



Nature et subjectivité. L'énigme de l'homme chez Freud et Merleau-Ponty

Alexandra Renault

► To cite this version:

Alexandra Renault. Nature et subjectivité. L'énigme de l'homme chez Freud et Merleau-Ponty. Philosophy. Université Blaise Pascal - Clermont-Ferrand II, 2004. French. <NNT : 2004CLF20009>. <tel-00661762>

HAL Id: tel-00661762

<https://tel.archives-ouvertes.fr/tel-00661762>

Submitted on 20 Jan 2012

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

UNIVERSITE CLERMONT-FERRAND II – BLAISE PASCAL
UFR LETTRES, LANGUES ET SCIENCES HUMAINES
DEPARTEMENT DE PHILOSOPHIE
2004

NATURE ET SUBJECTIVITE
L'énigme de l'homme chez Freud et Merleau-Ponty

Alexandra RENAULT

Thèse de Doctorat de Philosophie de l'Université Clermont-Ferrand II
Présentée et soutenue publiquement en novembre 2004
Sous la direction de Monsieur le Professeur Renaud Barbaras

Jury : Monsieur R. Barbaras
Monsieur P. Rodrigo (rapporteur)
Madame M. Schneider
Madame E. Schwartz
Monsieur J.J. Wunenburger (rapporteur)

REMERCIEMENTS

Je tiens à remercier en premier lieu Renaud Barbaras, dont l'ouverture d'esprit m'a permis d'entreprendre mes recherches dans les meilleures conditions, et dont les remarques rigoureuses n'ont cessé d'enrichir ce travail. Je remercie également ceux qui m'ont encouragée depuis plusieurs années à approfondir les rapports entre philosophie et psychanalyse : Jocelyn Benoist, Monique David-Ménard, Pierre Castanet et Sylvette Perazzi, ainsi que l'Equipe d'accueil *Philosophies et Rationalités* de l'Ecole Doctorale *Lettres, Sciences Humaines et Sociales* de l'université Blaise Pascal à Clermont-Ferrand, dirigée par Elisabeth Schwartz. Je remercie enfin ceux qui m'ont accompagnée dans mes recherches : Anne, Philippe et Christophe.

J'espère, par ce travail de thèse, rendre hommage aux professeurs qui m'ont transmis leur passion pour la philosophie, Patrice Guillaud et Pierre Jacerme.

SOMMAIRE

Liste des abréviations utilisées	5
Introduction : L'énigme du Sphinx	6
Première partie - LA DECONSTRUCTION DE L'UNITE DU SUJET	
<i>Du dualisme substantiel au clivage de la conscience</i>	
	28
Introduction	29
<i>Chapitre I</i> - La déconstruction du concept moderne de corps	33
<i>Chapitre II</i> - La déconstruction du concept moderne de conscience	80
<i>Chapitre III</i> – Le problème du clivage de la conscience et le concept d'inconscient	117
Deuxième Partie - LA CONSTRUCTION DE L'IDENTITE DU SUJET	
<i>De l'imaginaire au symbolique</i>	
	164
Introduction	165
<i>Chapitre I</i> – Généalogie de l'ontologie moderne du sujet : une figure du narcissisme philosophique	170
<i>Chapitre II</i> – L'émergence du sujet parlant : un modèle d'analyse de l'identité subjective	213
<i>Chapitre III</i> - Genèse et structure de l'identité subjective : Merleau-Ponty lecteur de Freud	253
Troisième Partie – ARCHEOLOGIE DE LA SUBJECTIVITE	
<i>De la nature à la culture</i>	
	306
Introduction	307
<i>Chapitre I</i> – Psychanalyse de la Nature et ontologie de la chair	312
<i>Chapitre II</i> – Continuité et différenciation : du symbolisme naturel au symbolisme culturel	387
Conclusion : Pour une philosophie du sujet désirant	447
Bibliographie	463
Index nominum	479
Tables des matières	481

LISTE DES ABREVIATIONS UTILISEES

Œuvres de Freud :

- *Aphasies* : *Contribution à la conception des aphasies. Une étude critique* (1891), trad. C. Van Reeth, Paris, PUF, 1983
- *Esquisse* : *Esquisse d'une psychologie scientifique* (1895), in *La naissance de la psychanalyse*, trad. A. Berman, Paris, PUF, 1979
- *Rêves* : *L'interprétation des rêves* (1900), trad. I. Meyerson, Paris, PUF, 1926 et 1967
- *Au-delà* : *Au-delà du principe de plaisir* (1920), trad. J. Laplanche et J.B. Pontalis, in *Essais de psychanalyse*, Paris, Payot, 1981
- *L'homme Moïse* : *L'homme Moïse et la religion monothéiste. Trois essais* (1939), trad. C. Heim, Paris, Gallimard « Folio essais », 1986
- *NPP* : *Névrose, psychose et perversion*, trad. J. Laplanche dir., Paris, PUF, 1973
- *RIP I* : *Résultats, idées, problèmes I, 1890-1920*, Paris, PUF, 1984
- *RIP II* : *Résultats, idées, problèmes II, 1921-1938*, Paris, PUF, 1985

Œuvres de Merleau-Ponty :

- *SC* : *La structure du comportement*, Paris, PUF « Quadrige », 1942
- *PP* : *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard « Tel », 1945
- *Sorbonne* : *Merleau-Ponty à la Sorbonne, résumé de cours 1949-1952*, Cynara, 1988
- *Institution* et *Passivité* : *L'institution, la passivité. Notes de cours au Collège de France (1954-1955)*, Belin, 2003
- *Nature* : *La nature, Notes, Cours du Collège de France*, Paris, Seuil, 1995
- *Notes de cours* : *Notes de cours au Collège de France, 1959-1961*, Paris, NRF Gallimard, 1996
- *Eloge* : *Eloge de la philosophie et autres essais*, Paris, Gallimard « Folio essais », 1960
- *VI* : *Le visible et l'invisible*, Paris, Gallimard « Tel », 1964
- *Prose* : *La prose du monde*, Paris, Gallimard « Tel », 1969
- *Parcours I* : *Parcours un, 1935-1951*, Lagrasse, Verdier, 1997
- *Parcours II* : *Parcours deux, 1951-1961*, Lagrasse, Verdier, 2000
- **volume VIII, 2 (Notes de travail de 1958-1960), BNF** : *Notes du volume VIII, 2 (Notes de travail 1958-1960 pour Le visible et l'invisible)* de la Bibliothèque Nationale de France (Archives Merleau-Ponty), regroupées par Claude Lefort et transcrites par Renaud Barbaras

INTRODUCTION

L'énigme du Sphinx

« OEDIPE. – Lorsque la Chienne était là qui nous chantait des énigmes, comment n'as-tu pas trouvé la bonne réponse pour délivrer tes concitoyens ? [...] On l'a bien vu, ni les présages ni les dieux ne t'ont rien révélé. Et cependant j'arrive moi, Œdipe, ignorant de tout et qui, seul, sans rien connaître des présages, fait taire le Monstre, par ma seule présence d'esprit ! [...] »

TIRESIAS. – [...] Puisque tu m'as fait honte d'être aveugle, je te dirai ceci : toi qui as tes yeux, tu ne vois ni dans quel abîme tu es tombé, ni où tu habites, ni de qui tu partages la vie. Sais-tu seulement de qui tu es né ? »

Sophocle, *Œdipe-Roi*, vers 395-415

« L'ENIGME DU SPHINX. – Ce n'est pas un intérêt théorique mais un besoin pratique qui pousse l'enfant à ces recherches [...] le premier problème qui le préoccupe, en conformité avec son développement, n'est pas de savoir en quoi consiste la différence des sexes, mais la grande énigme : d'où viennent les enfants ? Sous un déguisement qu'on peut facilement percer, cette énigme est la même que celle du Sphinx de Thèbes ».

Freud, *Trois essais sur la théorie de la sexualité*, trad. B. Reverchon, Paris, Gallimard « Idées », 1962, p. 91

« Si *Œdipe-Roi* émeut autant le lecteur ou l'acteur moderne que les contemporains de Sophocle, ne peut-on pas admettre que l'accent poignant de la tragédie grecque ne dépend pas de la lutte de l'homme contre le Destin, mais de la nature même de l'homme en qui se livre le combat ? »

Freud, *Rêves*, p. 228 (traduction modifiée)

« Je suis jeté dans une nature et la nature n'apparaît pas seulement hors de moi, dans les objets sans histoire, elle est visible au centre de la subjectivité [...] je ne pourrai jamais saisir le présent que je vis avec une certitude apodictique, ainsi le vécu n'est jamais tout à fait compréhensible, ce que je comprends ne rejoint jamais exactement ma vie, et enfin je ne fais jamais un avec moi-même. Tel est le sort d'un être qui est né, c'est-à-dire qui, une fois et pour toujours, a été donné à lui-même comme quelque chose à comprendre ».

Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, p. 399

§ 1) D'une exigence commune : ouvrir la pensée à l'expérience de l'altérité

Au seuil du travail que nous proposons ici, se pose d'emblée la question de la *légitimité philosophique* du projet qui consiste à vouloir faire dialoguer Freud et Merleau-Ponty, et ce à partir d'une problématique dont il faudra démontrer non seulement qu'elle leur est commune, mais de plus qu'elle articule fondamentalement leurs œuvres respectives : l'énigme de l'homme. Celui-ci n'est-il pas en effet « à la fois tout entier corps *et* tout entier esprit »¹, être et néant, déterminé *et* créateur du sens de son existence et de celle du monde, - bref, tout à la fois et en même temps nature *et* subjectivité ? Selon une méthode d'interrogation que partagent nos deux auteurs et que nous faisons ici nôtre, trouver le sens *philosophique* d'un problème, c'est découvrir en quoi celui-ci oblige la pensée à faire retour sur elle-même, à interroger ses propres préjugés et points obscurs pour les dépasser, et ainsi se renouveler. Autrement dit, la valeur philosophique d'un problème se mesure au nombre de sous-entendus que celui-ci permet d'explicitier et de dissiper :

« Il nous faut déchirer ces voiles dont la tradition a enveloppé nos rapports avec les autres, avec notre corps, avec la nature, avec l'Être, retrouver le contact avec eux, refaire sur mesure tous nos concepts de la *psyché* [...] *La philosophie est cette destruction des idéalizations, des idoles*, elle renaît comme retour non pas à un immédiat chimérique et que personne n'a jamais vu, mais à l'indivision de l'Être et du néant que nous sommes, et que nous savons de quelque manière puisque nous la vivons »².

Force est alors de constater que l'idée d'un dialogue entre Freud et Merleau-Ponty suscite *a priori* deux objections que nous choisissons d'exposer dès maintenant, puisqu'une brève analyse suffira à révéler qu'il s'agit plutôt de préjugés, dont la moindre pertinence critique ne pourra constituer un obstacle sérieux à notre projet.

La première objection se fonde sur la position manifeste de Freud vis-à-vis de la philosophie. Il peut en effet paraître étrange de prendre les textes freudiens comme objet d'un discours philosophique, et de les mettre de surcroît en résonance avec l'œuvre d'un philosophe, quand on sait que Freud affichait un mépris certain envers la philosophie. Pour l'inventeur de la psychanalyse, fermement attaché à un certain empirisme méthodologique, la philosophie, guidée par le « besoin rationnel d'une unité définitive des choses », se fourvoie en effet dans l'illusion lorsqu'elle prétend offrir, au même titre que la science et même *mieux* qu'elle, une « vérité sans reste » sur toutes choses. Dans l'image la plus noire – et la plus caricaturale – que Freud dessine de la philosophie, celle-ci postule, d'une part, que le réel est entièrement rationnel et que, d'autre part, nous pouvons totalement saisir cette rationalité en faisant l'économie des observations empiriques, qui encombrant la pensée et ralentissent son travail³. Mais si la pensée spéculative ne veut contempler la réalité que par « les yeux de

¹ Merleau-Ponty, Entretien avec M. Chapsal du 17 février 1958, in *Parcours II*, p. 291

² Merleau-Ponty, *Note de cours*, p. 362 (c'est nous qui soulignons). Ainsi selon lui, « l'histoire de la philosophie qu'il faudrait faire (à côté de celle de Guérault), c'est l'histoire du sous-entendu » (VI, p. 252).

³ C'est ainsi que Freud qualifie la philosophie de « vision du monde » (*Weltanschauung*), c'est-à-dire de « construction intellectuelle qui résout de façon unitaire tous les problèmes de notre existence à partir d'une hypothèse surordonnée, dans laquelle en conséquence aucune question ne reste ouverte et où tout ce qui a notre intérêt trouve sa place déterminée » (Freud, *Nouvelles conférences sur la psychanalyse*, Paris, NRF Gallimard « Idées », 1963, p. 208 ; traduction modifiée).

l'âme », c'est justement parce qu'elle serait faite, d'un point de vue psychanalytique, « pour ne point voir »¹, et ce dans le but de ne *rien savoir* des failles et des échecs du rationnel que révèle l'expérience du réel. Or, au nom de l'exigence de vérité animant la psychanalyse qui, dès le début, se présente comme une nouvelle *science*, ce sont précisément ces failles et ces échecs - que l'hystérie, au seuil de la pratique freudienne, donne à voir - qu'il faut éclairer, quitte à modérer la toute-puissance de la raison et même à *lui découvrir une certaine part d'ombre*. En outre, la démarche freudienne ne se contente pas d'ouvrir la raison à son autre – sa finitude et sa folie – dans le cadre d'une expérience de pensée ou en pensée, cadre qui demeure philosophique au sens classique du terme ; encore faut-il *radicaliser cette expérience de l'altérité*, et ouvrir résolument la philosophie à ce qui excède véritablement son domaine, c'est-à-dire à l'expérience *réelle* de l'autre que permettent (entre autres) la pratique médicale et la cure psychanalytique. C'est d'ailleurs dans cette perspective que Freud analyse rétrospectivement le sens de l'évolution de ses recherches : « dans mes années de jeunesse, je n'ai aspiré qu'aux connaissances philosophiques et maintenant je suis sur le point de réaliser ce vœu, en passant de la médecine à la psychologie »². De ce point de vue, on en est venu à considérer Freud, à l'instar de Marx et de Nietzsche, comme un des « maîtres du soupçon »³ : en prenant acte de l'échec de la philosophie moderne à se constituer en une ontologie satisfaisante, et de la nécessité pour celle-ci de se transformer par conséquent en *praxis*, la psychanalyse freudienne aurait ainsi eu comme implication directe la proclamation de la *fin* de la philosophie et, corrélativement, de la *disparition* de son concept fondateur, nommément le sujet compris comme *cogito*.

Cependant, si sa volonté initiale d'ouvrir la philosophie à l'expérience de l'altérité n'a cessé de guider Freud dans ses recherches, il n'a jamais renoncé à la valeur de la réflexion théorique *en tant que telle*, ni d'ailleurs à l'exercice de celle-ci, - comme en témoignent la publication en 1915 d'un recueil d'articles au titre tout à fait significatif de *Métapsychologie*, ainsi que la publication des ouvrages *Au-delà du principe de plaisir* (1920) et *Le moi et le ça* (1923), dont les hypothèses relèvent, de l'avis de Freud même, d'une pure « spéculation »⁴. En outre, Freud a toujours refusé de réduire la psychanalyse à une pratique médicale, et la définit pour cette raison de la manière suivante :

« Psychanalyse est le nom : 1° D'un procédé pour l'investigation des processus mentaux à peu près inaccessibles autrement ; 2° D'une méthode fondée sur cette investigation pour le traitement des désordres névrotiques ; 3° D'une série de conceptions psychologiques acquises par ce moyen et qui s'accroissent ensemble pour former progressivement une nouvelle discipline scientifique »⁵.

¹ Selon le mot de Lacan, qu'il formule à propos de la critique que fait Merleau-Ponty de la pensée spéculative dans *L'œil et l'esprit* (J. Lacan, « Maurice Merleau-Ponty », *Les Temps Modernes*, n°184-185, 1961, p. 253).

² Freud, Lettre à Fliess du 2 avril 1896, in *La naissance de la psychanalyse*, Paris, PUF, 1956, p. 143-144

³ Selon l'expression proposée par Paul Ricoeur dans son article de 1965 « La psychanalyse et le mouvement de la culture contemporaine », repris dans *Le conflit des interprétations*, Paris, Seuil, 1969. La pensée du soupçon consiste selon Ricoeur à montrer qu'il n'y a pas de sujet fondateur, et que le sujet n'est constituant ni de lui-même, dans ce qui serait la maîtrise de sa rationalité, ni du monde, dans ce qui serait la domination des lois du social et de l'histoire. Le sujet s'avèrerait ainsi totalement *constitué et déterminé à son insu*, par l'histoire comme par son inconscient.

⁴ Freud, *Au-delà*, p. 65

⁵ Freud, « 'Psychanalyse' et 'théorie de la libido' » (1923), in *RIP II*, p. 51

Enfin, Freud affirme à la fin de sa vie, pour ainsi dire sous la forme d'un « aveu », que son investissement dans la pratique psychanalytique découle d'un *intérêt spéculatif originaire* pour des questions plutôt philosophiques que scientifiques, intérêt qui ne l'a jamais quitté et qui tend à devenir de plus en plus manifeste au fil de son œuvre :

« Je ne ressentais pas, en ces jeunes années, une prédilection particulière pour la situation et les occupations du médecin ; je ne l'ai d'ailleurs pas ressentie depuis. J'étais plutôt mû par une sorte de soif de savoir, mais qui se portait plus sur ce qui touche les relations humaines que sur les objets propres aux sciences naturelles, soif de savoir qui n'avait pas encore reconnu la valeur de l'observation comme moyen principal de se satisfaire ... et je me souviens qu'ayant entendu lire, peu avant la fin de mes études secondaires, dans une conférence populaire, le bel essai de Goethe sur 'La nature', cela me décida à m'inscrire à la faculté de Médecine »¹.

Il apparaît clairement ici que le soupçon que Freud fait porter sur la philosophie est d'autant plus fort qu'il lui sert de *défense* (à ses propres yeux ainsi qu'à celle de la communauté scientifique et psychanalytique) contre un attachement originaire à celle-ci, sous une des formes les plus séduisantes et les plus spéculatives, à savoir celle de la *Naturphilosophie* allemande du XIX^{ème} siècle, qui a tendance à résorber toutes les différences dans une unité totalisante et bénéfique (la « Mère-Nature »)². Le passage par l'empiri(que), et l'ouverture à des modes de penser extra-philosophiques, jouent ainsi le rôle d'*épreuve de réalité* (au sens psychanalytique du terme) dans la maturation intellectuelle de Freud, au sens où le désir de connaissance et de vérité, originairement philosophique, ne peut selon lui se satisfaire *réellement* que si l'on renonce à l'illusion d'une vérité une, totalisante et pure, qui n'est autre qu'une vérité épurée et tronquée. Partant, il apparaît pertinent que nous renoncions pour notre part au préjugé selon lequel Freud aurait une position univoque et tranchée vis-à-vis de la philosophie, et que nous prenions acte de son *ambiguïté fondamentale envers celle-ci*. Nous pensons alors qu'une confrontation entre son œuvre et celle d'un philosophe se revendiquant explicitement comme tel permettra de clarifier, tant que faire se peut, son rapport à la philosophie, et montrera la profondeur de ce rapport.

La seconde objection au projet de faire dialoguer Freud et Merleau-Ponty peut être tirée de l'histoire de la philosophie du XX^{ème} siècle, et plus spécialement de l'attitude de la philosophie dite phénoménologique vis-à-vis de la psychanalyse. Si, pour les raisons évoquées ci-dessus, Freud n'a pas pris la peine de s'exprimer clairement sur le projet de la phénoménologie inauguré par Husserl qui, rappelons-le, a eu le même professeur de philosophie que Freud (Franz Brentano), Husserl ne semble pas pour sa part avoir fait grand cas des découvertes psychanalytiques, qui relèvent selon lui d'une orientation psychologique

¹ Freud, *Ma vie et la psychanalyse*, trad. M. Bonaparte, Paris, NRF Gallimard « Idées », 1950, p. 13-14

² Cf. en ce sens la critique que Freud adresse à Groddeck relativement à son concept du *ça* qui a pour fonction de tout expliquer : « J'ai bien peur que vous ne soyez un philosophe et que vous ayez la tendance moniste à dédaigner les belles différences offertes par la nature, en faveur des séductions de l'unité, mais sommes-nous pour autant débarrassés des différences ? » (Freud, Lettre du 5 juin 1917, in *Correspondance 1873-1939*, Paris, Gallimard, 1966, p. 346). Paul-Laurent Assoun fait justement remarquer à propos de cette lettre que « Freud se retrouvait face à face, à plus de quarante ans de distance, avec le 'démon philosophique' qui l'avait fasciné. C'est à lui-même qu'il s'adresse le refus moniste » (in *Freud, la philosophie et les philosophes*, Paris, PUF « Quadrige », 1995, p. 103, note 1).

de type naturaliste¹. Par la suite, les philosophes affiliés à la phénoménologie – *Merleau-Ponty mis à part* – ont majoritairement repris cette position husserlienne, et si certains ont pris la peine de lire des œuvres de Freud comme c’est le cas de Fink, Heidegger, Sartre et plus récemment Michel Henry, leurs analyses de la psychanalyse ont toujours été, comme nous le verrons, critiques, sinon accablantes.

Tout au plus trouve-t-on une certaine tolérance à l’égard de la *pratique* freudienne chez Ludwig Binswanger et, du côté français, chez Roland Dalbiez. Le premier, psychiatre formé par Jung et « épistolièrement » par Freud, grand lecteur de Husserl et Heidegger, considère en effet que si la *pratique* instituée par Freud est riche d’une humanité et d’un enseignement clinique indéniables, la *théorie* psychanalytique relève d’un naturalisme avéré, signe de l’appartenance de Freud à une fin de siècle matérialiste et scientiste. Binswanger entend alors améliorer cette théorie en la réinterprétant à partir de la phénoménologie husserlienne et de l’analytique existentielle de Heidegger, qui fourniraient ici une alternative salutaire. Quant à Dalbiez, il développe une interprétation similaire de la psychanalyse dans son ouvrage de 1936 intitulé *La méthode psychanalytique et la Doctrine freudienne*². Cet ouvrage fait date, au sens où il est le premier qui analyse en France les rapports entre philosophie et psychanalyse, et où il déterminera pendant près de trente ans la lecture que feront les philosophes français de Freud, *celle du jeune Merleau-Ponty et du jeune Lacan y compris*. Remarquons qu’une telle interprétation voue d’emblée tout dialogue véritable entre psychanalyse et phénoménologie à un échec, puisqu’elle implique de dissocier la pratique et la théorie psychanalytiques, et même de *soustraire la psychanalyse au freudisme*, compris à l’époque comme le dernier cheval de Troie du naturalisme du siècle précédent. Pour cette raison, on recommande alors aux étudiants en philosophie de manifester un *intérêt* vis-à-vis de la pratique freudienne, voire même d’aller assister à des séminaires cliniques à l’hôpital de la Salpêtrière ou à Sainte-Anne ; mais paradoxalement, il est déconseillé de *lire Freud* et d’essayer de comprendre la pratique psychanalytique à la lumière des principes théoriques mis en place par ce dernier.

Cet intérêt pour la clinique paraît en outre se transformer, à partir des années 1950, en une véritable *bienveillance* envers la psychanalyse, dont les obscurités théoriques (en particulier les concepts de refoulement, d’inconscient et de pulsion) ne seraient pas tant dues aux préjugés de Freud qu’à l’incapacité dans laquelle il se trouvait à son époque d’utiliser un vocabulaire adéquat à ses profondes intuitions, - vocabulaire qui restait à créer, et que la phénoménologie aurait mis en place dans ses grands principes. Un tel point de vue, qui ne place plus une coupure entre psychanalyse et freudisme, mais entre les *intuitions* de Freud et son *langage* qui leur serait inadéquat, est entre autres celui que développe le docteur Hesnard

¹ Bruce Bégout affirme ainsi que le lien bien tenu de Husserl à Freud « nous oblige à dire en fin de compte que l’inconscient phénoménologique n’a que peu de lien direct avec son homonyme psychanalytique » (in *La généalogie de la logique. Husserl, l’antéprédicatif et le catégorial*, Paris, Vrin, 2000, p. 188). B. Bégout cite à cette occasion l’article de E. Holenstein « Phänomenologie der Assoziation, Zu Struktur und Funktion eines Grundprinzips der passiven Genesis bei E. Husserl » (Den Haag, Nijhoff, 1972 ; trad. fr. B. Bégout in *Philosophie*, 51, Paris, Les Editions de Minuit, 1996), qui nous apprend que la bibliothèque de Husserl ne contenait que deux livres de Freud, sans aucune annotation.

² Paru en 1936 chez Desclée de Brouwer, Paris.

dans son livre de 1960 *L'œuvre et l'esprit de Freud et son importance dans le monde moderne* ; il est ainsi résumé par Merleau-Ponty, à qui Hesnard a proposé de rédiger une préface pour témoigner de cette rencontre entre phénoménologie et psychanalyse :

« Mais, pense le docteur Hesnard, la pratique suppose ou induit une attitude de l'esprit, et même, à l'insu de Freud, une 'philosophie nouvelle'. Comme vue du monde, la psychanalyse converge avec d'autres tentatives, avec la phénoménologie. Le docteur Hesnard approuve ceux qui – comme nous le faisons dans un ouvrage ancien – disjoignent la psychanalyse de l'idéologie scientiste ou objectiviste, regardent l'inconscient freudien comme une conscience archaïque ou primordiale, le refoulé comme une zone d'expérience que nous n'avons pas intégrée, le corps comme une sorte de complexe naturel ou inné et la communication comme un rapport entre des êtres incarnés, bien ou mal intégrés, de cette sorte. La phénoménologie apporte ici à la psychanalyse des catégories, des moyens d'expression dont elle a besoin pour être tout à fait elle-même [...] De son côté le freudisme confirme la phénoménologie dans sa description d'une conscience qui n'est pas tant connaissance qu'investissement, elle lui apporte un matériel qui leste ce qu'elle a pu dire en général des relations de l'homme avec le monde et du lien interhumain »¹.

Il apparaît clairement ici que cette bienveillance de la philosophie française vis-à-vis de la psychanalyse freudienne jusqu'au milieu du XX^{ème} siècle (et même après) camoufle à peine une volonté de ne pas prendre philosophiquement au sérieux l'œuvre de Freud, puisqu'elle consiste finalement à penser, comme le précise Merleau-Ponty, que si Freud « est souverain dans l'écoute des rumeurs d'une vie », si les intuitions qui guident sa pratique sont tout à fait novatrices, « manifestement, le génie de Freud n'est pas celui de l'expression philosophique ou exhaustive »². Un tel rapport entre phénoménologie et psychanalyse est d'ailleurs tout à fait conséquent au regard des principes de la phénoménologie mis en place par Husserl : il découle en effet de la distinction établie entre point de vue transcendantal et point de vue empirique, et *a fortiori*, de la *subordination théorique des sciences empiriques – dont fait partie la psychanalyse – à la philosophie*. Or, dans une telle perspective, il est évident qu'un dialogue entre psychanalyse et phénoménologie est impossible, puisqu'il s'agit alors pour celle-ci de parler à la place de celle-là, et *mieux qu'elle*.

Tout au plus pourrait-on imaginer un terrain d'échange possible entre l'œuvre freudienne et celles de philosophes qui ne considèrent pas pertinente cette distinction entre les sciences (de l') empirique(s) et la philosophie transcendantale. Ainsi a-t-on pu confronter Freud et les autres « penseurs du soupçon », qui envisagent eux-mêmes la philosophie sous un angle critique, voire qui exigent que l'on y renonce en tant qu'elle ne serait que transcendantale ...

Or manifestement, Merleau-Ponty n'est pas de ceux qui pratiquent le « soupçon ». Non seulement il revendique son inscription (certes de manière critique) dans la lignée de la philosophie cartésienne - qu'il ne cesse de réinterroger tout au long de son œuvre - et de la phénoménologie husserlienne, qui continue à faire de l'ego un concept transcendantal ; mais de plus, il s'oppose ouvertement à la thèse d'une nécessaire « fin de la philosophie ». Relativement à ce qu'il nomme « notre état de non-philosophie », il affirme ainsi clairement,

¹ Merleau-Ponty, Préface à Hesnard, in *Parcours II*, p. 276-277. Un tel point de vue est *grosso modo* celui que développe Jean Hyppolite dans son article de 1955 « Psychanalyse et philosophie » (repris dans *Figures de la subjectivité*, t. I, Paris, PUF, 1971, p. 373 sq.), et Paul Ricoeur dans une série de conférences données à Yale en 1961, et publiées dans *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Paris, Seuil, 1965.

² Merleau-Ponty, Préface à Hesnard, in *Parcours II*, p. 277

en introduction à son cours au Collège de France de 1958-1959 sur « La philosophie aujourd'hui », que :

« Il y a un état de l'humanité, où nous sommes, et qui est 1) destructeur de la philosophie au sens ordinaire et classique ; 2) appelle cependant au plus haut point prise de conscience philosophique – Le « Phénix », dit Husserl.

De là 1) décadence de la philosophie expresse, officielle ; 2) caractère philosophique de la littérature, de l'art, etc. *Ma thèse : cette décadence de la philosophie est inessentielle* ; est celle d'une certaine manière de philosopher (selon substance, sujet-objet, causalité) »¹.

L'espoir que Merleau-Ponty place en la philosophie, et la nécessité selon lui de renouveler celle-ci autant à partir d'une ouverture aux modes de penser « extra-philosophiques » (la littérature, l'art, etc.) qu'à partir d'un dialogue incessant avec les « classiques » (Descartes, Malebranche, Leibniz, Hegel, mais aussi Maine de Biran et Bergson), ont souvent conduit les commentateurs français à faire de Merleau-Ponty l'héritier d'un certain *classicisme*, et à ce titre le dernier rempart en son temps contre l'« invasion » de la philosophie française par les pensées analytique et structuraliste². Depuis maintenant plus d'une dizaine d'années, la multiplication des recherches sur Merleau-Ponty tend ainsi à montrer qu'il y a bien dans son œuvre une matière philosophique telle qu'il ne suffit plus de le considérer comme un représentant quelconque de la phénoménologie, mais bien comme *le fondateur d'une certaine ontologie au sens classique du terme*, dans l'horizon de pensée dégagé par Husserl.

Pour lever l'objection d'une impossibilité de faire dialoguer Freud avec Merleau-Ponty parce que celui-ci appartiendrait au mouvement phénoménologique, il convient alors de considérer que la philosophie de Merleau-Ponty n'est pas un simple *prolongement* de la phénoménologie husserlienne. De l'avis même de Merleau-Ponty, ses recherches prennent effectivement comme point de départ l'héritage husserlien et, en deçà de celui-ci, la philosophie de l'*ego cogito* inaugurée par Descartes, mais elles consistent en une *radicalisation* de la phénoménologie qui conduit *aux limites* de celle-ci – ces limites ayant d'ailleurs déjà été découvertes par Husserl lui-même³. En particulier, Merleau-Ponty affirme dès 1945 que « le plus grand enseignement de la réduction est l'impossibilité d'une réduction complète »⁴ ; et si l'on veut tirer toutes les conséquences d'un tel constat d'« échec » de la phénoménologie dans son orientation transcendantale ou idéaliste, il faut alors :

« élaborer une [nouvelle] idée de la philosophie : elle ne peut être prise totale et active, possession intellectuelle, puisque ce qu'il y a à saisir est une dépossession – Elle n'est pas *au-dessus* de la vie, en surplomb. Elle est au-dessous.

¹ Merleau-Ponty, *Notes de cours*, p. 39 (c'est nous qui soulignons).

² Une telle lecture nous paraît influencée par l'attachement des commentateurs français, qui imitent Merleau-Ponty sur ce point, à la tradition philosophique française qui va de Descartes à Bergson. On constate en effet, *a contrario*, que les américains, les italiens et les japonais par exemple n'ont aucune réticence à faire dialoguer Merleau-Ponty avec Foucault, Deleuze, Derrida ... (cf. la bibliographie en fin de thèse).

³ Un des derniers cours de Merleau-Ponty s'intitule ainsi significativement « Husserl aux limites de la phénoménologie » (reproduit dans les *Notes de cours sur L'origine de la géométrie de Husserl*, Barbaras R. dir., Paris, PUF « Epiméthée », 1998). Notre perspective rejoint ici celle de Renaud Barbaras développée dans son article « Merleau-Ponty aux limites de la phénoménologie », in *Chiasmi international*, Mimesis-Vrin-University of Memphis, n° 1, « Merleau-Ponty. L'héritage contemporain », 1999, p. 199-211.

⁴ Merleau-Ponty, *PP*, p. VIII

[...] Pas de différence *absolue*, donc, entre la philosophie ou le transcendantal et l'empirique (il vaut mieux dire l'ontologique et l'ontique) – Pas de parole philosophique absolument pure »¹.

Pour cette raison même, Merleau-Ponty est l'un des rares de sa génération à refuser explicitement de mettre sous tutelle philosophique les concepts freudiens. Il considère ainsi que la meilleure parade à la tentative de « récupération » du freudisme serait « d'apprendre à lire Freud comme on lit un classique, c'est-à-dire en prenant les mots et les concepts théoriques dont il se sert non pas dans leur sens lexical et commun, mais selon le sens qu'ils acquièrent à l'intérieur de l'expérience qu'ils annoncent et dont nous avons par-devers nous beaucoup plus qu'un soupçon »².

Devant l'ampleur des références de Merleau-Ponty à Freud, qui ne cessent de s'approfondir au fil de l'œuvre, le psychanalyste Jean-Bertrand Pontalis a d'ailleurs fait remarquer qu'« il y a là pour Merleau-Ponty une référence que ne suffit pas à expliquer un souci très général et très constant de ne jamais dissocier la tâche philosophique des *lignes de faits* – et de leur entrecroisement – tracées par le mouvement des sciences humaines »³. Nous pensons effectivement qu'un tel souci renvoie plutôt à *l'exigence d'une véritable interdisciplinarité*, qui mène le philosophe non seulement à sortir de son territoire propre, mais encore à *parler le langage de l'autre et à vouloir faire entendre un langage autre* (nous pensons ici aussi bien aux termes psychanalytiques utilisés et revisités par Merleau-Ponty, qu'au langage des gestes auquel il attache une importance primordiale, et qui n'est pas sans rappeler l'importance que Freud accorde au langage du corps des hystériques dans son travail de découverte de l'inconscient). Il semble d'ailleurs que c'est de cette manière seulement, en s'ouvrant à ce qui l'ex-cède et en renonçant à un idéal de « pureté », que la philosophie pourra se renouveler, puisque ce qui la menace *de l'intérieur* est la *tentation d'un discours clos sur lui-même*⁴. A ce titre, Merleau-Ponty indique de quelle manière il faut envisager son propre rapport à l'histoire de la philosophie et, plus généralement, aux divers auteurs dont il discute la pensée : « entre une histoire de la philosophie 'objective', qui mutilerait les grands philosophes de ce qu'ils ont donné à penser aux autres, et une méditation déguisée en dialogue, où nous ferions les questions et les réponses, il doit y avoir un milieu, où le

¹ Merleau-Ponty, *VI*, p. 319

² Merleau-Ponty, Préface à Hesnard, in *Parcours II*, p. 283

³ J.B. Pontalis, « Note sur le problème de l'inconscient chez Merleau-Ponty », in *Les temps modernes*, n° 184-185, 1961, p. 287. Remarquons que ce sont des psychanalystes et non des philosophes qui ont les premiers attiré l'attention sur les rapports entre Freud et Merleau-Ponty et sur l'intérêt qu'il y aurait pour chacune des « disciplines » à approfondir ces rapports : ainsi de cet article de J.B. Pontalis, de celui de André Green intitulé « Du comportement à la chair : itinéraire de Merleau-Ponty », in *Critique*, n° 211, 1964, p. 1017-1046, et des multiples références de Lacan à Merleau-Ponty, que nous détaillerons tout au long de notre travail. Notons également que ce « retard » des philosophes par rapport aux psychanalystes dans l'analyse des rapports entre Freud et Merleau-Ponty a été en grande partie rattrapé au cours de la dernière décennie (cf. la bibliographie des articles et ouvrages confrontant nos deux auteurs). La publication récente de certains inédits de Merleau-Ponty, en particulier les cours sur « La passivité » (in *L'institution, la passivité. Notes de cours au Collège de France 1954-1955*, Belin, 2003), dans lesquels les références à Freud sont très nombreuses et détaillées, a en outre confirmé la nécessité de développer un travail de fond sur ces rapports, - ce qui définit précisément notre projet de recherche.

⁴ Merleau-Ponty affirme ainsi que « donner comme essentiel à la philosophie une définition de l'intelligence qui la ferme sur soi, c'est peut-être lui assurer une sorte de transparence et comme une atmosphère protégée, mais c'est peut-être aussi renoncer à connaître ce qui est » (« Christianisme et ressentiment », in *Parcours I*, p. 33).

philosophe dont on parle et celui qui parle sont présents ensemble, bien qu'il soit, même en droit, impossible de départager à chaque instant ce qui est à chacun »¹.

En outre, le projet philosophique de Merleau-Ponty nous paraît faire écho aux ambitions *spéculatives* de Freud, puisqu'il s'agit pour lui de produire une nouvelle ontologie sans pour autant céder aux séductions qu'exercent les concepts d'unité et de totalité, - d'où l'exigence sans cesse reformulée d'ouverture à l'expérience et à d'autres disciplines, qui joue là encore le rôle d'épreuve de réalité. Ainsi, lorsque Merleau-Ponty déclare que « le ça, l'inconscient, - et le moi (corrélatifs) [sont] à comprendre à partir de la chair »², concept fondamental de sa dernière philosophie, ce n'est pas parce la philosophie pourrait selon lui englober et synthétiser les avancées théorique freudiennes, mais parce que la psychanalyse freudienne développe, *sur un autre plan dont il faut prendre la mesure*, une véritable « philosophie de la chair ». L'entrelacement entre la réflexion de Freud et celle de Merleau-Ponty serait d'ailleurs tel que, selon ce dernier, produire une philosophie de la chair implique de « faire une psychanalyse de la Nature » comprise comme « chair » ou encore comme « mère »³. Ainsi :

« L'accord de la phénoménologie et de la psychanalyse ne doit pas être compris comme si 'phénomène' disait en clair ce que la psychanalyse avait dit confusément. C'est au contraire par ce qu'elle sous-entend ou dévoile à sa limite – par son *contenu latent* ou son *inconscient* – que la phénoménologie est en consonance avec la psychanalyse. Et c'est n'est donc pas exactement *dans* l'homme qu'elle se recoupe : elles s'accordent justement pour le décrire comme un chantier, pour découvrir, par-delà la vérité d'immanence, celle de l'Ego et de ses actes, celle de la conscience et de ses objets, des rapports qu'une conscience ne peut soutenir : notre rapport à nos origines et notre rapport à nos modèles. Freud montre du doigt le *ça* et le *surmoi*. Husserl dans ses derniers écrits parle de la vie historique comme d'un *Tiefenleben*. Phénoménologie et psychanalyse ne sont pas parallèles ; c'est bien mieux : elles se dirigent toutes deux vers la même *latence*. Voilà comment nous définissons aujourd'hui leur parenté, si nous avons à reprendre la question – non pas donc pour l'atténuer, mais au contraire pour l'aggraver »⁴.

Dans cette déclaration de 1960, Merleau-Ponty témoigne de la profonde évolution de son rapport à la psychanalyse – qu'il a envisagée dans un premier temps à partir de l'angle de la phénoménologie classique exposé plus haut. Partant, le premier enjeu de cette thèse sera de rendre compte de cette évolution, des éléments qui l'ont rendue possible, et de la façon dont Merleau-Ponty va effectivement instaurer, au fil de son œuvre, un dialogue avec Freud qui interfère de plus en plus dans cet autre dialogue qu'il n'a cessé d'entretenir avec Husserl. En particulier, nous tenterons de justifier l'hypothèse du psychanalyste André Green, que nous faisons ici nôtre, d'après laquelle « *la pensée psychanalytique a joué un rôle déterminant dans le dernier virage de Merleau-Ponty* »⁵, c'est-à-dire dans la constitution de son ontologie de la chair, qui se tient aux limites de la phénoménologie husserlienne ou, mieux, dans *l'impensé* de celle-ci.

¹ Merleau-Ponty, « Le philosophe et son ombre », in *Eloge*, p. 200

² Merleau-Ponty, *VI*, p. 324

³ *Ibid.*, p. 320. Constatons ici que la *Naturphilosophie* romantique exerce également sur Merleau-Ponty une séduction manifeste, qu'il reconnaît par ailleurs (il fait référence dans cette note de travail à Schelling), et dont nous devons montrer les conséquences sur son œuvre ainsi que sur celle de Freud.

⁴ Merleau-Ponty, Préface à Hesnard, in *Parcours II*, p. 283

⁵ A. Green, « Du comportement à la chair : itinéraire de Merleau-Ponty », *op. cité*, p.1032

§ 2) D'une problématique commune : l'énigme de l'homme

Cependant, la reconnaissance et la description de l'influence de la psychanalyse freudienne sur la philosophie merleau-pontyenne ne peuvent suffire, ni à les faire véritablement *dialoguer*, ni à montrer qu'il existe un *chiasme* entre elles ; notre recherche ne présenterait alors en effet qu'un intérêt *historique* et non *problématique*. Il s'agit donc, en outre, de montrer en quoi la démarche freudienne peut proposer des pistes de réflexion relativement à des *problèmes philosophiques* soulevés par Merleau-Ponty, et dans quelle mesure ces pistes vont à leur tour susciter des interrogations auxquelles la philosophie merleau-pontyenne se proposera de répondre.

Le second enjeu de cette thèse sera ainsi d'établir qu'il existe une problématique commune à nos deux auteurs, qui articule originellement et fondamentalement leurs œuvres respectives, et qui porte, comme nous l'avons annoncé précédemment, sur *l'énigme de l'homme*. On pourrait alors faire remarquer qu'une telle problématique oriente *grosso modo* toutes les œuvres philosophiques de la Modernité inaugurée par Descartes, au sens où ce dernier, en distinguant *substantiellement* l'âme et le corps, a fait de leur union – et donc de l'homme – un véritable mystère. Cependant, nous pensons qu'il est pertinent de rapprocher singulièrement Freud et Merleau-Ponty relativement à la *modalité* à partir de laquelle ils analysent tous deux le phénomène humain, qui doit être envisagé selon eux non pas comme une *aporie*, ni comme une simple *question*, mais bien comme une *énigme*. Qu'est-ce à dire ?

Force est de constater que, dans une perspective cartésienne, l'interrogation portant sur l'homme ne semble pouvoir mener qu'à une *aporie*, c'est-à-dire à un véritable *non-lieu* philosophique. En effet, si l'on définit avec Descartes l'homme comme l'union d'une âme et d'un corps d'une part, et si, d'autre part, on affirme qu'on ne saurait connaître en même temps et sans tomber dans la contradiction la distinction des substances et leur union¹, alors on se condamne à renoncer à connaître véritablement l'homme *en tant que sujet existant*. Descartes affirme ainsi que « toute la science des hommes ne consiste qu'à bien distinguer ces notions [...] et n'attribuer chacune d'elles qu'aux choses auxquelles elles appartiennent »². Merleau-Ponty fait remarquer à ce titre que si « on voulait isoler l'esprit et le corps en les rapportant à des principes différents, [alors] on ferait disparaître ce qui est à comprendre : 'le monstre', le 'miracle', l'homme »³.

Or, de fait, *un tel isolement constitue le principe même de la représentation moderne de l'homme jusqu'au XXème siècle*, - à quelques exceptions près (par exemple la *Naturphilosophie* allemande du XIXème siècle, ainsi justement que les « maîtres du soupçon »). Freud constate ainsi, dans un texte de 1890, le partage drastique qui règne alors entre les sciences physiques et médicales, consacrées à l'étude des corps, et la philosophie, qui se restreint pour sa part à des spéculations sur l'essence de l'âme :

¹ Cf. la lettre de Descartes à Elisabeth du 28 juin 1643

² Lettre de Descartes à Elisabeth du 21 mai 1643

³ Merleau-Ponty, « Lecture de Montaigne », in *Eloge*, p. 271 (c'est nous qui soulignons).

« Tous les progrès et découvertes [de la médecine au cours de la seconde moitié du XIX^{ème} siècle] concernaient la partie corporelle de l'homme et c'est ainsi qu'à la suite d'une déduction erronée, mais néanmoins aisément compréhensible, les médecins limitèrent leur intérêt au corps et abandonnèrent volontiers l'étude de l'âme aux philosophes qu'ils dédaignaient. Sans doute la médecine moderne avait-elle suffisamment l'occasion d'étudier le rapport indéniable entre le corps et l'âme, mais elle ne manquait jamais, alors, de présenter l'âme comme déterminée par le corps et dépendante à son égard [...Les médecins] semblaient craindre d'accorder à la vie de l'âme une certaine autonomie, comme s'ils eussent dû, se faisant, quitter le terrain de la science »¹.

Soixante ans plus tard, Merleau-Ponty procède encore à un constat du même ordre relativement à la séparation des études « empiriques » de l'homme et de son analyse philosophique, - séparation qui semble avoir été subrepticement *renforcée* par le partage qu'a établi la phénoménologie entre les « sciences de l'homme » relevant de l'attitude naturelle, et la philosophie qui se déploie quant à elle dans le champ du transcendantal. Or, puisque aucun terrain d'entente ne semble avoir été réellement défini entre ces deux modalités de la connaissance de l'homme, celui-ci apparaît ainsi partout et nulle part, et son étude semble effectivement vouée à demeurer une aporie.

Il existe cependant une attitude, que l'on pourrait qualifier de positive, voire de positiviste, qui consiste à considérer que si un problème semble aporétique, ce ne peut être que parce qu'il a été *mal posé*, c'est-à-dire qu'il n'a pas été clairement formulé sous la forme d'une *question* dont, par définition, les éléments doivent contenir la réponse. Ceci suppose qu'il n'existe pas de problématique *en soi*, et que ce qui pose problème n'est jamais qu'un phénomène qui a été (mal) formulé et donc *construit* comme tel. Et de fait, il est manifeste que la question *de homine* n'est que le résultat de la mise en place, historiquement datée, d'un certain dispositif de pensée, nommément le dispositif cartésien de la séparation des substances². Il suffirait alors de déconstruire ce dispositif pour supprimer le problème et envisager le phénomène humain comme une question à laquelle on peut raisonnablement espérer trouver une réponse. Une telle attitude est par exemple celle du matérialisme scientifique du XIX^{ème} siècle qui, en supprimant l'hypothèse de l'âme comme substance séparée, se débarrasse des apories relatives à la « double nature » de l'homme, lequel est alors réduit à un produit de la Nature au même titre que les autres créatures. Cette attitude est également celle d'un Sartre qui, en supprimant l'idée d'une nature – cette fois-ci au sens d'une essence - de l'homme, peut alors définir celui-ci comme *pure construction* : l'homme n'est jamais rien de *donné* et, littéralement, *n'est rien*, c'est-à-dire qu'il « n'est rien d'autre que ce qu'il se fait »³.

¹ Freud, « Traitement psychique (traitement d'âme) », in *RIP I*, p. 2-3

² Ainsi, comme le dit bien François Azouvi, « l'histoire de la science de l'homme sera celle des débats relatifs à l'extension qu'il convient d'accorder à ces diverses sciences dont seule la réunion constitue la science de l'homme elle-même. Descartes lègue à ses successeurs l'un des problèmes les plus féconds des XVII^{ème} et XVIII^{ème} siècles, en partageant la connaissance de l'homme en disciplines irréductibles entre elles, tout aussi légitimes les unes que les autres et appelées par conséquent à constituer un champ polémique. La question *de homine*, promue par les renaissants, est transformée par Descartes en problème philosophique » (in *Maine de Biran. La science de l'homme*, Paris, Vrin, 1995, p. 7).

³ « L'homme, tel que le conçoit l'existentialisme, s'il n'est pas définissable, c'est qu'il n'est d'abord rien [...] Ainsi, il n'y a pas de nature humaine, puisqu'il n'y a pas de Dieu pour la concevoir. L'homme est non seulement tel qu'il se conçoit, mais tel qu'il se veut [...] l'homme n'est rien d'autre que ce qu'il se fait » (Sartre, *L'existentialisme est un humanisme*, Paris, Gallimard « Folio Essais », 1996, p. 29-30).

Enfin, et de manière plus radicale encore que l'existentialisme sartrien, qui continue à se définir malgré tout comme un « humanisme », le structuralisme français des années 1960, en rejetant les concepts et l'*épistémè* propres à la philosophie moderne, en viendra à affirmer que « le but dernier des sciences humaines », selon le mot de Lévi-Strauss, « n'est pas de constituer l'homme, mais de le dissoudre »¹, en montrant comme a pu le faire un Foucault que le concept même de l'homme, comme doublet empirico-transcendantal, *cessera de faire question* lorsqu'on abandonnera le dispositif cartésien du savoir².

Or, il nous semble que Freud et Merleau-Ponty se rejoignent ici dans une même attitude, suffisamment singulière pour attirer l'attention, qui consiste à refuser non seulement de laisser le problème de l'homme à l'état d'aporie – ce qui implique de critiquer la pertinence du dispositif cartésien –, mais également de réduire ce problème à une question ordinaire à laquelle il serait possible de trouver une réponse univoque. Pour Freud et Merleau-Ponty, poser correctement le problème de l'homme, ce n'est pas le liquider d'emblée en affirmant que le *concept* d'homme a été mal construit et n'impliquerait en conséquence que des *faux* problèmes, mais c'est au contraire reconnaître, à titre de point de départ pour la réflexion, que *l'homme en tant que phénomène* (et pas seulement comme concept) *est problématique en soi*. Cela revient à dire que l'homme est une réalité complexe, composée de plusieurs dimensions, que l'on ne peut toutes contempler en même temps à partir d'un unique point de vue synthétique : puisque son être est pour ainsi dire « polymorphe », sa connaissance sera nécessairement *perspectiviste* - d'où l'exigence épistémologique, justifiée par la nature même de l'objet étudié, d'*interdisciplinarité*. Or à ce titre, l'homme se présente effectivement comme un objet d'étude éminemment philosophique, au sens où :

« La philosophie ne pose pas des questions et n'apporte pas des réponses qui combleraient peu à peu les lacunes. Les questions sont intérieures à notre vie, à notre histoire : elles y naissent, elles y meurent, si elles ont trouvé réponse, le plus souvent elles s'y transforment, en tout cas, c'est un passé d'expérience et de savoir qui aboutit un jour à cette béance. La philosophie ne prend pas pour donné le contexte, elle se retourne sur lui pour chercher l'origine et le sens des questions et celui des réponses et l'identité de celui qui questionne, et, par là, elle accède à l'interrogation, qui anime toutes les questions de connaissance mais qui est d'autre sorte qu'elles »³.

Une telle philosophie n'est pas celle que rejette Freud ; au contraire, elle se rapproche singulièrement de ce qu'il nomme une véritable science (soit, idéalement, la psychanalyse), c'est-à-dire une connaissance qui comporte toujours une certaine part d'indétermination, puisqu'elle ne progresse qu'à faire retour sur elle-même, en fonction de l'évolution des expériences que fait le sujet et qui le modifient sans cesse⁴. Pour sa part, Merleau-Ponty considère la psychanalyse comme une « expérience où les principes, les mesures, sont

¹ Lévi-Strauss, *La pensée sauvage*, Paris, Plon, 1962, p. 326. Lévi-Strauss répond d'ailleurs ici à l'« humanisme » de Sartre.

² Cf. la thèse finale du livre de Michel Foucault *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard « Tel », 1966

³ Merleau-Ponty, *VI*, p. 142

⁴ Cf. sur ce point l'*incipit* de la *Métapsychologie* (1915), trad. J. Laplanche et J.B. Pontalis, Paris, Gallimard, 1940

toujours en question devant le mesuré »¹, et présente la démarche psychanalytique comme étant nécessairement liée à la démarche proprement philosophique, *ce lien se manifestant particulièrement autour du problème de l'homme* :

« Est-ce que la psychanalyse rend l'homme clair ? Est-ce qu'elle nous permet de nous passer de philosophie ? Elle pose au contraire plus énergiquement qu'on ne l'a jamais fait une question dont on ne sort pas sans philosophie : comment l'homme peut-il être à la fois tout entier corps et tout entier esprit ? La technique des psychanalystes contribue à résoudre cette question conjointement avec beaucoup d'autres recherches, et la philosophie encore est au carrefour »².

Force est de constater en effet que, au tout début de la clinique psychanalytique, Freud croit encore à ce qu'il appelle sa « *neurotica* », c'est-à-dire à une théorie étiologique des névroses relativement positive (au sens d'optimiste et de positiviste), d'après laquelle il serait possible de trouver des réponses à l'origine de ce mal étrange qui obscurcit la conscience humaine, la névrose : celle-ci découlerait d'un traumatisme réellement vécu, et il suffirait de découvrir celui-ci et de se le remémorer, à la manière d'une reconstitution fidèle de la scène d'un crime, pour en dissiper les effets. Cependant, Freud en vient à remettre cette théorie en question, parce qu'il apparaît finalement que l'obscurité et l'étrangeté qui perturbent la vie psychique (et parfois corporelle) de l'homme ne proviennent pas tant d'un fait extérieur que d'une obscurité *interne* à l'homme, qu'il méconnaît par principe. Les questions que posent les névroses à la psychiatrie mènent ainsi la psychanalyse à faire retour sur le sujet même des névroses, et à *définir l'homme comme étant lui-même une énigme, autant pour les autres que pour lui-même*.

Dans cette perspective, il n'est pas étonnant de voir succéder à la lettre de Freud à Fliess du 21-09-1897, dans laquelle il renonce à sa « *neurotica* », celle du 15-10-1897³ où apparaît pour la première fois *Œdipe*, qui deviendra pour Freud la figure paradigmatique de l'existence humaine, dans la mesure où son destin nous offre le complexe nucléaire des névroses. Selon la légende grecque, Œdipe est le seul à avoir trouvé la réponse à l'énigme posée par la Sphinge, réponse qui permet enfin de *dire ce que c'est que l'homme*, alors même que la question de la Sphinge (« Quel est l'animal doué de voix qui marche à quatre pattes le matin, deux pattes à midi, et trois pattes le soir ? ») paraissait demeurer à jamais une énigme, tant l'être sur lequel portait l'interrogation paraissait « polymorphe » et à ce titre mystérieux. Pour Œdipe triomphant, l'énigme de l'homme n'en était donc pas une. Mais cependant, si Œdipe arrive à répondre à une question qui porte sur l'homme tel qu'il est *visible de l'extérieur*, une telle connaissance ne lui sert pas à percer le mystère des forces internes qui orientent l'existence humaine *et en particulier la sienne*, - et même le précipite vers son destin malheureux⁴. Et c'est à ce titre, comme Freud l'a bien vu, que Œdipe symbolise *l'homme en tant qu'énigme, au sens où il apparaît comme cet être ambigu dont la connaissance portant*

¹ Merleau-Ponty, « Partout et nulle part », in *Signes*, p. 210

² Merleau-Ponty, Entretien avec M. Chapsal du 17 février 1958, in *Parcours II*, p. 291

³ Cf. Freud, *La naissance de la psychanalyse*, respectivement p. 190-193 et p. 196-199

⁴ En effet, la légende affirme qu'après que Œdipe donnât la réponse à l'énigme de la Sphinge, gardienne des portes de la ville de Thèbes, celle-ci se tua, laissant ainsi le chemin libre à Œdipe. Ayant triomphé du monstre, celui-ci fut alors proclamé roi de Thèbes, et épousa Jocaste, dont il apprendra plus tard qu'elle est sa mère.

sur des éléments généraux et extérieurs à sa propre expérience est toujours en décalage par rapport au sens de son intimité profonde, laquelle demeure à ses yeux inconsciente.

Donner une réponse à l'énigme de l'homme ne peut ainsi avoir aucun effet positif tant que le sujet connaissant ne fait pas *retour sur lui-même*, n'appréhende pas le sens de l'interrogation en fonction de son expérience singulière et de l'« oracle » qui pèse sur lui (c'est-à-dire, dans une perspective freudienne, les processus inconscients). Qui plus est, la découverte capitale de Freud est d'avoir montré que la connaissance consciente que l'homme a de lui-même est toujours partielle, et qu'elle ne peut accéder par principe à ces processus inconscients sans les déformer, voire sans les méconnaître. Ainsi pour Freud, l'énigme de l'homme ne pourra véritablement être appréhendée qu'à partir d'un mode de connaissance *en décalage par rapport à celui de la conscience*, et l'expérience subjective ne pourra jamais atteindre la clarté et l'immédiateté du cogito cartésien, mais sera toujours l'expérience d'un *décentrement du sujet par rapport à lui-même*, - d'où le fameux mot selon lequel « *le moi n'est pas maître dans sa propre maison* »¹.

Manifestement, la volonté de Freud de maintenir une certaine part d'ambiguïté au phénomène humain et à l'énigme portant sur celui-ci constitue, aux yeux de Merleau-Ponty, le signe d'une pensée non pas obscure et indistincte, mais au contraire radicale et profonde. Il affirme en effet, d'une façon qui n'est pas sans évoquer la figure d'Œdipe, qu'« on n'explique rien par l'homme, puisqu'il n'est pas une force, mais une faiblesse au cœur de l'être, un facteur cosmologique, mais le lieu où tous les facteurs cosmologiques, par une mutation qui n'est jamais finie, changent de sens et deviennent histoire »². Merleau-Ponty en vient alors à se demander s'il n'est pas essentiel à la psychanalyse « de rester, non sans doute tentative maudite et secrète, mais du moins un paradoxe et une interrogation. C'est elle qui a dévoilé l'infrastructure oedipienne de la science, de la technique, de l'entendement 'occidental'. C'est elle qui nous a rendu nos mythes. Qu'en reste-t-il si le sphinx apprivoisé prend sagement sa place dans une nouvelle philosophie des lumières ? »³ Il s'agit en particulier de ne pas résorber cette part d'ombre que Freud découvre en deçà de la conscience, ni l'écart à soi qui définit selon lui le phénomène même de la subjectivité ; au contraire, il faut prendre la mesure de cette *altérité interne* à l'homme, et renoncer en conséquence à l'illusion d'une possible coïncidence du sujet avec lui-même ainsi qu'à celle d'une connaissance de soi immédiate et en pleine conscience :

« Une fois survenue la réflexion, une fois prononcé le 'je pense', la pensée d'être est si bien devenue notre être que, si nous essayons d'exprimer ce qui l'a précédée, tout notre effort ne va qu'à proposer un cogito pré-réflexif. Mais qu'est-ce que ce contact de soi avec soi avant qu'il ne soit révélé ? Est-ce autre chose qu'un autre exemple de l'illusion rétrospective ? La connaissance qu'on en prend n'est-elle vraiment que retour à ce qui se savait déjà à travers notre vie ? Mais je ne me savais pas en propres termes. Qu'est-ce donc que ce sentiment de soi qui ne se possède pas et ne coïncide pas encore avec soi ? On a dit qu'ôter de la subjectivité la conscience, c'était lui retirer l'être, qu'un amour inconscient n'est rien, puisque aimer c'est voir quelqu'un, des actions, des gestes, un visage, un corps comme aimables. Mais le cogito avant la

¹ Freud, « Une difficulté de la psychanalyse », in *L'inquiétante étrangeté et autres essais*, trad. B. Féron, Paris, Gallimard « Folio Essais », 1985, p. 186

² Merleau-Ponty, « Eloge de la philosophie », in *Eloge*, p. 47

³ Merleau-Ponty, Préface à Hesnard, in *Parcours II*, p. 282

réflexion, le sentiment de soi sans la connaissance offrent la même difficulté. [...] La réflexion n'a pas seulement dévoilé l'irréfléchi, elle l'a changé, ne serait-ce qu'en sa vérité. La subjectivité n'attendait pas les philosophes comme l'Amérique inconnue attendait dans les brumes de l'Océan ses explorateurs. *Ils l'ont construite, faite, et de plus d'une manière. Et ce qu'ils ont fait est peut-être à défaire* »¹

Afin de dissiper d'emblée toute équivoque, précisons ici que, selon notre lecture de Freud et de Merleau-Ponty, la stratégie de l'un et de l'autre ne consiste ni à dissoudre totalement le concept de subjectivité, ni *a fortiori* à faire « disparaître » le concept d'homme, selon l'expression de Foucault, et ce dans le but de produire une analyse entièrement objective et « en troisième personne » du phénomène humain, - que nos deux auteurs s'accorderaient à dénoncer comme étant foncièrement *objectiviste*.

Alors même qu'il entend hisser la psychologie au statut de science, Freud dénonce significativement la « tendance extrémiste du behaviourisme », laquelle pense pouvoir établir une psychologie et une anthropologie qui ne tiennent pas compte du « fait fondamental » de la conscience². Dès *l'Esquisse d'une psychologie scientifique* de 1895, Freud présente ainsi la psychanalyse comme se tenant dans une position *de décalage* par rapport aux théories psychologiques mécanistes et matérialistes dominantes à l'époque (du moins en médecine et en psychiatrie), puisqu'il attribue comme tâche à sa propre psychologie « non seulement, [d'] obéir aux exigences des sciences naturelles, mais encore [de] se plier à une autre obligation majeure. Elle doit nous expliquer tout ce que, d'une façon si mystérieuse, nous apprend notre 'conscient'. Or, comme ce conscient ignore tout ce que nous avons admis jusqu'à présent [...] il convient que notre théorie puisse expliquer *jusqu'à cette ignorance même* »³. Il ne s'agit donc pas pour lui de se défaire totalement du concept de conscience tel qu'il a été mis en place par Descartes, sous prétexte que celle-ci ne jouerait qu'un rôle illusoire dans le déroulement effectif des processus psychiques, et ne fournirait de ceux-ci qu'une connaissance « qui ne saurait être ni complète, ni certaine ». Bien au contraire, il faut aggraver cette interrogation, afin de comprendre *la nécessité et la consistance mêmes de cette illusion et de cette incomplétude* dans l'économie générale du fonctionnement humain. Et de fait, l'originalité et la singularité de la clinique freudienne consistent en ce que l'homme est appréhendé non pas, comme dans les sciences de la nature, à partir d'une analyse extérieure et neutre, mais dans le cadre d'une relation de parole (la « *talking cure* »), c'est-à-dire *à partir d'une expérience subjective*, - laquelle devra en conséquence prendre une importance centrale dans la théorisation freudienne.

Dans une perspective relativement similaire, Merleau-Ponty considère que « le vrai, tout construit qu'il soit (et l'Amérique aussi est une construction, devenue simplement inévitable par l'infinité des témoignages), devient ensuite aussi solide qu'un fait, et la pensée du subjectif est un de ces solides que la philosophie devra digérer [...] *La subjectivité est une de*

¹ Merleau-Ponty, « Partout et nulle part », in *Signes*, p. 248-249 (c'est nous qui soulignons).

² Freud, *Abrégé de psychanalyse* (1938), trad. A Bertran, Paris, PUF, 1949, p. 18, note (1)

³ Freud, *Esquisse*, p. 327 (c'est nous qui soulignons).

ces pensées en deçà desquelles on ne revient pas, même et surtout si on les dépasse »¹. C'est ainsi pour une double raison que Merleau-Ponty revendique, dès ses premiers recherches, son attachement à la phénoménologie husserlienne : d'une part, le projet d'amener « l'expérience, muette encore, à l'expression pure de son propre sens » fait une part belle à l'ego, puisque celui-ci est considéré par la phénoménologie comme le centre de constitution du sens de l'expérience, - l'expérience subjective de la parole et, plus généralement, de l'expression étant en particulier privilégiée chez Merleau-Ponty. D'autre part, et selon une orientation de la phénoménologie husserlienne qui va mener Merleau-Ponty aux limites de celle-ci, il s'agit de procéder, à partir d'une conception élargie de l'intentionnalité, à une *genèse de l'ego*. En mettant en évidence la dimension d'historicité et de passivité inhérente à l'ego, une telle analyse génétique implique en effet que l'on destitue l'idéal d'une connaissance adéquate et totale de l'ego (conscient) par lui-même, et que l'on renonce à l'*illusion d'un ego pur et transcendantal*, qui serait sans racines. Or, c'est dans une telle perspective génétique, dont Merleau-Ponty déplore qu'elle se soit pour ainsi dire maintenue chez Husserl à côté de la perspective éidétique et transcendantale à laquelle il n'a jamais vraiment renoncé, que le philosophe français rencontre singulièrement la psychanalyse freudienne, dont une des intuitions les plus précieuses est, selon lui, celle de notre *archéologie*².

Partant, il s'agira pour nous de rendre compte du renouvellement conceptuel et méthodologique que Freud et Merleau-Ponty proposent pour repenser le phénomène de la subjectivité, dans sa structure et sa genèse, et de mettre en évidence les points de convergence entre leurs approches respectives. Nous montrerons en particulier qu'un véritable chiasme s'établit entre leurs pensées à partir du fait qu'ils envisagent tous deux l'énigme de l'homme non pas comme une question portant sur l'essence formelle ou l'*eidos* de l'homme, mais comme une occasion qui s'offre à la *pensée contemporaine pour dépasser les alternatives stériles à la source de son état de crise* (en particulier le dualisme des substances et la distinction entre empirique et transcendantal, fait et idée), et pour ainsi concentrer et radicaliser sa réflexion en direction d'une *interrogation archéologique sur les origines de la subjectivité et de l'humanité*, - le ça et les pulsions selon Freud, la chair ou encore ce que Merleau-Ponty désigne sous le terme ambigu de Nature. Ce faisant, il nous faudra prendre toute la mesure de cette mise en garde merleau-pontyenne contre une interprétation erronée du sens d'une telle interrogation :

« Nous ne proposons ici aucune genèse empiriste de la pensée : nous nous demandons précisément quelle est cette vision centrale qui relie les visions éparses, ce toucher unique qui gouverne d'un bloc toute la vie tactile de mon corps, ce *je pense* qui doit pouvoir accompagner toutes nos expériences. Nous allons vers le centre, nous cherchons comment il y a un centre, en quoi consiste l'unité, nous ne disons pas qu'elle soit somme ou résultat, et si nous faisons apparaître la pensée sur une infrastructure de vision, c'est seulement en vertu de cette évidence incontestée qu'il faut voir ou sentir de quelque façon pour penser, que toute pensée de nous connue advient à une chair »³.

¹ Merleau-Ponty, « Partout et nulle part », in *Signes*, p. 250-251 (c'est nous qui soulignons).

² Merleau-Ponty, Préface à Hesnard, in *Parcours II*, p. 282

³ Merleau-Ponty, *VI*, p. 191

§ 3) D'une stratégie interprétative commune : le travail de *décentrement* du sujet

Faisant le bilan, en 1960, sur les relations qu'entretiennent selon lui la phénoménologie et la psychanalyse freudienne, Merleau-Ponty prend soin de préciser qu'il existe entre elles non seulement un lien problématique fondamental, l'interrogation sur l'homme comme énigme, mais également une « convergence » dans leurs modalités respectives de développement de cette interrogation. Plus précisément, la philosophie merleau-pontyenne et la psychanalyse freudienne s'accordent pour « décrire l'homme comme un chantier », c'est-à-dire non pas comme une donnée brute ou une réalité immédiate et achevée, mais comme un phénomène complexe, sans cesse en devenir ou *en construction*. Le recoupement entre leurs démarches descriptives et interprétatives se fait alors, selon Merleau-Ponty, non pas au niveau de l'homme lui-même, mais dans les *profondeurs de ce chantier*, soit dans cette couche originaire à partir de laquelle l'institution de l'homme se met en place et qui, *en tant que sol fondateur, ne relève pas de l'humanité proprement dite*. Merleau-Ponty parle en ce sens de « ce fond de nature inhumaine sur lequel l'homme s'installe »¹, qu'il définira dans ces dernières œuvres comme *chair*, cet élément primordial commun à l'homme et au monde, et qui établit entre eux non pas un centre assignable mais plutôt un lien diffus d'*Ineinander*. En écho au concept de *chair*, nous trouvons dans l'œuvre de Freud celui de *ça*, ce fantastique réservoir des pulsions, lesquelles ne sont à leur tour pas présentées comme étant spécifiques à l'homme, mais comme de véritables rouages élémentaires *du monde (Weltgetriebe)*. Or, si « l'homme est aussi bien dans la contemplation d'une nature inhumaine que dans l'amour de soi »², si son existence, en ce qu'elle a d'originaire, s'étend à ce qui l'excède et au monde en général, alors :

« La recherche de l'«immédiat» ou de la «chose même», dès qu'elle est assez consciente, n'est pas le contraire de la médiation ; la médiation n'est que la reconnaissance résolue d'un paradoxe que l'intuition, bon gré mal gré, subit : pour se posséder, il faut commencer par sortir de soi »³.

Ainsi apparaît une méthode d'analyse du phénomène humain, que nous pensons être commune à Freud et Merleau-Ponty : pour percer l'énigme de l'homme, il faut se tenir au niveau même de l'expérience singulière que celui-ci fait de *ce qui l'excède*, et qui lui paraît à la fois intime et étranger, c'est-à-dire *unheimlich*. Dans cette perspective, la thèse que nous développerons est que, s'il existe des similarités dans les interrogations originaires de nos deux auteurs, des points communs dans leurs champs de questionnement et leurs démarches, c'est en raison de leur tentative commune de renouveler la problématique de l'homme compris comme « union du corps et de l'âme » en la transformant en une *problématique du décentrement du sujet par rapport à lui-même et à ses repères traditionnels*⁴.

¹ Merleau-Ponty, « Le doute de Cézanne », in *Sens et non-sens* (1948), Paris, NRF Gallimard, 1996, p. 22

² Merleau-Ponty, « Eloge de la philosophie », in *Eloge*, p. 47

³ Merleau-Ponty, « Partout et nulle part », in *Signes*, p. 254-255

⁴ Le concept de décentrement est ici à prendre dans le sens que lui donne Jean Laplanche, dont les analyses des textes freudiens ont fortement stimulé notre recherche : « Nous voici au point que nous considérons comme essentiel à cette révolution copernicienne amorcée par Freud ; le décentrement, en réalité, y est double : l'autre-chose (*das Andere*) qu'est l'inconscient ne tient, dans son altérité radicale, que par l'autre-personne (*der Andere*) [...] comment le problème de 'l'existence de l'autre personne' ne se trouverait-il pas bouleversé, à partir du moment où cette autre personne est première dans la constitution de moi-même : une priorité qui n'est pas

Evidemment, cette transformation ne s'effectue pas d'un seul bloc, et ne peut être mise en évidence pour elle-même qu'à partir de l'analyse d'une série de décentrement successifs opérés par Freud et Merleau-Ponty dans leurs recherches respectives. En tant qu'elle est l'œuvre de l'homme, la pensée doit elle aussi être un chantier en perpétuelle évolution : Freud considère ainsi que « la meilleure façon de comprendre la psychanalyse », qu'il définit en partie comme un travail de construction¹, « est encore de s'attacher à sa genèse et à son développement »². Nous souscrivons en outre entièrement à cette idée de Merleau-Ponty, reprise à Martial Guérout, selon laquelle « le centre d'une philosophie [...] se déplace à mesure que l'œuvre progresse, qu'elle est un sens en devenir qui se construit lui-même en accord avec lui-même et en réaction contre lui-même [...] un échange entre problèmes et solutions, chaque solution partielle transformant le problème initial »³.

Pour cette raison, nous développerons en trois temps la façon dont Freud et Merleau-Ponty, chacun à leur manière, orientent le sens de l'énigme de l'homme en direction d'une interrogation en retour (*Rückfrage*) sur les origines de l'institution humaine.

Premièrement, nous nous attacherons à rendre compte des interrogations et intérêts initiaux de Freud et Merleau-Ponty en montrant que, dès le début, la méthode de progression de l'analyse par décentrement du thème explicite vers son implicite ou sa part d'étrangeté est à l'œuvre chez l'un et chez l'autre, les plaçant ainsi d'emblée dans une position de *décalage* par rapport à la tradition philosophique inaugurée par Descartes. On constate en effet que l'intérêt du jeune Freud pour la connaissance de l'homme découle de la formidable déstabilisation qu'a subie la représentation rationaliste et idéaliste de l'homme sous l'effet des théories de l'évolution (entre autres) au XIX^e siècle ; mais si l'homme n'est plus pure raison, faut-il pour autant se contenter de dire qu'il est seulement un animal parmi tant d'autres, et l'appréhender à partir de sa seule existence corporelle ? De telles interrogations l'amenant à des études en psychopathologie et psychiatrie, qui étaient à l'époque encore largement dominées par une idéologie matérialiste, il en vient rapidement à s'intéresser aux phénomènes dits « inconscients » (hystérie, hypnose) ; faut-il alors dire que ceux-ci n'ont aucun sens et ne sont pas d'ordre psychique (en vertu de l'adéquation moderne entre psychique, conscience et rationalité) ? L'intuition centrale de la psychanalyse naissante, d'après laquelle *les phénomènes psychiques sont irréductibles aux phénomènes naturels d'une*

seulement postulée dans la théorie, mais impliquée et expérimentée dans le transfert » (« Ponctuations », in *Le primat de l'autre en psychanalyse*, Paris, Flammarion, 1997, p. XXII-XXIII).

Citons la note que Laplanche joint à cette affirmation : « Nous nous réservons de développer du point de vue philosophique cette question de l'autre. Notons seulement que 1) Dans la pensée philosophique, le problème de l'autre personne a été dans l'ensemble ramené à celui de l'existence du monde extérieur : soit finalement à la théorie de la connaissance. Les différentes approches : 'solipsisme', 'idéalisme', 'réalisme', etc., englobent l'existence de l'autre humain dans celle du monde objectif, comme un simple cas particulier de celui-ci. Ce n'est guère qu'avec Husserl et Merleau-Ponty que l'existence d'autrui fait l'objet d'une réflexion indépendante. Encore faut-il dire que cette problématique reste seconde par rapport à des analyses considérées comme des préalables indispensables ... » (*ibidem*). Il s'agit précisément pour nous de proposer un tel développement qui permet effectivement de confronter Freud et Merleau-Ponty, et de discuter –entre autres - le point de vue de Laplanche.

¹ Cf. l'article de Freud de 1937 intitulé « Constructions dans l'analyse », in *RIP II*, p. 269-281

² Freud, « 'Psychanalyse' et 'théorie de la libido' » (1923), in *RIP II*, p. 51

³ Merleau-Ponty, « Eloge de la philosophie », in *Eloge*, p. 26

part, et aux phénomènes conscients d'autre part, paraît cependant pouvoir difficilement prendre une place réelle dans un cadre de pensée hérité à la fois des sciences médicales naturalistes et des philosophies de la conscience du XIX^{ème} siècle, largement tributaires du dualisme cartésien des substances.

Pour sa part, Merleau-Ponty pose d'emblée comme projet philosophique de redéfinir les cadres d'une ontologie nouvelle, qui serait débarrassée des apories d'une métaphysique dualiste, et qui permettrait à ce titre de reformuler le problème de l'homme et de la subjectivité dans ses rapports à la nature. En conséquence, il choisit de retravailler la problématique classique de l'union à travers l'analyse de la perception, dont le sujet est d'emblée incarné et aux prises avec le monde brut, et d'alimenter ses recherches à des sources mettant en évidence la dimension corporelle et passive de l'existence humaine, nommément la physiologie et la psychopathologie, mais surtout la philosophie husserlienne de la constitution et du *Lebenswelt*. Nous montrerons alors que c'est à partir d'un même sentiment intellectuel de perplexité face à la problématisation et au traitement classiques des rapports de l'esprit et du corps par leurs contemporains respectifs, que Freud et Merleau-Ponty vont en venir à *déconstruire l'idée d'une humanité qui aurait pour essence la subjectivité comprise comme une réalité d'emblée unitaire et de part en part conscience pure*. Le premier travail de décentrement auquel procèdent, chacun à leur manière, Freud et Merleau-Ponty, consiste ainsi à démontrer qu'il est nécessaire de substituer au dualisme substantiel, qui oblige à suspendre la question *de homine*, l'idée d'une dualité *interne* à la subjectivité (entre conscience et inconscient), et qu'il faut en conséquence replacer et repenser l'altérité au cœur même de l'identité humaine.

Cependant, une telle déconstruction, qui correspond bien à l'épreuve de la perte des illusions narcissiques, préalable nécessaire à toute réflexion selon Freud, et à cette tâche de la philosophie que Merleau-Ponty appelle la « destruction des idéalizations », semble n'entraîner que des conséquences négatives : le phénomène de la conscience s'obscurcit, et la subjectivité passe du statut fondateur d'une *unité simple* à celui, moins heureux, d'un phénomène dérivé et qui plus est *clivé*. Nous montrerons alors dans un deuxième temps qu'un tel travail n'interdit pas de penser conceptuellement une certaine *identité* du sujet, et permet même de (re)construire véritablement celle-ci, en décrivant la façon dont elle peut passer d'une position imaginaire (au sens psychanalytique du terme) à une position symbolique. Le remaniement du concept de subjectivité se fera cette fois à partir d'un travail de *décentrement de l'ego par rapport à lui-même*, puisqu'il sera montré que l'identité du sujet ne se construit que dans un rapport nécessaire *au temps* (étude de la subjectivité non pas comme une qualité fixe, mais comme *processus* de subjectivation) *et aux autres*. Autrement dit, il faudra mettre en valeur le fait que, si les théories du sujet centrées autour du concept d'ego apparaissent comme aporétiques aux yeux de Freud et Merleau-Ponty, c'est parce qu'elles n'ont pas su comprendre, selon eux, la nécessité de penser la subjectivité *en termes de genèse et de structure*. Ainsi, pour Merleau-Ponty :

« Ceux mêmes d'entre nous, aujourd'hui, qui reprennent le mot d'humanisme ne soutiennent plus *l'humanisme sans vergogne* de nos aînés. Le propre de notre temps est peut-être de dissocier l'humanisme et l'idée d'une humanité de plein droit, et non seulement de concilier, mais de tenir pour inséparables la conscience des valeurs humaines et celle des infrastructures qui les portent dans l'existence »¹.

En particulier, si le processus de construction de soi se fait nécessairement dans la dimension du rapport au temps et aux autres, alors on pourra décrire ces « infrastructures » comme étant celle de *l'histoire*, comprise comme devenir des sociétés humaines, et du *langage*, cette membrure de l'intersubjectivité. La thèse que nous soutiendrons dans cette deuxième partie tient alors en deux points. D'une part, nous montrerons que l'apport majeur de Freud à la problématique de la subjectivité consiste dans le fait qu'il renouvelle celle-ci en pensant la subjectivité, dans ses rapports à la structure psychique générale et à la structure intersubjective, *sur le modèle des rapports entre la parole (ou création subjective de sens) et la langue comprise comme structure signifiante*. D'autre part, nous démontrerons que c'est *en vertu de ce lien entre subjectivité et langage tissé par Freud que Merleau-Ponty s'intéresse à la psychanalyse*, et que son propre développement du concept de subjectivité se nourrit de l'étude génétique et structurale du sujet chez Freud, en particulier dans les cours de psychologie qu'il a donnés à la Sorbonne dans les années 1950 ainsi que dans ses recherches philosophiques ultérieures.

Enfin, la convergence entre la pensée de Freud et celle de Merleau-Ponty nous paraît s'accroître dans leurs œuvres de maturité, notamment dans les textes de Freud relatifs à la dernière topique (après 1920) et au malaise dans et de la culture, et dans les cours dispensés par Merleau-Ponty au Collège de France de 1956 à 1961, ainsi que dans les textes et notes de travail rédigés au cours de cette période (en partie publiés dans *Le visible et l'invisible*). En effet, les multiples questions suscitées par l'énigme de l'homme, qui trouvent en partie réponse au fil de deux œuvres, modifient au fur et à mesure le sens de celle-ci en direction d'une interrogation sur l'origine même des infrastructures humaines que sont le langage et l'histoire. Il s'agit ainsi pour nos deux auteurs, à partir d'une véritable *archéologie de la subjectivité humaine*², de régresser de la culture à la nature, pour reconstituer le passage – tant que faire se peut – de celle-ci à celle-là. De la même manière que la volonté de connaissance d'Œdipe le conduit en dernière instance à faire retour sur le mystère de ses origines, l'énigme de l'homme va ainsi permettre à Freud et Merleau-Ponty de renouer avec un centre d'intérêt qui était originairement le leur : le *statut du sujet au sein de la nature*, et la façon dont il émerge à partir de celle-ci³. En particulier, le déplacement freudien d'une interrogation centrée sur l'homme à un questionnement plus large – de type *métophysique* puisqu'il porte sur les pulsions comme *principes élémentaires du vivant en*

¹ Merleau-Ponty, « L'homme et l'adversité » (1951), in *Signes*, p. 369

² Nous aurons dès lors à distinguer l'analyse *génétique* de l'identité subjective et le travail d'*archéologie* de la subjectivité humaine, qui se tient pour ainsi dire en deçà de celle-ci.

³ On montrera ainsi l'attachement initial de Freud à la *Naturphilosophie* allemande. Quant à Merleau-Ponty, son intérêt pour les rapports entre la nature et la conscience, qui constituaient déjà la problématique de *La structure du comportement*, se développe en une interrogation spécifique sur le concept de Nature, sur l'animalité et le corps humain à partir de 1956, pour aboutir à la constitution d'une philosophie de la *chair*.

général -, permet de libérer l'appréhension de la nature et du vivant des schèmes anthropomorphiques, ce qui implique un *changement de paradigme ontologique* : l'homme en sa dimension culturelle est ainsi replacé et repensé dans le cadre d'une ontologie définissant l'Être comme *phusis*, et articulant d'une manière structurale et non plus substantialiste la nature et la culture. Or, il nous semble que c'est dans une telle perspective que Merleau-Ponty comprend le sens de la métapsychologie freudienne, et oriente pour sa part ses propres recherches à partir du milieu des années 1950, en développant à la fois une réflexion sur l'histoire et la culture occidentales, et sur les concepts de Nature et de chair qui, seuls, permettent de comprendre l'origine du sens, de la rationalité et de la culture. En particulier, Merleau-Ponty affirme que la convergence, bien réelle selon lui, entre phénoménologie et psychanalyse exige non seulement qu'on ne réduise pas cette dernière à un ensemble de propositions empiristes et naturalistes, mais également qu'on ne *l'idéalise* pas en l'« épurant » de son interrogation fondamentale sur la Nature et sur la vie¹. Ainsi tenterons-nous d'élucider le projet merleau-pontyen, mis en place dès 1956 et formulé explicitement en 1960, de développer une « psychanalyse de la Nature », qui prolonge l'idée freudienne d'une continuité (maintenant des différences structurales) entre nature et culture, *soma* et *psyché*, et qui interdit de la sorte que l'on envisage la psychanalyse comme une simple anthropologie, - « la condition sans laquelle la psychanalyse reste anthropologie » n'étant pas en effet pour Merleau-Ponty une phénoménologie de type transcendantal, mais bien une « philosophie de la chair » en tant que celle-ci *s'oppose* à celle-là.

Nous serons alors en mesure de poser une interrogation fondamentale concernant toute pensée qui projette de renouveler les concepts de subjectivité et *a fortiori* d'humanité : s'il est vrai qu'il y a selon Merleau-Ponty, à côté d'une « vérité définitive dans le retour cartésien des choses et des idées au moi »², une « vérité de l'attitude naturelle, - une vérité même, seconde et dérivée, du naturalisme »³, et si l'on peut effectivement interpréter, comme nous tentons de le faire dans le sillage d'autres philosophes, les œuvres de Freud et de Merleau-Ponty dans le sens d'une certaine philosophie de la nature⁴, faut-il pour autant en conclure qu'ils ne peuvent en venir qu'à promouvoir une conception naturaliste de la subjectivité, - conception *qui se détruit d'elle-même* puisque le sujet serait alors privé d'une dimension qui semble lui être inhérente, à savoir celle de la *liberté* ? Si Freud considère que le Destin n'existe pas, au sens où il n'est que la projection dans une figure extérieure des processus pulsionnels inconscients au fondement de l'existence⁵, force est cependant de constater que ces processus ont malgré tout pour lui le poids d'un certain déterminisme dans le déroulement d'une vie humaine. Dès

¹ Merleau-Ponty, *VI*, p. 321

² En ce que le sens du monde n'est donné qu'à travers l'expérience que le sujet en fait ; cf. Merleau-Ponty, *PP*, p. 423

³ Merleau-Ponty, « Le philosophe et son ombre », in *Eloge*, p. 208

⁴ Cf. par exemple le point de vue de Jean Hyppolite sur les conceptions de Freud qui sont pour lui celles « d'un philosophe de la nature » (in *Figures de la pensée philosophique*, tome I, Paris, PUF, 1971, p. 428), et le point de vue de Renaud Barbaras sur l'ontologie merleau-pontyenne qui tend également, selon lui, vers une philosophie de la nature (« Merleau-Ponty et la nature », in *Chiasmi international*, Mimesis-Vrin-University of Memphis, n° 2 « De la nature à l'ontologie », 2000, p. 60).

⁵ Cf. par exemple la citation de Freud, en exergue, extraite de *L'interprétation des rêves*.

lors, est-il vrai d'affirmer que la liberté du sujet se réduirait selon lui, dans une perspective proche de celle de Spinoza, à la connaissance des causes qui nous déterminent ? De ce point de vue, pourrait-on encore faire un sort à l'idée freudienne selon laquelle cette forme de connaissance et de pratique de soi (et de l'autre) qu'est la cure analytique est une *activité de construction de soi par le sujet* dans son rapport transférentiel à l'analyste ? Par ailleurs, comment faut-il comprendre les propos de Merleau-Ponty lorsque, à partir d'une définition de l'existence humaine comme institution qui n'est « ni hasard ni entéléchie », il affirme paradoxalement qu'« on ne change pas et on ne reste jamais le même. On est absolument libre et absolument préfiguré »¹ ? Cette fois encore, une telle énigme – portant ici sur le statut de la liberté humaine –, sera l'occasion pour nous de montrer la profonde convergence entre l'œuvre de Freud et celle de Merleau-Ponty, puisque selon ce dernier, la liberté doit être comprise, *en référence à la conception freudienne du choix*, comme « gestion d'un héritage », c'est-à-dire comme cette « reprise créatrice de nous-mêmes, après-coup toujours fidèle à nous-mêmes »².

¹ Merleau-Ponty, *Institution*, p. 57

² Merleau-Ponty, respectivement : Note (31b) sur le freudisme du projet de cours de 1959, in volume VIII, 2 (*Notes de travail 1958-1960*), BNF, et « Le doute de Cézanne », in *Sens et non-sens*, p. 32

Première Partie

LA DECONSTRUCTION DE L'UNITE DU SUJET
Du dualisme substantiel au clivage de la conscience

« ... la partie caduque de la philosophie cartésienne, [...] sa séparation totale de l'âme et du corps ».

Freud, Lettre à Silberstein de mars 1875, in *Lettres de jeunesse*, Paris, NRF Gallimard, 1990, p. 145

« Ce n'est pas sur mon corps tel que je l'éprouve, sur les objets tels que l'homme les saisit en vivant parmi eux que les philosophes ont fait porter leurs analyses. Ils se sont établis dans une 'attitude spectaculaire' qui dépouillait l'objet de son aspect humain [...] *Il s'agit ici de penser ce que la plupart des philosophies ont tenu pour produit de rebut*. Car nous ne sommes pas 'équipés' pour penser l'existence, et tout le travail reste à faire ».

Merleau-Ponty, « Etre et avoir » (1936), in *Parcours I*, p. 37-39

Freud et Merleau-Ponty inaugurent leur pratique intellectuelle singulière en formulant une exigence commune : le souci de l'expérience et, corrélativement, le rejet d'un mode de penser trop abstrait ou spéculatif. Dès 1885, Freud abandonne définitivement ses recherches en expérimentation anatomo-pathologique pour devenir « un pur clinicien »¹, et Merleau-Ponty revendique d'emblée l'inscription de sa pensée naissante dans le champ de la phénoménologie. Essayer de penser au plus juste la nature humaine, ne consistera pas dès lors à en dégager une essence qui serait transcendante par rapport à ses manifestations, mais plutôt à considérer l'expérience que nous en avons pour l'amener, selon la formule husserlienne, à l'« expression pure de son propre sens ».

Mais cette exigence place d'emblée la pensée des deux auteurs en porte-à-faux vis-à-vis de la tradition philosophique (et scientifique) inaugurée par Descartes. En effet, si celui-ci affirme que l'*expérience* que nous faisons de la nature humaine est celle de notre *existence de fait*, c'est-à-dire de l'homme en tant qu'il est une âme unie à un corps, il considère que cette expérience ne peut être *connue* de manière claire et distincte, parce qu'on ne saurait connaître en même temps et sans tomber dans la contradiction la distinction des substances et leur union. Autrement dit, s'il existe de fait une unité humaine, la pensée échouerait à en faire *un* objet unifié de connaissance. Vouloir exprimer le sens de l'expérience que nous avons de l'homme, c'est ainsi nécessairement essayer, d'une part, de montrer la non-pertinence du point de vue de la distinction (tel qu'il a été mis en place par Descartes) pour penser la nature humaine, et, d'autre part, tenter d'élaborer une *pensée* propre au phénomène de l'union.

L'hypothèse de lecture de la philosophie merleau-pontyenne et de la pensée freudienne que nous voudrions développer dans cette première partie est précisément que celles-ci s'élaborent à partir d'une même stratégie de *déconstruction*², en particulier à partir de la

¹ Selon l'expression de E. Jones, in *La Vie et l'œuvre de Sigmund Freud, tome I*, Paris, PUF, 1958, p. 232

² Nous renvoyons ici à la définition que donne Derrida du terme de *déconstruction*, proposé comme traduction des concepts heideggeriens de *Destruktion* et d'*Abbau* (utilisés dans *Sein und Zeit*) dans la « Lettre à un ami japonais », in *Psyché. Invention de l'autre*, Paris, Galilée, 1987, p. 388-393. L'entreprise de déconstruction est

déconstruction de l'opposition conceptuelle entre l'âme et le corps. Nous considérons ici les concepts d'âme et de corps comme un couple de concepts fondamentaux (*Grundbegriffe*) de la philosophie moderne, au sens où ils assurent depuis Descartes la fonction de catégorisation ontologique ultime du réel¹, sur laquelle se sont édifiées par la suite toutes formes de théories (philosophiques, psychologiques, artistiques, médicales ...).

Une telle hypothèse peut à première vue paraître insuffisante si l'on se propose comme but de montrer la pertinence et la portée philosophiques d'un rapprochement entre la pensée de Merleau-Ponty et celle de Freud. En effet, quasiment tous les philosophes et les psychologues théoriciens ont débattu du problème traditionnel des rapports entre l'âme et le corps et ont cherché à le reformuler. Cependant, il nous semble que la confirmation de cette hypothèse présente un intérêt *nécessaire* pour établir notre thèse, et ce pour deux raisons.

D'une part, il s'agit de montrer que le problème du rapport entre l'âme et le corps définis comme concepts fondamentaux est la *toile de fond* sur laquelle s'esquissent les premières idées et réflexions critiques freudiennes et merleau-pontyennes, lesquelles s'élaborent à travers un processus de redéfinition constante de ce problème, de ses termes et de ses enjeux. La perspective généalogique adoptée dans cette première partie, et corrélativement la restriction du *corpus* qui y sera étudié aux premières œuvres des deux auteurs², n'est ainsi pas à comprendre comme une tentative pour cautionner la pertinence du rapprochement entre l'œuvre de Freud et celle de Merleau-Ponty à partir de la seule considération *historique* des sources, références et influences communes. Les filiations historiques dégagées dans la biographie intellectuelle de l'un et de l'autre doivent permettre de reconstituer les mécanismes d'engendrement d'une réflexion personnelle, par *glissement des savoirs constitués* autour du problème des rapports de l'âme et du corps. Dans cette perspective, la recherche de filiations communes doit faire ressortir les points de convergence (et de divergence) *problématiques* entre ces genèses des modes de penser et leurs premières mises en œuvre³.

présentée comme une « opération portant sur la *structure* ou l'*architecture* traditionnelles des concepts fondateurs de l'ontologie ou de la métaphysique occidentales ». Son but, plutôt que la destruction, est la *dérivation généalogique* de cette ontologie, la régression non pas vers les éléments simples qui la composent (analyse classique) mais vers les principes constitutifs qui l'animent (recherche *archéologique*). Vincent Descombes fait remarquer à ce sujet que « le but de la déconstruction est ainsi de proposer une 'théorie du discours philosophique' (au sens où la *poétique* est la 'théorie du discours poétique'). Un tel programme est manifestement critique : l'énoncé philosophique croit ou prétend obéir à la chose même, il voudrait ne rien faire d'autre que manifester, montrer, 'laisser être' ce qu'il invoque comme son référent. Mais la déconstruction de cet énoncé détruit cette illusion. L'énoncé n'est pas construit comme il l'est parce qu'il refléterait la chose même et afin de lui permettre de se dire à nous. L'énoncé est ainsi constitué en raison des contraintes inhérentes au discours philosophique » (in *Le même et l'autre*, Paris, Editions de Minuit, 1979, p. 98).

Précisons que nous faisons référence à la notion de déconstruction parce que nous pensons qu'elle cible bien le type de stratégies interprétatives utilisées par Freud et Merleau-Ponty telles que nous les envisageons, et non dans le but d'inscrire notre lecture dans une perspective derridienne.

¹ Cette opposition conceptuelle étant fondamentale pour la pensée moderne, au même titre que l'était pour la pensée classique l'opposition paradigmatique entre intelligible et sensible.

² Nous nous appuyons ici essentiellement sur les textes de Merleau-Ponty avant l'introduction significative dans son œuvre de la problématique du langage (qui va d'ailleurs de pair avec le début d'une lecture personnelle de Freud), c'est-à-dire *grosso modo* ceux qui ont été écrits jusqu'à la fin des années quarante. De même, nous restreindrons la lecture des textes de Freud à ceux rédigés avant l'introduction de la problématique du symbolisme, à partir de 1910.

³ Citons ici *in extenso* une page de Freud qui définit très clairement la méthode d'exposition que nous allons adopter pour notre propre recherche :

D'autre part, il apparaît que les interrogations initiales de Freud et de Merleau-Ponty, non seulement s'articulent autour d'une même problématique fondamentale, mais de plus convergent vers un même rejet de la pertinence et du bien-fondé de celle-ci telle qu'elle a été posée depuis Descartes. C'est à partir de cette *singularité commune de la position initiale de rupture* – qui préfigure la radicalité de leurs développements ultérieurs – que nous amorcerons le rapprochement problématique des deux œuvres. Il s'agit dès lors de mettre en valeur les points communs dans les stratégies de déconstruction de l'opposition des concepts d'âme et de corps. En outre, l'unité de *style* dans la démarche critique des deux auteurs tient au fait que tous deux s'attaquent aux sous-entendus de cette opposition en la replaçant dans le système de pensée philosophique – ou mieux dans la *Weltanschauung* – qui la soutient. Cette démarche tend à révéler la « chaîne verbale qui se trame »¹ derrière les concepts apparemment irréductibles d'âme et de corps, dans le but de *détruire la prétention philosophique à en faire des concepts fondamentaux, dans le cadre d'une théorie de la représentation* (ce cadre étant lui-même à remettre en question). La chaîne verbale ainsi déroulée va mener Freud et Merleau-Ponty à en déconstruire les deux maillons principaux : le nœud sémantique et ontologique entre corps et matière, et celui entre psychisme, âme et conscience. Dès lors, il faudra nécessairement redéfinir les *rappports* de l' « âme » et du « corps », *et par suite la notion de sujet en tant qu'unité qui en est l'enjeu*.

Cependant, l'introduction de l'hypothèse de l'inconscient par Freud ne signifie-t-elle pas qu'il faut renoncer à cette problématique *du sujet*, ou du moins qu'on ne peut lui donner un sens qu'à la condition de couper les liens qu'elle entretient avec les concepts (inadéquats) d'âme et de corps ? « L'exposé de l'activité psychique inconsciente doit obliger la philosophie à prendre parti et, dans le cas d'un assentiment, à modifier ses hypothèses sur le rapport du psychique et du somatique, jusqu'à ce qu'elles soient conformes à la nouvelle connaissance », affirme Freud dans *L'intérêt de la psychanalyse*², comme si le réajustement de ces concepts *philosophiques* n'était précisément pas l'affaire de la psychanalyse. Faut-il alors voir dans cette mise à distance par Freud de la problématique *en ce qu'elle a de*

« Lorsqu'on veut présenter au profane un certain domaine du savoir – ou, en termes plus modestes, de la recherche – on a évidemment le choix entre deux méthodes ou techniques. L'une consisterait à partir de ce que chacun sait ou croit savoir et considère comme allant de soi, et ceci sans le contredire d'abord. Alors l'occasion se présente rapidement d'attirer son attention sur des faits de ce même domaine, qu'il connaît, certes, mais qu'il a jusqu'ici négligés ou insuffisamment appréciés. Partant de ces faits, on peut lui en faire connaître d'autres dont il ne savait rien et on le prépare ainsi à la nécessité de dépasser le jugement qui était jusqu'ici le sien, de chercher de nouveaux points de vue et d'entendre pour l'explication, de nouvelles hypothèses. De cette manière on fait participer l'autre à l'édification d'une nouvelle théorie de l'objet et on peut avoir déjà liquidé ses objections contre elle au cours d'un travail en commun. Une telle présentation mérite le nom de présentation *génétique*, elle reprend le chemin précédemment parcouru par le chercheur lui-même [...] L'autre présentation (...) est la présentation *dogmatique*, elle met les résultats en tête, exige de l'attention et de la croyance envers ses présupposés, donne peu de renseignements sur leur fondement. » (Freud, « Some elementary lessons in psychoanalysis », in *RIP II*, p. 289).

¹ « L'histoire de la philosophie qu'il faudrait faire (à côté de celle de Guérault) c'est l'histoire du sous-entendu [...] Considérer le langage, même philosophique, non comme somme d'énoncés ou de 'solutions', mais comme un voile soulevé, une chaîne verbale tramée ... » (Merleau-Ponty, *VI*, p. 252).

² Freud, « L'intérêt de la psychanalyse », in *RIP I*, p. 200. Remarquons que Freud rejette d'emblée le caractère ontologique du débat en parlant de psychique et de somatique et non d'âme et de corps.

philosophique un signe de rupture radicale avec la philosophie, ou plutôt une incapacité à clarifier conceptuellement le psychique et le corporel en dehors du cadre d'une philosophie de la conscience à laquelle il assimile toute philosophie, - incapacité qui entraînerait pour le coup une critique de la psychanalyse de la part de ceux qui refusent cette assimilation et prétendent la dépasser ?

Le fait que Freud ne semble pas en mesure de produire une théorie unifiée de l'homme en tant que sujet de l'expérience, encore moins *un* concept fixe et univoque de cette subjectivité, doit pourtant selon nous être interprété non pas comme une lacune de l'interprétation, mais au contraire comme la conséquence d'une fidélité à l'expérience même de la subjectivité, qui apparaît toujours d'une certaine manière clivée ou opaque à elle-même, comme le fait d'ailleurs valoir Merleau-Ponty dans son analyse de l'expérience du Cogito. Est-ce à dire qu'une étude critique des concepts modernes d'âme et de corps mène nécessairement à renoncer également au concept de subjectivité compris comme ce par quoi l'homme existe comme *un* homme, selon son identité *propre* ? Peut-on d'ailleurs considérer l'homme ou la subjectivité humaine comme des *données immédiates et réelles* de l'expérience ?

Chapitre I

LA DECONSTRUCTION DU CONCEPT MODERNE DE CORPS

Le champ sémantique du corps – du latin *corpus* – est alimenté par la triple ressource des mots grecs qui l'alimentent : *phusis* (nature), *soma* (corps) et *organikos* (organe /instrument). Le *soma*, c'est le corps, mort ou vivant, de l'homme, en tant qu'il s'oppose à la *psyché* ; c'est ce qui en l'homme est opaque et foncièrement étranger à sa partie spirituelle et à son activité intellectuelle. L'*organikos*, c'est le corps en rapport avec l'âme en tant que celle-ci en fait usage, le corps étant alors considéré comme outil ou dispositif instrumenté. Le concept d'organisme, introduit au XVII^{ème} siècle en biologie, permet en ce sens d'« atteler » le corps à l'âme, puisque tenir l'organicité pour constitutive de la corporéité revient à faire du corps une *fonction* dont l'âme peut disposer. Enfin, la *phusis* renvoie à la formation, la nature ou le mode d'être du corps¹ ; en particulier, le *physique* est le vivant en tant que lieu où la matière se prête à l'acte de génération et de production. C'est à partir de cette collusion entre le physique et le matériel que Descartes a fait du corps un objet d'étude de la physique (fondée sur la géométrie) exclusivement, le corps étant défini par son extension (*res extensa*)². Dès lors, le corps perd son opacité en ce qu'il devient totalement explicable par les lois de la physique et de la mathématique.

Dans les deux cas de réduction du corporel à l'organique ou au physique (au sens cartésien), il y a d'une part une séparation nette entre le corps et l'âme, et d'autre part une réduction – voire une négation – de l'opacité et de l'« inquiétante étrangeté » du corps, sur lequel l'âme entend asseoir son pouvoir, par son utilisation pratique ou sa « pénétration » théorique. On pourrait citer, à propos de ce point de vue réductionniste et dualiste, une remarque de Merleau-Ponty au sujet de la tradition cartésienne en général :

« L'attitude réflexive purifie simultanément la notion commune de corps et celle d'âme en définissant le corps comme une somme de parties sans intérieur et l'âme comme un être tout présent à lui-même sans distance. Ces définitions établissent la clarté en nous et hors de nous : transparence d'un objet sans replis, transparence d'un sujet qui n'est rien que ce qu'il pense être »³.

¹ On parle en ce sens de *physionomie* pour qualifier la forme, les traits, les attitudes et les positions du corps. Pour plus de détails sur le registre sémantique du corporel, cf. Paul-Laurent Assoun, *Corps et symptôme, tome I « Clinique du corps »*, Paris, Editions Economica, 1997, p. 9-11.

² « (...) l'étendue en longueur, largeur et profondeur, constitue la nature de la substance corporelle » (Descartes, *Principes de philosophie, Première partie*, Paris, Vrin, 1993, article 53, p. 91). En outre, l'idée de génération impliquée dans celle de *phusis* est assimilée par Descartes, à propos de l'étude des corps, à celle de *mouvement*, celle-ci étant à son tour réduite à un *déplacement dans l'espace*.

³ Merleau-Ponty, *PP*, p. 231

C'est contre cette tradition que Merleau-Ponty veut s'élever lorsqu'il affirme un peu plus loin que « l'expérience du corps propre au contraire nous révèle un mode d'existence ambigu ». Nous voudrions ici montrer que c'est précisément l'analyse des phénomènes corporels qui permet aussi bien à Freud qu'à Merleau-Ponty d'attaquer cette tradition dualiste en ce qu'elle est foncièrement réductionniste, au sens où elle sacrifie la réalité équivoque des phénomènes à l'idéal d'univocité et de clarté exigé par une logique substantialiste de l'attribution. Cette « redécouverte » du corps, cet Autre du principe fondamental (l'âme) qui joue le rôle du refoulé de la philosophie moderne, va alors mener les deux auteurs à préciser le statut du corps, en rejetant sa « matérialisation » aussi bien que sa « fonctionnalisation » et sa « spiritualisation ». C'est à partir de son équivocité et de son indétermination que le corps recevra une *essentielle détermination* – ce qui nécessite une remise en cause de la logique moderne de la détermination et des méthodes qui lui sont associées. Afin de se tenir au plus près des phénomènes, et en inversant d'une certaine façon la tradition cartésienne, il faudrait ainsi *définir la méthode à partir de l'être du corps, et non définir une méthode universelle pour déterminer par la suite l'être de l'objet étudié quel qu'il soit.*

En suivant des lignes interrogatives distinctes, les réflexions de Freud et de Merleau-Ponty convergent en particulier vers l'idée que la volonté de comprendre le corps à partir d'une simple opposition à l'« âme » occulte une dimension essentielle du corps, celle de la *subjectivité*. Nous devons donc montrer pour quelles raisons et de quelle façon ils s'accordent pour remettre en question la vision moderne du corps qui fait apparaître celui-ci comme une sorte de *non-lieu du sujet*.

Il s'agira également de déterminer l'écart entre les positions de Freud et de Merleau-Ponty relativement au statut du corps, écart qui se manifeste par le fait que dans les premiers écrits du philosophe la notion de « corps propre » joue un rôle fondamental, alors que « c'est un fait qu'il n'y a pas de catégorie homogène de Corps chez Freud », comme le fait remarquer Paul-Laurent Assoun¹. Notre tâche est donc de mesurer à la fois le bien-fondé et les limites de cette interprétation que donne Merleau-Ponty de la conception freudienne du corps :

« Il serait intéressant de suivre, dans la psychanalyse par exemple, le passage d'une conception de corps qui était initialement, chez Freud, celle des médecins du XIX^{ème} siècle, à la notion moderne de corps vécu. Au point de départ, la psychanalyse ne prenait-elle pas la suite des philosophies mécanistes du corps, - et n'est-ce pas ainsi qu'on la comprend souvent ? [...] Telle était peut-être l'apparence dans les premiers travaux de Freud, et pour un lecteur pressé ; mais à mesure que la psychanalyse, chez lui et chez ses successeurs, rectifie ces notions initiales au contact de l'expérience clinique, on voit paraître une notion nouvelle du corps qui était appelée par les notions de départ »².

¹ P.L. Assoun, *op. cité*, p. 8. Nous essaierons évidemment par la suite d'établir le bien-fondé de cette affirmation, en montrant qu'il est quasiment impossible d'éviter un éclatement conceptuel et thématique du registre du corps dès lors qu'on remet en cause l'assimilation excessive du corporel au physique ou à l'organique, ainsi que sa subordination à un principe spirituel.

² Merleau-Ponty, « L'homme et l'adversité », in *Signes*, p. 370 (c'est nous qui soulignons).

A) L'anatomie et la représentation objective du corps :

Freud et Merleau-Ponty vont dans un premier temps s'attaquer à la représentation objective, en particulier scientifique, du corps, à partir d'une méthode similaire qui peut être clairement résumée par cette citation introduisant au chapitre intitulé « Le corps comme objet et la physiologie mécaniste » de la *Phénoménologie de la perception* :

« Ne voulant préjuger de rien, nous prendrons à la lettre la pensée objective et nous ne lui poserons pas de question qu'elle ne se pose elle-même. Si nous sommes amenés à retrouver l'expérience derrière elle, ce passage ne sera motivé que par ses propres embarras. Considérons-là donc à l'œuvre dans la constitution de notre corps comme objet, puisque c'est là un moment décisif dans la genèse du monde objectif. On verra que le corps propre se dérobe, dans la science même, au traitement qu'on veut lui imposer. Et comme la genèse du corps objectif n'est qu'un moment dans la constitution de l'objet, le corps, en se retirant du monde objectif, entraînera les fils intentionnels qui le relie à son entourage et finalement nous révélera le sujet percevant comme le monde perçu »¹.

Il s'agit de montrer en quoi la position objective de la science vis-à-vis du corps ne va pas de soi, mais est bien plutôt un système hypothético-déductif dont les hypothèses fondamentales sont précisément inadéquates aux phénomènes corporels. L'objectivité scientifique apparaîtrait alors comme le symptôme d'un refoulement inefficace de l'opacité du corps et de sa « résistance » envers toute soumission au sujet épistémologique. Quels sont ces phénomènes de résistance et en quoi invalident-ils les déterminations scientifiques du corps ?

§ 1) La critique de l'atomisme et la *Gestalttheorie*

La science qui, à l'époque de Freud comme à celle de Merleau-Ponty, fournit la représentation objective du corps la plus affinée, est l'anatomie (du grec *temein* : découper, délimiter un espace élémentaire et *tomos* : élément), ou étude scientifique, spécifiquement par la technique de la dissection, de la structure et de la forme des organismes et des rapports entre leurs organes. On pourrait d'ailleurs faire de l'anatomie le paradigme de la représentation scientifique du corps en ce que la recherche de l'élémentaire et des lois de composition des éléments implique l'adoption d'une attitude rationnelle face à la nature, en rupture avec l'attitude naturelle, qui considère celle-ci dans son unité et sa continuité. L'anatomie est en l'occurrence représentative d'une définition de la scientificité déterminée par l'universalité rationnelle de sa méthode, appliquée uniformément à des objets divers. Elle repose donc en dernière instance sur une certaine *position du sujet* vis-à-vis de l'objet. Preuve

¹ Merleau-Ponty, *PP*, p. 86 (à mettre en parallèle avec la définition que Freud donne de la méthode génétique). Cette adoption critique de l'attitude scientifique vis-à-vis du corps, qui a pour but de prendre celle-ci à son propre piège, n'est pas un simple exercice rhétorique chez Merleau-Ponty, puisqu'elle a donné lieu à son premier ouvrage, *La structure du comportement*, dont l'érudition scientifique démontre le caractère « sérieux » du jeu. L'attitude scientifique, cette fois-ci non critique, est d'emblée attribuée au jeune Freud, d'abord neurologue puis médecin. Mais la classification de ses premiers écrits sous le registre « scientifique » ou encore « pré-analytique », au lieu de mettre en valeur leur contenu, masque bien plutôt la façon dont Freud mettait *dès le début* son érudition scientifique ainsi que sa pratique de neurologue et de médecin au service d'une interprétation éminemment *critique*, voire *subversive*, des représentations objectives du corps à son époque. On ne peut que recommander sur ce point l'excellent livre de Jacques Nassif, *Freud, l'inconscient*, Paris, champ Flammarion, 1992 (1^{ère} édition Galilée, 1977).

en est la promotion du *regard* du sujet épistémologique et, corrélativement, de la bonne ou mauvaise *visibilité et lisibilité* du corps-objet. Le Professeur Charcot, qui prolonge l'anatomie dans le travail de nosographie¹, ne se qualifie-t-il pas lui-même, de façon pertinente comme le remarque Freud, de « visuel » ?

Précisons d'emblée que Freud et Merleau-Ponty réfléchissent principalement sur l'anatomie sous sa forme scientifique la plus poussée, c'est-à-dire l'anatomo-physiologie mécaniste. L'application de la méthode de ce type d'anatomie au corps suppose, d'une part, que celui-ci se résolve en des parties et éléments isolables, et que, d'autre part, l'on puisse représenter ceux-ci selon le schème du *point*, élément constitutif de l'espace géométrique. La perspective géométrique de l'anatomie est en ce sens sous-tendue par un *atomisme*, manifeste dans la notion de « schéma corporel »², et dans les cartes anatomiques du corps. C'est précisément cet atomisme, au fondement de la représentation objective du corps, que Freud et Merleau-Ponty vont remettre en question sur plusieurs plans.

La critique de la catégorie « spatialisante » de « schéma corporel » s'effectue premièrement par une critique de la théorie scientifique de l'arc-réflexe, caractéristique de la physiologie mécaniste, qui s'applique aux mouvements du corps-objet. D'après cette dernière, le corps est assimilable à une machine composée d'un grand nombre de circuits nerveux juxtaposés et caractérisés par leur activité réflexe, le rapport entre le stimulus (physico-chimique) et la réaction étant ainsi celui d'une action transitive et linéaire.

Or, une telle représentation ne rend pas compte de la *complexité* des rapports entre le corps et son extérieur et entre les diverses parties du corps entre elles. C'est cette catégorie de *complexité* que Freud met en avant pour indiquer que l'application de la perspective physico-chimique aux corps vivants³ et du principe d'inertie aux mouvements des organismes - donnant lieu à « l'hypothèse de constance » - ne sont valables que dans le cas d'organismes extrêmement simples, comme celui des protoplasmes. En effet,

« à mesure que s'accroît la complexité interne de l'organisme, le système neuronique reçoit des stimuli provenant des éléments somatiques eux-mêmes, des stimuli endogènes qui tendent aussi à se décharger. (...) L'organisme ne peut leur échapper comme il le fait pour les stimuli extérieurs ; il n'est pas en mesure d'employer leur quantité (Q) pour les fuir »⁴.

Les réactions de l'organisme ne peuvent dès lors plus être interprétées comme des phénomènes simplement mécaniques, mais plutôt comme des phénomènes *biologiques*, la biologie introduisant selon Freud les paramètres de complexité et de variabilité des réactions

¹ « Sur sa façon de travailler, il [Charcot] nous racontait lui-même ce qui suit : il avait coutume de regarder toujours et à nouveau les choses qu'il ne connaissait pas, d'en renforcer l'impression jour après jour jusqu'à ce que soudain la compréhension en surgît. Devant l'œil de son esprit s'ordonnait le chaos, dont le retour incessant des mêmes symptômes avait donné l'illusion. » (Freud, « Charcot » (1893), in *RIP I*, p. 62)

² Le schéma corporel est ainsi censé « fournir le changement de position des parties de mon corps pour chaque mouvement de l'une d'elles, la position de chaque stimulus local dans l'ensemble du corps, le bilan des mouvements accomplis à chaque moment d'un geste complexe, et enfin une traduction perpétuelle en langage visuel des impressions kinesthésiques et articulaires du moment » (Merleau-Ponty, *PP*, p. 114-115).

³ Une telle perspective définit la science physiologique selon Ernst Brücke, directeur de l'Institut de physiologie de Vienne où Freud fut chercheur de 1876 à 1882.

⁴ Freud, *Esquisse*, p. 317

du vivant en raison des différentes *valeurs* que prennent pour l'organisme les stimuli qui l'assaillent, par opposition au point de vue réductionniste de l'anatomo-physiologie mécaniste¹.

L'argumentation de Merleau-Ponty contre la théorie de l'arc-réflexe développe les mêmes idées. Elle s'appuie sur les résultats de la psychologie de la forme et des travaux biologiques de Kurt Goldstein, en particulier *La structure de l'organisme*, dans lequel ce dernier montre que les stimuli ne sont déterminants qu'en tant qu'ils ont une valeur biologique ou un « sens » pour l'organisme, - ce qui implique qu'ils sont *élaborés* comme tels par l'organisme. En particulier, l'assimilation du corps à une machine et sa représentation sous forme de schéma corporel apparaît caduque du fait qu'on ne peut isoler et localiser de façon ponctuelle les éléments participant aux processus de réaction - ou mieux de *réponse* - de l'organisme aux stimuli. L'exemple commun aux deux auteurs est ici celui des phénomènes sexuels. Dès les *Etudes sur l'hystérie* (1895), Freud montre, comme Merleau-Ponty le rappelle avec intérêt, que « le sexuel n'est pas le génital. La vie sexuelle n'est pas un simple effet des processus dont les organes génitaux sont le siège »². L'excitation sexuelle n'est pas le résultat passif d'une stimulation ponctuelle des organes génitaux ; c'est un phénomène diffus qui peut non seulement être associé à une excitation de n'importe quelle partie du corps (cf. les zones érogènes et plus généralement la théorie des pulsions partielles développée dès 1905 chez Freud), mais qui peut en outre n'être due à aucune excitation locale (le phénomène général de l'érotisme, le cas plus particulier du fétichisme ...). Par ailleurs, Merleau-Ponty reprend à Goldstein le cas de Schneider, patient atteint de lésions cérébrales qui ont entraîné des modifications conséquentes de son comportement sexuel³. Le phénomène de la sexualité montre ainsi le caractère *non isolé* et *surdéterminé* des phénomènes corporels. La notion de *surdétermination*, forgée par Freud pour rendre compte de la complexité des paramètres déterminant les processus sexuels (ainsi que celle de la formation des rêves, elle aussi traditionnellement réduite à des mécanismes corporels), converge ainsi vers la catégorie de *causalité circulaire*, récurrente chez le premier Merleau-Ponty, dans la perspective commune d'un rejet de la spatialisation atomiste du corps et de l'interprétation de ses manifestations à partir du seul schème mécaniste de l'action-réaction.

L'analyse de cette spatialisation permet en outre de mettre au jour, en deçà des idées de juxtaposition et de quantité ponctuelle sous-jacentes à la conception cartésienne et anatomique de l'espace corporel, le privilège des catégories de *relation* et de *qualité* dans les rapports du corps vivant à l'espace. La promotion de ces catégories est déjà importante depuis

¹ *Ibid*, p. 322-323. Dans cet ouvrage au vocabulaire apparemment exclusivement emprunté à la physiologie mécaniste, on remarque que c'est la perspective *biologique* qui introduit les catégories de complexité, de signification et de motif. Ainsi, la compréhension des réactions de l'organisme complexe face aux stimuli endogènes fait appel à la catégorie de *l'acte spécifique* (introduite p. 317), impliquant pour Freud les notions de motif et de signification.

² Merleau-Ponty, *PP*, p. 185

³ Cf. sur ce point, *SC*, p. 20 note 1, p. 162 note 3, ainsi que le chapitre « Le corps comme être sexué » de la *Phénoménologie de la perception*.

le milieu du XIX^{ème} siècle. En particulier, la question des rapports de l'organisme à son milieu devient cruciale avec les travaux de Darwin, qui ont considérablement influencé Freud tout au long de sa vie¹. L'intérêt du jeune Freud pour les relations de l'organisme à son milieu d'existence date de ses études de zoologie faites sous la direction de Carl Claus, directeur de l'Institut d'anatomie comparée de Vienne et éminent biologiste darwinien. C'est cet intérêt originel pour la biologie génétique et la question de la *structuration de l'organisme* dans sa relation circulaire au milieu qui a permis à Freud de faire des recherches physiologiques ayant pour terrain l'anatomie, *sans pour autant adhérer aveuglément au mécanisme qui la soutient*. La critique qu'il présente de la théorie de l'arc-réflexe appliquée aux organismes complexes est cependant très peu commentée par les exégètes freudiens, alors qu'il nous semble, comme le montre bien P.L Assoun, que l'enjeu en est *l'identité épistémologique freudienne*². Le jeune Freud s'attache avant tout à rendre compte de *la complexité de la structure et des phénomènes de structuration des corps vivants*, dans un souci théorique de rester au plus près des phénomènes. La détermination de la structure ne lui sert pas tant à schématiser de façon simple des rapports de causalité linéaire qu'à mettre en évidence le caractère relationnel et complexe des corps vivants.

De même que Freud s'inscrit dans une pratique scientifique établie dont il fait subrepticement glisser les cadres et les enjeux – rendant ainsi son activité de neurologue et de chercheur en « physiologie » ambiguë -, Merleau-Ponty fait du *comportement* une catégorie jouant un rôle majeur dans la critique de la représentation scientifique du corps-objet, *alors même* que cette catégorie est l'un des piliers de la réflexologie qu'il dénonce³. C'est l'influence de la psychologie de la forme qui permet à Merleau-Ponty d'effectuer ce glissement de sens : elle présente en effet une conception de la structure, appliquée à l'organisme, qui met en évidence un système d'articulation complexe entre parties et fonctions, lui-même corrélé à la forme du milieu donné. Le comportement au sens de Merleau-Ponty est compréhensible à partir de l'idée de *Gestalt*, formulée par Ehrenfels et reprise par Koelher, Koffka et Goldstein⁴, et qui peut se définir comme un processus total dont les propriétés ne sont pas la somme de celles des parties isolées, et se modifient pour tout changement apporté à une seule des parties alors qu'elles se conservent lorsqu'elles changent toutes en conservant le même rapport⁵. Comme le rappelle Merleau-Ponty, le recours à la *Gestalt* est d'ailleurs explicitement justifié, dans la psychologie de la forme, par une « critique

¹ Cf. sur ce point, Lucille B. Ritvo, *L'ascendant de Darwin sur Freud*, Paris, Gallimard, 1992 et Franck Sulloway, *Freud, biologiste de l'esprit*, Paris, Fayard, 1981

² Paul-Laurent Assoun, *Introduction à l'épistémologie freudienne*, Paris, Payot, 1981, p. 100-108

³ Dans l'introduction à *La structure du comportement*, Merleau-Ponty annonce d'emblée que la définition courante du comportement tel que Pavlov a pu le définir, et à sa suite Watson, est entièrement idéologique (car matérialiste), et qu'en conséquence il va s'agir d'en proposer une nouvelle définition. Cf. également sur l'ambiguïté de la notion de comportement, *PP*, p. 90

⁴ Sur le rapport de Merleau-Ponty à la *Gestaltpsychologie*, nous renvoyons à l'article de Renaud Barbaras « Merleau-Ponty et la psychologie de la Forme », in *Les Etudes Philosophiques*, n° 2, avril-juin 2001, p. 151-164

⁵ Merleau-Ponty, *SC*, p. 50-51

de l'esprit anatomique » en physiologie, qui se définit finalement comme « ce qui reste dans une conscience du corps au titre de pensée de l'étendue »¹.

De façon conséquente, l'application des catégories mécanistes et atomistes au *type de connaissance* dont le corps est le support, c'est-à-dire aux sensations, est également invalidée par les deux auteurs. Dans sa tentative pour réduire l'objet à l'étendue visible qui s'offre au regard du sujet, la pensée moderne a élaboré une représentation schématique des facultés du sujet, et en particulier de ses facultés de connaissance, chacune étant définie par son *étendue* et ses *limites*. Dans cette « géographisation » des facultés de connaissance, qui atteint son acmé dans le « tableau ou système figuré de l'esprit humain » de *l'Encyclopédie française* au XVIII^e siècle, le corps prend place sous la forme de la sensibilité ou faculté des sensations, celles-ci étant souvent étudiées à partir d'hypothèses mécanistes et atomistiques.

Dans sa *Contribution à la conception des aphasies* (1891), Freud critique l'assimilation de la sensation à l'impression, qui provient de la physiologie sensualiste de Locke, cette dernière dérivant à son tour de la physiologie mécaniste de Descartes². La psychologie dominante dans ces années associe à chaque « représentation simple » un corrélât physiologique appelé impression. Celle-ci est conçue comme une « modification qui provient de la fibre nerveuse se terminant dans le centre [le cortex] », et est assimilable à « quelque chose de simple qui peut être localisé dans un point »³. Or, Freud considère que la « simple représentation sensorielle » n'est rien d'autre qu'un mot technique :

« 'Sensation' et 'association' sont deux noms, sous lesquels nous rangeons des aspects différents d'un même processus. Mais nous savons que ces deux noms sont abstraits d'un processus homogène et indivisible. Nous ne pouvons avoir aucune sensation, sans l'associer aussitôt »⁴.

Ainsi, comme le fait remarquer justement Nassif, « partant de la neurologie, Freud aboutit aux mêmes résultats que les gestaltistes, puisque c'est bien à « l'abandon de l'hypothèse de constance » entre périphérie et cortex que de telles analyses doivent inéluctablement mener »⁵. Nous ignorons si Freud avait à l'époque connaissance du travail de Ehrenfels, « *Ueber Gestaltqualitäten* »⁶ (1890), qui inaugure le concept de « qualité de forme » à propos de l'existence de complexes de sensations perçus *immédiatement* dans leur signification sensible, sans avoir recours à un processus externe d'association ou de synthèse, mais il dégage en tout cas dans cette analyse la même idée. Quant à Merleau-Ponty, il cite Ehrenfels (et surtout

¹ Pierre Fédida, « L'anatomie en psychanalyse », in *Lieux du corps, Nouvelle revue de psychanalyse*, n° 3, Paris, Gallimard, 1971, p. 110

² Kant avait déjà critiqué ce projet d'une « physiologie de l'entendement » assimilée à la philosophie de Locke (*Critique de la raison pure*, Paris, Gallimard « Folio essais », 1980, p. 32), et avait essayé en ce sens de distinguer son projet de détermination des facultés humaines de celui de la philosophie empiriste en distinguant le concept empiriste de « bornes » de la connaissance et le concept transcendantal de « limites » de la connaissance.

³ Freud, *Aphasies*, p. 105

⁴ *Ibid.*, p. 106-107

⁵ Jacques Nasif, *Freud, l'inconscient*, op. cit., p. 144

⁶ Christian von Ehrenfels, « *Ueber Gestaltqualitäten* », repris dans *Philosophische Schriften*, Bd. 3, éd. Reinhard Fabian, Munich / Vienne : Philosophia Verlag, 1988, p. 128-167. Remarquons que Freud et Ehrenfels ont tous deux été élèves de Brentano à l'Université de Vienne.

Koehler qui s'en inspire directement) dans une optique tout à fait similaire à celle de Freud, sans pourtant sembler connaître les analyses de ce dernier. Il affirme ainsi que les cas pathologiques étudiés par la psychologie de la forme révèlent un rapport intrinsèque et immédiat entre la perception et la sensation, la forme et la matière ; toute sensation, comme *figure*, n'apparaît jamais que sur un *fond* de sensations¹. Ainsi, « la pure impression n'est donc pas seulement introuvable, mais imperceptible et donc impensable comme moment de la perception »².

La critique des hypothèses mécanistes et atomistes de l'anatomo-physiologie produit donc dès les premières œuvres de Freud et de Merleau-Ponty un intérêt nouveau pour la *complexité* du corps vivant. Elle introduit parallèlement la nécessité de représenter le corps, si tant est qu'on cherche à en fournir une représentation *objective* et scientifique, à partir de la catégorie de *structure*, - que Merleau-Ponty interprète dans ses premières œuvres comme *Gestalt*. La recherche d'une systématisation dans la représentation du corps ne doit plus être conçue comme un moyen d'introduire à tout prix l'ordre et la simplicité dans les phénomènes corporels, par le biais de leur réduction à des dispositifs mécaniques, mais comme le moyen de mettre en valeur leur caractère relationnel, circulaire et surdéterminé. La notion de structure glisse ainsi d'un point de vue *géométrique* (la visibilité comme rationalisation de l'être-étendu) à une problématique *topologique* (les rapports de structuration interne et externe). L'idée d'*épaisseur* du corps, qui renvoie à son opacité fondamentale, se substitue en ce sens à l'idée géométrique de profondeur, opposée abstraitement à celle de surface.

Pour quelles raisons le dualisme du corps comme surface et de l'esprit comme pure intériorité évacue-t-il l'existence des *corps épais* ?

§ 2) La critique du réalisme positiviste et de son avatar le fonctionnalisme

Il faut ici repartir de la définition cartésienne du corps et du dualisme substantiel qui le sous-tend, lequel est d'emblée qualifié de « partie caduque » du cartésianisme par Freud³. Le corps a pour substance l'étendue ; en tant que tel, il est une chose matérielle et est dès lors entièrement explicable par la physique géométrique, qui porte sur la matière elle-même réduite à la *res extensa*. C'est cette réduction *ontologique* du corporel au matériel, intrinsèquement liée à la réduction *épistémologique* du corps à un espace géométrique, que Freud et Merleau-Ponty dénoncent à travers l'exposition de divers contre-exemples.

Nous avons montré en quoi la catégorie de causalité mécanique (du type action/réaction) appliquée aux phénomènes corporels présuppose une totale *passivité* du corps. Il s'agit alors de mesurer l'écart entre le caractère physique du corps au sens grec - l'idée de *phusis*

¹ Cf. par exemple l'analyse de la fixation de la vision, *SC*, p. 36 sq., de la vision des couleurs et du phénomène de contraste, *SC*, p. 89 sq.

² Merleau-Ponty, *PP*, p. 10

³ Freud, Lettre 42 à Silberstein de mars 1875, in *Lettres de jeunesse, op. cité*, p. 145

impliquant celle de génération dont le principe est *interne* aux êtres naturels – et son caractère physique au sens cartésien, c'est-à-dire *étendu*. Il semble que cette négation de *l'activité interne* du corps découle directement du point de vue à partir duquel le sujet épistémologique le considère : la géométrie s'applique à des corps inertes, et l'anatomie à des surfaces corporelles *cadavériques*¹. Michel Foucault a admirablement montré cette collusion essentielle entre la naissance de la clinique anatomique et l'étude des cadavres (la pratique de la dissection, qui permet en outre de transformer en parties étendues les organes internes) : c'est en quelque sorte « de la mise en place de la mort dans la pensée médicale [qu']est née une médecine qui se donne comme science de l'individu »². La méthode anatomique et, plus généralement, qui produit des « instantanés »³ sur le corps, induit ainsi une illusion de perspective qui mène à réduire celui-ci à une *chose* inerte.

Mais, comme le remarque Merleau-Ponty, c'est *de par son ambiguïté même* que le corps semble susciter cette illusion : « Tant que nous nous adressions à l'espace ou à la chose perçue, il n'était pas facile de redécouvrir le rapport du sujet incarné et de son monde, parce qu'il se transforme de lui-même dans le pur commerce du sujet épistémologique et de l'objet »⁴. Merleau-Ponty met ici en avant la difficulté majeure de toute tentative de représentation scientifique du corps : celui-ci se donne à voir à titre d'un ob-jet auquel il ne peut pourtant se réduire. Freud avait déjà mis en évidence ce paradoxe à travers l'étude des phénomènes corporels hystériques. En effet, l'hystérique souffre de troubles nerveux qui ne sont assimilables à *aucune lésion organique localisée* ; c'est pourquoi Freud qualifie l'hystérie de « névrose dans le sens le plus strict du terme ; ce qui veut dire non seulement qu'aucun changement perceptible dans le système nerveux ne peut être découvert dans cette maladie et qu'on ne doit attendre d'aucun raffinement des techniques anatomiques la révélation de tels changements »⁵. Contre-exemple incarné de la science localisationniste et

¹ Descartes reconnaît d'ailleurs le fait que la représentation objective du corps ne porte que sur le corps dépouillé de son activité vitale interne, mais il tente pourtant de faire passer ce point de vue sur le corps *pour son essence même*. Il affirme ainsi que « le corps d'un homme vivant diffère autant de celui d'un homme mort que fait une montre, ou autre automate (c'est-à-dire qui se meut de soi-même), lorsqu'elle est montée et qu'elle a en soi le principe corporel des mouvements pour lesquels elle est instituée, avec tout ce qui est requis pour son action, et la même montre ou autre machine, lorsqu'elle est rompue et que le principe de son mouvement cesse d'agir » (*Les passions de l'âme*, article 6, Gallimard « Tel », 1988, p. 157-158). Le corps est ainsi tout au plus animé par une force mécanique externe, et jamais par une force interne. La question obscure de *l'animation* du corps n'en est cependant que différée, et se retrouve dans l'obscurité spéculative de la théorie de la glande pinéale et des esprits-animaux, véritable « mythologie explicative » selon Merleau-Ponty (*SC*, p. 206).

² Michel Foucault, *Naissance de la clinique*, Paris, PUF « Quadrige », 1988 (1^{ère} édition 1963), p. 201. Signalons également les remarques de Pierre Fédida qui vont dans ce sens : « La mort n'a plus ici – elle ne peut plus avoir – pouvoir d'événement. Elle joue le rôle de fondement transcendantal du savoir médical » (*Corps du vide et espace de séance*, Paris, Jean-Pierre Delarges éditeur, 1977, p. 78).

³ Merleau-Ponty, *SC*, p. 221. Il fait ici écho à la critique bergsonienne de la méthode « cinématographique » des sciences mécanistes.

⁴ Merleau-Ponty, *PP*, p. 180. Cf. également sur ce point les pages 66-71, qui mériteraient d'être citées *in extenso*. Retenons seulement ces quelques lignes : « En développant ainsi le concept de chose, le savoir scientifique n'avait pas conscience de travailler sur un présupposé. Justement parce que la perception, dans ses implications vitales et avant toute pensée théorique, se donne comme perception d'un être, la réflexion ne croyait pas avoir à faire une généalogie de l'être et se contentait de rechercher les conditions qui le rendent possible. [...] Le corps vivant, dans ces conditions, ne pouvait échapper aux déterminations qui faisaient seules de l'objet un objet et sans lesquelles il n'aurait pas eu de place dans le système de l'expérience ».

⁵ Freud, « Hystérie », in *GW, Nachtragsband, Texte aus den Jahren 1885-1938*, Fischer Verlag, 1987, p. 72.

objectiviste, « *l'hystérique se comporte dans ses paralysies comme si l'anatomie n'existait pas, ou comme si elle n'en avait nulle connaissance* »¹ ; raison pour laquelle la science a assimilé, jusqu'aux travaux de Charcot, ce type de malades à des simulateurs. Au même titre que les artistes qui, selon Platon, devaient être bannis de la cité en raison de leur usurpation du pouvoir de représenter avec vérité les idées, réservé à celui qui en détient la science et pas seulement l'image, l'hystérie est bannie hors de l'enceinte de l'objectivité scientifique en raison de sa duplicité et de son absence de positivité déterminée. Mais, comme le fait remarquer justement Merleau-Ponty, « si l'hystérique est un simulateur, c'est d'abord envers lui-même, de sorte qu'il est impossible de mettre en parallèle ce qu'il éprouve ou pense véritablement et ce qu'il exprime au-dehors »², - cette mise en parallèle semblant paradoxalement être *exigée* par l'hystérique dont les troubles se manifestent sous forme d'une véritable *théâtralisation de ses états d'âme*³. Ainsi, c'est l'*opposition* au corps objectif de la science qui fournit la *détermination* du corps hystérique, mettant de la sorte en échec l'identité posée par les sciences réalistes entre détermination et positivité.

Il apparaît d'ailleurs que c'est cette dimension de *négativité interne* du corps que la science cherche à éliminer. L'étalement des organes internes après dissection des cadavres permet en ce sens l'application au corps *dans tous ses recoins* d'une grille d'analyse positiviste, et la considération exclusive du corps comme *chose* élimine la négativité qui découle de sa temporalité existentielle⁴. Cette abstraction – ou plutôt cette *neutralisation* - sert en effet les intérêts du sujet épistémologique dans son projet de soumission de la nature (et *a fortiori* du corps) à sa volonté et à son intelligence, - comme en témoigne *a contrario* son incapacité à résoudre le problème de l'hystérie.

C'est en particulier contre cette volonté de se soumettre le corps, au prix d'une méconnaissance fondamentale de son être-spécifique, que nos deux auteurs s'élèvent à travers leur insistance commune sur la critique de la théorie fonctionnaliste, sorte d'avatar de la pensée réaliste et causale. Né de la vieille physiologie dont le point d'ancrage est l'ouvrage *De usum partium* de Galien, le fonctionnalisme fonde son étude des phénomènes corporels sur leur fonction - c'est-à-dire l'usage que peut en faire le sujet qui considère son corps comme un *organon* - plutôt que sur leur structure intrinsèque et leurs propriétés. Il semble y

¹ Freud, « Quelques considérations pour une étude comparative des paralysies motrices organiques et hystériques » (1893), in *RIP I*, p. 55.

² Merleau-Ponty, *PP*, p. 188

³ Freud peint admirablement le tableau des troubles hystériques dans leur caractère tragiquement théâtral ; cf. par exemple les pages 4 et 5 de l'article « Traitement psychique », in *RIP I*. Nous renvoyons également sur ce point au beau livre George Didi-Hüberman, *Invention de l'hystérie. Charcot et l'iconographie photographique de la Salpêtrière*, Paris, Macula, 1982.

⁴ Merleau-Ponty approfondira par la suite l'idée que c'est la *position préalable du néant*, ou soumission de ce qui peut être au principe de raison suffisante, qui est à l'origine du positivisme ontologique sous ses diverses formes. Cf. déjà en ce sens les remarques d'un cours de 1948 sur le problème de l'union de l'âme et du corps: « Descartes achetait la certitude au prix d'une renonciation à tout rapport à autre chose que moi. Le vide que j'ai créé mesure la certitude. Certes, on peut dire que le Cogito ne me fait pas tout perdre : je retrouve en tant que pensée ce que le doute avait écarté. Je perds pourtant contact avec ce qui n'est pas la pensée » (in *L'union de l'âme et du corps chez Malebranche, Biran et Bergson*, Paris, Vrin, 1978, p.62).

avoir là un progrès par rapport à l'anatomo-physiologie mécaniste, puisque la revalorisation de l'activité corporelle *via* le concept de fonction implique un privilège de sa processualité sur sa soi-disant substantialité. En outre, les partisans du fonctionnalisme au XIX^{ème} siècle ont relativement émancipé la fonction corporelle par rapport à l'organe en montrant qu'en l'absence de celui-ci apparaissent des mécanismes compensateurs permettant malgré tout l'accomplissement de la fonction¹. Mais cette distanciation par rapport à l'assimilation entre corps, espace et chose matérielle n'est ni convaincante ni effective, dès lors qu'on en analyse les présupposés et les enjeux en détail.

C'est ce que Freud a eu l'occasion de faire lors de son séjour chez Charcot à la Salpêtrière. Charcot est en effet le premier à avoir appliqué de façon conséquente les théories fonctionnalistes au problème de l'hystérie, dans le but de distinguer cette maladie d'une simple simulation. A partir de son approche « clinico-psychologique » et pas exclusivement anatomo-pathologique, Charcot produit, à propos des lésions causant les paralysies hystériques, l'idée d'une lésion *dynamique* ou *fonctionnelle*, et définit alors l'hystérie comme névrose au sens que l'on trouve dans le *Dictionnaire médical de Littré et Robin* de 1855 à 1884 : « Névrose : nom génétique des maladies qu'on suppose avoir leur siège dans le système nerveux, et qui consistent en un trouble fonctionnel sans lésion sensible dans la structure des parties ni agent matériel apte à le produire ». O. Andersson fait remarquer que l'édition de 1884 remplace « sans lésion sensible... » par « sans lésion actuellement appréciable »², ce qui indique bien que *l'idéal anatomo-pathologique foncièrement réaliste et causaliste n'est ici pas du tout abandonné*. Dans son article « Charcot », Freud dénonce un tel présupposé réaliste chez son maître, qui continue à faire de l'hystérie un thème de la neuro-pathologie en lui donnant pour étiologie la dégénérescence, qui est une affection héréditaire du système nerveux. La revendication par Charcot d'une considération « psychologique » et non anatomique des phénomènes hystériques découle alors de sa définition du psychologique comme *ce qui n'est pas réduit au matériel par ignorance (provisoire) de la science*. C'est dans ce présupposé psychophysiologique que Freud décèle la représentation fonctionnaliste d'un corps encore une fois subordonné à un ordre matériel qui lui est supérieur (le fonctionnement nerveux central) et asservi à une causalité ponctuelle, linéaire et extrinsèque (l'hérédité neuro-pathologique).

De façon similaire, Merleau-Ponty critique la théorie du fonctionnement central nerveux soi-disant opposé à la théorie localisationniste du réflexe, qui entend corriger la perspective atomiste par les notions d'intégration et de coordination. Mais celles-ci sont équivoques, et ne sont la plupart du temps que « la simple antithèse ou contre-partie de l'atomisme »³. En effet, si le fonctionnalisme critique la *simplicité* du schéma de l'arc-réflexe, et s'il considère les phénomènes corporels comme un ensemble complexe de phénomènes locaux coordonnés par le mécanisme central nerveux, il continue à affirmer que « le fonctionnement du système

¹ Merleau-Ponty reprend entre autres l'exemple du mécanisme compensateur de la vision chez les hémianopsiques dans *SC*, p. 40-44.

² Ola Andersson, *Studies in the Prehistory of Psychoanalysis*, Norstedts, Upsala, 1962, p. 29

³ Merleau-Ponty, *SC*, p. 84

nerveux pourrait, dans un état assez avancé de la science, être reconstruit pièce par pièce, de phénomène local en phénomène local »¹. En opposition à une telle idée, Merleau-Ponty recourt ici encore à la psychologie de la forme qui montre que, par exemple dans le phénomène de chronaxie sur lequel s'appuie le fonctionnalisme de Lapique², la genèse du fonctionnement nerveux total par composition des parties est fictive : le problème n'est pas en effet celui de la coordination des parties par soumission à un principe d'ordre mécanique, mais celui de *l'organisation interne* des fonctions corporelles dans leur rapport circulaire entre elles et avec le milieu environnant. Le fonctionnalisme reste en ce sens tributaire pour Merleau-Ponty du réalisme mécaniste et de la pensée causale qui lui est associée.

On constate cependant dans la *Structure du comportement* une prégnance de la problématique de *l'intégration*, à laquelle se rattache directement le concept de comportement, sorte de *synthèse* de la diversité des phénomènes corporels – le comportement pouvant d'ailleurs être qualifié d'intégré ou de non-intégré *c'est-à-dire de pathologique*, dans le vocabulaire merleau-pontyen alors calqué sur celui de Goldstein. Il existe chez Merleau-Ponty comme chez Goldstein l'idée d'une *unité* du comportement fondée sur une *hiérarchie* des fonctions et des formes biologiques³. Le concept goldsteinien d'intégration, qui serait hérité de celui de Hughlings Jackson (neurologue anglais de la fin du XIX^{ème} siècle), se fonde en l'occurrence sur le thème d'une hiérarchie des centres nerveux, les fonctions *supérieures* étant qualifiées ainsi en raison de leur haut degré d'organisation. Or la référence de Goldstein à Jackson est pour nous révélatrice de l'écart entre Freud et Merleau-Ponty sur la question de l'ordre et de l'éventuelle subordination du corps à un principe supérieur. En effet, Goldstein commet un contre-sens à propos de Jackson en associant son concept d'intégration et de désintégration (*disinvolution*) au modèle d'un appareil comportemental subordonnant l'inférieur au supérieur, alors qu'il s'agit chez Jackson d'une subordination des *fonctions* corporelles aux *procès* plus généraux qui constituent cet appareil⁴. Or, cette interprétation de l'intégration comme *inclusion* et non comme *hiérarchie* constituée d'éléments ayant diverses *dignités* fonctionnelles est *celle que reprend directement Freud dans son ouvrage sur les aphasies*, rejetant ainsi la problématique *axiologique* du supérieur et de l'inférieur corrélative du dualisme des substances. Le concept central de comportement chez Merleau-Ponty, la problématique de l'intégration et corrélativement de la *synthèse* du corps propre ne sont donc

¹ *Ibid.*, p. 53

² Merleau-Ponty s'attaque à plusieurs reprises dans *SC* au fonctionnalisme de Lapique, qui a travaillé sur la physiologie générale du système nerveux, en particulier à propos de l'analyse de la chronaxie p. 50-55.

³ Cf. dans *SC* la distinction entre les ordres physique, vital et humain. La prégnance de cette hiérarchie des structures du comportement n'est pas sans rappeler une certaine filiation de la *Naturphilosophie* romantique chez Merleau-Ponty *via* l'influence déterminante de Goldstein, qui se place explicitement sous le patronage de Goethe (cf. *La structure de l'organisme* – 1934 -, trad. Burckhardt et Kuntz, Paris, Gallimard « Tel », 1951, p. 324). Cette attirance de Merleau-Ponty pour une conception hiérarchisée et unifiée de la nature n'est d'ailleurs sans doute pas indifférente au choix du sujet de son diplôme d'études supérieures, intitulé « La notion du multiple intelligible chez Plotin » (1929, Archives nationales, cote 61AJ253). Elle se retrouvera également dans ses derniers écrits, en particulier dans les Cours sur la Nature au Collège de France de 1956 à 1960. Nous reviendrons sur l'ampleur de cette filiation capitale.

⁴ Cf. sur ce contresens, cf. Nassif, *op. cité*, p. 155

pas si « neutre[s] à l'égard des distinctions classiques du 'psychique' et du 'physiologique' »¹, et témoignent même plutôt d'une rémanence du présupposé dualiste (et en l'occurrence idéaliste) dans la première philosophie de Merleau-Ponty. Alors même qu'il rejette le cadre dualiste du réalisme et de l'intellectualisme, il en garde le vocabulaire : la tentative pour penser le corps autrement que comme objet, espace et matière, mène en dernière instance à lui appliquer les catégories de synthèse et d'unité qui sont propres au « sujet ».

La critique du réalisme positiviste débouche donc sur un problème épistémologique (la clarification *conceptuelle* des phénomènes corporels) qui repose à son tour sur un problème ontologique : *peut-on définir positivement un être qui se présente comme écart par rapport aux déterminations substantielles classiques ?* Peut-on définir le corps dans son écart par rapport à l'objectivité et à la subjectivité autrement que par un recours – sous forme de négation – à ces catégories dualistes ? Le problème du statut du corps met donc la pensée face à ses limites ; Descartes avait déjà d'ailleurs explicitement renoncé à la possibilité de *penser* l'expérience du corps propre. L'alternative serait alors de se donner les moyens de penser *l'être-mixte* et de reconnaître une certaine positivité à *l'indétermination quasi-substantielle du corps*², - ce qui implique le renoncement à une logique substantialiste de l'attribution.

§ 3) Le problème de l'indétermination du corps et le recours au point de vue dynamique

Le problème qui surgit est celui du *critère d'objectivité du discours que l'on peut tenir sur le corps*, puisqu'il semble qu'à son propos il faille renoncer aux idées de science comme exactitude et de vérité comme détermination positive et univoque. Merleau-Ponty résume bien l'ampleur du renversement philosophique et épistémologique qu'il est nécessaire d'opérer :

« La science mécaniste aurait-elle manqué la définition de l'objectivité ? Le clivage du subjectif et de l'objectif aurait-il été mal fait, l'opposition d'un univers de la science, tout entier hors de soi, - et d'un univers de la conscience, défini par la présence totale de soi à soi, serait-elle insoutenable ? Et si l'analyse réelle échoue, la biologie trouvera-t-elle sa méthode dans une analyse idéale du type physico-mathématique, dans l'intellection spinoziste ? Ou bien valeur et signification ne seraient-elles pas des déterminations intrinsèques de l'organisme, qui ne seraient accessibles qu'à un nouveau mode de 'compréhension' ? »³

Nous pensons que c'est pour résoudre ce problème que Freud et Merleau-Ponty affirment tous deux la nécessité de recourir à un point de vue *dynamique* dans l'étude des phénomènes corporels, - le concept de dynamique subissant ici, au même titre que tous les concepts centraux que mettent en avant nos deux auteurs dans leurs premières œuvres, un glissement de sens massif.

¹ Merleau-Ponty, *SC*, p. 2

² Freud et Merleau-Ponty retrouvent ici le problème platonicien d'un éventuel troisième genre de discours, portant sur ce troisième genre d'être, ni sensible ni intelligible, qu'est la *chôra*, sorte de matrice qui donne lieu sans se réduire à un support matériel ou sensible déterminé. Cf. sur ce point l'article de P. Fédida « Théorie des lieux », in *Psychanalyse à l'université*, janvier 1989, n°93, Paris, PUF.

³ Merleau-Ponty, *SC*, p. 8.

Ellenberger rappelle dans son ouvrage majeur la diversité des occurrences du concept de dynamique¹. Celui-ci est introduit par Leibniz, dans le cadre de la mécanique classique, par opposition au statique et au cinématique ; comme le remarque Kant, la catégorie dynamique renvoie en ce sens aux catégories de relation et modalité plus qu'à celles de quantité et qualité. En outre, les physiologistes français du XIX^{ème} siècle utilisent le concept pour opposer l'aspect fonctionnel à l'aspect organique (cf. Charcot), mettant ainsi en évidence le caractère global et complexe des phénomènes dits dynamiques. Mais, comme nous l'avons vu, le cadre reste fondamentalement celui de la pensée réaliste et causale. C'est Jackson qui introduit alors un changement significatif de perspective en associant la dimension temporelle à la perspective dynamique, dans le cadre de la pensée évolutionniste, c'est-à-dire en y associant les concepts de régression, d'involution et de conflit.

L'influence évolutionniste sur Freud, déjà repérée dans ses premières recherches en zoologie et physiologie, est également manifeste dans ses travaux sur les désordres moteurs chez l'enfant, dont on a pu saluer le caractère profondément novateur². En particulier, l'usage évolutionniste du point de vue dynamique lui permet de prendre en compte à titre de paramètre essentiel l'indétermination du corps, qui résulte d'une part de son existence *historique* (point de vue onto- et phylo-génétique), et d'autre part du caractère indéterminé de ses rapports d'interaction avec le milieu. Cela permet en outre de donner une certaine positivité à la négativité conflictuelle du corps dans ses rapports internes et externes, celle-ci étant précisément, selon Darwin et Freud, le moteur du développement corporel – *la négation jouant ici comme détermination*.

Freud parvient à joindre en l'occurrence, dans son usage du point de vue dynamique, la perspective génétique-historique et la perspective structurale-systématique du vivant en insistant, beaucoup plus que Darwin, sur la dimension du *conflit interne* au corps. Pour ce faire, il applique aux phénomènes corporels les idées de la psychologie dynamique de Herbart, dont il avait une bonne connaissance³. Ce dernier affirme que la psyché est composée de représentations, qui ne deviennent des forces déterminantes de l'activité psychique que dans leur opposition mutuelle. Freud en retient l'idée qu'il faut renoncer à une logique statique et substantialiste de la détermination, puisqu'en dernière instance celle-ci est produite par la négation et l'opposition. L'adoption du point de vue dynamique ainsi conçu permettrait donc de donner un sens *positif* aux phénomènes corporels, *y compris* aux phénomènes

¹ Henri F. Ellenberger, *Histoire de la découverte de l'inconscient*, édition augmentée et corrigée, Paris, Fayard, 1994, p. 317-320

² Ainsi, « la contribution de Freud à la classification de la paralysie cérébrale [dans ses recherches en neurologie pédiatrique] était *révolutionnaire*. [...] Là où *la localisation neuro-anatomique se montrait impossible à atteindre*, Freud était contraint de rechercher ailleurs une explication aux symptômes observés. La solution apportée à ce problème relevait pour lui du *développement* (...) toutes les idiosyncrasies cliniques observées peuvent être rapportées au fait que la maladie affecte un cerveau encore incomplètement développé et un organisme encore en croissance » (extrait d'un article de *l'Am. J. Dis.Child*, cité par M. Solms dans « Une introduction aux travaux neuroscientifiques de Freud », in Geerardyn F. et Van de Vijver G. dir. *Aux sources de la psychanalyse, une analyse des premiers écrits de Freud (1877-1900)*, Paris, L'Harmattan, 1998, p. 37-38).

³ Cf. sur l'utilisation du modèle herbartien chez Freud le chapitre II, 2) « De la topologie à la dynamique : le modèle herbartien », du livre de P. L Assoun *Introduction à l'épistémologie freudienne*, *op. cité*.

hystériques. Remarquons que les dimensions de conflit et de temporalité au fondement de la négativité et de l'indétermination du corps sont par là même véritablement intériorisées dans sa structure même – la problématique jacksonnienne de la régression formelle ou structurale et pas seulement temporelle servant ici de pivot dans ce mouvement d'intériorisation, et permettant à Freud d'orienter sa problématique dynamique vers des considérations économiques et structurales plutôt que vers la problématique de l'adaptation de la psychologie génétique, qui reste très normée et même souvent normative¹.

Le recours au point de vue dynamique est également introduit à titre de nécessité par Merleau-Ponty dès la *Structure du comportement*, dès lors qu'on met en évidence, à propos des phénomènes corporels, leur indétermination relative au regard de leur soubassement spatial et matériel, leur systématisme, leur processualité et leur dimension de conflictualité. Tous ces paramètres ont été repris par la psychologie de la forme, en réaction à leur « refoulement » par la science moderne des corps. L'idée de conflit trouve en outre une sorte d'acmé dans le concept goldsteinien de « comportement catastrophique » : lorsque l'organisme ne peut faire face aux excitations qui l'assaillent, on peut tout de même découvrir dans ses réactions une tentative de restructuration, ce qui prouve que le conflit peut conduire l'organisme à produire des formes douées d'une positivité certaine. L'élargissement épistémologique du champ d'étude des phénomènes corporels résulte ainsi d'une prise en compte de la dimension du corps aux frontières de l'ontologie réaliste : celle de la *finitude* ou encore de la *facticité*². L'inscription des résultats de la psychologie de la forme dans la problématique existentialiste de la facticité, qui est celle de Merleau-Ponty dans la *Phénoménologie de la perception* et dans divers articles de *Sens et non-sens*, est rendue possible par l'usage que fait Merleau-Ponty des concepts gestaltistes de *figure/fond* et de *champ*. Le concept de champ provient de l'électromagnétisme, et a été dans un premier temps appliqué à la physiologie, vers le milieu du XIX^{ème} siècle. Cette importation permet de penser, contre l'atomisme régnant, que, d'une part, le milieu physiologique environnant n'est pas neutre au regard de l'événement physiologique et détermine d'une certaine manière celui-ci (la métaphore de l'« aimantation »), et que, d'autre part, l'événement physiologique est déterminé par son caractère structural, conformément à la différenciation du « champ » où il se manifeste. Cet usage dynamique du concept de champ est à l'origine de son importation dans le domaine de psychologie, et est précisément le fait des psychologues de la forme (*via* les travaux de Ehrenfels) sur lesquels s'appuie Merleau-Ponty. Ainsi il évoque, comme

¹ Nous reviendrons sur la sous-détermination, dans le cadre de la psychologie génétique, de la négativité interne *conflictuelle* déterminant le développement et les divers phénomènes corporels. La définition freudienne de la dynamique se fonde au contraire directement sur *une économie des forces conflictuelles* ; cf. la définition de 1926 du point de vue dynamique comme celui qui « se réfère aux forces qui jouent en eux [le moi et le ça] et entre eux » (Freud, *La question de l'analyse profane*, Paris, Gallimard « Folio essais », p. 54).

² « Ainsi il y a dans l'existence humaine un principe d'indétermination, et cette indétermination n'est pas seulement pour nous, elle ne vient pas de quelque imperfection de notre connaissance, il ne faut pas croire qu'un Dieu pourrait sonder les corps et les reins et délimiter ce qui nous vient de la nature et ce qui nous vient de la liberté » (*PP*, p. 197).

modèle sous-tendant la conception gestaltiste de la dynamique l'application du modèle électrique au fonctionnement nerveux. *Or ce modèle est précisément celui que Freud utilise en 1895 dans l'Esquisse, comme fondement heuristique de sa perspective dynamique-économique.* L'intérêt de la mise en évidence de cette filiation commune, même si elle est ignorée par Merleau-Ponty, est de permettre de mesurer l'écart que chacun place entre sa propre définition du point de vue dynamique et celle de la pensée réaliste et causale.

Il n'est d'ailleurs pas anodin que Merleau-Ponty « ignore » la référence à Freud, alors qu'il cite Koehler, Wertheimer et même Ehrenfels¹. En effet, il critique la tendance « économique » de l'usage gestaltiste du modèle électro-physiologique, tendance qui est une des raisons pour lesquelles Freud adopte ce modèle. Pour Merleau-Ponty, le concept de champ est un autre moyen de nommer le phénomène du contexte en général. Cette idée de *prédonation* du sens dans le contexte ou encore d'*horizon* en son sens husserlien apparente directement Merleau-Ponty à l'interprétation phénoménologique de la psychologie de la forme, opposée à son usage plus « matérialiste », qui est d'ailleurs le fait des psychologues de la forme eux-mêmes. Merleau-Ponty s'accorde ici avec Husserl et Goldstein pour dénoncer le présupposé isomorphiste² de l'usage gestaltiste du concept de champ, qui semble en l'occurrence être également au fondement de l'usage freudien. Dans l'interprétation résolument *existentielle* de Freud³ qu'il propose dans la *Phénoménologie de la perception*, Merleau-Ponty reproche à ce dernier le même type d'inconséquences que celui qui grève la psychologie de la forme : promouvoir la catégorie de signification des phénomènes corporels tout en conservant un vocabulaire réaliste et une méthode causale⁴. Il semble en effet impossible alors, pour Merleau-Ponty, d'affirmer simultanément que des phénomènes corporels peuvent avoir un *sens* et qu'il faut chercher à *expliquer* ce dernier en découvrant les *causes* de sa production, ce qui reviendrait à réduire la dimension significative du corps à des mécanismes qui se déroulent de façon automatique ou « en troisième personne »⁵.

¹ Merleau-Ponty, *SC*, p. 48 sq.

² L'ambiguïté du fondement théorique de la psychologie de la forme, qui en fait selon Merleau-Ponty la fragilité, repose sur le soupçon d'un usage « amphibologique » du concept de forme : l'application du concept de forme, issu de la physique, aux phénomènes vitaux, se fait-elle dans une perspective analogique (supposant alors une thèse *paralléliste*) ou dans une celle d'une réduction ontologique du vital au physique (thèse de l'*isomorphisme*) ? Le manque de réflexion ontologique de la psychologie de la forme conduit Merleau-Ponty à abandonner celle-ci aux difficultés qu'elle soulève sans y répondre, pour se tourner vers les recherches de Goldstein et de Husserl, qui promeuvent avant tout la catégorie de *signification*.

³ Nous reviendrons plus en détail sur cette interprétation et ses ascendances.

⁴ Cf. en particulier *SC*, p. 191-197.

⁵ Expression qu'emprunte Merleau-Ponty à Georges Politzer, cité à ce propos dans *SC*, p. 193.

Au terme de ces premières analyses, nous pouvons conclure que Freud et Merleau-Ponty s'accordent pour dénoncer le caractère réductionniste de la vision objective du corps, développée par la science moderne dans le cadre d'une théorie de la représentation d'origine cartésienne : une telle vision occulte cette opacité ou cette épaisseur du corps, qui précisément le distingue d'un simple objet ou d'un cadavre étalé sous le regard de l'anatomiste. Cette autre dimension du corps, qui empêche sa stricte assimilation à une simple surface, apparaît pour l'instant pouvoir être appréhendée à partir de concepts qui échappent à toute analyse mécaniste et positiviste : le dynamisme, la processualité ou l'historicité du corps, son indétermination positive (c'est-à-dire qui n'est due ni à un facteur accidentel ni à notre ignorance), sa relation qualitative à autre chose que lui-même, qui permet finalement de le considérer comme étant doué d'un certain pouvoir de synthèse, ou du moins d'une certaine intentionnalité mettant en jeu des *valeurs* et produisant des *effets de sens*.

Or la découverte de cet ordre de valeurs et de significations immanent au corps implique non seulement de repenser le corps mais aussi l'opposition conceptuelle âme-corps *puisqu'elle remet en question le clivage du subjectif et de l'objectif corrélatif du dualisme des substances*. Citons à nouveau cette remarque de Merleau-Ponty, qui précise sur quel terrain de recherche débouchent les analyses des phénomènes corporels : « le corps, en se retirant du monde objectif, entraînera les fils intentionnels qui le relient à son entourage et finalement nous révélera le sujet percevant comme le monde perçu »¹. La *signification* des phénomènes corporels semble donc être le concept qui permet de passer du point de vue externe et objectiviste sur le corps à un *point de vue dynamique et résolument herméneutique, qui ferait de la subjectivité une dimension essentielle du corps*. Ce changement de point de vue s'effectue d'ailleurs chez Freud par le passage d'un travail scientifique (recherche en laboratoire) à des recherches psychanalytiques qui s'adressent directement à des *sujets* dans une perspective clinique, et, chez Merleau-Ponty, par le passage de *La structure du comportement*, qui est une lecture critique des représentations scientifiques du corps, à la *Phénoménologie de la perception*, qui tente d'en proposer une détermination *phénoménologique* à partir de l'analyse de l'expérience que fait le sujet de son corps propre.

Afin de préciser la façon dont s'effectue ce changement de perspective sur le corps, nous devons maintenant approfondir notre réflexion sur les rapports entre le corps, le sens et l'idée de subjectivité, qui s'articulent chez nos auteurs autour du problème de *l'expressivité du corps*.

¹ Merleau-Ponty, *PP*, p. 86 (c'est nous qui soulignons).

B) Les rapports entre corps, sens et subjectivité : le problème du corps expressif

Le caractère significatif des phénomènes corporels et la problématique de l'*expression* corporelle qui lui est corrélative sont étudiés par Freud et Merleau-Ponty dans la perspective d'un dépassement du dualisme sujet/objet, intériorité/extériorité, âme/corps. Cette problématique est pourtant issue, comme nous allons le montrer, de la pensée dualiste, ce qui laisse présumer l'usage ambigu que vont en faire nos deux auteurs. Ils vont en effet se servir de celle-ci pour accréditer l'idée d'un *rapport essentiel entre le corps et le langage*, et pour faire éclater le cadre conceptuel dans lequel elle a été élaborée. En particulier, l'introduction d'une réflexion sur le *corps parlant* au cœur du problème des rapports de l'âme et du corps va permettre, d'une part, de donner au corps une dimension symbolique, et, d'autre part, de s'interroger sur la pertinence de l'assimilation de cette dimension à un attribut exclusif de la subjectivité consciente : l'idée d'« intentionnalité corporelle » n'implique-t-elle pas de poser un niveau de sens indépendant du niveau de la conscience ?

§ 1) La subversion du problème traditionnel de l'expression des émotions

La question de l'expression des émotions se pose à l'origine dans le cadre d'une problématique théorique : il s'agit en effet, dans une perspective platonicienne, de déterminer le degré de *vraisemblance* de l'expression corporelle, le corps étant alors réduit à l'abstraction d'un *signe*. Le problème traditionnel de l'expression des émotions pourrait être ainsi formulé en une question : le corps parlant est-il le *signe* du discours de l'âme ou un *simulacre* ?

Dans cette perspective résolument dualiste, le corps doit avoir pour fonction de figurer la subjectivité sur le mode de l'exhaustivité et de l'exactitude, d'être le « miroir de l'âme », c'est-à-dire un *simple support ou matériau du pouvoir d'expression du sujet*. Dans *Les passions de l'âme*, Descartes reprend, à partir d'une conception paralléliste des émotions, cette question de la *traduction* dans l'extériorité corporelle de l'intériorité subjective, à laquelle le langage comme pouvoir d'expressivité appartient *exclusivement*¹, - question qui s'oppose à celle de l'*ouverture* du sujet à l'extériorité. Pour preuve de cette réduction de la question de l'*expression* à celle de l'*extériorisation* des passions, l'absence de circularité entre l'âme et le corps, qui n'est même pas tant signe que *support* des passions. Dès lors, le corps se fige dans des *postures* et le visage dans des *clichés*, dont l'épaisseur signifiante est rejetée au même titre que cet écart à soi qu'est l'*artificialité foncière du signe*. Les dessins du peintre Le Brun, appliquant à la lettre la problématique cartésienne de l'expression des passions, sont en ce sens éloquentes par leur caractère figé, stéréotypé, voire caricatural². Parce que la

¹ « Or il est, ce me semble, fort remarquable que la parole, étant ainsi définie, ne convient qu'à l'homme seul » (Descartes, Lettre au marquis de Newcastle du 23 novembre 1646).

² Charles Le Brun, dans sa « Conférence sur l'expression générale et particulière de la passion », définit l'expression comme « ce qui marque les mouvements de l'âme, ce qui rend visible les effets de la passion » (« Conférence sur l'expression générale et particulière » (1668), in *La passion, Nouvelle Revue de Psychanalyse*, n° 21, Paris, Gallimard, 1980). Dans l'édition de 1668, le texte de la conférence est illustré par des figures gravées de Picard, qui sont autant de « clichés » du visage exprimant l'étonnement, l'admiration ...

problématique de l'expression des émotions est ici appréhendée à partir d'une représentation *idéaliste* du langage, le corps dont il est question est un corps totalement instrumentalisé, et le sens dont il n'est que le support matériel n'est rien d'autre que *l'effet de l'action transitive de l'âme sur le corps*, - les conditions de possibilité de cette transitivité restant d'ailleurs tout à fait mystérieuses. Dès lors, l'idée d'expression *du* corps au sens subjectif du génitif est inconcevable¹. C'est d'ailleurs pour cette raison que les hystériques ont pu être considérés comme des simulateurs, les phénomènes expressifs du corps devant nécessairement extérioriser des *mouvements de l'âme*, lesquels, de par la « transparence » et l'évidence de l'esprit à lui-même, sont censés être connus des patients.

Les conséquences épistémologiques de cette conception idéaliste du corps expressif sont énormes : la réduction du corps à une fonction de *visibilité* et de *lisibilité* des mouvements de l'âme est en effet au fondement même de la science clinique. Comme le rappelle P. Fédida à la suite de Foucault, « la clinique dispose d'une véritable épistémologie du langage : rendre un pur phénomène accidentel signifiant suppose que le regard comporte cette structure et cette potentialité discursive dont le modèle reste celui d'une *mathesis* »².

Le Freud clinicien des *Etudes sur l'hystérie* semble apparemment reprendre cette méthode intellectualiste de lecture du corps ; par exemple, dans l'analyse de Emmy von N., qui affirme elle-même que ses mouvements symptomatiques sont en rapport direct avec ses douleurs psychiques, Freud cherche à lire celles-ci à travers les « manifestations de ses émotions, ce qui se percevait facilement par une expression de son visage, par un geste d'effroi, lorsqu'elle tendait ses mains en avant, les doigts crispés, etc. »³.

Cependant, cette lecture freudienne de la physionomie des malades procède déjà d'un *glissement épistémologique et thématique* de la méthode clinique moderne, en ce qu'il ne s'appuie pas sur une sémiologie cartésienne des gestes mais sur le modèle opposé de l'explication *évolutionniste et naturaliste* de l'expression des émotions proposée par Darwin. Freud fait en effet explicitement référence au principe de dérivation de l'émotion, dont Darwin se sert pour rendre compte aussi bien de nombreuses expressions humaines que du frémissement de la queue du chien⁴. Ce principe repose sur une théorie dualiste de la *connexion* (*Verknüpfung*) entre la série des changements d'état matériel et celle des changements d'état de la conscience, qui s'oppose au dualisme cartésien de la clinique médicale en ce qu'elle nie l'indépendance de la série conscientielle et idéative par rapport à la série matérielle, et qu'elle

¹ Il n'y a pas en ce sens de « langage naturel » ou de « langage du corps » chez Descartes, puisqu'il n'y a pas selon lui de *signification naturelle*, le signe étant ce qui renvoie à un contenu idéatif c'est-à-dire à un esprit, dont la dimension significative est par principe dans un *rapport d'extériorité* avec les fragments de matière (gestes, mots ...) par lesquels elle se manifeste.

² Pierre Fédida, *Crise et contre-transfert*, Paris, PUF, 1992, p. 233. Cf. aussi Foucault, *op. cité*, p. 95 : « Dans la Clinique comme dans l'Analyse, l'armature du réel est dessinée d'après le modèle du langage ».

³ Freud, *Etudes sur l'hystérie*, p. 71. Sur le recours à cette méthode de *lecture* des symptômes, cf. p. 35-36, 38, 43, 71, 238 ...

⁴ *Ibid.*, p. 71. Ce principe est le troisième principe d'explication de l'expression des émotions que dégage Darwin dans son ouvrage *L'expression des émotions chez l'homme et les animaux* (1872), trad. S. Pozzi et R. Benoist, préface de J. Duvernoy-Bolens, Paris, Edition du CTHS, 1998.

fait passer celle-ci du statut de support au statut de *déterminant* de celle-là. La perspective est donc clairement naturaliste : on peut trouver un sens aux expressions corporelles parce que celles-ci extériorisent des émotions et des idées qui à *l'origine* découlent d'excitations organiques. La *nature matérielle* (quantité d'énergie) des mouvements de l'« âme » expliquerait alors le recours au *mode corporel* d'expression, le « mystère » de l'action de l'âme sur le corps n'ayant plus lieu d'être.

Si Freud se déclarait encore « matérialiste » dans ses années de lycée¹, sa pratique médicale et clinique lui apprend à être beaucoup plus circonspect dans le traitement du problème des rapports de l'âme et du corps que ne le sont les intellectualistes *et* les naturalistes. Rejetant toute hypothèse ontologique non vérifiée, dans une perspective résolument empiriste telle que lui a recommandée son maître Brentano², Freud a recours au principe darwinien de par sa répulsion certaine envers l'intellectualisme et l'idéalisme, mais ne semble pourtant pas tout à fait satisfait par le point de vue naturaliste. L'action de l'âme sur le corps reste pour lui un *problème*, comme le montre sa tentative pour éclairer celui-ci à travers la théorie de la *conversion* dégagée dans les *Etudes sur l'hystérie*.

Face aux symptômes corporels hystériques, Freud indique qu'il y a des cas où « la connexion n'est pas aussi nette » que dans ceux explicables par le principe darwinien mentionné : par exemple, la paralysie des jambes de Elisabeth von R. qui, conformément à la spécificité des paralysies hystériques distinctes des paralysies organiques, n'a pour origine aucun trouble organique réel. Dans ce cas, le phénomène de conversion (c'est-à-dire d'innervation du psychique dans le somatique) ne résulte pas d'une *association* ou d'une *connexion* entre le phénomène corporel pathologique et sa motivation psychique, mais d'un lien dit « symbolique »³, qui fait passer du registre de l'expression comme « langage des émotions » à celui de l'« expression *significative* »⁴. Les troubles organiques ont alors, selon Freud, une « signification d'origine psychique » ; par exemple, dans le cas de l'astasia-abasie de Elisabeth von R., « les phrases : rester clouée sur place, n'avoir aucun appui, etc, servent de fondement à ce nouvel acte de conversion »⁵. Ce qui est important ici, c'est la mise en évidence du fait que *le corps expressif n'est plus en adéquation avec le corps organique instrumentalisé par la psyché, mais appartient directement à un ordre significatif* : la réalité physique du signe (l'émotion) a été relevée dans la réalité du système signifiant du langage. La capacité significative *immanente* et *immédiate* du corps expressif est soulignée par le fait que celle-ci n'est pas fonction du sujet conscient, les phénomènes hystériques manifestant

¹ Freud, Lettre à Silberstein, mars 1875, in *Lettres de jeunesse, op. cité*, p. 144

² *Ibidem* : « il [Brentano] s'est déclaré sans ambages de l'école empirique, qui applique la méthode des sciences naturelles à la philosophie et en particulier à la psychologie (c'est là, de fait, le principal avantage de sa philosophie, la seule chose qui me la rende supportable) ». Freud a assisté pendant huit semestres, trois fois par semaine, aux cours de philosophie de Franz Brentano qui étaient alors facultatifs à l'Université de Médecine de Vienne. Sur les rapports entre Freud et Brentano, nous renvoyons à l'article d' Aviva Cohen « Franz Brentano, l'inspirateur philosophique de Freud », in Geerardyn G. et Van den Vijver G. dir., *Aux sources de la psychanalyse, une analyse des premiers écrits de Freud (1877-1900), op. cité*.

³ Freud, *Etudes sur l'hystérie*, p. 3

⁴ *Ibid.*, p. 108. C'est nous qui soulignons.

⁵ *Ibid.*, p. 140

précisément l'existence d'une « contre-volonté inconsciente »¹. C'est d'ailleurs en partie à cause de cette absence de manifestation de la conscience, laquelle, dans une logique du dualisme des substances, signifie qu'on a affaire à un être exclusivement étendu, que la réalité signifiante du corps a pu être ignorée, – l'autre raison étant l'ambiguïté propre du corps déjà évoquée. Ce qui permet la conversion symbolique, type auquel correspond la conversion hystérique, ce n'est donc pas l'application mystérieuse d'une causalité psychique sur le corps organique, mais la *constitution* même du corps comme signifiant², qui remet en question le dualisme des substances et la conception idéaliste du langage. Attribuer de cette façon au corps un *pouvoir propre* d'expression semble également interdire la réduction du corps à un matériau servant à l'expression de forces strictement biologiques. Le corps n'est ainsi ni « miroir de l'âme », ni bloc de cire qui, en prenant diverses formes, rendrait visible des excitations purement organiques, mais paraît bien plutôt être véritablement *sujet de l'expression*³ : il n'est pas *ce par quoi* quelque chose ou quelqu'un s'exprime, mais bien *ce qui s'exprime*.

Dans une même optique, Merleau-Ponty dénonce « la métaphore favorite de la conscience naïve [qui admet] que le sujet perçoit *selon* son corps, - comme un verre coloré modifie ce que le phare éclaire »⁴. Les phénomènes hystériques, dans lesquels le corps semble parler tout seul, et les phénomènes hallucinatoires montrent bien que le corps est susceptible de susciter de toutes pièces une pseudo-perception ; dès lors, « la perception ne peut plus être une prise de possession des choses qui les trouve en leur lieu propre ; il faut qu'elle soit un événement intérieur au corps et qui résulte de leur action sur lui »⁵. La mise en évidence de l'expressivité intrinsèque du corps est là aussi un argument majeur contre le dualisme substantiel.

En outre, la problématique de l'expression corporelle est un moyen d'attaquer l'idéalisme en tant qu'il sous-détermine la réflexion sur le statut du *signifiant* dans son rapport au langage. Remarquons que la catégorie d'expression provient des philosophies de Leibniz et de Spinoza⁶, qui refusent ces deux conséquences du dualisme cartésien : l'éminence de la série psychique sur la série organique, et l'affirmation des rapports de causalité réelle de l'une sur

¹ L'idée de « contre-volonté inconsciente » est une absurdité dans le cadre d'une philosophie du sujet de type cartésien, raison pour laquelle Freud l'emploie à propos des phénomènes de conversion hystérique que cette philosophie sous-détermine.

² A ce titre, Monique David-Ménard, qui a approfondi la théorie freudienne de la conversion comme outil servant à dénoncer la logique dualiste et la conception idéaliste du langage qui lui est liée, fait remarquer que la définition de la conversion comme *innervation* du psychique dans le somatique révèle une certaine confusion épistémologique entre le corps physiologique et le corps symbolique, et manifeste en ce sens un certain maintien du cadre dualiste dans les *Etudes sur l'hystérie* (cf. *L'hystérique entre Freud et Lacan. Corps et langage en psychanalyse*, Paris, Editions Universitaires, « Les jeux de l'inconscient », 1983)

³ Remarquons la tournure active à laquelle Freud a recours pour qualifier les rapports du corps à l'expression « significative » ou « symbolique » des émotions : « Les jambes douloureuses commencèrent elles aussi à « parler » pendant nos séances d'analyse » (Cas d'Elisabeth von R., *Etudes sur l'hystérie*, p. 117).

⁴ Merleau-Ponty, *SC*, p. 205

⁵ *Ibidem*.

⁶ Cf. sur ce point le beau livre de G. Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression*, Paris, Les Editions des Minuit, 1968, p. 209 sq. On retrouve une trace de cette filiation dans *SC*, p. 137 : « Spinoza n'aurait pas passé tant de temps à considérer une mouche qui se noie si ce comportement n'avait offert au regard autre chose qu'un fragment d'étendue et la théorie des animaux machines est une 'résistance' au phénomène du comportement ».

l'autre. L'idée d'expression, se fondant ainsi sur un *parallélisme* de l'âme et du corps, permet de réhabiliter contre Descartes l'ordre du corps en lui redonnant une potentialité et un pouvoir significatif *immanent*. Mais l'on reste toujours ici dans une problématique du *signe*, dont le modèle est le langage idéal des mathématiques, et d'après laquelle les signes sont le moins matériel possible, - comme l'indique le projet d'une grammaire universelle. Or, Freud et Merleau-Ponty semblent plus intéressés par une problématique du *signifiant*, qui prend en compte la matérialité du signe dans le processus de production du sens, et qui désigne ainsi la perspective pratique de l'*institution* au-delà de celle de la *représentation*¹.

Le point commun entre l'idéalisme et l'empirisme dans leur traitement des rapports du sens et du corps est que tous deux considèrent l'expression à travers la seule problématique *théorique* de l'adéquation du signe au signifié, - ce qui implique, d'une part, une minoration, voire une dévalorisation, de l'irréductible matérialité du corps-signe et, d'autre part, une représentation du corps comme support d'un pouvoir d'expression qui le transcende. Or c'est bien cette inadéquation de la perspective théorique ou plutôt théorétique au phénomène du corps expressif que dénoncent Freud et Merleau-Ponty, et c'est pourquoi tous deux insistent sur l'aspect éminemment *esthétique, pratique* ou encore *poétique* de la mise en scène du corps expressif². Celui-ci ne se manifeste pas tant comme *imitation* ou *représentation* dans un espace significatif abstrait que comme *présentation* dans un espace charnel : le langage du corps fait ainsi sens à titre *d'acte de présence*³. Nous pensons que c'est d'ailleurs pour cette raison que le langage du corps est interprété chez Merleau-Ponty à partir du schème du *geste*, qui introduit l'idée d'une signification pratique et charnelle du sujet incarné comme présence au monde. L'analyse merleau-pontyenne du geste développe en l'occurrence l'idée d'un sens immanent à la dimension pratique de l'être-incarné. Ainsi,

« Il faut bien, verrons-nous, reconnaître une opération primordiale de signification où l'exprimé n'existe pas à part l'expression et où les signes eux-mêmes induisent au-dehors leur sens. [...] Ce sens incarné est le phénomène central dont corps et esprit, signe et signification sont des moments abstraits »⁴.
 [...] Il faut donc que les gestes et les attitudes du corps phénoménal aient une structure propre, une signification immanente »⁵.

¹ C'est dans cette perspective que Merleau-Ponty rejette la théorie de Ludwig Klages (qui hérite de cette tradition des « philosophies de l'expression »), d'après laquelle l'âme et le corps sont dans un rapport d'expression comparable à celui du concept et du mot, ce dernier rapport étant en effet pensé comme un rapport d'extériorité (*SC*, p. 225-226).

² Freud insiste en ce sens, comme nous l'avons vu, sur la dimension théâtrale du corps hystérique, et Merleau-Ponty affirme que « ce n'est pas à l'objet physique que le corps peut être comparé, mais plutôt à l'œuvre d'art » (*PP*, p. 176).

³ Nous pensons que c'est pour réintroduire cette dimension de l'*acte* sous-jacente au langage corporel que Freud recourt à la référence darwinienne. Ce n'est pas un hasard si Merleau-Ponty l'utilise également, dans une perspective similaire : « Mais c'est la définition du corps humain de s'approprier dans une série indéfinie d'actes discontinus des noyaux significatifs qui dépassent et transcendent ses pouvoirs naturels. [...] Par exemple, le froncement de sourcil destiné, selon Darwin, à protéger l'œil du soleil, ou la convergence des yeux, destinée à permettre la vision nette, deviennent des composantes de l'acte humain de méditation et le signifiant au spectateur » (*PP*, p. 226).

⁴ *Ibid.*, p. 193

⁵ Merleau-Ponty, *SC*, p. 169-170

La problématisation du statut du corps à partir de ses rapports avec le sens mène donc à se détacher d'un point de vue exclusivement théorique, et à retrouver derrière l'idéalité du langage et l'objectivité abstraite du corps-signe la présence sous-jacente du sujet au monde, en tant qu'il est un être de chair. L'approfondissement de l'être du corps et la remise en question du dualisme substantiel, passent ainsi de façon conséquente par l'analyse de l'*origine* du pouvoir expressif du corps : que faut-il comprendre lorsqu'on parle d'un pouvoir expressif *immanent* au corps ? Cela signifie-t-il que le mode d'être du corps est l'immanence au même titre que celui du sujet compris comme pure intériorité – ce qui expliquerait alors le caractère subjectif du corps et son pouvoir expressif ? De façon plus radicale, l'analyse du corps expressif mène-t-elle à concevoir le corps comme la *source originnaire* de la constitution du sens *en général*, - le corps n'étant plus alors à comprendre comme ce qui s'identifie, mais bien comme ce qui *se substitue* à la subjectivité constituante ?

§ 2) Le corps comme réalité symbolique

Ces questions semblent reconduire la problématique du corps expressif et du phénomène de l'expression en général à un mode de traitement de type naturaliste : le corps serait en lui-même et par lui-même, de façon immédiate et immanente, source de sens. Cependant, le fait que Freud et Merleau-Ponty présentent le corps comme étant d'emblée significatif, de la même façon qu'ils considèrent la sensation comme étant d'emblée perception c'est-à-dire douée d'un sens immanent, ne les amène pourtant pas à conclure que le sens s'origine dans la *naturalité* même du corps ou dans son organicité. On ne peut s'en tenir à une simple *dérivation* des significations du corps de ses mouvements vitaux ou organiques, parce que le lien du signifiant corporel à son sens n'est pas « naturel », - comme le signifie bien la métaphore merleau-pontyenne de l'œuvre d'art pour qualifier le corps expressif.

Ainsi, Freud refuse de s'en tenir à l'interprétation darwinienne du langage du corps parce que, selon lui, le corps expressif est une réalité *se construisant dans la dimension du symbolique*¹. C'est en particulier dans les *Etudes sur l'hystérie* que Freud montre qu'il n'y a pas d'antériorité du corps expressif ou du corps vécu par rapport à l'élaboration de son être-symbolique. Si l'hystérique se comporte dans ses paralysies « comme si l'anatomie n'existait pas ou comme si elle n'en avait nulle connaissance », c'est parce que c'est seulement à partir d'un certain type de symbolisation de son vécu, de son histoire et de son désir que le sujet peut percevoir son corps. La conversion hystérique aurait en ce sens une origine subjective et interne : ce serait la façon dont le sujet oriente son attention sur les positions de son corps, qui ont été constituées comme signifiantes au cours de tel ou tel épisode de l'histoire personnelle².

¹ Par réalité nous n'entendons pas ici le fait (*Realität*) ou l'être-en-soi donné et déterminé comme *res*, mais la réalité processuelle et dynamique (*Wirklichkeit*) du corps.

² Par exemple, au cours du traitement, Freud insiste sur l'importance des positions du corps d'Elizabeth von R., dont les significations sont à comprendre comme autant de réminiscences de scènes vécues ; ainsi, l'astasi-

C'est d'ailleurs en raison du sens subjectif et temporel des phénomènes corporels hystériques que Freud affirme *qu'il faut passer sur le terrain de la psychologie* pour les comprendre. Freud précise en outre la façon dont l'histoire du sujet prend corps dans son être-naturel : l'hystérique « prend les organes dans le sens vulgaire, populaire du nom qu'ils portent : la jambe est la jambe jusqu'à l'insertion de la hanche, le bras est l'extrémité supérieure comme elle se dessine sous les vêtements »¹. Ainsi, le sujet n'a pas de rapport immédiat, naturel et direct à son corps ; il n'y a pas non plus d'antériorité du corps vécu par rapport à son inscription dans la dimension du langage, et c'est pour cette raison qu'on peut recourir à une perspective sémiologique de façon heuristique *uniquement*². On pourrait conclure de ces analyses avec Moniques David-Ménard que

« Le dualisme du *Seelich* et du *Körperlich* posait deux ordres substantiels distincts dont la théorie de la conversion tentait d'annuler la distinction. Rien ne subsiste ici de ce schéma : la mise au jour de l'ordre du corps en souffrance dans le symptôme, et son élaboration dans le langage, ne requiert plus aucune interprétation substantialiste »³.

Constatons alors que c'est pour saluer cette critique du dualisme à partir d'une analyse de la symbolique et de l'historicité immanentes aux phénomènes corporels humains que Merleau-Ponty introduit une première référence significative à Freud⁴. Ce dernier est en effet l'un des premiers à avoir introduit la catégorie de signification dans son interprétation des phénomènes corporels, qui s'accorde avec celle de Merleau-Ponty en ce que l'analyse du corps vécu montre que même « l'émotion comme variation de notre être-au-monde est contingente à l'égard des dispositifs contenus dans notre corps »⁵. En ce sens, « les motifs psychologiques et les occasions corporelles peuvent s'entrelacer parce qu'il n'est pas un seul mouvement dans un corps vivant qui soit un hasard absolu à l'égard des intentions psychiques, pas un seul acte psychique qui n'ait trouvé au moins son germe ou son dessin général dans les dispositions physiologiques »⁶. Merleau-Ponty peut ainsi conclure que « la distinction si fréquente du psychique et du somatique a sa place en pathologie, mais ne peut servir à la connaissance de l'homme normal, c'est-à-dire intégré, puisque chez lui les

abasia symbolise cette douleur partant du point déterminé où son père malade posait sa jambe enflée alors qu'elle en changeait les bandages...

¹ Freud, « Quelques considérations pour une étude comparative des paralysies motrices organiques et hystériques », in *RIP I*, p. 55.

² Il ne s'agit pas en effet de revenir à une méthode qui aurait pour idéal une grammaire univoque et épurée de toute matérialité. Au contraire, si Freud peut dire que « les jambes d'Elizabeth von R. participent à la conversation (*sprechen mit*) » (*Etudes sur l'hystérie*, p. 117), c'est en référence à un langage, ou mieux à une *écriture* nécessairement empreinte de matérialité, comme peut l'être l'alphabet hiéroglyphique. Par exemple, dans l'alphabet des symptômes hystériques, le dégoût se « dit » dans l'acte de vomir (cf. le cas Katharina, *ibid.*, p. 101).

³ M. David-Ménard, *op. cité*, p. 35

⁴ « C'est sur l'exemple du freudisme que nous voudrions préciser les rapports de la dialectique proprement humaine avec la dialectique vitale » (*SC*, p. 191).

⁵ Merleau-Ponty, *PP*, p. 220

⁶ *Ibid.*, p. 104

processus somatiques ne se déroulent pas isolément et sont insérés dans un cycle d'action plus étendu »¹.

Ce n'est donc pas en vertu de sa naturalité que le corps est sujet expressif, mais dans son rapport à une dimension symbolique qu'il incarne et qui permet de l'interpréter comme un phénomène psychique. Il s'agit alors précisément de comprendre comment et pourquoi, à son tour, cette dimension symbolique trouve « au moins son germe (...) dans les dispositions physiologiques ». Freud et Merleau-Ponty tentent alors de trouver une solution au problème de l'origine de l'idéalité, dont le langage est une figure, en réfléchissant sur le type de subjectivité qui permet de qualifier le corps de *sujet expressif*. Cette subjectivité doit être à la fois spontanée², animée de sens *et* corporelle, c'est-à-dire d'emblée ouverte à une extériorité, - échappant ainsi à l'opposition entre immanence et transcendance. Le point d'accord remarquable de nos deux auteurs est ici qu'ils recherchent tous les deux cette subjectivité dans le champ de l'expérience perceptive, et qu'ils considèrent que *le pouvoir expressif du corps – ainsi que le phénomène de l'expression en général – s'enracinent dans le corps en tant qu'il est sujet de perception*.

Ainsi, s'interrogeant sur le type de rapport qui unit le langage verbal et l'expression corporelle des émotions, Freud affirme que :

« Toutes ces innervations, toutes ces sensations font partie de l' 'expression des mouvements émotionnels' comme l'a enseigné Darwin. Consistant primitivement en actes adéquats, bien motivés, ces mouvements, à notre époque, se trouvent généralement si affaiblis que leur expression verbale nous apparaît comme une *traduction* imagée, mais il semble probable que tout cela a eu jadis un sens littéral. L'hystérie a donc raison de redonner à ses innervations les plus fortes leur sens verbal primitif. Peut-être même a-t-on tort de dire qu'elle crée de pareilles sensations par symbolisation ; peut-être n'a-t-elle nullement pris le langage usuel comme modèle, mais a-t-elle puisé à la même source que lui »³.

L' « idéalité » du langage ainsi que la « subjectivité » du corps auraient ainsi pour source *le corps moteur et sensitif*. Freud affirme en ce sens que « le jugement se fonde évidemment sur des expériences (*Erfahrungen*) somatiques, des sensations et des images motrices (*Bewegungsbildern*) propres au sujet »⁴. Rappelons que pour Freud les expériences somatiques et les sensations, ainsi que les images motrices⁵, sont d'emblée des perceptions⁶ qui ne sont pas nécessairement produites par la conscience constituante (cas de l'hallucination perceptive par exemple). De quel *sujet* Freud parle-t-il lorsqu'il affirme que ces « expériences » sont « propres au sujet », - l'idée même d'expérience en tant que *ce qui arrive* impliquant bien l'idée d'un sujet, qui, à défaut d'être constituant, doit au moins jouer le rôle de *celui à qui* ou de *ce par rapport à quoi* quelque chose arrive ? La solution de Freud consiste à présenter ce sujet originaire précisément comme *sujet de l'expérience perceptive originaire, qui est à la*

¹ *Ibid.*, p. 195. On remarque ici très nettement l'influence sur Merleau-Ponty de Goldstein, pour qui le psychique et le somatique sont deux expressions partielles et complémentaires de la totalité organique.

² C'est-à-dire *non déterminée* par un mécanisme physiologique.

³ *Ibid.*, p. 144-145

⁴ Freud, *Esquisse*, p. 350

⁵ « Les images motrices sont des perceptions et, à ce titre, possèdent naturellement des qualités et suscitent l'état conscient » (*ibid.*, p. 396).

⁶ Cf. *infra* le chapitre sur « La critique de l'atomisme et la *Gestalttheorie* ».

*fois passif et doué d'une certaine intentionnalité*¹. Selon Freud, la spécificité d'un corps vivant aussi complexe que le corps humain est d'être soumis, en plus des excitations externes, à des excitations d'origine interne ou organique, qui doivent nécessairement être supprimées si le corps veut rester en vie². Pour ce faire, le corps vivant, *assujetti* à ses fonctions vitales, doit décharger ses pulsions en exécutant une « action spécifique » capable d'arrêter momentanément la libération de quantité d'excitation qui submerge le corps de l'intérieur, ce qui nécessite une certaine modification à l'extérieur (par exemple apport de nourriture, recherche de l'objet sexuel...). Le corps comme *sujet excédé* de l'intérieur doit alors *s'excéder lui-même et s'ouvrir à l'extériorité par sa puissance motrice*. Le maintien de l'identité et de l'intériorité du corps vivant a ainsi pour condition, ou plutôt ne consiste qu'en l'établissement d'un rapport du corps avec l'extériorité *via* sa motricité, qui s'accomplit en visée de sens, puisque le corps cherche à percevoir et à faire par là même l'expérience de quelque chose du monde qui lui servira pour accomplir une « action spécifique ». Ces expériences originaires, dont le sujet est le corps moteur et sensitif, et qui sont pour Freud la source de toute forme de sens, ne sont donc pas « intentionnelles » en ce qu'elles relèveraient d'une visée consciente, mais en ce qu'elles procèdent d'une visée de sens ou d'une transcendance du corps que manifeste sa puissance motrice, laquelle est à la fois orientation et perception. *Le pouvoir expressif et la « subjectivité » du corps coïncident ainsi avec son rapport de transcendance au monde sous la forme d'un sentir originaire*, animé par une intentionnalité sensori-motrice, et dont le sens se donne sous la forme d'un rapport qualitatif au monde *vécu* et non pas connu (au sens de représenté).

Sans connaître ces analyses de Freud, mais en s'appuyant sur les travaux de Strauss, de Grünbaum et du Husserl des *Ideen II*, Merleau-Ponty oriente sa réflexion sur l'origine du sens des gestes vers la question de l'origine du sens de la perception et de la sensation, c'est-à-dire du *sentir corporel*, qui présente une certaine forme d'intentionnalité en-deçà de l'activité constituante du sujet conscient. Il remarque d'ailleurs d'une façon étrangement proche des propos de Freud que :

« On sait depuis longtemps qu'il y a un 'accompagnement moteur' des sensations, que les stimuli déclenchent des 'mouvements naissants' qui s'associent à la sensation ou à la qualité et forment un halo autour d'elle, que le 'côté perceptif' et le 'côté moteur' du comportement communiquent. Mais on fait la plupart du temps comme si cette relation ne changeait rien aux termes entre lesquels elle s'établit »³.

Une analyse pertinente du sentir doit ainsi mener à l'idée que l'intentionnalité corporelle *précède* l'intentionnalité conscientielle, que le sujet originaire de la perception est le corps

¹ Cf. sur ce point notre article « Le sujet de l'expérience chez Freud », *Asterion* (<http://asterion.revues.org>), revue électronique de l'ENS Lettres et Sciences Humaines de Lyon, n° 1, juin 2003

² Et ce en vertu du principe biologique selon lequel l'organisme doit maintenir à un niveau aussi bas que possible la quantité d'excitation (interne ou externe) à laquelle il est soumis. Pour une plus ample exposition des rapports du corps vivant avec les excitations d'origine externe et interne, cf. tout le début de l'*Esquisse* et en particulier le chapitre sur « L'expérience de satisfaction », qui met en place presque tous les éléments de la théorie freudienne ultérieure des pulsions, désignées en 1895 par « les excitations d'origine interne ou organique ».

³ Merleau-Ponty, *PP*, p. 243

sentant et se mouvant. De façon conséquente, il conclut de son analyse du corps se mouvant et agissant dans l'espace que :

« L'expérience motrice de notre corps n'est pas un cas particulier de connaissance ; elle nous fournit une manière d'accéder au monde et à l'objet, une praktognosie qui doit être reconnue comme originale et peut-être comme originaire »¹. Et, un peu plus loin, il cite Grünbaum :

« Déjà la motricité, prise à l'état pur, possède le pouvoir élémentaire de donner un sens (*Sinngebung*) [...] La motricité est la sphère primaire où d'abord s'engendre le sens de toutes les significations (*der Sinn aller Signifikationen*) dans le domaine de l'espace représenté »².

L'analyse de la motricité, qui apparaît bien désormais être synonyme de l'intentionnalité corporelle originaire ou « opérante »³, a ainsi deux conséquences. D'une part, il apparaît *qu'il n'y a de sens qu'incarné ou figuré dans un monde*, et ce par le biais de l'intentionnalité corporelle ; ce qui implique la nécessité de refondre les termes par lesquels on appréhende classiquement le problème de la signification⁴. D'autre part, la notion de subjectivité doit être profondément modifiée, puisqu'à travers l'étude du corps comme « sujet de la perception » se manifeste une forme originaire de subjectivité qui n'est ni réflexive, ni transparente à elle-même, mais incarnée et ex-posée au monde, ce qui interdit de la réduire à un simple pouvoir de constitution. C'est finalement *le statut du transcendantal qui est à revoir, et à interroger à partir de ses liens avec l'empiricité ou, du moins, avec la corporéité et le monde auquel celle-ci donne accès*. La description du corps vécu et du corps expressif ne doit donc pas avoir seulement une valeur psychologique (la façon dont le sujet fait l'expérience de son corps), mais bien une valeur ontologique, comme l'affirmera très clairement Merleau-Ponty dans *Le visible et l'invisible* : « Je dois montrer que ce qu'on pourrait considérer comme psychologie (*Phénoménologie de la perception*) est en réalité ontologie »⁵.

Un tel jugement sur le tard de Merleau-Ponty portant sur son œuvre de 1945 en montre cependant à la fois l'intérêt et les limites : la *Phénoménologie de la perception*, tout comme la *Structure du comportement*, exposent l'importance de la découverte de la puissance signifiante du corps sans pour autant en tirer toutes les conséquences, puisque la problématique du sens et de l'expression est sans cesse ramenée à la problématique de la perception, qui reste alors tributaire d'une certaine conception de la subjectivité, maintenant dans un rapport d'opposition corps et conscience, empirique et transcendantal⁶. Pour preuve, la rémanence d'affirmations telles que « le substratum somatique est le point de passage, le point d'appui d'une dialectique »⁷, « le corps propre et ses organes restent le point d'appui ou

¹ *Ibid.*, p. 164

² *Ibid.*, p. 166

³ Merleau-Ponty reprend à Husserl l'expression d'intentionnalité *opérante* (*fungierende Intentionalität*), distinguée de l'intentionnalité d'acte. Cf. sur ce point par exemple *PP*, Avant-propos, p. XIII.

⁴ Merleau-Ponty s'inscrit ici dans la droite lignée de Husserl, qui avait déjà montré en quoi une redéfinition de l'intentionnalité à partir de la mise au jour de l'intentionnalité opérante impliquait la nécessité pour la phénoménologie de devenir une « phénoménologie de la genèse » (*PP*, Avant-propos, p. XIII).

⁵ Merleau-Ponty, *VI*, p. 230

⁶ « Les problèmes posés dans *Ph. P.* sont insolubles parce que j'y pars de la distinction 'conscience' – 'objet' » (*ibid.*, p. 253).

⁷ Merleau-Ponty, *SC*, p. 222

les véhicules de mes intentions »¹... Merleau-Ponty semble donc avoir du mal à penser le phénomène du corps expressif et la nature du corps en général autrement que dans un rapport de dépendance ontologique envers la conscience prise comme subjectivité transcendantale². Merleau-Ponty reste donc tributaire du cadre et du vocabulaire dualistes qu'il dénonce, au même titre d'ailleurs que la théorie de la conversion dans les *Etudes sur l'hystérie* révèle une inadéquation entre le vocabulaire physiologique de l'innervation et le corps symbolique de l'hystérique auquel il est censé s'appliquer. Le « passage » ou la « transformation » d'idées en éléments visibles que réalise le corps expressif est d'ailleurs qualifié d'« opération magique »³ par Merleau-Ponty lui-même, qui témoigne ainsi de sa difficulté à clarifier conceptuellement le phénomène du corps expressif. Comme le fait remarquer R. Barbaras :

« Tout se passe donc comme si, à l'instar de Descartes, Merleau-Ponty maintenait côte à côte une expérience irréductible du corps, qui ne pourrait être qu'invoquée – tout comme l'union ne peut être connue que par l'usage de la vie – et une thématization de cette expérience qui serait vouée à assumer la distinction de la conscience et de l'objet. Dès lors, puisque le corps ne saurait être confondu avec un pur objet, Merleau-Ponty est conduit, en vertu de son dualisme implicite, à le rabattre du côté de la conscience »⁴.

A quel type de subjectivité Merleau-Ponty reste-t-il « attaché », et pour quelles raisons ? Etant donné l'ambiguïté de sa position vis-à-vis des rapports entre l'intentionnalité corporelle et la subjectivité consciencielle, arrive-t-il néanmoins à tenir une position plus claire envers les conclusions que tire Freud de son analyse du corps expressif ?

§ 3) L'intentionnalité corporelle implique-t-elle le recours à l'idée de conscience ?

Selon Brentano, l'intentionnalité permet d'identifier les phénomènes psychiques en tant que ceux-ci relèvent d'une activité significative, qu'ils sont eux-mêmes des actes de signification et qu'ils sont éminemment relationnels, raison pour laquelle on doit les aborder d'un point de vue dynamique. Or, puisque tous ces caractères peuvent également servir à décrire les phénomènes corporels, il paraît donc légitime de parler d'une « intentionnalité corporelle ». Mais l'intentionnalité reste le fait exclusif et essentiel de la conscience pour Brentano et pour son élève Husserl, même s'ils ont tous deux une conception différente de la conscience et de l'intentionnalité. En effet, les diverses *cogitationes* ou visées de sens requièrent nécessairement selon eux une synthèse, qui ne peut être que le fait du sujet constituant. Ce sont précisément ces activités de synthèse, d'unification, d'intégration et de

¹ *Ibid.*, p. 203

² C'est pour cette raison que T. Kono a pu affirmer que le schéma corporel dans les premières œuvres de Merleau-Ponty « est, pour ainsi dire, une synthèse du 'Ich kann' de Husserl et du 'cadre moteur' de Bergson » (« Le langage et le schéma corporel chez Maurice Merleau-Ponty », in *Etudes phénoménologiques*, n°16, 1992, p. 112). La référence à Husserl la plus éclairante ici est sans doute *Ideen II*, § 38, où il parle du corps comme « organe de la volonté » (*Willensorgan*).

³ Merleau-Ponty, *PP*, p. 163

⁴ R. Barbaras, « De la phénoménologie du corps à l'ontologie de la chair », in *Le tournant de l'expérience*, Paris, Vrin, 1998, p. 122.

constitution qui, dans le cadre d'une philosophie du sujet, sont inattribuables au corps, et qui rendent dès lors la notion d' « intentionnalité corporelle » problématique.

Peut-on penser un processus producteur de sens qui fasse appel à une activité constituante ou du moins unifiante *autre que la conscience* ? Le pouvoir signifiant du corps requiert-il d'ailleurs nécessairement une faculté de synthèse et de reconnaissance (au sens où le sens produit est interprété comme appartenant à *mon vécu*) ?

La réponse de Freud à cette question est claire : le sentir originaire dont le sujet est le corps sensori-moteur est pour lui *la preuve* que la perception et l'ouverture du corps au monde ne requièrent pas comme condition *sine qua non* la conscience du sujet. Bien plutôt, l'activité « constituante » de celle-ci dérive de celles-là, comme le montre le schéma des rapports entre perception, mémoire et conscience que Freud établit dans une lettre à Fliess de 1896 :

	I	II	III	
Percp.	Percp. S.	Incs.	Précs.	Consc.

Percp. – correspond au mode originaire de perception (expériences somatiques fournissant des indices de qualité ou de réalité), auquel s'attache le conscient, mais qui en lui-même ne conserve aucune trace de ce qui est arrivé.

Percp. S. – correspond au premier enregistrement des perceptions aménagé suivant les associations simultanées et tout à fait incapable de devenir conscient.

Incs. – correspond au second enregistrement ou à une seconde transcription, aménagé selon d'autres associations

Précs – correspond à une troisième transcription liée aux représentations verbales. Les investissements qui en découlent deviennent conscients d'après certaines lois¹.

Comme on le voit bien ici, la perception, *tout en constituant le fondement de l'état conscient, ne se confond pas avec lui*. En conséquence, si l'on peut parler d'une « subjectivité » du corps chez Freud (le « sujet » des expériences somatiques, sensations et images motrices), c'est dans un sens tout fait différent de la subjectivité constituante et transcendantale. Cette subjectivité est fondamentalement *passive ou affectée* : c'est ce qui est soumis à la poussée pulsionnelle, ce qui est sommé de s'ex-céder à l'extérieur pour ne pas être excédé – au sens littéral du mot – de l'intérieur. En outre, elle ne se confond pas avec une connaissance immédiate et transparente de soi, mais est au contraire une forme de savoir qui ne se produit qu'au contact d'un extérieur et d'un autre, de manière non-réflexive. Le sentir originaire apparaît ainsi comme une sorte d'expérience de dépossession de soi du sujet, ou plutôt d'une non-possession de soi d'un sujet dont l'identité reste à constituer, au profit d'une plongée aveugle dans l'extériorité².

¹ Freud, Lettre n°52 à Fliess du 6-12-1896, in *La naissance de la psychanalyse*, p. 154

² Freud développera par la suite l'idée que le mode de perception originaire, noté « Perc. » dans le schéma ci-dessus de la lettre n° 52, correspond, dans la genèse du développement psychique, à une période archaïque au cours de laquelle le sujet ne se différencie pas encore du monde environnant (période dite du « narcissisme primaire », où l'enfant se confond par exemple encore son propre corps avec le sein ou le corps de sa mère). Ce mode de perception ou de sentir originaire est également celui des expériences hallucinatoires, comme l'a d'ailleurs bien mis en évidence Merleau-Ponty.

Merleau-Ponty semble ne pas penser autrement lorsqu'il affirme que « je devrais dire qu'*on* perçoit en moi et non que je perçois »¹. Le corps devient cette puissance *anonyme* et prépersonnelle de perception, et le sens dont il est porteur contient un « germe de rêve ou de dépersonnalisation ». On est ici loin de la conception du corps comme « corps propre », puisque l'intentionnalité corporelle originaire apparaît comme la puissance par laquelle le corps se jette au monde sans pour autant se rapporter à lui-même.

Cependant, Merleau-Ponty soulève une difficulté : cette intentionnalité peut-elle encore avoir un sens si elle n'est pas en *mon* pouvoir ? Si l'existence du corps est réellement une existence générale et impersonnelle, comment comprendre en outre qu'il soit vécu par moi comme *mien* et que la perception dont il est le sujet soit vécue comme *ma* perception ? Suffit-il de dire avec Husserl (qui rejoint en ce sens Leibniz) qu'il existe des perceptions qui se situent à un niveau inférieur de conscience, et qui pour cette raison me paraissent « impersonnelles », ou alors faut-il affirmer comme Freud que l'intentionnalité corporelle relève d'une processualité « en troisième personne », - selon le mot de ses détracteurs² ?

L'ambiguïté de la position de Merleau-Ponty se trahit dans la juxtaposition des idées de corps comme « puissance anonyme » et comme « véhicule de l'être-au-monde », comme « On » et comme « moi naturel ». Alors même qu'il parle du corps au fondement de la perception comme « système de fonctions anonymes »³ et qu'il fait de celui-ci, « *en tant qu'il se meut de lui-même* [...] la condition de possibilité, non seulement de la synthèse géométrique, mais encore de toutes les opérations expressives et de toutes les acquisitions qui constituent le monde culturel »⁴, Merleau-Ponty affirme paradoxalement que le sens délivré par l'intentionnalité corporelle a en dernière instance pour condition de possibilité le pouvoir de synthèse du sujet transcendantal (même si celui-ci s'identifie finalement avec la conscience *temporelle* et incarnée)⁵ :

« Mais qu'est-ce que le lié sans la liaison, qu'est-ce que cet objet qui n'est pas encore objet pour quelqu'un ? La réflexion psychologique, qui pose mon acte de perception comme un événement de mon histoire, peut bien être seconde. Mais la réflexion transcendantale, qui me découvre comme le penseur intemporel de l'objet, n'introduit rien en lui qui n'y soit déjà : elle se borne à formuler ce qui donne un sens à 'la table', à 'la chaise', ce qui fait leur structure stable et rend possible mon expérience de l'objectivité »⁶.

Ainsi, alors même que Merleau-Ponty critique Husserl pour n'être pas allé assez loin dans son projet d'élucidation de la genèse du sens relatif à l'intentionnalité « opérante », il semble lui-même rester tributaire d'une conception de la signification qui relie nécessairement celle-ci à une subjectivité transcendantale, - même si le statut de cette dernière est en cours de modification. Cela a pour conséquence directe que le corps reste finalement pensé, en tant qu'il est source de sens, dans un rapport d'*appartenance* au Moi, au sujet ou à la conscience :

¹ Merleau-Ponty, *PP*, p. 249

² L'expression vient de Georges Politzer, et est largement utilisée par Merleau-Ponty pour dénoncer le recours à l'idée de phénomènes *inconscients*, c'est-à-dire *objectifs et mécaniques* dans une logique dualiste et spiritualiste qui se trahit ici.

³ *Ibid.*, p. 294

⁴ *Ibid.*, p. 445. C'est nous qui soulignons.

⁵ Nous reviendrons bien sûr sur ce point capital.

⁶ *Ibid.*, p. 276

l'intentionnalité corporelle semble donc s'identifier en dernière instance avec la conscience non-thétique. Par suite, la façon dont Freud appréhende le corps expressif et le problème de la genèse du sens reste, aux yeux de Merleau-Ponty, une approche simplement *psychologique*, qui se contente de livrer les modalités empiriques de formation du sens à partir de l'intentionnalité corporelle.

Et pourtant, cette approche du caractère signifiant du corps comme sujet originaire de la perception pensé *indépendamment* de toute référence à une conscience synthétique ne cesse d'interpeller Merleau-Ponty, puisqu'il affirme paradoxalement qu'il reste à comprendre chez Freud comment « certains automates spirituels doués d'une logique intérieure peuvent se constituer dans le flux de conscience et donner une justification apparente à la pensée causale, aux explications 'en troisième personne' »¹. Il sous-détermine par là même les enjeux et les résultats du problème qu'il pose pourtant avec acuité, la réponse freudienne faisant en quelque sorte figure de *refoulé naturaliste* de la pensée du premier Merleau-Ponty.

En outre, si Merleau-Ponty continue à s'inscrire dans la problématique aux échos subjectivistes du corps mien ou du corps propre², il refuse également de céder sur le concept d'*unité* du corps propre et des perceptions sous-tendues par l'intentionnalité corporelle. Le corps symbolique garde un lien de parenté avec le sujet conscientiel en ce qu'il est un, synthétique et à l'occasion puissance de synthèse, - raison pour laquelle il est d'ailleurs qualifié de « Soi », de « sujet » ou de « Moi naturel » par Merleau-Ponty. Chez Freud la synthèse et l'unité sont toujours secondes, et le « schéma corporel » unifié relève plutôt d'un idéal épistémologique que de la réalité, comme le montrent bien l'existence de zones érogènes éparses et la totale désolidarisation fonctionnelle de certaines parties du corps par rapport au schéma corporel dans les troubles hystériques. En outre, l'unification de ces zones donnerait plutôt lieu à une anatomie imaginaire du corps, dont le principe de liaison relèverait des principes économiques pulsionnels qui déterminent tout un pan *inconscient* de l'histoire du sujet, et non des principes du jugement et de la réflexion. Si le sujet n'a de rapport à son corps vécu comme propre que *via* son appropriation symbolique, c'est précisément parce qu'avant celle-ci il n'y a pas *un* corps, mais une diversité d'expériences somatiques s'ordonnant selon une logique fragmentaire et inconsciente, - le sens à l'œuvre dans ces expériences ne nécessitant aucune faculté subjective pour se l'approprier, ni même aucune faculté de synthèse pour l'unifier.

¹ *Ibid.*, p. 193.

² Citons ici, à titre polémique, les propos corrosifs mais non dénués de vérité de P. Fédida : « L'idéologie du corps, héritée du XVIIIème siècle, est, pourrait-on dire de Kant à Bergson ou même à Merleau-Ponty – plus particulièrement chez Maine de Biran – sous-tendue par une conception libérale de la *propriété* et de la dépense productive d'énergie ; elle a livré à la psychologie des concepts – « expérience du corps », « conscience du corps propre », « image du corps » - dont le narcissisme subjectif est attesté par les majorations du *vécu* et la fonction renforcée des identifications imaginaires. Le corps vient alors à représenter l'intuition concrète de l'identité et de la singularité du moi : il en est le signe subjectif et réflexif et il entre dans une définition existentielle du *soi*. Il assume donc le pouvoir d'un inconscient mais cet inconscient est celui d'un schème psycho-moteur, d'un ensemble de dispositions énergétiques mises au service de la synthèse personnelle ou de la volonté » (« L'anatomie en psychanalyse », *op. cité*, p. 120).

Parce qu'il continue plus ou moins à faire du corps l'incarnation d'un sujet ou encore un « esprit captif ou naturel »¹, Merleau-Ponty ne peut accepter l'idée d'un corps à l'origine de la perception qui serait morcelé, parce que cela reviendrait à faire éclater la subjectivité qu'il incarne, subjectivité précisément définie par son unité. Dès lors qu'il définit le corps comme un « moi naturel », il est contraint de poser, face au caractère souvent fragmentaire des sensations, une *série* de Soi qui naissent et meurent avec ses sensations, mais sans vraiment expliquer comment on passe de cette série à *un* Soi². Il reconnaît également que le corps est aussi bien pouvoir d'ouverture au monde que pouvoir de fermeture, d'isolement et de fragmentation de l'existence³ ; mais *il assimile l'actualisation de ce dernier pouvoir à une attitude pathologique ou à un comportement désintégré, trahissant ainsi l'usage normatif qu'il fait des catégories d'intégration et d'unité*. Ce passage au normatif se fait subrepticement, au sens où l'unité n'est pas « normale » du fait qu'elle proviendrait du sujet constituant, mais au sens où elle existe à même la naturalité de mon corps. L'unité du corps, que manifeste sa *Gestalt* unique et toujours singulière, est en effet pensée en analogie avec l'unité des sens (système d'équivalences synesthésiques⁴), elle-même interprétée selon l'idée de *connaturalité* du monde et du corps à la base de leur union. Cette naturalisation de l'unité peut d'ailleurs être interprétée comme une subjectivation et une spiritualisation de la nature, celle-ci apparaissant comme « la mise en scène de notre propre vie »⁵. Finalement, l'enjeu d'une telle solution au problème de l'unité du corps percevant est de montrer que celle-ci ne résulte pas d'une instance *radicalement étrangère* au sujet conscient – le monde de la perception étant tout au-dedans du sujet et celui-ci tout hors de lui dans la nature -, dans une perspective continuiste opposée à la solution freudienne :

« Quand nous voulons aller plus loin dans la subjectivité, si nous mettons en doute toutes choses et en suspens 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 »⁶.

Les spectres de la dépersonnalisation du sujet et du morcellement du corps sont ainsi balayés, en même temps que celui de l'inconscient. L'intentionnalité corporelle telle que l'entend Freud est alors valable seulement dans les cas pathologiques caractérisés par les phénomènes de désintégration et de détotalisation, mais n'est pas généralisable et ne peut servir de norme pour comprendre la symbolique et l'expressivité du corps⁷, cette norme devant nécessairement faire appel aux catégories de transcendance et de valeur pour le premier Merleau-Ponty, c'est-à-dire finalement à la subjectivité.

¹ Merleau-Ponty, *PP*, p. 293

² *Ibid.*, p. 250 : « Chaque sensation, étant à la rigueur la première, la dernière et la seule de son espèce, est une naissance et une mort. Le sujet qui en a l'expérience commence et finit avec elle [...] La sensation ne peut être anonyme que parce qu'elle est partielle. Celui qui voit et celui qui touche n'est pas exactement moi-même parce que le monde visible et le monde tangible ne sont pas le monde en entier ».

³ *Ibid.*, p. 192

⁴ *Ibid.*, p. 262-266

⁵ *Ibid.*, p. 370

⁶ *Ibid.*, p. 466

⁷ « L'œuvre de Freud n'est pas un tableau de l'existence humaine, mais un tableau d'anomalies, si fréquentes soient-elles », in *SC*, p. 194

L'analyse du corps expressif rapproche et éloigne donc à la fois Freud et Merleau-Ponty. D'une part, tous les deux s'accordent pour penser que cette analyse remet nécessairement en question le partage entre corporéité et non-sens d'un côté, conscience et signification de l'autre, ainsi que le partage entre corps et subjectivité. D'autre part, et c'est là où les avis de nos deux auteurs divergent, il s'agit de savoir si la puissance signifiante du corps lui confère un statut proprement *transcendantal*, au même titre que le rôle joué par le sujet constituant dans les philosophies de la conscience. En radicalisant la perspective sur laquelle semble déboucher Freud, pourrait-on d'ailleurs penser que le corps peut *se substituer* au rôle jusqu'alors assumé par la conscience constituante ? La question demeure conséquente si l'on se tourne vers le point de vue de Merleau-Ponty, dont la critique de Freud reste à ses propres yeux ambiguë, voire insuffisante, puisqu'il affirme lui-même que « ce que dit la psychologie, pris exactement au sens où elle peut le dire, est incomplet, mais non pas faux, et la genèse psychologique pose des problèmes transcendants »¹.

¹ *Ibid.*, p. 180, note

C) Le concept de corps peut-il jouer le rôle de *Grundbegriff* d'une nouvelle psychologie ?

Si l'analyse du corps est à même de troubler les distinctions du dualisme substantiel, c'est sans doute parce qu'il est à la fois ce qui m'est le plus propre et ce qui l'est le moins. Au lieu de faire de ce paradoxe un signe du non-sens de l'ordre du corps, il faut s'en servir dans une perspective *critique* : puisque le corps se caractérise par son irréductible écart au sujet dont il est pourtant indissociable, il doit pouvoir précisément jouer un rôle de distanciation critique vis-à-vis de l'idée de subjectivité. La distinction entre une étude exclusive de l'âme et une étude exclusive du corps cesserait alors elle aussi d'être d'usage.

La question qui se pose est alors la suivante : est-ce que le corps joue un rôle transcendantal, et peut-on faire un usage *normatif*, voire *fondateur*, du concept de corps ? Autrement dit, le corps peut-il être pensé comme un concept « transgénérique », et peut-on en faire le *Grundbegriff* d'une psychologie refusant le dualisme de l'âme et du corps ?

§ 1) Le projet de la psychophysique et le rejet du monisme ontologique

Comme Freud le constate dans son article *Traitement psychique*¹, le dualisme des substances est alimenté au XIX^{ème} siècle par un partage épistémologique radical : alors que les médecins se focalisent sur l'explication réaliste et causale du corps, la psychologie reste l'apanage des philosophes, qui recourent à la méthode de l'introspection. En outre, l'interdit kantien de hisser la psychologie au rang de science explicative fondée sur les mathématiques, étant donné qu'elle traite des phénomènes psychiques qui n'ont pas d'extension spatiale, sévit toujours². Mais, de même que la problématique de l'expression permet de remettre en question le dualisme substantiel, la théorie du parallélisme mène à récuser ce cloisonnement épistémologique. C'est en effet sur la philosophie et l'épistémologie leibniziennes que se fonde le projet d'une « psychophysique » ou psychologie explicative, développée par Gustav Theodor Fechner au milieu du XIX^{ème} siècle :

« Le parallélisme entre le corporel et le spirituel tel que nous l'avons développé n'est pas sans rappeler l'idée leibnizienne d'harmonie préétablie [...] Pour nous, comme pour Leibniz, chaque fois qu'un processus se déroule dans l'esprit, un processus correspondant se déroule dans le corps, sans que l'on puisse dire que l'un des deux est causé par l'autre »³.

« La psychophysique doit être comprise ici comme une science exacte des rapports de dépendance fonctionnelle existant entre le corps et l'âme ou, plus généralement, entre les mondes matériel et mental, physique et psychique »⁴.

¹ Freud, « Traitement psychique », in *RIP I*, p. 2-3

² Comme le fait remarquer P. L. Assoun, la formulation de cet interdit dans les milieux scientifiques au XIX^{ème} relève plutôt d'une caricature, voire d'un contresens sur la philosophie kantienne. Cette mésinterprétation, dont Freud est tributaire, est manifeste dans la lecture schopenhauerienne de Kant, qui réduit l'espace et le temps, formes *transcendantales* de la sensibilité, à des déterminations *psychologiques* du psychisme humain (in *Freud, la philosophie et les philosophes*, Paris, PUF « Quadrige », 1995, p. 212 sq.).

³ Fechner, *Zend-Avesta*, Leipzig, Voss, 1851, t. II, p. 152

⁴ Fechner, *Elemente der Psychophysik*, Leipzig, Breitkopf & Hartel, 1860, t. I, p. 8

Fechner n'affirme pas que l'on peut « mesurer » quantitativement l'âme, mais que l'on peut appréhender l'activité de celle-ci d'un point de vue externe, c'est-à-dire, de façon indirecte, à partir des activités corporelles qui lui correspondent, - la différence entre le corps et l'esprit se résumant elle-même à une différence de point de vue sur une même réalité (points de vue externe et interne). C'est ainsi qu'à partir des travaux de Weber, Fechner a pu établir une loi mathématique exprimant le rapport général de l'excitation et de la sensation, processus quantitatif qui, parce qu'il consiste en des *grandeurs intensives*, correspond à un processus psychique qualitatif : la découverte de ce passage par un logarithme d'un phénomène physique à un phénomène psychique inaugure le lourd projet de la psychologie scientifique, qui culmine dans la psychologie explicative ou physiologique de Wundt. *C'est donc à partir de la connaissance des processus corporels que l'on arrivera à une explication scientifique des phénomènes psychiques.* La série corporelle n'a donc pas moins de valeur que la série psychique, et a en plus cet intérêt épistémologique de jouer le rôle de *fondement phénoménal* de la connaissance scientifique de la série psychique.

Cette revalorisation extrême de l'ordre du corps pourrait être interprétée comme une victoire des scientifiques matérialistes sur le dualisme abstrait et stérile des métaphysiciens. Cependant, c'est contre ces scientifiques, qui se désintéressent totalement de la série psychique, qu'est né le projet de la psychophysique. Celui-ci relève bien plutôt d'une philosophie romantique de la nature, qui privilégie d'ailleurs traditionnellement le recours à la médecine pour exhiber les liens d'unité, d'harmonie et de continuité entre les êtres naturés et les êtres naturants, entre le matériel et le spirituel. Or il est intéressant de remarquer qu'aussi bien chez Freud que chez Merleau-Ponty la *Naturphilosophie* romantique présente originellement un attrait des plus puissants.

Freud précise en ce sens qu' « ayant entendu lire, peu avant la fin de mes études secondaires, dans une conférence populaire, le bel essai de Goethe sur *La Nature*, cela me décida à m'inscrire à la Faculté de Médecine »¹. L'on comprend alors pourquoi nombre de propos scientifiques de Freud sont étayés par des citations de Goethe, qui passe pour le fondateur de la *Naturphilosophie* et des sciences qui en découlent (médecine romantique, anatomie comparée ...). La tendance romantique, si elle est implicite chez le jeune Merleau-Ponty, n'en est pas moins réelle à travers l'influence majeure de Goldstein², et se manifeste dans le mouvement dégagé de subjectivation de l'ordre du corps, de spiritualisation de la nature et inversement de reconnaissance de la naturalité au cœur de l'ordre psychique. C'est

¹ Freud, *Ma vie et la psychanalyse*, *op. cit.*, p. 13-14. Sur l'héritage romantique dans la pensée de Freud, que nous détaillerons amplement dans la troisième partie de la thèse, cf. l'ouvrage de Ellenberger, *op. cit.*, p. 247 sq., et celui de M. Vermorel, H. Vermorel et A. Clancier, *Freud, judéité, lumières et romantisme*, Lausanne, Delachaux et Niestlé, 1995.

² Lequel, nous l'avons vu, se place explicitement sous le patronage de Goethe. Merleau-Ponty reconnaît d'ailleurs lui-même que la psychologie moderne n'a fait que suivre « les indications de Goethe », en montrant que les choses sensibles possèdent de par leur nature même des qualités, et que « chacune de ces qualités, loin d'être rigoureusement isolée, possède une signification affective qui la met en correspondance avec celle des autres sens » (in *Causeries* – 1948 -, Paris, Seuil, 2002, p. 25-26).

en particulier la catégorie romantique d'*unité* qui séduit Freud et Merleau-Ponty, dans leur lutte contre un dualisme qui ne mène qu'à des impasses théoriques et épistémologiques.

Mais c'est également de cette notion d'unité, et plus particulièrement de la dérive romantique de son sens comme union ou unité par fusion, dont se méfient Freud et Merleau-Ponty, qui rejettent tous deux les séductions du *monisme ontologique*. L'application à la série psychique des méthodes et des résultats relatifs à la série corporelle est suspectée de découler d'un réductionnisme ontologique : l'unité de la science des modes selon les psychophysiciens repose en dernière instance sur l'unicité de la substance commune, dans une perspective spinoziste *via* l'idée goethéenne d'unicité de la vie. Ce qui gêne ici Freud et Merleau-Ponty, ce n'est pas tant de savoir s'il existe ou non une substance fondamentale, et quelle est sa nature, mais c'est la *perspective substantialiste elle-même*, inadéquate à l'appréhension de l'ambiguïté et de l'indétermination du corps. L'argument n'est pas ici ontologique (prise en considération de l'*essence* de l'âme ou du corps), mais *critique et phénoménologique* : le phénomène du corps montre que l'usage de la catégorie de substance ne peut être, dans les rapports du psychique et du corporel étudiés à partir du corps, qu'amphibologique¹, et donc source d'ambiguïté.

Remarquons que si Freud ne tarit pas d'éloge envers Fechner et le cite à plusieurs reprises, il ne mentionne jamais la fameuse loi du rapport logarithmique entre la sensation et l'excitation, dont le fondement paralléliste ressortit plus à de la métaphysique qu'à un travail scientifique sérieux. Freud ne recourt d'ailleurs jamais à des expérimentations psychophysiques ni à des outils mathématiques, alors même qu'il développe le projet d'une psychologie quantitative². L'opposition freudienne à la psychophysique est donc celle d'un scientifique *empiriste* qui refuse la substantialisation trop spéculative de l'ordre du corps et plus généralement toute hypostase des phénomènes, comme le montrera plus tard son désaccord avec Groddeck³. Il s'inscrit par là dans le projet brentanien d'un empirisme méthodologique débarrassé des obscurités de l'expérimentation et des présupposés ontologiques qui la sous-tendent à l'occasion⁴. En outre, l'expérience clinique du jeune Freud

¹ Cet usage amphibologique se dénonce dans le fait que les psychophysiciens prétendent fonder une psychologie externe sur la mesure et les lois physico-mathématiques alors même qu'ils tendent vers un monisme *spiritualiste*, la physique n'éclairant que l'apparence des choses dont la réalité est fondamentalement spirituelle (cf. sur ce point Lucie Gilson, *La psychologie descriptive de Franz Brentano*, Paris, Vrin, 1955, p. 191, note 3, ainsi que Isabelle Dupéron, *Fechner et le parallélisme psychophysique*, Paris, PUF « Philosophies », 2000).

² Nommément dans *l'Esquisse*.

³ La lettre à Georg Groddeck du 5 juin 1917 est particulièrement éclairante sur ce point : « Pourquoi quitter votre base solide pour vous précipiter dans la mystique, pourquoi supprimer la différence entre le psychique et le somatique et vous arrêter à des théories philosophiques qui ne sont pas de mise ? [...] Pour moi, il semble tout aussi arbitraire d'animer la nature toujours et partout comme de la déspiritualiser radicalement. Laissons-lui donc son infinie variété qui s'élève de l'inanimé à l'organiquement animé, de la vie somatique à la vie psychique. [...] J'ai bien peur que vous ne soyez un philosophe et que vous ayez la tendance moniste à dédaigner les belles différences offertes par la nature, en faveur des séductions de l'unité, mais sommes-nous pour autant débarrassés des différences ? » (in *Correspondance, 1873-1939, op. cit.*, p. 345-346).

⁴ Freud devait certainement connaître la critique brentanienne de la loi de Weber-Fechner. Dans la *Psychologie vom empirischen Standpunkte* (1874), Brentano montre qu'on ne peut mesurer toutes les perceptions parce que la plupart ne dépend pas seulement de la force de la stimulation extérieure, mais encore de facteurs psychiques non quantifiables, - argument qui orientera les travaux de Ehrenfels.

lui révèle l'impossibilité de donner une représentation unifiée et harmonieuse du corps d'une part, et des rapports entre l'âme et le corps d'autre part.

Dans une même perspective, la cible de Merleau-Ponty n'est pas tant la psychophysique qui, à son époque, a largement été passée au crible de la critique phénoménologique (Erwin Straus et Husserl, *via* Ehrenfels et Brentano), que la *Gestalttheorie*, « qui se tient à égale distance d'une philosophie de la simple coordination (*Und-Verbindungen*) et d'une conception romantique de l'unité de la nature », selon les propres mots de Koehler¹. L'influence prédominante de cette dernière se lit dans l'affirmation de la thèse de l'isomorphisme, dont le présupposé paralléliste est manifeste dans cette définition : « un ordre expérimenté est toujours structurellement identique à un ordre fonctionnel dans le déroulement des événements qui lui sont corrélatifs à l'intérieur du cerveau »². En particulier, le système nerveux est comparé dans son fonctionnement à un modèle électrique. Mais Koehler ne précisant pas s'il s'agit là d'une analogie ou d'une réelle identité fonctionnelle, Merleau-Ponty lui reproche de ne pas expliciter ses présupposés ontologiques, manifestement objectivistes et naturalistes. La *Gestalt* est en effet souvent annexée à des schémas substantialistes, le concept de nature physique et matérielle comme *omnitude realitatis* n'ayant subi aucune critique décisive de la part des psychologues de la forme. Leur avancée épistémologique – substitution d'un point de vue dynamique sur les phénomènes vivants à un point de vue strictement anatomique, rejet de la distinction abstraite entre l'explication et la compréhension – est alors minorée par cette absence de clarification de leurs présupposés :

« Ainsi la théorie de la forme est consciente des conséquences qu'entraîne une pensée purement structurale et cherche à se prolonger en une philosophie de la forme qui se substituerait à une philosophie des substances. Elle n'a jamais poussé très loin ce travail d'analyse philosophique. C'est que la 'forme' ne peut être pleinement comprise et toutes les implications de cette notion dégagées que dans une philosophie qui s'affranchirait des postulats réalistes qui sont ceux de toute psychologie. Tant qu'on cherche une philosophie intégrale sans quitter ces postulats on ne peut que retomber au matérialisme ou au spiritualisme qu'on voulait dépasser »³.

Le spectre de la fusion et de l'indifférenciation fait ainsi fuir Merleau-Ponty pour qui, « s'il n'y a plus de différences de structure entre le psychique, le physiologique et le physique, il n'y a plus aucune différence »⁴. L'argument majeur de Merleau-Ponty est ici de nature critique et phénoménologique : la *Gestalttheorie* confond ce qui est en soi et ce qu'elle perçoit, par cette illusion naturelle du sujet épistémologique qui ignore la position ontologique qu'il adopte comme point de vue sur les phénomènes⁵. Contre cette « pensée amphibie » du psychologue, qui risque toujours de réintroduire dans sa description des phénomènes des éléments impliquant un monisme substantiel sous-jacent, il faut maintenir un mode

¹ Cité par Merleau-Ponty, *SC*, p. 45

² Koehler, *Gestaltpsychology* (1929), trad. S. Bricanier, Paris, Gallimard « Folio essais », 2000, p. 69.

³ Merleau-Ponty, *SC*, p. 142-143

⁴ *Ibid.*, p. 146

⁵ Merleau-Ponty s'inspire d'ailleurs moins de Husserl et de l'empirisme autrichien dans sa critique du parallélisme psychophysique que de l'argumentation de Max Scheler, pour lequel « il y a dans l'intuition naturelle une sorte de 'crypto-mécanisme' que nous devons briser pour parvenir à l'être phénoménal » (*Idole der Selbsterkenntnis*, Leipzig, Der neue Geist, 1919, p. 106, cité dans *PP*, p. 71). Cette référence à Scheler intervient à l'occasion d'une critique de la *Gestalttheorie*, qui méconnaît la dimension *transcendantale* de la *Gestalt*.

d'appréhension clair, même s'il implique de poser des distinctions, qui ont au moins l'avantage de ne pas négliger la dimension d'hétérogénéité, d'écart et de négativité que l'analyse des phénomènes corporels a pu mettre en évidence. Mais est-il possible de tenir une position qui rejette à la fois la tentation d'un monisme ontologique (matérialiste ou spiritualiste) et la solution classique d'un dualisme substantiel ?

§ 2) Le *Methodenstreit* : faut-il expliquer ou comprendre les phénomènes corporels ?

L'ampleur de la problématique épistémologique engendrée par la question des rapports de l'âme et du corps montre en quoi elle n'est en rien annexe ou anecdotique. C'est même à partir d'une interrogation *radicale* sur les modalités d'appréhension de ce rapport et de ses termes que l'on peut espérer mettre au jour les présupposés ontologiques qui les sous-tendent. Cette promotion du débat épistémologique atteint son acmé avec la fameuse « querelle des méthodes » (*Methodenstreit*), occasionnée par la montée des sciences dites de l'homme et de l'esprit au XIX^{ème} siècle ou encore des *Geisteswissenschaften*, qui s'opposent aux *Naturwissenschaften*. Il est nécessaire de restituer avec précision ce débat pour comprendre en quoi Freud et Merleau-Ponty, à l'époque duquel celui-ci est toujours de mise, vont *refuser de s'inscrire dans cette querelle*.

La distinction entre les sciences de la nature et les sciences de l'esprit relève avant tout d'une distinction méthodologique, comme le précise son théoricien Wilhelm Dilthey, qui rejette d'emblée toute prétention métaphysique du débat¹. Alors que les sciences de la nature entendent établir des rapports de causalité entre des phénomènes dans un cadre déterministe et universalisant, les sciences de l'esprit cherchent à appréhender des relations de *signification*, dans le cadre d'une théorie de la culture toujours contextualisée. Par conséquent, les sciences de la nature se concrétisent par le procédé méthodologique de l'*explication* (*Erklärung*), tandis que les sciences de l'esprit adoptent la méthode de la *compréhension* (*Verstehen*), qui recourt aux concepts de finalité, d'intention et de motivation de l'acte. L'objet des sciences de l'esprit est donc tout ce qui est expression du spirituel, de façon intentionnelle ou non (c'est-à-dire les faits de conscience mais aussi le *vécu*, en tant qu'il désigne l'expérience humaine qui s'ignore dans sa dimension libre et spirituelle). Dilthey justifie en outre l'emploi d'une méthode autre que l'explication pour l'analyse de certains phénomènes à partir d'une argumentation reprenant en partie celle de John Stuart Mill. C'est ce dernier qui a introduit le premier le terme de *Moral science* (*Geistwissenschaften*), voulant ainsi dénoncer la

¹ Dilthey s'inscrit dans l'empirisme ambiant de la science de son époque. Il définit d'ailleurs la philosophie moderne comme « totalement autre chose que cette science de la raison qu'est la métaphysique. Elle a pour présupposé la mécanique de la nature ; son problème est de connaître les liens que cette mécanique de la nature entretient avec le monde de l'esprit » (Dilthey, *Œuvres I. Critique de la raison historique. Introduction aux sciences de l'esprit et autres textes*, trad. S. Mesure, Paris, Les Éditions du Cerf, 1992, p. 25).

généralisation abusive de l'épistémologie des naturalistes¹. La réduction épistémologique à laquelle procèdent les matérialistes apparaît impossible non parce qu'elle est ontologiquement fautive, mais parce qu'elle conduit à des résultats *scientifiquement* imprécis, voire non fondés. Dilthey admire par ailleurs la psychophysique de Fechner, « son génial inventeur », qui tente de pallier à ces imprécisions ; cependant, il pressent que le corps organisé constitue une limite de l'explication mécaniste de la nature, en ce qu'il suppose l'idée de *finalité*, seule accessible à la méthode compréhensive. En s'appliquant au corps des vivants, la psychophysique produira certainement des résultats intéressants, mais qui en donneront une vérité *partielle*. En outre, la revendication de l'irréductibilité de l'idée de finalité à son *explication* implique que la méthode compréhensive est *a contrario* conçue comme une *axiologie*, dimension qui manque précisément au naturalisme scientifique et philosophique.

Il semblerait qu'un tel dualisme épistémologique puisse satisfaire Freud et Merleau-Ponty ; pourtant il n'en est rien. L'analyse des phénomènes corporels a montré que ceux-ci sont irréductibles à leur explication scientifique classique aussi bien qu'à leur « subjectivation » et « spiritualisation ». Il ne s'agit pas non plus de juxtaposer les points de vue interne et externe dans le but de donner une perspective globale des phénomènes. Il faut alors procéder à une *innovation épistémologique*, découvrir une méthode qui respecte l'équivocité et la multiplicité même de son objet, et déterminer ainsi, en écho à la question soulevée par Platon au sujet de la connaissance de la *chôra*, un *troisième genre de discours*.

Cette nécessité de rupture épistémologique est particulièrement nette dans la Préface rédigée par Freud à sa traduction du livre de Bernheim *De la suggestion* (1888), où il expose la querelle opposant l'école de Nancy (Bernheim) et celle de la Salpêtrière (Charcot), à propos du caractère psychique ou somatique des phénomènes d'hypnose. Pour Bernheim, ceux-ci sont de nature exclusivement psychique et doivent donc faire l'objet d'une étude compréhensive et psychologique, parce qu'ils surviennent à partir d'une suggestion, qui est une représentation consciente. Pour Charcot, certains phénomènes hystériques mettent en jeu des parties du système nerveux qui opèrent sans la conscience, *donc* ils sont de nature physiologique et peuvent être expliqués à terme par la science (en attendant les progrès de celle-ci, la méthode psychologique reste valable et même utile). Le dualisme épistémologique ici évoqué, qui s'inscrit directement dans le *Methodenstreit* appliqué à la pathologie, relève manifestement du dualisme cartésien : la conscience reste le critère de distinction entre somatique et psychique, et *a fortiori* entre explication et compréhension, parce que sa présence signifie liberté, volonté et finalité, et son absence le règne mécanique de la nature,

¹ L'argumentation de Mill est la suivante (in *Logique*, Paris, Ladrance, 1866, t. II livre VI, p 436) :

- 1) Il existe des lois de la vie psychique susceptibles d'être découvertes par des méthodes empiriques.
- 2) Aucune expérience ne prouve qu'il y a pour chaque état mental une modification nerveuse pour antécédent et pour cause prochaine
- 3) Même si c'était vrai d'un point de vue ontologique, les antécédents corporels ne peuvent être connus avec certitude
- 4) En conséquence, il n'y a pas de lois de l'esprit qui puissent être déterminées à partir de lois physiologiques, raison pour laquelle il faut constituer une « science de l'esprit distincte et séparée ».

dont fait partie le corps¹. La nouvelle science que Freud veut fonder ne doit donc pas se scinder en une partie explicative et une partie compréhensive ou psychologique, puisque cela reviendrait à *accréditer une telle distinction*. Freud promeut ainsi une conception radicalement nouvelle du concept d'*interprétation (Deutung)*, à tel point que l'utilisation de cette méthode d'origine herméneutique et la classification par Freud lui-même de la psychanalyse en *Naturwissenschaft* ne constitue absolument pas une contradiction, - plutôt un pied-de-nez aux partisans de la querelle.

Le paradigme de l'interprétation freudienne est l'interprétation du rêve, qui consiste à « signifier son 'sens', le remplacer par quelque chose qui peut s'insérer dans la chaîne de nos actions psychiques, chaînon important semblable à d'autres et d'égale valeur »². L'interprétation est donc *recherche d'une signification et d'une valeur à travers l'établissement d'une causalité*, celle-ci étant psychique et non mécanique. Le terme de « causalité psychique » évoque en particulier l'idée d'après laquelle les processus de formation du sens sont *vécus* sur le mode d'une causalité dès lors qu'ils ne font pas appel à la conscience (les phénomènes corporels ont en effet révélé l'existence de *motifs* inconscients). C'est d'ailleurs pour cette raison que la méthode clinique ne doit pas s'en tenir à une phénoménologie descriptive ; dans le cadre d'une clinique visuelle, les éventuels « motifs » des comportements observés sont replacés dans le cadre d'une nosographie spatiale, qui juxtapose les éléments au lieu de les intégrer dans un système dynamique et signifiant : la clinique interprétative devra au contraire être une *clinique de l'audible* et non du visible. En outre, le corps ne se constituant dans sa dimension signifiante qu'à travers l'histoire du sujet, l'interprétation sera *génétique*, c'est-à-dire devra rechercher « la cause, l'incident, qui a, pour la première fois et souvent très loin dans le passé, provoqué le phénomène en question »³. Ainsi, *la Deutung freudienne est explication des déterminations de la Bedeutung*. Conscient de la valeur de rupture épistémologique de cette définition de l'interprétation comme méthode psychanalytique majeure, Freud ajoute :

« Ce qui pour moi est encore plus important que votre reconnaissance de la valeur de mes résultats, c'est l'attention que vous voudrez bien porter à la méthode dont je me suis servi [celle des *Etudes sur l'hystérie*]. C'est une méthode nouvelle, difficile à manier et néanmoins irremplaçable pour atteindre des buts scientifiques et thérapeutiques »⁴.

Merleau-Ponty lui aussi aborde la querelle des méthodes à partir de son application à la psychologie et à l'étude des phénomènes corporels. Il s'attaque en particulier à la distinction de Jaspers, dans sa *Psychopathologie générale* de 1913, entre une psychologie descriptive qui comprend les phénomènes et une psychologie explicative qui en considère la genèse et les lois de détermination⁵. Cette opposition découle selon Merleau-Ponty d'une définition abstraite de

¹ Dilthey affirme lui-même qu'il part du présupposé de la nature comme règne de la causalité mécanique.

² Freud, *Rêves*, p. 90

³ Freud, *Etudes sur l'hystérie*, p. 1. Freud identifie dans la *Communication préliminaire* genèse et recherche de la cause d'une part, cause et incident *motivants* de l'autre.

⁴ Freud, « L'étiologie de l'hystérie » (1896), in *NPP*, p. 111

⁵ Merleau-Ponty, *PP*, p. 13, note 1.

la conscience et des phénomènes corporels, la même que celle à laquelle avaient déjà recours Charcot et Bernheim. La distinction entre psychologie descriptive et psychologie explicative ou génétique, établie par leur contemporain Brentano en écho au dualisme épistémologique de Dilthey, repose également sur deux erreurs. La première est de croire qu'il peut exister une psychologie métaphysiquement neutre, l'attitude scientifique ignorant ses présupposés de par une illusion naturelle de la conscience ; la seconde est de méconnaître l'insertion de la conscience dans une nature et une histoire, et réciproquement l'appartenance des phénomènes corporels à un ordre subjectif et symbolique :

« Il y a donc toujours un problème de la genèse et la seule méthode possible est de suivre, dans son développement scientifique, l'explication causale pour en préciser le sens et la mettre à sa vraie place dans l'ensemble de la vérité. C'est pourquoi on ne trouvera ici aucune réfutation, mais un effort pour comprendre les difficultés propres de la pensée causale »¹.

Merleau-Ponty résout les difficultés que pose ce dualisme méthodologique abstrait de la même façon que le Husserl de la *Krisis* critiquait sa première approche de la phénoménologie comme « psychologie descriptive »² : il faut s'intéresser non pas à la conscience et au corps pris comme données empiriques, mais en tant que dimensions de l'existence, laquelle est nécessairement *dialectique*. En particulier, la mise au jour de l'« intentionnalité » corporelle corrige l'aspect idéaliste de la première psychologie phénoménologique comme étude de la conscience *constituante* du sujet, et mène à définir une nouvelle méthode qui est celle de la « phénoménologie de la genèse », puisqu'il y a en dernière instance une « genèse du sens » (*Sinn genesis*) selon le mot de Husserl. Merleau-Ponty inscrit d'ailleurs Freud à l'origine de ce mouvement vers une philosophie nouvelle³.

On pourrait alors faire l'objection suivante à cette nouvelle méthode qui prétend se calquer sur le caractère dialectique et ambigu de son objet : en exhibant l'indétermination substantielle (au sens cartésien) des phénomènes corporels et psychiques, on ne fait que renforcer l'inexactitude des résultats au lieu de les réduire. Citons *in extenso* une critique adressée à la psychanalyse que relève avec pertinence Merleau-Ponty :

« Pour Freud, le seul fait d'avoir relié les symptômes par des relations logiques plausibles est une confirmation suffisante pour justifier le bien-fondé d'une interprétation psychanalytique, c'est-à-dire psychologique. Ce caractère de cohérence logique proposé comme critérium de l'interprétation apparente beaucoup plus la démonstration freudienne à la déduction métaphysique qu'à l'explication scientifique. En médecine mentale, dans la recherche des causes, la vraisemblance psychologique ne vaut à peu près rien »⁴.

¹ *Ibidem*

² Des *Recherches logiques I* jusqu'au début des années 1900, Husserl reprend la définition brentanienne de la psychologie, qui étudie l'intentionnalité des actes de conscience, comme psychologie *descriptive* exclusivement. On mesure l'ampleur du déplacement de la problématique psychologique dans ces propos de 1925 : « La nature et l'esprit, en tant que thèmes scientifiques, ne sont pas déjà donnés, mais ils ne se constituent que dans un intérêt théorique et dans un travail théorique qui en découle, cela sur le fond d'une expérience naturelle, préthéorique. Là ils rentrent dans une interpénétration et une compénétration (*Ineinander und Miteinander*) originaires intuitives ; c'est de cette unité concrètement intuitive du monde d'expérience préscientifique qu'il faut partir, pour clarifier quels intérêts et quelles directions de pensée théoriques elle prescrit et comment la nature et l'esprit peuvent y être érigés en thèmes unitaires universels et toujours rapportés l'un à l'autre de façon indissociable » (*Husserliana IX*, édition Biemel, p. 55).

³ Merleau-Ponty, *PP*, p. II

⁴ H. Le Savoureux, in *Nouvelle Revue Française*, février 1939, p. 318 ; cité in *PP*, p. 131, note 1

Le problème est bien ici celui du *critère de la scientificité* : de même que l'indétermination foncière des phénomènes corporels remet en question le dualisme substantiel, l'« inexactitude » de l'interprétation remet en cause la définition positiviste de la vérité comme détermination exacte et univoque. Il n'est pas anodin que Freud prenne comme paradigme de l'interprétation des phénomènes corporels le travail de déchiffrement des hiéroglyphes égyptiens ou chinois, qui prouve que des phénomènes relativement *indéterminés* peuvent être pourtant *rigoureusement* interprétables¹. D'une façon générale, dès lors qu'on abandonne la recherche de la vérité de l'être-en-soi pour celle de l'être-mixte ou de l'existant, il faut ouvrir la perspective théorique de la vérité sur d'autres dimensions : pratique, existentielle, transcendantale, pulsionnelle ... Finalement, on retrouve l'idée kantienne selon laquelle la critique de la science et de la « raison pure » ne peut s'en tenir à des questions théoriques, et doit déboucher inévitablement sur une problématique pratique, la question de la détermination ou de l'indétermination renvoyant toujours à cette troisième voie qui est celle de *l'auto-détermination*. Freud et Merleau-Ponty n'échappent pas à cette dialectique, et il semble même que c'est sur la *question de la causalité*, mise en jeu tout au long de l'analyse des phénomènes corporels, que mène le débat épistémologique entre Freud et Merleau-Ponty.

§ 3) Le problème de l'usage de la causalité et le statut heuristique des sciences de la nature

Si les critiques que Merleau-Ponty adresse à Freud dans ses premières œuvres se présentent quasiment toutes sur le plan épistémologique, il nous semble cependant qu'elles se fondent en dernière instance sur le problème philosophique de l'existence d'une subjectivité autonome ou d'une conscience transcendante par rapport à l'ordre de la nature, vis-à-vis duquel Merleau-Ponty adopte une position idéaliste opposée à celle de Freud.

Le reproche le plus constant, voire le plus banal, qui est adressé à Freud est son recours à une méthode causale, qui ne serait pas à la hauteur de ses intuitions et des concepts qu'il a inventés par ailleurs : « il est aisé de voir que la pensée causale n'est pas indispensable ici [dans les mécanismes psychiques mis à jour par Freud] et qu'on peut parler un autre langage »². Le reproche d'inconséquence méthodologique, que l'on retrouve chez tous les auteurs à travers lesquels Merleau-Ponty appréhende la psychanalyse à l'époque³, mène en

¹ La référence la plus précise à une tentative de connaissance des phénomènes indéterminés tels que les hiéroglyphes se trouve dans la XIV^{ème} leçon de *l'Introduction à la psychanalyse* (1916-1917).

² Merleau-Ponty, *SC*, p. 192

³ La lecture de Freud dans *SC* est directement calquée sur celle de Goldstein, qui cherche à savoir si « les mécanismes postulés par la psychanalyse permettent de comprendre le comportement humain ou le comportement animal et s'ils sont vraiment nécessaires à leur compréhension » (*La structure de l'organisme, op. cit.*, p. 269). On retrouve aussi l'influence déterminante de Max Scheler, pour qui la psychanalyse est une « théorie ontogénique qui peut être considérée comme le couronnement des théories naturalistes en général » (*Nature et formes de la sympathie*, Paris, Payot, 1928, p. 243). Georges Politzer, autre référence majeure et explicite de Merleau-Ponty, souligne l'intérêt de nombreux concepts psychanalytiques, mais prétend vouloir débarrasser la psychanalyse du freudisme (!) défini du point de vue épistémologique comme une pensée naturaliste, réaliste et abstraite (cf. *Critique des fondements de la psychologie*, Paris, Rieder, 1929). L'influence de Binswanger dans *PP*, sur laquelle nous reviendrons, va aussi dans ce sens.

particulier à accentuer le réalisme et le déterminisme de Freud, qui présenterait les phénomènes corporels *au même titre* que les phénomènes psychiques comme relevant d'un système causal aux lois intangibles et inconscientes. *Grosso modo*, Merleau-Ponty reproche à Freud d'opter résolument pour une psychologie *explicative*, alors même qu'il reconnaît que Freud rejette l'opposition entre explication et compréhension et que lui-même la refuse. Comment expliquer une telle inconséquence ?

Il semble qu'on mette ici le doigt sur un présupposé idéaliste de la philosophie merleau-pontyenne relativement à la question du déterminisme et de la liberté. Merleau-Ponty réitère en quelque sorte envers l'usage freudien de la causalité la critique formulée par Dilthey et Brentano vis-à-vis de l'usage qu'en fait John Stuart Mill, *dont découle en partie celui de Freud*. Comme nous l'avons vu, Dilthey reprend à Mill l'idée d'une autonomie des sciences de l'esprit, qui se prolonge dans la dichotomie entre psychologie descriptive et explicative. Or Mill entend transférer dans les sciences de l'esprit l'usage de la causalité, au fondement de l'objectivité des sciences de la nature. Un tel transfert est d'emblée considéré, à partir de l'interdit kantien, comme le cheval de Troie du déterminisme et du mécanisme dans les sciences de l'esprit. Mais il nous semble plutôt que ce transfert témoigne d'une acuité particulière au problème de la connaissance tel que le posait Kant : quel est le critère de l'objectivité dans l'ordre de la connaissance *non délirante*¹ ? Mill introduit en effet un concept de causalité de type humien : la causalité est une relation de succession invariable entre des faits, et la cause est ce qui accompagne toujours le phénomène et non ce qui le produit. Cette définition purement phénoménale de la causalité n'implique pas nécessairement un monisme naturaliste et déterministe, comme s'empresse de l'affirmer Dilthey. Les implications ontologiques de la causalité étant même *sous-déterminées*, on pourrait se demander pourquoi Mill tient à en faire un usage généralisé : c'est précisément parce que l'inscription d'un phénomène dans une chaîne causale est pour Mill le seul moyen de limiter les explications fictives ou délirantes à son propos².

Freud, qui connaît avec précision le système de logique de Mill dont il a traduit en allemand une bonne partie³, reprend directement cette perspective millienne *aux limites du scepticisme*⁴, dans une interrogation sur la possibilité même d'un discours vrai, qui se pose au

¹ Dilthey a d'ailleurs pressenti que le concept millien de causalité mettait en jeu *la question des limites de la rationalité* ; il affirme ainsi que la psychologie explicative de Mill fait « de nous des hallucinés en permanence » (cité par S. Mesure dans son livre *Dilthey et la fondation des sciences historiques*, Paris, PUF, 1990, p. 83).

² Mill inscrit d'une façon générale sa problématique théorique dans le cadre de la logique de son maître, Jeremy Bentham, laquelle repose sur une *théorie des fictions et du bon usage des fictions*. Cf. sur ce point C. Laval, *Jeremy Bentham. Le pouvoir des fictions*, Paris, PUF « Philosophies », 1994. Il n'est pas non plus anodin que la seule traduction française de la « théorie des fictions » de Bentham soit le fait de l'Association freudienne Internationale (*Théorie des fictions*, trad. G. Michaut, Editions de l'Association freudienne Internationale, 1996).

³ Freud a traduit le tome XII des *Œuvres complètes* de Mill sur la proposition de Brentano qui, contrairement à Dilthey, reconnaît l'importance de la problématique de la fiction chez Mill. Brentano lui-même a élaboré une sorte de « théorie des fictions », qui développe une perspective *étiologique* sur les illusions naturelles de la conscience.

⁴ Notre interprétation s'inspire ici de celle de Jacques Nassif développée dans *Freud, l'inconscient, op. cité*. Celui-ci cite en exergue Lucien, Kant, Freud et Lacan, qui s'interrogent tous sur la possibilité de tenir un discours vrai. Reprenons les propos du second et de troisième :

seuil de la constitution de la psychanalyse comme *science*. Puisqu'il n'y a de science que causale, et qu'*a fortiori* l'usage de la causalité caractérise les sciences de la nature, alors la psychanalyse revendiquera son statut de *Naturwissenschaft* : Freud fait ici preuve d'un *monisme épistémologique rigoureux*, qui est interprété à tort comme un monisme ontologique. Nous ne voulons pas dire pour autant que Freud n'a aucun parti pris concernant le problème philosophique de la détermination et de la volonté ; notre propos est ici de montrer que, contrairement à l'accusation d'inconséquence méthodologique et de conservation d'une idéologie positiviste et matérialiste non explicitée, Freud fait dès ses premières recherches de l'épistémologie un problème *philosophique* majeur, et définit sa méthode à partir d'une interrogation radicale sur les conditions de possibilité d'une science *ayant la capacité à rendre compte de ses options philosophiques fondamentales*.

On pourrait alors objecter que le parti-pris naturaliste de Freud n'en est pas moins déterminant dans le choix de faire de la psychanalyse une science de la nature, comme en témoignent l'importance des références biologiques auxquelles il recourt et une bonne partie de son vocabulaire empruntée à la neurophysiologie et à la physique. Freud n'affirme-t-il pas en effet dans *L'esquisse* que « nous avons cherché à faire entrer la psychologie dans le cadre des Sciences naturelles, c'est-à-dire à représenter les processus psychiques comme des états quantitativement déterminés de particules matérielles distinguables, ceci afin de les rendre évidents et incontestables »¹ ? Cette représentation peut apparaître comme tout à fait hypothétique, renvoyant ainsi à un présupposé non explicité chez Freud. Or Freud *reconnaît* le caractère hypothétique de celle-ci parce qu'il entend faire un *usage critique et heuristique des hypothèses naturalistes*, pour éviter de tomber dans un naturalisme grossier qu'on lui attribue souvent. Le recours à des hypothèses pour fonder une psychologie génétique est à comprendre dans une perspective millienne : contre l'illusion réaliste et substantialiste qui considère le corps et l'esprit comme des données objectives premières, il faut affirmer au contraire que l'objet de la connaissance est *toujours construit à partir d'entités théoriques* proches des fictions de Bentham. Chercher à connaître les phénomènes sur le mode volontaire de la fiction théorique, c'est ainsi lutter contre la tendance substantialiste de la science et

« L'ancienne et célèbre question, par laquelle on prétendait pousser à bout les logiciens, en cherchant à les obliger ou à se laisser forcément surprendre dans un impitoyable diallèle ou à reconnaître leur ignorance et, par suite, la vanité de leur art, est celle-ci : Qu'est-ce que la vérité ? [...] Car, si la question est en soi extravagante et appelle des réponses oiseuses, outre l'humiliation de celui qui la soulève, elle a quelquefois cet inconvénient : de porter l'auditeur imprudent à des réponses absurdes, et de donner ainsi le spectacle absurde de deux hommes dont l'un (comme disaient les anciens) trait le bouc, pendant que l'autre présente le tamis », Kant, *Critique de la raison pure*, Gallimard « Folio essais », 1980, p. 123

« Les deux principaux éléments du système des idées délirantes de Schreber (sa transformation en femme et sa relation privilégiée à Dieu) se nouent dans la certitude de jouer un rôle de femme par rapport à Dieu. Une partie de notre tâche sera inévitablement de montrer qu'il existe un lien essentiel entre ces deux éléments et qu'il est d'ordre *génétique*. Sans quoi, nos tentatives pour élucider les idées délirantes de Schreber nous laisseront dans la position absurde décrite dans le fameux apologue de Kant, dans la *Critique de la raison pure* : nous serons comme un homme tenant un tamis sous un bouc, tandis qu'un autre le trait », Freud, « Le Président Schreber », in *Cinq psychanalyses*, Paris, PUF, 1954, p. 283-284. Freud fait ici explicitement du recours à la méthode génétique ou causale la différence entre le système délirant et la théorie scientifique.

¹ Freud, *Esquisse*, p. 315

contre l'illusion qui la caractérise. Avant de développer son premier schéma topique de l'appareil psychique dans *L'interprétation des rêves*, Freud affirme ainsi :

« Ecartons aussitôt la notion de localisation anatomique [...] Le lieu psychique correspondra au point de cet appareil [photo] où se forme l'image. Dans le microscope et le télescope, on sait que ce sont là des points idéaux auxquels ne correspond aucune partie tangible de l'appareil [...] Je veux dire que nous pouvons laisser libre cours à nos hypothèses, pourvu que nous gardions notre jugement critique et que nous n'allions pas prendre l'échafaudage pour le bâtiment lui-même »¹.

Mais pourquoi Freud recourt-il alors spécifiquement à des hypothèses naturalistes et à un vocabulaire anatomique dans sa représentation figurée des phénomènes corporels sur le modèle de particules matérielles et des phénomènes psychiques selon le schème du lieu ?

En outre, il y a un lien évident entre le corps et la matière d'une part, et l'esprit et son substrat matériel (le cortex cérébral) d'autre part ; mais ce lien reste indémontrable par voie scientifiquement fondée. D'autre part, le sens de l'anatomie excède son contenu technique et son vocabulaire matérialiste ; Freud en fait le terrain d'application des théories génétiques du système nerveux, la perspective génétique étant, nous l'avons vu, une sorte de *garde-fou* contre le délire spéculatif. Le schéma topique de l'appareil psychique sert d'ailleurs de support figuré à une compréhension de la régression ; on vient bien là que Freud fait un usage de l'anatomie conforme à son exigence épistémologique de formalité topologique, dans le cadre d'une recherche qui ne se rapporte plus au type d'objectivité sous-tendant l'anatomie (le corps comme *res extensa*).

Enfin, l'exposition matérielle et figurée des phénomènes corporels et psychiques est en quelque sorte, de par sa nature même, une *théorie génétique de la constitution de ces phénomènes en objets de connaissance*. En effet, la science ne peut déterminer les phénomènes corporels non unifiés et équivoques qu'en en proposant une *image* ou un reflet structural, cette dimension de spécularité étant précisément celle à travers laquelle le corps se donne à voir comme chose, comme objet. Il y a ainsi un réalisme dans la méthode freudienne, mais il s'agit d'un *réalisme critique et heuristique* et non d'un présumé dogmatique. Le reproche qu'on pourrait plutôt adresser à Freud est son scepticisme foncier : la connaissance est par essence de nature visuelle ou représentative, et la représentation entretient l'illusion – sur laquelle elle repose – du caractère chosiste et univoquement déterminé de ses objets. Tout au plus peut-on et doit-on reconnaître cette dimension d'illusion si l'on veut faire de la science un *système de fictions susceptible de vérité*, – d'où l'importance de la problématique épistémologique chez Freud.

Mais alors, la raison et ses productions scientifiques et culturelles – la psychanalyse y compris – ne sont plus exclusivement les signes de la présence d'une conscience libre et transcendante. Freud ne dit rien d'autre à travers sa théorie de la sublimation, qui fait précisément l'objet d'un rejet massif de la part du jeune Merleau-Ponty et des auteurs qui l'ont influencé. Ce dernier caractérise ainsi le mécanisme de la sublimation comme une « solution de malade »², qui convient à l'individu au comportement « désintégré » ou de

¹ Freud, *Rêves*, p. 455

² Merleau-Ponty, *SC*, p. 194.

mauvaise foi – la référence à Sartre dans ce passage révélant la difficulté qu'éprouve Merleau-Ponty à se détacher totalement d'une conception idéaliste de la liberté, ou du moins de l'existence d'une conscience qui renverrait en dernière instance à une subjectivité transcendante pure.

Au terme de ce chapitre sur la déconstruction du concept moderne de corps, nous pouvons tirer les conclusions suivantes :

- 1) L'indétermination irréductible car positive des phénomènes corporels par rapport au cadre objectiviste et réaliste à partir duquel la science moderne les appréhende d'habitude oblige à renoncer à ce cadre, ainsi qu'à la conception du corps comme une simple substance étendue.
- 2) La positivité de cet écart entre le corps phénoménal et le corps objectif ou anatomique se manifeste sous la forme d'un pouvoir signifiant, lequel témoigne d'une dimension subjective et symbolique du corps.
- 3) Penser le corps en tant que tel, dans son identité propre et distincte, exige donc de renoncer au dualisme substantiel, qui exclut par principe la subjectivité et l'expressivité de la réalité matérielle.
- 4) Il ne semble finalement possible d'envisager le corps et d'en faire un objet spécifique de connaissance qu'en partant de l'*expérience* du corps, ou encore en se plaçant du « point de vue de l'union ».

Mais de ce point de vue, il paraît alors difficile, comme Descartes l'avait d'ailleurs déjà affirmé, de faire du corps *un* objet de connaissance, c'est-à-dire de se représenter distinctement son identité propre. Le corps présente en effet une historicité qui n'est continue que par référence à un sujet ne se confondant pas avec lui. En outre, il est constitué par un ensemble de parties dont le caractère morcelé n'est unifié que si l'on se représente les phénomènes corporels comme étant intégrés au sein d'une unité supérieure (le comportement, le schéma du corps propre). Enfin, la capacité expressive du corps ne semble recourir à aucun pouvoir de synthèse de type conscientiel. Bref, *le corps ne paraît pas avoir d'identité au sens d'une chose qui a par soi-même une continuité, une unité et un être-propre*. La solution de Freud consiste à montrer que l'identité du corps est perpétuellement en devenir ou en construction, et que l'unité du corps reste fictive au sens où ce n'est qu'une nécessité

épistémologique et non ontologique ; dès lors, il n'y a pas *un* concept de Corps possible, qui renverrait à une entité connue clairement et distinctement¹.

La solution de Merleau-Ponty est beaucoup moins catégorique au sens où elle refuse de rompre aussi radicalement avec la logique substantialiste - ou du moins avec les philosophies de la conscience. En effet, la présence d'un sens au sein de l'expérience du corps exige *par principe* pour Merleau-Ponty, qui reste ici tributaire de Husserl, une subjectivité une qui, si elle ne constitue pas ce sens, doit au moins pouvoir l'*identifier* et le reconnaître comme sens *pour elle*. Il faut donc en dernière instance trouver *une identité* aux manifestations du corps, qui dépendra de l'unité de la conscience, le rapport entre le corps et la conscience étant précisément assuré par cette « subjectivité corporelle », sorte de cheval de Troie de la conscience non-thétique dans le domaine de la corporéité. *Parce que Merleau-Ponty refuse de remettre en question les catégories d'identité et d'unité, il réintroduit nécessairement et comme à son insu une catégorie de conscience lourde de présupposés.*

Ainsi, Merleau-Ponty dénonce chez les scientifiques cette illusion de neutralité épistémologique, qui revient à méconnaître la nature *abstraite* du sujet épistémologique et la vérité du sujet transcendantal (au sens husserlien), mais ne réussit pas non plus pour sa part à manifester cette *neutralité* de celui qui s'en remet à la pensée objective pour attendre d'en voir sortir de celle-ci les contradictions. Freud apparaît de ce fait aller d'emblée plus loin que Merleau-Ponty, puisqu'il utilise *consciemment et subversivement* la problématique épistémologique pour rompre avec la tradition philosophique concernant la conception des phénomènes corporels. En outre, il n'espère aucune aide critique de la part de la problématique du sujet constituant, mise à bas par sa propre conception des phénomènes corporels. Le désaccord entre les deux auteurs au sujet de ces phénomènes reconduit donc à leur désaccord au sujet du phénomène de la conscience, sujet qui s'annonce d'emblée saturé d'ambiguïtés. Comme le fait remarquer Renaud Barbaras :

« Aux yeux de Merleau-Ponty, la critique des figures classiques de la philosophie de la conscience ne condamne pas le recours à la catégorie de conscience, qui doit au contraire être renouvelée par l'étude du corps propre. Il s'agit donc de redéfinir les catégories classiques à la lumière d'une description éclairée par les résultats de la science. Toutefois, on peut d'ores et déjà se demander si cette tentative ne s'expose pas une impossibilité constitutive, si une prise en considération, sans présupposés, de la vie perceptive ne conduirait pas à renoncer à l'idée de conscience, que Merleau-Ponty continue pourtant à revendiquer »².

Il nous faut alors maintenant faire l'histoire des sous-entendus relatifs au concept de conscience.

¹ Cf. la remarque de P.L. Assoun déjà citée : « c'est un fait qu'il n'y a pas de catégorie homogène de Corps chez Freud », *Corps et symptôme, tome I « Clinique du corps »*, op. cité, p. 8

² R. Barbaras, *Le tournant de l'expérience*, op. cité, p. 160

Chapitre II

LA DECONSTRUCTION DU CONCEPT MODERNE DE CONSCIENCE

La pertinence de l'usage moderne du concept de corps, tel que le met en place le dualisme substantiel cartésien à titre de concept fondamental dans la représentation de la réalité humaine, a pu être mise en doute à partir d'un glissement de sens : le corps comme *res extensa* est passé du statut de *concept* au statut de *conception*¹, c'est-à-dire de représentation dont l'objectivité est toute relative puisqu'elle repose sur une *certaine position du sujet envers le monde, restée à l'état de présupposé*. Cette position a pu être identifiée comme le choix ontologique de concevoir séparément l'âme et le corps, et de faire de l'âme l'unique source et sujet de la connaissance vraie. Or, les premières recherches de Freud et de Merleau-Ponty les ont menés à reconnaître au corps une certaine subjectivité et un certain pouvoir de signification, en ce qu'il est pris dans une histoire, dans des processus d'expression et de connaissance. Dès lors, l'écoute nouvelle de cette « parole » du corps implique une remise en question du discours moderne sur la conscience, qui désigne depuis Descartes l'essence de la vie psychique (le concept d'âme étant alors jugé trop « aristotélicien »).

Conformément à la méthode généalogique que nous avons adoptée et qui selon nous est à l'œuvre dans les textes de Freud et Merleau-Ponty, l'interrogation sur le concept moderne de conscience ne doit pas s'en tenir à la définition de celui-ci dans son opposition au concept de corps, mais doit plutôt porter sur la façon et les raisons pour lesquelles cette opposition conceptuelle fonde de façon *exclusive* le mode de représentation du psychique (la conscience étant, dans la philosophie moderne, opposée au corps, puis l'esprit à la nature, et, chez Husserl, l'être de la conscience à l'être du monde). C'est précisément cette catégorie de l'exclusivité, voire de l'*exclusion*, au fondement de la détermination moderne de la conscience qu'il s'agit ici de remettre en question. Tout se passe en effet comme si la conscience ne pouvait être définie qu'à partir de négations (être qui n'est que ce qu'il pense, qui n'existe que par soi, qui n'est absolument pas matériel, qui reste après la neutralisation de la thèse du monde...). Cela signifie-t-il que la conscience n'est pas en elle-même suffisamment déterminée, - sorte de « milieu entre l'être et le néant » comme disait Descartes -, ce qui expliquerait finalement que la psychologie scientifique, qui cherche à en donner une définition positive et objective, en vienne à faire de celle-ci un *indéterminable*, voire un *néant*

¹ Au sens où Freud parle dans une perspective critique de « conception du monde » (*Weltanschauung*) : « je crois qu'une conception du monde est une construction intellectuelle, capable de résoudre d'après un unique principe tous les problèmes que pose notre existence. Elle répond ainsi à toutes les questions possibles et permet de ranger à une place déterminée tout ce qui peut nous intéresser » (in *Nouvelles conférences sur la psychanalyse*, trad. A. Berman, Paris, NRF Gallimard « Idées », 1936, p. 208).

d'être (thèse épiphénoméniste) ? Ne peut-on pas voir plutôt dans cette impuissance à définir la conscience autrement qu'en l'abstrayant de ses rapports avec autre chose qu'elle l'impossibilité pour la philosophie et la science modernes de penser, d'une part, autre chose qu'une réalité *pure*, à laquelle le phénomène de conscience ne correspond pas, et d'autre part, l'impossibilité de produire une méthode d'analyse ainsi que des concepts qui échapperaient à un idéal positiviste et objectiviste de connaissance ?

L'analyse des diverses acceptions du concept moderne de conscience doit ainsi mener à s'interroger évidemment sur l'être de la conscience, mais aussi sur la validité du paradigme théorique et épistémologique que la Modernité a mis en place à cet effet. Notre perspective est donc ici similaire à celle que nous avons adoptée pour l'analyse des phénomènes corporels. Nous commencerons ainsi par restituer les représentations « objectives » ou scientifiques que l'on a pu donner de la conscience, pour faire émerger les présupposés philosophiques et ontologiques qui les sous-tendent. Nous nous demanderons ensuite si les philosophies de la conscience sont plus à même que la psychologie dite « scientifique » de clarifier et d'assumer ces présupposés, voire de les éliminer, pour s'en tenir à la simple expression du sens des phénomènes de conscience.

A) La psychologie scientifique ou le paradoxe de la représentation objective d'un psychisme sans conscience

La psychologie scientifique du XIX^{ème} siècle joue un rôle suffisamment important dans l'environnement intellectuel du jeune Freud, et plus généralement dans la détermination des concepts et des méthodes de la psychologie du XX^{ème} siècle¹, pour qu'on s'intéresse aux représentations du psychisme qu'elle propose, et qu'on fasse un sort aux analyses critiques que Freud et Merleau-Ponty lui consacrent. En outre, la psychologie scientifique présente manifestement deux avantages au regard de la perspective de déconstruction du dualisme substantiel qui est celle de nos auteurs :

- 1) La psychologie scientifique refuse de rentrer dans des considérations sur l'essence des phénomènes qu'elle étudie, et rejette de ce fait *a priori* toute considération substantielle.
- 2) Par suite, elle considère le psychisme comme un simple phénomène ou comme un objet qui se donne dans la sphère empirique de l'observable : le psychisme est donc étudié *en tant que psychisme incarné ou mondain*. La psychologie scientifique peut ainsi être considérée comme une tentative de représenter objectivement le psychisme *du point de vue de l'union*, dans le prolongement de la physiologie cartésienne, qui étudie l'âme en tant qu'elle est en quelque sorte « corporelle »².

Il s'agit alors de savoir si le monisme épistémologique de la psychologie scientifique, dicté par l'adoption du point de vue de l'union, fait simplement *abstraction* du point de vue de la distinction, laissant ainsi subsister le dualisme substantiel à titre de présupposé, ou s'il implique de renoncer définitivement à ce cadre théorique. Il semble d'ailleurs que les résultats de la psychologie scientifique ne pourront être jugés conséquents que s'ils manifestent une telle rupture, puisque, comme Descartes lui-même le remarque, si « concevoir l'union qui est entre deux choses, c'est les concevoir comme une seule », il n'est pas possible de « concevoir bien distinctement, et en même temps, la distinction d'entre l'âme et le corps, et leur union; à cause qu'il faut, pour cela, les concevoir comme une seule chose, et ensemble les concevoir comme deux, ce qui se contrarie »³.

¹ Par exemple le behaviorisme dans la première partie du XX^{ème} siècle, et aujourd'hui la neuropsychologie, en perpétuelle expansion malgré ses nombreux détracteurs. C'est d'ailleurs par une analyse critique de la psychologie scientifique et de ses avatars que Merleau-Ponty introduit sa réflexion sur le concept de conscience, aussi bien dans la *Structure du comportement* que dans la *Phénoménologie de la perception*.

² « Car si par corporel nous entendons ce qui appartient au corps, encore qu'il soit d'une autre nature, l'âme peut aussi être dite corporelle, en tant qu'elle est propre à s'unir au corps » (Descartes, *Lettre à Arnauld* du 29 juillet 1648).

³ Descartes, *Lettre à Elisabeth* du 28 juin 1643.

§ 1) Les présupposés réalistes de la psychologie localisationniste

Puisque la psychologie scientifique définit son projet dans le prolongement de la physiologie cartésienne, rappelons tout d'abord les enjeux de celle-ci : déterminer l'âme en tant qu'elle est unie au corps, ce qui revient à étudier la façon dont l'âme peut agir et pâtir avec lui (phénomènes de la sensation, de la perception, de la parole, des émotions et des passions). Descartes précise d'emblée que ces rapports entre l'âme et le corps ne s'établissent pas par une causalité transitive, mais par une correspondance réglée qu'il appelle « institution de la nature », et qui ne paraît pouvoir être pensée qu'à partir d'un cadre théorique en dernière instance réaliste et donc causal, comme le remarque Merleau-Ponty : « Ainsi la substitution des causes occasionnelles aux causes exemplaires ne supprime pas la nécessité de placer dans le cerveau quelque représentation physiologique de l'objet perçu. Cette nécessité est inhérente à l'attitude réaliste en général »¹.

La question est alors de savoir si, en revendiquant l'héritage épistémologique de la physiologie cartésienne (méthode localisationniste), la psychologie scientifique du XIX^{ème} siècle assume également ses présupposés réalistes, ainsi que son dualisme apparemment indépassable.

Contrairement au fondateur de la psychologie scientifique, Fechner, qui retombe dans un monisme ontologique, ses successeurs, en particulier Wundt et Meynert², rejettent toute spéculation relative à l'essence de la correspondance entre l'âme et le corps, qu'ils ne font que constater à titre de fait. Il s'agit simplement pour eux de connaître l'activité psychique d'un point de vue objectif ou externe, et d'étudier les phénomènes cérébraux en tant que supports et lieu de cette activité. Cette psychologie est alors dite « scientifique » en ce qu'elle ne se fonde pas sur une introspection vague, mais travaille à partir d'un modèle de scientificité qui est la physiologie – la psychologie scientifique étant d'ailleurs quasi-synonyme de psychophysiologie. Mais alors, il semble inévitable que la psychologie scientifique, non seulement reconduise de cette façon les présupposés de la physiologie, mais les applique de plus à l'ordre des phénomènes psychiques, ce qui justifierait alors de manière tautologique et irréfléchie l'idée d'un « monisme épistémologique ».

C'est cette naïveté de la psychologie scientifique vis-à-vis de ses propres présupposés que Freud et Merleau-Ponty s'attachent à mettre en évidence à partir d'un exemple commun, l'analyse du phénomène de l'aphasie. Cet exemple est d'autant plus significatif qu'il révèle de quelle façon la psychologie scientifique appréhende un phénomène traditionnellement

¹ Merleau-Ponty, *SC*, p. 207. Cette nécessité s'enracine dans l'idée d'après laquelle c'est, concrètement parlant, la glande pinéale qui assure la médiation du corps et de la perception, raison pour laquelle l'âme « ne voit que par l'entremise du cerveau » (*Dioptrique*, Discours sixième). A l'étude de la glande pinéale va se substituer par la suite l'étude des « zones d'association » ; plus généralement, le cortex cérébral va devenir, pour toute psychologie scientifique future, le *lieu* exclusif du texte psychique.

² Wundt (1832-1920) fonda le premier laboratoire de psychologie expérimentale en 1879, et fut le maître à penser des professeurs de physiologie de Freud. Meynert, psychiatre allemand d'inspiration physiologiste, fut également professeur de Freud.

considéré comme spécifiquement psychique et irréductible à une causalité mécanique, le langage.

Dans son texte sur les aphasies de 1891, Freud discute ainsi la psychologie de la perception et du langage de Meynert, fondée sur une théorie dite de la « projection » : chaque impression corporelle ponctuelle est reproduite dans le cortex sous la forme d'une représentation simple. Or cette théorie, fondée sur l'hypothèse empiriste de constance, est non seulement contredite par les recherches physiologiques mêmes (les informations traitées par le cortex proviennent de l'ensemble de l'activité cérébrale), mais de plus détruit elle-même sa propre finalité, puisque la recherche d'une correspondance entre psychique et physiologique n'a plus lieu d'être, dès lors que le psychique est interprété exclusivement en termes physiologiques.

Merleau-Ponty montre également à propos de l'aphasie¹ que l'analyse localisationniste des facultés et des éléments du langage révèle bien de quelle manière « l'empirisme psychologique et l'atomisme physiologique sont liés », les faits ne donnant, par ailleurs, « aucune indication qui leur soit favorable »². Les travaux de Freud sur l'aphasie et à sa suite ceux de Goldstein ont démontré qu'une lésion, même localisée, peut déterminer des troubles de structure qui intéressent l'ensemble du comportement langagier ; il est donc faux de concevoir l'aphasie ou l'agnosie comme l'absence de certains « contenus » relatifs à ce comportement, en l'occurrence l'absence de représentations ou images psychiques et verbales censées être localisés dans *une* région lésée. Ici encore, on voit que « la théorie des images verbales, comme la philosophie des facultés, était à la fois réaliste, puisqu'elle analysait les actes en fragments réels, et abstraite, puisqu'elle les isolait de leur contexte »³. La réduction des rapports entre l'âme et le support de son fonctionnement à l'analyse exclusivement physiologique de ce support mène donc à une impasse, puisque ce type d'analyse, fondamentalement *empiriste*, ne peut rendre raison du caractère structural du fonctionnement

¹ Il s'appuie alors sur les travaux de Gelb et Goldstein, qui s'inscrivent eux-mêmes dans la ligne de pensée organo-dynamique mise en place par Jackson, prolongée par Freud. Cette filiation est retracée par Cassirer, autre référence majeure de Merleau-Ponty dans la *Phénoménologie de la perception*, au chapitre 6 du tome III de *La philosophie des formes symboliques* intitulé « Etude sur la pathologie de la conscience symbolique » (Paris, Les Editions de Minuit, 1972).

² Merleau-Ponty, *SC*, p. 78

³ *Ibid.*, p. 68. Descartes avait déjà conscience du problème posé par une psychologie *des facultés* - celui de l'unité et de l'indivisibilité de l'âme -, puisqu'il précise dans la XII^{ème} Règle pour la direction de l'esprit, dans laquelle il expose une classification des facultés de l'âme, que celles-ci n'introduisent pas une multiplicité réelle dans l'âme, mais sont à comprendre comme des *opérations* diverses de celle-ci qui, seule, est une substance réelle. Les successeurs de Descartes paraissent alors beaucoup moins scrupuleux sur l'usage de la catégorie de faculté, qui est d'ailleurs renvoyée presque explicitement au schème réaliste et spatialisant de la *partie* qui lui correspond. En effet, ce schème semble même être revendiqué comme *fondement de la représentation moderne du psychique*, comme le montre bien la figuration encyclopédique de l'esprit humain sous forme de *tableau des facultés*. L'analogie avec le mode de constitution de la représentation moderne du corps, sous forme de tableaux anatomiques, est frappante. Ainsi, la psychologie française du XVIII^{ème}-XIX^{ème} siècle (et encore actuellement dans une large part), dont le discours se fonde implicitement ou explicitement sur la psychologie des facultés, se définit presque exclusivement comme la tentative de localisation anatomique du siège des diverses facultés psychiques. *Cette tendance objectiviste et réaliste ne semble donc pas tant entretenir un rapport contingent avec la représentation moderne du psychique, qu'être un de ses présupposés fondamentaux.*

nerveux d'une part, et, d'autre part, réduit l'âme à son lieu, c'est-à-dire à une chose en dernière instance physique¹.

Il semble alors que les erreurs de la psychologie scientifique ne sont pas tant imputables à sa volonté de représenter le psychique à titre d'objet scientifique, qu'à sa conception erronée d'une objectivité fondée sur des présupposés réalistes et empiristes. Cette critique, qui laisse espérer une fondation plus rigoureuse de la psychologie scientifique, est d'ailleurs interne à celle-ci puisque c'est le neurologue Jackson qui, à propos de la question des aphasies, a montré *qu'on ne pouvait constituer l'étude du psychique comme science autonome qu'à la condition de récuser ses présupposés empiristes*. Si les phénomènes d'aphasie révèlent qu'une lésion cérébrale peut provoquer des troubles de diverses fonctions du langage, et que des troubles analogues peuvent être produits par des lésions en différentes régions, alors il faut renoncer à utiliser *a priori* une méthode de localisation anatomique. Par suite, il ne faut plus chercher à concevoir à tout prix les activités psychiques comme des *éléments* dont on aurait à déterminer le substrat ponctuel. Jackson montre ainsi la nécessité d'introduire en psychologie (et en neurologie) une perspective *dynamique et fonctionnelle*. Il introduit pour ce faire le concept de « procès », qui permet de se représenter le fonctionnement nerveux non pas comme le substrat matériel du fonctionnement psychique du sujet dans le cadre du dualisme substantiel, mais comme un appareil ou un système psychique autonome dans lequel il s'agit de *différencier diverses fonctions et divers niveaux d'activités et de rendre raison de l'arrangement synchronique des procès psychiques*. Un tel modèle dynamique sera repris par Freud, ainsi que par la *Gestalttheorie* et Goldstein entre autres (et, de façon conséquente, il sera mentionné positivement par Merleau-Ponty). En outre, cette diversité des fonctions psychiques n'est pas d'emblée et *a priori* assimilée à la diversité des régions du cerveau ni réduite à la distinction entre psychique et corporel (diversité de type externe), mais correspond bien à une *complexité interne ou structurale* de l'appareil psychique qui, selon la perspective évolutionniste qui est celle de Jackson, s'est diversifié et enrichi de nouvelles fonctions au cours de son développement.

Cependant, cette avancée de la psychologie scientifique ne suffit pas à constituer un type d'objectivité *spécifique à la réalité psychique*. Au même titre que le fonctionnalisme et la pensée organo-dynamique avaient pu apparaître, dans l'analyse des représentations objectives du corps, comme toujours insidieusement grevés de présupposés réalistes, causalistes, voire matérialistes, ce cadre théorique appliqué à la psychologie reste incapable de rompre avec ces mêmes présupposés. Force est de constater l'incapacité qu'éprouve Jackson à qualifier

¹ Ces critiques sont intégralement applicables au behaviourisme, qui hérite en droite ligne des présupposés aussi bien épistémologiques (atomisme et réalisme) qu'ontologiques (réduction du psychique au physiologique) de la psychologie scientifique. Merleau-Ponty cite à ce propos Pavlov : « 'Ce n'est pas tant la psychologie qui doit aider la physiologie des hémisphères, mais, tout au contraire, l'étude physiologique de ces organes chez les animaux qui doit servir de base à l'analyse précise et scientifique du monde subjectif de l'homme' *Leçons sur l'activité du cortex cérébral* » (in *SC*, p. 60, note 4).

positivement le phénomène de conscience, et à en faire autre chose qu'un « épiphénomène » de la série physiologique¹. Pour preuve encore, de façon moins évidente mais tout autant révélatrice, la difficulté de la *Gestalttheorie*, qui prend directement appui sur les concepts de structure, de fonction et de dynamisme psychique, à développer une psychologie autre que physiologique, comme le remarque Merleau-Ponty :

« Justement si l'on pense en termes de structure, dire que des formes physiques rendent compte en dernière analyse du comportement humain revient à dire qu'elles existent seules. S'il n'y a plus de différence de structure entre le psychique, le physiologique et le physique, alors il n'y a plus aucune différence. Alors la conscience sera ce qui se passe dans le cerveau, et en effet on voit Koffka la définir, selon la tradition du matérialisme, comme cette propriété 'qu'ont certains événements dans la nature de se révéler eux-mêmes', comme si elle avait jamais pour objets les processus physiologiques qui l'accompagnent »².

Cette tendance de la psychologie dynamique et fonctionnaliste à tomber dans une attitude qui réduit *l'être* de la conscience à une réalité physiologique semble pouvoir s'expliquer par le fait qu'elle continue à maintenir le concept de conscience comme critère de distinction entre psychique et corporel, critère *qui reste tout à fait équivoque*, et par suite inconsistant. Cela est patent dans le débat sur le caractère psychique ou somatique des phénomènes d'hypnose que relate Freud entre Charcot et Bernheim³. tous deux représentants de cette psychologie scientifique « renouvelée ». Leur débat est stérile car la détermination du psychique et du corporel qu'ils défendent apparaît totalement abstraite, au sens où l'un ne se définit que par la négation de l'autre : le psychique est caractérisé par l'ensemble des opérations conscientes *c'est-à-dire* dont l'origine *n'est pas* organique et qui *ne peuvent pas* être localisées anatomiquement au même titre qu'une activité physiologique ; à son tour, le corporel *d'emblée réduit à sa représentation anatomo-physiologique* se définit par l'ensemble des opérations « ayant lieu *sans* la participation de ces parties du système qui opèrent *avec la conscience* »⁴. La distinction entre psychique et corporel tient alors seulement à la présence ou à l'absence des phénomènes conscients, *dont la nature n'est pas positivement déterminée*. En outre, maintenir ce qu'elle entend par conscience à l'état de présupposé permet à la psychologie scientifique de masquer le fait qu'elle n'arrive pas à en faire véritablement un critère distinctif entre psychique et corporel. En effet, Freud montre en quoi le débat entre Bernheim et Charcot se résume finalement à savoir en quel lieu de la région cérébrale les phénomènes de l'hypnose se déroulent. En fin de compte, les phénomènes psychiques se distinguent selon eux des phénomènes physiques en ce que les premiers sont localisés *dans la région du cortex cérébral*, et les seconds dans la région sous-corticale : le cadre objectiviste et réaliste du débat est ici démasqué. Freud, à l'instar de Merleau-Ponty, dénonce l'inconséquence d'une telle conception du psychisme, et critique le bien-fondé de toute

¹ Nous reviendrons plus en détail sur la théorie jacksonnienne de la conscience.

² Merleau-Ponty, *SC*, p. 146.

³ Freud, „Vorrede des Übersetzers zu H. Bernheim, *Die Suggestion und ihre Heilwirkung*, 1888“ (1889), in *GW, Nachtragsband, Texte aus den Jahren 1885-1938*, S. Fischer Verlag, 1987.

⁴ *Ibid.*, p. 112. C'est nous qui soulignons.

psychologie qui présuppose un principe de distinction entre les modes d'être à partir d'un concept aussi équivoque que celui de « conscience » :

« Nous ne possédons aucun critère qui nous permette de distinguer exactement un procès psychique d'un procès physiologique, un acte ayant lieu dans le cortex cérébral, d'un autre ayant lieu dans la substance sous-corticale ; car la 'conscience', quelle que soit son essence, n'est pas attachée à toute activité du cortex cérébral, ni n'est toujours attachée, à un égal degré, à aucune de ses activités particulières ; *elle n'est pas une chose qui est liée à quelque localité dans le système nerveux* »¹.

Tout se passe donc comme si la psychologie scientifique n'assumait pas la réduction matérialiste du psychique à laquelle ses propres analyses la mènent, et continuait à maintenir *de façon contradictoire* une volonté de monisme purement épistémologique et l'affirmation d'un critère de distinction entre le psychique et le corporel, la conscience, dont la détermination est pour cause on ne peut plus floue et abstraite. Il s'agit donc désormais de passer d'une critique épistémologique à une critique de *l'ontologie sous-jacente* à la psychologie scientifique : permet-elle de définir une véritable spécificité de la réalité psychique ? En outre, si la conscience ne semble pas pouvoir jouer effectivement ce rôle de critère distinctif, faut-il alors concevoir l'existence d'un « psychisme non conscient », et quelle pourrait être sa spécificité ?

§ 2) La conscience comme attention et la question d'une causalité spécifiquement psychique

Nos auteurs vont alors pousser la psychologie scientifique dans ses retranchements, et essayer de comprendre pourquoi elle ne semble pas à même de pouvoir produire, du point de vue théorique, un critère de distinction entre le psychique et le physiologique autre que celui de conscience, tout en sachant paradoxalement que celui-ci est inadéquat.

D'une part, la psychologie scientifique table sur une conception du psychisme qui ne retient que l'aspect négatif de la définition cartésienne du psychisme comme conscience, au sens où le psychique se définit *par exclusion* du matériel : est psychique *ce qui n'est pas matériel* (point de vue de la distinction). D'autre part, elle affirme une correspondance entre ces deux ordres (point de vue de l'union) : le psychisme est donc plutôt *ce qui n'est pas que matériel*. L'analyse du psychique fondée sur l'étude de ses rapports avec la partie corporelle qui lui correspond devrait donc permettre une connaissance nécessaire, *mais non suffisante* de l'ordre psychique. Si tel est le cas, alors la psychologie scientifique doit pouvoir laisser subsister à ses côtés la psychologie rationnelle², et l'on assiste alors à une *reconduction du dualisme substantiel sur un plan épistémologique*, à travers l'adoption d'une dualité de points

¹ *Ibid.*, p. 119. C'est nous qui soulignons.

² Par psychologie rationnelle nous désignons ici l'étude du psychisme qui affirme fonder sa méthode et déduire ses résultats conceptuels de la seule analyse de l'âme conçue comme substance *séparée*. Le signe distinctif de la psychologie rationnelle – ou intellectualiste – est la volonté de produire un concept de l'âme en elle-même et par elle-même, c'est-à-dire indépendamment de ses rapports avec l'extériorité, comme le précise Descartes : « Nous pouvons donc avoir deux notions ou idées claires et distinctes, l'une d'une substance créée qui pense, et l'autre d'une substance étendue, *pourvu que nous séparions soigneusement* tous les attributs de la pensée d'avec les attributs de l'étendue » (*Les principes de la philosophie*, Ière partie, § 54). C'est nous qui soulignons.

de vue, celui de la distinction et celui de l'union. On peut ainsi *considérer la psychologie scientifique, fondée sur un monisme de l'union, comme l'envers de la psychologie rationnelle, ces deux modes de connaissance ne pouvant être pensés en même temps et ne pouvant pourtant pas être effectifs l'un sans l'autre*¹.

Or, la psychologie scientifique méprise ouvertement la psychologie rationnelle ou « philosophique »², ce qui signifie qu'elle prétend être *suffisante* à la connaissance de la réalité psychique. Elle semble donc affirmer par là que « ce qui est exclusif de la matière » dans le psychisme, nommément la conscience pour les philosophes, n'est effectivement pas le bon critère distinctif du psychique, pour la simple raison qu'elle n'en est pas un élément *nécessaire*, ou plutôt qu'elle ne fonde pas la nécessité du psychique comme tel.

On constate en effet dans les théories de la conscience de la psychologie scientifique que le psychique est en dernière instance distinct et irréductible au phénomène de la conscience, comme le montre à ce propos une certaine « théorie mécaniste moderne » citée par Freud, qui renvoie implicitement à Meynert et Helmholtz. D'après celle-ci, « l'état de conscience formerait le côté subjectif de tout fait psychique et serait ainsi inséparable des processus physiologico-mentaux »³. La formulation de cette thèse clarifie deux points. D'une part, un « fait psychique » est « inséparable des processus physiologico-mentaux » ; la nécessité de ce lien peut alors être spécifiée comme étant une *nécessité causale ou déterminante*, puisque pour la psychologie scientifique les faits psychiques sont *causés* ou *déterminés* par une causalité mécanique. Cela est manifeste dans la psychologie de Herbart, dans laquelle s'enracinent explicitement toutes les théories ultérieures de la psychologie scientifique. Pour Herbart, le fait psychique fondamental est la représentation (*Vorstellung*), force douée d'une intensité et susceptible de mesure. La nature de cette force n'est pas précisée, mais il est dit qu'elle ne vaut que dans son rapport aux autres représentations, et que ces rapports sont entièrement quantifiables et soumis aux lois de la mécanique⁴. Dans cette perspective, il apparaît donc que *ce qui est psychique n'est rien d'autre que l'effet d'une causalité mécanique*. Ainsi, dans la psychologie de Meynert, le cortex a la faculté d'appréhender lui-même ce qui se présente en lui comme image de l'extérieur ; la faculté de représentation, à la base de toutes les activités psychiques, ne requiert donc absolument pas la conscience comme source d'une causalité spécifiquement « psychique ».

D'autre part, la conscience est considérée comme un « état » qui serait « le côté subjectif de tout fait psychique ». La conscience est donc définie comme une certaine subjectivité, ou du moins, formellement, comme le fait de *se* représenter un fait psychique (phénomène de

¹ Si l'expérience du Cogito suffit à la connaissance de la nature de l'âme *en général*, elle ne suffit pas à déterminer entièrement la nature de l'âme humaine, dont il faut dire qu'elle contient deux choses : « [...] l'une desquelles est qu'elle pense, l'autre, qu'étant unie au corps, elle peut agir et pâtir avec lui » (*Lettre à Elisabeth* du 21 mai 1643).

² « [...] c'est ainsi qu'à la suite d'une déduction erronée, mais néanmoins aisément compréhensible, les médecins limitèrent leur intérêt au corps et abandonnèrent volontiers l'étude de l'âme aux philosophes qu'ils méprisaient » (Freud, « Traitement psychique », in *RIP I*, p. 2-3).

³ Freud, *Esquisse*, p. 330-331

⁴ Sur la psychologie de Herbart dans son rapport fondateur à la psychologie scientifique, cf. P. L. Assoun, *Introduction à l'épistémologie freudienne*, op. cit., p. 131-144.

réflexivité des faits psychiques), mais elle est en même temps assimilée à un *état* inséparable de processus physiologiques : la conscience n'est donc nullement la présence d'un sujet actif ou constituant, mais bien elle aussi *l'effet* d'une causalité mécanique. Mais alors, quelle peut être la différence *objective* entre la conscience et les faits psychiques en général, et en quoi la conscience continuerait-elle à jouer le rôle de ce qui, dans le psychique, ne se réduit pas à un effet matériel ?

La psychologie scientifique précise elle-même la façon dont se caractérise l'état de conscience par rapport aux faits psychiques en général : c'est un état d'*attention*. Comme l'ont bien vu Freud et Merleau-Ponty, c'est autour de la signification de l'attention que les contradictions de la psychologie scientifique vont pouvoir être exposées. C'est pourquoi Merleau-Ponty consacre, dans la partie introductive de la *Phénoménologie de la perception* sur les préjugés classiques, un chapitre à l'attention, qui se définit comme :

« la fonction qui les révèle [les sensations, et, plus généralement, les faits psychiques représentationnels], comme un projecteur éclaire des objets préexistants *dans l'ombre*. [...] Puisque le 'Bemerken' ou le 'take notice' n'est pas cause efficiente des idées qu'il fait apparaître, il est le même dans tous les actes d'attention, comme la lumière du projecteur est la même quel que soit le paysage éclairé. L'attention est donc un pouvoir général et inconditionné en ce sens qu'à chaque moment elle *peut* se porter indifféremment sur tous les contenus de conscience »¹.

Le problème ici dégagé est de savoir ce qui déclenche l'état de conscience². Freud formule également, dans le vocabulaire propre à la psychophysiologie du XIX^{ème} siècle, le même problème, qu'il spécifie davantage :

« Si un changement de l'état de notre conscience est en connexion avec un changement d'état matériel déterminé d'un élément cérébral déterminé, ce changement est également totalement déterminé ; pourtant, il ne dépend pas seulement du changement d'état matériel que cette connexion ait lieu ou non. Si ce même élément cérébral subit à des périodes différentes le même changement d'état, le processus immatériel correspondant peut lui être une fois lié (il peut franchir le seuil de la conscience), une autre fois non. Les lois commandant ici la décision, nous ne pouvons pas maintenant les formuler plus précisément ; nous ne savons pas si la décision dépend, en dehors du changement d'état de l'élément considéré, mécaniquement des états et des changements d'état simultanés des autres éléments cérébraux ou bien encore *s'il dépend d'autre chose* ; nous ne faisons que circonscrire le processus, en parlant d'orientation volontaire de l'attention ou de dépassement volontaire du seuil de conscience³⁴.

Ce qui importe ici, c'est de comprendre pourquoi et comment il peut exister des faits psychiques « dans l'ombre », c'est-à-dire pourquoi la conscience comme fonction d'attention

¹ Merleau-Ponty, *PP*, p. 34. C'est nous qui soulignons.

² Dans la problématique de l'attention mise en place par la psychologie scientifique (plus précisément par Wundt dans ses *Principes de psychologie physiologique* de 1887), le terme d'attention est effectivement synonyme de celui de conscience, et même s'y substitue.

³ Le « seuil de conscience » est un concept herbartien, utilisé dans quasiment toutes les formes de la psychophysique, qui indique une limite quantitative permettant de différencier un état d'obscurité des faits psychiques d'un état conscient, dans lequel ils sont réfléchis par la fonction d'attention. Ainsi, une représentation devient consciente lorsqu'elle est douée d'une intensité dépassant le seuil quantitatif de conscience, c'est-à-dire qui est *suffisante* pour déclencher mécaniquement la fonction d'attention.

⁴ Extrait de la partie « Physiologie du cerveau » de l'article « Cerveau », composé en 1888 pour le *Dictionnaire médical* de Villaret (Stuttgart, 1888), traduction de Pierre Bruno en appendice à son article « Sur la formation des concepts freudiens de psychique / physiologique », in *Lieux du corps, Nouvelle Revue de Psychanalyse*, n° 3, Paris, Gallimard, 1971, p. 127-136. C'est nous qui soulignons.

apparaît seulement comme une *potentialité* et pas comme une *nécessité*, puisqu'elle *peut ne pas* se déclencher alors même que toutes les conditions physiologiques sont réunies. Mais comment concevoir en même temps que la conscience se déclenche mécaniquement et de façon *arbitraire* et *discontinue* ? Cela semble tout à fait impossible dans le cadre d'une épistémologie mécaniste et objectiviste. Qui plus est, si tous les faits psychiques ne deviennent pas nécessairement conscients, alors il faut reconnaître *qu'il existe des faits psychiques inconscients*, raison pour laquelle la conscience ne suffirait pas à fournir un critère distinctif du psychique par rapport au physiologique.

Or, c'est précisément cette idée que la psychologie scientifique rejette, parce qu'il lui faudrait alors remettre en question son présupposé dualiste fondamental qui devient ici manifeste, et qui se résume dans la double équivalence psychique = conscient et non-conscient = physiologique. Par attachement à ce présupposé, elle tombe alors dans une double aporie : d'une part, elle est obligée de déplacer le caractère arbitraire du déclenchement de l'état conscient sur la détermination à son tour arbitraire du seuil de conscience, ce qui ne résout absolument pas le problème, comme le note Freud¹. D'autre part, elle en conclut que les faits psychiques dont l'intensité n'est pas suffisamment forte pour déclencher la fonction d'attention n'ont pas vraiment de statut *psychique*. La spécificité du psychique par rapport au physiologique reste donc définitivement ambiguë, d'autant plus que la conscience, qui serait alors l'ultime spécificité du psychique, n'est que l'effet d'un déclenchement mécanique.

L'alternative à cette confusion totale serait alors d'accréditer l'idée d'une forme non-consciente du psychisme et de renoncer définitivement à la double équivalence présentée ci-dessus. On sait que c'est de cette façon que Freud sortira des impasses de la psychologie scientifique traditionnelle pour élaborer sa « métapsychologie »². Sans être aussi près que Freud de la nécessité d'admettre un niveau inconscient de la vie psychique, Merleau-Ponty insiste également sur la nécessité de se débarrasser du préjugé dualiste qui réduit tout phénomène non conscient à un phénomène physique, et de procéder à un élargissement de la définition de la conscience – *qui reste par ailleurs toujours formellement synonyme de vie psychique dans le vocabulaire du premier Merleau-Ponty* – si l'on veut tenter de rendre compte de certains phénomènes irréductibles :

¹ Le problème est déplacé sur la question du mode de détermination de ce seuil, qui selon Freud enfonce la psychologie scientifique dans des difficultés insolubles. Ainsi Wundt pensait qu'on peut déterminer objectivement le seuil de conscience à partir d'une théorie quantitative empruntée à la thermodynamique, d'après laquelle les variables attention et sensation s'intensifient en fonction de l'augmentation de la grandeur d'intensité des représentations. Or, Freud affirme au contraire que, lorsque la quantité s'accroît, la variable ne s'intensifie pas, mais *se complique*, ce qui rend le procédé de mesure utilisé par Wundt et la psychophysique en général inutile (cf. *Esquisse*, p. 334). Les diverses tentatives pour déterminer objectivement ce seuil résument d'ailleurs en quelque sorte l'histoire de la psychologie scientifique.

² Le fait de rompre avec ce préjugé massif est considéré par Freud comme une véritable *émancipation*, aussi bien de la vie psychique que du mode de réflexion sur celle-ci. Il déclarera ainsi en 1915 que « dans la mesure où nous voulons nous frayer la voie vers une conception métapsychologique de la vie psychique, nous devons apprendre à nous émanciper de l'importance attribuée au symptôme : 'fait d'être conscient' » (« L'inconscient », in *Métapsychologie*, p. 109).

« Il resterait à analyser les cas où le vécu apparaît revêtu d'une signification qui éclate, pour ainsi dire, dans le cours de l'expérience ultérieure et ne se vérifie pas par des synthèses concordantes. Nous n'avons pas admis, pour rendre compte de cette subjectivité au second degré, les explications causales que donne le naturalisme. [...] Mais pourquoi, *in existendo*, telle dialectique du niveau organo-végétatif, vient-elle, comme il arrive dans l'hallucination, briser une dialectique plus intégrée ? La conscience n'est pas seulement et pas toujours conscience de vérité, comment comprendre l'inertie, la résistance des dialectiques inférieures qui s'opposent à l'avènement des purs rapports de sujet impersonnel à objet vrai et qui affectent ma connaissance d'un coefficient de subjectivité ? Comment comprendre l'adhérence au vécu d'une signification fallacieuse qui est constitutive de l'illusion ? Nous avons rejeté les catégories causales de Freud et remplacé ses métaphores énergétiques par des métaphores structurales. Mais si le complexe n'est pas une chose hors de la conscience qui y produirait ses effets, s'il n'est qu'une structure de conscience, du moins cette structure tend-elle, pour ainsi dire, à se conserver [...] même ignorée de nous, la signification vraie de notre vie n'en est pas moins la loi efficace. Tout se passe comme si elle orientait le flux des événements psychiques. Il faudra donc distinguer leur signification idéale, qui peut être vraie ou fausse, et leur signification immanente, - ou pour employer un langage plus clair dont nous nous servirons désormais : leur *structure* effective et leur *signification* idéale »¹.

L'intérêt de la psychologie scientifique pour nos auteurs est donc de montrer qu'il n'est possible de donner une spécificité au psychique et à la conscience qu'à condition, d'une part, de ne pas les confondre et de *ne pas réduire la conscience à une subjectivité constituante qui superviserait nécessairement tout fait psychique* et, d'autre part, de ne pas réduire cette « subjectivité au second degré » dont parle Merleau-Ponty à du physiologique, puisqu'il s'agit là encore de subjectivité. Celle-ci n'est toutefois plus à concevoir, comme c'est le cas dans la logique substantialiste, à titre de substrat formel ou théorique des activités psychiques. Elle doit être repensée à partir du point de vue de l'effectivité et du dynamisme des structures et non plus seulement à partir du point de vue théorique de la signification claire et distincte, qui reste prisonnier du clivage sujet-objet, corrélatif du dualisme psychique-physique.

Est-ce à dire qu'une psychologie scientifique capable de surmonter ses propres contradictions serait à même de fournir une définition *positive* de la conscience et d'accorder une réelle *effectivité* à la subjectivité ? Peut-on en effet faire jouer un rôle nécessaire dans la définition du psychique au sujet conscient, dès lors que la conscience n'est conçue qu'à titre d'*effet* des structures psychiques, qui resteraient déterminées de façon fondamentalement inconsciente ? La tâche de toute psychologie scientifique qui se veut rigoureuse et pertinente est alors, selon Freud, la suivante :

« Jusqu'ici nous n'avons fait aucune mention du fait que toute théorie psychologique doit, non seulement, obéir aux exigences des sciences naturelles, mais encore se plier à une autre obligation majeure. Elle doit nous expliquer tout ce que, d'une façon si mystérieuse, nous apprend notre 'conscient'. Or, comme ce conscient ignore tout de ce que nous avons admis jusqu'à présent – les quantités comme les neurones – il convient que notre théorie puisse expliquer *jusqu'à cette ignorance elle-même* »².

¹ Merleau-Ponty, *SC*, p. 237-238.

² Freud, *Esquisse*, p. 327 (c'est nous qui soulignons)

§ 3) Peut-on douter radicalement de la conscience ?

Freud met ici le doigt sur la difficulté majeure de toute psychologie scientifique : elle rend mystérieuse le phénomène pourtant évident de la conscience. On pourrait même dire qu'elle transpose *au sein même du psychique* le geste d'exclusion entre la conscience et le corps qu'effectue la psychologie rationnelle : le psychisme apparaît ainsi *clivé* entre une effectivité (dont seule la science des corps aurait en dernière instance la connaissance) et une forme de savoir de soi, la conscience, toujours *en décalage* par rapport à cette effectivité qu'elle méconnaît fondamentalement. Cette transposition se double d'une inversion, au sens où c'est désormais la conscience dont l'existence peut être mise en doute, voire qualifiée d'incertaine ou d'arbitraire. *Et ce sont précisément ce geste d'exclusion et cette inversion, qui font paradoxalement passer la conscience de soi du statut d'évidence à celui de « mystère », qui jettent à leur tour un doute sur les prétentions de la psychologie scientifique, définie par son projet de donner une représentation claire, distincte et exhaustive de l'activité psychique.* Le constat de ce clivage signifie-t-il que la conscience est un phénomène *inessentiel* à la nature psychique, et dont l'éclairage sur celle-ci ne peut être que formel et en conséquence inutile, voire source d'obscurité ? Faut-il plutôt comprendre que la conscience est un phénomène essentiel de la réalité psychique, qui porte *en lui-même* une certaine épaisseur ou qui fait signe vers une non-homogénéité et une indétermination inhérentes à la nature du psychique ? En l'occurrence, si l'on en vient à douter du rôle effectif de la conscience dans le processus de connaissance du psychique (au sens subjectif et objectif du génitif), cela signifie-t-il par ailleurs que la conscience ne présente aucune effectivité psychique, et qu'il faut nécessairement aller jusqu'à *douter radicalement de sa nécessité et de sa réalité ?*

Tournons-nous ici vers le théoricien qui semble être allé le plus loin dans le projet de débarrasser la psychologie scientifique de ses présupposés, nommé Jackson¹. Freud présente sa théorie de la conscience comme une « théorie mécaniste moderne », d'après laquelle « l'état conscient ne serait qu'un simple adjuvant aux processus psychophysiques, adjuvant dont l'absence ne modifierait en rien le cours des faits psychiques »². Cette théorie de la conscience comme épiphénomène joue ainsi le rôle d'une *épreuve du doute radical dans le champ des sciences psychologiques*, ou plutôt dans le champ des sciences naturelles (physiologie, anatomie, neurologie...) au sein duquel *il s'agit précisément de constituer l'étude du psychique comme une science autonome.*

¹ « Hughlings Jackson nous a mis en garde, de la façon la plus rigoureuse, contre une telle confusion du physique et du psychique dans le processus du langage : 'In all our studies of disease of the nervous system, we must be on our guard against the fallacy, that what are physical states in lower centres fine away into psychical states in higher centres ; that for example, vibrations of sensory nerves become sensations, or that somehow or another an idea produces a movement', *Brain*, I, p. 306" (Freud, *Aphasies*, note 1, p. 106). En outre, Jackson introduit explicitement, à propos du phénomène de l'aphasie, l'existence de fonctions psychiques (en l'occurrence la fonction du langage involontaire) apparues avant la fonction conscientielle, ce qui permet de maintenir l'idée de procès psychiques régis par une causalité autre que mécanique ou physiologique, sans pour autant que le sujet conscient prenne part à ces procès. Il entérine donc clairement l'idée d'une causalité psychique non-consciente, seule solution pour éviter les apories de la psychologie scientifique de type meynertien.

² Freud, *Esquisse*, p. 330

Or, l'existence de la conscience ne fait absolument pas de doute pour nos deux auteurs, même s'ils contestent tous deux l'évidence des connaissances qu'elle offre. Comment comprendre alors que Freud, d'une part, considère l'hypothèse radicale énoncée ci-dessus comme celle à partir de laquelle il définit, *par opposition*, sa propre théorie de la conscience¹, et que Merleau-Ponty, d'autre part, discute avec autant d'insistance les théories behavioristes et les présupposés matérialistes de la *Gestalttheorie* ? Quelles avancées dans la détermination du psychique permet ce passage par l'épreuve du « doute radical » ?

Dès lors qu'on se place dans le cadre de la modélisation jacksonnienne du psychique, il est possible d'affirmer sans présupposés la distinction des séries psychiques et physiologiques, ainsi que la non-réduction du psychique au conscient. Mais, comme le remarque Freud, rien n'est alors mis en place pour affirmer alors la *nécessité* de la fonction conscience qui, dans la théorie jacksonnienne, est d'ailleurs considérée comme accessoire, et à ce titre *contingente* (seuls les procès psychiques s'effectuant sans conscience, c'est-à-dire pour Jackson *sans sujet*, sont nécessaires). Or pour Freud, « l'absence de la conscience ne *serait pas sans influencer* les faits psychiques »², ce qui implique directement que la conscience, considérée comme une fonction de l'appareil psychique, ne doit pas être dite contingente mais *arbitraire*³ : *l'introduction de la subjectivité dans l'ordre des procès doit être considérée comme qualifiant de façon spécifique le fonctionnement de l'appareil psychique*. L'erreur de Jackson consiste à appliquer une perspective dynamique et structurale au psychique en général *en faisant exception* de la fonction conscience. Dans le cadre de toute psychologie scientifique⁴, la conscience est ainsi toujours assimilée à une fonction exclusivement théorique, et donc à une fonction peu utile puisque précisément la conscience comme savoir du sujet ne participe pas à la connaissance réelle des procès, et fait dès lors figure d'accessoire. Ce que montrent au contraire Freud et Merleau-Ponty, c'est que la spécificité de la conscience et de la subjectivité qui lui est liée ne réside pas dans leur « signification idéale », dans leur charge de vérité ou d'erreur relativement à ce qu'elles nous « apprennent » sur les procès psychiques, mais dans leur « structure immanente » ou dans le type d'effets qu'elles induisent dans le fonctionnement psychique. La négation de ces effets et la réduction de la conscience à un simple épiphénomène contingent apparaissent finalement comme le résultat de l'incapacité pour la psychologie moderne *d'inclure dans la structure même du psychisme une certaine nécessité de l'arbitraire et de l'illusion*. « Il nous faut » au contraire, affirme Merleau-Ponty, « reconnaître l'indéterminé comme un phénomène

¹ Cf. note 1 p. 17

² Freud, *Esquisse*, p. 331.

³ Cf. sur ce point Nassif, *op. cit.*, p. 135 : « Une telle correspondance [entre événements immatériels et changements matériels] n'est pas du tout à qualifier de *contingente*, par rapport à la nécessité qui régit le déroulement de l'activité psychique : il faut la qualifier d'*arbitraire* par rapport à l'ordre qu'instaurent les procès qui permettent d'analyser cette activité psychique. Freud écrit, en effet, que lorsque la correspondance a lieu, c'est que l'on peut parler d'une 'orientation *arbitraire* de l'attention ou d'une élévation *arbitraire* au-dessus du seuil de conscience' ».

⁴ Remarquons que, malgré les avancées théoriques de Jackson par rapport à la psychologie scientifique de l'époque, Freud continue à présenter sa théorie de la conscience sous la forme d'une « théorie *mécaniste* moderne » (*Esquisse*, p. 330). Jackson ne propose qu'une genèse *empiriste* de la conscience, dont le caractère structural est alors sous-déterminé.

positif »¹. En outre, de l'indétermination et de l'arbitraire de la conscience à sa non-effectivité, le lien logique n'est pas fondé, car il est au fond injustifié et laisse subsister toutes sortes de difficultés.

Mais est-il possible de donner un statut positif et effectif à une telle « activité » de conscience dans le cadre de l'*épistémè* moderne, dont l'idéal d'exactitude est incompatible avec l'idée d'une *positivité de l'indétermination*² ? Ce qui manque ici à la problématique de la psychologie scientifique, dont on voit apparaître l'empirisme sous-jacent, c'est une interrogation sur l'existence d'un *rapport interne et nécessaire entre l'activité conscientielle et l'émergence d'une causalité spécifiquement psychique*, ce qui permettrait *a fortiori* de faire de la conscience un élément non pas contingent, mais nécessaire dans la définition de la réalité psychique.

L'hypothèse radicale d'un psychisme au sein duquel la conscience ne serait qu'un accessoire permet donc de tirer deux conclusions. La première, négative, consiste à affirmer que la conscience *n'est pas un mode d'être* ni une nécessité, si l'on caractérise l'être comme substance, comme en soi incluant en lui-même sa nécessité, ou encore comme réalité totalement et positivement fondée et déterminée. Corrélativement, la connaissance de la conscience ne peut être ni le fait de la réflexion sur soi qui, par définition, exige totalité et absoluité, ni le fait de la science moderne, qui ne travaille que sur des objets qu'elle peut déterminer totalement et positivement.

La seconde leçon de ce doute radical, positive cette fois-ci, consiste à concevoir la conscience, d'une part, comme un *phénomène relationnel ou dimensionnel*³, c'est-à-dire dans un rapport avec un système ou une structure psychique qui constitue son effectivité. D'autre part, la conscience apparaît comme un *phénomène partiellement indéterminé*, cette indétermination spécifiant *positivement* l'idée de subjectivité portée par celle de conscience et ne se réduisant pas à ce dont la science ne peut rendre raison, elle qui prend pour modèle de l'être celui des objets, totalement déterminés et sans aucune forme d'arbitraire.

¹ Merleau-Ponty, *PP*, p. 12.

² Merleau-Ponty affirme à ce propos que « la conscience perceptive est confondue avec les formes exactes de la conscience scientifique et l'indéterminé n'entre pas dans la définition de l'esprit » (*PP*, p. 36).

³ L'idée de dimension n'est pas ici à comprendre au sens cartésien d'inscription dans un lieu géométriquement déterminable qui correspondrait, dans le cas de la conscience, à l'espace physique des tissus cérébraux. Elle évoque plutôt le fait que la conscience fait partie d'un ensemble structural, que l'on doit pouvoir se représenter de façon *topologique* et non localisationniste, c'est-à-dire selon un plan *horizontal*, qui est celui du support cérébral nécessaire au fonctionnement psychique, et un plan *vertical*, qui est précisément le plan fonctionnel jouant le rôle de condition suffisante de ce fonctionnement (cf. *SC*, note 2 p. 80 sur l'idée de verticalité et d'horizontalité). C'est en ce sens que Freud évoque l'idée d'un *seuil* de conscience, qui est en quelque sorte le *bord* entre les plans horizontal et vertical de l'appareil psychique, et que Merleau-Ponty, qui aborde le problème de la dimensionnalité de l'être *en général* à partir de celle de la conscience dans ses premières œuvres, affirme que la dimensionnalité de la conscience est à mettre en rapport avec sa non-transparence, son opacité ou encore son *épaisseur*.

Finalement, l'équivalence que présuppose la psychologie scientifique entre psychique et conscience, *et* la réduction du psychique à un ensemble de procès sans conscience qui permettent de rendre compte de son fonctionnement de façon nécessaire et suffisante, découlent d'une même option ontologique initiale : il n'y a de définition véritable de l'être que par détermination totale, positive et nécessaire. Cette approche est aporétique, puisqu'on n'arrive finalement à définir le psychique qu'en l'épurant de tout ce qui apparaît en lui indéterminé, sans donner pour autant un statut positif à cet indéterminé, qui fait alors figure de *reste*, sinon de refoulé, et qui conduit à faire de la conscience un *indéterminable*.

Or, puisque pour Merleau-Ponty comme pour Freud, « il s'agit ici de penser ce que la plupart des philosophies ont tenu pour produit de rebut »¹, il faut alors analyser ce « reste » et les raisons pour lesquelles cela a été mis en reste. Pour Freud, ce que la psychologie scientifique laisse de côté, c'est le caractère *qualitatif* du savoir de la conscience, qui fournit des représentations, des perceptions mais aussi des sensations – plaisir, douleur, peur ... -, lesquelles sont autant d'attaches du sujet à son corps et au monde :

« L'état conscient nous fournit ce que nous appelons des 'qualités' - des sensations, très variées, de 'différences' et ces dernières dépendent des relations avec l'extérieur. Parmi elles se trouvent des séries, des similitudes, etc., mais on n'y découvre rien de quantitatif. Demandons-nous *où* et *comment* se produisent ces qualités »²

Pour Merleau-Ponty, ce qui est en reste, ce sont les rapports de la conscience avec *tout ce qui n'est pas objectif*, - le corps, autrui, les sensations, l'imaginaire, le désir ... Cette entreprise de *neutralisation de la subjectivité*, définie alors négativement comme ce qui reste en deçà des rapports théoriques de sujet impersonnel ou universel à objet vrai, réussit tellement bien qu'elle finit par confondre le psychique avec de l'objectif, voire du physique ou du pur quantitatif, et à faire de la conscience un *néant d'être*, - l'absence de détermination *totale* équivalant à un *néant de détermination* dans la logique objectiviste de la psychologie scientifique.

Il semble donc qu'on ne peut définir clairement et distinctement le psychique qu'en empruntant une voie d'accès dont l'évidence ne peut être mise en doute de manière tenable, c'est-à-dire en renouvelant l'épreuve cartésienne du *Cogito*. La question est alors de savoir si, d'une part, cette épreuve peut donner un statut positif à la conscience, en particulier si elle permet de montrer en quoi celle-ci n'est pas un effet, mais bien un *acte* doué d'une certaine *effectivité*, et si, d'autre part, le *Cogito* permet de déterminer la spécificité du psychique et de la conscience tout en respectant le caractère arbitraire et en partie indéterminé de celle-ci.

¹ Merleau-Ponty, « Etre et avoir », in *Parcours I*, p. 39.

² Freud, *Esquisse*, p. 328

B) Les philosophies de la conscience : du Cogito substantiel au Cogito incarné

Contre toute tentative réductionniste, Freud et Merleau-Ponty partent d'un fait indépassable, l'évidence de l'existence de la conscience. Freud parle ainsi de « fait fondamental » et affirme que « lorsqu'on parle de conscience, chacun sait immédiatement, par expérience, de quoi il s'agit »¹. Quant à Merleau-Ponty, il passe dans la *Phénoménologie de la perception* d'une attitude descriptive à une attitude réflexive pour faire retour sur le sujet de la perception, et ouvre ainsi son chapitre sur « Le cogito » en affirmant qu'« il y a une vérité définitive dans le retour cartésien des choses et des idées au moi »². Dépasser l'empirisme de la psychologie scientifique, c'est ainsi affirmer que si l'on peut douter de l'existence et de la vérité de ce dont j'ai conscience, je ne peux douter du fait que j'ai conscience, et de l'existence du *sujet* de l'activité consciente.

Cependant, puisque nos deux auteurs fondent leurs recherches sur une tentative de déconstruction du dualisme substantiel, c'est que, de la vérité de l'expérience du Cogito à la vérité de la conscience comme substance pensante, exclusive de tout rapport à la substance matérielle, la conséquence ne doit pas être bonne. Il s'agit donc de déterminer les présupposés de la philosophie de Descartes qui le mène à se fourvoyer quant à la spécificité du psychique. En outre, il faudra comprendre ce qu'il y a de « définitif » dans la vérité du cogito pour expliquer la rémanence de ce concept dans les « philosophies de la conscience », qui peuvent critiquer par ailleurs le dualisme cartésien (comme c'est le cas dans la phénoménologie du jeune Merleau-Ponty). Suffit-il en effet de récuser la substantialité de la conscience pour produire une définition de celle-ci qui intégrerait son opacité et son essentielle indétermination ? Si la phénoménologie semble pouvoir concilier, à travers le concept d'*intentionnalité*, le caractère à la fois immanent (présence à soi) et transcendant (rapport de la conscience à quelque chose d'autre qu'elle et qui implique nécessairement son opacité et sa relative indétermination) de la conscience, l'usage qu'elle fait des concepts de conscience, de cogito et d'ego est-il pour autant purifié de tous ses présupposés cartésiens ? En d'autres termes, la *rémanence* du concept de conscience dans le discours de nos auteurs signifie-t-il une *résistance* de certains présupposés de l'ontologie moderne en général ?

Il nous semble d'ailleurs que, au-delà des points communs dans les orientations initiales de Freud et de Merleau-Ponty, nous pourrions clarifier plus avant ce qui les différencie, sinon ce qui les oppose, en précisant le statut que l'un et l'autre accorde à la conscience et à l'ego, et ce en tenant compte du fait majeur que le philosophe revendique la nécessité de reformuler ce statut *sans cesser de faire équivaloir la conscience à la totalité du psychisme* (perspective d'élargissement du concept de conscience), alors que le psychanalyste en vient à faire l'hypothèse d'une *vie psychique clivée au sein de laquelle la conscience n'est qu'une instance* (perspective d'élargissement du concept du psychique par rapport à celui de conscience).

¹ Freud, *Abrégé de psychanalyse*, p. 18

² Merleau-Ponty, *PP*, p. 423

§ 1) La définition de la conscience comme substance pensante et sa critique

La vérité indépassable de l'expérience du Cogito est qu'elle donne un fondement ou une nécessité à l'existence de la conscience, et ce en introduisant l'idée selon laquelle l'activité consciencieuse relève d'une causalité *spécifiquement* psychique. En effet, du point de vue de la psychologie scientifique, la conscience apparaît comme un néant d'être, ou du moins comme un indéterminable, parce qu'elle n'est considérée que comme un effet de la causalité mécanique, et ne possède pas à ce titre son propre fondement. Or ce que montre l'expérience du Cogito, c'est que la conscience n'est pas un effet ou un événement objectif quelconque, mais bien plutôt un *acte* d'appropriation qui requiert à ce titre un sujet. Comme le résume bien Merleau-Ponty :

« Descartes et surtout Kant ont *délié* le sujet ou la conscience en faisant voir que je ne saurais saisir aucune chose comme existante si d'abord je ne m'éprouvais existant dans l'acte de la saisir, ils ont fait paraître la conscience, l'absolue certitude de moi pour moi, comme la condition sans laquelle il n'y aurait rien du tout et l'acte de liaison comme le fondement du lié »¹.

La première leçon du Cogito est ainsi de dire que la conscience est un *acte* qui a pour condition de possibilité et fondement *l'existence d'un sujet*, celle-ci étant indubitable.

La seconde leçon du Cogito est alors de permettre une détermination de la conscience à partir d'une détermination de l'ego. Il apparaît que l'ego, en tant qu'il cogite sa propre cogitation et alors même que tout a été mis en doute, n'a besoin de rien d'autre que lui-même (pensée pensante) pour se faire exister en tant que pensée pensée ; en tant que tel, il est donc déterminé comme une substance². De ce fait, il existe à part des autres substances et possède une nécessité absolument propre et distincte³. En outre, l'ego se connaît, en tant que substance, de façon immédiate, et se présente alors comme transparence de soi à soi. La conscience ou pensée peut alors être déterminée, en tant qu'elle est l'essence ou la nature de la substance pensante, comme « tout ce qui se fait en nous de telle sorte que nous l'apercevons immédiatement en nous-mêmes »⁴.

Il est alors possible de faire une première objection à cette définition cartésienne de la conscience relativement à l'idée selon laquelle la spécificité de l'activité consciente est d'être *une pure immanence*. L'originalité de Descartes consiste à faire équivaloir pensée, perception, conscience et connaissance⁵, ce qui signifie que la perception, alors même qu'elle est traditionnellement considérée comme une fonction de notre corps, peut fournir une

¹ Merleau-Ponty, *PP*, p. III

² « Lorsque nous concevons la substance, nous concevons seulement une chose qui existe en telle façon qu'elle n'a besoin que de soi-même pour exister » (Descartes, *Principes de la philosophie* I, § 51).

³ « En remarquant que cette vérité : *je pense, donc je suis*, était si ferme et assurée [...] Puis, en examinant avec attention ce que j'étais [...] je connus de là que j'étais une substance dont toute l'essence ou la nature n'est que de penser, et qui, pour être, n'a besoin d'aucun lieu, ni ne dépend d'aucune chose matérielle. En sorte que ce moi, c'est-à-dire l'âme par laquelle je suis ce que je suis, est entièrement distincte du corps, et même qu'elle est plus aisée à connaître que lui, et qu'encore qu'il ne fût point, elle ne laisserait d'être tout ce qu'elle est » (Descartes, *Discours de la méthode*, IV, AT, VI, 33).

⁴ Descartes, *Principes de la philosophie* I, § 9

⁵ « Tous lesquels conviennent entre eux en ce qu'ils ne peuvent être sans pensée, ou perception, ou conscience et connaissance » (*Réponses aux Troisièmes objections*, II, AT IX, 137)

connaissance aussi immédiate et immanente qu'une expérience purement intellectuelle. La raison en est que le rapport entre le sujet et l'objet (que ce soit le moi lui-même ou un élément du monde) n'est qualifié d'expérience psychique que si cet objet, quelles que soient sa réalité et sa nature (intellectuelle ou matérielle), est pris en vue seulement à titre d'*objet de pensée*, c'est-à-dire comme pure signification ou comme essence. Dès lors, si toute expérience psychique se définit comme appréhension d'une structure intelligible, celle-ci étant nécessairement unique et entièrement déterminée, alors l'expérience que fait une conscience de tel objet, quel qu'il soit, sera identique à l'expérience qu'en fera une autre conscience.

Or cette idée entre en contradiction avec le phénomène de variété des consciences, que Merleau-Ponty met en évidence dans le chapitre sur « L'espace » de la *Phénoménologie de la perception*. Il montre en effet que l'espace du primitif, de l'enfant ou du schizophrène sont autant de façons de donner un sens à l'extériorité, et non des représentations illusoires et pathologiques d'un unique espace objectif. Il ne s'agit pas ici de savoir si de telles représentations sont vraies ou fausses, mais de comprendre le *fait même de leur existence*, qui contredit l'idée que la conscience n'existe qu'à titre de conscience unique et universelle. Remarquons que c'est ce décalage entre la volonté intellectualiste (et scientifique) de donner à un phénomène un sens unique et universel, et l'existence d'une variété phénoménale apparemment irréductible, qui a poussé Freud à abandonner la médecine théorique pour se consacrer à la clinique¹. Il s'accorderait sans doute avec Merleau-Ponty pour affirmer à ce sujet que :

« L'univers de conscience révélé par le Cogito et qui paraissait devoir enfermer dans son unité jusqu'à la perception n'était au sens restrictif qu'un *univers de pensée* : il rend compte de la pensée de voir, mais le fait de la vision et l'ensemble des connaissances existentielles restent en dehors de lui. [...] Ainsi Descartes n'a pas cherché à *intégrer la connaissance de la vérité et l'épreuve de la réalité* »².

Le phénomène de variété des consciences mène donc à conclure que si l'on parvient, à partir de l'expérience du Cogito, à déterminer la conscience comme pure immanence, alors on aboutit finalement à l'idée d'une conscience tellement déterminée qu'elle ne peut, à propos d'un objet quelconque, produire qu'une unique représentation, en adéquation avec l'essence une et absolument déterminée de cet objet : *exclure la question de l'existence de l'objet représenté va ainsi de pair avec l'exclusion du caractère contingent ou variable du sens que la conscience lui attribue*.

Par ailleurs, si la conscience ne peut avoir d'un objet une connaissance autre que celle de son essence, sans être alors une connaissance douteuse *c'est-à-dire une fausse connaissance*,

¹ Freud relate ainsi le tournant épistémologique qu'a représenté dans son évolution intellectuelle son stage clinique chez Charcot à la Salpêtrière : « Charcot ne se fatigua jamais non plus de défendre contre les empiétements de la médecine théorique les droits du pur travail clinique qui consiste à voir et à ordonner. Nous étions un jour un petit groupe d'étrangers réunis qui, élevés dans la physiologie académique allemande, l'importunions en argumentant contre ses innovations cliniques : 'Mais cela ne peut pas être' lui objecta une fois l'un de nous, 'cela contredit la théorie de Young-Helmoltz'. Il ne répliqua pas : 'Tant pis pour la théorie, les faits cliniques ont la préséance', etc., mais il nous dit bel et bien, ce qui nous fit une grosse impression : '*La théorie, c'est bon, mais ça n'empêche pas d'exister*' » (Freud, « Charcot », in *RIP I*, p. 63).

² Merleau-Ponty, *SC*, p. 213 (c'est nous qui soulignons).

alors on peut dire que non seulement le sens de la représentation, mais encore l'activité même de représentation de la conscience sont absolument déterminés dès lors qu'elle est en présence d'une signification ou d'une idée¹. Certes, on conçoit ici que la conscience est déterminée par un élément qui est strictement idéal, et qui est dans un rapport d'immanence avec elle, ce qui assoit l'idée d'une causalité ou d'un mode de détermination de la conscience spécifiquement distinct de la causalité matérielle. Cependant, pas plus que la psychologie scientifique, qui faisait de la conscience un effet de la nécessité mécanique, la philosophie réflexive ne parvient à intégrer le caractère arbitraire et discontinu du phénomène de conscience, ici confondu avec un mode de connaissance réflexif, clair et distinct : « ce qui manque à l'intellectualisme », remarque Merleau-Ponty, « c'est la *contingence* des occasions de penser »². Certes, Descartes affirme que la conscience est toujours libre de nier l'évidence d'une idée qui s'impose à elle, tout en sachant alors qu'elle se maintient volontairement dans l'ignorance³. Mais puisque la conscience n'existe véritablement que comme connaissance claire et distincte, elle n'est pleinement elle-même que lorsqu'elle se laisse entièrement déterminer par l'évidence qui s'impose à elle. Ainsi, on ne peut plus rendre raison des phénomènes de l'erreur et de l'inattention, exemples majeurs du caractère arbitraire et intermittent de la conscience théorique, qu'en faisant appel à une liberté d'indifférence (qui n'est d'ailleurs pas un véritable pouvoir mais bien plutôt une impuissance) ou à des éléments *extérieurs* à la conscience qui viendraient perturber son attention. Une fois encore, « la conscience perceptive est confondue avec les formes exactes de la conscience scientifique, et l'indéterminé n'entre pas dans la définition de l'esprit »⁴.

En outre, si l'activité véritable de la conscience ainsi que les connaissances qu'elle délivre sont entièrement déterminées par l'évidence des idées, alors on est en droit de se demander s'il est encore pertinent de parler d'*acte* de conscience :

« Dans une conscience qui constitue tout, ou plutôt qui éternellement possède la structure intelligible de tous ses objets [...] l'attention reste un pouvoir abstrait, inefficace, parce qu'elle n'y a rien à faire. [...] Que l'attention obtienne ce qu'elle cherche par un miracle renouvelé ou qu'elle le possède d'avance, dans les deux cas la constitution de l'objet est passée sous silence »⁵.

Remarquons que la lecture que fait ici Merleau-Ponty du Cogito cartésien est tributaire de celle de Guérault, au sens où l'activité de conscience n'a d'autre but que de *découvrir*, selon la formule que Guérault emprunte au premier livre de Bergson, les données immédiates de la conscience. La conscience n'est ici en effet qu'une mise en lumière ou une *constatation* de l'évidence des idées qui se trouve dans l'entendement, qu'elle ne constitue en aucun cas⁶. Partant de cette interprétation, qui souligne unilatéralement le versant réflexif du Cogito, on

¹ Ce qui est précisément la définition de la pensée ou de la conscience chez Descartes.

² Merleau-Ponty, *PP*, p. 36. C'est nous qui soulignons.

³ Descartes, *Lettre à Mesland* du 9 février 1645.

⁴ Merleau-Ponty, *PP*, p. 36

⁵ *Ibidem*.

⁶ On pourrait dire avec Pierre Guénancia que « la *passivité* de l'entendement est même la condition d'une découverte telle qu'on ne puisse soupçonner les faits ainsi découverts et constatés d'avoir été contrefaits, par les sens plus que par l'entendement » (in *Descartes*, Bordas, Paris, 1986, p. 118).

semble nécessairement amené à l'idée spinozienne d'après laquelle la réflexivité propre de la pensée n'est pas le fait du sujet conscient, mais bien celle de l'idée elle-même, et qu'il n'y a effectivement là-dedans aucune place pour quelque arbitraire ou quelque indétermination que ce soit. Merleau-Ponty critique cette conception du Cogito, puisqu'on aboutit alors à l'idée d'un véritable *automatisme* spirituel, qui rend caduque la possibilité même de tout *acte* de conscience. En ce sens, « l'idée d'une conscience qui serait transparente pour elle-même et dont l'existence se ramènerait à la conscience qu'elle a d'exister n'est pas si différente de la notion d'inconscient »¹. On comprend ainsi pourquoi Merleau-Ponty emploie, alors qu'il s'interroge sur le sens des phénomènes psychiques que Freud met en évidence et qui paraissent s'apparenter à une forme de pensée « en troisième personne », le terme spinozien d'« automate spirituel »². C'est toujours ici le spectre d'une vie psychique absolument déterminée et sans place pour une conscience véritablement active que Merleau-Ponty repousse.

Finalement, la détermination cartésienne de la conscience échoue à rendre raison de son caractère arbitraire, même si par ailleurs elle parvient à la distinguer de la réalité matérielle, et à montrer la nécessité pour toute activité de pensée d'une certaine forme de présence à soi. Remarquons d'ailleurs que le projet cartésien consiste précisément à exclure tout ce qu'il y a d'indéterminé dans la conscience et dans le sujet, qui doit pouvoir jouer le rôle de certitude fondamentale servant de critère de vérité en général. L'expérience du Cogito est en ce sens menée et interprétée à *partir* du projet d'établir les fondements d'une science indubitable. Face à cette attitude, Freud et Merleau-Ponty proposent à l'inverse, comme nous l'avons déjà vu à propos de l'étude du corps, de ne pas définir leur objet – ici la conscience – à partir d'une méthode recherchant à tout prix univocité et détermination totale³, mais bien plutôt de partir du phénomène même de la conscience, en tant qu'il est à la fois distinct de la réalité matérielle *et* relativement indéterminé, pour ensuite parvenir à déterminer son être spécifique. La question est alors de savoir s'il existe, d'une part, un paradigme théorique, distinct du projet de *mathesis universalis* que Descartes met en place dès les *Règles pour la direction de l'esprit*, qui permettrait de produire une connaissance, et pas seulement une forme de savoir elle-même vague et indéterminée, de ce type de phénomène. D'autre part, il faut se demander quel genre de positivité ou de valeur une telle « méthode » pourrait attribuer à l'indétermination du phénomène de la conscience.

¹ Merleau-Ponty, *PP*, p. 436. Cette lecture de Descartes est aussi celle de Sartre, qui a beaucoup influencé Merleau-Ponty à l'époque de la *Phénoménologie de la perception*. Pour preuve : « Descartes persiste à nommer libre cette irrésistible adhésion à l'évidence, mais c'est qu'il donne un sens ici tout différent au mot de liberté. [...] En un mot, Descartes est ici beaucoup plus proche des Spinoza et des Leibniz qui définissent la liberté d'un être par le développement de son essence en dehors de toute action extérieure, quoique les moments de ce développement s'enchaînent les uns aux autres avec une rigoureuse nécessité » (Sartre, « La liberté cartésienne » in *Situations I*, NRF Gallimard, Paris, 1947, p. 322-323).

² Cf. Merleau-Ponty, *SC*, p. 193

³ Cf. en ce sens la remarque acerbe de Merleau-Ponty concernant la priorité cartésienne de la méthode sur les phénomènes : « Descartes achetait la certitude au prix d'une renonciation à tout rapport à autre chose que moi. Le vide que j'ai créé mesure la certitude » (in *L'union de l'âme et du corps chez Malebranche, Biran et Bergson*, p. 62).

§ 2) La définition phénoménologique de la conscience comme intentionnalité

Cherchons donc premièrement s'il existe une forme de connaissance qui « tolère » une certaine indétermination, aussi bien dans ses objets que dans son contenu.

Remarquons d'emblée que l'on peut en trouver une au sein même de la philosophie cartésienne, qui accorde paradoxalement à un certain mode de « penser » confus un relatif pouvoir d'enseignement : nommément *l'expérience*. Celle-ci représente chez Descartes une forme de savoir empirique (les sensations, les sentiments) et pratique (elle sert à s'orienter pratiquement dans la vie quotidienne), et pourrait en ce sens être rapprochée de la *phronésis* aristotélicienne, sorte de sagesse pratique fondée sur l'expérience comme *empéria*¹. Ce rapprochement est d'autant plus justifié que, au même titre que chez Aristote, la seule *phronésis* permet d'éclairer les choix de l'homme dans un domaine de l'être qui échappe à toute connaissance scientifique (le domaine du sublunaire caractérisé par la contingence), l'expérience est pour Descartes la seule lumière naturelle dont nous disposons pour nous orienter dans un secteur d'être qu'on ne peut pas penser clairement et distinctement, celui de la vie en tant que nous sommes une âme unie à un corps. En effet, s'il est possible de connaître clairement et distinctement la distinction des substances, on ne peut connaître en même temps par l'entendement leur union, raison pour laquelle Descartes affirme que « c'est en usant seulement de la vie et des conversations ordinaires, et en s'abstenant de méditer aux choses qui exercent l'imagination, qu'on apprend à concevoir l'union de l'âme et du corps »². Cependant, puisque l'expérience est une connaissance par l'entendement aidé des sens, de l'imagination et de la mémoire, elle reste confuse³, et fournit à ce titre un enseignement qui demeure en partie indéterminé.

Comme le fait remarquer Merleau-Ponty, la question qui se pose alors n'est pas tant de chercher à concilier l'union de fait et la distinction des essences, mais bien de savoir comment Descartes peut reconnaître qu'il y a un secteur d'être *qu'on ne peut pas penser*. Pourquoi le sujet ne parvient-il pas à avoir une connaissance claire et distincte de sa propre existence incarnée, et comment peut-il être à la fois et en même temps sujet pensant et sujet incarné⁴ ?

Il semble bien *qu'il n'y a pas d'idée claire et distincte* de l'existence humaine, puisque, contrairement à la connaissance de la nature dont on peut espérer réduire le caractère lacunaire par un accroissement graduel des sciences, on doit selon Descartes *renoncer* à penser l'union, pour ne s'en tenir qu'à l'évidence ressentie qu'en donne l'expérience. Cela signifie, d'une part, que le phénomène de l'union ne peut par essence être déterminé

¹ L'expérience cartésienne est ainsi un éprouver (*Lettre à Elisabeth* du 28 juin 1643), un sentir, ou encore une *épreuve du réel sensible*.

² Descartes, *Lettre à Elisabeth* du 28 juin 1643.

³ « Car en effet tous ces sentiments de faim, de soif, de douleur, etc., ne sont autre chose que de certaines façons confuses de penser, qui proviennent et dépendent de l'union et comme du mélange de l'esprit avec le corps » (*Méditation VIème*, AT IX – 64).

⁴ « Si l'union de l'âme et du corps est une pensée confuse, comment ai-je pu découvrir le Cogito ? Et si j'ai découvert le Cogito, comment puis-je être le sujet naturé de la *VIème Méditation* ? » (Merleau-Ponty, *L'union de l'âme et du corps*, p. 16).

totalem, et que, d'autre part, cette marge d'indétermination n'exclut pas le fait que l'union puisse faire sens, ce sens étant précisément l'enseignement de l'expérience. En outre, l'expérience ne peut être considérée comme une science par défaut ou insuffisante, puisqu'elle fournit une connaissance qui, si elle diffère de la connaissance d'entendement, n'en est pas moins évidente et indubitable¹, - ce qui paraît mener à l'idée que son caractère non entièrement déterminé (au sens de clair et distinct) ne tient pas à une insuffisance du sujet mais bien à une indétermination réelle et positive de son objet.

Ainsi, la notion cartésienne d'expérience comme mode de compréhension de l'union nous fait finalement sortir du paradigme théorique de l'idée claire et distincte comme source exclusive de vérité, paradigme dont le corollaire est l'ontologie dualiste qu'il s'agit précisément de remettre en question. Une fois encore la référence à Aristote s'impose ici, puisque l'idée de *phronésis* évoquée plus haut renvoie, d'une part, à un paradigme épistémologique qui distingue plusieurs types de vérité (vérité scientifique qui porte sur les objets nécessaires, vérité « pratique » qui porte sur les objets contingents ou sublunaires)², et à une ontologie qui considère plusieurs types d'étants, de ceux qui sont totalement et nécessairement déterminés (Dieu) à ceux qui sont totalement indéterminés et par suite contingents (la matière). La distinction ontologique des étants donne ainsi lieu à une différenciation qualitative des formes de savoir, qui intègrent en elles une plus ou moins grande part d'indétermination, - la méthode se calquant ici sur la nature des choses, à l'inverse du paradigme épistémologique des *Regulae*.

Par cette mise en rapport des pensées cartésienne et aristotélicienne au sujet de l'expérience et du concept d'indétermination, nous n'avons nullement l'intention d'affirmer que les apories du système cartésien peuvent être résolues par un retour à une philosophie de type aristotélicien. Nous pensons seulement pouvoir ainsi mieux comprendre vers quel genre de mode de penser Freud et Merleau-Ponty se sont tournés dans le but de trouver une alternative à une ontologie dualiste. Tous deux ont en effet été très rapidement intéressés par des psychologies ou des philosophies dont le principe est de revenir aux choses mêmes, et de revaloriser de manière inédite dans la philosophie moderne l'expérience comme source originaire de savoir, et en particulier comme mode de compréhension spécifique du phénomène de la conscience.

L'influence philosophique la plus profonde sur le jeune Freud est ainsi celle de son professeur Brentano, dont Husserl fut également l'élève. Rappelons que le projet de Brentano, qui est de déterminer la spécificité des faits psychiques (en réaction à la psychologie scientifique alors dominante), s'étaye sur son écrit d'habilitation à la faculté de philosophie de Würzburg intitulé « La psychologie d'Aristote »³. La référence brentanienne à Aristote, qui

¹ « Que l'esprit, qui est incorporel, puisse faire mouvoir le corps, il n'y a ni raisonnement ni comparaison tirée des autres choses qui nous le puisse apprendre ; mais néanmoins nous n'en pouvons douter, puisque des expériences trop certaines et trop évidentes nous le font connaître tous les jours » (Descartes, *Lettre à Arnauld* du 29 juillet 1648).

² Cf. *Ethique à Nicomaque*, VI, 3-5

³ Franz Brentano, *Die Psychologie des Aristoteles*, Mainz am Rhein, 1867.

peut paraître anodine dans la problématique freudienne¹ et merleau-pontyenne (*via* Husserl), nous semble au contraire essentielle, voire fondatrice. La majoration du concept d'*expérience* chez Brentano, et le refus d'étudier la conscience à partir du procédé de l'introspection, renvoient d'une part à l'idée aristotélicienne d'après laquelle l'âme est en un sens tous les êtres², c'est-à-dire qu'elle n'est pas une substance séparée, mais ne s'actualise au contraire qu'à travers sa phénoménalisation mondaine, dont les diverses formes sont l'unique objet de la psychologie³. On retrouve en outre ici l'idée que l'âme unie au corps ne peut être connue que par l'expérience.

D'autre part, la revalorisation du concept d'expérience chez Brentano va de pair avec la reconnaissance d'une certaine positivité de l'indétermination et de la contingence, en ce que celles-ci spécifient la sphère de la *praxis*, dont le mode de connaissance spécifique est l'expérience. Dans la philosophie d'Aristote, la *praxis* est définie comme le champ des actions humaines, ou encore le règne de la *détermination par les fins ou les motifs* et non par la causalité mécanique ou les raisons purement formelles. Aristote affirme encore que l'homme accomplit au mieux son essence lorsqu'il agit selon cette vertu pratique qu'est la *phronésis*, parce que sa véritable nature n'est pas d'être un simple intellect (nature divine), mais bien d'être un composé de forme et de matière, - raison pour laquelle son âme ne s'actualise véritablement qu'à travers sa phénoménalisation pratique dans le monde⁴. La leçon que tire alors Brentano de cet enseignement aristotélicien est que, si la conscience (notion qui remplace l'idée trop « antique » d'âme depuis Descartes) ne se réduit ni à une nécessité matérielle ni à une nécessité idéelle qui en ferait une substance entièrement déterminée, c'est précisément parce que le propre de la conscience et de la représentation psychique (qui, dans la perspective moderne, est considérée comme l'élément psychique par excellence) n'est pas d'être une simple projection ou reproduction, ni une idée inerte ou un contenu de pensée, mais un *acte*, c'est-à-dire une détermination par le but, la fin ou encore la visée de sens⁵, que Brentano appelle *intentionnalité*. *La conscience ne surgit donc que là où elle peut poser des fins et viser un sens, ce qui a pour condition l'indétermination du champ où vont s'inscrire ces fins*⁶. La conscience, qu'on ne peut séparer de son champ d'actualisation ou encore de son

¹ Un des semestres de cours que Freud a suivis auprès de Brentano avait pour intitulé « La philosophie d'Aristote » (cf. A. Cohen, « Franz Brentano, l'inspirateur philosophique de Freud », *op. cit.*, p. 113).

² Aristote, *De anima*, III, 8, 431b20

³ On pourrait ici nous objecter que la partie intellectuelle de l'âme ne fait justement pas l'objet d'une phénoménalisation mondaine, et que le type d'expérience auquel elle donne lieu ne s'inscrit pas dans la sphère de la contingence et de l'indéterminé. Mais Aristote précise lui-même que cette partie de l'âme est ce par quoi l'homme s'apparente à la pensée divine, et que l'expérience noétique est, contrairement à ce que pense Platon, non pas ce par quoi l'homme est pleinement lui-même, mais ce par quoi il est comme Dieu.

⁴ Tout le livre X de *l'Ethique à Nicomaque* vise à démontrer que la fin humaine n'est pas de mener une vie contemplative, réservée à Dieu, mais bien une vie pratique.

⁵ Brentano définit ainsi dans sa *Psychologie du point de vue empirique* (trad. M. de Gandillac, Paris, Aubier Montaigne, 1944) la représentation non pas comme « ce qui est représenté, mais plutôt [comme] l'acte même de représenter ».

⁶ Un champ qui inclut de façon positive une certaine forme d'indétermination s'appelle précisément un *horizon*, concept dont on connaît la prospérité en phénoménologie. La spécificité du concept d'horizon est de toujours renvoyer au point de vue du sujet ou d'une situation donnée, par opposition au point de vue absolu du *Kosmothéoros*.

horizon, est ainsi la source d'une causalité distincte des causalités matérielle et idéale, qui inclut nécessairement une forme d'indétermination, - celle de son champ.

L'intérêt de Freud pour une telle problématisation de la réalité psychique devient manifeste lorsqu'on le voit introduire, précisément dans le cadre d'une réflexion critique sur le concept d'attention, les concepts de *but* et de *motif*. Ainsi, alors qu'il montre l'incapacité des théories mécanistes à rendre compte du caractère à la fois nécessaire et intermittent de la conscience, il affirme que la fonction d'attention ne peut se comprendre qu'à partir d'une *justification biologique*¹, - le recours à la biologie permettant à Freud d'introduire le concept de *finalité*. Selon Freud, l'attention ne se déclenche ni mécaniquement ni de façon arbitraire, mais dans les cas où il s'agit de déterminer le degré de réalité et le sens d'une représentation ou d'une perception qui suscite un désir, c'est-à-dire qui place le sujet dans un état d'expectative relativement à l'obtention d'une satisfaction.

Le fait que ce soit le désir, fournissant des représentations-buts, qui est le « moteur » de la fonction d'attention, montre bien qu'il existe une liaison *interne* entre la conscience attentive et son objet, puisque cette liaison est déterminée par la capacité du sujet à *investir* des représentations, c'est-à-dire à se lier à elle à partir de *motifs* propres à son histoire singulière ou à son vécu². Freud déclare que « le mécanisme de l'attention doit son origine à une loi biologique [...] qui règle le déplacement des investissements du moi », et que désormais il ne cherchera plus à « trouver une explication mécanique de ces lois biologiques »³. La compréhension du phénomène de conscience requiert ainsi l'introduction des concepts de représentation-but (*Zielvorstellung*), d'investissement (*Besetzung*) et de moi. En particulier, le concept freudien d'*investissement* montre en quoi le phénomène de conscience relève d'une forme d'intentionnalité et donc d'une activité effective du sujet, puisque l'investissement est ce par quoi, dans le monde personnel du sujet, les objets et les représentations sont affectées de certaines *valeurs* qui orientent et organisent le champ de sa perception et de son comportement. Avoir conscience d'un objet ou d'une représentation ne consiste donc pas pour Freud à en reproduire une image réduite et fidèle, mais à viser celui-ci ou celle-ci en le rapportant au sujet défini par son désir⁴. Freud fait d'ailleurs équivaloir les termes de sens,

¹ Freud, *Esquisse*, p. 372. Nous reviendrons au paragraphe suivant plus amplement sur cette appréhension « biologique » du phénomène de la conscience.

² En particulier, la représentation de désir, qui est la raison finale du déclenchement de l'attention, provient de l'expérience de satisfaction, laquelle, si elle est en soi indéterminée dans sa forme et arbitraire dans son contenu, n'en est pas moins intrinsèquement constitutive du désir du sujet *qui fait pour lui office de loi finale de tous ses actes et pensées*.

³ Freud, *Esquisse*, p. 381

⁴ On pourrait alors objecter qu'une telle détermination de la conscience à partir de son caractère intentionnel laisse dans l'ombre le type de « causalité » à l'œuvre parmi les représentations qui ne suscitent aucun désir, ou du moins aucun désir conscient ; le domaine de l'inconscient serait ainsi régi par une mécanique associative, voire par les lois physiques et physiologiques. Or précisément, l'intérêt du concept freudien d'investissement est qu'il caractérise *l'ensemble de l'activité psychique*, l'investissement conscient du moi n'étant qu'*une modalité* de l'intentionnalité psychique. La révolution freudienne dans le domaine de la psychologie est ainsi de faire du désir la loi psychique déterminant les processus conscients *et* inconscients, comme le manifeste clairement le travail de Freud sur le rêve, qui est exemplaire du caractère *psychique, c'est-à-dire significatif et intentionnel* des phénomènes inconscients (cf. en particulier le chapitre 7 de *L'interprétation des rêves*).

d'acte psychique et d'intention¹. Et c'est à partir de cette idée freudienne que Merleau-Ponty rapproche avec raison la psychanalyse et la phénoménologie :

« Même chez Freud on aurait tort de croire que la psychanalyse exclut la description des motifs psychologiques et s'oppose à la méthode phénoménologique : elle a au contraire (sans le savoir) contribué à la développer en affirmant, selon le mot de Freud, que tout acte humain 'a un sens' et en cherchant partout à comprendre l'événement au lieu de le rattacher à des conditions mécaniques »².

L'intérêt de Merleau-Ponty pour le concept d'intentionnalité et pour la méthode phénoménologique³ est beaucoup plus évident que chez Freud. Dans ses premières œuvres, Merleau-Ponty s'appuie sans cesse sur cette thèse, qu'il reprend à Husserl, de la conscience définie comme intentionnalité. Il montre en effet que le rapport de la conscience à ses objets n'est pas entièrement motivé par ceux-ci, mais présuppose la constitution active par la conscience d'un horizon de sens à partir duquel l'objet sera visé à titre de « figure », qu'il s'agit de faire passer de l'indéterminé au déterminé⁴. Cette visée constitutive de sens permet de qualifier l'objet non pas de cause, mais de *motif*⁵ de la conscience, le motif étant à comprendre comme « un antécédent qui n'agit que par son sens, et même il faut ajouter que c'est la décision qui affirme ce sens comme valable et qui lui donne sa force et son efficacité »⁶. Le caractère décisoire de la conscience manifeste en quoi celle-ci ne devient effective qu'à partir d'une situation premièrement indéterminée, et ne s'actualise que dans ce mouvement intentionnel de constitution du sens de l'objet. L'indétermination de la conscience est donc, selon Merleau-Ponty, ce qui permet de qualifier positivement celle-ci comme intentionnalité d'une part, et, d'autre part, de considérer la réalité psychique comme une forme d'être qui diffère spécifiquement de l'être rationnel pur, et qui prend le nom d'*existence* :

¹ Cf. Freud, *Introduction à la psychanalyse*, p. 24 et p. 29.

² Merleau-Ponty, *PP*, p. 184-185. La parenthèse de Merleau-Ponty révèle son ignorance au sujet des rapports réels et réfléchis qui ont lié la psychanalyse naissante et la psychologie descriptive de Brentano. Il affirme aussi à ce sujet que « rien dans les écrits de Freud ne permet de déceler la moindre connaissance des écrits phénoménologiques ou la moindre sympathie pour eux. Mais les exigences de ses propres problèmes le conduisaient à une conception *dynamique* de la psychanalyse, et entraînaient chez Freud lui-même une révision de la charpente théorique qui lui avait d'abord servi » (« Les sciences de l'homme et la phénoménologie », in *Parcours II*, p. 57).

³ « Il s'agit de décrire, non pas d'expliquer ni d'analyser. Cette première consigne que Husserl donnait à la phénoménologie commençante d'être une 'psychologie descriptive' ou de 'revenir aux choses mêmes', c'est d'abord le désaveu de la science » (*PP*, p. II). Husserl reprend ici les consignes méthodologiques de son professeur Brentano, au même titre que Freud qui déclare dès *l'Esquisse* que « désormais je ne chercherai plus à trouver une explication mécanique de ces lois biologiques [servant à déterminer le phénomène de conscience], et me déclarerai satisfait si j'arrive à donner de ce développement une description claire et fidèle » (*Esquisse*, p. 381). Toujours en ignorant les rapports de Freud et de Brentano, Merleau-Ponty établit déjà un rapport de proximité entre sa méthode et celle de Freud, qu'il considère comme un « disciple de la méthode phénoménologique » (*PP*, p. II).

⁴ « Ce passage de l'indéterminé au déterminé, cette reprise à chaque instant de sa propre histoire dans l'unité d'un sens nouveau, c'est la pensée même. 'L'œuvre de l'esprit n'existe qu'en acte' » (*PP*, p. 39). Cette citation de Valéry ne peut pas ne pas faire écho à une certaine influence aristotélicienne.

⁵ *Ibid.*, p. 40

⁶ *Ibid.*, p. 299

« L'existence est indéterminée en soi, à cause de sa structure fondamentale, en tant qu'elle est l'opération même par laquelle ce qui n'avait pas de sens prend un sens [...]. Nous appellerons transcendance ce mouvement par lequel l'existence reprend à son compte et transforme une situation de fait »¹.

Remarquons alors que chez Freud, la détermination de la conscience et, plus largement, de tout acte psychique, n'est possible que dans un cadre de pensée qui rompt avec les philosophies de la conscience². Merleau-Ponty, quant à lui, ne renonce pas au terme de Cogito et revendique explicitement le bien-fondé d'un débat constructif avec Descartes et Husserl ; la découverte de l'intentionnalité ne semble donc pas *a priori* exiger un abandon de l'ontologie moderne, mais plutôt une révision de celle-ci. Et pourtant, Merleau-Ponty tient par ailleurs des propos qui indiquent la nécessité de changer radicalement de paradigme théorique, ou qui du moins sont totalement incompatibles avec un paradigme d'origine cartésienne ; pour preuve :

« Il est impossible de distinguer dans l'être total de l'homme une organisation corporelle, que l'on traiterait comme un fait contingent, et d'autres prédicats qui lui appartiendraient avec nécessité. Tout est nécessité dans l'homme, et, par exemple, ce n'est pas par une simple coïncidence que l'être raisonnable est aussi celui qui se tient debout ou possède un pouce opposable aux autres doigts, la même manière d'exister se manifeste ici et là. Tout est contingent dans l'homme en ce sens que cette manière humaine d'exister n'est pas garantie à tout enfant humain par quelque essence qu'il aurait reçue à sa naissance et qu'elle doit constamment se refaire en lui à travers les hasards du corps objectif. [...] En d'autres termes, il n'y a dans l'existence humaine aucune possession inconditionnée et pourtant aucun attribut fortuit. *L'existence humaine nous oblige à réviser notre notion usuelle de la nécessité et de la contingence, parce qu'elle est le changement de la contingence en nécessité par l'acte de reprise* ».³

Mise à part l'influence ici manifeste de Sartre, dont le concept d'intentionnalité lié par essence à ceux d'indétermination et de contingence intéresse fortement Merleau-Ponty, on voit ici poindre une pensée résolument originale. Il semble en effet qu'une épistémologie au sein de laquelle la contingence n'est pas exclusive de la nécessité, ni l'indétermination de la détermination, va de pair avec une ontologie qui permet de penser l'essence de la vie psychique dans son rapport au monde *en ce qu'il a de plus naturel ou physique*. Cette conception de l'existence humaine, *qui n'est pas sans rappeler la définition aristotélicienne de l'âme comme essentiellement mondaine*⁴, pourrait d'ailleurs être qualifiée de

¹ *Ibid.*, p. 197. Notons que cette citation conclut le développement sur la conception psychanalytique (freudienne et existentielle) de la conscience. Remarquons également la parenté de pensée avec Aristote, pour qui la contingence et l'indétermination du monde apparaissent comme ce qui permet et ce qui requiert l'activité humaine. Ce point commun entre Aristote et la pensée contemporaine, qui valorise l'indétermination dans son rapport à la liberté et à l'action humaines, a d'ailleurs été bien mis en évidence par Pierre Aubenque, *qui cite à ce propos la conception merleau-pontyenne de la liberté* (in *La prudence chez Aristote*, Paris, PUF « Quadrige », 1963, p. 91).

² Freud considère ainsi que les découvertes psychanalytiques concernant la nature de la vie psychique vont de pair avec une véritable *révolution* épistémologique et philosophique, dont l'ampleur est comparée aux révolutions de pensée opérées par Copernic et Darwin (cf. *Introduction à la psychanalyse*, p. 266).

³ Merleau-Ponty, *PP*, p. 198-199. C'est nous qui soulignons.

⁴ En particulier, la référence à la téléologie ou du moins à la finalité biologique de la structure du corps humain dans la citation proposée. Merleau-Ponty pense ici sans doute plus à Goldstein, qui montre les rapports dialectiques qu'entretient l'individu organique avec son milieu, qu'à Aristote. Il n'en reste pas moins qu'on trouve ici l'idée, tout à fait étrangère à une philosophie d'obédience cartésienne, d'une structure psychophysique et de mouvements intentionnels *qualifiés par la situation mondaine* dans laquelle ils prennent place.

« naturalisante » du point de vue de la phénoménologie du premier Husserl, qui distingue nettement l'être des choses dans le monde et l'être de la conscience.

Il ne suffit donc pas de critiquer le Cogito cartésien en montrant que la conscience n'est pas une substance mais un *acte* intentionnel (critique husserlienne du Cogito) ; le fait que la vie psychique se détermine comme intentionnalité doit en outre remettre en question l'attitude de pensée qui consiste à déterminer l'essence intime de la vie psychique *par exclusion* de ses rapports au monde et au corps. C'est par conséquent l'idée d'un Cogito *séparé* ou d'un ego transcendantal *pur* qu'il faut ici mettre à l'épreuve.

§ 3) De la conscience perceptive à la conscience comme perception

Force est de constater que la découverte de la structure intentionnelle de la conscience ne va pas nécessairement de pair avec l'abandon de la volonté de déterminer la conscience indépendamment de son union charnelle avec le monde, comme en témoigne par exemple la rémanence de l'idée d'un ego transcendantal pur dans la phénoménologie husserlienne. La question qui se pose alors est de savoir si le concept d'intentionnalité exige que l'on renonce à parler de cogito pour qualifier la conscience, - cogito impliquant, d'une part, l'idée d'une essence pensante ou théorique de la conscience, et, d'autre part, l'idée d'un rapport de soi à soi évident, c'est-à-dire immanent, immédiat et totalement adéquat. Comment la conscience peut-elle être à la fois conçue comme Cogito et comme un être-au-monde caractérisé par une transcendance active ?

Cette question ne présente pas la même difficulté pour nos deux auteurs. En effet, le contexte intellectuel naturaliste dans lequel le jeune Freud évolue fait qu'il est beaucoup plus délicat pour lui de montrer que la conscience se distingue essentiellement d'un fait physiologique que de faire valoir sa nature essentiellement incarnée. Partant du principe que « la séparation totale de l'âme et du corps » représente « la partie caduque de la philosophie cartésienne »¹, Freud n'aborde pas le phénomène de conscience à partir d'une hypothétique expérience de pensée pure, mais à partir de l'acte originaire au sein de laquelle elle surgit dans le monde à titre de réalité intentionnelle : l'expérience perceptive. Dès l'*Esquisse* en 1895, Freud réunit conscience et perception dans un même système (ω), qu'il nommera à partir de 1915 système « perception-conscience » (Pc-Cs). En effet, la conscience est selon lui une

¹ Freud, Lettre à Silberteïn de mars 1875, in *Lettre de jeunesse*, p. 145. Ce principe est dans cette lettre énoncé par Brentano lui-même au cours de l'entretien avec Freud que celui-ci relate à son ami, et est tout à fait en accord avec l'inspiration aristotélicienne de Brentano ainsi qu'avec sa propre méthode empirique. Cette même idée est réaffirmée avec virulence jusque dans l'un des derniers écrits de Freud : « Cette assimilation du psychique au conscient eut pour pénible conséquence d'arracher les processus psychiques à l'ensemble du devenir universel et de les opposer, étrangers, à tout le reste. Cela n'allait donc pas, car on ne pouvait rester longtemps sans s'apercevoir que les phénomènes psychiques dépendent au plus haut point d'influences corporelles et exercent de leur côté les actions les plus fortes sur les processus somatiques. Si jamais la pensée humaine a abouti à une impasse, ce fut le cas ici » (« Some elementary lessons in psycho-analysis », in *RIP II*, p. 291-292).

« sorte d'organe des sens pour l'appréhension des qualités psychiques »¹. Les qualités étant précisément fournies par l'activité de perception, on comprend ainsi la définition que Freud donne de la conscience en l'opposant à celle des mécanistes et des épiphénoménistes : « le conscient représente ici le côté subjectif *d'une partie* des processus physiques qui se déroulent au sein du système neuronique, c'est-à-dire des processus *perceptifs* (processus ω) »². Le phénomène de conscience, en tant qu'il est une partie des processus perceptifs, n'existe et ne se comprend donc qu'à partir de ceux-ci, qui eux-mêmes n'existent qu'au sein d'un organisme, c'est-à-dire d'un *être vivant incarné*. Le problème de Freud est alors de montrer pourquoi l'intentionnalité perceptive et, *a fortiori*, l'intentionnalité consciente, n'a de sens qu'au sein d'un vivant et ne se réduit pas pour autant à une activité mécanique. En outre, il s'agit de comprendre pourquoi Freud affirme que la conscience ne présente une véritable nécessité psychique que d'un *point de vue vital ou biologique*.

Pour ce faire, il faut déterminer ce que Freud entend par nécessité biologique ou vitale. Il distingue dans l'*Esquisse* les systèmes physiques et les systèmes vitaux en affirmant que, alors que les premiers ne sont soumis qu'à des excitations physiques externes dont ils se déchargent par une réaction mécanique³, les seconds subissent en plus des excitations internes d'origine somatique, dont la poussée continue exige du sujet vital qu'il élabore des stratégies de décharge de l'excitation plus complexes qu'un simple mouvement réflexe. La décharge de l'excitation pulsionnelle exige en effet une intervention capable d'arrêter momentanément la libération de quantité d'excitation à l'intérieur du corps, ce qui nécessite une certaine modification à l'extérieur (apport de nourriture, proximité de l'objet sexuel ...). Or :

« L'organisme humain, à ses stades précoces, est incapable de provoquer cette action spécifique qui ne peut être réalisée qu'avec une aide extérieure et au moment où l'attention d'une personne bien au courant se porte sur l'état de l'enfant [...] Quand la personne secourable a exécuté pour l'être impuissant l'action spécifique nécessaire, celui-ci se trouve alors en mesure, grâce à ses possibilités réflexes, de réaliser immédiatement, à l'intérieur de son corps, ce qu'exige la suppression du stimulus endogène. L'ensemble de ce processus constitue un 'fait de satisfaction' qui a, dans le développement fonctionnel de l'individu, les conséquences les plus importantes ».⁴

Ce qui va alors déterminer tout le « développement » de l'individu, c'est la constitution d'un complexe d'impressions ou de traces (*Spuren*) associant une sensation de plaisir⁵, une perception de l'objet⁶ qui permet l'action spécifique, et une image motrice correspondant au mouvement réflexe de décharge. Un tel complexe va alors devenir pour le sujet l'objet princeps de son désir, au sens où c'est cette association qu'il va désormais sans cesse chercher

¹ Freud, *Rêves*, p. 488

² Freud, *Esquisse*, p. 331

³ Et ce en vertu du principe d'inertie, qui caractérise selon Freud tous les systèmes énergétiques (physiques ou vitaux), et qui consiste pour ces systèmes à décharger l'excitation qu'ils subissent pour rétablir un état de non-excitation. Le prototype de la fonction primaire (dont le principe est le principe d'inertie), seule fonction des systèmes physiques simples, est ainsi la réaction ponctuelle, analysable à partir du schéma mécanique de l'action-réaction.

⁴ Freud, *Esquisse*, p. 336-337

⁵ Le plaisir se définit comme la qualité correspondant au rétablissement d'un état quantitatif de moindre intensité par décharge de l'excitation pulsionnelle.

⁶ Rappelons que cette première perception s'effectue sans conscience, et a pour sujet le corps sensori-moteur soumis aux exigences vitales ou pulsionnelles.

à répéter à chaque nouvelle poussée pulsionnelle. Cette recherche d'« identité de perception », qui consiste à répéter sur le mode le plus direct la perception du premier objet de satisfaction pour retrouver l'état de plaisir associé, n'est autre que le *désir*, c'est-à-dire la visée d'un objet en vue d'une satisfaction, ou encore *la forme princeps de l'intentionnalité psychique, dont le sujet est le sujet vital et percevant*. Celui-ci peut alors soit agir dans le monde de manière à percevoir un objet identique à celui de son désir, soit produire cette perception sur le mode hallucinatoire, lorsque l'objet de désir n'est pas directement et immédiatement rencontré dans la réalité (mode originaire de réalisation du désir). Mais ce dernier mode de satisfaction aboutit toujours à une déception et une souffrance *réelles*. Il y a donc une véritable nécessité biologique ou vitale pour le système psychique à lutter contre sa propre tendance primaire (hallucinatoire), ou du moins à l'aménager. Le principe d'évitement du déplaisir conduit ainsi à devoir ajourner le mouvement de décharge de l'excitation tant que je n'aurai pas comparé la perception de l'objet de mon désir à ce qui m'est effectivement donné dans la réalité.

Cette recherche d'identité qui procède par une « épreuve de la réalité » est précisément ce que Freud appelle processus de pensée, de jugement ou de connaissance consciente, et n'est rendue possible que par la constitution d'une instance inhibitrice (de la tendance primaire à l'hallucination), le Moi. Conformément à la fonction primaire du système psychique, la conscience n'est donc pas absolument ni toujours nécessaire ; cependant, puisque le psychisme primaire ou inconscient, livré à lui-même, est voué à l'échec, le recours à la conscience comme guide de l'expérience est indispensable pour éviter que le sujet ne se confronte qu'à ses fantasmes, - raison pour laquelle Freud peut affirmer par euphémisme que « l'absence de conscience *ne serait pas sans influencer les faits psychiques* »¹.

Nous pouvons alors tirer trois conclusions de cette « justification biologique »² de la conscience. Premièrement, « la pensée n'est qu'un substitut du désir hallucinatoire »³, c'est-à-dire que l'activité intentionnelle de la conscience dérive du désir comme intentionnalité primordiale, - Freud qualifiant ainsi les activités conscientes de « processus secondaires », par opposition à l'hallucination qui est un « processus psychique primaire ». *L'intentionnalité théorique et le rapport objectif à la réalité extérieure ne sont donc qu'une forme dérivée du rapport de désir que le sujet entretient avec le monde*⁴. On assiste donc ici à renouvellement

¹ Freud, *Esquisse*, p. 331. C'est d'ailleurs uniquement grâce à la fonction conscience que le sujet a la possibilité de ne pas être entièrement déterminé par ses tendances primaires, ce qui permet de parler d'une certaine « liberté » du sujet.

² « Ces états [de désir] impliquent la justification biologique de la pensée toute entière. » (*ibid.*, p. 372). « Toute cette activité de pensée compliquée qui va de l'image mnésique jusqu'au rétablissement de l'identité de perception par les objets du monde extérieur n'est qu'un détour dans l'accomplissement du désir, rendu nécessaire par l'expérience » (*Rêves*, p. 482).

³ *Ibidem*. Cette idée de Freud trouve une confirmation dans des études contemporaines cognitivistes, psychanalytiques (P. Aulagnier, C. et S. Botella) et sémiophysiques (R. Thom). Cf. sur ce point l'article de C. et S. Botella intitulé « Le perceptif, concept limite », in *Concepts limites en psychanalyse*, Schmidt-Kitsikis E. et Sanzan A. dir., Lausanne, Delachaux et Niestlé, 1992.

⁴ Ceci permet d'expliquer le fait qu'au cours des hallucinations le système perceptif, censé être dominé par la conscience, peut être investi et régi par une logique fantasmatique. Les troubles psychiques hallucinatoires ne procèdent donc pas, comme le veut le rationalisme, d'une précipitation fautive du jugement, ni comme le veut la théorie de la simulation, d'une mauvaise foi du sujet qui affirme voir une chose qu'il sait par ailleurs être différente ou inexistante. Ceci permet également de comprendre le fait pour la conscience de pouvoir

radical du concept de représentation, qui n'est plus pensé comme une *Vor-stellung* ayant pour but exclusif de reproduire le plus fidèlement possible son objet, mais comme un mode de présentation des objets investis de désir¹.

Ensuite, en tant que la conscience est une partie des processus perceptifs et que sa fonction est en dernière instance de satisfaire les exigences pulsionnelles, son activité est *nécessairement* en rapport avec le monde physique (notre corps ou les objets du monde extérieur), et son sujet n'est pas une substance séparée, mais bien le *sujet de la perception*, ou encore le sujet vital et sensori-moteur qui résiste à ses tendances hallucinatoires, *c'est-à-dire le Moi pour Freud*².

Enfin, puisque l'activité conscientielle n'est qu'un mode de réalisation du désir, alors on comprend mieux pourquoi certains phénomènes psychiques échappent à la connaissance de la conscience, - le problème que pose la conscience étant de comprendre pourquoi elle nous fait connaître certains faits psychiques et pourquoi elle en ignore d'autres. Si Freud affirme ainsi que le fait d'être conscient est le seul caractère des processus psychiques qui nous soit donné de façon immédiate, la conscience ne suffit pourtant pas à définir la totalité de l'essence du psychique, et ne peut servir que de *médiation* dans la connaissance de cette essence. C'est ce que souligne l'analogie récurrente entre la conscience et un *organe* de perception : il faut finir par admettre que « le conscient nous fournit sur les processus neuroniques [psychiques] des renseignements qui ne sauraient être ni complets ni certains »³.

Malgré le caractère ouvertement « naturalisant » de la conception freudienne de la conscience comme phénomène essentiellement incarné ou « vital », on ne peut qu'être frappé de voir Merleau-Ponty développer une approche de la conscience, étayée sur des études

s'illusionner et se tromper, puisque sa finalité n'est pas en dernière instance la vérité au sens de l'*adequatio* à tout prix, mais bien la satisfaction du désir.

¹ Encore une fois, l'influence d'Aristote sur Freud *via* Brentano est ici déterminante. En effet, pour Aristote tel que l'interprète Brentano dans sa *Psychologie des Aristoteles*, l'activité de jugement et de représentation se fonde sur le désir, qui à son tour s'appuie *indifféremment* sur des sensations, des images de souvenir ou des phantasmes, puisque « les phantasmes représentés en et pour soi ne se distinguent en rien des images qui pendant les perceptions sensibles sont présentes en nous » (Aristote, *Du sommeil et de la veille*, 2456a 26). Brentano va accentuer cet aspect « idéaliste » de l'activité de représentation dans son interprétation de la psychologie d'Aristote, pour affirmer personnellement, dans le sillage moderne de Berkeley et de Kant, que la *Vorstellung* est bien en nous et vient de notre subjectivité. D'où la théorie de *l'inexistence intentionnelle* des objets de conscience, qui peuvent aussi bien être réels que fictifs (Brentano a dans cette perspective élaboré une « théorie des fictions », qui rend compte du caractère *opératoire* des objets fictifs dans l'activité représentative, et en particulier des nombres imaginaires en logique).

Freud a par la suite éliminé de la définition de la représentation, dont le prototype est l'hallucination, la nécessité d'un rapport exact et fidèle à la réalité. Lacan a su mettre l'accent sur la caractère révolutionnaire d'une telle coupure entre représentation et réalité : « la *Vorstellung* a quelque chose d'essentiellement décomposé. C'est ce autour de quoi tourne depuis toujours la philosophie de l'Occident, depuis Aristote et la *Phantasia*. La *Vorstellung* est prise dans Freud dans son caractère radical, sous la forme où elle est introduite qui est essentiellement tracée par la théorie de la connaissance. Et c'est là ce qui est remarquable – il lui assigne jusqu'à l'extrême le caractère auquel les philosophes précisément n'ont pu se résoudre à la réduire, celle d'un corps vide, d'un fantasme, d'un pâle incubé de la relation au monde, d'une jouissance exténuée qui en fait à travers toute l'interrogation du philosophe le trait essentiel. En l'isolant dans cette fonction Freud l'arrache à la tradition » (Lacan, *Le séminaire livre VII : L'éthique de la psychanalyse*, Paris, Seuil, 1986, p. 75).

² Nous reviendrons plus précisément sur le concept freudien de Moi au chapitre suivant.

³ Freud, *Esquisse*, p. 327

psychopathologiques, qui en est étrangement proche. Merleau-Ponty reconnaît lui aussi très tôt l'intérêt philosophique du phénomène de l'hallucination, en tant qu'il est lié à la question de l'intentionnalité dans son rapport constitutif à la réalité psychique. Au même titre que Freud, il rejette l'idée que l'on puisse réduire les phénomènes hallucinatoires à leur explication neurologique¹ ainsi qu'à l'hypothèse d'une « mauvaise foi » du patient². Il considère que leur étude permet précisément de remettre en question les interprétations classiques des processus perceptifs et représentatifs, et, *a fortiori*, du primat de la conscience théorique dans le fonctionnement psychique. Ainsi :

« Il faut que, si différente qu'elle soit d'une perception, l'hallucination puisse la supplanter et exister pour le malade plus que ses propres perceptions. Cela n'est possible que si hallucination et perception sont des modalités d'une seule fonction primordiale par laquelle nous disposons autour de nous un milieu d'une structure définie, par laquelle nous nous situons tantôt en plein monde, tantôt en marge du monde. [...] *Mais cette fiction ne peut valoir comme réalité que parce que la réalité elle-même est atteinte chez le sujet normal dans une opération analogue* »³.

Cette opération analogue, c'est l'activité intentionnelle originaire, qui consiste à attribuer du sens à des objets *en deçà* d'une attitude théorique et consciente, et que Merleau-Ponty nomme intentionnalité préthéorique ou encore latente⁴. Il s'accorde ici avec Freud pour affirmer que l'intentionnalité théorique n'est non seulement pas la seule forme de l'intentionnalité psychique, mais en outre qu'elle est secondaire ou dérivée, c'est-à-dire relative à « la superstructure tardive de la conscience »⁵. Il peut ainsi en conclure que :

« Le premier acte philosophique serait donc de revenir au monde vécu en deçà du monde objectif, puisque c'est en lui que nous pourrions comprendre le droit comme les limites du monde objectif, de rendre à la chose sa physionomie concrète, aux organismes leur manière propre de traiter le monde, à la subjectivité son inhérence historique, de retrouver les phénomènes, la *couche d'expérience vivante* à travers laquelle autrui et les choses nous sont d'abord donnés [...], de réveiller la perception et de déjouer la ruse par laquelle elle se laisse oublier comme fait et comme perception au profit de l'objet qu'elle nous livre et de la tradition rationnelle qu'elle fonde »⁶.

¹ Merleau-Ponty, *SC*, p. 221-222

² Merleau-Ponty rappelle contre cette hypothèse un fait clinique capital, qui est que « les malades distinguent la plupart du temps leurs hallucinations et leurs perceptions » (*PP*, p. 385), ces derniers *connaissant* la non-réalité de leurs hallucinations mais ne pouvant s'empêcher d'y *croire*.

³ Merleau-Ponty, *PP*, p. 394. Cette analyse a attiré l'attention de J. Lacan, d'après lequel on trouve dans la *Phénoménologie de la perception* « des remarques excellentes » à propos de l'hallucination (*Le séminaire. Livre III : Les psychoses*, Paris, Seuil, 1981, p. 87).

⁴ Cette intentionnalité primordiale qui ne peut être réduite à une dynamique d'objectivation prend parfois le nom de désir dans le vocabulaire initial merleau-pontyen ; ainsi affirme-t-il que « le désir pourrait se rapporter à l'objet, le vouloir à l'objet voulu, la crainte à l'objet redouté sans que cette référence, même si elle enferme toujours un noyau cognitif, se réduise à des rapports de représentation à représenté. Les actes de pensée ne seraient pas seuls à avoir une signification, à contenir en eux la prescience de ce qu'ils cherchent ; il y aurait une sorte de reconnaissance aveugle de l'objet désiré par le désir et du bien par la volonté » (Merleau-Ponty, *SC*, p. 187). On voit ici l'influence sur Merleau-Ponty de Scheler mais aussi, de manière plus subreptice, de Bergson, qui a été l'un des premiers philosophes à considérer la perception à partir de la vie en tant qu'elle n'est pas originellement connaissance, mais bien plutôt action (cf. sur ce point R. Barbaras, *La perception, essai sur le sensible*, Paris, Hatier, 1994, p. 54-60).

⁵ Merleau-Ponty, *PP*, p. 19.

⁶ *Ibid.*, p. 69. C'est nous qui soulignons.

Il est cependant beaucoup plus difficile pour Merleau-Ponty que pour Freud de rompre avec cette tradition, car le philosophe tient en grande partie son concept d'intentionnalité de Husserl, *qui appartient encore lui-même à cette tradition*. En effet, Husserl ne conclut pas du caractère intentionnel de la conscience que celle-ci est essentiellement perceptive, c'est-à-dire que son sujet est nécessairement uni à un corps vivant. Au contraire, dans les *Ideen I*, la pratique de l'*epochè* le mène à déterminer la conscience, qualifiée de « résidu » de la neutralisation du monde, comme cela qui existe de telle sorte qu'il se donne adéquatement, - ce qui signifie que l'être de la conscience est spécifiquement distinct de l'être du monde, dont les objets ne sont donnés dans l'expérience perceptive que par esquisse, c'est-à-dire de manière inadéquate (d'où la caractérisation du perçu comme contingent)¹. Dans le chapitre sur le Cogito de la *Phénoménologie de la perception*, où Merleau-Ponty discute le Cogito cartésien et le Cogito husserlien, il montre que l'expérience vivante de la conscience², c'est-à-dire le phénomène de la conscience perceptive, interdit de procéder à une *epochè* qui distinguerait l'être de la conscience de l'être du monde à partir de leur mode de donation. En effet, non seulement la conscience de soi comme « expérience immanente » est tributaire de la conscience du monde³, mais de plus, la conscience de soi ne se rejoint que de manière indirecte à travers la conscience des choses. Il faut donc en conclure que la *conscience de soi ne se donne jamais que par esquisses*. Ainsi son mode de donation ne diffère pas de la manière dont la chose se présente à moi : elle se donne en personne sans jamais pourtant être donnée pleinement ou adéquatement. On peut dès lors comprendre le fait que la conscience de soi puisse inclure en elle et *par essence* la possibilité de s'illusionner et d'être dans l'erreur, comme en témoigne par exemple l'hystérique qui sent réellement une douleur, bien que celle-ci n'est pas en vérité ce pour quoi elle se donne⁴.

¹ Le recours au terme d'inadéquation révèle ici l'attachement de Husserl à une épistémologie objectiviste classique qui postule que, en droit, l'objet serait pleinement déterminable. Et on voit effectivement Husserl maintenir la possibilité d'une donation adéquate de la chose perçue sous la forme d'Idée au sens kantien, maintenant ainsi un idéal positiviste de connaissance.

² On pourrait à ce propos dire que Merleau-Ponty modifie le projet phénoménologique d'un retour à l'expérience de Husserl (tout en affirmant qu'il lui est par là même fidèle), car ce dernier conserve une conception de l'expérience qui a pour type idéal une adéquation intellectuelle totale de l'esprit pur à la signification pure de l'objet, alors que Merleau-Ponty considère l'expérience comme un phénomène *propre au vivant* (cf. la citation ci-dessus), et inclut à ce titre en elle une part d'indétermination, de facticité et d'opacité irréductibles. Le terme d'expérience vivante ne doit pas ici faire écho exclusivement au vécu de conscience de type husserlien, mais plutôt à l'influence sur Merleau-Ponty des pensées de Bergson, Straus et Goldstein, qui interrogent la conscience du point de vue de la vie. Ainsi, il dénonce les insuffisances de Husserl, qui « dans sa dernière philosophie admet que toute réduction doit commencer par revenir à la description du monde vécu (*Lebenswelt*). Mais il ajoute que, par une seconde 'réduction', les structures du monde vécu doivent être à leur tour replacées dans le flux transcendantal d'une constitution universelle où toutes les obscurités du monde seraient éclaircies. Il est cependant manifeste que c'est de deux choses l'une : ou bien la constitution rend le monde transparent, et alors on ne voit pas pourquoi la réflexion aurait besoin de passer par le monde vécu, ou bien elle en retient quelque chose et c'est qu'elle ne dépouille jamais le monde de son opacité » (*PP*, p. 419, note 1).

³ « La vision s'atteint elle-même et se rejoint dans la chose vue. Il lui est bien essentiel de se saisir, et si elle ne le faisait pas elle ne serait vision de rien, mais il lui est essentiel de se saisir dans une sorte d'ambiguïté et d'obscurité, puisqu'elle ne se possède pas et au contraire s'échappe dans la chose vue » (*PP*, p. 432). Merleau-Ponty veut dire par là que l'on ne peut séparer la donation immanente du vécu hylétique, puisque la donation de sens de la sensation est toujours *motivée* par la structure propre du senti, et, partant, elle nécessite la présence de l'objet senti. *La conscience est ainsi nécessairement un moment de la perception*.

⁴ *Ibid.*, p. 433-437

Merleau-Ponty doit alors faire face à deux objections. La première consiste à dire que ses conclusions valent pour les expériences perceptives et sentimentales, mais pas pour la connaissance intellectuelle, qui aurait pour sujet une conscience immanente et pour objet une idéalité pure. Mais ici encore, on peut et on doit selon Merleau-Ponty reconduire l'activité rationnelle à son enracinement originaire, la perception. Il prend l'exemple de la démonstration du théorème de l'égalité de la somme des angles d'un triangle à deux droits, qui exige une construction. Or celle-ci se réfère à la configuration concrète du triangle, c'est-à-dire au *triangle perçu*, et renvoie donc en dernière instance à une intentionnalité perceptive. La conclusion peut en outre être généralisée à la pensée « abstraite » (non géométrique), qui vit de l'expression linguistique, laquelle renvoie au phénomène de la parole comme autre dimension de l'intentionnalité motrice (au sens où la parole est pensée, dans la *Phénoménologie de la perception*, sur le modèle du geste). Merleau-Ponty peut ainsi affirmer que les « vérités de raison » n'échappent pas à la facticité en ce qu'elles sont tributaires d'une intentionnalité dont le sujet est en dernière instance sensori-moteur, et en ce qu'elles existent elles-mêmes sur le mode de l'objet perçu :

« Il n'est pas une vérité de raison qui ne garde un coefficient de facticité : la prétendue transparence de la géométrie euclidienne se révèle un jour comme transparence pour une certaine période historique de l'esprit humain, elle signifie seulement que les hommes ont pu pendant un temps prendre pour 'sol' de leurs pensées un espace homogène à trois dimensions, et assumer sans question ce que la science généralisée considèrera comme une spécification contingente de l'espace. Ainsi toute vérité de fait est vérité de raison, toute vérité de raison est vérité de fait »¹.

La seconde objection, plus large, consiste à dire que si la conscience ne peut jamais être dans un rapport de pure immanence à elle-même, si elle échappe toujours par quelque façon à sa propre possession théorique, alors on ne pourra jamais savoir avec certitude si elle n'est pas toujours dans l'illusion, ni même si l'ego comme sujet de la conscience existe véritablement². Mais on voit bien qu'une telle objection présuppose cette ontologie et cette épistémologie objectivistes que Merleau-Ponty dénonce, puisqu'elle fait équivaloir une connaissance de soi opaque et en partie inadéquate à une non-connaissance, et un être qui ne serait pas totalement déterminé à un non-être, - présupposé qui est d'ailleurs commun à la psychologie scientifique *et* à la philosophie réflexive. La solution de Merleau-Ponty consiste alors à dire, de façon assez proche de Freud sans y faire cependant référence, que l'attribut essentiel et originaire de la conscience n'est pas la pensée théorique, mais bien une *intentionnalité pratique et affective*, c'est-à-dire animée par le désir et incarnée dans un corps et dans un monde, - ce qui permet enfin de concilier la présence à soi de la conscience et sa dimension d'opacité. Dès lors :

« Si, réfléchissant sur l'essence de la subjectivité, je la trouve liée à celle du monde et du corps, c'est que mon existence comme subjectivité ne fait qu'un avec mon existence comme corps et avec l'existence du monde et que finalement le sujet que je suis, concrètement pris, est inséparable de ce corps-ci et de ce monde-ci »³.

¹ *Ibid.*, p. 451

² *Ibid.*, p. 437-439

³ *Ibid.*, p. 467

L'approfondissement de la nature intentionnelle de la conscience interdit donc de s'en tenir au dualisme husserlien de l'être de la conscience et de l'être du monde. La déconstruction du concept moderne de conscience et, corrélativement, du dualisme substantiel, doit ainsi passer par la mise en avant des idées de *conscience incarnée*, de *subjectivité comme être-au-monde* et d'intentionnalité originaires *pré-théoriques*.

Au terme de ce second chapitre, nous pouvons conclure que l'analyse du phénomène de conscience mène nos deux auteurs à s'accorder sur un point essentiel : il faut définitivement renoncer à l'équivalence, consacrée par la philosophie moderne, entre vie psychique et conscience. Nous devons cependant d'emblée préciser ce que signifie cette rupture avec la tradition pour chacun de nos auteurs, dont les avis diffèrent malgré tout sur le sens que l'on doit attribuer à la conscience et, par suite, aux conséquences de cette rupture. Ce que Merleau-Ponty remet en question, c'est l'idée selon laquelle la vie psychique s'identifie à celle de la conscience *entendue comme pur Cogito*, c'est-à-dire comme réalité essentiellement théorique et ontologiquement distincte de la réalité mondaine. Merleau-Ponty marque d'ailleurs par moments de façon très nette la distance qu'il affirme prendre vis-à-vis des philosophies idéalistes de la conscience. Il se demande ainsi, dans la conclusion de la *Structure du comportement*, si « le passage réflexif à la conscience intellectuelle est une adéquation de notre savoir à notre être, ou seulement une manière pour la conscience de se créer une existence séparée, - un quiétisme »¹. Remarquons que Merleau-Ponty ne rejette du concept de conscience que son acception « rétrécie » aux seuls phénomènes intellectuels et constituants, et revendique par là même un élargissement de la conscience à l'intentionnalité pratique, affective et même motrice, puisque le sujet de la conscience est originellement le sujet de la perception, c'est-à-dire le corps sentant et mouvant. Ainsi, la distinction ontologique entre conscience et corps, et conscience et monde est en quelque sorte déplacée et intériorisée au sein même de la conscience de la manière suivante :

« La distinction que nous introduisons est plutôt celle du vécu et du connu. Le problème des relations de l'âme et du corps se transforme donc au lieu de disparaître : ce sera maintenant le problème des rapports de la conscience comme flux d'événements individuels, de structures concrètes et résistantes, et de la conscience comme tissu de significations idéales. L'idée d'une philosophie transcendante, c'est-à-dire celle de la conscience constituant l'univers devant elle et saisissant les objets mêmes dans une expérience externe indubitable, nous paraît une acquisition définitive comme première phase de la réflexion. Mais n'est-on pas obligé de rétablir à l'intérieur de la conscience une dualité que l'on n'admet plus entre elle et des réalités extérieures ? »²

¹ Merleau-Ponty, *SC*, p. 240

² *Ibid.*, p. 232. C'est nous qui soulignons.

Il s'agit alors de différencier les formes de l'intentionnalité, qui sont autant d'actes de conscience distincts, - le problème étant d'« expliquer comment elle [la conscience] se reconnaît à travers les structures qu'elle assume tour à tour »¹.

C'est précisément sur le sens et la pertinence de cette dernière question que Freud et Merleau-Ponty divergent. En effet, le concept merleau-pontyen de conscience incarnée perd sans doute en clarté et en distinction, mais gagne en extension et en compréhension. On pourrait même dire que *la conscience y gagne en unité*, malgré le fait qu'elle est traversée par une certaine dualité, puisqu'elle *intègre* désormais de façon essentielle son rapport au corps et au monde². Ce que la conscience perd en pouvoir de domination et de constitution, elle le gagne en familiarité avec ce qui n'est pas elle, ou du moins avec ce qui est traditionnellement distingué d'elle.

A l'inverse, lorsque Freud estime qu'il faut rompre avec l'équivalence entre vie psychique et conscience, cela signifie non pas tant qu'il faut modifier le sens de la conscience³ qu'admettre, *à côté de la conscience*, l'existence d'une autre instance psychique qui lui est hétérogène, nommément l'inconscient.

On ne peut évidemment pas réduire cette opposition entre nos deux auteurs à une querelle de mots, et voir dans la « conscience élargie » de Merleau-Ponty un phénomène qui intégrerait ce que Freud entend par inconscient, lequel est d'ailleurs explicitement rejeté par le philosophe⁴. En effet, entre la reconnaissance d'une pluralité des formes de conscience, et celle d'un *clivage* psychique et d'une *hétérogénéité* entre les divers actes psychiques, il y a un fossé que Merleau-Ponty ne franchit pas. Ainsi, parce qu'il préfère maintenir l'unité de la vie psychique plutôt que reconnaître l'existence d'un inconscient, il en vient parfois à reconduire l'opacité et l'indétermination de la conscience à son rapport au monde et au corps, dans une perspective qui reste somme toute assez proche de Husserl⁵. De même, il continue à penser le monde comme *présence obscure* et le corps comme *instrument de la conscience* ou *esprit captif*. Comme le fait remarquer R. Barbaras :

¹ *Ibid.*, p. 186, note 3.

² Nous avons déjà eu l'occasion de voir en quoi la problématique de l'intégration était un thème sous-jacent et récurrent de la philosophie du premier Merleau-Ponty. Cette recherche originaire d'une unité entre l'âme, le monde et le corps se manifeste d'ailleurs à travers l'intérêt précoce de Merleau-Ponty pour Plotin et pour Bergson. Lorsqu'il affirme que son projet est d'« égaliser la conscience à l'expérience entière, recueillir dans la conscience pour soi toute la vie de la conscience en soi » (*SC*, p. 240), on est également en droit de soutenir ici encore la comparaison avec l'idée aristotélicienne de l'âme comme étant en quelque sorte tous les êtres. On voit en outre la dette de Merleau-Ponty envers Hegel concernant l'idée d'une « raison élargie », à laquelle l'intégration de l'irrationnel « reste la tâche de notre siècle » (« L'existentialisme chez Hegel », in *Sens et non-sens*, p. 109).

³ Si Freud considère avant tout la conscience comme une fonction d'attention, c'est-à-dire ayant un rôle dans les activités de la pensée théorique et du jugement, nous espérons avoir cependant montré qu'il ne s'en tient pas, comme on l'a trop souvent dit, à une conception de la conscience qu'il reprend à ses prédécesseurs sans la remettre en question, faisant ainsi figure de « dernier héritier de Descartes » comme on a pu le dire.

⁴ Par exemple : « la prétendue inconscience du complexe se réduit donc à l'ambivalence de la conscience immédiate » (*SC*, p. 193).

⁵ « L'espace et en général la perception marquent au cœur du sujet le fait de sa naissance, l'apport perpétuel de sa corporéité, une communication avec le monde plus vieille que la pensée. Voilà pourquoi ils engorgent la conscience et sont opaques à la réflexion » (*PP*, p. 294).

« Le principe husserlien de l'absence de limites de la raison objective demeure ici prégnant [...] Cependant, dans la mesure où les descriptions viennent contester sans cesse ces présupposés, les formulations de Merleau-Ponty sont vouées au mode négatif : la thématization de l'expérience prend la forme d'une rectification continuée de ces présupposés »¹.

Afin de mettre en évidence dans quelles voies de recherche la déconstruction du dualisme substantiel a mené Freud et Merleau-Ponty, il faut donc s'attarder sur la façon dont la question du dualisme glisse de terrain : on passe en effet d'un dualisme entre la conscience et quelque chose qui lui est extérieur à une *dualité intrapsychique*, interprétée diversement comme un *clivage de la conscience* ou comme un *clivage psychique entre conscience et inconscient*. L'analyse du discours de nos auteurs doit donc porter désormais sur la façon dont ils déterminent le phénomène de clivage psychique ainsi que le concept d'inconscient. En particulier, c'est à partir du rapport du premier Merleau-Ponty au concept freudien d'inconscient que nous espérons pouvoir juger les liens qu'il entretient alors, de manière explicite ou implicite, avec les philosophies de la conscience, auxquelles il apparaît malgré tout nécessaire de renoncer après description des phénomènes du corps et de la conscience incarnée.

¹ R. Barbaras, *Le tournant de l'expérience*, op. cit., p. 180

Chapitre III

LE PROBLEME DU CLIVAGE DE LA CONSCIENCE ET LE CONCEPT D'INCONSCIENT

L'orientation initiale commune aux recherches de Freud et de Merleau-Ponty, qui est de dégager une certaine vérité concernant la nature humaine en se tenant au plus près des *phénomènes* psychiques et corporels, les conduit tous deux à remettre en question le cadre dualiste hérité de Descartes, pour repenser à nouveaux frais la question de l'homme *du point de vue de l'union*. La subjectivité humaine apparaît alors comme la manifestation de cette union, et ne peut se réduire à aucune de ces deux dimensions prises séparément. Si cette subjectivité demeure cependant relativement opaque et indéterminée, elle n'en est pas moins une figure véritable et plus claire de l'homme comme être-au-monde que l'ego cogito, sujet de la seule pensée réflexive et non de l'homme en sa totalité¹.

Pourtant, ce n'est pas parce que l'on peut désormais reconnaître le sujet humain à l'œuvre aussi bien dans ses pensées que dans ses délires, dans son corps ou dans son monde, que l'on parvient à mieux déterminer *qui* il est. En effet, l'adoption du point de vue de l'*union* conduit à poser la question de l'*unité* de la vie psychique et, partant, de l'*identité* de la subjectivité humaine qui conserve, du moins chez Merleau-Ponty, le nom de conscience. Après avoir déconstruit la catégorie de la substantialité appliquée par la Modernité philosophique au sujet, puis la catégorie de la simplicité ou unité logique du sujet, d'après laquelle celui-ci n'assumerait qu'une seule et unique fonction (la pensée au sens cartésien), Freud et Merleau-Ponty en viennent à poser la question de l'*identité* du sujet, qui fonde sa *personnalité*. En effet, avant d'essayer d'expliquer comment la conscience « se reconnaît à travers les structures qu'elle assume tour à tour », il faut d'abord et plus radicalement se demander si c'est bien *la conscience en personne* qui assume toutes les fonctions intentionnelles de la vie psychique, ou si au contraire il n'existe pas une pluralité d'acteurs psychiques, c'est-à-dire, pour cibler le problème, un sujet *autre* que le sujet conscient.

La reconnaissance de la diversité des actes psychiques (et de la diversité des *supports* de ces actes : idéal, mais aussi onirique, imaginaire, figural, corporel...) a en outre permis de reconnaître que, d'une part, la conscience n'est pas la seule source de savoir et que, d'autre part, il y a des choses qu'elle ignore fondamentalement. Considérant qu'un fait psychique est

¹ « On a facilement l'impression qu'à partir du moment où l'homme s'est constitué comme une figure positive sur le champ du savoir, le vieux privilège de la connaissance réflexive, de la pensée se pensant elle-même, ne pouvait manquer de disparaître ; mais qu'il était par le fait même donné à une pensée objective de parcourir l'homme en son entier, - quitte à y découvrir ce qui précisément ne pouvait jamais être donné à sa réflexion ni même à sa conscience : des mécanismes sombres, des déterminations sans figure, tout un paysage d'ombres que directement ou indirectement on a appelé l'inconscient. » (M. Foucault, *Les mots et les choses, op. cit.*, p. 337).

un phénomène doué de sens, et qu'il existe des faits psychiques dont le sens n'a ni pour origine ni pour destinataire la conscience, *qui ne se reconnaît pas dans ces faits* (phénomène de « clivage de la conscience »), Freud donne par avance une réponse à la question de Merleau-Ponty exposée ci-dessus en déplaçant le sens même de la question : si la conscience ne se reconnaît pas directement dans certains phénomènes psychiques, c'est parce qu'elle n'en est ni le sujet ni l'objet. Freud introduit ainsi, en lieu et place de l'« opacité de la conscience », le phénomène spécifique de *l'inconscient*.

Si Merleau-Ponty reconduit le problème de la diversité des actes psychiques vers celui de la reconnaissance de soi de la conscience au sein de cette diversité, c'est précisément parce qu'il *refuse plus ou moins explicitement de renoncer à cette propriété ultime du sujet moderne qui est celle de l'identité une ou de la personnalité*, dont la fonction et la valeur psychiques sont effectivement largement minorées par le concept d'inconscient. Il déclare ainsi que :

« Il nous faut bien refuser à la conscience perceptive la pleine possession de soi et l'immanence qui exclurait toute illusion. [...] *Cependant nous ne coupons pas la conscience d'elle-même* [...] Il faut seulement que la coïncidence de moi avec moi, telle qu'elle s'accomplit dans le *cogito*, ne soit jamais une coïncidence réelle, et soit seulement une coïncidence intentionnelle et présomptive. »¹

Au même titre que Husserl maintient la possibilité d'une donation adéquate de l'objet mondain sous la forme d'Idée, Merleau-Ponty semble conserver la possibilité d'une coïncidence de la vie psychique avec la conscience réflexive, ce qui signifie que la conscience pourrait *en droit* se reconnaître et se connaître dans *tous* les phénomènes psychiques. Si la conscience n'est pas une au sens de la simplicité, il faut du moins pouvoir lui reconnaître un caractère de *totalité*, et, en continuant de nommer conscience l'ensemble de la vie psychique, on doit ainsi pouvoir assurer une *continuité* entre tous les faits psychiques. Pour preuve de cet attachement indéfectible de Merleau-Ponty à une vision unitaire et totalisante du sujet, son intérêt pour les concepts de *Gestalt*, d'intégration, de totalité, de temporalité et d'existence qui, tous, permettent de penser un ensemble divers sous une certaine unité.

Puisque la problématique de l'unité et de l'identité du sujet humain, considéré du point de vue de l'union, va être pour nous l'occasion de préciser les différences fondamentales qui existent entre le fondateur de la psychanalyse et le premier Merleau-Ponty, nous ne présenterons pas dans cette partie alternativement, mais successivement, le point de vue de nos auteurs sur les phénomènes dits « inconscients ». Nous commencerons ainsi par exposer la façon dont Freud introduit, à l'occasion de l'analyse des phénomènes de clivage de la conscience, le concept d'inconscient. Nous verrons ensuite comment Merleau-Ponty, qui veut essayer de restituer le sens de ces phénomènes sans renoncer à une représentation unitaire et continue de la réalité psychique *comme conscience*, va pour ce faire recourir à divers modèles qui lui permettent d'intégrer la dualité à la vie psychique dans une perspective *dialectique* ou *totalisante* : la dialectique du temps (unité du sujet comme être-temporel – modèle phénoménologique de l'inconscient) et la dialectique de l'existence (unité du sujet comme être-au-monde – modèle existentialiste de l'irréfléchi ou du « tacite »).

¹ Merleau-Ponty, *PP*, p. 396-397. C'est nous qui soulignons.

A) Le phénomène du clivage de la conscience et le concept freudien d'inconscient

« Ni la philosophie spéculative, ni la psychologie descriptive, ni la psychologie dite expérimentale et se rattachant à la physiologie des sens, ne sont capables, telles qu'on les enseigne dans les écoles, de vous fournir des données utiles sur les rapports entre le corps et l'âme et de vous offrir le moyen de comprendre un trouble psychique quelconque. [...] C'est là une lacune que la psychanalyse s'applique à combler. Elle veut donner à la psychiatrie la base psychologique qui lui manque ; elle espère découvrir le terrain commun qui rendra intelligible la rencontre d'un trouble somatique et d'un trouble psychique »¹.

Freud rappelle ici que sa volonté de produire une nouvelle méthode et de nouveaux concepts s'étaye en grande partie sur l'incapacité de ses prédécesseurs et de ses contemporains à comprendre la véritable nature du corps, de l'esprit *et de leur union*. L'inadéquation du dualisme cartésien au phénomène de l'existence en général se renforce en outre d'une incapacité pour les philosophes de la conscience à rendre raison de ce phénomène, rencontré en clinique psychopathologique, du « clivage de la conscience », que l'on place à l'époque à la racine des troubles névrotiques.

Or pour Freud, la compréhension du rapport entre l'esprit et le corps, si elle ne s'identifie pas à celle des rapports entre la conscience et son autre (la folie), ne peut cependant s'effectuer que sur le même terrain, celui de la psychopathologie, et à partir d'une même idée nouvelle, celle de l'inconscient. L'adoption du point de vue de l'union mène donc à découvrir, d'une part, qu'il existe un clivage psychique entre conscient et inconscient, et que, d'autre part, ce clivage caractérise l'état « normal » de la vie psychique, - la distance entre le penseur et le fou étant ainsi sensiblement réduite, dans un geste inverse à celui qu'effectuait Descartes dans la première *Méditation métaphysique*². C'est donc la racine même du sujet moderne et de son attitude philosophique qu'il faut selon Freud couper : « L'exposé de l'activité psychique inconsciente doit obliger la philosophie à prendre parti et, dans le cas d'un assentiment, à modifier ses hypothèses sur le rapport du psychique et du somatique, jusqu'à ce qu'elles soient conformes à la nouvelle connaissance »³.

Sachant que Merleau-Ponty lui aussi veut renoncer au dualisme cartésien pour adopter le point de vue de l'existence incarnée, décide-t-il également d'élaborer une philosophie qui soit conforme aux découvertes de Freud, et en particulier à celle de l'inconscient ? Ne s'agit-il pas plutôt pour Merleau-Ponty de produire une interprétation de l'inconscient qui serait conforme à sa propre philosophie ?

¹ Freud, *Introduction à la psychanalyse*, p. 11

² Cf. pour une discussion sur ce point le chapitre « Cogito et histoire de la folie » de l'ouvrage de J. Derrida *L'écriture et la différence*, Paris, Seuil, 1967, p. 51-97.

³ Freud, « L'intérêt de la psychanalyse », in *RIP I*, p. 200

§ 1) Du « clivage de la conscience » à l'idée de « conscience désintégrée »

Ce n'est bien évidemment pas Freud qui a le premier mis en évidence les phénomènes de « clivage de conscience », lesquels suscitent un regain d'intérêt au cours de la seconde moitié du XIX^{ème} siècle, caractérisée par une véritable « crise du rationalisme »¹. Commençons par rendre compte des diverses théories qui se développent alors à ce sujet.

Le phénomène de l'hypnose et de l'hystérie, remis au goût du jour par Charcot à la Salpêtrière depuis 1870, devient à cette époque un problème scientifique et philosophique majeur². Les personnes sous hypnose et les hystériques en phase de délire ont ceci de commun qu'elles disent et font des choses qu'elles nient par la suite avoir réalisées. La thèse de la simulation, la plus répandue alors, semble se justifier d'autant plus que, dans le cas de l'hystérie, le sujet affirme souffrir de troubles qui n'ont aucune origine organique ; on le soupçonne alors de connaître l'origine psychologique de ses troubles mais de mentir à propos de l'ignorance de cette cause, de même qu'on accuse la personne qui vient d'être hypnotisée et à laquelle on a demandé, au cours de la séance, d'effectuer telle action à son réveil, de mentir lorsqu'elle affirme agir de la sorte sans savoir pourquoi. L'originalité de Charcot consiste à nier la pertinence de cette théorie en accordant crédit à ses patients, et à reconnaître l'existence de phénomènes manifestant un clivage (ou dissociation) de la conscience. Il est ainsi conduit à affirmer le caractère *psychologique* et non organique de l'étiologie de ces phénomènes – quoique ce qu'il appelle psychologique est, comme on l'a vu, très ambigu.

Ce n'est donc rien moins que la *nature même de la conscience qui est ici discutée*, puisqu'il faudrait, pour donner un sens *psychologique* à cette dissociation, admettre que la conscience est suffisamment diversifiée et profonde pour pouvoir par endroits rester opaque à elle-même, - ce qui contredit l'approche cartésienne de la conscience comme « tout ce qui se fait en nous de telle sorte que nous l'apercevons immédiatement en nous-mêmes ».

Les philosophes qui cherchaient alors à remettre en question la définition de la conscience comme *Cogito* se sont donc nécessairement intéressés à ces phénomènes, en particulier Bergson³. Celui-ci publie en 1886 (après avoir lui-même pratiqué l'hypnose) un

¹ Cf. sur ce point l'ouvrage magistral de Henri F. Ellenberger, *Histoire de la découverte de l'inconscient*, op. cité.

² Le premier à avoir fait des études scientifiques sur le phénomène de l'hypnose est Messmer, à Paris, dans la seconde moitié du XVIII^{ème} siècle. Sa théorie du « magnétisme animal » affirmait qu'il existe un fluide subtil ou animal, qui imprènerait tout l'univers et se concentrerait chez certains individus (les magnétiseurs), ceux-ci pouvant le canaliser et l'utiliser sur d'autres sujets. L'intérêt pour le magnétisme fut ravivé par les romantiques allemands, qui cherchaient à dénoncer les prétentions de la rationalité et de la science à expliquer ce genre de phénomènes. D'une façon générale, l'usage renouvelé par Charcot de l'hypnose ne fait que cristalliser les tendances irrationalistes du siècle, ce qui explique la méfiance, voire le mépris, qu'il suscita chez ses collègues médecins et scientifiques.

³ Dans le but d'étayer la confrontation entre le concept freudien d'inconscient et son interprétation merleau-pontyenne, nous avons choisi de développer assez longuement la théorie bergsonienne de l'inconscient pour des raisons qui nous paraissent essentielles. D'une part, Bergson fait partie de ces philosophes, contemporains de Freud, qui part lui aussi de l'exigence fondamentale d'un *retour aux choses mêmes* : il s'agit de puiser l'expérience « à sa source » (*Matière et mémoire*, Paris, PUF « Quadrige », 1939, p. 205). D'où son refus de tomber dans de faux problèmes philosophiques trop spéculatifs et, corrélativement, son intérêt pour l'expérience « naïve », y compris l'expérience telle qu'elle est relatée par les sciences de la nature et la médecine. C'est pour cette raison que Bergson, pour qui les rapports entre l'âme et le corps constituent un problème central, a des

article intitulé « De la simulation inconsciente dans l'état d'hypnotisme »¹, dans lequel il rejette la thèse de la simulation et reconnaît la nécessité d'introduire en psychologie une certaine réalité inconsciente. Conscient de la rupture avec la tradition philosophique qu'induit une telle position, il n'en vient cependant pas à remettre en question le primat de la conscience, puisque cet inconscient n'a pas de contenu autre que ce que la conscience manifeste ou pourrait manifester². Il n'y a pas en effet pour Bergson de véritable « dédoublement » de personnalité ni de « double » conscience, car cela ramènerait l'inconscient au non-conscient formel, à la pure ignorance d'un sujet par l'autre, et aboutirait à vider l'inconscient de tout contenu psychologique. Bergson qualifie donc l'inconscient de « lacune de l'état psychologique actuellement conscient », et plus précisément comme :

« tout ce qui peut apparaître dans un état conscient quand intervient cet instrument grossissant qu'on appelle l'attention, pourvu qu'on étende beaucoup le sens de ce dernier mot et qu'il s'agisse d'une *attention élargie*, intensifiée, qu'aucun de nous ne possède jamais toute entière, quoiqu'il puisse indéfiniment en obtenir quelque chose »³.

Autrement dit, *l'inconscient, c'est l'implicite ou l'extra-thématique dans le champ de conscience*⁴. Les phénomènes d'hypnose et plus largement de « dédoublement de la personnalité » s'expliquent alors par le fait qu'ils manifestent cet état de l'esprit caractérisé par une moindre ou une absence d'attention de la conscience envers ses objets, et qui s'accompagne d'un « rétrécissement du champ de conscience ».

connaissances relativement approfondies en physiologie cérébrale, en psychopathologie *et en psychanalyse* (telle qu'elle pouvait alors être diffusée en France). D'autre part, Bergson cherche à déterminer le sens des phénomènes inconscients *tout en restant dans les limites d'une philosophie de la conscience*, ce en quoi il s'oppose à Freud et intéresse directement Merleau-Ponty, dont le projet est assez proche au début de son œuvre. Enfin, l'attitude de Merleau-Ponty vis-à-vis de la théorie bergsonienne de l'inconscient, profondément ambiguë, est caractéristique de sa *propre ambiguïté* vis-à-vis de la place à accorder à l'inconscient dans une philosophie qui demeure phénoménologique. En effet, Merleau-Ponty loue Bergson pour avoir reconnu à la conscience une nécessaire dimension de passivité et d'obscurité ; mais celui-ci serait allé, contrairement à Husserl, *trop loin* en ce sens, ce qui serait le signe d'un réalisme et d'un naturalisme latents, qu'il reproche par ailleurs massivement à Freud. C'est cette ambiguïté que nous voulons précisément mettre au jour en confrontant Freud, Bergson, Husserl et Merleau-Ponty autour du concept d'inconscient.

¹ Publié dans la *Revue philosophique*, XXII (1886) (II), p. 525-531

² Bergson veut dire par là que l'inconscient n'est ni hétérogène ni hétérotopique par rapport à la conscience. L'inconscient bergsonien est ainsi très proche de ce que son ami psychologue Janet a appelé le *subconscient*, qu'il distingue radicalement de cette réalité métaphysique et primant sur la conscience qu'est l'Inconscient dans la philosophie de von Hartmann, très à la mode à l'époque. M. Dayan fait d'ailleurs remarquer que « quoi qu'il en soit, il apparaît que Bergson avait reconnu à l'inconscient une réalité psychologique bien avant *l'Essai sur les données immédiates de la conscience*, qui développe une philosophie de la vie intérieure de la conscience, et pourrait ainsi [...] passer pour avoir ignoré cette réalité » (« L'inconscient selon Bergson », in *Revue de Métaphysique et de Morale*, avril-juin 1965, p. 292). Sur les rapports entre Freud et Bergson, nous renvoyons également à l'article de Philippe Soulez « Lorsque Bergson parle de Freud », in *Psychanalyse à l'Université*, tome II n° 5, décembre 1976, p. 145-166.

³ Cité par M. Dayan, *op. cit.*, p. 293

⁴ Remarquons qu'au XIX^{ème} siècle la définition de l'inconscient comme conscience implicite est rendue possible par le recours au concept de « champ de conscience », introduit par le psychophysiologue Wundt, alors qu'il s'interrogeait sur la nature des phénomènes psychologiques en-dessous du seuil de la conscience actuelle. On voit bien ici comment Bergson, qui a recours à ce concept, reste d'une certaine manière tributaire des analyses psychophysiologiques appliquées au phénomène de la conscience, qu'il critique par ailleurs.

Si Freud ne mentionne pas les recherches de Bergson sur l'hypnose et l'inconscient lorsqu'il expose les travaux de ses contemporains sur ce sujet¹, il cite néanmoins ceux de Pierre Janet, psychologue qui fut lui aussi élève de Charcot, et dont les idées sont très proches de son ami et collègue au Collège de France Bergson. Janet reprend à Charcot l'idée qu'il faut interpréter les faits psychologiques en termes d'activité et de dynamisme, et qu'il existe dans la vie psychique plusieurs niveaux d'activité, que l'on peut hiérarchiser à partir de différences de tension psychologique². Comme chez Bergson, l'« attention » à la vie ou « fonction du réel » est attribuée à la conscience, mais peut être détournée ou empêchée lorsque le champ de conscience est réduit – par fixation de l'attention sur une ou un petit nombre d'idées comme c'est le cas par exemple dans l'hypnose –, la capacité de synthèse étant alors diminuée, voire annihilée. Les états hypnotiques sont donc ici encore expliqués par une *faiblesse de l'attention*.

Janet ajoute que lorsque la capacité conscientielle est réduite, c'est l'activité « subconsciente » qui domine. Celle-ci se caractérise par un niveau faible de tension et un mode d'organisation psychique inférieur car automatique³. Toute l'énergie psychique du sujet est alors accaparée par des idées fixes subconscientes⁴, qui le plongent dans un état de psychasthénie, voire de névrose. Janet explique d'ailleurs l'hystérie, dont le trait primaire est pour lui le phénomène de clivage de conscience, par le fait que celui-ci témoigne de la présence d'idées fixes subconscientes dans l'esprit de l'hystérique, qui est de ce fait incapable d'être attentif à autre chose et d'effectuer des synthèses psychiques évoluées. Le sujet agit alors selon des schémas primitifs (d'où la supériorité de l'émotif sur le rationnel dans sa conduite), et manifeste le caractère *dégénéré* ou *désintégré* de sa vie psychique.

L'idée évolutionniste de dégénérescence ou de désintégration permet ici de montrer qu'il existe des phénomènes psychiques autonomes par rapport à la conscience rationnelle et réflexive, mais qui relèvent pourtant toujours d'une conscience, certes primitive ou rudimentaire. On voit ici l'influence sur Janet de Hughlings Jackson, pour qui :

« Dans toute folie, il existe une atteinte morbide d'un nombre plus ou moins grand de centres cérébraux supérieurs ou, ce qui est synonyme, d'un niveau d'évolution le plus élevé de l'infrastructure cérébrale [...] Dans toute folie, une grande part des centres cérébraux supérieurs est mise hors de fonctionnement d'une manière temporaire ou permanente, par quelque processus pathologique »⁵.

¹ Freud ne cite dans son œuvre Bergson qu'au sujet de son ouvrage sur *Le rire* (dans *Le mot d'esprit et sa relation à l'inconscient*, chapitre VI), sans se prononcer sur sa philosophie de l'inconscient.

² La tension psychologique est le pouvoir d'organisation de l'énergie psychique à des fins adaptatives. Cette fonction d'organisation, appelée « fonction du réel », peut alors être qualifiée de pathologique lorsqu'il y a baisse de la tension psychologique et en conséquence carence adaptative. Cela signifie que les activités de l'esprit sont évaluées par rapport à leur capacité à se conformer à une conduite socialement déterminée : on voit ici la forte influence de la pensée de l'évolution et de l'adaptation sur Janet (et Bergson).

³ P. Janet, *L'automatisme psychologique*, Paris, Alcan, 1889

⁴ La notion d'idée fixe subconsciente est un élément central de la psychologie de Janet. Ces idées, souvent d'origine traumatique, représentent des fragments détachés de la personnalité et sont dotés d'une vie et d'un développement autonomes. Elles accaparent toute l'attention du sujet, et produisent ainsi des effets pathologiques, en réduisant le champ de conscience. Elles sont ainsi à la fois la cause et l'effet de psychopathologies comme l'hystérie.

⁵ Jackson, *Croonian lectures* (1884), cité par P. Fédida in « La régression, formes et déformations », P. Fédida et D. Widlöcher dir., *Les évolutions. Phylogénèse de l'individuation*, Paris, PUF, 1994, p. 62. En particulier, c'est

Pour Jackson comme pour Janet, la folie est l'effet d'une dégénérescence¹ ou encore d'une *régression*, c'est-à-dire d'une opération pathologique soustractive, dont l'étude neuropsychologique n'est possible que parce que l'on dispose précisément de la loi évolutionniste d'après laquelle un système actuel intègre, sous forme de structures primitives, ses diverses phases évolutives passées.

On voit bien ce que la théorie de l'évolution peut apporter à la pensée psychologique et psychiatrique de l'époque : le concept évolutionniste de régression et l'idée d'une intégration des formes primitives permettent, d'une part, de valoriser une représentation *hiérarchisée* des fonctions psychiques et, d'autre part, d'intégrer à la conscience à titre de couche inférieure tous les phénomènes « subconscients ». En interprétant le phénomène de dissociation de la conscience comme une désintégration de celle-ci avec mise au jour d'un contenu de conscience inférieur, on résout ainsi le problème de l'inconscient tout en conservant une représentation unifiée et totalisante de la vie psychique. De ce fait, celle-ci peut continuer à être assimilée, dans son *fonctionnement normal*, à la conscience caractérisée comme fonction de synthèse. Ainsi, si intéressés que soient alors certains philosophes et certains psychiatres à la description des phénomènes de clivage de conscience, leurs interprétations restent tributaires de l'idée selon laquelle la vie psychique *normale* s'identifie à la conscience synthétique, le sujet se caractérisant toujours en dernière instance par son unité et sa personnalité.

§ 2) Du subconscient à l'inconscient : la rupture freudienne

Force est de constater que les théories psychologiques et psychiatriques concernant l'hypnose et l'hystérie de la fin du XIX^{ème} siècle ne font qu'entériner, malgré tous leurs efforts pour s'en dégager, l'idéologie moderne d'une conscience souveraine à laquelle on peut toujours assimiler l'ensemble de la vie psychique. Nous avons déjà montré de quelle façon Freud remet en question cette « souveraineté » en montrant que la fonction « supérieure » de la vie psychique, soit l'intentionnalité théorique et réflexive, *dérive* d'une intentionnalité affective et pulsionnelle originaire qui ne met pas en jeu des processus conscients. Freud revendique ainsi l'idée que le phénomène de clivage psychique n'est pas seulement une dissociation de la conscience en contenus et fonctions supérieurs (évolués) et inférieurs (primitifs), mais bien un clivage entre la conscience et une *autre* instance psychique, la subjectivité humaine perdant dès lors son caractère soi-disant irréductible d'*unité*. Pour se démarquer des autres interprétations que l'on a pu donner des phénomènes in-conscients, Freud doit alors montrer en quoi ces phénomènes ne se déterminent pas seulement

Jackson qui a introduit le concept de *dissolution*, procès psychique inverse de l'évolution, pour désigner le passage d'un niveau psychique caractérisé par des fonctions supérieures à un état inférieur, plus primitif.

¹ Nous avons déjà montré comment la théorie de Charcot sur l'hystérie reconduit elle aussi l'hystérie à un phénomène de dégénérescence, ce qui va de pair avec le fait que Charcot continue à assimiler *en dernière instance* la vie psychique (normale) à la conscience.

négativement comme présence moindre ou absence de la conscience (point de vue descriptif), mais présentent en outre des spécificités qui permettent de les qualifier *positivement*, et indépendamment des phénomènes conscients (point de vue topique).

Freud s'attèle donc lui aussi à l'interprétation des phénomènes hypnotiques et hystériques. Après son stage chez Charcot, il travaille avec le professeur Breuer sur des cas d'hystérie. Celui-ci a mis au point une nouvelle technique de traitement, la méthode « cathartique », qui consiste à mettre en lumière chez le patient le souvenir de l'incident ayant déclenché la névrose et à éveiller l'affect lié à ce dernier. Breuer constate en effet qu'une fois ces affects oubliés redevenus conscients et verbalisés, les symptômes hystériques disparaissent. Ces souvenirs sont remémorés lorsqu'on interroge le patient en état hypnoïde de fait (état de « rêverie » des hystériques) ou provoqué par le médecin (par la pratique de l'hypnose)¹. Breuer fait de ces états hypnoïdes le trait primaire et la condition de l'hystérie ; le clivage de conscience est alors secondaire (contrairement à l'opinion de Janet), et se produit du fait que les contenus qui émergent au cours des états hypnoïdes sont coupés de la communication associative avec le reste des contenus de conscience. Une fois encore pourtant, la source de ce clivage est un état psychique caractérisé par une *limitation* de la capacité associative et synthétique de la conscience, ce qui pour Freud n'explique finalement rien. Il semble en outre qu'il n'y aurait ici qu'un pas à faire pour assimiler ces états hypnoïdes à des états inférieurs de la conscience, qui fonctionnerait en sous-régime ou de manière pathologique.

Freud présente alors une première objection : s'il s'agissait vraiment d'un état psychique inférieur et automatique (au sens de l'absence de représentations intellectuelles, et de domination par des affects et des émotions chaotiques), alors on ne comprendrait pas comment du souvenir de ces affects pourraient provenir une quelconque représentation consciente de son traumatisme de la part du sujet, encore moins une guérison. Freud s'élève ainsi contre l'idée d'après laquelle l'état inconscient est un état *automatique*, dénué de toute forme de savoir de la part du sujet, et déclare à ce propos que :

« Nous ne devrions pas négliger d'éclaircir le malade sous hypnose sur la nature de sa maladie, de lui donner des raisons pour la cessation de son mal, et ainsi de suite ; car ce que nous avons devant nous n'est pas un automate psychique, mais un être doué d'un pouvoir critique et d'une capacité de jugement, sur lequel nous sommes simplement en position de faire plus d'impression maintenant que lorsqu'il est à l'état de veille »².

L'hypnose et l'hystérie montrent donc qu'il existe un certain savoir qui échappe au Moi aussi bien dans ses contenus que dans son mode de représentation (les symptômes corporels, les rêves, le discours sous hypnose ...)³. En dissociant ainsi la dimension du savoir de celle de la

¹ Le concept d'« état hypnoïde » a été créé par P. J. Moebius en 1894, et généralisé par Joseph Breuer. Il désigne un état de conscience analogue à celui que crée l'hypnose et à celui du rêveur, au cours duquel apparaissent des contenus psychiques qui échappent aux liaisons associatives avec le reste de la vie mentale, et qui constituent ainsi un groupe psychique séparé envahi par des affects et sans véritable activité représentationnelle. Ces contenus correspondent descriptivement à ce que Janet appelle les idées fixes subconscientes.

² Freud, article intitulé « Hypnose », *GW III*, p. 148. C'est nous qui soulignons.

³ Freud affirme encore qu'au cours de l'hypnose, « le patient est dans un état d'esprit spécial durant lequel toutes ses impressions (ou le souvenir de ces impressions) ne sont plus tenues entre elles par une chaîne associative

conscience (il parlera dès la *Traumdeutung* en 1900 de «pensées inconscientes»), Freud fait un premier pas vers l'idée que l'inconscient n'est pas une conscience automatique ni inférieure, puisqu'il recèle un certain *savoir, qualitativement différent de celui de la conscience*¹. En outre, ce savoir semble exprimer une vérité plus profonde et plus personnelle sur l'existence du sujet que la connaissance consciente que celui-ci a de lui-même, puisque ces « pensées inconscientes » ont la capacité d'investir, sinon d'envahir, la vie psychique *et* somatique du sujet, qui est alors comme *agi à son insu* par celles-ci, - d'où la justesse descriptive (seulement) de l'assimilation de l'hypnose et de l'hystérie à des phénomènes automatiques ou à des phénomènes de « possession » par un esprit étranger. Le problème que soulève alors l'hypothèse d'un savoir inconscient est que, en suivant la logique cartésienne, s'il y a ici une activité de pensée, c'est qu'il doit y avoir un *sujet* de cette pensée ; or celui-ci n'est pas le Moi, ou sujet conscient. Faut-il en conclure que le Moi n'est pas le seul acteur psychique, ou plutôt que le savoir inconscient est infligé tout à fait passivement au sujet, par des voies « inconnues » ?

La seconde objection que Freud fournit contre les interprétations de l'hystérie et de l'hypnose de ses contemporains est qu'il ne s'agit pas là de phénomènes *passifs* ou marquant une moindre activité psychique. Selon lui, ces phénomènes ne se produisent que sous l'action et la volonté de l'hypnotiseur, puisqu'il procède lui-même cliniquement par la méthode « cathartique » sans forcément recourir au procédé de l'hypnose ni à celui de la suggestion, - le patient étant pour ainsi dire son propre metteur en scène dans la pratique de la *talking cure*. Ensuite, il conteste le bien-fondé du concept d'*état* d'hypnoïde : s'il existe des groupes psychiques séparés, ce n'est pas en raison d'un état de passivité, de faiblesse ou d'incapacité de la conscience à associer et à synthétiser ces groupes, mais bien d'une activité psychique spécifique qui maintient *volontairement* cette séparation. Freud soutient ainsi contre Breuer que, loin d'être la condition des phénomènes de clivage de la conscience, les états hypnoïdes sont l'effet d'une *défense* (*Abwehr*) active du sujet contre certaines de ses pensées qu'il ne peut soutenir ni assumer, et qu'il rejette pour cette raison hors de sa conscience. Pour Freud, *le clivage psychique est donc le résultat d'un conflit psychique, lui-même rendu possible par l'existence d'une division intrapsychique entre plusieurs instances ayant chacune leur exigence et leur fonction propres.*

En particulier, le prototype de ce conflit est l'opposition entre des exigences morales, qui ont pour fonction d'assurer la conservation de l'individu au sein d'une société et qui sont

[consciente], dans un état d'esprit qui rend possible qu'un souvenir exprime son affect au moyen de phénomènes somatiques, sans que le groupe des autres procès psychiques, le moi, en sache quelque chose, ou soit capable d'intervenir pour en prévenir l'effet » (« Charcot », in *RIP I*, p. 70) (la parenthèse est de nous). On voit ici en quoi ce « savoir inconscient » se situe sur ce « terrain commun » entre le psychique et l'organique que Freud cherche précisément à faire émerger.

¹ « De même que, d'après Molière, il y a fagots et fagots, il y a savoir et savoir, il y a différentes sortes de savoir qui n'ont pas toutes la même valeur psychologique » (Freud, *Introduction à la psychanalyse*, p. 262). Toute l'étude sur le « travail du rêve », que nous détaillerons par la suite, aura pour tâche de montrer que ce savoir, loin de correspondre à une organisation inférieure, obéit à des lois complexes et hautement élaborées.

celles que lui font connaître sa conscience (principe de réalité), et les revendications pulsionnelles et plus spécifiquement sexuelles, qui ont pour fonction d'assurer la satisfaction du sujet (principe de plaisir). Ces dernières, parce qu'elles cherchent à s'imposer malgré les exigences morales, menacent l'intégrité et l'identité du Moi, raison pour laquelle celui-ci s'en défend en les refoulant, c'est-à-dire en les maintenant à l'écart de la vie consciente du sujet¹. L'idée importante ici est que le clivage résulte d'un *acte* psychique, et qui plus est d'un acte continué, exigeant une force psychique constante pour maintenir les représentations refoulées dont l'efficiace ne cesse pas avec leur refoulement. Ainsi, Freud relate le cas d'une patiente hystérique qu'une difficulté nerveuse empêche de nourrir son enfant :

« Elle n'est peut-être pas consciente de sa crainte, elle a le ferme projet de mener à bien l'allaitement et s'y met sans hésiter. Mais alors elle se comporte comme si elle avait la volonté de ne nourrir en aucun cas l'enfant, et cette volonté provoque chez elle tous les symptômes subjectifs qu'une simulatrice invoquerait pour se soustraire à l'allaitement : l'absence d'appétit [...] et de plus, car la contre-volonté est bien supérieure à la simulation consciente dans la maîtrise du corps, une série de signes objectifs dans le tractus digestif que la simulation est incapable de produire. En opposition avec la *faiblesse de volonté* de la neurasthénie on trouve ici une *perversion de volonté*, et en opposition avec l'indécision résignée c'est ici l'étonnement et l'amertume relativement à ce clivage incompréhensible pour la malade »².

L'idée de « contre-volonté » indique bien que l'inconscient n'a pas selon Freud seulement un sens descriptif (absence de conscience), mais aussi *dynamique* : c'est une instance psychique qui agit au même titre que la conscience, avec une fonction (satisfaction du principe de plaisir) et un contenu spécifiques (représentations refoulées exprimant des désirs en désaccord avec les exigences morales).

Freud est alors à même de produire une représentation *topique* de l'appareil psychique, qui entérine l'idée d'une division intrapsychique, au sein de laquelle la fonction conscience ne représente qu'une *partie* du système. Cette topique est exposée dans le chapitre VII de la *Traumdeutung*, et se compose de trois instances ou systèmes : l'inconscient, le préconscient (correspondant à l'état de ce qui est susceptible de devenir conscient) et le conscient proprement dit. Remarquons qu'il ne s'agit pas, en faisant émerger la catégorie de « lieu psychique », de revenir à une interprétation substantialiste – encore moins matérialiste – des instances psychiques, mais de mettre en évidence, d'une part, des régions psychiques situées *en extériorité* les unes par rapport aux autres, et, d'autre part, des ensembles de représentations qui se spécifient dans leur contenu et leur fonction à partir du lieu ou système auquel ils appartiennent.

¹ On pourrait ici objecter que si le Moi désigne le sujet conscient, on ne voit pas bien comment il pourrait expulser un groupe de représentations hors du champ de conscience et maintenir ce groupe hors du champ de manière permanente. Cela est pourtant tout à fait possible dans la théorie de Freud, au sein de laquelle le Moi désigne un élément psychique qui, certes, rend possible la fonction conscience, mais qui ne se confond pas avec elle, puisqu'il constitue une instance défensive (contre la tendance primaire à l'hallucination et aux débordements pulsionnels) qui se développe *antérieurement* à la conscience proprement dite.

Le refoulement peut alors être défini comme *une* défense spécifique du Moi, qui consiste à rejeter et à maintenir hors de la conscience des représentations inconciliables ou l'une d'entre elles, de façon à constituer un groupe psychique inconscient séparé.

² Freud, « Un cas de guérison hypnotique avec des remarques sur l'apparition de symptômes hystériques par la 'contre-volonté' » (1892-1893), in *RIP I*, p. 38.

La troisième objection que Freud développe contre la réduction des phénomènes inconscients à quelque chose de simplement « subconscient » ou préconscient est la suivante : l'inconscient n'est non seulement pas un phénomène pathologique de la vie de la conscience, mais est en outre *plus originnaire* que celle-ci, - la conscience ne pouvant dès lors plus jouer comme « norme » absolue de toute activité psychique. Il existe certes l'idée d'un archaïsme de l'inconscient chez Freud, qui fait un large usage du concept de régression pour qualifier les phénomènes névrotiques. Cependant, s'il emprunte lui aussi à Jackson ce concept de régression, il distingue dès 1891 le processus psychique de régression d'un simple retour chronologique à des formes d'organisation primitives. La régression prend ainsi chez Freud un sens également topique (passage d'une représentation d'un système à un système *génétiquement* antérieur) et formel (passage à des modes d'expression et de comportement qui ne correspondent pas aux lois formelles de la conscience). L'idée de régression renvoie dès lors à une représentation de l'appareil psychique aussi bien génétique que « morphologique ». Freud recourt en effet assez souvent, pour décrire l'appareil psychique, à la métaphore géologique ou architectonique de la *stratification*¹, d'après laquelle celui-ci s'est constitué par superposition de différentes couches psychiques, chacune ayant sa fonction propre, et chacune faisant *partie intégrante* de la vie psychique. En particulier, si l'hystérie peut être qualifiée de phénomène pathologique, ce n'est pas parce qu'elle produit un clivage de conscience, mais parce que ce clivage, *qui est l'état normal du psychisme*, se manifeste alors par un état de contradiction qui entraîne l'incapacité du sujet à maintenir un état d'équilibre entre ses diverses exigences psychiques (les exigences pulsionnelles prenant le dessus, jusqu'à la disparition possible de toute forme d'activité consciente).

Toutes les études que Freud consacre au rêve et à la « psychopathologie de la vie quotidienne »² n'ont pas d'autre but que de révéler l'existence, chez des sujets « normaux », de lacunes dans les données de la conscience, qui sont autant de preuves d'une activité *positive* d'oubli (le refoulement) s'effectuant à l'insu du sujet conscient : ainsi se démontre la réalité et l'efficacité « quotidiennes » de l'inconscient. En outre, les processus inconscients étant les mêmes chez les sujets bien portants et chez les malades, Freud en conclut que « la recherche psychanalytique ne voit entre la vie mentale du normal et celle du névrosé aucune différence de nature, mais seulement une différence quantitative »³, au sens où les processus

¹ Cf. en particulier les *Etudes sur l'hystérie*, p. 233-235. La métaphore géologique se combine avec la métaphore archéologique (la psychanalyse comme « technique de défouissement d'une ville ensevelie ») pour affirmer de nouveau que les matériaux psychiques « anciens » ou « primitifs », enfouis au fond du psychisme, n'en sont pas pour autant *a priori* les vestiges d'une organisation psychique *inférieure*, mais recèlent au contraire une forme de richesse et de complexité qui échappe à première vue au regard de la conscience.

² Freud, *Psychopathologie de la vie quotidienne* (1901), Paris, Payot, 1922. Freud y étudie en particulier les *lapsus linguae*, les actes manqués, les oublis de noms et de projets.

³ Freud, *Rêves*, p. 321. Freud développait déjà subrepticement cette idée à l'époque où il collaborait encore avec Breuer : « Nos expériences mettent en lumière la contradiction existant entre l'assertion selon laquelle l'hystérie serait une psychose et le fait qu'on trouve parfois parmi les hystériques des personnes possédant une grande clarté de vue, une très forte volonté, un caractère des plus fermes, un esprit des plus critiques. Tout cela est exact, dans ces cas-là, quand le sujet se trouve dans l'état de veille normal. Dans les états hypnoïdes, il ne s'agit plus que d'un aliéné, *comme nous le sommes tous dans nos rêves* », (*Etudes sur l'hystérie*, p. 9 ; c'est nous qui soulignons).

inconscients sont plus nombreux et ont une efficacité plus intense que les processus conscients dans la vie psychique du névrosé.

Finalement, il faut pour Freud définitivement écarter la distinction entre conscience supérieure et conscience inférieure, qui maintient l'idée d'une identité entre psychique et conscient, dans le but de reconnaître les faits suivants :

« Il ne peut y avoir de fait conscient sans stade antérieur inconscient, tandis que l'inconscient peut se passer de stade conscient et avoir cependant une valeur psychique. L'inconscient est le psychique lui-même et son essence réelle. *Sa nature intime nous est aussi inconnue que la réalité du monde extérieur, et la conscience nous renseigne sur lui d'une manière aussi incomplète que nos organes des sens sur le monde extérieur* »¹.

§ 3) L'interprétation de l'inconscient freudien dans la philosophie du premier Merleau-Ponty

L'introduction du concept freudien d'inconscient dans le champ des sciences de l'homme naissantes implique deux conséquences. D'une part, elle entérine l'idée d'une conscience qui ne s'identifie pas à l'ensemble de la vie psychique : il existe ainsi une division intrapsychique, et *la subjectivité humaine est par principe clivée* (et non pas seulement de manière accidentelle ou pathologique). D'autre part, il ne semble même plus possible à l'homme de coïncider avec lui-même par la voie de la connaissance de soi, le savoir conscient de soi ne pouvant jamais totalement s'assimiler le savoir que recèle l'inconscient² en raison d'un conflit intrinsèque entre les systèmes Ics et Pc-Cs, - conflit qui se traduit par une véritable *résistance* de chaque instance contre son « invasion » par l'autre. Cette résistance n'est pas elle-même pathologique, et signifie plutôt que *la nature humaine est essentiellement contradictoire et refuse de se laisser réduire à une unité*, celle-ci ne pouvant alors que prendre la forme d'une domination violente d'une instance sur une autre. Freud pense ainsi que :

« Un troisième démenti sera infligé à la mégalomanie humaine par la recherche psychologique de nos jours qui se propose de montrer au *moi* qu'il n'est pas le seul maître dans sa propre maison, qu'il en est réduit à se contenter de renseignements rares et fragmentaires sur ce qui se passe, en dehors de sa conscience, dans sa vie psychique »³.

Un tel point de vue jette à bas le principe même des philosophies de la conscience et, plus généralement, de toutes les représentations de l'homme qui lui attribuent une subjectivité souveraine, unique et unitaire. Ces philosophies ne peuvent alors manquer, comme le fait remarquer Freud, soit de nier l'idée même d'une instance inconsciente dans le fonctionnement psychique normal, soit d'intégrer celle-ci à une conscience « élargie ».

¹ Freud, *Rêves*, p. 520

² Cette prétention de conquérir toute la vérité de l'inconscient pour la réintégrer à notre conscient est abandonnée très rapidement par Freud, comme en témoigne cette lettre à Fliess du 21-9-1897 : « Quand on constate que l'inconscient n'arrive jamais à vaincre la résistance du conscient, on cesse d'espérer que, pendant l'analyse, le processus inverse puisse se produire et aboutir à une domination complète de l'inconscient par le conscient » (*La naissance de la psychanalyse*, p. 191).

³ Freud, *Introduction à la psychanalyse*, p. 266

Or, force est de constater que pour approcher l'inconscient freudien, Merleau-Ponty emprunte premièrement des chemins de pensées qui ne rencontrent cette figure de l'inconscient que pour remettre en question son bien-fondé, - ce qui par ailleurs n'est pas étonnant compte tenu de l'attachement de Merleau-Ponty à l'idée de l'unité du sujet. Quels sont ces chemins de pensée, et qu'en retient Merleau-Ponty dans sa première prise de contact avec la psychanalyse ?

Commençons par dresser un rapide bilan de la diffusion et de l'avancée de la psychanalyse en France dans les années 1930-1940¹. Celle-ci a alors pour « représentant » Janet, qui accuse Freud de plagiat dans l'élaboration de la « psycho-analyse », dont il prétend être le véritable fondateur. L'intérêt véritable de la psycho-analyse est selon lui l'application d'une perspective génétique et dynamique à la vie psychique (qu'il a lui-même repris à Jackson avant Freud), et l'assimilation des troubles névrotiques non plus à des maladies organiques mais bien à des maladies psychologiques (expliquées par la possibilité – pathologique - pour la conscience de fonctionner en mode « automatique »). En conséquence, Janet rejette le concept freudien d'inconscient et toutes les théories qui viennent par la suite le spécifier (idée d'un contenu sexuel de l'inconscient, concepts de pulsion et de libido ...), qui ne font qu'accentuer l'idée d'un primat de l'inconscient sur la conscience. Freud est ainsi à ses yeux le dernier représentant de la psychologie scientifique matérialiste dans toute sa splendeur. Janet étant, avec Bergson, le grand nom de la psychologie française à l'époque, il est bien évident que la théorie freudienne de la subjectivité et de la vie psychique est loin d'être reconnue à sa juste valeur, voire tout à fait méconnue, et même caricaturée à l'extrême².

Cette influence de la psychologie française est tout à fait manifeste dans les premiers textes de Merleau-Ponty, qui cite alors Freud sans l'avoir directement lu, et pour qui l'« inconscient » n'a de pertinence qu'en psychopathologie, non en psychologie normale³. Il reprend en particulier l'idée janétienne selon laquelle les phénomènes inconscients ne sont en fait que des automatismes que la « conscience élargie » intègre dans un comportement

¹ Pour une présentation détaillée de ce point, cf. l'ouvrage de A. Ohayon, *L'impossible rencontre. Psychologie et psychanalyse en France, 1919-1969*, Paris, Editions de la Découverte, 1999.

² Fait exception à la règle le travail de vulgarisation du freudisme auquel a procédé en France dès 1913 le psychiatre Angelo Hesnard, dont Merleau-Ponty préfacera un ouvrage en 1960. On peut noter également que le critique George Politzer, qui est la source principale de Merleau-Ponty concernant la psychanalyse dans la *Structure du comportement*, avait une large connaissance des écrits freudiens. Cependant, la *Critique des fondements de la psychologie* qu'il publie en 1929 chez Rieder (réédition aux PUF en 1974) propose une déformation systématique du contenu métapsychologique de ces écrits.

³ « Le fonctionnement psychique tel que Freud l'a décrit, les conflits de force et les mécanismes énergétiques qu'il a imaginés ne représenteraient, d'ailleurs d'une manière très approximative, qu'un comportement fragmentaire, c'est-à-dire pathologique [...] A côté des mécanismes de compensation, de sublimation, et de transfert qui présupposent les mêmes métaphores énergétiques *et qui sont donc des solutions de malades*, une transformation de l'existence humaine serait possible » (Merleau-Ponty, *SC*, p. 194 ; c'est nous qui soulignons). La première référence de Merleau-Ponty à Freud que nous avons vu pu trouver dans son œuvre est à ce titre tout à fait significative : Merleau-Ponty y présente sur le même plan le ressentiment nietzschéen, les « réminiscences traumatiques » de Janet et les « complexes » de Freud, lesquels représenteraient ainsi exemplairement des types de comportement pathologiques (« Christianisme et ressentiment », 1935, in *Parcours I*, p. 9).

supérieur dans son fonctionnement normal ; dans ce dernier cas, les énergies vitales sont supprimées comme forces biologiques et trouvent leur place dans un système d'intégration de conduite qui les utilise en les transcendant¹. La critique que Merleau-Ponty adresse en conséquence à la conception freudienne de l'inconscient est d'être *abstraite*, c'est-à-dire qu'elle isole les phénomènes inconscients et les hypostasie sous forme de « processus en troisième personne », sans voir que ceux-ci ne font d'habitude sens qu'en tant qu'ils sont intégrés à une totalité supérieure². Inversement, Merleau-Ponty valorise ce qui dans la doctrine freudienne va dans le sens d'une conception intégrée et unitaire de l'existence humaine, par exemple l'idée selon laquelle les phénomènes tels que la sexualité ne sont pas des mécanismes autonomes et purement physiologiques, mais au contraire des infrastructures intégrées à l'existence comme *phénomène totalisant*³.

Finalement, Merleau-Ponty adopte le cliché de l'époque concernant la théorie freudienne, qui consiste à dire que la *méthode* freudienne est intéressante en tant qu'elle cherche à réintégrer à l'existence humaine *en ce qu'elle a de sensé* des dimensions qui en avaient jusqu'alors été écartées (la sexualité, le corps, le rêve ...), mais que les *concepts* freudiens restent chargés de présupposés réalistes et matérialistes propres à la psychologie scientifique du XIX^e siècle⁴. Le reproche de matérialisme se fonde d'ailleurs sur deux inquiétudes : si l'on n'accorde plus à la conscience le rôle de synthèse de *l'ensemble* de la vie psychique, celle-ci pourra-t-elle être encore conçue autrement que comme un épiphénomène ? En outre, si l'on ne reconnaît plus au sujet humain une unité *en droit*, alors celui-ci apparaîtra comme une illusion, et la vie personnelle comme quelque chose d'entièrement agi par des processus « en troisième personne ». Puisque Merleau-Ponty ne veut pas renoncer à l'idée d'une coïncidence, même seulement présomptive, du sujet avec lui-même, il ne peut alors que rejeter la conception freudienne de l'inconscient, et déclarer que :

« La conscience n'est ni position de soi, ni ignorance de soi, elle est non dissimulée à elle-même, c'est-à-dire *qu'il n'est rien en elle qui ne s'annonce de quelque manière à elle*, bien qu'elle n'ait pas besoin de la connaître expressément [...] Le vécu est bien vécu *par moi*, je n'ignore pas les sentiments que je refoule et en ce sens *il n'y a pas d'inconscient* »⁵.

¹ « La possibilité de construire une explication causale de la conduite est exactement proportionnelle à l'insuffisance des structurations accomplies par le sujet. [...] L'avènement des ordres supérieurs, dans la mesure où il s'accomplit, supprime comme ordres autonomes les ordres inférieurs et donne aux démarches qui les constituent une signification nouvelle » (Poltzer, *op. cit.*, p. 194-195).

² Le reproche d'abstraction est systématisé dans la lecture que fait Poltzer de la psychanalyse, sur laquelle s'appuie Merleau-Ponty. Poltzer déclare ainsi que « l'Inconscient ne représente dans la psychanalyse que *la mesure de l'abstraction qui survit à l'intérieur de la psychologie concrète* » (*op. cit.*, p. 156).

³ « La signification de la psychanalyse n'est pas tant de rendre la psychologie biologique que de découvrir dans des fonctions que l'on croyait 'purement corporelles' un mouvement dialectique et de réintégrer la sexualité à l'être humain » (Merleau-Ponty, *PP*, p. 184).

⁴ Cette interprétation du freudisme, fondée sur celle qu'en donne Janet, est entérinée dans les milieux des philosophes et psychologues français par l'ouvrage de 1929 de Poltzer ainsi que par celui du philosophe Roland Dalbiez, ami de Merleau-Ponty, intitulé *La méthode psychanalytique et la doctrine freudienne* (Desclée de Brouwer, 1936).

⁵ Merleau-Ponty, *PP*, p. 342-343. C'est nous qui soulignons.

La seconde influence qu'a subie Merleau-Ponty dans sa première interprétation de l'inconscient freudien est celle de Goldstein. L'intérêt de Merleau-Ponty pour la pensée de Goldstein est évident : celui-ci applique brillamment les concepts de totalité, d'unité et d'intégration à une structure qui permet de penser l'esprit et le corps comme deux faces d'un même processus, nommément la structure de l'organisme. Etant donné l'orientation de sa propre pensée, il n'est pas étonnant que Goldstein, qui s'est intéressé à la psychopathologie, développe une conception de l'inconscient qui fait de celui-ci un phénomène s'intégrant à la vie de la conscience, de la même façon qu'une fonction primitive et inférieure est intégrée dans la hiérarchie fonctionnelle de l'organisme vivant, dominée par les fonctions supérieures de synthèse¹. Goldstein reprend d'ailleurs directement à Jackson l'idée selon laquelle les maladies nerveuses, dans lesquelles apparaissent des processus apparemment autonomes ou « désintégrés », correspondent en fait à une dissolution des fonctions hiérarchiquement supérieures². Pour preuve de cette filiation organo-dynamique, l'interprétation que Merleau-Ponty donne du refoulement, directement empruntée à Jackson *via* Goldstein :

« La régression du rêve, l'efficace d'un complexe acquis dans le passé, enfin l'inconscience du refoulé ne manifestent que le retour à une manière primitive d'organiser la conduite, un fléchissement des structures les plus complexes et un recul vers les plus faciles »³.

Merleau-Ponty confond ici le refoulement, processus dynamique inséparable d'une distinction topique chez Freud, la régression en son sens seulement temporel, et la fixation, concept descriptif désignant la persistance de schèmes de comportements antérieurement acquis et devenus anachroniques : la dimension économique et topique de l'inconscient est ici totalement évacuée, et celui-ci n'est alors rien d'autre que la forme déterminée d'une attitude primitive inférieure⁴.

La troisième référence majeure qui permet à Merleau-Ponty d'intégrer l'inconscient freudien à la vie de la conscience est l'œuvre du psychiatre Ludwig Binswanger, qui se place lui-même sous la triple influence de Husserl, Freud et Goldstein. Freud devient en effet intéressant, d'un point de vue phénoménologique, en ce qu'il attribue un sens à tous les phénomènes humains (y compris corporels et « irrationnels ») et qu'il réintègre ainsi à la conscience toutes les dimensions de l'existence qui en avaient été exclues depuis Descartes,

¹ J.B. Pontalis, dans son article sur l'inconscient chez Merleau-Ponty, met bien en évidence cet intérêt du premier Merleau-Ponty pour le point de vue goldsteinien, qui « conduit à une éthique de l'intégration » (« Note sur le problème de l'inconscient chez Merleau-Ponty », *op. cité*, p. 288). Il remarque en outre que cela mène Merleau-Ponty à conserver « les images, traditionnelles en psychologie, de hiérarchie et de niveau, qui conduisent à assimiler l'inconscient à l'inférieur ».

² Nassif, *Freud, l'inconscient*, *op. cité*, p. 155-156.

³ Merleau-Ponty, *SC*, p. 193 (cf. aussi *PP*, p. 99). En particulier, les attitudes auxquelles je reste fixé sont caractérisées comme inférieures et pathologiques car elles représentent la plupart du temps *un mode d'existence essentiellement biologique*, dans lequel l'action de la conscience « en première personne » est moindre. Ainsi, pour Merleau-Ponty comme pour Goldstein (et Janet), le processus inverse du refoulement ou de la fixation par régression, c'est « la sublimation de l'existence biologique en existence personnelle, du monde naturel en monde culturel » (*ibid.*, p. 100).

⁴ Cf. Goldstein, *La structure de l'organisme*, *op. cité*, p. 276-282. Pour une mise au point des rapports entre refoulement, fixation et régression, cf. Freud, *Introduction à la psychanalyse*, p. 322.

dans une perspective qui serait finalement similaire à celle de Husserl. La spécificité de la psychanalyse par rapport à la psychiatrie de l'époque est, selon Binswanger, non pas l'affirmation d'un clivage psychique irréductible, mais au contraire une orientation *totalisante*, en ce qu'elle part de la *personnalité* du sujet, comme point de vue intégrant toutes les dimensions de l'existence. La psychanalyse bien comprise doit d'ailleurs se développer en une analytique *existentielle*, puisqu'en unissant la conscience du sujet à son corps, et sa vie « intérieure » au monde dans lequel il se projette¹, Freud promeut comme à son insu le concept d'existence, « milieu dans lequel se comprend la communication du corps et de l'esprit »². La vérité du freudisme serait ainsi de renforcer l'*unité* du sujet et non sa division ou sa dispersion ; c'est pourquoi il faut accentuer la dimension *psychique* de l'inconscient et non le concept d'inconscient pris isolément (ce que fait pourtant Freud, qui demeure tributaire du réalisme et du matérialisme de l'époque). Merleau-Ponty reprend à son compte cette interprétation de Freud, et affirme ainsi que :

« Il y a ici deux erreurs à éviter : l'une est de ne pas reconnaître à l'existence d'autre contenu que son contenu manifeste, étalé en représentations distinctes, comme le font les philosophies de la conscience ; l'autre est de doubler ce contenu manifeste d'un contenu latent, fait lui aussi de représentations, comme le font les psychologies de l'inconscient »³.

Autonomiser l'inconscient par rapport aux autres dimensions de l'existence, et l'hypostasier en une réalité *autre* que celle de la conscience, reviendrait ainsi à nier la découverte même de la psychanalyse, qui consiste à caractériser l'ensemble conscience-corps-monde comme une totalité et une unité. Une telle « autonomie » des processus inconscients ne peut d'ailleurs être le fait que d'un comportement désintégré ou pathologique, l'inconscient au sens freudien ne pouvant donc avoir aucune pertinence explicative dans le cadre d'une psychologie normale selon Merleau-Ponty.

Alors que Merleau-Ponty reconnaît la richesse des *descriptions* freudiennes des phénomènes « inconscients », qui ont en outre l'intérêt de préciser les rapports entre la dialectique proprement humaine et la dialectique « vitale », il considère que les *concepts* freudiens trahissent le sens de ces phénomènes, en particulier le concept d'inconscient, raison pour laquelle on doit pouvoir à ce sujet, selon lui, « parler un autre langage »⁴, - ce qu'il fait

¹ En montrant par exemple que la vie fantasmatique et la vie sexuelle du sujet sont autant de manières d'être au monde (cf. *PP*, p. 184 sq.). C'est en ce sens qu'on peut rapprocher, selon Binswanger, les pensées de Freud et de Goldstein, qui, par son concept de *milieu*, introduit une union essentielle entre le sujet et le monde *dès le niveau vital ou biologique*.

² Merleau-Ponty, *PP*, p. 187. Il cite tout au long de ce chapitre consacré à la sexualité l'ouvrage de Binswanger *Ueber Psychotherapie* (Nervenarzt, 1935).

³ *Ibid.*, p. 196

⁴ Merleau-Ponty, *SC*, p. 192

d'ailleurs en utilisant largement les terminologies relatives à la psychanalyse de Politzer, Goldstein ou encore Binswanger.

Remarquons alors que Merleau-Ponty a souvent recours, pour procéder à une meilleure « reformulation » des phénomènes inconscients, à un couple de concepts antinomiques, le normal et le pathologique, dont Freud disqualifie le bien-fondé. En particulier, Merleau-Ponty rejette l'hypothèse d'après laquelle le caractère « autonome » de l'inconscient et le clivage de conscience seraient autre chose que des phénomènes seulement pathologiques. Mais, comme le remarque justement Michel Foucault :

« La psychologie contemporaine est, à son origine, une analyse de l'anormal, du pathologique, du conflictuel, une réflexion sur les contradictions de l'homme avec lui-même. Et si elle s'est transformée en une psychologie du normal, de l'adaptatif, de l'ordonné, c'est d'une façon seconde, comme par un effort pour dominer ces contradictions »¹.

Cependant, puisque ces contradictions sont *constitutives* de la réalité humaine selon Freud, il semble vain de vouloir les dominer, ne serait-ce que théoriquement ; tout au plus faut-il chercher à les *comprendre* sans vouloir à tout prix les réduire, comme semble d'ailleurs par moments l'admettre Merleau-Ponty².

La question est alors de savoir si la *phénoménologie* des phénomènes inconscients que Merleau-Ponty développe dans ses premières œuvres, sous l'influence de Husserl, de Binswanger et de Sartre en particulier, est une tentative de *restitution*, ou de *résorption* de ces contradictions.

¹ M. Foucault, « La psychologie de 1850 à 1950 », in *Dits et écrits I, 1954-1969*, Paris, NRF Gallimard, 1994, p. 122.

² Par exemple : « Il s'agirait de comprendre comment certaines dialectiques séparées [...] peuvent se constituer dans le flux de conscience et donner une justification apparente à la pensée causale, aux 'explications en troisième personne' » (Merleau-Ponty, *SC*, p. 193).

B) Le modèle phénoménologique de l'inconscient comme passivité

Si ce n'est pas Freud qui a mis le premier en évidence le phénomène de clivage de conscience, ce n'est pas lui non plus qui a forgé le concept d'inconscient. Leibniz déjà avait affirmé la nécessité d'une dimension inconsciente du psychisme *normal* (les « petites perceptions »)¹. Il semblerait ainsi, d'une part, que l'application du concept d'inconscient à des phénomènes psychiques *seulement pathologiques* à laquelle procèdent la psychologie et la psychiatrie du début du XX^{ème} siècle est un peu hâtive. D'autre part, qualifier de pathologiques les phénomènes inconscients ne permet pas d'en réduire le caractère problématique, puisque de cette façon on n'explique pas pourquoi ces phénomènes présentent une vérité sur la vie du sujet qui pourtant lui échappe, comme l'a bien mis en lumière la psychanalyse. Comme le fait remarquer avec perplexité Merleau-Ponty :

« Ce qu'on appelle inconscient, a-t-on dit, est seulement une signification inaperçue : il arrive que nous ne saisissons pas nous-mêmes le sens vrai de notre vie, non qu'une personnalité inconsciente soit au fond de nous et régit nos actions, mais parce que nous comprenons nos états vécus sous une idée qui ne leur est pas adéquate. Cependant, même ignorée de nous, la signification vraie de notre vie n'en est pas moins *la loi efficace* »².

La référence à l'idée de loi efficace est significative. Elle renvoie premièrement à Malebranche, qui offre un contrepoint à la philosophie cartésienne du Cogito en affirmant que « je ne suis pas à moi-même ma lumière », c'est-à-dire que le Cogito ne me met pas en possession totale de la substance de mon âme et ne me permet pas de m'identifier à son principe, puisque ce n'est pas moi qui produis mes idées ni ma pensée³. En distinguant ce que je connais de mon âme (la conscience de soi) de la réalité effective de celle-ci, dont le principe efficace est Dieu, Malebranche introduit ainsi, selon Merleau-Ponty, les notions d'*irréfléchi* et de *passivité* de l'ego⁴. Ensuite, l'idée de loi efficace renvoie à Leibniz : dans une perspective sur ce point proche de celle de Malebranche, il distingue le Moi ou l'identité personnelle que j'expérimente dans le Cogito réflexif et le *Soi*, qui fait l'identité réelle, physique et efficiente de l'individu⁵. Il y aurait donc bien une scission *normale* entre ma *personnalité* (moi en tant que sujet conscient de mon identité) et mon *existence réelle, celle-ci ne dépendant pas de celle-là*⁶. On trouve des prolongements de cette idée jusque dans les *Méditations cartésiennes* de Husserl, pour qui la réduction phénoménologique fait apparaître

¹ Leibniz, *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, Préface.

² Merleau-Ponty, *SC*, p. 237 (c'est nous qui soulignons). Merleau-Ponty précise que la définition de l'inconscient à laquelle il fait ici référence est celle que développe Sartre dans *La transcendance de l'Ego*.

³ Cf. sur ce point Merleau-Ponty, *L'union de l'âme et du corps*, p. 18-23.

⁴ « Malebranche a fait face au problème de la passivité. Nous héritons de pouvoirs qui ne sont pas immédiatement nôtres ; j'enregistre les résultats d'une activité avec laquelle je ne me confonds pas » (*ibid.*, p. 22-23).

⁵ Leibniz, *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, II, XXVII, § 9

⁶ *Ibid.*, § 10

un *ego clivé*¹ en un Je transcendantal (le « spectateur désintéressé » ou *Kosmothéoros*) et un Moi mondain, concret ou *monadique*².

Merleau-Ponty à son tour s'interroge sur ce phénomène de clivage, qu'il n'appréhende plus cette fois d'un point de vue psychopathologique, mais *transcendantal* :

« Par la sensation je saisis en marge de ma vie personnelle et de mes actes propres une vie de conscience donnée d'où ils émergent, la vie de mes yeux, de mes mains, de mes oreilles, qui sont autant de Moi naturels. Chaque fois que j'éprouve une sensation, j'éprouve qu'elle intéresse non pas mon être propre, celui dont je suis responsable et dont je décide, mais un autre moi qui a déjà pris parti pour le monde, qui s'est déjà ouvert à certains de ses aspects et synchronisé avec eux. Entre ma sensation et moi, il y a toujours l'épaisseur d'un *acquis originaire* qui empêche mon expérience d'être claire pour elle-même³ ».

Le problème qui se pose est alors celui de *l'identité de ces deux Je* : comment un Je pur constituant et un Moi naturel constitué peuvent-ils être un seul et même sujet ? Ce problème peut se décomposer en deux questions. D'une part, pourquoi cet autre ou ces autres Moi peuvent-ils être précisément qualifiés de Moi ? Comment intégrer, *dans le phénomène même de conscience*, l'altérité et la distance de soi à soi ? D'autre part, cette épaisseur de la conscience, qui rend raison de l'écart entre le vécu et le connu et donc du caractère en partie *indéterminé* de la conscience, peut-elle être entièrement reconduite au fait que la conscience est incarnée et se manifeste dans le domaine de l'extériorité mondaine ou naturelle (la vie des yeux, des mains, des oreilles). Si tel est le cas, alors on peut conserver l'opposition externe entre une conscience pure, entièrement déterminée, et le monde indéterminé *en soi* dans lequel elle se manifeste par l'intermédiaire de son corps. Cependant, l'idée d'un « acquis originaire » présentée par Merleau-Ponty comme étant à la source de cette épaisseur ne signifie-t-elle pas plutôt que l'altérité de la conscience à elle-même ne découle pas du rapport qu'elle entretient avec quelque chose d'extérieur (le corps, l'espace mondain de la perception), mais de sa dimension *temporelle* qui introduirait un écart *interne* entre elle et elle-même ? Peut-on d'ailleurs établir un lien entre cette altérité « externe » et cette altération « interne » de la conscience ?

¹ Husserl, *Méditations cartésiennes*, trad. Peiffer et Lévinas, Paris, Vrin, 1986, § 15, p. 30. Husserl ne parle pas de « dédoublement du moi » comme le laisse croire la traduction, mais bien de « clivage du moi » (*Ichspaltung*). Cf. sur ce point l'article de J.L. Marion « Le Cogito s'affecte-t-il ? », in *Questions cartésiennes, Méthode et métaphysique*, Paris, PUF, 1991, p. 153-187.

² La définition husserlienne de l'ego concret et en partie irréflecti comme *monade* au sens leibnizien est significative de la prégnance de cette problématique du rapport entre identité personnelle et identité réelle.

³ Merleau-Ponty, *PP*, p. 250. La vie « des yeux, des mains, des oreilles » renvoie à un texte de Husserl sur le monde de la vie dans *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, trad. G. Granel, Paris, Gallimard « Tel », 1976, p. 121.

§ 1) L'inconscient comme dimension horizontale de la conscience perceptive

Revenons au phénomène du clivage de la conscience. Le caractère « inconscient » et indéterminé du vécu hystérique et hypnotique est interprété, en psychiatrie, comme le « symptôme » d'un fonctionnement pathologique de la conscience, qui est en régime normal un source de connaissance claire et distincte. Pourtant, Malebranche déjà faisait de la conscience une connaissance nécessairement obscure de mon vécu, qui n'en saisit ni la totalité ni le principe, et Leibniz considérait que la perception consciente se fait toujours sur fond de perceptions inconscientes. Est-il alors possible d'interpréter le phénomène du clivage de la conscience à partir de l'idée du caractère apparemment *nécessaire* de cette dimension inconsciente du vécu ?

Bergson également, pour qui le « clivage de conscience » est un état pathologique, en produit néanmoins une explication qui permet de faire apparaître une dimension *normale* d'inconscience dans la vie de la conscience. Comme nous l'avons vu, le clivage de conscience s'explique pour lui par une faible attention de la conscience, dont le champ est réduit. Mais qu'est-ce que le processus même de l'attention ? C'est la fonction de la conscience perceptive ou « conscience actuelle », qui opère un choix dans l'univers matériel ou Totalité des images, par l'intermédiaire de ce centre d'action qu'est mon corps, en fonction de ce qui peut m'être utile¹. L'acte perceptif doit en ce sens être conçu comme un acte moteur, et renvoie au mouvement vivant, qui correspond à la dimension intramondaine du sujet percevant, c'est-à-dire la conscience en tant qu'elle est unie à un corps. Puisque le corps comme puissance de « découpage » des images a un champ d'action qui correspond à la sphère limitée de mes besoins, l'activité perceptive consiste donc en la circonscription d'un certain perçu sur fond d'une totalité préalable. Cette dernière se présente alors comme l'*horizon* sur lequel se détache ma perception actuelle ou encore la « zone d'indétermination qui entoure mon activité »². Bergson résume ainsi cette idée :

« Il y a pour les images une simple différence de degré, et non pas de nature, entre *être* et *être consciemment perçues* [...] En un sens, on pourrait dire que la perception d'un point matériel inconscient quelconque, dans son instantanéité, est infiniment plus vaste et plus complète que la nôtre, puisque ce point recueille et transmet les actions de tous les points du monde matériel, tandis que notre conscience n'en atteint que certaines parties par certains côtés »³.

Bergson en conclut que toute théorie de la perception doit alors reconnaître – et il salue à ce titre Leibniz – le fait que la perception s'accomplit *toujours et nécessairement*, d'une part, sur fond d'un horizon indéterminé ou implicite, que l'on peut qualifier d'inconscient, et que, d'autre part, cet « inconscient » n'est rien d'autre que du *conscient virtuel*. La dimension

¹ La perception est pour Bergson une activité non pas contemplative ou spéculative, mais vitale. Remarquons alors que les réflexions de Bergson sur la conscience perceptive valent aussi pour la conscience « intellectuelle », puisque l'intelligence n'est pour lui qu'un prolongement de l'activité vitale.

² Bergson, *Matière et mémoire*, op. cité, p. 29

³ *Ibid.*, p. 35. Cf. également p. 158 sq. Cette idée se retrouve de façon très proche chez Merleau-Ponty : « Il y a dans la condition d'être conscient un perpétuel malaise. Au moment où je perçois une chose, j'éprouve qu'elle était déjà là avant moi, au-delà de mon champ de vision. Un horizon infini de choses à prendre entoure le petit nombre de celles que je peux prendre pour de bon. » (in *Sens et non-sens*, p. 37).

d'opacité et d'indétermination de la conscience serait ainsi strictement coextensive à sa dimension intramondaine et, plus précisément, au champ d'action virtuelle du corps sans lequel elle ne peut rien percevoir.

Dans ses cours sur l'union de l'âme et du corps, Merleau-Ponty place pour cause Bergson dans la lignée de Malebranche et Biran, et lui reconnaît le mérite d'avoir produit une théorie de la conscience perceptive qui reconnaît à celle-ci une part d'indétermination et d'opacité. Une telle théorie peut ainsi être comparée selon lui à la théorie husserlienne de la perception, qui met en avant le concept d'*horizon*¹. Ce concept est en effet fondamental pour Merleau-Ponty puisqu'il assume l'énigme de la transcendance de la conscience perceptive qui, rappelons-le, est la forme originaire de toutes les figures de la conscience pour lui. Il déclare ainsi que :

« Il est nécessaire de mettre en sommeil l'entourage pour mieux voir l'objet et de perdre en fond ce que l'on gagne en figure, parce que regarder l'objet c'est s'enfoncer en lui, et que les objets forment un système où l'un ne peut se montrer sans en cacher d'autres. Plus précisément, l'horizon intérieur d'un objet ne peut devenir objet sans que les objets environnants deviennent horizon et *la vision est un acte à deux faces* »².

Le concept husserlien d'horizon bien compris implique cependant une critique de Bergson. En effet, alors même que celui-ci semble postuler l'identité de l'*esse* et du *percipi*, s'acheminant ainsi vers une conception phénoménologique de l'Être, il ne développe pas cette idée du côté d'une conscience intentionnelle. L'ensemble des images reste conçu par Bergson à partir d'un présupposé réaliste comme une réalité en soi (matérielle ou physique), et la conscience actuelle comme une *chose* du et dans le monde³. L'horizon ou l'« inconscient » de la perception n'est donc pas tant considéré, comme chez Husserl, à titre de structure *intentionnelle*, que comme quelque chose de *réel* : la « zone d'indétermination » de la perception n'est pas horizon *de* la conscience, mais horizon *dans lequel* se situe la conscience (*via* son corps). De même, l'inconscient n'est pas inclus phénoménologiquement dans la conscience mais correspond à ce qui est *réellement* hors de son champ d'action actuel. *L'inconscient n'est ainsi corrélé nécessairement à la conscience que parce que celle-ci reste interprétée comme chose dans un monde environnant, et il demeure finalement extérieur (réellement) à elle.*

¹ Cf. en particulier *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, trad. P. Ricoeur, Paris, Gallimard, 1950, § 27, et *Erfahrung und Urteil*, trad. D. Souche, Paris, PUF, 1970, § (p.37-38). Cf. également sur ce point l'article de P. Fontaine « Le concept phénoménologique d'horizon chez Husserl et Merleau-Ponty », in *Cahiers philosophiques*, n° 87, juin 2001, p. 9-31, ainsi que le chapitre VII « Le champ de l'expérience : cohérence et clôture » du livre de J. Benoist *Autour de Husserl*, Paris, Vrin, 1994.

² Merleau-Ponty, *PP*, p. 81-82 (c'est nous qui soulignons). Remarquons que cette citation est encadrée, dans le texte, par une double référence à Leibniz, qui a anticipé la structure figure-fond ou objet-horizon de la perception à travers son concept de *perspective*.

³ Comme le fait remarquer M. Dayan, on a pu soutenir, « au sujet du statut de l'image, que Bergson conserve de la position d'un Berkeley l'essentiel : la matière n'est pas distincte de la perception que nous en avons. C'est négliger que pour Bergson l'*esse* ne se réduit pas au *percipi*, et que les images, pour être des représentations virtuelles, n'en sont pas pour autant des contenus de conscience, puisque la perception se forme en elles et ne les comprend en aucune façon » (« L'inconscient selon Bergson », *op. cit.*, p. 304-305).

Cette « cécité de Bergson à l'être propre de la conscience, à sa structure intentionnelle »¹, n'est d'ailleurs selon Merleau-Ponty que la contrepartie de son spiritualisme. Le corps reste en effet conçu alternativement comme un élément du monde physique, servant de lieu de passage à des mouvements en soi, ou comme une représentation ; mais dans tous les cas, il n'est jamais *sujet* percevant². On voit pour cette raison Bergson, qui conçoit bien qu'une perception pure comme simple action du corps dans l'instantané reste une abstraction, réintroduire dans la perception *le sujet*, comme condition de la dimension temporelle de la perception et de la reconnaissance des images. Ce dernier est alors identifié à la mémoire, sorte de réalité positive substantiellement différente de la matière et caractérisée par son immanence. Mais on ne comprend plus dès lors l'articulation de la conscience et de la matière, puisque la conscience ne comporte ni opacité interne ni indétermination qui la conduirait à s'incarner dans une action, - l'opposition matière-mémoire se prolongeant dans l'opposition action-rêve. Finalement, le point de vue bergsonien sur le sujet de la perception semble reconduire l'idée, dénoncée par Merleau-Ponty tout au long de la *Phénoménologie de la perception*, d'après laquelle l'immanence serait le propre de la conscience et du sujet ; la transcendance, la passivité et l'opacité de la perception ne tiendraient finalement alors qu'à la situation *incarnée* de la conscience, - le statut du corps restant chez Bergson très ambigu (représentation ou matière ?). Cette ambiguïté ne peut d'ailleurs être véritablement *pensée* dans la philosophie bergsonienne, puisqu'il faudrait pour cela dépasser le dualisme des substances, qui perdure chez Bergson sous la forme du dualisme entre matière et mémoire. La preuve exemplaire de cette opposition réaliste entre « deux mondes » chez Bergson est bien, pour Merleau-Ponty, « sa conception statique de l'inconscient »³, c'est-à-dire que cet implicite ou cette zone d'indétermination reste extérieure à la conscience, et ne modifie pas sensiblement la définition de celle-ci comme immanence. Remarquons alors que la conception « statique » de l'inconscient renvoie ici à l'idée d'un inconscient comme stricte *horizontalité dans l'espace*, c'est-à-dire comme ensemble des éléments inaperçus ou non actuellement visés qui sont *co-présents* ou qui *entourent* l'objet retenant mon attention. L'inconscient, c'est donc l'ensemble des objets *de l'espace* sur lequel je ne suis pas actuellement focalisé.

Mais de fait, Merleau-Ponty ne reproche pas tant à Bergson d'avoir une conception statique de l'inconscient que de *n'en avoir qu'une* conception statique. Comme Paul Ricoeur le note bien, « la première inconscience que la phénoménologie révèle est celle de l'implicite, du co-visé »⁴, mais c'est seulement la première, et, pourrait-on dire, sa forme descriptive la

¹ Merleau-Ponty, *L'union de l'âme et du corps*, p. 81. Précisons que cette critique merleau-pontyenne de Bergson est influencée par celle de G. Politzer, qui dénonce fortement le réalisme bergsonien dans *La fin d'une parade philosophique : le bergsonisme* (1929), publié sous le pseudonyme de François Arouet (cité par Merleau-Ponty dans *SC*, p. 178).

² Merleau-Ponty, *L'union de l'âme et du corps*, p. 87 : « Le corps n'arrive pas à être sujet – bien que Bergson tende à lui donner ce rang – car si le corps était sujet, le sujet serait corps, et c'est ce dont Bergson ne veut à aucun prix ».

³ *Ibid.*, p. 83

⁴ P. Ricoeur, *De l'interprétation, op. cité*, p. 398

plus évidente. Bruce Bégout fait lui aussi remarquer que, par exemple, « l'horizontalité ne suffit pas à elle seule à définir ce que Husserl cherche à penser sous le nom d'inconscient »¹, et nous pourrions ajouter que cela vaut aussi pour Merleau-Ponty, qui s'aligne ici sur le point de vue husserlien. L'indétermination de la perception ne tient pas seulement à sa structure figure-fond, mais aussi à sa structure *temporelle* : « il n'y a pas lieu d'analyser la conscience comme n'ayant affaire qu'à des objets, car jamais tous ne sont *simultanément* objets pour elle »², et un même objet ne se donne pas lui-même à percevoir à travers toutes ses esquisses de manière simultanée, mais bien successivement³. Bergson est d'ailleurs obligé de reconnaître que la perception occupe toujours une certaine durée, et exige par conséquent toujours un effort de la mémoire, c'est-à-dire une part active du sujet conscient ; il affirme en ce sens que « *la perception dispose de l'espace dans l'exacte proportion où l'action dispose du temps* »⁴. Mais alors l'indétermination de la perception, qui avait été jusqu'alors reléguée dans la zone d'être extérieure à la conscience, se trouve désormais *réintégrée à celle-ci* sous la forme d'un *implicite temporel*, puisque qu'au cours de la perception le sujet n'actualise que ses souvenirs servant à la reconnaissance de l'objet perçu, - les autres restant à l'état de virtualités ou de données de la conscience implicites et inaperçues. Renaud Barbaras formule très clairement la question qui se pose alors :

« Faut-il dire que c'est le corps qui prend l'initiative et qui appelle – en fonction des exigences de l'action – des souvenirs n'ayant pas d'existence véritable en-dehors de cette actualisation ? Faut-il affirmer, au contraire, que l'initiative vient des souvenirs, qui feraient l'essentiel de la perception, de sorte que la fonction du corps serait seulement d'en empêcher l'actualisation intégrale ? »⁵

Dans le premier cas c'est l'ensemble de la conscience comme mémoire qui apparaît comme virtuelle ou implicite, la conscience actuelle mise à part ; mais peut-on alors continuer à qualifier cet ensemble de « conscience » ? Dans le second cas, la mémoire est totalement immanente, sous forme de la durée ; mais comment comprendre alors qu'elle s'ouvre (et pour quelles raisons) à la transcendance, sous forme d'action dans le monde ? Nous voyons ici que le problème de l'indétermination de la perception et de la conscience en général ne peut pas être résolu par la seule réflexion sur les rapports entre la conscience et l'espace par l'intermédiaire de son corps, qui introduit, certes, une première dimension de transcendance dans le phénomène de conscience. Il faut en outre s'interroger sur les rapports de la conscience et du temps qui, semble-t-il, permettraient de penser plus avant l'idée d'une *altération et d'une distance à soi internes à la conscience*. Comment Bergson et Husserl ont-ils introduit cette réflexion, et quelle leçon en tire Merleau-Ponty pour sa propre conception du phénomène de « clivage de conscience » ?

¹ Bruce Bégout, *La généalogie de la logique*, op. cit., p. 201

² Merleau-Ponty, *L'union de l'âme et du corps*, p. 117 (c'est nous qui soulignons).

³ Comme le précise Husserl : « Ce qui vient d'être dit du monde, considéré comme l'ordre des êtres dans leur présence spatiale, s'applique au monde considéré comme *l'ordre des êtres dans la succession temporelle*. Ce monde qui est présent pour moi maintenant – et de même évidemment pour tout maintenant dans l'état de vigilance – a son horizon temporel infini dans les deux sens, son passé et son futur, connus et inconnus, immédiatement présents ou privés de vie » (*Ideen I*, op. cit., p. 89).

⁴ Bergson, *Matière et mémoire*, op. cit., p. 29

⁵ R. Barbaras, *Le tournant de l'expérience*, op. cit., p. 40

§ 2) L'inconscient comme figure de la passivité de la conscience

Comme Bergson le fait lui-même remarquer, l'introduction du sujet dans la perception à titre de condition de la reconnaissance des images mène à concevoir la mémoire comme ce qui conserve des souvenirs qui ne sont actualisés dans mon présent que lorsqu'ils sont utiles à l'activité de reconnaissance, et qui demeurent le reste du temps à l'état latent ou inconscient. Or, reconnaître l'existence de représentations inconscientes au sein même de la conscience implique deux choses : il faut, d'une part, renoncer à tenir la conscience pour la propriété *essentielle* des états psychologiques et, d'autre part, refuser d'identifier le sujet au Cogito cartésien, qui se connaît lui-même de manière immanente et exhaustive.

La première implication s'explique par le fait que Bergson refuse de reléguer l'existence des représentations inconscientes dans une mémoire inconsciente organique, plus précisément cérébrale¹. En effet, le corps n'étant qu'un « conducteur » dans le processus de perception, il ne produit pas de représentations et donc pas de souvenirs non plus ; on ne voit pas alors pourquoi il aurait la fonction de les conserver². Pour cette raison, la question de la « localisation » des souvenirs n'est pas pertinente, ceux-ci ayant une réalité psychologique et non matérielle. Il existe donc une faculté indépendante du corps, qui conserve les images passées, et qui constitue la réalité même de la conscience : c'est ce que Bergson appelle la mémoire pure. Mais on ne peut pas en même temps identifier la conscience à la mémoire, et considérer que celle-ci conserve des souvenirs qui demeurent inconscients. La solution de Bergson consiste alors à cesser d'assimiler la conscience à la conscience réflexive (sens « psychologique » de la conscience), et à distinguer plusieurs *niveaux de conscience*, qui correspondent à autant de fonctions de la mémoire. Il considère ainsi que c'est toute la vie de la conscience passée, conditionnant notre état présent, qui survit de manière inconsciente, ou plutôt *virtuelle*. Et de même que, dans l'espace, je ne perçois actuellement de manière consciente que ce m'est utile, je ne choisis de me remémorer tel souvenir que parce que j'en ai besoin à tel moment pour effectuer une reconnaissance au cours d'une perception. Ainsi, l'inconscient temporel ou « interne » doit s'entendre dans le même sens que l'inconscient spatial ou « externe » : c'est un *ensemble de représentations qui appartiennent à la conscience sans être actuellement réfléchies*. Bergson distingue ainsi la mémoire pure ou conscience pure, qui a pour fonction de conserver mes souvenirs, et la mémoire immédiate ou conscience actuelle (conscience que j'ai de mon corps dans l'instant présent), qui contracte

¹ Bergson s'oppose ainsi à la théorie de la mémoire du psychologue Ribot, lequel, fortement influencé par Spencer et Jackson, considère la mémoire comme un fait biologique localisé dans le cerveau, de nature inconsciente. Ribot admet cependant plusieurs niveaux de mémoire, et reconnaît l'existence d'une mémoire « supérieure », qui a pour fonction la reconnaissance c'est-à-dire un acte de souvenir conscient, et qui consiste en une juxtaposition d'une perception inconsciente et d'un souvenir accompagné du *sentiment* de conscience. Cependant, une telle description des niveaux de mémoire ne rend pas raison de la procédure psychologique du souvenir par la conscience, d'autant plus que, pour Ribot, celle-ci n'est qu'un épiphénomène et n'a pas à ce titre d'efficacité réelle. Pour plus de détails sur ce débat entre Ribot et Bergson, nous renvoyons à l'ouvrage *Cerveau et mémoires, Bergson, Ribot et la neuropsychologie*, Editions Osiris, 1998.

² La théorie bergsonienne de la mémoire-habitude ne fait pas obstacle à cette idée, puisque « la mémoire du corps [...] est donc une mémoire quasi-instantanée à laquelle *la véritable mémoire du passé sert de base* » (*Matière et mémoire, op. cité*, p. 169 ; c'est nous qui soulignons).

cette durée en sélectionnant certains souvenirs permettant l'action (en permettant la reconnaissance des images perçues), et qui produit le *sentiment psychologique de conscience*.

Corrélativement, la deuxième implication de l'admission au sein de la conscience de représentations inconscientes est que l'on cesse d'assimiler le sujet au sujet conscient. Sur ce point, Bergson considère également qu'il existe plusieurs *niveaux* du Moi, et non pas plusieurs Moi hétérogènes. Il distingue un Moi profond, qui correspond à la mémoire pure de la personne¹, concentrée sur elle-même, et un Moi superficiel qui est engagé dans l'action et dont le niveau de conscience est actuel ou immédiat. L'idée d'un « clivage psychique » est donc on ne peut plus étrangère à la philosophie de Bergson, même s'il affirme par ailleurs la multiplicité des niveaux de conscience et de subjectivité. Il résume d'ailleurs clairement son point de vue sur la question de la « multiplicité » psychique :

« Ma personne, à un moment donné, est-elle une ou multiple ? Si je la déclare une, des voix intérieures surgissent et protestent, celles des sensations, sentiments, représentations entre lesquels mon individualité se partage. Mais si je la fais distinctement multiple, ma conscience s'insurge tout aussi fort ; elle affirme que mes sensations, mes sentiments, mes pensées sont des abstractions que j'opère sur moi-même, et que chacun de mes états implique tous les autres. Je suis donc [...] unité multiple et multiplicité une ; mais unité et multiplicité ne sont que des vues prises par l'entendement qui braque sur moi ses catégories : je n'entre ni dans l'une ni dans l'autre ni dans les deux à la fois, quoique les deux, réunies, puissent donner une imitation approximative de cette interpénétration réciproque et de cette continuité que je trouve au fond de moi-même »².

Le sujet conserve donc selon Bergson son unité pour deux raisons. D'une part, sa multiplicité n'implique pas sa division réelle, puisqu'elle est virtuelle ; la conscience se caractérise ainsi par une multiplicité de fusion (propre à la durée) et non de juxtaposition (propre à l'espace). De cette façon, Bergson peut penser l'unité temporelle du sujet sans faire recours à un acte synthétique. Mais il y a là pour Merleau-Ponty un écueil :

« Si, en vertu du principe de continuité, le passé est encore du présent et le présent déjà du passé, il n'y a plus ni passé ni présent [...] Si la conscience est multiplicité, qui recueillera cette multiplicité pour la vivre justement comme multiplicité, et si la conscience est fusion, comment saura-t-elle la multiplicité des moments qu'elle fusionne ? Contre le réalisme de Bergson, l'idée kantienne de synthèse est valable et la conscience comme agent de cette synthèse ne peut être confondue avec aucune chose, même fluente »³.

D'autre part, penser l'unité temporelle du sujet sans recourir à un acte synthétique n'est possible que parce que la durée est envisagée chez Bergson comme étant *d'emblée* et *en soi* continue ; or, cette continuité n'est pas tant démontrée que présupposée⁴.

La tentative bergsonienne de maintenir l'unité du sujet, malgré sa multiplicité, en affirmant son unité et sa continuité temporelle reste ainsi insuffisante pour Merleau-Ponty, parce qu'elle ne détermine pas correctement les rapports internes de la conscience et du temps, celui-ci restant pensé à partir de présupposés réalistes. De même que l'inconscience de

¹ Le caractère inconscient des souvenirs à l'état virtuel ne signifie pas que ceux-ci sont *impersonnels* ou « en troisième personne », les souvenirs étant toujours individuels pour Bergson. Il peut ainsi avancer l'idée d'un niveau inconscient de la *personnalité* sous la figure du Moi profond.

² Bergson, *L'évolution créatrice*, Paris, PUF « Quadrige », 1941, p. 258-259

³ Merleau-Ponty, *PP*, p. 319, note 1.

⁴ Bergson considère en effet que si l'on n'accorde pas à la vie psychique cette continuité (qu'il faut d'ailleurs reconnaître à l'univers entier), il faudrait alors « supposer que cet univers périt et renaît, par un véritable miracle, à tous les moments de la durée » (*Matière et mémoire, op. citée*, p. 165-166).

la perception ne tient pas seulement au fait que la conscience actuelle est située *dans* l'espace, l'unité de la conscience ne tient pas au fait qu'elle existe *dans* la durée. Il s'agirait alors de savoir si l'on peut dépasser l'alternative entre une *unité réelle* de la conscience, qui tiendrait à l'unité réelle de la durée qui la comprend (auquel cas la conscience ne participe activement en rien à cette unité), et une *unité transcendantale* (au sens kantien) de la conscience comme fonction de synthèse, qui présuppose elle aussi une multiplicité réelle à unifier (auquel cas la conscience constitue tout, et n'a plus alors la possibilité d'être opaque à elle-même).

De même que c'est la théorie husserlienne de la conscience intentionnelle qui permet de réintégrer *phénoménologiquement* dans la conscience l'inconscient comme horizon à titre de structure de la vie perceptive, c'est la théorie husserlienne de la temporalité de la conscience qui va permettre à Merleau-Ponty de dépasser les faiblesses de la philosophie bergsonienne, et d'éclairer en dernière instance le caractère à la fois un et multiple, immanent et transcendant, transparent et opaque de la conscience. Merleau-Ponty reprend en effet à Husserl l'idée selon laquelle la transcendance horizontale de la conscience perceptive peut et doit se comprendre à partir de la *temporalité* de la conscience, qui seule permet d'expliquer en quoi cette transcendance va de pair avec l'immanence qui la caractérise d'habitude : « pour nous résumer, l'ambiguïté de l'être-au-monde se traduit par celle du corps, et celle-ci se comprend par celle du temps »¹. En effet, l'acte perceptif est nécessairement transcendant et en partie indéterminé car il est indivisiblement prospectif (l'objet étant au terme de mon mouvement de fixation) et rétrospectif (puisqu'il va se donner comme antérieur à son apparition). La synthèse de l'objet est donc fondée sur ce déploiement du temps rendu possible par mon corps, qui fait exister un passé et un avenir pour un présent². Le sujet de cette synthèse perceptive n'est pas la conscience constituante, mais le corps lui-même en tant que réalité temporelle. Ceci explique le caractère anonyme de la perception, et la distance entre le perçu et le connu :

« 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 [...] L'alternative du nature et du nant se transforme donc en une dialectique du temps constitué et du temps constituant. Si nous devons résoudre le problème que nous nous sommes posés – celui de la sensorialité, c'est-à-dire de la subjectivité finie – ce sera en réfléchissant sur le temps et en montrant comment il n'est que pour une subjectivité, puisque sans elle, le passé en soi n'étant plus et l'avenir en soi pas encore, il n'y aurait pas de temps – et comment cependant cette subjectivité est le temps lui-même, comment on peut dire Hegel que le temps est l'existence de l'esprit ou parler avec Husserl d'une autoconstitution du temps »³.

¹ Merleau-Ponty, *PP*, p. 101

² C'est cette dimension temporelle du corps que Bergson n'a pas vue, puisque selon lui l'activité de reconnaissance dont le corps est apparemment le sujet dans l'acte de perception demande toujours la médiation de la mémoire pure, le corps n'étant que l'*instrument* de la réalisation de celle-ci. Le corps reste ainsi conçu comme un *existant présent* occupant un point de l'espace et non comme une véritable réalité temporelle.

³ *Ibid.*, p. 278. On peut également rapprocher dans cette perspective Hegel et Husserl, puisque le premier affirme que la conscience de soi arrive toujours trop tard par rapport à la vie même de la conscience, et le second fait de la *Nachträglichkeit* (après-coup) une des caractéristiques essentielles de la conscience.

La transcendance du moi vis-à-vis de son apparaître ne fait donc qu'exprimer la transcendance pure du temps. Merleau-Ponty peut alors assimiler la perception de soi à celle du monde, puisque c'est en raison de sa temporalité que le sujet doit s'inscrire dans un présent, c'est-à-dire dans un corps, pour pouvoir ressaisir à travers lui passé et futur comme les dimensions de *son* histoire¹.

Il semble alors que Merleau-Ponty va ici plus loin que Husserl, qui continue à distinguer la conscience perceptive et incarnée de la conscience de soi pure qui, elle, serait immanente et transparente à elle-même, - comme semble en témoigner le « clivage de conscience » qu'il met en évidence entre le Je pur et le Moi incarné. Cependant, Husserl précise bien que cette dichotomie ne vaut que d'un point de vue statique, et que, d'un point de vue génétique, la conscience « pure » se constitue toujours sur un fond d'expériences inexplicitées, sur un apport massif du passé, sur toute une « histoire sédimentée » à partir de *synthèses passives*. En particulier, le Moi pur ne peut jouer comme pôle constituant identique à lui-même que parce qu'il est lui-même persistant, cette persistance n'étant à son tour possible que parce que les vécus de conscience peuvent toujours être réactualisés à partir de ma situation actuelle, parce que le Moi est toujours support d'habitus, parce que le Moi personnel se constitue comme tel dans la genèse temporelle de ses propriétés, - *l'ego pur faisant ainsi figure d'abstraction méthodologique*².

Comme l'indique l'expression même, le phénomène des « synthèses passives » montre bien qu'il y a des dimensions du sujet par lesquelles il s'échappe à lui-même ; *ce qui ne veut pas pour autant signifier qu'il existe au sein du psychisme quelque chose de radicalement hétérogène à la conscience, qui la déterminerait à la manière d'un corps étranger*. Husserl distingue en effet deux formes de passivité ou de latence, qui renvoient toutes deux en dernière instance à *des dimensions de la conscience*. La première forme, que Husserl nomme la passivité après l'acte, correspond au passage de l'acte spontané à un état de sédimentation ; cette raison sédimentée est alors intégrée aux traits de caractère du Moi personnel, qui serviront par la suite aux synthèses ultérieures. Cette forme d'« inconscient » n'est alors qu'une structure-limite de la conscience, qui correspond à un degré zéro de vivacité de celle-ci, et dont les vécus peuvent toujours être explicités par la conscience actuelle³. La seconde forme de passivité, dite originaire, correspond aux données hylétiques, aux sentiments et aux

¹ « Si je tiens mes rapports intentionnels avec le passé et l'ailleurs pour constitutifs du passé et de l'ailleurs, si je veux soustraire la conscience à toute localité et toute temporalité, si je suis partout où ma perception et ma mémoire me mènent, je ne peux habiter aucun temps et, avec la réalité privilégiée qui définit mon présent actuel, disparaît celle de mes anciens présents ou de mes présents éventuels [...] Si je suis toujours et partout, je ne suis jamais et nulle part. Ainsi il n'y a pas à choisir entre l'inachèvement du monde et son existence, entre l'engagement et l'ubiquité de la conscience, entre la transcendance et l'immanence, puisque chacun de ces termes, lorsqu'il est affirmé seul, fait apparaître son contradictoire » (*ibid.*, p. 382-383).

² Cette compréhension par Merleau-Ponty de Husserl, qui se fonde essentiellement sur les textes du dernier Husserl et sur sa phénoménologie « génétique », est très largement déterminée par la lecture de *Sein und Zeit* de Heidegger, qui est son autre référence massive dans le chapitre consacré à la temporalité dans la *Phénoménologie de la perception*.

³ Comme le prouve d'ailleurs selon Husserl la pratique même de la psychanalyse (!). Cf. sur ce point *Ideen II, Recherches phénoménologiques pour la constitution*, trad. E. Escoubas, Paris, PUF, 1982, § 26.

pulsions. Elle renvoie elle aussi aux opérations subjectives, et non à une corporéité étrangère à la conscience. La *naturalité* de la passivité relève en effet de son inscription dans le *corps vécu* et non de son appartenance au corps objectif, soumis aux lois causales de la nature matérielle¹. Husserl dissipe finalement tout malentendu au niveau de sa conception de l'inconscient, en précisant que celui-ci reste toujours une limite de la conscience elle-même : « L'*ego*, au stade de l'« inconscient » proprement dit, de la latence, est non pas un néant ni la potentialité vide de la mutation des phénomènes en phénomènes de l'*ego*-actualité, mais bien un moment de leur structure »².

Remarquons alors que Merleau-ponty ne suit pas véritablement Husserl sur ce point, puisque la synthèse passive n'est pas tant pour lui le fait d'un ego incarné que d'une intentionnalité *corporelle* et *anonyme*. Cependant, nous avons vu avec quelle ambiguïté Merleau-Ponty caractérise le corps comme *sujet* originaire, puisque celui-ci est alternativement considéré comme sujet anonyme et comme *instrument* de la conscience. C'est donc en dernière instance non pas le caractère incarné, mais bien le caractère temporel du sujet et de la conscience qui doit rendre raison de leur double aspect de présence à soi et d'absence à soi, d'unité et de multiplicité, de transcendance et d'immanence. La dialectique du temps, qui introduit au cœur même du sujet passivité et latence, ne sert donc pas un travail de déconstruction de l'ipséité de l'ego, mais affirme et précise au contraire le sens de celle-ci, en intégrant à l'ego des dimensions qui lui sont essentielles et qui pourtant échappent à sa réflexion et à sa constitution³.

§ 3) Le problème de la sélection des souvenirs : y a-t-il un inconscient « actif » ?

Faire de l'inconscient l'autre nom de la passivité de la conscience (comme horizon indéterminé de la perception et de la genèse temporelle de l'ego) laisse cependant subsister des difficultés concernant l'interprétation de certains phénomènes psychiques. En particulier, la théorie husserlienne de l'inconscient, qui est *grosso modo* celle de Merleau-Ponty dans ses premières œuvres, ne s'interroge pas sur la façon dont l'ego *sélectionne* ses souvenirs, puisqu'elle considère comme une évidence la *réviviscence possible* de tous nos souvenirs inconscients, - évidence qu'on peut mettre en doute à partir des phénomènes de « trous de mémoire » et d'amnésie. Or, le concept freudien d'inconscient a entre autres ceci de spécifique qu'il met en évidence une dimension *dynamique* de l'inconscient, considéré comme une certaine activité psychique distincte de celle de la conscience, et qui permet de

¹ Husserl déclare ainsi que « la chair est, en tant que chair, de part en part remplie d'âme » (*ibid.*, § 56). Une telle idée, que l'on peut retrouver dans les textes du premier Merleau-Ponty, justifie la critique qu'en propose Lacan : « Après que de longs siècles nous aient fait dans l'art, un corps spiritualisé, le corps de la phénoménologie contemporaine est une âme *corporéisée* » (*Séminaire X, L'angoisse*, Paris, Editions du Piranha, 1982, p. 266).

² Husserl, *Ideen II*, *op. cité*, § 22

³ Pour un approfondissement des rapports entre Bergson et la phénoménologie husserlienne et merleau-pontyenne autour du problème de la temporalité de la conscience, nous renvoyons à notre article « L'habitude chez Bergson : une esquisse du concept phénoménologique de *Stiftung* ? », in *Alter* n° 11, « L'habitude », 2004.

rendre raison en particulier des phénomènes de l'oubli et de l'impossibilité de se remémorer certains événements du vécu (par le processus actif du refoulement)¹. Est-il alors possible, dans une perspective phénoménologique classique, de fournir une interprétation de ces phénomènes au moins aussi satisfaisante que celle qu'en donne Freud ?

Bergson déjà affirmait clairement que « la véritable question est de savoir comment s'opère la sélection entre une infinité de souvenirs qui tous ressemblent par quelque côté à la perception présente, et pourquoi un seul d'entre eux, - celui-ci plutôt que celui-là, - émerge à la lumière de la conscience »². Il semble au premier abord facile de répondre, puisque selon lui seuls sont réactualisés sous forme de souvenirs-images les souvenirs utiles à la reconnaissance de l'objet perçu. La sélection des souvenirs se ferait donc en vertu du seul principe d'utilité vitale, c'est-à-dire selon le principe de conservation de soi, - la conscience n'étant à ce titre qu'un organe comme un autre. Bergson peut ainsi poser comme principe qu'« en psychologie, impuissance signifie inconscience »³.

Cependant, ce principe rend incompréhensible l'activité de la mémoire inconsciente (au sens de non engagée dans l'action) qui est celle à l'œuvre dans la vie de la conscience pure, c'est-à-dire dans le *rêve*, ainsi décrit par Bergson dans une conférence sur ce sujet :

« [Les souvenirs] aspirent peut-être à la lumière ; ils n'essaient pourtant pas d'y remonter ; ils savent bien que c'est impossible, et que moi, être vivant et agissant, j'ai autre chose à faire que de m'occuper d'eux. Mais supposez qu'à un moment donné *je me désintéresse* de la situation présente, de l'action pressante [... et que] je m'endors. Alors ces souvenirs immobiles, sentant que je viens d'écarter l'obstacle, de soulever la trappe qui les maintenait dans le sous-sol de la conscience, se mettent en mouvement. Ils se lèvent, ils s'agitent, ils exécutent, dans la nuit de l'inconscient, une immense danse macabre »⁴.

L'esprit continue donc à s'exercer alors même qu'il est dégagé de l'action vitale, et, qui plus est, le sujet de cette activité pure de la conscience semble être les *souvenirs inconscients eux-mêmes*, auquel Bergson attribue ici une faculté de « sentir » et de « se mouvoir ». En outre, le principe de cette activité semble s'opposer au principe de l'action vitale, celui-ci faisant « obstacle » à celui-là⁵. Bergson est alors obligé de modifier sensiblement sa théorie du

¹ Force est de constater que Merleau-Ponty connaît, de manière directe ou indirecte, cette caractérisation freudienne de l'inconscient comme force psychique active, et qu'il semble même d'une certaine façon la cautionner, comme en témoigne le passage suivant : « Il n'y a pas une parole, pas un geste humain, même habituels ou distraits, qui n'aient une signification. Je croyais m'être tu par fatigue, tel ministre croyait n'avoir dit une phrase de circonstance, et voilà que mon silence ou sa parole prennent un sens, parce que ma fatigue ou le recours à une formule toute faite ne sont pas fortuits, expriment un certain désintérêt, et donc encore une certaine prise de position à l'égard de la situation » (*PP*, p. XIII). Merleau-Ponty renvoie ici à un passage de l'*Introduction à la psychanalyse* (Paris, Payot, p. 23), qu'il cite dans le bibliographie de *PP*, dans lequel Freud présente le cas d'un président de Chambre qui ouvre un jour la séance en déclarant « la séance close ». Ce lapsus n'est pas pour Freud le fait d'une inattention, mais révèle une intention inconsciente (ne pas avoir envie de participer à la séance) qui s'exprime activement *contre* l'intention de discours consciente et *malgré* elle. Cependant, Merleau-Ponty considère cet exemple comme illustrant non pas la vérité des théories « psychologiques » de Freud, mais celle de la *Sinngenesis* telle que Husserl l'expose.

² Bergson, *Matière et mémoire*, *op. cit.*, p. 182

³ *Ibid.*, p. 197

⁴ Bergson, « Le rêve » (1901), in *L'énergie spirituelle*, Paris, PUF « Quadrige », 1919, p. 95

⁵ Remarquons à quel point Bergson est ici proche de l'opposition freudienne entre principe de réalité et principe de plaisir, ainsi que de la caractérisation freudienne du psychisme en terme d'instances psychiques en conflit les unes par rapport aux autres (en particulier le Moi, ayant une fonction de censure, et le système inconscient).

principe de la sélection vitale des souvenirs, et fait dépendre celui-ci d'un principe supérieur, qui consiste pour la conscience pure à être attirée par la matière dans laquelle elle cherche à pénétrer et à se matérialiser (qu'il appellera par la suite *élan vital*) – faisant alors référence à la mystérieuse *attraction* de l'âme par le corps tel que Plotin la décrit dans les *Ennéades*¹. Il peut alors expliquer le rêve en montrant qu'il s'agit là de la manifestation de la tendance des souvenirs à se matérialiser dans des images, et ce en empruntant la matière des sensations que vit dans son corps le rêveur endormi.

Dès lors, Bergson ne peut que contradictoirement continuer à soutenir que l'inconscient se confond avec l'*inagissant*. Il concède d'ailleurs que « si la totalité de nos souvenirs exercent à tout instant une poussée du fond de l'inconscient, la conscience attentive à la vie ne laisse passer, légalement, que ceux qui peuvent concourir à l'action présente ».²

Bergson fait alors remarquer qu'il lui est impossible d'expliquer pourquoi *tel* souvenir va chercher à se matérialiser en image onirique (cette sélection étant pour cette raison qualifiée de « fantaisie du rêve »), et qu'« il faudrait parler ici des tendances réprimées auxquelles l'école de Freud a consacré un si grand nombre d'études »³ : le mystère de l'attraction pourrait-il être compris à la lumière des processus inconscients du refoulement et du retour du refoulé ? Sans aller jusque là, il en conclut malgré tout que les mécanismes de la perception et du rêve sont, en vertu du principe d'attraction de la conscience par la matière, *analogues*, et que la vie onirique de la conscience est sa vie *naturelle*, à laquelle elle s'abandonne lorsqu'elle cesse de vouloir⁴. Des phénomènes tels que le délire, l'hallucination et l'idée fixe ne sont donc pas véritablement pathologiques, et s'ils manifestent une diminution de l'activité de conscience, c'est seulement son attention à la vie qui diminue ici et qui, en temps normal, empêche ces phénomènes de se produire ; « de sorte que la tâche principale de la psychologie ne serait pas d'expliquer ici comment tels ou tels phénomènes se produisent chez le malade, mais pourquoi on ne les constate pas chez l'homme sain »⁵.

Déroulée à son terme, la pensée bergsonienne de la mémoire et de l'inconscient suscite une impression de malaise pour toute philosophie de la conscience, puisqu'elle conduit à nier toute différence *de nature* entre le normal et le pathologique, entre l'hallucination et la perception. Qui plus est, on ne peut plus continuer à reprocher à Bergson de ne pas rendre compte du phénomène d'ouverture de la conscience au monde *via* l'action, - puisqu'il en rend effectivement raison par le recours à l'idée d'*attraction* de la conscience par la matière. Mais ces principes ont-ils encore un sens dans le cadre d'une philosophie de la conscience, dont

¹ Une fois encore, on peut rapprocher cette idée « poétique » (selon les propres termes de Bergson) de l'idée freudienne d'après laquelle le principe de réalité n'est qu'une façon pour le principe de plaisir de se réaliser, en prenant en compte les exigences de la vie et de la réalité extérieure.

² Bergson, « Le souvenir du présent et la fausse reconnaissance » (1908), in *L'énergie spirituelle*, *op. cit.*, p. 145-146.

³ *Ibid.*, p. 107, note 1

⁴ *Ibid.*, p. 104

⁵ *Ibid.*, p. 127. Et il poursuit : « Mais, si le rêve imite de tout point l'aliénation mentale, on pourra appliquer à bien des faits d'aliénation ce que nous avons dit du rêve » ; c'est ce qu'il fait effectivement concernant le phénomène de fausse reconnaissance des souvenirs (ou, en terme freudien, le « souvenir-écran »).

l'idéal épistémologique demeure la pensée rationnelle et non la pensée poétique ou mystique dans laquelle s'engage Bergson, à la suite de Plotin ? On pourrait penser que cette « déviation spiritualiste » de la pensée bergsonienne, qui le mène à accorder finalement autant à l'inconscient qu'à la conscience au sens restreint, n'est que le contrecoup de son « naturalisme » latent, qui se dévoile dans sa conception de la conscience comme chose du et dans le monde. Mais la voie dans laquelle s'engage la phénoménologie, à laquelle Husserl assigne pour idéal d'être une science rigoureuse, est-elle en dernière instance si divergente ?

Il nous faut revenir à la façon dont Husserl justifie à son tour l'ouverture de la conscience au monde ainsi que le mode de sélection des souvenirs inconscients. Selon lui, cette ouverture est déterminée par le caractère temporel de la conscience. La question est alors de savoir ce qui motive la visée intentionnelle de tel objet dans le monde et, corrélativement, la réactualisation de tel ou tel souvenir dans le processus d'identification du perçu.

Expliquons cette motivation au niveau de l'acte de perception même. Husserl caractérise celui-ci comme un acte venant remplir une visée à vide en mettant en présence de la chose elle-même. Formellement, le motif qui pousse au remplissement de cette visée à vide est *l'affect d'insatisfaction* que celle-ci procure à la conscience dans sa tendance à la plénitude. L'intentionnalité objective ne peut donc être comprise qu'à partir d'une composante affective originaire, que Husserl nomme *intentionnalité pulsionnelle, et qui se définit comme aspiration vide à un objet pouvant la satisfaire*¹. Or, le fait est que ce n'est pas le sujet qui décide en toute conscience quel sera l'objet de cette aspiration ou de son désir ; en effet l'acte de synthèse intentionnelle est toujours précédée d'une affection du Moi par l'objet, qui exerce sur lui une stimulation en lui procurant une excitation (*Reiz*). Cette dernière n'est pas à comprendre comme une causalité physiologique entre chose et homme, mais comme un rapport de motivation entre eux, qui manifeste la tendance passive du sujet à être affecté par quelque chose d'extérieur. On retrouve donc ici un phénomène irréductible d'« attraction » de la conscience par quelque chose qui lui est transcendant².

Cette passivité radicale du sujet et cette idée de « quasi-attraction » se retrouvent également dans l'explication de la réviviscence des souvenirs inconscients. La problématique de l'affectivité conduit Husserl à affirmer que seul un objet qui affecte le sujet peut susciter de sa part un acte d'attention ; dès lors, un vécu *inconscient* se définira comme une *représentation dénuée d'affect*. Cela signifie que rien ne permet dans un tel vécu d'attirer l'attention de la conscience ; mais comment expliquer alors le phénomène de remémoration ? Il faudrait pour ce faire supposer à l'arrière-plan de la conscience vivante une affectivité

¹ Pour plus de détails sur ce point, nous renvoyons à l'article de B. Bégout « Problèmes d'une phénoménologie de la sexualité. Intentionnalité pulsionnelle et pulsion sexuelle chez Husserl », in *Phénoménologie et psychanalyse*, J.C. Beaune dir., Seyssel, ChampVallon, 1998, et à celui de N. Depraz « Pulsions, instinct, désir », dans *Alter* n° 9, *La pulsion*, 2001.

² Cf. Husserl, *Ideen II*, op. cit., § 50. C'est en vertu de cette « attraction » qui joue entre la conscience et l'objet que Husserl a pu dire que l'acte intentionnel est à comprendre comme un *comportement* (*Verhalten zu*), c'est-à-dire comme une réaction à quelque chose qui éveille et motive l'attention. *Le sujet objectivant est donc originairement sujet du comportement*, ou encore un *Ich kann* (*ibid.*, § 59).

originaires, qui ne seraient pas directement liées au moi réceptif et passif, mais qui seraient néanmoins efficaces et opérantes. Comme le remarque alors Bruce Bégout :

« Accorder *mutatis mutandis* à l'inconscient une sorte d'affectivité spécifique, non relative à l'affectibilité du moi, entraînerait d'une part une redéfinition complète de la notion d'inconscient : il ne serait plus considéré comme le domaine affectivement nul, mais comme le simple lieu de convergence des affections encore et toujours vivaces, mais non sélectionnées par l'ego attentif »¹.

Or, Husserl affirme bien que le phénomène d'affection du sujet par les souvenirs inconscients s'exerce la plupart du temps selon les lois de l'association, qui échappent à sa *volonté*. En outre, il explique également la *possibilité* pour le sujet conscient de se remémorer tel ou tel souvenir, en attente d'une ouverture vers la « porte du moi »², à partir de la notion de *refoulement*. En effet, les affections qui peuvent se rencontrer dans la vie psychique ont des sens souvent différents, parfois opposés et conflictuels, et procèdent *par elles-mêmes* à une répression ou un refoulement de certaines d'entre elles, interdisant ainsi leur accès possible à la conscience vivante. *Le refoulement apparaît ici comme une conséquence de la structure du champ de conscience même*, et non comme un acte du sujet³.

On retrouve ainsi chez Bergson et chez Husserl l'idée d'un inconscient présentant une *certaine forme d'activité* (activité de la conscience pure, affectivité originaires), qui est d'une certaine manière tenue dans l'imperceptibilité en raison d'un *refoulement* (de la part du Moi ou du fait de la structure affective elle-même), et qui entretient avec la conscience attentive un double rapport de répulsion-attraction, - rapport dont la nature n'est pas vraiment précisée.

Merleau-Ponty va retenir de cette idée qu'il existe, au sein de la vie intentionnelle de la conscience, des phénomènes qui témoignent d'une *passivité radicale* du sujet, laquelle se retrouve dans quasiment tous les actes de conscience puisqu'elle se manifeste dans l'acte de perception même. *Le rapport qu'établit le sujet avec l'objet dans sa visée intentionnelle n'est ainsi pas seulement ni simplement son propre fait*, du moins le fait de sa seule motivation consciente⁴. Merleau-Ponty reprend d'ailleurs lui aussi le thème d'une attraction ou d'un rapport de double motivation entre la conscience et ce qui la transcende dans le monde sensible, sous la figure, cette fois-ci de l'« affinité » :

¹ B. Bégout, *La généalogie de la logique*, op. cit., p. 215

² « *Die Pforte des Ich* », expression du manuscrit A VI 121, p. 17, cité par B. Bégout, op. cit., p. 186. L'image rappelle celle utilisée par Bergson et, avant lui, par Freud.

³ Husserl n'a lu de Freud que *De la psychanalyse* (1909) et la *Selbstdarstellung* (1936). Cependant, on a pu trouver dans sa bibliothèque l'*Essai d'une présentation de la théorie psychanalytique* (1913) de Jung, souligné notamment dans les passages concernant le refoulement. B. Bégout précise que le concept husserlien de refoulement est beaucoup plus proche de celui de Herbart que de celui de Freud, qui présuppose une hétérogénéité de l'inconscient par rapport à la conscience ainsi qu'un rapport nécessairement conflictuel entre les deux. Remarquons en outre que Husserl, dans sa conception du « refoulement », va moins loin que Bergson puisque, si le refoulement est dans certains cas le fait des vécus affectifs eux-mêmes (et non pas toujours de l'ego qui s'en désintéresse), la remémoration proprement dite des souvenirs refoulés n'est jamais le fait de ces souvenirs eux-mêmes, mais fait toujours intervenir le sujet, ne serait-ce que par sa tendance à être affecté, - *l'ego restant ainsi le pôle à partir duquel on peut penser la remémoration*.

⁴ « 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. [...] Pendant que je perçois, et même sans aucune connaissance des conditions organiques de ma perception, j'ai conscience d'intégrer des 'consciences' rêveuses et dispersées, la vision, l'ouïe, le toucher, avec leurs champs qui sont antérieurs et demeurent étrangers à ma vie personnelle » (Merleau-Ponty, *PP*, p. 398-399).

« L'association ou plutôt l'affinité au sens kantien est le phénomène central de la vie perceptive, puisqu'elle est la constitution, sans modèle idéal, d'un ensemble significatif, et la distinction de la vie perceptive et du concept, de la passivité et de la spontanéité n'est plus effacée par l'analyse réflexive, puisque l'atomisme de la sensation ne nous oblige plus à chercher dans une activité de liaison le principe de toute coordination »¹.

Merleau-Ponty semble même aller plus loin que Husserl en affirmant que, si la temporalité de la conscience permet de comprendre l'ouverture de celle-ci à la transcendance, l'autre condition de cette ouverture est d'une nature *qui ne s'identifie pas au sujet mais qui l'englobe*, au sens où l'affinité entre l'homme et les choses s'explique à partir d'un rapport originaire de *connaturalité* ou d'*entr'expression* entre eux² :

« Quand je dis que j'ai des sens et qu'ils me font accéder au monde, je ne suis pas victime d'une confusion, je ne mêle pas la pensée causale et la réflexion, j'exprime seulement cette vérité qui s'impose à une réflexion intégrale : que je suis capable par connaturalité de trouver un sens à certains aspects de l'être sans le leur avoir moi-même donné par une opération constituante »³.

« Dans cette mesure, toute perception est une communication ou une communion, la reprise ou l'achèvement par nous d'une intention étrangère ou inversement l'accomplissement au dehors de nos puissances perceptives et comme un accouplement de notre corps avec les choses »⁴.

L'« activité » ou le caractère dynamique que l'on peut accorder à l'inconscient ne semble plus dès lors pouvoir être interprété simplement comme un vécu qui serait doué d'une affectivité et d'un dynamisme *au fond de ma conscience*, à titre d'imperçu *de celle-ci*, mais bien comme *la vie propre au champ pré-personnel qui transcende la conscience, et qui ne lui est pas propre sans lui être pourtant étrangère*.

Jean-Bertrand Pontalis fait remarquer que, à l'époque de la *Phénoménologie de la perception*, « l'inconscient ne pose pas de problème spécifique ; il est résorbé sous la rubrique du pré-personnel »⁵. L'inconscient n'est pas en effet problématique au sens où il serait inaccessible car extérieur et étranger à la conscience. C'est pour cette raison Merleau-Ponty rejette alors la conception freudienne de l'inconscient, mais admet d'une certaine manière l'idée d'un *pré-conscient* (au sens freudien).

¹ *Ibid.*, p. 65

² Jean-François Lyotard met bien en évidence le rapport entre la phénoménologie et le thème de la *connaturalité*, de l'*entente* entre les choses et le monde ou de leur *entr'expression*, qui trouve des résonances dans la poésie surréaliste. Ce thème relève selon lui d'une *métaphysique de la continuité*, laquelle s'illustre dans la philosophie de la nature d'un Schelling par exemple (*Discours, figure*, Paris, Klincksieck, 1971, p. 291-294). On retrouve ici le rapport de Merleau-Ponty à la philosophie de la nature qui va de Leibniz et à Goethe (et, d'une certaine manière aussi, à Bergson).

³ *Ibid.*, p. 251

⁴ *Ibid.*, p. 370

⁵ J.B. Pontalis, « Note sur le problème de l'inconscient chez Merleau-Ponty », *op. cité*, p. 289

Cependant, l'inconscient tel que Merleau-Ponty le décrit en 1945 et jusque dans les cours de 1948-1949 sur l'union de l'âme et du corps pose un problème spécifique, en tant qu'il met en évidence une dimension de l'expérience humaine dont il semble que le sens n'attende pas l'activité intentionnelle de la conscience pour exister. L'inconscient peut-il dès lors continuer à être appréhendé dans le cadre d'une *phénoménologie* de la conscience intentionnelle, même à titre de *structure-limite* de celle-ci ? En exhibant une couche de sens qui existerait sans le recours de l'activité intentionnelle de la conscience (quoiqu'elle ne se manifeste ou ne s'exprime qu'à travers celle-ci), et en distinguant ainsi un inconscient *en soi* et un inconscient *pour moi*, Merleau-Ponty fait-il ressurgir la catégorie réaliste de l'en soi que la phénoménologie avait pourtant proposé de dépasser ?

Nous nous proposons de répondre à cette question en confrontant la pensée de Merleau-Ponty à la théorie de l'inconscient de Sartre, dernière référence majeure de la *Phénoménologie de la perception*, dont le projet est de dépasser les apories de la phénoménologie husserlienne en rétablissant un véritable concept de transcendance et, de manière corollaire, en faisant retour précisément sur cette catégorie de l'en soi.

C) Le modèle existentialiste de l'inconscient comme mauvaise foi

Si la réflexion de Merleau-Ponty sur le concept d'inconscient s'en tenait à une stricte perspective phénoménologique, alors on ne comprendrait pas pourquoi, à côté de l'interprétation de l'inconscient à partir de la structure générale figure-fond, qui spécifie le rapport de la conscience à son champ, il continue à accorder un certain crédit à l'interprétation freudienne de l'inconscient :

« L'inconscient selon Freud est le non assumé. Il n'est pas entièrement ignoré de moi car mes efforts pour l'écarter en supposent une prénotion. Il s'agit de quelque chose qui a figure pour la conscience, mais qu'elle refuse de nommer »¹.

L'inconscient n'apparaît pas ici seulement comme le *fond* sur lequel la conscience perçoit et connaît, mais également comme ce qui peut aussi jouer comme *figure* déplaisante pour la conscience, que celle-ci relègue par conséquent en un fond indifférencié et obscur. Or, accorder un tel sens à l'inconscient pose évidemment problème, puisque cela remet en question l'idée d'un rapport de communion ou de connaturalité entre la conscience et l'« inconscient », ce rapport apparaissant précisément comme un rapport de force ou de conflit. L'inconscient ne donnerait pas ainsi à penser l'accord originaire entre la conscience et son autre, mais au contraire le *désaccord de la conscience avec elle-même*. On retombe ainsi, à la façon d'un cercle vicieux, sur le problème du clivage de conscience, celui-ci n'apparaissant plus comme un *fait* de la structure de la conscience, mais bien comme la conséquence d'un *acte* de sa part. Mais comment comprendre que la conscience puisse opérer un tel dédoublement, et se retrouver comme « prisonnière » d'elle-même ?

Merleau-Ponty devant faire face à ce problème, il rencontre sur ce chemin la philosophie de Sartre, qui propose une solution en élaborant une théorie de la conscience et de l'inconscient radicalisant la perspective phénoménologique. Pour Sartre, cette dernière resterait en effet trop idéaliste en ce qu'elle n'arriverait pas à penser véritablement la transcendance dans laquelle est *jetée* la conscience. Nous devons donc maintenant rendre raison de ce face-à-face entre Merleau-Ponty et Sartre, qui semble être la référence ultime de notre auteur dans sa tentative pour dépasser le dualisme des substances et pour proposer une théorie de l'existence incluant une certaine forme d'inconscience et d'indétermination².

¹ Merleau-Ponty, *L'union de l'âme et du corps*, p. 117

² Remarquons en effet que le chapitre sur « La temporalité » de la *Phénoménologie de la perception*, qui semblait jusqu'alors jouer le rôle de dernière clé pour une compréhension nouvelle du Cogito, est suivi d'un chapitre ultime sur « La liberté », dans lequel Merleau-Ponty confronte sa vision renouvelée de la conscience à celle de Sartre.

§ 1) La critique sartrienne de l'inconscient et le concept de Cogito pré-réflexif

Sartre choisit comme point de départ de sa réflexion le problème du clivage de la conscience en un Je transcendantal et un Moi concret et personnel, qui est selon lui le point aveugle de toutes les philosophies du sujet, de Kant à Husserl inclus. Ce clivage implique que la conscience ne peut jamais connaître adéquatement ce qui fonde son identité personnelle, et que, plus généralement, l'intentionnalité de la conscience est toujours accompagnée d'à-côtés insaisissables (que ce soit le Je pense qui doit pouvoir accompagner mes représentations chez Kant, ou les co-visées implicites codéterminant la visée actuelle de la conscience chez Husserl). Le champ de la conscience actuelle inclut ainsi toujours une certaine part de *virtualité*.

Or, selon Sartre¹, le projet même de la phénoménologie, qui se définit premièrement comme science rigoureuse des essences, consiste précisément à éliminer ces virtualités qui grèvent d'opacité la connaissance de soi de l'ego. L'apport majeur de Husserl, mise à part sa théorie de l'intentionnalité, est l'analyse de la conscience par variation imaginaire, qui doit produire une intuition éidétique se caractérisant par une stricte adéquation entre ce que la conscience connaît et ce qui lui apparaît. Au nom de cette forme d'analyse même, Sartre en vient à critiquer l'idée de *potentialités intentionnelles*, ainsi que l'idée d'une *actualisation progressive* de la conscience intentionnelle, qui va de pair avec une phénoménologie génétique du sens et de la conscience. Dès lors, l'inconscient au sens husserlien, coextensif à l'ordre des potentialités et plus généralement à la passivité de la conscience, est un concept inconsistant puisqu'il n'est que le fait d'un manque de radicalité dans l'élucidation du sens de la conscience. L'activité de la conscience se voit ainsi naïvement opposée à sa passivité, et cette dualité ressurgit sous la forme d'une scission de la conscience en un Je transcendantal, pôle d'activité, et un Moi concret, « sujet » de toutes les formes de passivité de la conscience. Or, pour Sartre, cette juxtaposition empêche de penser le fondement de l'identité personnelle.

Le concept de *passivité* provient lui aussi d'un manque de radicalité dans l'analyse de la spontanéité de la conscience, qui exclut toute détermination par son Autre. En effet :

« La conscience projette sa propre spontanéité dans l'objet Ego pour lui conférer le pouvoir créateur qui lui est absolument nécessaire. Seulement cette spontanéité, représentée et hypostasiée dans un objet, devient une spontanéité bâtarde et dégradée, qui conserve magiquement sa puissance créatrice tout en devenant passive. D'où l'irrationalité profonde de la notion d'Ego [...] En vertu de cette passivité l'Ego est susceptible d'être *affecté*. Rien ne peut agir sur la conscience, parce qu'elle est cause de soi »².

Le rapport de motivation ou d'attraction de la conscience par ce qui la transcende, qui est une des formes massives de la passivité, n'est ainsi rien d'autre pour Sartre qu'un phénomène d'*auto-sollicitation*³. L'idée même de *motivation* n'est que le déguisement du concept

¹ Précisons ici que nous développons dans ce paragraphe de manière *non critique* l'interprétation que Sartre donne de Husserl, c'est-à-dire sans chercher à évaluer les effets de distorsion que cette interprétation fait subir aux textes husserliens (ce qui nécessiterait sans doute un développement beaucoup plus long et nous éloignerait de notre perspective actuelle).

² Sartre, *La transcendance de l'ego*, Paris, Vrin, 1965, p. 63-64

³ Cf. sur ce point la thèse que Sartre développe dans *l'Esquisse d'une théorie de l'émotion*, Paris, Hermann, 1939.

déterministe de causalité qui vaut dans le cadre des sciences de la nature ; l'usage qu'en fait Husserl révèle ainsi en quoi celui-ci resterait tributaire d'une conception naturaliste de la conscience, dans le sillage d'un Bergson qui pense la conscience à partir de la vie.

L'autre figure de la passivité chez Husserl est celle des synthèses temporelles. Or, comme le fait remarquer Sartre, le fait que, dans *Les leçons sur la conscience interne du temps*, Husserl n'a pas recours au pouvoir synthétique du Je transcendantal dans le processus des synthèses temporelles, montre bien *qu'il identifie synthèse passive et synthèse sans intervention de ce Je*¹. Il rapporte en outre cette synthèse au Moi comme sujet concret, doublet du Je transcendantal, montrant ainsi que cette synthèse peut tout de même être considérée comme étant opérée par la conscience. Mais puisqu'il affirme par ailleurs que le sujet s'identifie en dernière instance à la temporalité, c'est donc que l'identité du sujet se confond avec celle du Moi concret : *l'hypothèse du Je transcendantal est alors tout à fait superflue*².

Pourquoi Husserl refuse-t-il de renoncer à cette hypothèse ? Cela s'explique, selon Sartre, pour la raison suivante : Husserl continue à identifier, à partir d'un présupposé substantialiste implicite, l'ipséité de l'ego à une forme d'*intériorité* ou d'*intimité*, qui lui assure une épaisseur et une *plénitude* d'être, - cette plénitude consistant pour Sartre en une *réification* des data de la réflexion pure. En tant que spectateur de cet ensemble interne de vécus ou de données de la conscience, le Je transcendantal aurait alors pour rôle de témoigner de l'existence de cette intériorité. Ce processus de réification montre bien en quoi Husserl n'a pas poussé jusqu'au bout la réduction transcendantale et n'a pas vu que la conscience se distingue ontologiquement des choses du monde en ce qu'elle se caractérise par une *vacuité absolue*, - cette vacuité se déduisant de son intentionnalité (je n'existe et je ne me connais exister que dans un mouvement de transcendance vers le monde ; *en moi-même* je ne suis donc rien)³. C'est d'ailleurs pour cette raison que Sartre ne parle pas de l'*être* de la conscience, mais de son *existence*, concept qui permet de penser en quoi son immanence correspond exactement à sa transcendance. De ce point de vue, il n'y a en outre plus à devoir rendre raison du fait que la conscience s'ouvre à une extériorité, puisqu'il n'y a de conscience que dans cette ouverture, - toute conscience étant par définition conscience *de quelque chose*⁴. Parce que la conscience est distincte ontologiquement des choses du monde, Sartre peut alors réintroduire de manière corollaire la catégorie de l'*en soi* pour désigner celles-ci, puisqu'elles

¹ Sartre, *La transcendance de l'ego*, op. cité, p. 22.

² Selon Sartre, Husserl aurait pourtant vu le caractère inutile de cette hypothèse, puisqu'il écrit dans les *Recherches logiques*, II, 2^{ème} partie, V, § 8 : « Je dois reconnaître, à vrai dire, que je ne puis absolument pas arriver à découvrir ce moi primitif, en tant que centre de référence nécessaire ». Mais il ajoute dans la seconde édition de 1913 la note suivante : « Depuis lors, j'ai appris à le trouver, ou plutôt appris qu'il ne fallait pas se laisser retenir, dans l'appréhension pure du donné, par la crainte de tomber dans les excès de la métaphysique du moi » (cité par Sartre dans *La transcendance de l'ego*, op. cité, p. 20, note 14).

³ L'idée d'un *contenu* inconscient au sein même de la conscience devient *a fortiori* totalement caduque.

⁴ Un tel point de vue rend donc inutile le recours aux obscurs concepts d'attraction, d'affinité ou de motivation qu'on a pu mettre auparavant en évidence, puisque la conscience est *au monde* de par sa structure même. Comme Sartre le précise, « la véritable spontanéité doit être parfaitement claire : elle *est* ce qu'elle produit et ne peut rien être d'autre. Liée synthétiquement à autre chose qu'elle-même, elle envelopperait en effet quelque obscurité et même une certaine passivité dans la transformation. Il faudrait, en effet, admettre un passage *de soi-même à autre chose*, qui supposerait que la spontanéité s'échappe à elle-même » (*ibid.*, p. 62).

sont de par elles-mêmes étrangères à la phénoménalité, et n'ont pas besoin de paraître (pour moi) pour être ce qu'elles sont, - Sartre faisant ainsi émerger une catégorie d'êtres véritablement *transcendants* par rapport à la conscience.

En outre, parce que Husserl continue malgré tout à concevoir la conscience comme un type d'être doué d'une certaine *positivité*, il ne peut attribuer à la conscience qu'un mode de connaissance de soi qui est lui aussi positif ou objectif. La conscience semble ainsi condamnée à ne pouvoir se connaître véritablement que sur le mode de la *réflexion*, qui implique qu'elle se prenne elle-même pour *objet*, - ce que rend possible la structure dichotomique Je transcendantal-Moi concret. Si Husserl sous-détermine le caractère transcendant de la conscience, il méconnaît également son caractère *immanent*. Contre ce positivisme et cet objectivisme latents, Sartre affirme que la conscience de soi est présence à soi *et* transparence à soi même lorsqu'elle ne se prend pas explicitement pour thème de sa réflexion :

« Tout est donc clair et lucide dans la conscience : l'objet est en face d'elle avec son opacité caractéristique, mais elle, elle est purement et simplement conscience d'être conscience de cet objet, c'est la loi de son existence. Il faut ajouter que cette conscience de conscience [...] n'est pas *positionnelle*, c'est-à-dire que la conscience n'est pas à elle-même son objet [...] Nous appellerons une pareille conscience : conscience du premier degré ou *irréfléchie*. Nous demandons : y a-t-il une place pour un Je dans une pareille conscience ? La réponse est claire : évidemment non »¹.

L'intentionnalité de la conscience bien comprise mène ainsi à reconnaître que le champ transcendantal est finalement sans Je, c'est-à-dire non-positionnel (de) soi, irréfléchi ou encore pré-personnel. Dès lors, on peut tout à fait envisager *des consciences impersonnelles* (au sens d'irréfléchies) sans pour autant y voir par derrière la présence d'un sujet ou d'une instance inconsciente quelconque qui échapperait à la transparence de la conscience, - ces consciences étant d'ailleurs autonomes et antérieures par rapport aux consciences qui les réfléchissent au second degré.

On comprend aisément ce que cette théorie de la conscience peut avoir de séduisant pour Merleau-Ponty². Elle permet en effet de concilier l'idée d'une unité absolue de la conscience et celle d'une certaine impersonnalité de celle-ci. Elle concilie également l'absolue immanence et l'absolue transcendance de la conscience. Enfin, elle dispense de recourir à l'idée d'un inconscient qui serait logé dans la conscience ou à côté d'elle, pour rendre compte du caractère impersonnel de certains de nos vécus et de certaines de nos actions. Il n'est donc pas étonnant de voir Merleau-Ponty, lorsqu'il tente de reformuler le sens du Cogito à la lumière des découvertes de la *Phénoménologie de la perception*, recourir aux concepts sartriens de Cogito tacite, Cogito pré-réflexif ou encore Cogito non-thématique. De manière plus générale, le concept sartrien d'*existence* permet à Merleau-Ponty de dénoncer ce qui reste d'objectiviste et d'idéaliste dans la phénoménologie husserlienne de la conscience. En

¹ Sartre, *op. cit.*, p. 24

² Sur les relations entre Merleau-Ponty et Sartre, nous renvoyons à l'article de Philippe Cabestan « La critique de l'ontologie sartrienne dans *Le visible et l'invisible* », in *Chiasmi international* n° 2, Mimesis-Vrin-University of Memphis, n° 2 « De la nature à l'ontologie », 2000, p. 389-413.

particulier, l'existence, dont la spécificité se déduit de l'être de la conscience, doit se concevoir comme un faire ou comme un acte, qui est à la fois rapport à soi et ouverture à la transcendance : « je ne suis pas un objet que l'on peut percevoir, parce que je fais ma réalité et ne me rejoins que dans l'acte »¹.

La théorie sartrienne de la conscience résout ainsi, selon Merleau-Ponty, beaucoup de problèmes que leur traitement par l'empirisme, l'intellectualisme et la phénoménologie classique avait laissé dans l'aporie. La question de l'inconscient ne semble en outre pas tant, du point de vue de Sartre, présenter de difficultés insurmontables qu'être une *fausse question*, puisqu'elle présuppose une réponse manquant de radicalité au véritable problème qu'est la *s*. Comment Sartre envisage-t-il ce problème, et en quoi a-t-il pu influencer la théorie merleau-pontyenne de l'inconscient ?

§ 2) L'inconscient comme forme de la mauvaise foi de la conscience

La perspective que Sartre adopte sur le phénomène du clivage de conscience déplace sensiblement les problèmes que celui-ci suscite. La question n'est pas en effet pour lui de savoir pourquoi l'on peut distinguer entre un Je transcendantal et un Moi concret (et comment on peut alors les unifier), puisque cette distinction *n'en est pas vraiment une*, au sens où elle n'a pas de fondement ontologique. Cependant, si la conscience est absolument une, il s'agit de comprendre comment elle peut s'opposer à elle-même et refouler en elle des éléments qu'elle considère à titre de « corps étrangers » ou de « représentations inconscientes », - l'inconscient au sens freudien pouvant être assimilé, selon Sartre, à ce que la conscience *refoule*². C'est pour cette raison que Sartre qualifie cet acte de refoulement, constitutif du dédoublement de la conscience entre ce qu'elle assume clairement et ce qu'elle rejette obscurément hors du champ de sa réflexion, de mensonge à soi-même ou de *mauvaise foi*. Comment justifie-t-il le recours à ces concepts ?

Le phénomène de dédoublement de conscience est représenté chez Freud, d'après la lecture qu'en fait Sartre, dans la topique de l'appareil psychique sous forme tripartite (l'inconscient, la censure, le système Pc-Cs, et dans la deuxième topique, le ça, le moi et le surmoi). La preuve de l'hétérogénéité entre la conscience et ce qu'elle refoule serait la résistance de la conscience à ce qu'elle refoule et, inversement, les phénomènes de retour du refoulé qui bravent l'interdit de la censure, et qui résistent en outre à leur compréhension par la conscience. Cette double résistance, qui empêche les instances inconsciente et consciente de communiquer, est donc le fait de la censure. De quel côté est-elle ? Pour savoir ce qu'elle doit censurer, il faut nécessairement qu'elle en soit consciente ; mais pourquoi ne collabore-t-

¹ Merleau-Ponty, *PP*, p. 438

² Dans la première topique de Freud, l'inconscient semble en effet être la plupart du temps assimilé au refoulé ; l'idée d'un *inconscient originnaire*, déjà présente cependant sous la figure de la mémoire originnaire et inconsciente, ne sera véritablement thématifiée que plus tard.

elle pas avec le moi qui cherche la guérison au cours du processus analytique ? Parce qu'elle est, affirme la psychanalyse, du côté de ce qui dans le moi *le trompe*. Mais le mensonge suppose la dualité du trompeur et du trompé et, comme le fait remarquer Sartre, le moi ne peut se duper lui-même sans savoir qu'il se dupe. Ainsi, la psychanalyse ne résout absolument pas le problème puisque, pour supprimer la mauvaise foi, elle établit entre l'inconscient et la conscience une *conscience autonome de mauvaise foi* (la censure)¹.

Le concept d'inconscient est même nuisible en ce qu'il conduit à considérer mon existence comme étant douée d'une certaine *épaisseur* qui m'échappe et qui me fait être ce que je n'ai pas choisi d'être – confondant ainsi l'*existence* humaine avec l'*être* d'une chose. Cette conception réaliste, voire naturaliste, de la conscience permet alors d'appliquer à celle-ci le modèle de la causalité mécanique pour rendre raison de ses actes (l'inconscient étant tapi comme un moteur secret au fond du psychisme de l'agent). C'est méconnaître le fait que la structure d'intelligibilité des actes de conscience, qui est intentionnelle, n'est pas causale mais téléologique, et que c'est toujours le Cogito, de manière réfléchi ou non, qui pose le but de ses actes. En ce sens, de même que « le Je transcendantal, c'est la mort de la conscience »², on pourrait dire que *l'inconscient, c'est la mort de la spontanéité*³ qui caractérise la conscience. Cela a pour conséquence, selon Sartre, que la technique psychanalytique ne peut avoir de but ni d'usage *thérapeutiques*, puisqu'elle déresponsabilise le sujet et le mène à lutter contre lui-même, alors qu'il faudrait au contraire aider celui-ci à assumer totalement et en pleine conscience les actes qu'il refoule, afin de lui rendre sa pleine liberté qu'il s'était aliénée en toute mauvaise foi.

Une fois encore, on peut comprendre l'intérêt que présente pour Merleau-Ponty une telle analyse de l'inconscient : le clivage de la conscience est le résultat d'un acte de celle-ci, qui apparaît alors comme étant à *elle-même sa propre limite*⁴. En particulier, c'est parce que la conscience peut se vivre de manière impersonnelle, en tant qu'elle est conscience non-thétique (de) soi, qu'elle peut s'auto-persuader d'être agie à son insu par des forces étrangères ou automatiques. Finalement, on peut rendre raison d'un vécu soi-disant inconscient à partir du concept d'*existence*, qui reformule l'idée du Cogito en mettant en évidence sa dimension essentielle d'impersonnalité et de pré-réflexivité dans son ouverture originale au monde. *L'idée d'une instance psychique qui serait d'une altérité radicale par rapport à la conscience et qui agirait à ses côtés, et éventuellement contre elle, est ainsi écartée.*

¹ Cf. Sartre, *L'être et le néant*, Paris, Tel Gallimard, 1943, 1^{ère} partie, chapitre II « La mauvaise foi ».

² Sartre, *La transcendance de l'ego*, op. cité, p. 23

³ Sartre considère l'inconscient freudien comme l'antithèse d'une conscience libre et comme le concept ultime d'une psychologie naturaliste et déterministe puisqu'il se réduirait à des forces mécaniques « en troisième personne » (sa critique rejoignant ainsi sensiblement celle de Politzer). Or nous avons pu montrer de quelle façon Freud rejette cette caractérisation de l'inconscient comme dimension *automatique* de l'existence. En particulier, le sujet dans un état inconscient ne peut être comparé à un « automate psychique » du simple fait qu'il existe au cours de cet état une forte *activité psychique*, que Freud considère même comme une activité de *pensée*, quoique celle-ci demeure inconsciente.

⁴ Après l'intentionnalité, ce qui définit en propre la conscience pour Sartre est sa spontanéité ou son *aséité*, c'est-à-dire le fait que la conscience n'est limitée que par elle-même, en tant qu'elle est cause de soi.

Conformément à son projet – plus ou moins explicite – de maintenir une représentation de la vie psychique qui serait unifiée et intégrée, Merleau-Ponty recourt assez régulièrement au concept d'existence pour comprendre des phénomènes, qui pourraient par ailleurs justifier l'hypothèse freudienne de l'inconscient. Pour preuve, l'analyse qu'il propose du « membre fantôme », et qui s'éclaire selon lui à partir de l'analyse de l'anosognosie¹. Comme il le fait remarquer, les sujets anosognosiques parlent de leur membre paralysé comme d'un « serpent long et froid », ce qui exclut l'hypothèse d'une véritable anesthésie et suggère celle d'un « refus de la déficience ». Le problème qui se pose ici est de penser un « refoulement organique », ou encore une conscience qui agirait directement *quoique sans le reconnaître explicitement* sur le corps en refusant une partie déficiente. Or, cela n'est possible que si l'on considère, d'une part, qu'il existe une dimension non-thétique de la conscience, dont les choix (refuser un membre malade) ne sont pas formulés pour eux-mêmes, et qu'on envisage d'autre part la conscience comme essentiellement incarnée. C'est bien alors la notion d'existence qui permet, en dernière instance, d'explicitier le sens de ce phénomènes :

« En réalité l'anosognosique n'ignore pas simplement le membre paralysé : il ne peut se détourner de la déficience que parce qu'il sait où il risquerait de la rencontrer, *comme le sujet, dans la psychanalyse, sait ce qu'il ne veut pas voir en face, sans quoi il ne pourrait pas l'éviter si bien* »².

C'est dans cette perspective qu'on voit Merleau-Ponty louer les mérites de l'*analyse existentielle* d'un Sartre ou d'un Binswanger, qui rapportant systématiquement les vécus « inconscients » à la conscience pré-personnelle et irréflexive, laquelle, parce qu'elle n'est rien d'autre que son mouvement d'ouverture au monde, contient dans sa structure même un certain pouvoir de « dépersonnalisation »³. De manière significative, Merleau-Ponty interprète à partir d'un vocabulaire sartrien la découverte freudienne de la sexualité comme « dimension de l'existence » dans le chapitre de la *Phénoménologie de la perception* intitulé « Le corps comme être sexué », et l'illustre à partir d'un exemple repris à Binswanger (le cas d'une jeune fille à qui sa mère a interdit de revoir le jeune homme qu'elle aime, et qui perd l'appétit, le sommeil, puis l'usage de la parole)⁴.

Mais une ambiguïté demeure : comment la conscience peut-elle, d'une part, s'« auto-hypnotiser », dans le cas par exemple où elle s'auto-persuade qu'elle n'a plus de bras lorsqu'elle refuse d'en avoir un déficient ? D'autre part, pourquoi « le refus de la déficience, qui est une attitude d'ensemble de notre existence, a besoin pour se réaliser de cette modalité très spéciale qu'est un circuit sensori-moteur », auquel notre être-au-monde non seulement se livre, mais sur lequel en outre il se fonde pour Merleau-Ponty⁵ ?

L'analyse existentielle fournit alors à ces deux questions des réponses qui, à leur tour, manquent de radicalité. En effet, le phénomène d'auto-sollicitation et d'auto-persuasion rentre

¹ L'anosognosie désigne la pathologie des sujets qui ignorent systématiquement un de leurs membres paralysé. Cf. sur ce point *PP*, p. 91 sq.

² *Ibid.*, p. 96 (c'est nous qui soulignons). L'influence de Sartre est ici manifeste.

³ *Ibid.*, p. 159

⁴ Cf. par exemple *PP*, p. 96, 160, 188-189, 435-437 ...

⁵ *Ibid.*, p. 102

dans la philosophie sartrienne sous la rubrique générale de l'activité *magique* de la conscience. Le terme même montre bien en quoi ce mode d'efficience de la conscience a un principe qui demeure finalement inexpliqué et obscur, et révèle par là même sa valeur seulement *descriptive* et non explicative. Réintroduire le « magique » là où Freud avait pensé une efficience psychique inconsciente ne semble pas en effet faire avancer le problème dans le sens d'une plus grande clarté. Freud remarque d'ailleurs que le concept de magie est utilisé dans le cadre d'une pensée dualiste qui ne peut rendre compte des phénomènes manifestant une *efficience inconsciente du psychique sur le corps*¹, - le recours par Freud au concept de *conversion* étant une première tentative, encore insuffisante, pour penser cette efficience.

L'insuffisance de l'analyse existentielle semble en particulier provenir de sa sous-détermination de la dimension corporelle de l'existence. Elle affirme, certes, que c'est le corps qui assure la métamorphose des idées ou des intentions en schèmes sensori-moteurs ; mais, une fois encore, le corps n'est ici sujet que parce qu'il est le véhicule de l'être-au-monde. On pourrait d'ailleurs presque renvoyer la mauvaise foi à *l'ambiguïté du corps*, puisque la possibilité pour la conscience de se vivre « en troisième personne » a pour condition la possibilité qu'a le corps soit d'exprimer les intentions de la conscience, soit de s'autonomiser par rapport à elle et de *se réduire alors à un pur en soi*. Merleau-Ponty affirme ainsi, à la suite de Binswanger, que le corps :

« [...] est la possibilité pour mon existence de se démettre d'elle-même, de se faire anonyme et passive, de se fixer dans une scolastique. Chez le malade dont nous parlions [Schneider], le mouvement vers le futur, vers le présent vivant ou vers le passé, le pouvoir d'apprendre, de mûrir, d'entrer en communication avec autrui se sont comme bloqués dans un symptôme corporel, l'existence s'est nouée, le corps est devenu 'la cachette de la vie' »².

On voit bien ici que la possibilité pour la conscience de se réifier et de s'aliéner dans une conduite impersonnelle et mécanique tient *au fait qu'elle a un corps*. La passivité, le « pouvoir » d'être affecté, l'impersonnalité et l'obscurité semblent ainsi relever de la dimension corporelle de l'existence, restaurant *a fortiori* l'idée cartésienne d'une conscience transparente à elle-même. Merleau-Ponty est conscient du retour en arrière par rapport à ses propres recherches sur le corps que présente une telle analyse, raison pour laquelle il concède que « la psychanalyse existentielle ne doit pas servir de prétexte à une restauration du spiritualisme »³. Il semble d'ailleurs que la tentation du spiritualisme se rallume à partir du moment où l'on touche à cet autre attribut du sujet auquel la Modernité refuse de renoncer : la liberté, la spontanéité ou encore l'auto-détermination. Le débat avec l'analyse existentielle doit ainsi se prolonger en une réflexion sur l'idée de structure, qui cristallise le problème du mode de détermination de la conscience :

¹ « Le profane trouvera sans doute difficilement concevable que des troubles morbides du corps ou de l'âme puissent être dissipés par la 'simple' parole du médecin. Il pensera qu'on lui demande de croire à la magie. En quoi il n'aura pas tout à fait tort ; les mots de nos discours quotidiens ne sont rien d'autre que magie édulcorée » (Freud, « Traitement psychique, in *RIP I*, p. 2).

² Merleau-Ponty, *PP*, p. 192. Comme le fait remarquer J.B. Pontalis, « le sens du symptôme se dissout alors dans une attitude existentielle globale ; il peut et doit être immédiatement rapporté à un sujet en première personne » (in « Note sur le problème de l'inconscient chez Merleau-Ponty », *op. cité*, p. 290).

³ Merleau-Ponty, *PP*, p. 187

« Quand la crise de nerfs est à son paroxysme, même si le sujet l'a cherchée comme le moyen d'échapper à une situation embarrassante et s'y enfonce comme dans un abri, il n'entend *presque* plus, il n'y voit *presque* plus, il est *presque* devenu cette existence spasmodique et haletante qui se débat sur un lit. Le vertige de la bouderie est tel qu'elle devient bouderie contre X, bouderie contre la vie, bouderie absolue. *A chaque instant qui passe, la liberté se dégrade et devient moins probable.* Même si elle n'est jamais impossible et peut toujours faire avorter la dialectique de la mauvaise foi, il reste qu'une nuit de sommeil a le même pouvoir : *ce qui peut être surmonté par cette force anonyme doit bien être de même nature qu'elle*, il faut donc admettre au moins que la bouderie ou l'aphonie, à mesure qu'elles durent, deviennent consistantes comme des choses, qu'elles se font structure, et que la décision qui les interromprait vient de *plus bas* que la 'volonté' »¹.

§ 3) La conscience est-elle absolument libre ?

La volonté de dépasser le dualisme substantiel pour pouvoir formuler à nouveaux frais les concepts de conscience et de subjectivité mène inéluctablement à entamer un débat sur la notion de *liberté* du sujet, comme en témoignent l'ultime chapitre de la *Phénoménologie de la perception* intitulé « La liberté », et la note sur les concepts de causalité et de détermination dans les sciences humaines à la fin du chapitre sur le corps sexué, dans lequel Merleau-Ponty met en rapport la psychanalyse freudienne avec l'analyse existentielle. La façon dont il va mener le débat ne peut se comprendre qu'à la lumière de cette remarque, d'après laquelle la dichotomie sujet-objet et le dualisme substantiel ne peuvent être *définitivement* dépassés qu'à partir d'une description de *l'acte de signification*².

En effet, les divergences entre Sartre et Merleau-Ponty se fondent en dernière instance sur une différence d'opinion concernant le sens même de l'intentionnalité conscientielle. Alors que Sartre interprète l'intentionnalité comme *spontanéité*, pour en déduire que l'acte de signification est absolument libre, Merleau-Ponty part, à l'inverse, d'une caractérisation première de l'intentionnalité comme *expressivité*, pour en venir à une conception de la liberté de la conscience qui diffère sensiblement de celle de Sartre, et qui explique son désaccord final avec ce dernier. Il nous faut donc, pour clarifier ce débat, revenir aux concepts de spontanéité et d'expressivité.

Commençons par la détermination sartrienne de la conscience comme spontanéité. Pour Sartre, l'apport majeur de la phénoménologie husserlienne est d'avoir distingué ontologiquement la conscience et les choses, en définissant la conscience comme intentionnalité³, idée qui serait déjà anticipée dans la définition cartésienne de la conscience comme *Cogito*. L'avancée de Husserl par rapport à Descartes aurait en particulier permis de mettre en valeur l'*autonomie* de la conscience par rapport à l'ordre de l'en soi. Cependant, de même que, chez Descartes, l'autonomie de la conscience reste arrimée à l'ordre pré-existant des vérités éternelles – ce qui interdit de concevoir la liberté humaine comme productivité ou

¹ *Ibid.*, p. 190. C'est nous qui soulignons.

² Merleau-Ponty, *PP*, p. 203

³ Cf. Sartre, « Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl : l'intentionnalité » (1939), in *Situations I*, Paris, NRF Gallimard, 1947, p. 31-35

spontanéité¹ -, la liberté est contaminée chez Husserl par une certaine passivité, et la conscience reste pensée comme quelque chose qui peut être déterminée par autre chose que soi, *au même titre que les choses*. Concevoir radicalement l'intentionnalité doit au contraire selon Sartre mener à considérer la conscience comme une *spontanéité absolue* :

« Une liberté absolue qui invente la Raison et le Bien et qui n'a d'autres limites qu'elle-même et sa fidélité à elle-même, telle est finalement pour Descartes la prérogative divine. Mais, d'un autre côté, il n'y a rien de plus en cette liberté qu'en la liberté humaine et il a conscience, en décrivant le libre arbitre de son Dieu, de n'avoir fait que développer le contenu implicite de l'idée de liberté. C'est pourquoi, à bien considérer les choses, la liberté humaine n'est pas limitée par un ordre de libertés et de valeurs qui s'offriraient à notre assentiment comme des *choses éternelles*, comme des *structures nécessaires de l'être* »².

En conséquence, l'acte de signification est pour Sartre, à titre d'acte de la conscience, un acte absolument libre, une *création* de la conscience qui n'est jamais déterminée par la situation dans laquelle elle s'insère et à laquelle elle donne sens. Le rapport de la conscience à sa situation (en particulier sa situation dans un corps) n'est donc jamais un rapport dialectique de détermination réciproque, et la situation n'est que le *champ d'exercice* de l'activité libre de la conscience.

Le point de vue merleau-pontyen sur la liberté qu'il faut accorder à la conscience est sensiblement différent. En effet, Merleau-Ponty commence par définir l'intentionnalité de la conscience comme *expressivité* ou pouvoir de signification :

« L'existence [...] est l'opération même par laquelle ce qui n'avait pas de sens prend un sens [...], en tant qu'elle est la *reprise* d'une situation de fait. Nous appellerons transcendance ce mouvement par lequel l'existence *reprend à son compte* et transforme une situation de fait »³.

Si Merleau-Ponty définit l'expressivité comme *reprise* d'une situation de fait, c'est au sens où l'acte d'expression se comprend de manière analogue à l'acte de perception, comme constitution d'une figure sur un fond donné, - le sens de cette figure n'existant que dans ce rapport figure-fond. *L'activité de signification de la conscience, qui est à la source de tous ses actes, n'existe donc que sur fond d'une structure préexistante ou du moins non constituée par le sujet*. En conséquence, Merleau-Ponty considère que la conception sartrienne de la liberté humaine comme spontanéité absolue est contradictoire en ce qu'elle rend celle-ci impossible. En effet, si la liberté est absolue, alors dès qu'elle s'investit dans une action réelle ou imaginaire, elle se réifie et se ment à elle-même sur la nature de son être, qui est inassignable puisque néant d'être. L'action ne peut être pour Sartre qu'un jeu de masques ou qu'une comédie, car une liberté qui n'a pas à s'accomplir, qui est toujours déjà acquise, ne peut s'engager dans aucune situation sans s'y perdre⁴. Il faut au contraire reconnaître que la liberté est toujours *située*, et qu'elle ne se détermine elle-même qu'en donnant un sens à la situation, celle-ci déterminant à son tour l'exercice de la liberté : « ce qui définit l'homme n'est pas la

¹ Cf. Sartre, « La liberté cartésienne », in *Situations I, op. citée*, p. 314-335

² *Ibid.*, p. 333-334 (c'est nous qui soulignons).

³ Merleau-Ponty, *PP*, p. 197 (c'est nous qui soulignons).

⁴ Sartre reconnaît d'ailleurs que sa philosophie mène à concevoir l'homme comme une « passion inutile » ; il considèrera sur le tard que *L'être et le néant* se développe finalement comme une véritable « éidétique de la mauvaise foi ».

capacité de créer une seconde nature, - économique, sociale, culturelle, - au-delà de la nature biologique, c'est plutôt celle de *dépasser les structures créées pour en créer d'autres* »¹.

Il est d'ailleurs tout à fait significatif que le débat entre Merleau-Ponty et Sartre au sujet de la liberté conduise le premier à prendre comme exemple d'une véritable pensée dialectique le matérialisme historique de Marx *et la psychanalyse freudienne*². Selon Merleau-Ponty, Marx comme Freud ont su mettre en évidence le fait que la production de sens, au fondement de l'effectivité psychique, n'est jamais totalement déterminée de l'extérieur, ni totalement auto-déterminée ou indéterminée : elle consiste en une *certaine imposition de sens qui se détermine à partir de possibilités privilégiées ou de structures vis-à-vis desquelles la conscience est passive*.

En ce qui concerne le phénomène de l'hallucination par exemple, Freud montre que celui-ci n'est ni pur non-sens, ni manifestation de la liberté totale de la conscience imageante du malade, mais phénomène significatif qui est à la fois libre et déterminé ; - libre par rapport au « principe de réalité » ou au rapport objectif de la conscience au monde, et déterminé en ce qu'il manifeste un sens s'inscrivant dans une structure qui échappe au contrôle de la conscience constituante. Le concept freudien de *surdétermination* sert alors à montrer que l'aspect apparemment absurde de certaines productions psychiques ne tient pas au fait que celles-ci pourraient être totalement indéterminées ou immotivées, mais qu'elles s'inscrivent plutôt dans une *structure de motivations multiples*, - l'ignorance de ce complexe de motifs laissant l'impression d'une absence de causalité ou d'un caractère contingent de certaines associations partielles et isolées. Le concept de surdétermination insiste ainsi sur *l'idée d'une détermination structurée ou structurale de l'intentionnalité psychique*, au sens où les motifs de la conscience constituante coexistent toujours sur fond de motifs inconscients envers lesquels la conscience est passive, - ces motifs inconscients organisés en complexes jouant chez Freud le rôle du « champ pré-donné » chez Merleau-Ponty. Ce dernier a d'ailleurs saisi dans son caractère tout à fait nouveau l'usage freudien du concept de surdétermination, puisqu'il propose, à la fin du chapitre sur « Le corps comme être sexué », une longue note sur la psychanalyse (et le matérialisme historique) comme alternative à la pensée causale *et* à la pensée réflexive à l'occasion d'un débat sur le caractère à la fois auto-référencé et ouvert, nécessaire et contingent, de l'existence humaine. Il faut finalement reconnaître avec Merleau-Ponty, Husserl *et* Freud, *contre Sartre*, que « la conscience la plus exacte dont nous soyons capables se trouve toujours comme affectée par elle-même ou donnée à elle-même, et que le mot conscience n'a aucun sens hors de cette dualité »³.

¹ Merleau-Ponty, *SC*, p. 189 (c'est nous qui soulignons).

² Cf. la fin du chapitre sur « La liberté » et la note de la fin du chapitre sur « Le corps comme être sexué ».

³ Merleau-Ponty, *PP*, p. 488

Le souci de fidélité à l'expérience que nous faisons de l'homme en tant que sujet, qui anime originellement les recherches de Freud et de Merleau-Ponty, les conduit à s'accorder sur deux points essentiels, qui constitueront le socle de leurs développements ultérieurs. D'une part, ils tirent tous deux une conclusion similaire concernant la contradiction qui existe entre l'expérience de l'« union » (c'est-à-dire de l'homme) et l'ordre de la distinction des substances : il ne s'agit pas de renoncer, comme Descartes, à la *connaissance* de cette expérience, mais à l'inverse de se départir d'un mode de pensée substantialiste, et de tenter de se placer d'un point de vue qui permette de produire une *pensée* de l'union, qui saisisse le phénomène humain dans son unité et sa globalité. Cette unité va alors être appréhendée, à travers une analyse des symptômes névrotiques et des rêves chez Freud, et une phénoménologie de la perception chez Merleau-Ponty, à partir des concepts de *sens*, de *signification* et d'*intentionnalité expressive*. C'est d'ailleurs à partir de ces concepts que l'on a pu tirer la psychanalyse du côté d'une phénoménologie, voire d'une herméneutique de l'expérience humaine, et que l'on a envisagé l'œuvre de Merleau-Ponty comme se tenant dans les limites d'une phénoménologie telle qu'elle a pu être définie par Husserl.

Nous avons vu dans quelles mesures ces interprétations sont fondées, mais il faut à notre sens les nuancer, puisque la promotion des concepts de sens et de signification chez nos auteurs s'accompagne d'emblée, et c'est le second point sur lequel ils s'accordent, d'une reconnaissance d'un clivage de la conscience, qui implique comme un *éclatement du concept de sujet*. Ainsi, l'union de l'âme et du corps, qui se manifeste dans des unités de sens, ne semble pas avoir pour fondement l'unité du Sujet, et le dualisme qui existait entre matière et esprit, intérieur et extérieur, laisse désormais la place à une *dualité interne* entre inconscient et conscient, sujet pré-réflexif et Cogito, subjectivité anonyme et identité réflexive, passivité (le sujet comme étant celui qui subit, qui est sujet à) et activité (le sujet qui est à l'origine de l'acte, qui le constitue). Si cette destitution du concept moderne de Sujet est manifeste et revendiquée explicitement par Freud, elle apparaît cependant à Merleau-Ponty comme un danger théorique qui pourrait ouvrir la voie à une pensée réifiante et objectiviste de l'homme. Jean-Bertrand Pontalis résume bien cette difficulté qu'éprouve Merleau-Ponty à assumer les conséquences vers lesquelles semble s'acheminer sa réflexion sur le concept de sens :

« Structure et signification : on admettra aisément une différence de centrage, l'idée de signification conduisant à un sujet qui, même s'il n'est plus défini comme constituant et déployant le monde, n'en reste pas moins, comme intentionnalité, celui par qui le sens advient, l'idée de structure en revanche décentralisant les sujets qu'elle fait apparaître comme régis par des processus dont ils sont moments ou signes. Une philosophie fondée sur le primat de la signification sera donc naturellement conduite à n'admettre l'inconscient que sous réserve de l'intégrer à une théorie du corps sensible et de l'expression, d'une activité subjective qui articule une sens, alors qu'une pensée pour qui prévaut la notion de structure se présente d'emblée comme neutre à l'égard d'oppositions traditionnelles : au sein du sujet, entre conscient et inconscient, et dans la relation intersubjective, entre moi et autrui »¹.

¹ J.B. Pontalis, « Note sur le problème de l'inconscient chez Merleau-Ponty », *op. cit.*, p. 291-292

Remarquons alors qu'avant de produire une « théorie du corps sensible et de l'expression », Merleau-Ponty s'est interrogé sur la *structure* du comportement, et qu'il a par la suite reformulé sa problématique de l'expression non plus à partir du concept de corps ou de « sujet prépersonnel »¹, mais à partir d'une *réflexion sur le langage* qui s'alimente aux sources de la linguistique saussurienne, de la sociologie et de la psychanalyse freudienne, autant de modes de penser « en troisième personne ». Comme l'affirme très bien Etienne Bimbenet², la problématisation merleau-pontyenne de l'existence humaine, si elle s'enracine dans un terrain phénoménologique, renonce pourtant en cours de route à la possibilité même de proposer une théorie philosophique univoque du Sujet ou de l'Homme, puisque ce par quoi on peut appréhender ces phénomènes (la dimension du sens) est en même temps ce par où le Cogito s'échappe à lui-même (l'intentionnalité latente, la « subjectivité anonyme » du corps) :

« En toute conscience, il ne peut donc être question de résoudre le problème de l'homme, il ne peut s'agir que de décrire l'homme comme problème. De là cette idée d'une recherche sans découverte, d'une chasse sans prise, qui n'est pas le vice d'un dilettante, mais la seule méthode convenable quand il s'agit de décrire l'homme »³.

Merleau-Ponty a d'ailleurs très clairement formulé ce qui constitue selon lui la problématique du « sujet » ou de l'« homme », dans l'exposition de son projet philosophique en 1951 : il ne s'agit pas de savoir ce qu'est l'essence du sujet, s'il est le pôle constituant de l'expérience (problématique phénoménologique) ou l'effet d'une structure (problématique « structuraliste »), mais il faut « comprendre comment l'homme est simultanément sujet et objet, première personne et troisième personne, absolu d'initiative et dépendant »⁴. Cela exige qu'on renonce à opposer une approche philosophique (prise comme point de vue transcendantal ou éidétique) à une approche empirique ou positive de l'homme, et qu'on accepte de se laisser enseigner sur l'homme par le champ de l'expérience qui en quelque sorte *le dépossède de lui-même*.

En particulier, il s'agit de se déprendre de l'illusion naturelle de la conscience percevante qui considère son objet – ici l'homme – comme un *fait* ou une donnée *brute* de l'expérience, dans le but de montrer que ce par quoi on définit l'homme et la façon dont il se définit lui-même à titre de sujet réflexif, c'est-à-dire son *identité*, est une *perpétuelle construction dont la genèse et le dynamisme ne peuvent être compris que dans son rapport à l'altérité* (autrui, le langage et ce que Merleau-Ponty appelle de manière ambiguë le « fond inhumain » de notre existence). Il va alors apparaître que c'est dans cette perspective qu'il rencontre singulièrement et de manière déterminante la réflexion de Freud sur le rapport fondamental du sujet à autrui et au langage dans la genèse de son identité humaine.

¹ Cf. par exemple cette note de 1959 : « Notre corporéité : ne pas la mettre *au centre* comme j'ai fait dans la *Phénoménologie de la perception* » (note n° 50 du volume VIII, 2 – *Notes de cours 1958-1960* -, BNF).

² Etienne Bimbenet, « 'La chasse sans prise' : Merleau-Ponty et le projet d'une science de l'homme sans l'homme », in *Les études philosophiques*, avril-juin 2001, p. 145-150

³ Merleau-Ponty, « Lecture de Montaigne », in *Eloge*, p. 271-272. Comme le fait remarquer E. Bimbenet, cette citation qui caractérise la réflexion de Montaigne sur l'homme s'applique exemplairement à la propre réflexion qu'en propose Merleau-Ponty.

⁴ Merleau-Ponty, « Titres et travaux ; projet d'enseignement », in *Parcours II*, p. 12

Deuxième Partie

LA CONSTRUCTION DE L'IDENTITE DU SUJET

De l'imaginaire au symbolique

« Wo es war, soll Ich werden ».

Freud, *Nouvelles conférences sur la psychanalyse*, Paris, NRF Gallimard, 1936, p. 107

“Je, vraiment, c’est personne, c’est l’anonyme ; il faut qu’il soit ainsi, antérieur à toute objectivation, dénomination, pour être l’Opérateur, ou celui à qui tout cela advient ».

Merleau-Ponty, *Le visible et l’invisible*, p. 299

Nous avons jusqu’alors confronté les premières œuvres de Freud et de Merleau-Ponty dans le but de montrer qu’on peut établir entre elles un lien à la fois méthodologique et philosophique qui consiste en une *même stratégie de déconstruction des concepts modernes de conscience, de corps et de subjectivité* (comme principe d’*unité* de l’existence humaine). Tous deux ont en ce sens montré que ces concepts ne sont pas l’expression pure d’éléments *donnés* qui constitueraient les principes ultimes de la réalité humaine, mais qu’il s’agit plutôt de représentations¹ partielles, voire déformantes, de celle-ci.

Il serait cependant naïf de critiquer les philosophies du sujet pour la seule raison qu’elles ne seraient qu’une ‘interprétation’ ou qu’une ‘re-présentation’ du phénomène de la subjectivité ; le présupposé d’une analyse généalogique des concepts est en effet que ceux-ci sont toujours des *points de vue* qui, d’une certaine manière, *produisent* leur objet, ou des *perspectives* qui ne livrent la vérité de celui-ci que sous forme d’esquisses. Certes, il s’agit bien pour nos deux auteurs de s’en tenir au plus près des phénomènes, d’aller « aux choses mêmes », et ce en définissant leur méthode d’analyse *à partir du phénomène étudié*, et non celui-ci à partir de celle-là. Cependant, il ne faut pas à l’inverse tomber dans un réalisme naïf, qui sous-tend la plupart du temps les réflexions qui s’enracinent dans l’expérience. Freud met en garde contre cet écueil en distinguant réalité matérielle (c’est-à-dire le sens trivial de réalité) et réalité *psychique* à savoir ce qui *vaut comme réel pour le sujet*², mais qui peut pour autrui relever du pur fantasme. Merleau-Ponty, de son côté, affirme en ce sens que :

« Déjà mon corps, comme metteur en scène de ma perception, a fait éclater l’illusion d’une coïncidence de ma perception avec les choses mêmes. Entre elles et moi, il y a désormais des pouvoirs cachés, toute cette végétation de fantasmes possibles qu’il ne tient en respect que dans l’acte fragile du regard »³.

« Toute tentative pour restituer l’illusion de ‘la chose même’ est en réalité une tentative pour revenir à l’impérialisme et à la valeur de MA chose [...] La science ne va faire que prolonger cette attitude : ontologie objectiviste qui se mine elle-même et, à l’analyse, s’effondre »⁴.

Ainsi, si l’on veut éviter cet usage naïf de l’expérience sans retomber dans les apories d’une position réflexive abstraite, il faut introduire selon Merleau-Ponty une opération plus fondamentale que la réflexion : la *surréflexion*, qui consiste à « tenir compte d’elle-même et

¹ Au sens critique où Hegel emploie ce mot (*Vorstellungen*).

² Quand Freud parle de réalité psychique (*psychische Realität*), ce n’est pas seulement pour désigner le champ de la psychologie conçu comme ayant son ordre de réalité propre, mais aussi ce qui, pour le sujet, *prend valeur de réalité* dans son psychisme.

³ Merleau-Ponty, *VI*, p. 24

⁴ *Ibid.*, p. 26, en marge.

des changements qu'elle introduit dans le spectacle »¹, à défaut de pouvoir empêcher absolument ces changements (illusion d'une pensée « neutre » ou « objective »).

En particulier, si la coïncidence avec les choses n'est jamais possible réellement, il semble que c'est parce que *le sujet de l'expérience, centre de la perspective, est doué d'une épaisseur irréductible qui l'empêche de coïncider avec lui-même*, - cette épaisseur étant celle de son corps, de son passé, de ses fantasmes, de son inconscient. C'est d'ailleurs cette épaisseur qui interdit au sujet d'être transparent à lui-même, et de se tenir dans un rapport direct au monde. Un des points majeurs sur lequel Freud et Merleau-Ponty s'accordent est que, contrairement à la tradition des philosophies du sujet, ils considèrent cette épaisseur comme une dimension *nécessaire* du sujet, *puisque le sujet comme figure n'émerge selon eux qu'à partir de cette épaisseur ou de ce fond même*. Merleau-Ponty fait en ce sens remarquer que « *ce qui est donné, ce n'est pas la conscience ni l'être pur, - comme Kant lui-même le dit avec profondeur, c'est l'expérience, en d'autres termes la communication d'un sujet fini avec un être opaque d'où il émerge mais où il reste engagé* »². L'usage que Merleau-Ponty fait ici du concept d'émergence renvoie sans doute à son acception en biologie : il s'agit de l'apparition, dans une structure, de qualités nouvelles et inattendues, qui appartiennent au tout sans appartenir à aucune partie séparément. Merleau-Ponty n'utilise pas ce terme dans une perspective naturaliste ou biologisante, mais plutôt dans une perspective structurale associée à un point de vue génétique. L'intérêt du concept biologique de *structure* (tel qu'il le trouve en particulier chez Goldstein, et à travers l'usage massif qu'il fait du terme de *Gestalt*), tient précisément au fait qu'il donne un *modèle pour penser des phénomènes à la fois déterminés par des structures et irréductibles à celles-ci* (ce qui empêche de les considérer comme de simples effets mécaniques de leur « cause »), et qui présentent à la fois *une certaine identité et une diversité*, puisque les structures biologiques dont ils dépendent sont par principe évolutives et historiques³. Merleau-Ponty affirme ainsi que :

« Ce qu'il y a de profond dans la 'Gestalt' d'où nous sommes partis, ce n'est pas l'idée de signification, mais celle de structure, la jonction d'une idée et d'une existence indiscernables, l'arrangement contingent par lequel les matériaux se mettent devant nous à avoir un sens, l'intelligibilité à l'état naissant [...] Les prétendues conditions d'existence sont indiscernables dans le tout auquel elles collaborent *et réciproquement l'essence du tout ne peut être pensée concrètement sans elles et sans son histoire constitutive* »⁴.

¹ *Ibid.*, p. 61

² Merleau-Ponty, *PP*, p. 253. Merleau-Ponty affirme en ce sens qu'« à moins de s'installer en deçà de toute notre expérience, dans un ordre pré-empirique où elle ne mériterait plus son nom, la pensée ne peut ignorer son histoire apparente, il faut qu'elle se pose le problème de la genèse de son propre sens » (VI, p. 28).

³ Piaget, dans son ouvrage *Le structuralisme* publié en 1968, fait remarquer à juste titre qu'avant le courant structuraliste français des années soixante - qui a introduit une idée de la structure non processuelle et non historique -, on considérerait que toute structure (et pas seulement la structure des êtres vivants) était « un système de transformations, qui comporte des lois en tant que système (par opposition aux propriétés des éléments) et qui se conserve ou s'enrichit par le jeu même de ses transformations, sans que celles-ci aboutissent en dehors de ses frontières ou fassent appel à des éléments extérieurs » (*Le structuralisme*, Paris, PUF « Que sais-je ? », 1968, p. 6-7). En ce sens, *une structure est toujours et simultanément structurante et structurée*, c'est-à-dire que les points de vue synchronique et diachronique, loin d'être antagonistes, doivent nécessairement aller de pair.

⁴ Merleau-Ponty, *SC*, p. 223-224

Appliqué au phénomène de la subjectivité, le concept d'émergence signifie alors que le sujet doit être pensé à la fois comme étant doué d'historicité – et donc comme incluant en lui un rapport essentiel à l'ordre contingent des événements –, et comme un être qui apparaît à partir d'une structure le déterminant en partie, et donnant à son développement une certaine logique ou nécessité (que l'on peut dès lors tenter de connaître avec science)¹. *Le phénomène de la subjectivité devra donc faire l'objet d'une approche à la fois génétique et structurale*. C'est d'ailleurs pour cette raison que Freud et Merleau-Ponty vont tenter d'appréhender le sujet à travers le concept d'*identité* et non plus d'*unité*. La notion d'identité, dont l'équivocité exprime bien l'ambiguïté même du sujet, désigne à la fois le fait d'être le même (c'est-à-dire de présenter une continuité et une permanence) à travers le temps et les éventuelles transformations que celui-ci implique, et d'être soi, - ipséité dont il va falloir préciser le rapport qu'elle entretient avec l'altérité.

Ainsi, l'idée d'un sujet qui serait *une donnée immédiate et originnaire* de l'expérience, et qui coïnciderait d'emblée avec le savoir qu'il a de lui-même, doit définitivement être tenue à l'écart, ou du moins considérée à sa juste valeur : comme une représentation illusoire². Ce type de constat pourrait apparenter nos auteurs, chacun de manière différente, à ce qu'on a pu appeler la « pensée du soupçon ». Il nous semble cependant qu'il ne s'agit ni pour l'un ni pour l'autre de véritablement se « débarrasser » du concept moderne de sujet, mais bien plutôt d'en *exhiber la nécessité et la consistance* (même si c'est celle d'une illusion), aussi bien dans l'ordre de la constitution de la pensée moderne que *dans l'ordre même de la construction de la subjectivité au sein de l'existence humaine*. Merleau-Ponty fait ainsi remarquer que « le vrai, tout construit qu'il soit [...], devient ensuite aussi solide qu'un fait, et la pensée du subjectif est un de ces solides que la philosophie devra digérer. [...] La subjectivité est une de ces pensées en deçà desquelles on ne revient pas, même et surtout si on les dépasse »³. Freud ne tient pas un autre discours lorsqu'il affirme qu'il faut non seulement expliquer le phénomène de conscience, mais également et surtout le fait que la conscience *ignore son caractère de construction*. Il faut en outre rendre raison du *décalage* dans lequel elle se tient par rapport à ce qui définit réellement les processus psychologiques⁴.

En outre, établir la genèse de la pensée de l'ego, c'est-à-dire dégager une certaine logique dans la constitution même de cette représentation imaginaire⁵, doit pouvoir aider à comprendre *a fortiori* la logique de la construction du sujet, qui émerge à partir d'un fond qu'il ignore, - cette ignorance se manifestant premièrement sous la forme d'une réflexion imaginaire de soi.

¹ Seul un tel type de nécessité semble être compatible avec la nécessité spécifique à l'existence humaine qui, comme nous l'avons vu auparavant, se distingue de la nécessité matérielle ou naturelle en ce qu'elle inclut une part de contingence et d'indétermination.

² Citons ici un texte de Merleau-Ponty qui explique parfaitement cette « désillusion » envers l'idée moderne de subjectivité : « La subjectivité n'attendait pas les philosophes comme l'Amérique inconnue attendait dans les brumes de l'Océan ses explorateurs. *Ils l'ont construite, faite, et de plus d'une manière. Et ce qu'ils ont fait est peut-être à défaire* » (« Partout et nulle part », in *Eloge*, p. 188-189 ; c'est nous qui soulignons).

³ Merleau-Ponty, « Partout et nulle part », in *Eloge*, p. 191

⁴ Cf. Freud, *Esquisse*, p. 327

⁵ Au sens lacanien du terme, que nous préciserons dans le premier chapitre de cette seconde partie.

Une première question surgit alors. Si le sujet émerge à partir de structures et selon une certaine nécessité, est-ce dire pour autant que l'identité du sujet est entièrement déterminée par ces structures (psychologiques, historiques, sociologiques ...) ?

En outre, comment un être ainsi enserré dans un tel réseau de déterminations pourrait-il par ailleurs y échapper pour produire des énoncés universels sur lui-même ? On retrouve ici le problème central, selon Merleau-Ponty, de toute réflexion sur l'homme qui consiste à « comprendre comment l'homme est simultanément sujet et objet, première personne et troisième personne, absolu d'initiative et dépendant »¹. Freud, quant à lui, semble résoudre de manière apparemment assez simple ce problème, puisque le fait que « le moi peut se prendre pour objet, se comporter vis-à-vis de lui-même comme vis-à-vis d'autres objets, s'observer, se critiquer » découle naturellement de sa nature « fissible » ou « clivée » (*spaltbar*)², - l'idée d'un clivage du moi lui étant familière depuis l'introduction de son concept d'inconscient. Cependant, l'opposition entre inconscient et conscience ne recoupe pas exactement celle entre l'homme-objet conditionné de manière extérieure et l'homme-sujet qui serait autonome vis-à-vis de ces déterminations. Le reproche de naturalisme et de déterminisme que l'on fait constamment à l'œuvre freudienne laisse en effet penser qu'à partir du moment où l'on affirme qu'il existe des structures psychiques (en majorité inconscientes), alors on s'interdit de penser une subjectivité véritable, qui serait transcendantale et réellement libre. Une telle interprétation paraît en outre avoir été (soi-disant) entérinée par la psychanalyse elle-même, qui revendiquerait explicitement cette *disparition de l'idée de sujet* selon Foucault³. Mais selon nous, cette interprétation est réductrice et même à l'opposé de la perspective psychanalytique : comment une analyse serait-elle en effet possible, et à quoi servirait-elle si elle ne présupposait une réelle activité du sujet vis-à-vis de ces structures⁴ ? *La tentative freudienne d'une « science de l'homme » ne peut être réduite à une analyse de la genèse objective et causale (c'est-à-dire objectiviste) de l'homme, mais doit être conçue comme l'étude plus subtile de la discordance et de l'opposition qui existent entre cette genèse du sujet et la conscience qu'il en a.*

C'est alors que le rapport de Merleau-Ponty à Freud devient selon nous tout à fait intéressant et singulier par rapport à l'usage de la psychanalyse qu'ont pu faire les contemporains du philosophe français. Concernant le traitement de cette question épineuse de

¹ Merleau-Ponty, « Titres et travaux ; projet d'enseignement », in *Parcours II*, p. 12

² Freud, *Nouvelles conférences sur la psychanalyse*, p. 80 (traduction modifiée)

³ M. Foucault affirme ainsi que « l'importance de Lacan vient de ce qu'il a montré comment, à travers le discours du malade et les symptômes de sa névrose, ce sont les structures, le système même du langage – et non pas le sujet – qui parlent ... avant toute existence humaine, il y aurait déjà un savoir, un système que nous redécouvrons ... Qu'est-ce que c'est que ce système anonyme sans sujet, qu'est-ce qui pense ? 'Le sujet' a explosé (voyez la littérature moderne) » (extrait de l'*Entretien*, in *La quinzaine littéraire*, 15 mai 1966).

⁴ Même si cette activité se limite à une prise de conscience ; - activité ayant par ailleurs déjà été considérée en philosophie (exemplairement chez Spinoza) comme la seule forme de liberté réelle et concrète du sujet. Lacan lui-même rejette l'interprétation erronée que Foucault donne de la psychanalyse : « Je voudrais faire remarquer que, structuralisme ou pas, il n'est nulle part question dans le champ vaguement déterminé par cette étiquette, de la négation du sujet. Il s'agit de la *dépendance* du sujet, ce qui est extrêmement différent ; et tout particulièrement au niveau de retour à Freud, de la dépendance du sujet par rapport à quelque chose de vraiment élémentaire, que nous avons tenté d'isoler sous le terme de 'signifiant' » (in *Littoral*, n° 9, juin 1983, p. 31).

la genèse *et* de la structure de la subjectivité, la pensée freudienne intéresse en effet Merleau-Ponty en ce qu'elle paraît se débarrasser aussi bien du point de vue empiriste et déterministe, que du point de vue dialectique qui, en dernière instance, reconduit l'idée de la subjectivité que Merleau-Ponty entend dénoncer. En particulier, l'originalité de Freud consiste à élaborer une idée de la structure (psychique) qui interdit de la réduire, d'une part, à un système d'ordre naturel ou physique produisant des effets selon un schéma causal strict (conception naturaliste et gestaltiste de la structure), et, d'autre part, à un ordre entièrement rationnel dépourvu d'indéterminations et d'effets contingents. *L'apport majeur de Freud consiste en effet à penser la subjectivité dans ses rapports à la structure psychique sur le modèle des rapports entre la parole (ou création subjective de sens) et cette structure spécifique qu'est la langue.* Selon cette hypothèse entérinée par une certaine lecture lacanienne de Freud, il apparaît dès lors évident que Merleau-Ponty, qui tente pour sa part de donner, à partir de 1945, un nouveau statut à la subjectivité non plus à partir d'une réflexion sur la perception (réflexion qui demeure ambiguë, voire aporétique) mais sur la langue et sur les systèmes culturels en général, croise sur son chemin de pensée la voie freudienne, vers laquelle il va alors de plus en plus *converger*. Merleau-Ponty énonce d'ailleurs très clairement comment l'analyse des structures perceptives de l'existence et de la réflexion doit se prolonger en une analyse des structures « symboliques » (le langage et plus généralement la dimension culturelle de l'intersubjectivité). Ce prolongement mène alors Merleau-Ponty à sortir du champ philosophique « classique » pour s'ouvrir à d'autres modes de rationalité :

« Il n'est pas question pour nous de considérer la parole ou la pensée comme la simple somme des faits de langue ou des faits de pensée, tels qu'ils se sont produits ici ou là, à telle ou telle date. En chacun d'eux, nous essayons de saisir ce qui reprend et sublime le précédent¹, anticipe le suivant, l'émergence d'une structure, d'un champ d'expérience, qui en font, plus qu'un événement, une institution [...] Ce sont ces faits qui portent une nouvelle structure que nous appelons *phénomènes*. A leur égard, il ne peut être question d'un simple recensement. Ils n'apparaissent qu'à une pensée qui se risque à les déchiffrer, à les comprendre, et les élève au-dessus de la condition d'événements éphémères ou d'accidents. Ce déchiffrement des structures, qui permet seul de trouver quelque rationalité dans l'histoire d'une langue et dans l'histoire en général, sans faire de l'histoire un nouveau dieu, et de reconnaître un intérieur dans les faits humains sans les livrer à l'arbitraire des constructions *a priori*, est pour nous caractéristique d'une philosophie concrète. Ajoutons que l'usage est bien loin d'en être réservé aux seuls philosophes, surtout dans la science d'aujourd'hui, plus éloignée que jamais de se borner à l'induction empirique, plus encline que jamais à faire porter ses révisions non seulement sur quelques détails du savoir, mais même sur des catégories les plus générales. C'est souvent dans les travaux des savants que nous trouvons le plus de philosophie latente que nous voudrions expliciter »².

¹ Remarquons qu'en 1951, Merleau-Ponty ne considère plus l'émergence dans une perspective dialectique (au sens hégélien du terme), mais l'envisage déjà sur le modèle plus complexe de la *sublimation*.

² Merleau-Ponty, « Titres et travaux, projet d'enseignement », in *Parcours II*, p. 24-25

Chapitre I

GENEALOGIE DE L'ONTOLOGIE MODERNE DU SUJET : UNE FIGURE DU « NARCISSISME PHILOSOPHIQUE »

Le projet de déterminer les points de convergence entre la philosophie merleau-pontyenne et la théorie freudienne à propos de la problématique de la subjectivité peut paraître vain aux yeux d'une certaine psychanalyse. On a ainsi pu affirmer que, malgré ses efforts pour sortir d'une philosophie de la conscience dans laquelle primerait encore la catégorie de l'ego, la pensée merleau-pontyenne resterait tributaire de l'idée (voire de l'idéologie) d'un sujet capable de se rendre comme maître et possesseur de son inconscient, de son corps, de son histoire ; la philosophie merleau-pontyenne appartiendrait toujours ainsi à ces « philosophies de la volonté et de la subjectivité [...] dont le narcissisme subjectif est attesté par les majorations du *vécu* et la fonction renforcée des identifications imaginaires »¹. Un tel jugement s'enracine, nous semble-t-il, dans les propos que tient Lacan sur Merleau-Ponty dans son article dédié à celui-ci, dans lequel il pose que la conception merleau-pontyenne du sujet « ne cesse d'impliquer, à quelque indétermination qu'on l'oblige, tous les pouvoirs de la réflexion par quoi se confondent sujet et conscience, soit nommément le mirage que l'expérience psychanalytique met au principe de la méconnaissance du sujet »², - au même titre d'ailleurs que la « psychanalyse existentielle » d'un Sartre. Merleau-Ponty mettrait ainsi « en évidence le registre *de* l'imaginaire tout en restant pris *dans* l'imaginaire »³.

De ce point de vue, la nouvelle méthode qu'adopte Merleau-Ponty dans ses œuvres tardives et qu'il qualifie de *surréflexion* ne porterait pas ses fruits, et n'empêcherait pas le philosophe de confondre encore le phénomène de la subjectivité avec l'idée fantasmatique que les philosophes de la conscience s'en font, la réalité du monde avec la projection imaginaire que le sujet comme regard en propose, la réalité de l'Autre avec les identifications idéales auxquelles le Moi la réduit.

Est-il alors possible et pertinent de rendre justice à Merleau-Ponty dans sa tentative de se départir des philosophies de la conscience ?

¹ P. Fédida, « L'anatomie dans la psychanalyse », *op. cité*, p.120

² Lacan, « Maurice Merleau-Ponty », *op. cité*, p. 249

³ Nous citons ici Philippe Julien, *L'œil et le désir. Les critiques de Maurice Merleau-Ponty par Jacques Lacan*, thèse de Paris VIII, 1971, p. 43. Nous pensons que cette citation résume effectivement bien le point de vue de Lacan en 1961 sur la phénoménologie de Merleau-Ponty.

A) Phénoménologie de l'imaginaire et imaginaire de la phénoménologie : Merleau-Ponty lecteur de Sartre et de Freud

Dans le but de discuter le jugement psychanalytique communément admis sur l'œuvre du philosophe dans ses rapports aux philosophies de la conscience d'une part, et à la psychanalyse d'autre part, nous avons choisi de nous attacher à cette problématique de l'imaginaire. De ses premières œuvres jusqu'aux notes du *Visible et de l'invisible*, la question du statut de l'imaginaire constitue en effet dans l'œuvre de Merleau-Ponty un fil problématique certes assez discret, mais continu, et qui se noue d'une manière progressive et fondamentale à la remise en question du partage sujet/objet et à l'interrogation sur la subjectivité humaine. Merleau-Ponty affirme ainsi dès 1947 qu'« on pourrait croire qu'à mon sens l'homme ne vit que dans le réel ; or on vit dans l'imaginaire aussi, et dans l'idéal aussi ; de sorte qu'il y a une théorie à faire de l'existence imaginaire et de l'existence idéale »¹.

Au cours du déroulement de cette problématique, Merleau-Ponty n'aura de cesse de dialoguer avec Sartre, qui pose selon lui les fondements d'une nouvelle réflexion critique sur ce thème dans son ouvrage de 1936 *L'imagination*², ainsi que dans *L'imaginaire* publié quatre ans plus tard³. A travers ce débat critique entre les deux auteurs⁴, que Merleau-Ponty prolonge de manière singulièrement persistante et approfondie, s'explicitent les rapports de proximité et de distance qu'ils entretiennent au sujet de la pertinence (ou non) du concept de Cogito pour rendre compte du statut de la subjectivité. A l'époque de la *Phénoménologie de la perception*, Merleau-Ponty considère encore que le concept sartrien de *Cogito pré-réflexif* (ou tacite) est une des approximations les plus justes pour penser le phénomène de conscience, puisqu'il permet à la fois de concevoir celui-ci comme pure transcendance, c'est-à-dire ouverture et présence au monde, et comme subjectivité indéclinable, au sens où je ne peux me réduire à rien de ce que je vis⁵. La philosophie de *L'être et le néant* représenterait alors la solution la plus radicale pour repenser la conscience *sans abandonner le concept de Cogito*. Pourtant, cette proximité à Sartre ne va pas durer, et Merleau-Ponty déclarera finalement que « le cogito tacite est impossible »⁶.

Cette rupture avec la conception sartrienne de la subjectivité comme Cogito s'explique en grande partie, comme d'autres ont déjà pu le montrer, par la critique merleau-pontyenne du

¹ Merleau-Ponty, *Le primat de la perception et ses conséquences philosophiques*, Paris, Verdier, 1996, p. 99

² Jean-Paul Sartre, *L'imagination*, Paris, PUF Quadrige, 1994 (1^{ère} édition Paris, Alcan, 1936). Merleau-Ponty en fait rapidement un compte-rendu publié dans le *Journal de Psychologie Normale et Pathologique*, novembre-décembre 1936, repris dans *Parcours I*, p. 45-54.

³ Jean-Paul Sartre, *L'imaginaire, Psychologie phénoménologique de l'imagination*, Paris, Gallimard « Folio Essais », 1986 (1^{ère} édition Gallimard, 1940).

⁴ Cette section développe le texte d'un article que nous avons publié sous le titre suivant : « Phénoménologie de l'imaginaire et imaginaire de la phénoménologie : Merleau-Ponty lecteur de Sartre et Freud », in *Chiasmi international*, Vrin-Mimesis-Memphis, n° 5, « Le réel et l'imaginaire », 2003, p. 149-177.

⁵ Sur cette idée d'une « subjectivité indéclinable », cf. également *PP*, p. 413, 459, 462, 488. Merleau-Ponty résume de la manière suivante l'apport que constitue selon lui la philosophie de Sartre sur cette question : « La philosophie existentielle consiste, comme son nom l'indique, à prendre pour thème non seulement la connaissance ou la conscience entendue comme activité qui se pose en pleine autonomie des objets immanents et transparents, mais l'existence, c'est-à-dire une activité donnée à elle-même dans une situation naturelle et historique, et aussi incapable de s'en abstraire que de s'y réduire » (in *Sens et non-sens*, p. 162-163)

⁶ Merleau-Ponty, *VI*, p. 224

partage en soi-pour soi et du concept sartrien de néant. La première idée que nous voudrions développer ici est que *cette critique prend ses racines dans la discussion merleau-pontyenne de la conception sartrienne de l'imagination et de l'imaginaire*. Cette discussion pouvait jusqu'alors paraître anecdotique ; mais la récente publication des notes de cours de 1954-1955 au Collège de France sur « Le problème de la passivité : le sommeil, l'inconscient, la mémoire »¹ en révèle la portée magistrale pour la compréhension de cette rupture.

Ensuite, il nous semble important de montrer que la critique que développe Merleau-Ponty dans ce texte et que prolongent *Le visible et l'invisible* ainsi que *L'œil et l'esprit*, fait intervenir une instance de pensée tierce absolument centrale, qui est la réflexion de Freud sur l'imaginaire et ses structures symboliques². Force est de constater que le *concept freudien de symbolisme, que Merleau-Ponty reprend à son compte à travers l'idée de matrices symboliques, permet au philosophe de donner une assise théorique et phénoménale à l'idée d'une passivité fondamentale et originaire du sujet*, qui discrédite toute tentative pour distinguer strictement réel et imaginaire d'une part, et pour penser d'autre part la subjectivité comme Cogito, - quelles que soient les reformulations que l'on propose de celui-ci.

Pour mettre ces idées en valeur, nous analyserons les difficultés que rencontre Sartre en voulant concilier l'idée d'après laquelle la vie imaginaire aurait pour condition le Cogito pré-réflexif défini comme pure spontanéité ou aséité³, et le fait que l'imaginaire se manifeste pourtant parfois comme un mode d'existence captif et aliéné de la conscience. Ces difficultés vont conduire Merleau-Ponty à remettre en cause la pertinence du concept sartrien d'imaginaire, ainsi que la définition de la conscience comme pur néant qui lui est sous-jacente. Sa critique va en particulier s'articuler autour d'une confrontation des analyses sartrienne et freudienne du rêve; toutes deux mettent en évidence le caractère de passivité du sujet du rêve mais l'interprètent de manière très différente. L'intérêt manifeste de Merleau-Ponty pour la solution freudienne va alors le mener, dans le cadre d'une problématique de l'imaginaire élargie à ce qui pourrait s'appeler un imaginaire ou un idéal des philosophies de la conscience, à appréhender cet idéal comme une persistance de l'illusion typique de la conscience ou du Moi, dont la revendication d'une autonomie absolue ne repose finalement que sur la dénégation d'une passivité première et irréductible du sujet, - en particulier de son rapport à l'Autre, point aveugle de l'ontologie spéculaire du *Kosmothéoros*.

¹ Merleau-Ponty, « Le problème de la passivité : le sommeil, l'inconscient, la mémoire », transcription et notes de Stéphanie Ménasé, publié dans *L'institution, la passivité. Notes de cours au Collège de France (1954-1955)*, Paris, Belin, 2003, p. 157-297.

² Sur les 140 pages du cours et de ses notes, plus de la moitié est consacrée à une analyse minutieuse de thèses et de textes freudiens concernant la présence de structures symboliques dans la vie imaginaire.

³ Aséité au sens où Sartre affirme que « rien ne peut agir sur la conscience, parce qu'elle est cause de soi » (*La transcendance de l'ego, op. cité*, p. 64).

§ 1) L'imaginaire a-t-il pour condition de possibilité une conscience absolument libre ?

Afin de restituer la rigueur de la critique que Merleau-Ponty propose de l'imaginaire sartrien, il est nécessaire de rappeler ce qui le séduit premièrement dans la philosophie sartrienne de la conscience : le concept, développé dans *La transcendance de l'Ego* et repris dans *L'être et le néant*, de Cogito préréflexif. Sartre radicalise en effet la définition husserlienne de la conscience comme intentionnalité en dégageant l'idée que la conscience est pure ek-stase dans l'Etre¹. Avant toute réflexion, et pour rendre celle-ci possible, il faut premièrement cette fréquentation naïve et préréflexive du monde. Ainsi, pour comprendre réellement cette ouverture originaire à l'Etre, pour que celle-ci ait lieu, il faut vider l'être-sujet de tous les fantômes dont la philosophie réflexive l'a encombré, c'est-à-dire le purifier de tout ce qui le retient en lui-même loin des choses – représentations, pensées, images, et même ces qualifications de « sujet », d'« ego » ou d'« esprit pur » -, par lesquelles les philosophes (et encore Husserl) prétendent le distinguer absolument des choses. Or, ils ne font par là même que réintroduire dans le sujet une certaine positivité, - contredisant ainsi l'adéquation stricte entre subjectivité et transcendance pure. En débarrassant la conscience de toutes propriétés positives relatives à un « psychisme », Sartre en vient à définir ce Cogito préréflexif comme un *néant* qui s'épuise dans son opération de néantisation du monde, lequel apparaît *a contrario* comme pure positivité, plénitude d'Etre ou En soi².

La conséquence d'une telle *purification* du concept de conscience est que celle-ci n'est plus en aucune façon déterminée par l'Etre, et qu'elle est existence absolue non substantielle, pure spontanéité ou encore *liberté absolue*. Or, puisque cette spontanéité est par définition hors d'atteinte, elle ne peut à son tour atteindre quoi que ce soit : sa seule manifestation consiste alors, selon Sartre, à *se produire elle-même*³, et ce par négation de ce qui n'est pas elle (les choses). La conscience est ainsi ultimement définie comme ce par quoi le néant arrive parmi l'être et le hante, en tant qu'elle est cet acte de néantisation de l'En soi.

Sartre fait alors remarquer que l'argument utilisé par le bon sens contre l'idée d'une liberté absolue de la conscience est que celle-ci est conditionnée par l'existence d'un donné, puisqu'elle n'est rien d'autre que la négation de celui-ci. La conscience serait ainsi grevée d'être en tant que celui-ci serait le *contenu* de son acte de négation. Mais cette objection est irrecevable pour Sartre puisqu'elle trahit une conception réifiante et objectiviste des « contenus » de conscience, dont la phénoménologie husserlienne a montré qu'ils doivent être compris comme des *noèmes* et non comme des choses qui peupleraient la conscience à titre d'éléments constituants⁴.

¹ Précisons ici que nous exposons les propos de Sartre tels quels, sans en évaluer la pertinence quant à l'interprétation qu'il propose de l'intentionnalité chez Husserl.

² « Je suis absolument étranger à l'Etre et c'est ce qui fait que je suis ouvert à l'être comme ' plénitude absolue et entière positivité' (*L'être et le néant, op.cité*, p. 51) » (in VI, p. 78).

³ *L'être et le néant, op. cité*, p. 486

⁴ La distinction husserlienne entre les *contenus* de la conscience et les *objets* de conscience que celle-ci vise comme quelque chose de radicalement transcendant à elle, est pour Sartre la condition indispensable pour repenser la conscience en évitant les écueils de l'idéalisme et du réalisme.

Partant de là, Sartre conclut que ses propres recherches sur la conscience ne sont que le développement cohérent des travaux d'Husserl qui, lui, en vient, par défaut de radicalité et par attachement à une position objectiviste, à réintroduire une dimension de passivité dans la conscience. Et Sartre de remarquer que Husserl aurait certainement évité une telle dérive *s'il avait approfondi sa conception première de la conscience imageante et de l'imaginaire, raison pour laquelle Sartre propose d'inaugurer son propre cheminement philosophique en retravaillant les concepts d'imagination et d'imaginaire*¹.

Le chapitre consacré à Husserl dans *L'imagination* fait effectivement le lien entre la conceptualisation de l'imagination et la définition phénoménologique de la conscience comme intentionnalité. Celle-ci a pu être ontologiquement distinguée des choses du monde grâce à la méthode de la réduction éidétique ou *variation imaginaire*, qui fait surgir des essences non à partir d'une analyse réaliste et inductive des objets de conscience, mais à partir d'une description de ses contenus, quelle que soit la nature (réelle ou imaginaire) des faits individuels qui leur servent de support. Sartre affirme alors que :

« La donnée 'exemplaire' serait-elle une pure fiction, du fait même qu'elle a pu être imaginée, il a bien fallu qu'elle réalise en elle l'essence cherchée, car l'essence est la condition même de sa possibilité : 'Il est donc permis, si l'on aime les paradoxes et à condition d'entendre comme il faut la signification ambiguë de cette phrase, de dire en toute vérité que la Fiction est l'élément vital de la Phénoménologie comme de toutes les Sciences éidétiques et la source où puise la connaissance des vérités éternelles' »².

En plus du fait qu'une telle méthode n'analyse pas la conscience dans sa dimension mondaine, mais transcendantale, elle permet en outre de réhabiliter ontologiquement l'imagination, ce qui est une condition nécessaire pour l'étudier sans préjugés. En effet, si l'on considère la conscience comme déterminée dans son être par son contenu (point de vue mondain), alors seuls seront reconnus comme faits psychiques véritables ceux qui se rapportent à un existant, le reste n'étant que production chimérique de l'esprit. Tout au plus les images mentales vaudraient-elles, dans cette perspective, en tant que restes flous des traces laissées dans ma conscience par l'ancienne perception d'un existant. Or, selon Husserl, il faut comprendre les contenus de conscience, indépendamment de savoir s'ils visent un objet réellement existant ou pas, comme étant tous de même nature (intentionnelle). Dès lors, il n'est plus pertinent de distinguer les faits psychiques à partir de leur *hulè* : une étude des images psychiques, ou plutôt de la *conscience d'image*, devient alors aussi « légitime » que celle de la conscience perceptive ou connaissante.

¹ Le premier texte philosophique de Sartre publié à part entière est *L'imagination* en 1936, écrit en même temps que *L'imaginaire, psychologie phénoménologique de l'imagination*, publié en 1940.

² *L'imagination*, p. 140-141. La citation est de Husserl, in *Ideen I, op. cit.*, p. 227. Pour éviter toute interprétation sceptique de ce passage, qui tendrait à dire que les essences ne sont que des fictions, on peut renvoyer ici au § 23 des *Ideen I* où Husserl affirme qu'« il n'est pas douteux que la construction des concepts est au même titre que les libres fictions, une opération spontanée et que tout ce qui est produit spontanément est de toute évidence un produit de l'esprit [...] Dans cette mesure on peut dire que le 'centaure-visé', le centaure-imaginé appartient au vécu lui-même. Mais qu'on n'aille pas en outre confondre ce vécu même de la fiction avec l'objet qui y est feint en tant qu'objet feint. De même dans l'acte spontané d'abstraire, ce n'est pas l'essence mais la conscience de l'essence qui est un produit de l'esprit ».

Mais va-t-on alors pouvoir distinguer les fictions des véritables perceptions ? Husserl propose une solution qui ne satisfait pas Sartre. Il indique en effet dans les *Recherches logiques* que l'image a pour fonction de remplir les visées-à-vides, comme font les choses de la perception, ce qui laisse penser que l'image fictive possède une matière impressionnelle concrète et qu'elle est elle-même un *plein*, comme la perception. La différence résiderait alors dans le fait que la visée perceptive est remplie par une intuition présente en chair et en os, alors que la conscience imageante est de l'ordre de la présentification (*Vergegenwärtigung*). Cette conception implique que la conscience imageante n'est qu'une conscience perceptive modifiée (au même titre que le souvenir) : elle n'aurait ainsi pas de spécificité fondamentale. Husserl fait cependant remarquer que, contrairement au ressouvenir, la conscience imageante reproduit une perception en la modifiant en tant qu'acte *possible*, et pas nécessairement *réel*. L'imagination ne se rapporterait ainsi qu'à la simple possibilité de l'expérience réelle de son objet, qu'elle crée librement :

« Ainsi toute fiction serait une synthèse active, un produit de notre libre spontanéité ; toute perception est au contraire une synthèse purement passive. La différence entre image-fiction et perception viendrait donc de la structure profonde des synthèses intentionnelles. A cette explication nous souscrivons entièrement »¹.

Cela reste pourtant encore insuffisant aux yeux de Sartre, car il faut en outre montrer que si les intentions des consciences perceptive et imageante diffèrent (passive, active), il en est de même de leur matière. En effet, la perception reçoit passivement sa matière, alors que l'image ne contient jamais rien de plus que ce dont j'ai conscience : elle est exactement déterminée par ce que j'ai mis en elle, c'est-à-dire qu'elle est totalement *produite* par la spontanéité de la conscience. Cette capacité qu'a la conscience de prendre une expérience possible pour contenu n'est d'ailleurs qu'une conséquence de sa transcendance, c'est-à-dire de son pouvoir de négation de la réalité mondaine, - toute création d'imaginaire étant en effet impossible à une conscience dont la nature serait d'être seulement « au-milieu-du-monde », sans capacité de recul. Sartre affirme alors que la thèse d'irréalité a comme condition de possibilité l'activité de négation du monde de la conscience, qui n'est que l'envers de sa liberté absolue : « il nous est donc permis de conclure : l'imagination n'est pas un pouvoir empirique et surajouté de la conscience, c'est la conscience tout entière en tant qu'elle réalise sa liberté [...] *c'est parce qu'il est transcendantalement libre que l'homme imagine* »².

Le fait que Sartre fasse de l'imagination (et de son corrélat noématique l'imaginaire) l'emblème même de la conscience est alors pour Merleau-Ponty l'occasion de dénoncer le caractère abstrait d'une telle vision de la conscience. En effet, définir la liberté humaine comme pure spontanéité est contradictoire puisque celle-ci devient alors impossible : elle ne

¹ *Ibid.*, p. 157. Sartre fait ici référence à la distinction que propose Husserl dans les *Méditations cartésiennes* entre les synthèses passives, qui se font par association et dont la forme est le flux temporel, et les synthèses actives (jugement, fiction...). Remarquons ici que les synthèses actives signifient pour Husserl une « libération » par rapport à la passivité de la conscience impressionnelle, ce qui ne veut pas dire qu'il y ait pour autant « libération » par rapport à l'ordre pulsionnel ou à la passivité première de la conscience, - ce que Sartre néglige ici totalement.

² *L'imaginaire*, p. 358 (c'est nous qui soulignons).

peut plus s'engager dans le monde sans s'y perdre, à la manière dont un comédien s'aliène dans son rôle¹. Merleau-Ponty affirme ainsi au sujet de la liberté absolue ou de l'action pure que « quand elle veut s'imposer aux choses, on la voit soudain retourner à l'irréel d'où elle est née. Elle devient ... théâtre »². Merleau-Ponty signifie par là que la vérité de la proposition sartrienne d'après laquelle l'imagination est la conscience *en tant qu'elle réalise sa liberté* est de témoigner du caractère *imaginaire* de cette conscience et de cette liberté, maintenue abstraitement à l'écart du monde par une mauvaise pensée dialectique :

« La philosophie de Sartre comme ontologie négative (au sens où l'on dit : 'théologie négative') : l'être est, du côté de l'homme, saisi par des négations [...] Ou bien, si elle n'est pas cela, si vraiment le non-être n'est pas, s'il a besoin de l'être pour être au monde, alors, c'est qu'il y a médiation effective et non pas 'vaine', et cette philosophie est à faire. L'ontologie négative, comme la théologie négative, est mauvaise dialectique, identité sans mouvement des contraires »³.

Et de fait, il semble que la distinction radicale que Sartre opère entre le Pour soi et l'En soi – ainsi qu'entre l'imaginaire et le réel qui, selon lui, ne peuvent par essence coexister – n'est pas effectivement réelle, au sens où l'on pourrait distinguer *positivement* l'être et le néant. L'argument de Merleau-Ponty est ici que la façon dont Sartre conçoit cette opposition exprime bien une certaine expérience de l'être, mais qui est *abstraite* : c'est l'expérience de la *vision* du monde, ou du monde *comme spectacle* (position du néant qui surplomberait l'Être tout entier, pensée de survol). Si l'être est pure positivité, « dans la nuit de l'identité », alors mon regard qui l'en tire le détruit comme être ; de même, si le Pour soi n'est rien, il n'est même pas pour soi car il s'ignore comme tel faute de quelque chose *qu'il y ait* en lui à savoir :

« J'ai un néant rempli par l'être, un être vidé par le néant, et, si cela n'est pas destruction de chacun des termes par l'autre, de moi par le monde et du monde par moi, il faut que l'anéantissement de l'être et l'enlèvement du néant en lui ne soient pas des relations extérieures et ne soient pas deux opérations distinctes »⁴.

Dès lors, si l'on comprend que la conscience, néant qui se fait vision du monde, est présence immédiate à celui-ci, on ne saisit pas cependant en quoi ce néant pourrait en même temps *me séparer de l'Être*. En outre, cet acte de négation, qui consiste à me choisir sans cesse en choisissant quel type de relation je veux entretenir avec le monde, et qui me refait à chaque fois de fond en comble, consiste selon Merleau-Ponty à tenir pour absolu le sens que j'invente à la réalité et à mes rapports avec elle, ce qui revient pour lui à « s'installer délibérément dans l'imaginaire »⁵. Il ne s'agit là que d'une liberté de penser ou en pensée, et qui fait que je demeure, malgré tout, strictement *coextensif au monde*. La distance entre l'imaginaire et le réel d'une part, et entre le Pour soi et l'En soi d'autre part, ne semble ainsi

¹ Cf. le chapitre de *L'être et le néant* sur « La mauvaise foi ».

² Et il poursuit : « La négation brûlante qui devait inspirer une action pure devient exhibition, le duel devient spectacle, ou échange de regards. Et Sartre dit bien que c'est un pis-aller, auquel on se résigne quand il n'y a plus rien d'autre à faire. Mais à partir de ses principes, toute action tend à finir ainsi » (in *Les aventures de la dialectique*, Gallimard « Folio essais », 1955, p. 166-167).

³ Merleau-Ponty, note 7 du volume VIII, 2 (*Notes de travail de 1958-1960*), BNF. Pour une analyse approfondie de la critique merleau-pontyenne de la dialectique chez Sartre, nous renvoyons au chapitre 3 « Être et néant : la dialectique » de l'ouvrage de Renaud Barbaras *De l'être du phénomène*, op. cité, p. 135-164.

⁴ Merleau-Ponty, VI, p. 106

⁵ Merleau-Ponty, *Les aventures de la dialectique*, p. 271

être qu'une distance imaginaire, comme en témoigne l'ambivalence (signe d'une dialectique du « mauvais infini ») des positions de l'Être et du Néant¹.

Cependant, à la suite de l'étude éidétique de l'imaginaire proposée dans *L'imaginaire*, Sartre développe une analyse des phénomènes *factuels* de la conscience imaginante, dans lesquels *celle-ci ne se manifeste la plupart du temps non pas comme libre, mais comme captive ou enchaînée*. Et Merleau-Ponty de faire remarquer que les contradictions que Sartre rencontre entre les résultats de son analyse éidétique et la description des phénomènes empiriques de la conscience imageante sont la preuve manifeste qu'il y a une lacune certaine dans son interprétation de l'imaginaire, - qui se traduit en outre par une mauvaise compréhension du rapport entre éidétique et approche empirique de la conscience². Cette « captivité » de la conscience imageante, qui consiste à s'illusionner sur la nature de certaines de ses images (c'est-à-dire à les considérer comme *réelles*, et donc reçues passivement de l'extérieur), laisse soupçonner que même dans ce « champ de réalisation de la liberté de la conscience » qu'est l'imaginaire, il existerait une certaine passivité de la conscience, qui seule permettrait de comprendre la confusion fréquente entre la perception et l'*illusion* :

« Erreur de *L'imaginaire* : décrire la conscience imageante comme néantisation : c'est toujours un néant circonscrit, un néant de ceci ou cela, et c'est pourquoi Sartre n'a pas décrit dans *L'imaginaire* ce qu'il y a d'*imageant* dans l'*image* : il a montré ce par quoi elle n'est pas un réel ou une présence vraie ; il n'a pas montré ce par quoi elle est une présence imaginaire ou une quasi-présence – A étudier à propos du rêve »³.

§ 2) L'analyse des rêves et de la structure symbolique de l'imaginaire : Freud contre Sartre

Force est de constater que certains types d'images remettent en question l'analyse éidétique de l'imaginaire que Sartre propose, en particulier les images que l'on *sait* ne pas être réelles, mais que l'on *croit* cependant être telles (hallucinations par exemple)⁴, et celles qui valent carrément pour réalité au moment où la conscience les imagine (cas limite des images de rêve). Sartre parvient-il à maintenir les résultats de son éidétique de l'imaginaire et à expliquer en même temps ce phénomène de « quasi-présence » des images du rêve ?

¹ Merleau-Ponty affirme en ce sens que « 'le néant n'est pas' et 'l'être est' sont la même pensée, - et que néant et être ne sont pas unis. Relier les deux : ils ne sont pas unis précisément parce qu'ils sont la même chose en deux contradictoires = ambivalence » (VI, note 1, p. 98).

² Alors qu'il débat sur les rapports entre science éidétique et psychologie empirique chez Husserl, Merleau-Ponty considère que Sartre a mal compris ce que ce dernier voulait dire, en séparant nettement dans son analyse de l'imaginaire la partie éidétique et la description empirique des faits d'imagination, laquelle est censée, contrairement à la première partie, ne fournir que des informations « probables ». Or selon Merleau-Ponty, il faut au contraire « admettre que, si la connaissance des faits n'est jamais suffisante pour me faire saisir une essence, et si j'ai toujours en outre à construire des 'fictions idéalisantes', en revanche je ne puis être sûr que ma vision de l'essence est autre chose qu'un préjugé, un concept enraciné dans le langage, que si elle permet de comprendre tous les faits qui nous sont accessibles au moment considéré » (« Les sciences de l'homme et la phénoménologie », in *Parcours II*, p. 98-99).

³ Merleau-Ponty, *Passivité*, note 1, p. 163

⁴ Sartre comme Merleau-Ponty s'appuient sur la psychopathologie des hallucinations pour affirmer qu'il n'y a effectivement pas de confusion totale chez la personne qui hallucine entre réel et imaginaire : la personne sait que l'« objet » de son hallucination n'existe pas réellement, mais ne peut pourtant s'empêcher de le tenir pour réel et extérieur à elle (cf. *L'imaginaire*, op. cit., p. 285-308 ; *PP*, p. 385-397).

Sartre écarte d'abord la théorie d'après laquelle les images du rêve se donneraient comme réelles parce qu'elles seraient effectivement déterminées par des sensations actuelles, - théorie qui contredit la distinction qu'il a établie entre conscience imageante et conscience perceptive. Il critique également l'hypothèse d'après laquelle une conscience ne pourrait distinguer entre réel et imaginaire lorsqu'elle fonctionnerait de manière *automatique*, c'est-à-dire que, privée de sa capacité d'attention au réel pour une raison quelconque, elle n'aurait plus de critère de distinction entre réel et irréel. Pour Sartre, l'idée d'un automatisme psychologique qui a séduit tant d'auteurs¹ est une absurdité psychologique, puisque c'est la conscience qui détermine le sens de son rapport à la réalité, et non ces rapports eux-mêmes (à travers une hypothétique « fonction du réel ») qui détermineraient la conscience à établir tel jugement ou telle distinction. La conscience qui s'illusionne sur la nature de son objet n'est ni inattentive ni distraite, encore moins déterminée de manière aveugle par un objet extérieur : elle est, dit Sartre, *captivée* ou *fascinée* par l'image qu'elle a produite, à tel point qu'elle l'hypostasie et la prend pour un objet extérieur à elle². Et si l'illusion persiste, c'est par une sorte de complaisance à soi de la conscience imageante, qui est toujours libre d'interrompre par un mouvement de réflexion sur elle-même. Cette captivité est donc toujours *de mon fait* ou *librement consentie*. Même lorsque je dors, je dois pouvoir prendre conscience que les images du rêve ne sont pas « réelles », puisqu'« il reste en mon pouvoir de secouer cet enchantement, de faire tomber ces murailles de carton et de retrouver le monde de la veille »³.

Le phénomène du rêve doit donc lui aussi être compris comme une *fiction envoûtante*, que l'on a jusqu'alors confondue avec une appréhension du monde rêvé *comme* réalité, parce qu'elle produit un sentiment de *fatalité* ; - qui n'est pas un déterminisme, mais l'envers de la liberté. L'imaginaire est en ce sens pour Sartre « monde sans liberté »⁴ puisque, mon intention se produisant immédiatement sous la forme d'une image, je n'ai littéralement *rien à faire* pour obtenir ce que je vise. Dans le cas du rêve en particulier, la conscience imageante se prend tout entière à son jeu d'auto-fascination, et « tant que le rêve durera, la conscience ne pourra se déterminer elle-même à réfléchir, elle est entraînée par sa propre chute ». C'est parce que la conscience onirique a perdu la notion du plein et de l'être qu'elle ne s'aperçoit pas elle-même de son néant, et prend celui-ci pour réalité valable, - la présence d'un « monde imaginaire » n'étant ainsi que l'absence de monde « réel » ou de la conscience remplie. Le rêve ne peut alors cesser que par l'intervention d'un stimulus extérieur, ou par un événement du rêve lui-même qui contient son terme (mort ...) ou qui pousse le rêveur à produire une réflexion (état de doute dans le rêve ...). *Mais alors, cela signifie que je ne suis jamais totalement détaché du monde réel de la veille, ni totalement captif de moi-même*. Merleau-Ponty conclut alors que l'imaginaire est pour Sartre :

¹ En l'occurrence Janet, Leroy, Bergson... et Freud (selon Sartre).

² D'une manière similaire à Narcisse qui hypostasie son reflet dans l'eau. Merleau-Ponty fait d'ailleurs très justement remarquer que « cette structure ultra-objectiviste et ultra-subjectiviste, qui s'oppose à la médiation de la veille (liberté et déterminisme), c'est la *conscience narcissique*, sans recul par rapport à soi, adhérent à soi » (*Passivité*, p. 191; c'est nous qui soulignons).

³ Sartre, *L'imaginaire*, p. 94. Cité par Merleau-Ponty in *Passivité*, p. 186

⁴ Sartre, *L'imaginaire*, p. 328. Cité par Merleau-Ponty in *Passivité*, p. 187

« négation de la négation, un ordre où la néantisation s'applique à elle-même, et par là vaut comme position d'être quoiqu'elle n'en soit absolument pas l'équivalent, et que la moindre parcelle d'être vrai, transcendant, réduise aussitôt l'imaginaire. Ceci suppose donc une analyse bipartite : perception comme observation, tissu rigoureux, sans aucun 'jour', lieu de la néantisation simple ou immédiate / l'imaginaire comme lieu de la négation de soi »¹.

Merleau-Ponty va alors développer une suite de critiques à l'encontre de l'idée sartrienne selon laquelle la conscience imageante différerait par essence de la conscience perceptive. Premièrement, si la conscience captive peut se réveiller d'un rêve, c'est qu'elle garde toujours un certain lien au monde réel, - d'ailleurs certains rêves utilisent comme matériel des bruits que le rêveur entend (robinet qui goutte ...) et qui ne réveillent pas nécessairement celui-ci. Il existe en outre des rêves qui coexistent avec la conscience de rêver, mais qui restent impressionnants après le réveil. Ensuite, la veille et le sommeil, la réalité et l'imaginaire sont moins hétérogènes que Sartre l'affirme : il y a une présence du mythologique et de l'onirique dans nos perceptions et nos conduites réelles²... Cela implique que le partage sartrien entre le monde perçu comme adéquation et le monde imaginaire comme mauvaise foi ou captivité consentie de la conscience à elle-même ne tient pas, puisque s'il n'y a nulle part adéquation, nulle part il n'y a mauvaise foi. Toute perception d'autrui, par exemple, est d'aussi mauvaise foi que la représentation imaginaire que je me fais de celui-ci, en ce sens qu'elle incorpore toujours des phénomènes imaginaires de projection et d'introjection (ce que Sartre a paradoxalement bien mis en évidence dans son analyse du rapport à autrui). L'imaginaire n'est ainsi pas néant de monde, pure absence, mais bien plutôt *écart* par rapport au monde, se manifestant dans une dimension d'être qui a une certaine *épaisseur*. Par conséquent, le troisième argument de Merleau-Ponty contre Sartre est que l'imaginaire n'est pas « peuplé de néant », mais bien d'*êtres* oniriques ou perçus, qui sont la plupart du temps des projections du drame individuel, avec toutes ses racines réelles.

L'imaginaire paraît ainsi avoir un *contenu*, qu'on nomme habituellement *symbolisme*, - ce que Sartre reconnaît par ailleurs³. Cependant, la soi-disant consistance de l'imaginaire et de l'ordre dit « symbolique » relèverait d'une *illusion* propre à la conscience irréfléchie en général et, par conséquent, à la conscience imageante. Pour Sartre en effet, « *la pensée irréfléchie est une possession* »⁴, puisque précisément elle ne *réfléchit pas* l'intentionnalité qu'elle met en œuvre, et se donne alors l'impression d'être déterminée par des significations qui lui seraient extérieures. Les formes ou structures symboliques que l'on peut exhiber lorsqu'on décrit phénoménologiquement la vie imaginaire de la conscience ne feraient ainsi que manifester l'essence de la conscience imageante *comme telle*, c'est-à-dire comme spontanéité *irréfléchie* qui *se croit* déterminée par autre chose qu'elle-même.

¹ Merleau-Ponty, VI, p. 320

² Merleau-Ponty présente dans « Le problème de la passivité » cet argument de manière très allusive. Nous développerons au chapitre suivant cette idée d'une *structuration du réel par l'imaginaire*, qui est l'envers de l'idée d'après laquelle l'imaginaire est toujours en rapport avec le réel et la perception.

³ Sartre discute cet argument en particulier dans *l'Esquisse d'une théorie des émotions*, op. cit., p. 62 sq.

⁴ Sartre, *L'imaginaire*, p. 224

Or pour Merleau-Ponty, la réflexion sur le symbolisme constitue une véritable « pierre de touche » pour penser le statut de l'imaginaire, car c'est à partir d'elle seulement que l'on doit pouvoir donner une consistance à cette *quasi-présence* qu'est l'image ainsi qu'au *sujet* qui imagine ou qui rêve (qui n'est pas pur néant). Le symbolisme fait ainsi émerger une *théorie de la passivité du sujet* qui, seule, permettrait de penser un véritable rapport (qui ne soit pas pure ambivalence) entre le sujet et le monde. Merleau-Ponty considère que cette *jointure* entre le sujet et le monde ne peut être appréhendée radicalement que si l'on exhibe leur *membrure commune*, qui constitue aussi bien le monde visible comme tel que le sujet voyant, sans pour autant être un déterminisme objectif de l'un par l'autre. Rendre compte d'une telle membrure, qualifiée d'invisible¹, consiste alors selon lui à « *faire une phénoménologie de 'l'autre monde', comme limite d'une phénoménologie de l'imaginaire et du 'caché'* »².

Force est de constater qu'un tel projet correspond exactement à l'analyse de l'imaginaire et du symbolisme qu'il entreprend dès 1954 dans son cours sur la passivité. Or, il est remarquable que cette analyse consiste à dépasser le point de vue de Sartre en mettant en avant la *théorie freudienne du symbolisme*, que Merleau-Ponty n'aura de cesse de reprendre par la suite. Contre une conception de l'imaginaire comme manifestation de la liberté de la conscience, qui serait pure spontanéité car pur *néant*, Merleau-Ponty recourt à la théorie freudienne de la conscience, qui consiste selon lui à affirmer que :

« Toute conscience est conscience de *symptôme*, de *symboles*, i.e. d'un terme qui est autre chose que ce qu'il est. La lecture psychanalytique de la conscience accentue à la fois l'importance de 'stimuli' abstraits, qui agissent presque mécaniquement sur l'homme, - et en même temps rapporte cette efficacité d'un 'déclenchement' à tout un contexte. Le déclencheur agit abstraitement, reste 'inconscient', parce qu'il est essentiel à la conscience de posséder son sens dans des matrices symboliques opaques. La prise de conscience psychanalytique consiste à dévoiler le contexte de ces symboles, à faire passer (par la praxis et non simplement par la théorie) leur fonctionnement de l'état d'intentionnalité tacite, latente ou [opérante] à l'état d'*intentionnalité* d'acte [...] La valeur de l'explication [causale] au niveau de l'homme est exactement mesurée par cette part d'*impercption* qui soutient toutes les perceptions »³.

La théorie freudienne du symbolisme va alors permettre à Merleau-Ponty de penser une certaine consistance de l'imaginaire en montrant que celui-ci n'est pas simple néant. En effet, la conscience imageante n'est pas totalement détachée d'un réel source de déterminations et de positivité et, au même titre que toute conscience, elle a une dimension de passivité en ce qu'elle manifeste toujours plus et autre chose que ce qu'elle est ou croit être. *L'interprétation du phénomène de quasi-présence des images passe ainsi nécessairement par la compréhension de cette passivité de la conscience*. Passivité n'est pas ici synonyme d'une causalité exogène, mais plutôt d'une causalité endogène qui n'est jamais activité de *Sinngebung* pure, et qui consiste pour la conscience à se manifester en étant portée ou soutenue par l'existence de *matrices symboliques inconscientes*.

¹ Merleau-Ponty, VI, p. 282-283. Il poursuit en affirmant que « les 'visibles' eux-mêmes, en fin de compte, ne sont que centrés sur un noyau d'absence eux aussi », cette absence ne devant bien sûr par être comprise comme néant tel que l'entend Sartre.

² *Ibidem*. C'est nous qui soulignons.

³ Merleau-Ponty, note 96 (a) du volume VIII, 2 (*Notes de travail de 1958-1960*), BNF

Qu'est-ce à dire ? On retrouve ici l'idée, déjà évoquée à propos de la structure intentionnelle de la conscience, que celle-ci n'existe qu'en tant qu'elle constitue des figures de sens à partir d'un fond qui, lui, n'est pas constitué, mais bien plutôt *institué*. Or, il semble que ce fond lui-même, loin d'être abyssal ou tout à fait obscur, peut se définir comme un ensemble de « matrices symboliques », c'est-à-dire comme des totalités signifiantes qui structurent leurs éléments selon des lois définies, et qui permettent de découvrir une consistance et une certaine nécessité aux transformations de ces éléments¹. Cela signifie donc que la conscience, alors même qu'elle paraît être tout à fait indéterminée dans son processus de productions d'images selon Sartre, est au contraire structurée par une configuration signifiante qui *modèle* cette production². Celle-ci ne peut dès lors plus être littéralement considérée comme une *constitution* de sens par la conscience, mais plutôt comme une *institution* de sens, c'est-à-dire comme l'« établissement dans une expérience (ou un appareil construit) de dimensions (au sens général cartésien : système de référence) par rapport auxquelles toute une série d'autres expériences auront sens et feront une *suite, une histoire* »³.

Merleau-Ponty précise que tout n'est pas à remettre en question dans la théorie sartrienne de l'imaginaire. En particulier, il faut effectivement reconnaître que la vie imaginaire est bien une vie à l'écart du monde objectif, désengluée du monde en sa positivité. Cependant, ce qui apparaît alors n'est pas, comme Sartre le pense, un pur néant, mais une organisation préobjective (et présubjective) du monde, dont le sujet n'est pas la conscience réflexive mais bien une subjectivité plus originaire, plus anonyme, qui n'est autre selon Merleau-Ponty (et d'après Freud) que le corps dans son sens général de possession et d'élaboration d'*images* (ou types de situations et de conduites de l'être-au-monde)⁴. La vie imaginaire manifeste ainsi exemplairement ces structures existentielles, qui sont autant d'*institutions* de mon existence, et qui correspondent à « ce rapport exact de l' 'imaginaire' et du 'réel' ».

En particulier, Freud a su montrer, selon Merleau-Ponty, que les structures du monde imaginaire et onirique ont la consistance de ce qui institue mon histoire personnelle : elles

¹ L'idée de « matrice » est, pensons-nous, une autre version de la *Gestalt*, qui n'est plus ici conçue dans une perspective naturalisante mais au contraire dans une perspective structurale.

² Rappelons qu'une matrice signifie entre autres un moule qui, après avoir reçu une empreinte particulière en creux et en relief, permet de la reproduire sur un objet soumis à son action.

³ Merleau-Ponty, *Institution*, p. 38. Il précise par la suite que le phénomène de l'institution est de manière générale le « cadre effectif de la dynamique du système, officiel ou non. C'est souvent dans le contenu latent que se trouve le plus important, la raison de la *Stiftung* » (*ibid.*, p. 43).

⁴ Merleau-Ponty, *Passivité*, p. 198. L'expression d'*images* renvoie ici à la définition que Merleau-Ponty donne de l'*imago* freudien et lacanien dans ses cours de psychologie à la Sorbonne : « Le complexe se traduit par la présence d'une 'imago'. L'*imago* au sens freudien signifie non pas une représentation sensible ni actuelle mais un foyer implicite de la conduite. Par exemple, un homme peut ne jamais penser aux souvenirs traumatisants de son enfance, qui président à tout ce qu'il fait. Il reste tributaire et subit la domination présente de ces expériences passées. Lacan, tend à remplacer la notion d' 'inconscient' par celle d' 'imaginaire'. L'*imago*, par exemple, au lieu d'être 'inconsciente', ensevelie en profondeur, doit être considérée comme une formation 'imaginaire', c'est-à-dire projetée devant la conscience » (in *Sorbonne*, p. 109). Cf. également Freud, pour qui effectivement « notre imagination ne travaille jamais que d'après des modèles » (in *La question de l'analyse profane*, p. 140). On peut en outre renvoyer à une note de novembre 1960 sur la scène autre du rêve dans laquelle Merleau-Ponty affirme que « le 'sujet' du rêve (et de l'angoisse, et de toute vie), c'est le *on*, - i.e. le corps comme *enceinte* », et qu'il faut « comprendre l'imaginaire par l'imaginaire du corps – et donc non comme *néantisation* qui vaut pour observation mais comme la vraie *Stiftung* de l'Être dont l'observation et le corps articulés sont variantes spéciales » (*VI*, p. 316).

sont composées non pas de stimuli physiques, mais par des *événements* récents de ma vie, qui font écho à des événements de mon passé. Freud exhibe en ce sens les diverses associations qui existent entre les éléments du monde imaginaire propre à chacun (éléments des rêves, des fantasmes, des symptômes, des « souvenirs-écrans » ...) et les événements qui donnent sens à ces éléments en les insérant dans le vécu et l'histoire personnelle de chacun. Merleau-Ponty précise à son tour que ces associations ne sont pas à comprendre dans une perspective empiriste, qui réduirait les productions de l'esprit à de simples *dérivés* de l'expérience événementielle, mais bien dans une perspective *structurale*, en ce qu'elles sont ces dimensions des matrices symboliques qui constituent le fond de notre existence¹. Ainsi, la conscience imageante – au même titre que toute forme de conscience – est à comprendre :

« non pas comme une série de *je pense que* (sensibles ou non sensibles), mais comme ouverture sur des configurations ou constellations *générales*, des rayons de passé et des rayons de monde au bout desquels, à travers bien des 'souvenirs écrans' parsemés de lacunes et d'imaginaire, palpitent quelques structures presque sensibles, quelques souvenirs individuels. C'est l'idéalisation cartésienne appliquée à l'esprit comme aux choses (Husserl) qui nous a persuadés que nous étions un flux d'*Erlebnisse* individuels, alors que nous sommes un champ d'Être »².

Pour preuve de cette interprétation, le fait que Freud évite de réduire systématiquement le symbolisme à ce que je refoule en évoquant l'idée d'un *symbolisme primordial* dont la structure dépasse ma stricte individualité, - ce qui donne aux rêves leur aspect transtemporel et transindividuel. Le symbolisme est ainsi ce par quoi *la conscience s'échappe à elle-même* et est, en ce sens, passive. Lorsque Freud sépare de manière topique l'inconscient et la conscience, ce n'est pas à comprendre selon Merleau-Ponty comme séparation réelle de ces deux instances (puisque conscience et inconscient ne font qu'*un seul être divisé*) ; cela permet d'insister sur le fait que le symbolisme à l'œuvre dans la conscience – aussi bien onirique que perceptive d'ailleurs – n'est pas une pensée conventionnelle constituée par la conscience, mais qu'il s'agit là d'une *dimension de l'Être*, qui conduit et institue mon histoire et toute histoire en général³. C'est pourquoi *une telle compréhension du symbolisme doit faire*

¹ « Les 'associations' de la psychanalyse sont en réalité 'rayons' de temps et de monde. P. ex souvenir écran d'un papillon à raies jaunes (Freud *L'Homme aux loups* p. 394) révèle à l'analyse le lien aux poires à raies jaunes qui rappellent en russe *Grousha* ce qui est le nom d'une jeune bonne. Il n'y a pas là trois souvenirs : le papillon – la poire – la bonne (de même nom) 'associés'. Il y a un certain jeu du papillon dans le *champ* coloré, un certain *Wesen* (*verbal*) du papillon et de la poire [...] Il y a 3 *Wesen* liés par leur centre, appartenant au même rayon d'être. L'analyse montre en outre que la bonne a ouvert ses jambes comme le papillon ses ailes. Donc il y a *surdétermination* de l'association – Peut être valable en général : il n'y a pas d'association qui joue si ce n'est quand il y a surdétermination, c'est-à-dire un rapport de rapports, une coïncidence qui ne peut être fortuite, qui a un sens *ominal*. Le Cogito ne pense que des surdéterminations i. e. des matrices symboliques. » (VI, p. 293-294). Merleau-Ponty fait ici référence à l'analyse célèbre de « l'homme aux loups » ou « Extrait de l'histoire d'une névrose infantile », publiée dans *Cinq Psychanalyses*, Paris, PUF, 1954. Pour une étude approfondie de la lecture qu'en propose Merleau-Ponty dans la note de 1960 citée ci-dessus, cf. l'article de Marc Richir « Merleau-Ponty : un tout nouveau rapport à la psychanalyse », in *Les Cahiers de Philosophie*, n° 7, 1989, p. 155-187.

² Merleau-Ponty, VI, p. 293

³ Jean Laplanche fait à ce sujet remarquer que « ce qui relie ces deux conceptions – la conception freudienne d'un noyau originaire, résistant, dans le fantasme, et la conception lacanienne d'un Symbolique qui n'a rien à voir avec l'Imaginaire, et qui ne fait qu'utiliser, pour s'incarner, des éléments imaginaires variables et contingents, c'est la tentative – la tentation dirai-je – structuraliste, voire logicienne. C'est en somme une structure (pour Freud, celle de l'Œdipe) qui s'incarne dans différents aspects, eux-mêmes structuraux, qui n'en sont que les variantes [...] C'est une même constellation qui s'y retrouverait et qui dépasserait parfaitement la façon dont l'individu vient s'y insérer. Il est évident qu'entre Freud et Lacan, cette ressemblance, voire cette

renoncer, pour penser le sujet du rêve, au concept de Cogito préréflexif ou non-thétique (de) soi, car si « la thématization, l'appel à un symbolisme qui soit symbolisme de soi, est une vraie transformation », le fait est que « ce qui est avant elle est vraiment autre et non pas seulement implicite »¹. L'avancée de Freud consiste ainsi à se débarrasser de l'idéalisation cartésienne telle que Merleau-Ponty la présente dans la citation ci-dessus. La psychanalyse aurait alors, sur ce point, une signification *ontologique* et pas seulement anthropologique.

Ainsi, non seulement la psychanalyse montre en quoi le rêve permet en quelque sorte la vision même de cette dimension matricielle, mais de plus elle en propose une description concrète, qui permet de la différencier aussi bien d'un pur néant que de la dimension du monde objectif et de la pensée conventionnelle. Merleau-Ponty restitue alors, à travers une longue et pointilleuse analyse de plusieurs textes de Freud (issus de *L'interprétation des rêves*, des *Cinq psychanalyses* et du *Délire et les rêves dans la Gradiva de W. Jensen*), les spécificités de la *structure symbolique de l'imaginaire* telles que Freud les met en valeur : mécanismes de condensation et de déplacement, exigence d'une figurabilité et d'une intelligibilité du contenu latent, processus d'identification, phénomènes de surdétermination ... autant d'éléments structuraux qui empêchent de confondre l'activité imaginaire avec une activité purement consciente, et qui montrent qu'il peut y avoir production d'un sens sans que celui-ci soit constitué par une pensée claire et adéquate².

Finalement, le fait de faire jouer la conception freudienne de l'imaginaire contre celle de Sartre, qui est tout de même pour Merleau-Ponty celui qui a poussé le plus loin possible l'analyse du préréflexif *sans abandonner le concept central de Cogito*, permet effectivement de comprendre pourquoi une analyse radicale de l'imaginaire exige que l'on s'engage dans une réflexion à « la limite » de la phénoménologie, qui apparaîtrait alors comme la seule « philosophie concrète » possible. Rappelons que celle-ci a pour objectif de destituer définitivement toute prétention idéaliste et abstraite de la phénoménologie en cherchant à :

« comprendre comment l'homme est simultanément sujet et objet, première personne et troisième personne, absolu d'initiative et dépendant, ou plutôt il faut réviser les catégories qui, si on les maintenait, feraient renaître le conflit perpétuel du savoir positif et de la philosophie, et laisseraient face à face un savoir empirique, riche mais aveugle, et une conscience philosophique qui voit bien le propre de l'homme, mais qui ne sait pas qu'elle est née, et devant laquelle les événements extérieurs qui la concernent la plus directement restent dépourvus de sens »³.

superposition, étant établie, il y a des différences importantes, puisque pour Freud cette structure a elle-même une origine historique, préhistorique ; c'est la structure de quelque chose qui aurait jadis existé dans l'histoire de l'humanité ; tandis que, pour Lacan, cette structure, en dernière analyse, n'est pas autre chose que le reflet ou la transposition des impératifs inhérents au langage » (in Jean Laplanche, *Problématiques V, Le Baquet, transcendance du transfert*, Paris, PUF « Quadrige », 1998, p. 90).

¹ Merleau-Ponty, *Passivité*, p. 212

² « Dire que le rêve n'est pas observable, c'est une manière de dire qu'il ne se base pas sur la science de la réalité, mais sur celle du désir. Sartre n'aboutit à sa conception de l'imaginaire comme non-être que parce qu'il l'interroge dans le mode de la conscience contemplative, et, trouvant qu'il n'en fait pas partie, ne peut le définir que comme non-être ou comme délire. Mais si on interroge le rêve dans le mode de la conscience praxique, nouée au corps, au monde et aux autres, la prétendue liberté et auto-fascination de la conscience est rapport à des possibles concepts. Sartre ne dispose que du réel et du possible comme non-être. Le rêve est pression de l'un sur l'autre » (*ibid.*, p. 245).

³ Merleau-Ponty, « Titres et travaux. Projet d'enseignement », in *Parcours II*, p. 12

§ 3) L'imaginaire de la phénoménologie, ou de l'attitude de *dénégation* en philosophie

Manifestement, le problème qui se pose ici est celui du rapport entre le fait et l'essence, entre l'empirique et le transcendantal. Il semble en effet qu'il existe un lien de *Gestaltung* entre l'ordre des événements, qui constituent les matrices symboliques comme fond de l'existence, et l'ordre de l'imaginaire, que Sartre considère comme exemplaire de la dimension transcendantale de la conscience ; c'est donc le terme même de *transcendantal* conçu comme un ordre *a priori* qu'il faut remettre en question. Dès la *Phénoménologie de la perception*, Merleau-Ponty affirme que la mise en place d'une nouvelle réflexion à caractère généalogique doit mener à une :

« nouvelle définition de *l'a priori*. Kant a déjà montré que *l'a priori* n'est pas connaissable avant l'expérience, c'est-à-dire hors de notre horizon de facticité, et qu'il ne peut être question de distinguer deux éléments réels de connaissance dont l'un serait *a priori* et l'autre *a posteriori*. Si *l'a priori* garde dans sa philosophie le caractère de ce qui *doit* être, par opposition à ce qui existe en fait et comme détermination anthropologique, c'est seulement dans la mesure où il n'a pas suivi jusqu'au bout son programme qui était de définir nos pouvoirs de connaissance par notre condition de fait et qui devait l'obliger à replacer tout être concevable sur le fond de ce monde-ci. A partir du moment où l'expérience, - c'est-à-dire l'ouverture à notre monde de fait, - est reconnue comme le commencement de la connaissance, il n'y a plus aucun moyen de distinguer un plan des vérités *a priori* et un plan des vérités de fait, ce que doit être le monde et ce qu'il est effectivement »¹.

L'analyse freudienne des structures de l'imaginaire va dans ce sens. Elle ne tente pas en effet de dépouiller celui-ci de sa facticité comme d'une impureté, et montre au contraire en quoi ces structures ne s'opposent pas aux phénomènes qui l'incarnent comme l'essence au fait chez Sartre, puisqu'elles *émergent des événements* qui instituent l'histoire d'un sujet. Le sujet n'est ainsi originairement rien d'autre que cette ouverture au monde par laquelle il *lui arrive* des choses². La vie imaginaire révèle alors mon immersion originaire dans le champ de l'événementialité par le biais de mon être-corporel ou, plus précisément, de mon *être-charnel*, en deçà de toute activité et de toute passivité (faisant signe vers cette passivité originaire qu'Husserl nomme également vie pulsionnelle originaire). L'imaginaire bien compris révélerait ainsi le chiasme entre moi et le monde, entre le fait (l'événement) et l'essence, comme en témoigne cette note de novembre 1960 :

« Le chiasme chose-image spéculaire, ou chose-*'image mentale'* : imagination inhérente à chaque sous-champ de ce sens. C'est dans ce champ que se déploie l'imaginaire - qui est donc charnel.

L'imaginaire : *décentration* du sensible.

Le concept : *décentration* de l'imaginaire »³.

¹ Merleau-Ponty, *PP*, p. 255

² La découverte de matrices amène Merleau-Ponty à redéfinir ainsi la vie de la conscience comme ce « qui n'est pas *Sinngebung* au sens constituant mais le fait qu'il *advient* quelque chose à quelqu'un » (*Passivité*, p. 280). Dans cette perspective, Merleau-Ponty fait de Freud un *penseur de l'événement comme institution*, et définit l'inconscient de la manière suivante : « L'essentiel de l'inconscient, c'est ceci que notre vie justement parce qu'elle n'est pas une conscience d'autrui, en équilibre indifférent, mais un nœud de significations qui sont des traces d'événements, comporte des excroissances, des lacunes, forme un système baroque [...] l'inconscient est notre schéma praxique, où tout s'inscrit en shillings et pences – Cette généralité du schéma praxique, qui fait que l'histoire empirique qu'elle résume est cachée par lui plutôt que révélée (le passage de l'événement à son sens personnel n'est autre chose que son impact sur le système) n'est pas plus une illusion ou une abstraction que mon visage et mon langage comme distinct de tel instant l'un de l'autre » (*ibid.*, p. 260).

³ Merleau-Ponty, note inédite de novembre 1960 du volume VIII, 2 (*Notes de travail de 1958-1960*), BNF

Une telle *genèse* de l'imaginaire (au sens husserlien d'une phénoménologie génétique) à partir du monde charnel et de ses matrices existentielles n'est cependant que le premier versant d'un questionnement généalogique plus large, qui consiste en outre à faire une genèse du champ des idéalités ou des concepts : il s'agit de montrer comment celui-ci émerge d'un rapport originaire à la chair, - par l'intermédiaire d'un rapport de décentration vis-à-vis de l'imaginaire lui-même comme l'indique la note ci-dessus. Ceci laisse présumer que *la façon et les raisons pour lesquelles Sartre distingue l'essence de l'imaginaire (analyse éidétique) de ses diverses manifestations (approche empirique) peuvent se comprendre à partir de l'analyse même de l'imaginaire qu'il développe*. Il s'agit donc de faire une genèse du concept sartrien d'imaginaire, en interrogeant les rapports qu'il entretient avec le sensible ou le charnel, réduit chez Sartre à l'ordre de l'En soi. Nous sommes en ce sens conduits à chercher, note Merleau-Ponty, sous la réflexion éidétique, les motifs qui poussent Sartre à opposer essence et fait et, corrélativement, imaginaire et réel.

Précisons d'emblée qu'il ne s'agit pas de procéder ici à une réflexion psychologique qui interrogerait les « états de conscience » de Sartre, et qui ne ferait que proposer une genèse empirique de sa pensée, sans aucune valeur critique réelle¹. Il faut bien plutôt montrer, d'une part, que la saisie de l'essence de l'imaginaire repose sur un fond d'expérience qui la motive ; d'autre part, il faut indiquer *de quelle nature est cette expérience du monde* qui fonde la position sartrienne. Remarquons en outre que cette démarche est étrangement proche de ce que Freud entend par « critique philosophique ». Il considère en effet que la philosophie peut devenir objet de psychanalyse en tant que celle-ci peut fournir une « psychographie » des philosophes ; il s'agit dans ce cas de déterminer la motivation subjective et individuelle au fondement de doctrines prétendument impartiales et objectives. De l'avis même de Freud, cette psychographie ne peut en aucun cas avoir valeur de critique philosophique, car « la détermination psychologique d'une doctrine ne concerne aucunement sa justesse scientifique »². Cependant, elle peut désigner à une véritable critique les points faibles d'un système, en révélant de quelle façon celui-ci met à la place de la réalité et de l'objectivité l'expression de fantasmes subjectifs de manière fallacieuse, - ce pour quoi un système peut légitimement être discrédité. Et Merleau-Ponty de faire curieusement écho à ce « service » que peut rendre le point de vue psychanalytique à la critique philosophique, en qualifiant la conception sartrienne de l'imaginaire de « formation réactionnelle », la liberté qui est à son fondement de « narcissisme de la liberté », et le choix sartrien qui préside à cette liberté de « dénégation » et de « refoulement » de ce qui me détermine³. Peut-on alors vraiment dire que Merleau-Ponty serait ici de « mauvaise foi » en utilisant une méthode de critique « psychologique », dont il reproche par ailleurs à Sartre d'abuser, et dont Freud lui-même a montré les limites ?

¹ Mode d'analyse dont Merleau-Ponty reproche d'ailleurs à Sartre d'abuser : « Ton procédé, qui est d'interpréter les autres psychologiquement en dernière analyse, il suppose que tu confondes le cours de tes pensées avec le cours des choses » (Lettre de Merleau-Ponty à Sartre du 8 juillet 1953, in *Parcours II*, p. 152).

² Freud, « L'intérêt de la psychanalyse », in *RIP I*, p. 201

³ Merleau-Ponty, *Passivité*, p. 158, p. 160, p. 162

Nous pensons au contraire qu'il faut voir ici un exemple de la façon dont psychanalyse et philosophie doivent selon Merleau-Ponty être mises *en consonance* : à partir de la manière dont toutes deux révèlent le contenu latent de positions philosophiques, en exhibant le rapport à leurs origines et à leurs modèles¹. En particulier, l'analyse génétique ou « surréflexive » que Merleau-Ponty applique à la conception sartrienne de l'imaginaire, converge vers l'analyse génétique de la pensée intellectuelle en général que propose Freud dans son article « *Die Verneinung* », dont il nous faut ici restituer le sens².

Freud affirme que la fonction intellectuelle du jugement, au fondement de l'activité conceptuelle, a deux formes : le jugement d'existence (telle chose est réelle ou non) et le jugement d'attribution (telle chose a telle qualité), *qui fonde le premier*. Pour que je m'intéresse à l'existence réelle d'une chose, il faut en effet que je considère cette réalité comme le critère de vérité de mon jugement (épreuve de réalité), ce qui pour Freud *ne se fait pas automatiquement* : je ne prends effectivement en compte la réalité qu'au terme d'une déception ou d'une désillusion, lorsque je réalise que les choses ne se réduisent pas à ce que j'en pense. Avant cela, je ne suis selon Freud qu'un « moi-plaisir », qui ne considère les choses qu'en tant qu'elles peuvent être aptes (« bonnes ») ou inaptées (« mauvaises ») à satisfaire mes désirs. Telle serait l'origine du jugement attributif : envisageant le monde selon mon seul bon plaisir, je juge telle chose bonne ou mauvaise, et ce d'après l'archétype pulsionnel « ce qui est bon pour moi doit être en moi » (processus d'introjection) et « ce qui est mauvais pour moi doit être hors de moi » (processus de projection). Ainsi apparaît, sur fond *d'indivision première* entre moi (mes pensées et mes désirs) et le monde³, l'*opposition* entre le moi et le monde, entre le dedans et le dehors, entre le bon et le mauvais.

Cette opposition n'est elle-même possible que par le recours au *symbole de la négation*, nier quelque chose voulant ainsi dire au fond : c'est là quelque chose que je préférerais refouler, en le projetant hors de moi et en affirmant que cette chose *n'est pas moi* (c'est-à-dire : n'est pas bonne pour moi). Or, cette négation ne se fait que sur fond d'une indistinction (fantasmée) entre moi et le monde, laquelle est de la sorte *déniée* par l'activité de jugement (définition de moi-même par projection hors de moi de ce qui me déplaît). Et Freud d'affirmer

¹ Merleau-Ponty, « Préface à Hesnard », in *Parcours II*, p. 283.

² Freud, « *Die Verneinung* » (1925), traduction J. Laplanche in *RIP II*, p. 135-139. Cet article de Freud a été commenté par Jean Hyppolite dans le cadre du séminaire de technique freudienne organisé par Lacan à l'hôpital Sainte-Anne, le 10 février 1954. Ce commentaire a été repris dans les *Ecrits* de Lacan, Paris, Seuil, 1966, p. 879-887. Nous ne savons pas si Merleau-Ponty a assisté à ce séminaire, mais cela paraît probable, étant donné la proximité de ses propres analyses à celles de Freud ; par ailleurs, Merleau-Ponty fait référence aux séminaires de Lacan à Sainte-Anne dans une note du 20 mai 1959 du volume VIII, 2 (*Notes de travail de 1958-1960*), BNF.

³ Cette idée d'un état d'indistinction premier entre moi et le monde, qualifié par Freud de « narcissisme primaire, lui permet de dire que « le mauvais, l'étranger au moi, ce qui se trouve au dehors de lui, lui est tout d'abord identique » (« *Die Verneinung* », *op. cit.*, p. 137). Cela renvoie chez Merleau-Ponty à la façon dont il envisage la subjectivité originaire : « La subjectivité, c'est vraiment *personne*. C'est vraiment le désert. Ce qui est constitutif du sujet, c'est d'être intégralement aux choses, au monde, de n'avoir pas d'intérieur positivement assignable, d'être *généralité*. La subjectivité, c'est cette brume à l'entrée du monde, que le monde ne dissipe jamais. C'est là la vérité de ce que Sartre dit sur le néant [...] Ce sujet n'est pas conscience, ni *Ichkeit*, pas même comme négativité 'pure', il est Parole et Expérience, et corrélativement l'Être est non un lointain, que j'éloigne, mais un lointain de transgression, d'empiétement et de dépassement, et cet être *m'entoure*, et à la limite toutes mes pensées en font partie » (note inédite du 22 octobre 1959 du volume VIII, 2 des *Notes de travail de 1958-1960*, BNF). Nous reviendrons par la suite sur le concept freudien de narcissisme primaire.

alors qu'à la racine de tout jugement il y a cette dénégation (*Verneinung*), qui est « une *Aufhebung* du refoulement, mais non pour autant une acceptation du refoulé »¹, puisque je continue à me représenter comme différent et hors de moi quelque chose qui vient originellement de moi (objet du désir refoulé). Ainsi, avant de procéder à une véritable activité intellectuelle, qui prend conscience de cette dénégation et de l'opposition seulement formelle entre moi et le monde, il y a un stade de la pensée où le *moi ne se définit que par son opposition à ce qui n'est pas lui et où, ignorant cette genèse du dehors et du dedans, entretient un rapport fondamentalement aliéné d'hostilité envers l'extérieur (qui pourtant le constitue comme soi-disant « séparé »)*. Cette position du sujet est qualifiée chez Freud de *narcissique*, et sera thématisée chez Lacan comme *position imaginaire du sujet* (en référence à la théorie du stade du miroir).

C'est à partir de cette interprétation des divers stades de l'activité intellectuelle que nous pensons pouvoir comprendre la façon dont Merleau-Ponty qualifie la philosophie sartrienne d'« ontologie (ou de théologie) négative », en ce qu'elle ne saisit l'homme que par des négations (néant d'être) : « Sartre est en ce sens théologien. Son athéisme est théologie. Et par contre, la vraie attitude non-théologique est une attitude qui ne commence pas par *dénégation-position* de l'Être »². Merleau-Ponty veut dire par là que si Sartre fait de Dieu une hypothèse inutile pour penser l'homme, c'est sans doute parce qu'il considère que l'homme, doué d'une liberté « divine » au sens où elle est infinie et cause d'elle-même, a en outre pour désir ultime et fondamental d'être Dieu. Selon Sartre, le Pour-soi a en effet pour projet de récupérer sa contingence, et, au même titre qu'il est le fondement de son néant, d'être le fondement de son être. Dans son article « Le possible dans *L'être et le néant* », Bernard Sève fait justement remarquer que « le possible ne se définit plus alors par sa capacité à être réalisé, mais par la puissance du désir qui l'investit et le transite »³. Et il cite à ce propos Sartre :

« L'homme est fondamentalement désir d'être [...] Ainsi la réalité-humaine est désir d'être-en-soi. Mais l'en-soi qu'elle désire ne saurait être pur en-soi contingent et absurde, comparable en tout point à celui qu'elle rencontre et qu'elle néantit [...] L'être qui fait l'objet du désir du pour-soi est donc un en-soi qui serait à lui-même son propre fondement, c'est-à-dire qui serait à sa facticité comme le pour-soi est à ses motivations [...] et la valeur fondamentale qui préside à ce projet est justement l'en-soi-pour-soi, c'est-à-dire l'idéal d'une conscience qui serait fondement de son propre être-en-soi par la pure conscience qu'elle prendrait d'elle-même. C'est cet idéal qu'on peut nommer Dieu »⁴.

¹ « *Die Verneinung* », *op. cit.*, p. 136. Et Freud précise : « A l'aide de la négation, c'est seulement l'une des conséquences du processus du refoulement qui est abolie, celle qui consiste en ce que son contenu représentatif ne parvienne pas à la conscience. Il en résulte une sorte d'acceptation intellectuelle du refoulé tandis que persiste ce qui est essentiel dans le refoulement ».

² Note (7) du volume VIII, 2 (*Notes de travail de 1958-1960*), BNF (c'est nous qui soulignons). On peut renvoyer ici à une note publiée de Merleau-Ponty sur la « cécité de la conscience », où il dit qu'« il est inévitable que la conscience soit mystifiée, inversée, indirecte, par principe elle voit les choses *par l'autre bout*, par principe elle méconnaît l'Être et lui préfère l'objet, c'est-à-dire un Être avec lequel elle a rompu, et qu'elle pose par-delà cette négation, en niant cette négation » (VI, p. 302).

³ Bernard Sève, « Le possible dans *L'être et le néant* », in *Raison présente*, « Sartre », 1^{er} trimestre 1996, n° 117, p. 101

⁴ Sartre, *L'être et le néant*, p. 610-612. Au sujet de cet idéal inaccessible, Sartre dira d'ailleurs plus tard qu'il relève d'une « illusion transcendantale » (in *Carnets de la 'drôle de guerre'*, Paris, Gallimard, 1983, p. 140).

Ce désir d'être en-soi-pour-soi ou d'être en quelque sorte *tout*, c'est précisément ce que Merleau-Ponty met au fondement de la position sartrienne. En effet, pour pouvoir juger de ce qu'est l'être, il faut que j'ai un regard sur lui surplombant et universel, il faut que je sois *Kosmothéoros*, et que je réduise le monde au spectacle que j'en ai. Ici apparaît alors l'expérience originaire de l'être sur laquelle Sartre fonde sa conception de l'être et du non-être et, *a fortiori*, de l'imaginaire : *c'est l'expérience de la vision pure*, qui ne peut donner lieu qu'à une pensée abstraite ou de survol. Cette expérience correspond chez Sartre à une *dénégation de mon-être-situé*, c'est-à-dire qu'elle consiste à affirmer qu'on peut voir l'être *de nulle part* (du fond de mon néant). Ainsi, l'analytique de l'être et le néant est pour Merleau-Ponty celle d'un « voyant qui oublie qu'il a un corps et que ce qu'il voit est toujours sous ce qu'il voit, qui essaie de forcer le passage vers l'être pur et le néant pur en s'installant dans la vision pure, qui se fait visionnaire, mais qui est renvoyé à son opacité de voyant et à la profondeur de l'être »¹. La position de Sartre révèle par là même son attitude de dénégation primordiale, qui maintient une opposition entre l'être et le néant, entre imaginaire et réel, alors que l'un et l'autre apparaissent finalement coextensifs et sont alternativement « contaminés » l'un par l'autre, à travers leur relation ambivalente². On retrouve cette mauvaise dialectique du dedans et du dehors, du moi et du non-moi que Freud met au fondement d'une activité de pensée encore immature, et qui renvoie à une position narcissique du sujet confondant la réalité avec ce qu'il en pense ou ce qu'il en voit. Et Merleau-Ponty de mettre en valeur cette dénégation du rapport premier au monde, qui est d'ailleurs *à l'origine de l'idéalisme en général*, en affirmant que Sartre confond *son* imaginaire avec *le* réel :

« L'opposition du dedans est impossible, donc je la reporte au-dehors. Mais si elle n'est pas possible du dedans, elle l'est encore moins du dehors. Du dehors, elle est rivalité, menace [...] Toujours présent, toujours absent, le 'rat visqueux', c'est la *conscience spectatrice*, et nous aurons à nous demander si l'engagement comme le comprend Sartre ne transforme pas les rapports d'action en rapport de contemplation : on rêve de toucher dans l'action les choses mêmes ; pour mieux sortir de soi, on convient qu'il ne s'agit que de préférer l'une ou l'autre des choses existantes, et même d'en choisir une sans qu'il y ait préférence de l'homme entier. C'est en quoi, justement, on fait la preuve qu'il ne s'agit que de spectacle et de rapports de pensée [...] *Le contact direct avec la chose même, c'est le rêve* »³.

¹ Merleau-Ponty, *VI*, p. 108

² Cf. à ce sujet la remarque de Merleau-Ponty : « Ici, ce que l'on dit de l'être et ce que l'on dit du néant ne *fait* qu'un, c'est l'envers et l'endroit de la même pensée ; la claire vision de l'être tel qu'il est sous nos yeux, - comme être de la chose qui est paisiblement, obstinément elle-même, assise en elle-même, non-moi absolu, - est complémentaire ou même synonyme d'une conception de soi comme absence ou évasion » (*VI*, p. 78).

³ Merleau-Ponty, *Les aventures de la dialectique*, p. 249 (c'est nous qui soulignons).

Tout se passe donc comme si l'expérience du monde qui fonde la position sartrienne de l'imaginaire à titre de ce qui n'est absolument pas réel, et même exclusif du réel, était précisément déniée *comme expérience*, c'est-à-dire que Sartre ne reconnaît pas que la conscience imageante (et réflexive) est en son fond conscience perceptive et passive.

Mais il semble que Sartre révèle par là même, et comme malgré lui, une certaine *vérité de la conscience perceptive qui ne s'est pas encore élevée au rang d'une véritable réflexion* : la perception naturelle, qui nous donne perpétuellement de quoi mettre en place l'univers de l'immanence, tend pourtant de soi à s'autonomiser, et à réaliser un « refoulement de la transcendance »¹. La conception sartrienne de l'imaginaire permettrait ainsi de comprendre que la perception est de soi *ignorance de soi, imperception*, tend à se voir comme acte et à s'oublier comme intentionnalité latente, *être à*. Elle recèlerait également une certaine vérité quant à l'idéal de la philosophie et, plus précisément, d'une phénoménologie qui resterait idéaliste : découvrir un mode de conscience (ici la conscience imageante) qui témoignerait de son essence *séparée et pure*, et pouvoir produire à cette occasion une essence de la conscience par la seule *vision pure* qu'elle a d'elle-même, dans le cadre d'une stricte analyse éidétique (exclusive de toute analyse génétique). Un tel idéal révèle en outre une attitude de dénégation vis-à-vis du lien matriciel qui unit, en deçà de toute opposition, la conscience au monde, et témoigne du refus implicite de la part d'une telle phénoménologie de renoncer à cette illusion imaginaire d'un Moi comme sujet pur et autonome.

Cette ignorance de soi, cette incapacité à se voir dans le champ de perception, correspondent d'ailleurs tout à fait, selon Lacan, à l'attitude d'une conscience dont la perception reste soumise au principe de plaisir et non au principe de réalité, puisqu'il s'agit là typiquement de l'attitude du *Moi*, cette *instance imaginaire* qui pose l'objet *en face* de lui en ignorant le lien originaire qu'il entretient avec lui². Remarquons alors que, si Lacan reconnaît à Merleau-Ponty le mérite d'avoir su, dans ses dernières œuvres, se détacher d'une stricte phénoménologie de la perception, il n'a jamais cessé par ailleurs d'affirmer que Merleau-Ponty a, certes, proposé une belle analyse phénoménologique de l'imaginaire, mais tout en restant *pris dans* le registre de l'imaginaire lui-même, - *au même titre que Sartre*. Comment comprendre ce jugement, et quels fondements peut-on lui donner ?

¹ VI, p. 266-267

² « ... cette négativité existentielle, dont la réalité est si vivement promue par la philosophie contemporaine de l'être et du néant. Mais cette philosophie ne la saisit malheureusement que dans les limites d'une self-suffisance de la conscience, qui, pour être inscrite dans ses prémisses, enchaîne aux méconnaissances constitutives du moi l'illusion d'autonomie où elle se confie » (Lacan, « Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je », in *Ecrits, op. cit.*, p. 99).

B) Le sujet face à son Autre : généalogie de l'ontologie spéculaire

La critique merleau-pontyenne de l'imaginaire selon Sartre, qui s'appuie sur les analyses freudiennes des *structures* de l'imaginaire, nous mène inévitablement à mettre en avant la façon dont Lacan a à son tour critiqué les analyses de Sartre *et de Merleau-Ponty*. Lacan reconnaît en effet, ainsi que ces deux autres psychanalystes célèbres que sont André Green et Jean-Bertrand Pontalis, que la phénoménologie de l'imaginaire que développe Merleau-Ponty dépasse largement celle de Sartre, en ce qu'elle tente d'en exhiber les structures profondes. Lacan crédite en particulier Merleau-Ponty d'avoir articulé dans ses dernières œuvres, à partir de son analyse structurale de l'imaginaire, une lecture critique de la philosophie et de la science modernes en les ramenant à leur véritable fondement, soit la position imaginaire du sujet. Merleau-Ponty rejoindrait ainsi la critique lacanienne du fondement de l'*épistémé* moderne puisque, de même que pour Lacan « toute science repose sur ce qu'on réduit le sujet à un œil »¹, - voulant dire par là que la science et la réflexion philosophique s'originent dans la position spéculaire et narcissique du Moi -, le philosophe entreprend dans *L'œil et l'esprit* une critique de la théorie de la représentation depuis Descartes, dans laquelle c'est « l'œil [qui est] pris pour révision du statut de l'esprit »². Merleau-Ponty montrerait ainsi que, s'il y a bien une certaine *réalité* ou un certain « en soi » de l'imaginaire (lourd d'un sens qui n'a pas été constitué par le sujet conscient), il y a également une part certaine de fantasme ou d'imaginaire – qu'il s'agit de mettre au jour - dans la façon dont la science et la réflexion philosophique se représentent la « réalité », et *a fortiori* le rapport vrai aux choses. Il faudrait dès lors reconnaître que :

« Tout se passe comme si mon pouvoir d'accéder au monde et celui de me retrancher dans les fantasmes n'allaient pas l'un sans l'autre. Davantage : comme si l'accès au monde n'était que l'autre face d'un retrait, et ce retrait en marge du monde une servitude et une autre expression de mon *pouvoir naturel* d'y entrer »³.

Cependant, Merleau-Ponty trahirait lui-même son attachement indéfectible aux philosophies du sujet en affirmant que ce qui fait lien entre le monde réel et celui de mes fantasmes, et assure à ceux-ci une structure commune, c'est « mon pouvoir naturel », c'est-à-dire finalement *mon corps*. En effet, Freud montre que la membrure effectivement commune au réel et à l'imaginaire, qui me permet d'accéder à l'un comme à l'autre (selon des modalités différentes) est le désir, qui, certes, s'enracine dans notre être-naturel, mais ne s'y réduit pas puisqu'il ne relève pas seulement de la nature mais aussi et surtout de la *dimension intersubjective* de l'existence humaine. Ce pouvoir d'accès au réel et à l'imaginaire est défini en termes lacaniens comme *symbolique*, c'est-à-dire comme relevant d'un ordre *coupé* de l'existence « naturelle » de l'homme, et qui spécifie précisément celui-ci comme *homme*. Or, selon Lacan, la conception que Merleau-Ponty développe du corps (en particulier dans la *Phénoménologie de la perception*), si elle implique bien qu'on reconnaisse une certaine passivité au sujet, ne mettrait pas assez en évidence – voire pas du tout - cette dimension

¹ Lacan, *Séminaire I, Les écrits techniques de Freud*, Paris, Seuil, 1975, p. 95

² Lacan, « Maurice Merleau-Ponty », *op. cité*, p. 246.

³ Merleau-Ponty, *VI*, p. 23. C'est nous qui soulignons.

symbolique du corps. Merleau-Ponty ferait en fin de compte, malgré ses efforts certains, l'impasse sur cette *passivité ultime du sujet qu'est son rapport à l'Autre*.

Merleau-Ponty reconnaît d'ailleurs qu'à partir du point de vue qu'il dégage, s'il m'est possible de relier ma réalité et mon imaginaire, il devient beaucoup plus difficile de faire communiquer ma réalité avec celle d'autrui, chaque « réalité » s'enracinant *dans le corps propre de chacun*. Il affirme ainsi que :

« à l'instant où je crois partager la vie d'autrui, je ne la rejoins que dans ses fins, dans ses pôles extérieurs. C'est dans le monde que nous communiquons, par ce que notre vie a d'articulé. C'est à partir de cette pelouse devant moi que je crois entrevoir l'impact du vert sur la vision d'autrui, c'est par la musique que je rentre dans son émotion musicale, c'est la chose même qui m'ouvre l'accès au monde privé d'autrui. Or, la chose même, nous l'avons vu, c'est toujours pour moi la chose que *je vois*»¹.

Ne retombe-t-on pas ici dans le *solipsisme*, cet écueil des philosophies du sujet qui exhibe l'attitude de dénégation du rapport à l'altérité, - attitude que Merleau-Ponty dénonce par ailleurs, et qu'il entend éviter ? Faut-il alors accorder à Lacan que Merleau-Ponty ne sort pas d'une conception imaginaire du sujet parce qu'il le pense en dernière instance à partir d'une phénoménologie du *corps propre*, et non à partir d'une réflexion sur l'intersubjectivité et sur la dimension symbolique de notre existence ?

§ 1) La problématique du regard ou l'être-pour-autrui comme relation *imaginaire* à l'autre

Le jugement critique que Lacan porte sur Merleau-Ponty semble *a priori* être en décalage avec les intentions mêmes de ce dernier, qui entend se démarquer de cette « pensée de survol » dont Sartre est selon lui le représentant ultime. Sartre affirme effectivement que le Pour-soi se définit comme « fuite » de son être-donné, en tant qu'il « tente d'échapper à son existence de fait, c'est-à-dire à son être-là, comme en-soi dont il n'est aucunement le fondement »². En outre, le corps est défini par Sartre comme une « nécessité de fait » (par opposition à une nécessité ontologique), puisque le fait d'être incarné n'est pas selon lui déductible des structures ontologiques du Pour soi³.

Mais Sartre va encore plus loin en affirmant que l'existence d'autrui est elle aussi une nécessité contingente ou de fait, c'est-à-dire que *le rapport à autrui n'est pas inscrit dans la structure ontologique du Pour-soi*. Par conséquent, Merleau-Ponty peut affirmer que dans la philosophie de Sartre « il n'y a pas d'expérience d'autrui. La rencontre d'autrui n'exige pour

¹ *Ibid.*, p. 27

² Sartre, *L'être et le néant*, p. 402

³ Bernard Sève, dans son article cité précédemment, fait justement remarquer que la distinction entre ces deux types de nécessité est due à Sartre lui-même. Il affirme en outre que « contrairement à la logique modale classique, l'ontologique modale sartrienne présente le possible et le contingent comme incompatibles ; ils sont en situation de conflictualité, le contingent étant ce que le Pour soi doit dépasser vers ses possibles. Propriété d'autant plus remarquable qu'il n'est pas rare que le contingent soit paradoxalement décrit en termes de nécessité, mais de nécessité de fait, non de nécessité ontologique » (in « Le possible dans *L'être et le néant* », *op. cité*, p. 89). Selon Merleau-Ponty, ce paradoxe signifie précisément que la distinction entre l'ordre ontologique du Pour-soi et son existence de fait *ne tient pas*.

être pensée aucune transformation de l'idée que je me fais de moi-même »¹. Merleau-Ponty dénonce ici les conséquences solipsistes d'une pensée de survol ; mais est-ce pour autant qu'il accepte cette forme de passivité fondamentale qu'est le rapport du sujet à autrui ? En quel sens peut-on dire que Merleau-Ponty reste « pris dans l'imaginaire » ?

Pour répondre à cette question, il nous faut commencer par préciser le débat entre Sartre et Merleau-Ponty autour de la question de l'existence d'autrui et de son rapport au sujet. Sartre lui aussi considère le solipsisme comme l'écueil de toute philosophie idéaliste, - *Husserl y compris*². Mais si l'existence d'autrui lui apparaît comme indispensable à la constitution de mon monde et de mon ego *empiriques*, il n'en fait pas pour autant un élément nécessaire à l'existence même de la conscience de soi. Sartre note alors que seul Hegel a donné à autrui une constitution ontologique appropriée, puisqu'il ne part pas de la relation univoque qui va de moi à l'autre, mais du *fait* de la pluralité des consciences. En outre, il a su montrer que la conscience de soi dépend de l'autre *en son être même*, en tant qu'elle se définit en opposition à lui³. Mais dans cette perspective, l'autre n'a d'intérêt pour moi que dans la mesure où il est un Moi-objet, et où il reflète mon Moi en tant que je suis objet pour lui : l'être-pour-autrui est ainsi finalement réductible à un « être-objet ». Dès lors, il n'y a pas de commune mesure entre le Moi-objet et le Moi-sujet, pas plus qu'entre la conscience (de) soi et la conscience *de* l'autre : aucune connaissance universelle ne peut être tirée de la relation des consciences conçue sur le mode des relations de connaissance (entre un sujet et un objet) :

« Autrui n'étant ni une représentation, ni un système de représentations, ni une unité nécessaire de nos représentations, ne peut être probable ; il ne saurait être d'abord objet. Si donc il est pour nous ce ne peut être ni comme facteur constitutif de notre connaissance du monde ni comme facteur constitutif de notre connaissance du moi, mais en tant qu'il 'intéresse' notre être et cela, non en tant qu'il contribuerait *a priori* à le constituer, mais en tant qu'il l'intéresse concrètement et 'ontiquement' dans les circonstances empiriques de notre facticité »⁴.

Dès lors, les conditions de l'expérience d'autrui sont données par ce qu'implique la notion de conscience : si mon expérience d'autrui doit être l'expérience d'un autre sujet ou d'une autre conscience en tant que telle, alors elle ne peut se produire que sous la forme de mon *être-objet*

¹ Merleau-Ponty, *VI*, p. 100

² Cf. *L'être et le néant*, p. 273-274. L'interprétation sartrienne du problème d'autrui chez Husserl est bien sûr tout à fait discutable. A l'époque de la *Phénoménologie de la perception*, Merleau-Ponty lui aussi considère que la problématique husserlienne d'autrui ne permet pas de sortir de l'écueil du solipsisme. Il semble en effet impossible qu'autrui ressorte d'un côté comme une véritable transcendance, et qu'il apparaisse de l'autre, en vertu d'une exigence idéaliste qui sous-tend le cadre égologique husserlien, comme unité de sens incluse dans mon vécu. R. Barbaras fait cependant remarquer (cf. *De l'être du phénomène*, *op. cit.*, p. 46, note 15) que les critiques que formulent à l'égard de Husserl Merleau-Ponty dans la *Phénoménologie de la perception* et Sartre dans *La transcendance de l'ego* et *L'être et le néant* s'appuient essentiellement sur la 5^{ème} Méditation cartésienne, et qu'il paraît peu probable qu'ils aient eu accès à l'époque aux nombreux inédits consacrés à l'intersubjectivité. En effet, ceux-ci ne faisaient pas partie du groupe de transcriptions disponibles à Paris à partir d'avril 1944 (voir sur ce point H.L. Van Breda, « Merleau-Ponty et les archives Husserl à Louvain », *Revue de Métaphysique et de Morale*, n° 4, 1962, p. 410-430). Leurs critiques restent donc tributaires d'une relative méconnaissance des développements de la pensée husserlienne sur ce point.

³ « Ainsi le 'moment' que Hegel nomme *l'être pour l'autre* est un stade nécessaire du développement de la conscience de soi ; le chemin de l'intériorité passe par l'autre » (*L'être et le néant*, p. 275).

⁴ *Ibid.*, p. 291. C'est nous qui soulignons.

pour lui. Sartre justifie ainsi le fait que l'expérience d'autrui est pour lui celle *d'un regard*, qui n'a de sens que comme épreuve de *l'être-regardé* ou de *l'être-objectivé*. La seule façon de respecter la transcendance d'autrui comme conscience serait alors de définir le rapport à autrui par l'expérience de *mon* objectivation : *la relation à autrui se confond donc avec l'expérience du pour-autrui*. Sous prétexte de l'inaccessibilité à autrui comme transcendance, Sartre le réduit à n'être que ce qui me fige dans une image objective de moi-même, soit un *miroir déformant* qui précipite en l'aliénant mon être-sujet dans une image-objet-pour-autrui. La relation à autrui est dès lors toujours *conflictuelle et duelle*, sous le signe de la menace et de l'aliénation de soi¹ ; d'où la célèbre formule de Sartre : « l'enfer, c'est les autres ».

Merleau-Ponty fait alors remarquer que, même si Sartre réduit l'expérience d'autrui à celle de mon objectivation, cela n'empêche pas que, pour être vécue comme telle, cette expérience doit renvoyer le regard qui m'aliène au regard *d'autrui* (et non au regard d'un chien par exemple). Il faut donc :

« reconnaître une perception positive de l'ipséité par une ipséité extérieure : la relation ambivalente renvoie à elle comme à sa condition. En d'autres termes, la pensée du négatif peut bien fonder toute position sur une négation de la négation, toute relation centripète sur une relation centrifuge : un moment vient, qu'il s'agisse de l'être en général ou de l'être d'autrui, où la négation de la négation se cristallise dans la simplicité d'un *ceci* : il y a là une chose, voici quelqu'un ; ces événements sont plus que l'infrastructure du Pour soi, désormais le pouvoir de négation du Pour soi dérive de leur souveraine positivité »².

Merleau-Ponty dénonce ici le fait que Sartre ne reconnaît pas véritablement la transcendance d'autrui, voire même la *dénie*³. Pour preuve, il ne tient qu'à moi selon Sartre d'avoir une expérience d'autrui comme transcendance, *c'est-à-dire* de me laisser objectiver, puisque je peux à tout moment retourner ce regard et objectiver à mon tour autrui. En effet, je suis responsable de mon être-pour-autrui sans en être cependant le fondement : il s'agit là d'un donné *contingent*, et comme tel *impossible à déduire des structures ontologiques du Pour-soi*⁴. Cela implique alors que je dois revendiquer sans cesse cet être que je suis aux yeux d'autrui. Dès lors, l'expérience de mon objectivation m'indique ce qu'il faudrait que je *recupère* pour être fondement de moi, ce qui exige que je m'assimile la liberté d'autrui. Sartre en conclut que « mon projet de récupération de moi est fondamentalement projet de résorption de l'autre »⁵.

¹ Dans l'analyse des « relations concrètes avec autrui », Sartre décline les diverses attitudes que je peux tenir envers autrui, et qui sont toutes selon lui conflictuelles. Il en conclut que « c'est donc en vain que la réalité-humaine chercherait à sortir de ce dilemme : transcender l'autre ou se laisser transcender par lui. L'essence des rapports entre consciences n'est pas le *Mitsein*, c'est le conflit » (*ibid.*, p. 470).

² Merleau-Ponty, *VI*, p. 102-103

³ Dénégation redoublée, puisque, d'une part, Sartre affirme la transcendance d'autrui pour ensuite nier que je puisse avoir un rapport véritable à autrui comme transcendance (première dénégation), et, d'autre part, il considère que je dépends en mon être du rapport à autrui mais que l'être-pour-autrui n'appartient pas à la structure ontologique du Pour-soi (deuxième dénégation).

⁴ Sartre, *L'être et le néant*, p. 403-404

⁵ *Ibid.*, p. 405. Et il poursuit : « Etre à soi-même autrui – idéal toujours concrètement sous forme d'être à soi-même *cet autrui* – c'est la valeur première des rapports à autrui ; cela signifie que mon être-pour-autrui est hanté par l'indication d'un être-absolu qui serait soi en tant qu'autre et autre en tant que soi et qui, se donnant librement comme autre son être-soi et comme soi son être-autre, serait l'être même de la preuve ontologique, c'est-à-dire Dieu ».

La dénégation du lien *essentiel* que j'entretiens avec autrui se traduit donc par un idéal d'indépendance absolue qui gouverne, selon Sartre, mes relations concrètes à autrui. Le statut que Sartre confère à cet idéal est d'ailleurs tout à fait ambigu, puisque qu'il considère qu'il ne serait pas impossible de concevoir un Pour-soi totalement libre de tout pour-autrui, mais « ce pour-soi ne serait pas 'homme' »¹. Orienter son existence selon l'idéal d'être Dieu ne relève-t-il pas de l'*hubris* ou, en langage contemporain, d'une revendication narcissique ?

La définition que Lacan donne de l'imaginaire correspond d'ailleurs tout à fait aux analyses que Sartre développe au sujet des rapports entre le pour-soi et autrui. La notion d'imaginaire se comprend d'abord en référence à la théorie lacanienne du stade du miroir, qui montre en quoi le moi se constitue à partir de la relation à l'image du semblable (moi spéculaire). On qualifie alors d'imaginaire, du point de vue intrasubjectif, le rapport fondamentalement narcissique du sujet à son moi, et du point de vue intersubjectif, une relation duelle fondée sur et captée par l'image du semblable (d'où le caractère éminemment conflictuel et agressif de ce type de relations). Lacan utilise en outre le terme d'imaginaire en rapport avec son acception usuelle, au sens où toute relation imaginaire est essentiellement illusoire (dénégation d'un véritable rapport à autrui qui ne serait pas seulement considéré comme un non-moi ou un double de moi) et, comme telle, vouée au leurre².

Dès 1950, Merleau-Ponty reprend les analyses de Lacan sur l'imaginaire qui approfondissent la théorie freudienne du narcissisme³, en particulier, dans un cours de psychologie dispensé à la Sorbonne en 1949-1950. Il développe en particulier la description faite par Lacan du « complexe d'intrusion ». Il s'agit là d'une attitude stéréotypée qui se fonde sur une identification de l'enfant à autrui (sous la figure des frères et sœurs) ; celui-ci sort de lui-même et s'absorbe dans l'autre, mais en même temps il se sent opposé à l'autre et le hait. Les relations à autrui informées par ce complexe sont de type sado-masochiste, et visent à « récupérer » chez l'autre ce dont je me sens dépossédé. On constate donc ici :

- « - la prédilection pour soi en tant que spectacle (examen ou inventaire de soi)
 - la composante de solitude qu'implique le narcissisme : l'adulte narcissique, séducteur et despote, veut trop voir et être vu et en même temps se refuse à autrui.
- Ainsi, le miroir permet également au sujet de se refermer sur soi et d'établir un système de réciprocité, pour faciliter l'intrusion d'autrui »⁴.

¹ *Ibid.*, p. 322

² Ce qu'a d'ailleurs paradoxalement bien mis en évidence Sartre, pour qui toute relation à autrui est finalement vouée au conflit, sinon à l'échec.

³ Il cite ainsi, dans le cours de psychologie qu'il dispense à la Sorbonne en 1949-1950 sur « L'enfant vu par l'adulte », le premier ouvrage de Lacan qui parle de l'imaginaire, soit *Les complexes familiaux dans la formation de l'individu* (1938 ; repris dans *Autres écrits*, Paris, Seuil, 2001, p. 23-84), qui fut commandé à Lacan par Wallon sur le thème de la famille, dans le cadre de l'élaboration du tome VIII de *l'Encyclopédie française* intitulé « La vie mentale ». Merleau-Ponty fait également référence à l'article de Lacan « Propos sur la causalité psychique », datant de 1946 et publié dans *Le problème de la psychogenèse des névroses et des psychoses* en 1950, ainsi qu'à l'article « Le stade du miroir comme formateur de la fonction du je », publié dans la *Revue Française de Psychanalyse* d'octobre-décembre 1949, - ce qui montre qu'il suit pas à pas et avec intérêt l'élaboration de la pensée lacanienne sur ce point. Merleau-Ponty connaît également bien le texte de Wallon à l'origine des recherches de Lacan sur le stade du miroir, soit « Comment se développe chez l'enfant la notion de corps propre » publié en 1931 (qui reprend une conférence dispensée par Wallon à la Sorbonne en 1931 intitulée « Le corps propre et son image extéroceptive »).

⁴ Merleau-Ponty, *Sorbonne*, p. 112-113

C'est à partir du concept psychanalytique d'imaginaire que Merleau-Ponty va interpréter l'appréhension sartrienne de l'existence d'autrui, notamment dans son analyse de la problématique du regard. Sartre réduit en effet toute relation avec autrui à *une de ses variantes empiriques*, que Merleau-Ponty qualifie de « relation ambivalente ou labile avec autrui »¹. La labilité signifie en psychologie une humeur instable et changeante qui découle d'une hyperréactivité des rapports du sujet à autrui ; l'ambivalence désigne l'attitude d'un sujet qui, au point de vue intellectuel, énonce simultanément une proposition et son contraire, et au point de vue affectif, aime et hait dans un même mouvement la même personne. Merleau-Ponty reprend en particulier la définition qu'en donne Mélanie Klein, pour qui l'ambivalence « consiste à avoir, pour un même objet, un même être, deux images alternatives, sans aucun effort pour les relier et pour s'apercevoir qu'en réalité elles se rapportent au même objet ou au même être »². Or, dans l'analyse sartrienne, autrui se réduit d'une part à l'image de moi-même qu'il me renvoie et qui va déterminer alors mon comportement vis-à-vis de lui. D'autre part, Sartre n'établit entre le pour-soi et l'être-pour-autrui qu'un rapport contingent, puisque le pour-soi me définit en tant que je suis une conscience (de) soi, et le pour-autrui en tant que je suis un homme, c'est-à-dire une conscience prise dans la facticité du monde ; - mais ne peut-on pas distinguer les deux autrement qu'abstraitemment³ ? Il apparaît ainsi que Sartre n'envisage le rapport à autrui que selon des modalités *imaginaires*. Il est d'ailleurs logique (d'un point de vue psychanalytique) qu'une telle analyse prenne appui sur la relation *spéculaire* à autrui. C'est ce que Merleau-Ponty met en valeur en affirmant que Sartre érige en expérience princeps de mon rapport à autrui (et au monde en général) *l'expérience de la vision*, par laquelle le sujet se réduit à un regard (qui, comme précise Sartre, n'a rien à voir avec l'œil au sens physique du terme) et le monde à un spectacle pour moi.

La pertinence de l'interprétation de l'analyse sartrienne d'autrui à partir de concepts psychanalytiques est en outre renforcée par le fait que l'analyse psychanalytique des rapports à autrui semble à Merleau-Ponty plus juste, parce qu'elle montre que ces rapports doivent être appréhendés non pas dans une perspective duelle, mais *intersubjective*, ce qui fait intervenir la notion de l'autre comme *tiers* :

« Le problème d'autrui est toujours posé par les philosophies du négatif sous forme du problème de *l'autre*, comme si toute la difficulté était de passer de *l'un* à *l'autre*. Cela est significatif : c'est que *l'autre* n'y est pas *un autre*, il est le non-moi en général, le juge qui me condamne ou m'acquitte, et à qui je ne pense pas même à opposer d'autres juges [...] Peut-être même faudrait-il renverser l'ordre coutumier des philosophies du négatif et dire que le problème de *l'autre* n'est qu'un cas particulier du problème *des autres*, la relation avec quelqu'un toujours médiatisée par la relation avec des tiers, que ceux-ci ont entre eux des relations qui commandent celles de l'un et celles de l'autre, et cela, si loin que l'on remonte vers les débuts de la vie, puisque la situation oedipienne est encore triangulaire. Or, il ne s'agit pas ici seulement de psychologie,

¹ Merleau-Ponty, VI, p. 101

² Merleau-Ponty, « Les relations avec autrui chez l'enfant » (1951), in *Parcours I*, p. 156

³ Faisons encore une fois remarquer qu'il ne s'agit pas ici pour Merleau-Ponty de « psychologiser » les propos de Sartre, mais de montrer quelle conception du sujet ceux-ci sous-entendent, et de quel point de vue Sartre se place pour procéder à son analyse.

mais de philosophie – des contenus de la relation avec autrui, mais aussi bien de sa forme et de son essence [...] Même si chacun de nous a son archétype de l'autre, le fait même qu'il soit participable, qu'il soit une sorte de chiffre ou de symbole de l'autre, oblige à poser le problème d'autrui, non comme celui de l'accès à une autre néantisation, mais comme celui de l'initiation à une symbolique et une typique des autres dont *l'être pour soi* et *l'être pour autrui* sont des variantes réflexives, et non la forme essentielle »¹.

Remarquons alors que cette note, qui fait suite à la discussion par Merleau-Ponty du statut d'autrui chez Sartre, procède à une généralisation, puisqu'elle dénonce aussi bien la position de Sartre que celle des « philosophies du négatif ». Sartre sert ici à Merleau-Ponty de « cible » privilégiée pour critiquer plus largement une certaine appréhension philosophique d'autrui, que Merleau-Ponty caractérise ailleurs comme appréhension « occidentale » (il affirme ainsi que « le problème moi-autrui » est un « problème occidental »²). Qu'entend alors Merleau-Ponty par philosophie « occidentale » ? En quoi celle-ci recouvre-t-elle les « philosophies du négatif », et par quel point aveugle est-elle liée plus précisément à la philosophie sartrienne ? En outre, comment se fait-il que l'approche psychanalytique du statut d'autrui (ou plutôt de l'intersubjectivité) semble échapper à cette tradition « occidentale », alors même qu'elle a émergé en son sein ?

§ 2) Le sujet comme « œil » : une généalogie de l'ontologie spéculaire

Le fil conducteur qui permet à Merleau-Ponty de relier la philosophie sartrienne, les philosophies du négatif et la philosophie occidentale en général est, comme l'a bien vu Lacan, le fait qu'à chaque fois le sujet est réduit à un œil (ou, en vocabulaire sartrien, à un regard comme position d'objectivation), c'est-à-dire à une conscience spectatrice qui, selon le mot du psychanalyste français, est faite « pour ne rien voir »³. Pourquoi le fait de définir la conscience comme spectatrice du monde implique-t-il que celle-ci apparaisse à partir d'une suspension de celui-là (première forme de négativisme), et même comme sa négation (« ultra-négativisme » de Sartre) ? En outre, en quoi cette caractérisation de la conscience face au monde dont elle serait ontologiquement distincte caractérise la philosophie « occidentale » ?

Merleau-Ponty qualifie d'emblée d'« occidentale » toute philosophie qui s'enracine dans un dualisme abstrait reposant sur l'opposition entre l'ordre du fait et celui de l'essence, que ce soit le dualisme de l'intelligible et du sensible, celui de l'âme et du corps, ou de la conscience et du monde. On retrouve systématiquement à l'origine de la philosophie occidentale un *primat de la vision, paradoxalement définie comme n'étant pas de l'ordre du sensible ou du sensitif* (l'*eidōs* de Platon renvoyant déjà à la vue ou à la vision pure), et une définition de la connaissance comme *théorein* (du grec *thēa* signifiant la vue, le spectacle). Force est ainsi de constater que la tradition philosophique occidentale se caractérise, d'un point de vue structural, comme un dispositif qui oppose une instance non-mondaine douée d'un pouvoir de

¹ Merleau-Ponty, VI, p. 113-114, note 1

² *Ibid.*, p. 274. Cette citation est extraite d'une note de novembre 1959 intitulée « Moi-autrui, formule insuffisante ».

³ Lacan, « Maurice Merleau-Ponty », *op. cit.*, p. 253

vision (théorique) à l'ordre du visible, lequel est soumis à la législation du *Kosmothéoros*¹. Le travail de généalogie que Merleau-Ponty opère sur cette tradition philosophique va alors consister à montrer en quoi ce dispositif spéculaire implique une ontologie qu'il qualifie dans un même mouvement de négativiste, d'objectiviste et de subjectiviste. Le propos de Merleau-Ponty n'est d'ailleurs pas tant de prendre position dans le débat ontologique institué par ce dispositif, que d'en comprendre la situation historique et les présupposés.

La structure fondamentale de la « philosophie occidentale », identifiée ici à une philosophie de type *spéculaire*, repose sur l'opposition entre l'ordre du fait et celui de l'essence. D'après les analyses consacrées précédemment à la méthode éidétique chez Sartre, une telle opposition implique que l'ordre des faits apparaît comme indéterminé et insaisissable *en tant que tel* : je ne peux connaître l'« être » des choses du monde qu'en tant que je les saisis comme objets, c'est-à-dire que je ne peux les déterminer qu'en tant que *je nie* leur facticité et leur indétermination. Or, comme l'affirme Merleau-Ponty à propos de l'analyse du sens de l'objectivité chez Husserl, qui a pourtant tenté de lier vraiment l'ordre du fait à celui de l'essence, le concept d'objet renvoie à l'idée d'une existence véritable et pleinement déterminée² de cet objet. Merleau-Ponty dénonce à ce propos ce qu'il appelle l'*objectivisme*, c'est-à-dire l'attitude philosophique qui consiste à opérer une *négation première* de la facticité et de l'indétermination des choses mondaines, pour ensuite réduire le perçu mondain au statut d'objet. Une telle négation et une telle « objectivation » de l'ordre des faits ont pour condition que cet ordre ne soit pas respecté dans son autonomie propre, et soit référé d'emblée comme à sa condition transcendantale à l'ordre de la conscience et de ses vécus. *L'objectivisme est ainsi l'envers du subjectivisme selon Merleau-Ponty*. Finalement, cette solidarité entre l'objectivisme, le subjectivisme et l'acte premier de négation de la facticité du monde tient à la position du sujet comme *Kosmothéoros*, qui surplombe le monde et le réduit à un pur spectacle³.

A partir de là, on voit bien pourquoi les critiques que Merleau-Ponty formule envers la philosophie de Sartre valent en général pour les « philosophies du négatif » : elles ont un même fondement, à savoir la réduction de mon rapport au monde à la *vision* que j'en ai. L'absolutisation de cette expérience spéculaire repose à son tour sur l'attitude de dénégation du « voyant qui oublie qu'il a un corps et [...] qui se fait visionnaire, mais qui est renvoyé à son opacité de voyant et à la profondeur de l'être »⁴. Ma dimension d'opacité étant

¹ C'est dans cette perspective que Merleau-Ponty fait référence, dans ses cours du Collège de France sur Descartes, à l'expression blondélienne de « diplopie ontologique », - qui vaut d'ailleurs aussi bien pour le dualisme cartésien que pour la philosophie « occidentale » en général.

² « A tout objet 'qui existe véritablement' correspond par principe (dans *l'a priori* de la généralité inconditionnée des essences) l'idée d'une conscience possible dans laquelle l'objet lui-même peut être saisi de façon originaire et dès lors parfaitement adéquate » (Husserl, *Ideen I*, *op. cit.*, p. 478).

³ Remarquons que si Platon est le premier à définir la connaissance sur le modèle de la vision, on peut faire remonter cette attitude de surplomb du penseur à Parménide, qui définit l'Être comme pure identité et comme totalité excluant toute indétermination. Pour plus de précisions sur la critique merleau-pontyenne de l'ontologie occidentale, nous renvoyons au chapitre « De l'ontologie de l'objet à l'ontologie de l'élément » du livre de R. Barbaras *Le tournant de l'expérience*, *op. cit.*

⁴ Merleau-Ponty, *VI*, p. 108

précisément le fait que je suis moi aussi visible et de cette manière un être-pour-autrui, la réduction de ma facticité et de ma corporéité à quelque chose de contingent implique nécessairement que l'ego est conçu comme n'ayant que des rapports contingents à autrui : *la situation intersubjective de l'existence est ainsi elle-même considérée comme contingente*. Dans cette perspective, la négation d'autrui en tant que tel, qui revient dans les faits à dire que je ne peux soi-disant avoir de rapport avec lui que d'objectivation, n'est qu'une autre conséquence de l'ontologie spéculaire¹.

Au sein même de cette ontologie, la question de l'autre n'est pourtant pas évacuée, et même *constituée à titre de problème fondamental* sous la forme du problème du solipsisme. Celui-ci est particulièrement accru dans les philosophies de Husserl et de Sartre, qui tentent malgré tout de faire du rapport à autrui une structure fondamentale de l'existence. Husserl essaye ainsi de penser de quelle manière la subjectivité transcendantale est intersubjectivité, et Sartre en quoi le pour-soi s'articule, par son engagement dans le monde, au social en général². Cependant, parce que le problème reste posé *à partir de l'ego*, il ne peut se définir que dans les termes de l'opposition moi-autrui, ce qui pour Merleau-Ponty demeure insuffisant.

C'est pourquoi, au lieu de critiquer point par point les conséquences de l'ontologie spéculaire, celui-ci entend plutôt adopter une position principielle radicalement différente ; il affirme ainsi prendre son « point de départ là où Sartre a son point d'arrivée, dans l'Être repris par le pour Soi »³. Cela revient à partir de ce « polymorphisme fondamental qui fait que je n'ai pas à constituer l'autre *devant* l'Ego : il est déjà là, et l'Ego est conquis sur lui »⁴. Dans cette perspective, on comprend alors mieux pourquoi, à une analyse « occidentale » des

¹ Outre l'analyse que Sartre donne du rapport à autrui, voici un autre exemple édifiant de la façon dont on peut définir, à partir d'une position spéculaire de l'ego, le rapport à autrui. Il s'agit d'un extrait de la *IIème Méditation* de Descartes, où celui-ci affirme que quand je regarde de ma fenêtre des hommes qui marchent dans la rue, « je ne manque pas de dire que je vois des hommes [...] ; et cependant, que vois-je de cette fenêtre, sinon des chapeaux et des manteaux, qui peuvent couvrir des spectres ou des hommes feints qui ne se remuent que par ressorts ? » (*IIème Méditation métaphysique*, A. T., IX ; cité par Merleau-Ponty dans « Être et avoir », in *Parcours I*, p. 35).

² Dans ses derniers ouvrages, Sartre considère en effet qu'il est nécessaire de concevoir une médiation *réelle* (historique) entre la conscience et le monde. Dans une interview donnée en 1970, il revient d'ailleurs de manière très dure sur les thèses de *L'être et le néant* : « *L'être et le néant* retrace une expérience intérieure sans aucun rapport avec l'expérience extérieure – devenue, à un certain moment, historiquement catastrophique – de l'intellectuel petit-bourgeois que j'étais [...] Ainsi, dans *L'être et le néant*, ce que vous pourriez appeler la subjectivité n'est pas ce qu'elle serait aujourd'hui pour moi : le petit décalage dans une opération par laquelle une intériorisation se réextériorise elle-même en acte. Aujourd'hui, de toute manière, les notions de subjectivité et d'objectivité me paraissent totalement inutiles. Il peut sans doute m'arriver d'utiliser le terme 'objectivité', mais seulement pour souligner que tout est objectif. L'individu intériorise ses déterminations sociales ; il intériorise les rapports de production, la famille de son enfance, le passé historique, les institutions contemporaines, puis il re-extériorise tout cela dans des actes et des choix qui nous renvoient nécessairement à tout ce qui a été intériorisé. Il n'y avait rien de tout cela dans *L'être et le néant* » (extrait de « Sartre par Sartre », titre d'une entrevue donnée par Sartre au périodique *New Left Review* et reprise dans *Le Nouvel Observateur* en janvier 1970). Merleau-Ponty lui aussi adopte un point de vue très critique sur la première réflexion « sociale » de Sartre. Il déclare ainsi que chez Sartre, « le social n'apparaît jamais de face, il est tantôt piège, tantôt cache, tantôt menace, tantôt promesse, tantôt derrière nous comme un remords, tantôt devant nous comme un projet, en aucun cas il n'est perçu ou vécu par l'homme autrement que comme décomplétude ou oppression, ou dans l'obscurité de l'action. C'est l'absolu du sujet qui se refait quand il s'incorpore le point de vue des autres, qu'il traînait après lui comme un mal, et il repaît, après digestion, confirmé en lui-même, renforcé par l'épreuve » (in *Les aventures de la dialectique*, p. 216).

³ Merleau-Ponty, VI, p. 290

⁴ *Ibid.*, p. 274

rapports du sujet à autrui (qui prennent la forme de l'opposition entre *l'un* et *l'autre*, voire entre le moi et le non-moi en général), Merleau-Ponty entend substituer une analyse qui présenterait la question du rapport à autrui comme un cas particulier du problème du rapport *aux autres*. Il définit ainsi le rapport à autrui comme un « champ intersubjectif ou symbolique, [celui] des objets culturels, qui est notre milieu, notre charnière, notre jointure, - au lieu [de l'] alternance sujet-objet »¹.

Il est significatif qu'il prenne alors comme exemple d'un tel type d'analyse l'approche psychanalytique de l'intersubjectivité, qui introduit *la question du tiers*, et par là le caractère *triangulaire* des relations humaines. Selon Merleau-Ponty, une des vertus de l'analyse freudienne des rêves est de mettre en évidence le caractère symbolique, c'est-à-dire *intersubjectif*, des matrices inconscientes qui structurent le monde imaginaire. En particulier, l'analyse du cas Dora², longuement repris par Merleau-Ponty dans ses notes de cours sur la passivité, montre que lorsque celle-ci entretient des rapports avec Monsieur K, c'est en fait non seulement son père qu'elle cherche à atteindre à travers lui, mais encore le désir de son père envers Mme K, celle-ci étant finalement l'objet obscur de son désir (énigme de la féminité) et la raison inconsciente de ses rapports avec Monsieur K. Cela révèle en quoi le rapport à autrui est toujours pris dans la constellation des rapports aux autres, et que le rapport d'un sujet à un autre ne se pense comme relation de *l'un* à *l'autre* que parce que l'on ignore (de manière volontaire ou inconsciente, comme c'est le cas de Dora) le fait que l'autre appartient toujours à un rayon associatif qui le lie à *des* autres, et qui en fait le représentant singulier d'« une symbolique et [d']une typique *des autres* »³. C'est d'ailleurs en ce sens que l'on peut parler du *tiers* comme instance qui médiatise le rapport entre moi et *un* autre : je ne peux pas constituer ce tiers comme *l'autre* de la relation ou comme *mon objet*, parce qu'il intervient toujours de manière latérale, non conventionnelle, que sa présence n'est jamais thématizable : c'est le représentant de ces matrices symboliques inconscientes, qui échappent à ma constitution et à mon objectivation puisque ce sont bien plutôt elles qui m'instituent comme sujet à part entière.

Comme le note Merleau-Ponty, l'élément capital de cette analyse est que les rapports à autrui ne sont pas interprétés comme des rapports d'objectivation mais comme des rapports de *désir*. Certes, lorsque je désire autrui, je dis bien qu'il est l'*objet* de mon désir⁴. Or, le fait que la catégorie d'objet est problématisée en psychanalyse à partir de l'attitude désirante du sujet et non à partir de son attitude contemplative *bouleverse totalement la problématique de l'objet et du sujet*, et mène également à reformuler le rapport entre l'attitude contemplative en

¹ Merleau-Ponty, *Institution*, p. 35

² Freud, « Dora » in *Cinq psychanalyses*, *op. cit.* Ce cas est repris très précisément par Merleau-Ponty dans « Le cas Dora » in *Passivité*, p. 232-248.

³ Merleau-Ponty, *VI*, p. 114, note 1

⁴ La psychanalyse post-freudienne développera en ce sens une *théorie de la relation d'objet* ; cf. l'article « Objet » du *Vocabulaire de psychanalyse* de Laplanche et Pontalis, Paris, PUF « Quadrige », 1998.

général, c'est-à-dire l'attitude théorique du jugement et de la connaissance, et la situation fondamentalement intersubjective ou symbolique de l'existence humaine. Si Merleau-Ponty fait référence à la psychanalyse au moment où il entend présenter une réflexion sur autrui qui ferait alternative à la tradition « occidentale », c'est précisément parce que Freud propose une *théorie de la connaissance comme s'enracinant dans les relations originaires de désir de l'autre*, et explique *pour quelles raisons la position du sujet de la connaissance (sujet « réduit à un œil ») correspond à un refoulement, voire à une dénégation, de sa nécessaire relation de coexistence et de dépendance envers les autres.*

Afin d'éclaircir cette théorie souvent mal comprise¹, il convient de préciser ce que Freud entend par « objet ». Généralement, l'objet chez Freud désigne l'objet de la pulsion, c'est-à-dire ce par quoi la pulsion cherche à atteindre son but, la satisfaction (cf. les *Trois essais sur la théorie de la sexualité* de 1905). La notion d'objet est théorisée dès l'*Esquisse* de 1895. Freud y décrit la situation originaires de l'homme (après la naissance) comme un moment de *détresse* : l'enfant est assailli par des pulsions internes qu'il ne peut assouvir seul, et qui de ce fait le mettent en danger (de mort). D'emblée, cela signifie qu'il n'y a pas d'existence humaine possible pour un homme *seul*. C'est pourquoi Freud considère que l'événement qui a « les conséquences les plus importantes » pour l'existence d'un homme est ce qu'il appelle la première expérience de satisfaction (décharge de la pulsion), qui ne peut être réalisée qu'avec « une aide extérieure » ou « une personne secourable »². C'est seulement à partir de ce rapport originaires à autrui, *qui permet la (sur)vie de l'individu*, qu'apparaît ce que Freud appelle l'« objet de perception » : la première image qui prend forme sur le fond des perceptions du nourrisson est ainsi celle de la personne à l'origine de la première satisfaction, qui deviendra par la suite l'objet du désir (une fois que cette personne viendra à manquer). Ce qui est important ici, c'est que *l'objet n'apparaît que comme conséquence et à l'occasion d'un premier rapport à autrui vis-à-vis duquel je suis littéralement assujéti* (et non sujet surplombant)³. La première relation du sujet à l'objet n'est pas du tout une relation où le sujet constituerait l'objet et le poserait en face de lui dans une attitude de maîtrise, mais c'est au contraire une relation *où l'objet*, en tant que ce qui de l'autre marque ma perception de manière irréversible, *modèle le sujet* qui le reçoit passivement en informant son désir. L'objet est donc ici *ce qui exerce une action sur le sujet*, et le sujet ce qui cherche à reproduire la perception de cet objet, - la notion de relation d'objet désignant ainsi une interrelation entre un sujet *et un autre sujet* qui lui échappe. C'est d'ailleurs parce qu'il ne s'agit pas ici d'une

¹ On reproche en effet souvent à Freud de faire dériver la connaissance de processus pulsionnels, ce qui signifierait que la connaissance est fondamentalement d'ordre biologique, et qu'elle ne peut être comprise qu'à partir des intérêts vitaux de l'individu replié sur lui-même (les pulsions étant ce qui singularise un individu par rapport à un autre). Or, non seulement, la pulsion n'est pas à interpréter en termes biologiques mais en termes de *désir*, mais de plus (et par voie de conséquence) c'est *parce que* l'individu est soumis à des pulsions qu'il est *d'emblée* pris dans un tissu intersubjectif.

² Freud, *Esquisse*, p. 336-337

³ C'est d'ailleurs pour cette raison que Freud parle d'une *contingence de l'objet pulsionnel*, puisque celui-ci est déterminé non pas de manière constitutionnelle, mais par l'histoire du sujet et en particulier par ses premières rencontres (heureuses ou non) avec autrui.

relation *objective* du sujet à l'objet que l'on parle en psychanalyse de relation *objectale*, - l'objectalité étant plus originaire que l'objectivité¹.

On retrouve ici l'idée, développée précédemment, d'après laquelle l'activité de perception est en son fond *désir* ; elle n'est pas premièrement rapport neutre à la réalité physique des choses du monde, mais rapport à *ce qui vaut psychiquement comme réel*, soit à l'objet du désir, qui fait émerger le sujet de la perception comme *ce qui est assujetti* à la recherche d'une reproduction de la perception associée à la première expérience de satisfaction. Cette recherche peut prendre la forme d'une hallucination ou d'une tentative, lorsque le sujet en est capable, de trouver dans la réalité quelque chose qui puisse effectivement lui fournir une satisfaction, ce qui exige de sa part de pouvoir distinguer ses fantasmes de la réalité, c'est-à-dire de pouvoir *juger*.

C'est à ce stade que la réflexion de Freud prend tout son sens pour notre propos. Freud va en effet montrer que *les relations objectives du sujet à l'ob-jet découlent des relations objectales du sujet à l'objet de son désir*. Freud introduit ici une différence entre la pensée² *reproductrice*, qui vise à reproduire des perceptions d'objets associées à des états de plaisir indépendamment de l'existence réelle de ces objets (sur le mode hallucinatoire), et la pensée *observatrice* ou discriminante qui, elle, compare la représentation psychique que je me fais de l'objet désiré à la perception des choses qui me sont extérieures, afin de juger si telle ou telle chose va pouvoir me satisfaire *effectivement*. Mais, dans les deux cas, il s'agit finalement de satisfaire un désir, qui a été à *l'origine* satisfait par quelqu'un d'autre. Pour Freud, « l'éveil de la connaissance est donc dû à la perception d'autrui », et la première chose qui suscite un intérêt théorique est un autre être humain, puisque « *c'est un objet du même ordre* qui a apporté au sujet sa première satisfaction [...] et qui fut pour lui l'unique puissance secourable »³.

Freud va alors étudier la structure de la pensée théorique en analysant comment je formule des jugements vis-à-vis d'autrui, qui est mon premier « centre d'intérêt ». Lorsque je cherche à connaître « un être humain », les complexes perceptifs qui en émanent se divisent en deux parties. D'un côté, il y en a qui sont nouveaux et non comparables à autre chose, et qui produisent ainsi l'impression que je suis face à une chose (*Ding*) étrangère. D'un autre côté, certaines perceptions *visuelles* – Freud précise – rappellent au sujet les impressions visuelles que lui ont causé les mouvements de son propre corps, et peuvent ainsi être *comprises* par identification à mon vécu corporel⁴. L'activité de compréhension ou de connaissance proprement dite porte alors sur la seule partie variable du complexe de perceptions que je

¹ En outre, l'objectalité fait signe vers des relations de désir et non de connaissance, ce qui signifie que les relations objectales entre le sujet et l'objet ne sont pas à envisager seulement sur le plan des relations réelles, mais aussi (et surtout) sur le plan des relations *fantasmatiques*, comme l'a bien mis en évidence Mélanie Klein.

² Remarquons ici que le terme de pensée n'implique aucune référence à un sujet conscient comme origine de cette pensée. La pensée reproductrice est même d'ailleurs éminemment inconsciente.

³ Freud, *Esquisse*, p. 348

⁴ Freud peut ainsi affirmer que « la pensée connaissante ou discriminante est à la recherche d'une identité avec un investissement corporel » (*Esquisse*, p. 349), et que le jugement « se fonde à l'évidence sur l'existence d'expériences corporelles, de sensations et d'images motrices personnelles » (*ibid.*, p. 350).

peux identifier avec des informations en provenance de mon corps propre. Cette activité consiste dans un premier temps à rejeter ce qui dans l'autre est inassimilable à mes propres expériences ; *elle ne consiste donc pas à connaître l'inconnu, l'étranger, mais à rejeter hors de la connaissance possible ce que je ne peux pas identifier à mon propre vécu*. Finalement, on retrouve ici l'idée merleau-pontyenne selon laquelle *l'activité de connaissance définie à partir du sujet en tant que centre de perceptions essentiellement visuelles est en fait une tentative pour réduire l'autre en général (autrui ou les choses) à mon objet, c'est-à-dire à quelque chose que je peux entièrement maîtriser et comprendre en tant qu'il s'agit de quelque chose que je peux identifier à moi-même* (stratégie d'identification de l'autre au même, du non-moi au moi, de l'étranger au propre).

Dans un commentaire de ce passage de *l'Esquisse*, Lacan fait remarquer qu'une telle division de l'expérience originelle de la réalité en Moi et non-Moi est également explicitée dans *Die Verneinung*, à partir de l'analyse de la façon dont, de ce qui du dedans du sujet, se trouve à l'origine rejeté à l'extérieur¹. Freud montre dans cet article que la fonction intellectuelle du jugement, au fondement de toute connaissance, et en particulier l'activité de négation du jugement, reposent sur un acte de refoulement (nier quelque chose dans le jugement signifie au fond qu'il s'agit là de quelque chose que je préférerais refouler). Or, le refoulement renvoie en dernière instance à cette expérience princeps de satisfaction qui est avant tout expérience de l'Autre, celui-ci devenant par la suite la *cause* de mon désir², - qui m'échappe. Ce qui est originairement hors du champ de la connaissance *alors même qu'elle fonde celle-ci*, c'est donc l'expérience de l'Autre, expérience qu'il est « avantageux » pour moi d'ignorer puisque, d'une part, je n'en suis pas l'instigateur, mais bien plutôt l'effet (position du sujet de l'inconscient, ou sujet *assujetti* à l'Autre), et puisque, d'autre part je ne constitue dans le champ théorique, en tant que sujet conscient de la connaissance, que des objets, dont la forme et le statut ontologique ne correspondent absolument pas au statut de l'Autre comme « cause » de mon être. Ces analyses de Freud, reprises par Lacan, font alors écho à cette note de Merleau-Ponty intitulée « Cécité (*punctum caecum*) de la 'conscience' » :

« *Ce qu'elle ne voit pas, c'est pour des raisons de principe qu'elle ne le voit pas, c'est parce qu'elle est conscience qu'elle ne le voit pas. Ce qu'elle ne voit pas, c'est ce qui en prépare la vision du reste (comme la rétine est aveugle au point d'où se répandent en elle les fibres qui permettront la vision). Ce qu'elle ne voit pas, c'est ce qui fait qu'elle voit, c'est son attache à l'Être, c'est sa corporéité, ce sont les existentiels par lesquels le monde devient visible, c'est la chair d'où naît l'objet. Il est inévitable que la conscience soit mystifiée, inversée, indirecte, par principe elle voit les choses par l'autre bout, par principe elle méconnaît l'Être et lui préfère l'objet, c'est-à-dire un Être avec lequel elle a rompu, et qu'elle pose par-delà cette négation, en niant cette négation – Elle ignore en lui la non-dissimulation de l'Être, l'*Unverborgenheit*, la présence non médiatisée qui n'est pas du positif, qui est être des lointains ».³*

¹ Lacan, *Séminaire VII, L'éthique de la psychanalyse*, op. cit., p. 64-66

² Dans son interprétation du texte freudien que nous analysons ici, Lacan utilise le terme de *cause* pour insister sur le caractère de *dépendance du sujet dans son être même envers cet Autre primordial*. Il déclare ainsi que « le signifiant se produisant au lieu de l'Autre non encore repéré, y fait surgir le sujet de l'être qui n'a pas encore la parole, mais c'est au prix de le figer [...] Ce n'est donc pas que cette opération prenne son départ dans l'Autre, qui la fait qualifier d'aliénation. Que l'Autre soit pour le sujet le lieu de sa cause signifiante, ne fait ici que motiver pourquoi nul sujet ne peut être cause de soi » (« Position de l'inconscient », in *Ecrits*, op. cit., p. 841).

³ Merleau-Ponty, *VI*, note de mai 1960, p. 301-302

La psychanalyse dénonce ainsi l'illusion du sujet de la connaissance qui croit pouvoir comprendre quelque chose de l'existence d'autrui à partir de sa position surplombante de maîtrise. Par là même, elle offre effectivement à Merleau-Ponty l'exemple d'un mode de pensée qui prend comme point de départ le fait que « je n'ai pas à constituer l'autre *devant* l'Ego : il est déjà là, et l'Ego est conquis sur lui »¹. En outre, la psychanalyse présente l'avantage de spécifier dans quel champ il faut se placer pour avoir la possibilité de penser cette dimension symbolique : il s'agit du *champ du désir*, constitué par les rapports d'objectalité (et non d'objectivité ou d'objectivation) qui existent entre le sujet, les autres et en dernière instance l'Autre, - cet *ancêtre* de tous les « objets » du désir comme le qualifie Lacan, ou cet « être des lointains » comme l'appelle Merleau-Ponty, soit « *ce qui ne saurait en aucun cas nous être présent en original et dont l'absence irrémédiable compterait ainsi au nombre de nos expériences originaires* »².

§ 3) L'Autre comme *punctum caecum* de la conscience perceptive

Pour appréhender la dimension intersubjective de l'existence humaine, il faut renoncer à *connaître* celle-ci de la même manière que je peux connaître les objets en tant que sujet d'une vision surplombante. Cette appréhension devra plutôt consister à prendre les choses *par l'autre bout*, c'est-à-dire qu'il ne s'agit pas de définir l'objet à appréhender, mais de *redéfinir la position et le statut du sujet lui-même*. Cela exige de la part du sujet qu'il renonce à son illusion de toute-puissance, en « revenant sur l'ubiquité prétendue de la vision, en renonçant à être tout, c'est-à-dire, à n'être rien »³. Ainsi, « pour qu'autrui soit vraiment autrui »,

« il faut et il suffit qu'il ait le pouvoir de me décentrer, d'opposer sa centration à la mienne [...] Il faut et il suffit que le corps d'autrui, que je vois, sa parole que j'entends, qui me sont donnés, eux, comme immédiatement présents dans mon champ, *me présentent à leur manière ce à quoi je ne serai présent*, qui me sera toujours invisible, dont je ne serai jamais directement témoin, une absence donc, mais non pas quelconque, une certaine absence, une certaine différence selon des dimensions qui nous sont d'emblée communes, qui prédestinent l'autre à être miroir de moi comme je le suis de lui, qui font que nous-mêmes n'avons pas, de quelqu'un et de nous, deux images côte à côte, mais une seule image où nous sommes impliqués tous deux, que ma conscience de moi-même et mon mythe d'autrui sont, non pas deux contradictoires, mais l'envers l'un de l'autre »⁴.

Merleau-Ponty tente ici de présenter le statut d'autrui dans une perspective différente de celle de la tradition philosophique occidentale, en convergeant singulièrement vers la perspective psychanalytique : *autrui est désormais défini à partir des effets qu'il produit sur moi, dans mon être même* (et ce de manière structurale et non simplement contingente). Les rapports entre moi et autrui sont à leur tour articulés autour de l'expérience de cette *absence* que constitue l'expérience structurale de mon rapport à l'Autre, celle-ci se caractérisant par le fait

¹ *Ibid.*, p. 274

² *Ibid.*, p. 211

³ *Ibid.*, p. 115. Être tout équivaut à n'être rien puisqu'un tel « être » n'est qu'une illusion.

⁴ *Ibid.*, p. 114

qu'elle est le *punctum caecum* du sujet conscient, - raison pour laquelle elle semble avoir été jusqu'alors ignorée.

La proximité des analyses merleau-pontyenne et freudienne sur ce point a d'ailleurs conduit Lacan à affirmer en 1961 (date à laquelle il a lu *L'œil et l'esprit*, mais pas encore *Le visible et l'invisible*), que « la vacillation marquée dans tout ce texte [*L'œil et l'esprit*] de l'objet à l'être, le pas donné à la visée de l'invisible, montrent assez que c'est ailleurs qu'au champ de la perception qu'ici Maurice Merleau-Ponty s'avance », soit au « champ du désir »¹. Et pourtant, il en conclut que Merleau-Ponty reste finalement pris dans les rets de la tradition philosophique. On imagine alors que la position de Lacan vis-à-vis de la proximité (ou non) de la pensée merleau-pontyenne à la psychanalyse devrait évoluer avec la lecture du *Visible et de l'invisible*. Effectivement, le séminaire de 1964 consacre une longue analyse à cette « visée de l'invisible » que Merleau-Ponty développe dans son ouvrage posthume. Mais une fois encore, alors qu'un conférencier demande à Lacan si la lecture du *Visible et de l'invisible* et le commentaire qu'il en propose le conduirait à modifier quelque chose dans son article de 1961, Lacan répond : « Absolument rien »². Comment comprendre cette ambiguïté de la position de Lacan vis-à-vis de Merleau-Ponty, et sur quels arguments fonde-t-il sa réticence à considérer le philosophe comme se tenant hors – ou du moins en marge - du champ traditionnel de l'ontologie spéculaire ?

Force est de constater que les textes mêmes de Merleau-Ponty sont suffisamment ambigus pour susciter des interprétations multiples. L'ambiguïté qui gêne précisément Lacan dans son commentaire est que le rapport à autrui est présenté par le philosophe en même temps comme centré sur une *absence* impliquant en retour une *décentration* de mon propre point de vue, et comme une expérience où ma présence et celle d'autrui ne font qu'un (l'une étant l'*envers* de l'autre), comme un lieu d'*unité*, voire d'*union* entre moi et autrui. Au thème de l'Autre comme absence et imprésentable se superpose en effet chez Merleau-Ponty le thème d'autrui comme le tu avec lequel j'entretiens une relation de symétrie et de correspondance complète (chacun est « l'image de l'autre », l'un est « l'envers de l'autre »), autrui devenant ainsi l'*alter ego*. Or, pour Lacan, « c'est cette présupposition qu'il y ait quelque part un lieu de l'unité, qui est bien faite pour suspendre notre assentiment »³.

Freud a en effet montré que l'idée d'une symétrie et d'une réciprocité entre moi et autrui ne correspond pas à une expérience réelle d'autrui en tant que tel, mais est le résultat d'un double processus psychique d'introjection et de projection, selon lequel, précise Lacan, « l'autre n'est guère qu'une certaine semblance humaine, animée par un *je* reflet du mien »⁴. Merleau-Ponty reconnaît d'ailleurs que ce qui lui permet de parler d'indivision entre les êtres

¹ Lacan, « Maurice Merleau-Ponty », *op. cité*, p. 253

² Lacan, *Séminaire XI*, *op. cité*, p. 109. Le conférencier en question est Jacques-Alain Miller.

³ Lacan, « Maurice Merleau-Ponty », *op. cité*, p. 248

⁴ Lacan, *Séminaire III*, *op. cité*, p. 309

est ce processus par lequel le corps se fait système de projection et d'introjection¹. Pour lui, *le point d'unité ou d'union entre moi et autrui est donc en dernière instance mon corps comme système moi-autrui-monde*. Ce qui articule le rapport à autrui et qui constitue le *punctum caecum* de la conscience n'est donc pas ici nommé comme étant l'Autre, mais est défini par Merleau-Ponty comme le corps-système d'équivalences, qui est source d'unité². On semble ainsi retrouver, jusque dans les derniers textes de Merleau-Ponty, l'idée de la *Phénoménologie de la perception* selon laquelle le rapport à autrui (et au monde) ne peut véritablement se comprendre que si l'on remonte au sujet originaire qui l'institue et le soutient, qui n'est ni le sujet conscient, ni véritablement le sujet *de* l'inconscient, mais bien plutôt cette subjectivité anonyme qu'est le corps.

Mais il semble que, dans cette perspective, Merleau-Ponty aborde certes le champ du désir, qui est selon la psychanalyse le véritable lieu de l'Autre, mais ne s'y place pas véritablement puisque le désir reste pensé à partir de la subjectivité corporelle telle qu'elle a été définie à *partir du champ de la perception*. Celui-ci apparaît dès lors comme *premier*, et fait selon Lacan, pour cette raison même, *écran au champ du désir*. En effet, nous venons de voir que la perception n'est pas d'emblée un rapport neutre ou immédiat à autrui, puisqu'elle consiste à *distinguer* ce qui, dans le complexe des choses perçues, est nouveau (qui deviendra la Chose inassimilable dans le jugement) et ce qui rappelle au sujet *les impressions visuelles*³ que lui ont causé les mouvements de son propre corps ; seul pourra alors être compris (et constitué à titre d'objet) ce que dans l'expérience le sujet peut identifier à l'image qu'il a des traits de son propre corps. Freud en conclut alors que :

«Le fait de juger (qui devient plus tard le moyen de reconnaître un objet) [...] constitue à l'origine un processus d'*association* entre certains investissements venus du dehors et d'autres émanés du corps du sujet ».

Ainsi, « on peut dire que la perception correspond à un objet nucléaire plus une image motrice [du corps propre]. Tout en percevant W [l'extérieur], on imite soi-même les mouvements, c'est-à-dire que l'on innerve sa propre image motrice (qui coïncide avec la perception) au point de reproduire réellement le mouvement. C'est pourquoi il est permis de parler de la '*valeur imitative*' d'une perception. Il arrive encore que la perception suscite l'image mnémorique d'une sensation douloureuse ayant été ressentie par le sujet, de telle sorte qu'il éprouve le déplaisir correspondant et réitère les mouvements de défense appropriés. C'est là ce qu'on appelle '*valeur sympathique*' d'une perception »⁴.

Freud donne ici une analyse de la perception qui anticipe sur l'analyse gestaltiste, reprise par Merleau-Ponty. Celle-ci est en effet toujours perception d'une figure (l'objet compréhensible) sur un fond (obscur et inassimilable par l'activité de compréhension). Mais Freud conteste le fait que la figure est compréhensible *parce qu'il y aurait d'emblée un rapport de communion ou de connaturalité entre le sujet et le monde*, qui « expliquerait » la familiarité du sujet au monde et à autrui. Cette compréhension et cet accord ne s'expliquent selon lui que parce que

¹ Cf. par exemple cet extrait du cours sur la nature libidinale du corps : « Le corps comme système universel dedans-dehors. Promiscuité : Donc il y a indivision de mon corps, de mon corps et du monde, de mon corps et des autres corps, et des autres corps entre eux. [...] Projection-introjection. Condensation et déplacement fondés sur des équivalences » (*Nature*, p. 346-347).

² Cf. VI, p. 301-302 (note citée ci-dessus).

³ La perception est ainsi d'emblée référée au sujet pour lequel prime la dimension du *visible*.

⁴ Freud, *Esquisse*, p. 350 (c'est nous qui soulignons).

dans l'activité de perception, *j'identifie* ce qui du monde me ressemble et je *projette* dans le monde cette ressemblance sous la forme de l'*objet* ou de la *figure*. L'impression de connaturalité et d'unité découle du fait que *j'ignore* les opérations psychiques inconscientes par lesquelles je rejette cet Autre hors du système perception-conscience. Par suite, le fait que cette activité de perception s'origine dans le désir de *retrouver cet Autre* dont j'ai fait originellement l'expérience (mais que j'ai irrémédiablement perdu) est refoulé, voire dénié. Si Merleau-Ponty a bien vu que le véritable sujet du système perception-conscience n'est pas le sujet conscient mais bien le sujet perceptif, c'est-à-dire le sujet *incarné*, il *s'en tient* au sujet perceptif, qui (s')apparaît effectivement, comme l'ont montré les analyses de la *Gestalt*, dans un rapport d'union au monde. Mais il n'interroge pas plus avant cette union, et méconnaît du coup le fait que celle-ci n'a été constituée *qu'au prix d'une opération première de refoulement de l'Autre*. On peut ainsi dire que, si Merleau-Ponty s'interroge sur l'origine du système perception-conscience tel que Freud l'a décrit, il n'arrive pas à en tirer l'idée qu'il peut exister une position du sujet, et *a fortiori* d'autrui, qui serait *hors* des exigences de ce système et *antérieure* à lui.

La critique lacanienne de ce qui constituerait chez le philosophe une avancée théorique au-delà de la tradition occidentale va alors précisément s'articuler autour de cette question : que désigne véritablement pour Merleau-Ponty le *punctum caecum* de la conscience ?

Suivons maintenant littéralement le déroulement de cette critique¹. Si, dans *L'œil et l'esprit*, Merleau-Ponty propose une équivalence entre la dimension d'invisibilité de la perception et sa dimension charnelle, cela signifie que le terme originaire que la philosophie a jusqu'alors ignoré est la subjectivité corporelle. Le système perception-conscience ne dériverait ainsi pas tant d'un système *inconscient* que du système moi-autrui-le monde, dont le véritable sujet est le corps vécu. Ce système est alors analysé par Merleau-Ponty à partir du concept de *Gestalt*, en tant que celle-ci est ce qui structure le rapport du sujet aux choses et à autrui et permet de comprendre leur articulation. La *Gestalt* n'est pas constituée par le sujet conscient, mais c'est bien plutôt « par l'opération concordante du *corps d'autrui et du mien*, [que] ce que je vois passe en lui, ce vert individuel de la prairie sous mes yeux envahit sa vision sans quitter la mienne, je reconnais mon vert dans son vert »².

Or, ce phénomène de concordance, corrélatif d'un rapport de connaturalité moi-monde et de transitivisme moi-autrui, est *considéré comme originaire* par Merleau-Ponty parce qu'il repose, selon Lacan, sur la dénégation de son origine, qui est fondamentalement une situation de conflit entre moi et le monde et de désaccord entre moi et moi-même. Pour étayer cette idée, Lacan reprend un exemple à Merleau-Ponty censé illustrer en quoi c'est le corps comme lieu d'unité avec le monde et avec les autres qui organise en dernière instance la perception :

« Que faut-il entendre par l'organisation d'un champ [de perception] ? Nous avons vu que, si l'on introduit un papier blanc dans le faisceau d'une lampe à arc, jusque là confondu avec le disque sur lequel il tombe,

¹ Cette critique est développée dans l'article de Lacan « Maurice Merleau-Ponty », *op. cité*, p.247-249.

² Merleau-Ponty, *VI*, p. 187 (c'est nous qui soulignons).

et perçu comme un solide conique, - aussitôt le faisceau lumineux et le disque se dissocient et l'éclairage se qualifie comme éclairage. »¹

Merleau-Ponty conclut de cet exemple que chaque chose perçue ne se comprend qu'à partir d'une logique totale du « spectacle », lequel est à chaque fois réorganisé par mon corps qui, *parce qu'il est ouverture à la totalité du monde*, peut seul procéder à cette opération de totalisation et d'organisation perceptive. C'est parce que le corps est ouvert sur le monde que « l'unité pré-objective de la chose est le corrélatif de l'unité pré-objective du corps »². Ainsi, « toute perception est une communication ou une communion, la reprise ou l'achèvement par nous d'une intention étrangère ou inversement l'accomplissement au dehors de nos puissances perceptives et comme un accouplement de notre corps avec les choses »³.

Mais pour Lacan, il ne suffit pas, pour rendre compte de cette expérience, de faire appel à la fonction subjective et existentielle du corps. Selon lui, le changement du sens du « spectacle », la nouvelle configuration spatiale ne peuvent se produire que parce qu'il y a *élision* du sujet de la première expérience. Il ne faudrait ainsi pas accorder la première place au *percipiens*, puisque c'est de son *élision* que peut résulter la transparence de la lumière du *perceptum*, - Lacan revendiquant à l'inverse que l'on reconnaisse au *perceptum* le privilège sur le *percipiens* dans la fonction d'organisation de l'expérience perceptive. En outre, comment expliquer le fait que le corps pris pour centre d'organisation perceptive tende de lui-même vers la « bonne forme » ? N'y a-t-il pas là le signe d'une inclinaison du corps à obéir à une suggestion venant de l'extérieur, précisément de la *Gestalt* du spectacle même⁴ ? Pour Lacan, la vérité de la notion de *Gestalt* est justement celle-ci : le corps n'apparaît comme sujet et comme centre d'organisation de la perception que dans la mesure où l'on méconnaît le fait qu'il est *informé* par des structures qui lui sont extérieures, et auxquelles il doit lui-même son unité, en tant qu'il se constitue par *identification* à celles-ci. *Le pouvoir d'unité qu'est le corps ouvert sur le monde, soit la fonction existentielle du corps que Merleau-Ponty considère comme primordiale, dérive ainsi d'une expérience plus originare qui est celle de l'identification du corps à des formes globales extérieures*, que Lacan nomme l'expérience du miroir, et qui se met en place afin de permettre au sujet de résoudre sa situation première de morcellement et de non-intégration corporelle⁵.

Dans cette perspective, les descriptions phénoménologiques de Merleau-Ponty (mais non pas leur explication philosophique) apparaissent tout à fait pertinentes. Si l'on considère la perception à partir du corps comme *percipiens*, alors il est juste de dire que la perception se

¹ Merleau-Ponty, *PP*, p. 360

² *Ibid.*, p. 363

³ *Ibid.*, p. 370

⁴ Remarquons d'emblée que la critique de Lacan méconnaît totalement certains textes de Merleau-Ponty dans lesquels il pose précisément ce type de questions ; cf. par exemple ce passage de *La prose du monde* : « On a souvent, et avec raison, protesté contre l'expédient des psychologues qui, ayant à comprendre, par exemple, comment la nature est pour nous animée, ou comment il y a d'autres esprits pour nous, s'en tirent en parlant d'une 'projection' de nous-mêmes dans les choses – ce qui laisse la question entière, puisqu'il reste à savoir quels motifs dans l'aspect même des choses extérieures nous invitent à cette projection, et comment des choses peuvent 'faire signe' à l'esprit » (*Prose*, p. 193).

⁵ Nous détaillerons l'expérience du miroir dans cette même partie, chapitre III, section B, § 1) et 2).

caractérise comme une situation de projection-introjection entre moi et le monde, et que, particulièrement, le rapport perceptif avec autrui est un rapport transitive (identification avec autrui) : il s'agit là des rapports *imaginaires* du sujet au monde et à autrui, qui caractérisent le stade du miroir dans la formation psychique du sujet. Mais, parce que Merleau-Ponty considère ces rapports et le sujet qui les soutient comme *originaires*, alors on comprend désormais en quel sens Lacan affirme que le philosophe reste *pris dans l'imaginaire*. Il faudrait en effet que celui-ci admette encore que le sujet de la perception, soit ce qui correspond au Moi chez Freud, méconnaît d'une part qu'il tient son unité de l'autre (phénomène d'identification), et, d'autre part, que cette unité vise à combler *un manque, une incomplétude* (morcellement du corps et impossibilité de survivre sans le recours d'une « personne secourable ») *que lui révèle la perte de l'Autre*. Voici de quelle manière Lacan résume lui-même ce qu'il pense être les avancées *et les limites* de la philosophie de Merleau-Ponty de manière générale :

« L'œuvre de M. Merleau-Ponty démontre pourtant de façon décisive que toute saine phénoménologie, de la perception par exemple, commande qu'on considère l'expérience vécue avant toute objectivation et même avant toute analyse réflexive qui entremêle l'objectivation à l'expérience. Je m'explique : la moindre illusion visuelle manifeste qu'elle s'impose à l'expérience avant que l'observation de la figure partie par partie la corrige ; ce par quoi l'on objective la forme dite réelle. Quand la réflexion nous aura fait reconnaître dans cette forme la catégorie *a priori* de l'étendue dont la propriété est justement de se présenter 'partes extra partes', il n'en restera pas moins que c'est l'*illusion* en elle-même qui nous donne l'action de la *Gestalt*, qui, ici, est l'objet propre de la psychologie.

C'est pourquoi toutes les considérations sur la synthèse du Moi ne nous dispenseront pas de considérer son phénomène dans le sujet : à savoir tout ce que le sujet comprend sous ce terme et qui n'est pas précisément synthétique, ni seulement exempt de contradiction, comme on le sait depuis Montaigne, mais bien plus encore, depuis que l'expérience freudienne y désigne le lieu même de la *Verneinung*, c'est-à-dire du phénomène par quoi le sujet révèle un de ses mouvements par la dénégation même qu'il en apporte et au moment même où il l'apporte »¹.

La critique lacanienne reste cependant partielle au sens où elle ne prend pas en compte les textes de Merleau-Ponty qui permettent d'établir une tension interprétative au sein de son œuvre. Il est certain que dans la *Phénoménologie de la perception*, les rapports à autrui sont pensés sur le modèle des rapports de perception du sujet (corporel) au monde. Cependant, comme le fait remarquer R. Barbaras, si la donation d'autrui s'enracine dans celle du monde perçu, celui-ci est en retour toujours envisagé comme étant *d'emblée* informé par autrui. Il y aurait ainsi au moins *co-originité* entre l'expérience d'autrui et celle du monde, comme en témoigne le recours, dans la description du sensible et de l'objet, au vocabulaire propre à l'expérience d'autrui². Le fait que la notion de *Gestalt* soit dès *La structure du comportement* interprétée en termes de *signification* montre d'ailleurs assez bien que la perception se place *d'emblée* dans l'horizon du sens, qui est par définition de nature intersubjective. L'évolution de la pensée merleau-pontyenne témoigne en faveur de cette idée puisque, si dans ses

¹ Lacan, « Propos sur la causalité psychique », in *Ecrits, op. cit.*, p. 179

² R. Barbaras note ainsi dans *De l'être du phénomène, op. cit.*, p. 37, que Merleau-Ponty parle à propos du rapport du sujet au monde *via* la sensation de « coexistence », de « communion », d'« accouplement », de « sympathie » ...

premières œuvres, beaucoup de concepts déployés depuis celui de la *Gestalt* sont empruntés au champ du langage (expression, sens, signification, style...), ce sera finalement le langage qui deviendra le modèle pour penser la *Gestalt* et, *a fortiori*, la perception. Il y aurait ainsi, et ce de manière de plus en plus flagrante au cours de l'œuvre, une dimension langagière ou plutôt *signifiante* de la *Gestalt* chez Merleau-Ponty qui interdirait que l'on réduise son analyse de la perception à une analyse spécifiquement gestaltiste (c'est-à-dire imaginaire) de la perception ; - ce que reconnaît d'ailleurs Lacan, puisqu'il rend justice à Merleau-Ponty de s'être débarrassé d'une conception *naturaliste* de la *Gestalt*¹.

Mais précisément, il apparaît que cette modification du sens de la *Gestalt* transforme en retour l'analyse merleau-pontyenne du sujet de la perception et de la dimension intersubjective de l'existence. L'union qui existe entre moi et autrui, soit ce que Merleau-Ponty appelle l'intercorporéité entre moi, autrui et le monde, doit être à son tour enracinée dans une structure plus vaste et plus originaire qui est la *structure du sens*, composée par les *matrices symboliques* dont nous avons déjà parlé. Lacan reproche à Merleau-Ponty de définir le corps comme sujet originaire, faisant ainsi naïvement du corps le reliquat de la conscience constituante et du Je pense. Il en déduit que Merleau-Ponty ne voit pas que le corps est toujours déjà inscrit dans une dimension signifiante qui le constitue en tant que tel, et qui rend possible son articulation à autrui. Mais Merleau-Ponty signifie-t-il vraiment autre chose que cela dans cette note de 1959 intitulée *Gestalt* :

« La *Gestalt* donc implique le rapport d'un corps percevant à un monde sensible i.e. transcendant i.e. d'horizon i.e. vertical et non perspectif –
C'est un système diacritique, oppositif, relatif, dont le pivot est le *Etwas*, la chose, le monde, et non l'idée
L'idée est le *Etwas* sur lequel est centré le corps non plus en tant que *sensible* mais en tant que *parlant* –
Toute Psycho. qui replace la *Gestalt* dans le cadre de la 'connaissance' ou de la 'conscience' manque le sens de la *Gestalt* - »².

L'invisible de la perception, le *punctum caecum* de la conscience n'est donc pas tant le corps tel que le décrivait la *Phénoménologie de la perception* sur le modèle du corps percevant, mais bien plutôt le *corps signifiant*, c'est-à-dire le sujet en tant qu'il est pris au cœur de son identité charnelle dans ces structures diacritiques du sens, et qui le constituent d'emblée comme sujet-pour-autrui. Merleau-Ponty déclare ainsi que :

« On parle toujours du problème d'« autrui », de l'« intersubjectivité » etc ... En réalité, ce qui est à comprendre, c'est, par-delà les 'personnes', les existentiels selon lesquels nous les comprenons, et qui sont le sens sédimenté de toutes nos expériences volontaires et involontaires [...] Ces existentiels, ce sont eux qui font le sens (substituable) de ce que nous disons et de ce que nous entendons. Ils sont l'armature de ce 'monde invisible' qui, avec la parole, commence d'imprégner toutes les choses que nous voyons [...] Le 'monde invisible' : il est donné originairement comme non-*Urpräsentierbar*, comme autrui est dans son corps *donné originairement comme absent*, - comme écart, comme transcendance »³.

Si Merleau-Ponty s'attache avant tout à décrire les phénomènes d'union à autrui ou de transitivity, ce n'est donc pas, comme le pense Lacan, parce qu'il ignorerait le caractère

¹ Lacan, « Maurice Merleau-Ponty », *op. cit.*, p. 248

² Merleau-Ponty, *VI*, p. 259

³ *Ibid.*, p. 234

imaginaire de ces phénomènes (qu'il qualifie lui-même de phénomènes « narcissiques ») ainsi que leur caractère dérivé par rapport à une expérience première de séparation et de perte de l'Autre. La « membrure de l'intersubjectivité », ce lieu de l'union entre moi et autrui, est en effet simultanément pour Merleau-Ponty leur « surface de séparation »¹, et ce par quoi ils s'articulent autour d'une absence irréductible. Mais, en privilégiant la description des phénomènes d'union, Merleau-Ponty espère trouver un moyen pour donner à entendre ce qui reste d'habitude dans le « monde de l'invisible », pour expliciter ces phénomènes originaires d'identification, qui, selon l'aveu de Lacan même, sont difficiles à appréhender². Dans son article sur Merleau-Ponty et Lacan, Bernard Baas fait justement remarquer que, même si le premier met l'accent sur les phénomènes de contact et le second sur les phénomènes de séparation, il n'en reste pas moins que les relations originaires du sujet à l'Autre et au monde sont envisagées finalement de manière assez proche chez l'un et l'autre, comme en témoigne le fait que Lacan pense les phénomènes de séparation d'avec l'Autre :

« à partir de la métaphoricité topologique propre à Merleau-Ponty : la fission, la déhiscence, la béance, l'entame ... Car le point ou le lieu de la séparation est aussi le point où se croisent les deux segments du chiasme ; il est le lieu du retournement et de la réversibilité, le lieu où se marque, sans se présenter comme telle, la *doublure* du sujet, le lieu de cette pure absence dont se soutient le sujet »³.

Le rapport entre le point de vue merleau-pontyen et le point de vue lacanien concernant la question du rapport à l'autre dans la constitution même du sujet ne peut dès lors pas être défini comme fondamentalement divergent. Il faudrait plutôt l'appréhender de la même manière que Merleau-Ponty caractérise les rapports entre phénoménologie et psychanalyse en général : comme des voies d'analyse différentes, mais qui convergent « vers la même *latence* », c'est-à-dire vers ces rapports originaires qui sont en deçà du sujet conscient et que constituent « notre rapport à nos origines et notre rapport aux modèles »⁴. Mais, alors que Merleau-Ponty souhaite que ces convergences renforcent le dialogue entre phénoménologie et psychanalyse, il semble que Lacan, bien qu'il salue en 1964 la capacité du philosophe à aller dans ses derniers textes en deçà de ses propres points aveugles, juge ce dialogue impossible⁵ puisqu'il affirme n'avoir « absolument rien » à ajouter à son article de 1961⁶.

¹ *Ibid.*, p. 287

² Cf. sur ce point « Les complexes familiaux dans la formation de l'individu », *op. cit.*, p. 40.

³ Bernard Baas, « Jacques Lacan et la traversée de la phénoménologie », in *Phénoménologie et psychanalyse, étranges relations*, J.C. Beaune dir., Seyssel, Champvallon, 1998, p. 39.

⁴ Merleau-Ponty, Préface à Hesnard, in *Parcours II*, p. 283

⁵ Cf. sur ce point notre article « Merleau-Ponty et Lacan : un dialogue impossible ? » in *Merleau-Ponty aux frontières de l'invisible*, textes réunis par R. Barbaras, E. Bimbenet et M. Cariou, Paris-Milan, Les cahiers de Chiasmi international, n° 1, 2003, p. 117-129.

⁶ Lacan salue ainsi le « retournement ontologique » que présente *Le visible et l'invisible* par rapport à la *Phénoménologie de la perception* (*Séminaire XI, op. cit.*, p. 77). Mais il ouvre le dialogue pour aussitôt le refermer ; il poursuit en effet ainsi : « Les repères qui y sont donnés, très spécialement à l'inconscient proprement psychanalytique, nous laissent apercevoir qu'il se serait peut-être dirigé vers une recherche originale par rapport à la tradition philosophique, vers cette dimension nouvelle de la méditation sur le sujet que nous l'analyse nous permet, à nous, de tracer » (*ibid.*, pp. 77-78). Il ajoute en ce sens : « J'ai émis les suppositions que les quelques traces qu'il y a de la moutarde inconsciente dans ses notes l'auraient peut-être un jour amené à passer, disons, dans mon champ. Mais je n'en suis pas sûr » (*ibid.*, p. 109).

Nous pouvons finalement mieux interpréter ce qui conduit Lacan à affirmer que, concernant le traitement du statut de l'intersubjectivité dans son rapport à l'identité même du sujet, Merleau-Ponty en reste malgré tout à une problématique classique *c'est-à-dire* reposant sur une dénégarion de l'Autre comme fondement de la constitution du Moi. Un tel désaccord ne repose pas véritablement sur la soi-disant impossibilité de la part de Merleau-Ponty de déplacer ses analyses du champ de la perception au champ du désir, mais plutôt sur le *moyen d'introduire* la réflexion dans ce champ qui, par principe, est caché ou « invisible ». Faire une « phénoménologie du caché » ne consiste pas en effet pour Merleau-Ponty à privilégier l'étude des formations de l'inconscient, comme l'ont fait Freud et Lacan. Il cherche plutôt à approfondir la question de l'Autre à partir de la dimension corporelle de l'existence, plus précisément à partir du phénomène de l'« intercorporéité » au fondement des rapports de transitivity entre moi et autrui. Que ces analyses se rapportent à une position imaginaire ou narcissique du sujet n'enlève rien à leur pertinence, puisque selon Merleau-Ponty l'imaginaire est *d'emblée* intriqué à la dimension symbolique de l'existence, - comme Lacan le montrera d'ailleurs au cours de ses développements ultérieurs (à la théorie du stade du miroir de 1949) sur les notions d'imaginaire, de symbolique et de réel.

Le choix d'une telle introduction à la dimension intersubjective de l'existence est d'ailleurs riche de signification : il mène à penser qu'il n'y a pas *préséance* de l'ordre symbolique sur l'intercorporéité. *Le désaccord entre Merleau-Ponty et Lacan porte donc en dernière instance sur le rapport du symbolique à la dimension corporelle, ou plutôt charnelle, de l'existence.*

Ce désaccord est d'ailleurs tout à fait manifeste. Merleau-Ponty déclare, au cours du colloque de Bonneval de 1960 organisé autour du débat entre philosophie et psychanalyse sur le statut de l'inconscient, qu'il éprouve « un malaise à voir la catégorie du langage prendre toute la place »¹, tendance qui peut s'interpréter selon lui comme une déviation « idéaliste » de la psychanalyse², - et qui renvoie presque explicitement à l'orientation lacanienne. Il refuse ainsi d'envisager le symbolique comme un ordre signifiant qui serait *coupé* de l'ordre du corporel ou du charnel, et pour ainsi dire autonome. En particulier, une problématisation radicale du langage (au sens large) exige selon lui que l'on développe plus avant les rapports originaires du sujet à cet élément archaïque, matriciel et presque « maternel » qu'il nomme *chair*³. Et effectivement, Lacan ne critique pas tant chez Merleau-Ponty son insistance sur l'imaginaire que sa théorisation du symbolique, qui va à l'encontre de la sienne. Selon lui, Merleau-Ponty présente une conception du symbolique quasiment « naturaliste », puisqu'il

¹ Merleau-Ponty, Intervention au colloque de Bonneval de 1960, publié chez Desclée de Brouwer en 1966 sous la direction de Henry Ey, reprise dans *Parcours II*, p. 273.

² Merleau-Ponty, Préface à Hesnard, in *Parcours II*, p. 282

³ Cf. cette étrange note de travail de Merleau-Ponty, dans laquelle il affirme qu'il faut « faire une psychanalyse de la nature : c'est la *chair*, la *mère* » (VI, p. 321 ; c'est nous qui soulignons).

appréhende le langage à partir du concept remanié de *Gestalt*, qui renvoie non pas tant à une stricte *imago* qu'à une forme signifiante *quasi-naturelle*, à même la chair du monde ; - Merleau-Ponty revenant ainsi selon Lacan à une certaine forme de vitalisme, et aux « mystères de la force créatrice »¹.

Il est alors intéressant de remarquer que, dans le passage du séminaire de 1964 consacré à l'analyse du *Visible et de l'invisible*, Lacan fait encore une fois référence à une interprétation « naturaliste » du concept de forme, mais en visant cette fois-ci *celle qu'en donne Freud*, et en ajoutant que « le maintien de cet aspect du freudisme que l'on a coutume de qualifier de naturalisme *semble indispensable, car c'est une des rares tentatives, sinon la seule, pour donner corps à la réalité psychique sans la substantifier* »². Lacan désignerait ainsi un point de rencontre entre Freud et Merleau-Ponty : tous deux n'insisteraient pas tant sur la disjonction du signifiant par rapport à l'ordre naturel de l'existence, mais enracineraient au contraire le sens, et *a fortiori* le langage, dans l'ordre pulsionnel du corps, c'est-à-dire dans les rapports originaires de l'homme à sa nature charnelle. Ce point de rencontre unit d'autant plus nos deux auteurs que ce nouage du sens au sensible sert à l'un comme à l'autre de moyen pour « donner corps à la réalité psychique sans la substantifier »³. Il semblerait ainsi qu'une certaine conception du langage permettrait à Freud et à Merleau-Ponty de repenser à nouveaux frais le sujet, non plus comme (mauvais) mélange de corps et d'esprit dont la « composition » reste toujours ambiguë, mais, plus fondamentalement, comme *sujet parlant* ou *sujet de la parole* (au sens subjectif et objectif du génitif). Déterminer plus avant ce point de rencontre nécessite alors que l'on éclaire les conceptions freudienne et merleau-pontyenne du langage dans leur rapport à une nouvelle formulation, chez l'un et chez l'autre, du statut de la subjectivité, au-delà des catégories traditionnelles de corps et d'esprit.

¹ Lacan, *Séminaire II, Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse*, Paris, Seuil, 1978, p. 101

² Lacan, *Séminaire XI, op. cité*, p. 69 (c'est nous qui soulignons).

³ Précisons que pour Merleau-Ponty la chair « n'est pas matière, n'est pas esprit, n'est pas substance. Il faudrait, pour la désigner, le vieux terme d'*élément*» (VI, p. 184).

Chapitre II

L'EMERGENCE DU SUJET PARLANT : UN MODELE D'ANALYSE DE L'IDENTITE SUBJECTIVE

L'intérêt principal d'une mise en résonance des œuvres de Freud et de Merleau-Ponty consiste selon nous à montrer comment tous deux élaborent une nouvelle théorie de la subjectivité, d'après laquelle le sujet n'est pas une donnée immédiate et originaire de l'expérience, mais au contraire une figure qui émerge progressivement à partir d'un fond dont elle dépend en son être même et qu'elle ignore pourtant. Ce fond a été spécifié comme étant un ensemble de matrices symboliques inconscientes, qui structurent l'existence du sujet en l'inscrivant d'emblée dans une communauté à la fois intersubjective et intercorporelle. Cela signifie, d'une part, que le sujet ne peut construire son identité qu'à partir de son rapport à autrui, et que, d'autre part, ce rapport est pensé comme un rapport non pas entre des *consciences* (comme c'est le cas chez Hegel, mais encore chez Husserl et Sartre) mais entre *des sujets charnels pris dans le champ du désir*.

Si elle n'est pas développée plus avant, une telle affirmation pourrait laisser croire qu'on se trouve ici devant une interprétation de la subjectivité qui en proposerait une genèse *empiriste*, à partir de l'analyse des rapports d'individus considérés comme simples *corps*. La critique merleau-pontyenne et freudienne du concept empiriste (et intellectualiste) de corps nous a cependant montré qu'il n'en est rien, puisqu'aussi bien pour le psychanalyste que pour le philosophe « le propre du corps humain est de ne pas comporter de nature »¹, et d'être toujours pris dans un rapport aux autres corps. Comprendre cette communauté *charnelle* pose alors un problème de méthode : comment concilier une étude du sujet comme centre d'initiative et conscience, et une étude du sujet comme corps soumis à certaines nécessités ? Il faudrait pour ce faire, précise Merleau-Ponty, « mettre en évidence un milieu commun de la philosophie et du savoir positif, et [...] révéler, en deçà du sujet et de l'objet purs, comme une troisième dimension où notre activité et notre passivité, notre autonomie et notre dépendance, cesseraient d'être contradictoires »².

C'est dans cette perspective que Merleau-Ponty a commencé par étudier le phénomène de la perception, qui présente certaines spécificités de cette « troisième dimension ». Cependant, l'analyse de la perception renvoie au point de vue plus limité du sujet de la perception, qui méconnaît par principe sa dépendance originaire vis-à-vis des autres sujets. Un modèle plus approprié de ce « milieu commun » doit alors non seulement se présenter comme conciliant

¹ Merleau-Ponty, *Prose*, p. 113

² Merleau-Ponty, « Titres et travaux. Projet d'enseignement », in *Parcours II*, p. 13

l'activité et la passivité du sujet, mais encore être d'emblée *intersubjectif*. C'est pour cette raison que Merleau-Ponty va approfondir sa réflexion en étudiant ce qu'il appelle les *institutions*¹, et en particulier le langage,

« parce que le langage, étant à la fois ce qu'il y a de plus intérieur et restant en contact étroit avec les conditions extérieures et historiques, nous donne mieux qu'aucun autre phénomène une chance de comprendre l'articulation de l'individuel sur le social, et les rapports d'échange entre la nature et la culture [...] L'institution linguistique pourrait servir de modèle pour comprendre les autres institutions, leurs conditions d'équilibre et leurs transformations, et l'étude du langage, comme on le propose de plusieurs côtés, devenir le fil conducteur pour l'examen des autres modes d'échange et de réciprocité »².

Or, il nous semble que *Merleau-Ponty s'intéresse à Freud en tant que celui-ci aborde également la question de la subjectivité à partir d'une certaine analyse du langage*, - l'œuvre de Freud servant ainsi au philosophe de *modèle épistémologique* pour penser cette « troisième dimension » qu'est l'institution du langage. La psychanalyse s'inaugure en effet, dans la pratique, comme une « *talking cure* », laquelle est théorisée dès la *Contribution à la conception des aphasies* (1891), qui expose de quelle manière les *mots ont un pouvoir essentiel* dans la formation des symptômes et dans leur traitement³.

Remarquons alors que l'intérêt que Freud et Merleau-Ponty portent au langage, ainsi que l'intérêt du philosophe pour le psychanalyste dans cette perspective, n'ont rien d'étonnant ou de singulier au sens où, selon les analyses que Michel Foucault développe dans *Les mots et les choses*, la linguistique comprise comme analyse structurale du langage est un modèle épistémologique pour quasiment *toutes* les sciences humaines depuis le milieu du XIX^e siècle. Il nous paraît cependant pertinent d'approfondir les conceptions respectives que Freud et Merleau-Ponty se font du langage. En effet, leur rapport à la linguistique n'est pas si banal, puisque, d'une part, chacun se place dans une *position de décalage* par rapport aux analyses structurales du langage de leurs contemporains respectifs. Freud refuse ainsi d'analyser le langage comme une chose, et l'étudie toujours dans son rapport au sujet - le langage étant

¹ Rappelons que « Institution [signifie] établissement dans une expérience (ou dans un appareil construit) de dimensions (au sens général, cartésien : système de référence) par rapport auxquelles toute une série d'autres expériences auront sens et feront une suite, une histoire » (*Institution*, p. 38). La seconde définition générale nous intéresse plus en ce qu'elle inclut une comparaison qui est pour nous essentielle : l'institution est « l'établissement d'un système de distribution des valeurs ou des significations, système qui est *pratiqué* comme le système phonématique d'une langue (principe de discrimination), mais qui n'est pas acquis notionnellement, parce que le notionnel est toujours du positif, et que le diacritique est toujours plus profond » (*ibid.*, p. 60).

² Merleau-Ponty, « Titres et travaux. Projet d'enseignement », in *Parcours II*, p. 31. L'attention de Merleau-Ponty au phénomène du langage était présente dès la *Phénoménologie de la perception*, dans laquelle il déclarait qu'en « cherchant à décrire le phénomène de la parole et l'acte exprès de signification, nous aurons chance de dépasser définitivement la dichotomie classique du sujet et de l'objet » (*PP*, p. 203). Dans cette perspective, il essayait déjà dans le chapitre sur « Le cogito » de « comprendre comment la subjectivité peut être à la fois dépendante et indéclinable », et ce à partir de « l'exemple du langage » (*ibid.*, p. 459 sq).

³ L. Binswanger met ainsi en évidence le rôle heuristique des travaux de Freud sur « l'appareil à langage » dans la mise au point de la psychanalyse : « Sans la connaissance et la reconnaissance exactes de ce travail sur l'aphasie, ni une compréhension historique ni une compréhension herméneutique des doctrines freudiennes ne sont possibles » (in *Discours, parcours et Freud*, Paris, Gallimard, 1970, p. 190). J. Nassif va encore plus loin en affirmant que « c'est parce que cet appareil concerne le langage, qu'il a pu fonctionner comme modèle pour interpréter le domaine de l'inconscient » (in *Freud, l'inconscient, op. cité*, p. 265).

singulièrement défini par lui comme « toute espèce d'expression de l'activité psychique »¹. De la même manière, Merleau-Ponty rejette la philosophie analytique qui fait du langage un système clos sur lui-même, et se méfie du structuralisme qui tend à considérer seulement la catégorie de la *langue* au détriment de l'analyse de la *parole* et du *sujet parlant*. D'autre part, et par voie de conséquence, nos deux auteurs peuvent être comparés à *partir de leur position même de décalage*, puisqu'il s'agit chez l'un comme chez l'autre non pas d'éclipser le sujet au profit du langage comme structure, mais bien plutôt de *faire du langage une voie d'accès au sujet dans son processus d'émergence propre*, ce qui les conduit à *privilégier l'analyse de l'expression et du style par rapport à celle de la langue*².

Afin de comprendre ce décalage de l'un et de l'autre qui caractérise leur singularité et qui les rapproche, il nous faudra premièrement exposer le contexte épistémologique dans lequel chacun se situe, et qui les conduit à envisager l'analyse structurale du langage comme modèle pour penser le statut et le fonctionnement de la réalité psychique. Mais, parce que celle-ci n'est pas seulement l'*effet* de la langue, comprise comme structure qui transcenderait les individus parlants, parce que le phénomène de la parole *excède* celui de la langue, Freud et Merleau-Ponty vont rejeter l'hypothèse structuraliste qui fait du sujet un simple *effet* (ou épiphénomène) du système, et vont montrer en quoi celui-ci a en retour une incidence ou un pouvoir de transformation sur la structure langagière. L'idée de *structuration* (*Gestaltung*) étant ainsi privilégiée par rapport à celle, trop réductrice, de structure, nous devons tirer enfin toutes les conséquences de ce dialogue entre Freud, Merleau-Ponty et la linguistique dans sa version structuraliste, en particulier concernant la question du « déterminisme » du sujet ainsi que la question du rapport entre subjectivité et vérité.

¹ « Par langage, on ne doit pas comprendre simplement l'expression des pensées en mots, mais aussi le langage des gestes et toute autre espèce d'expression de l'activité psychique, comme l'écriture » (Freud, « L'intérêt de la psychanalyse », in *RIP I*, p. 198).

² Emile Benveniste déclare ainsi au sujet de la fonction du langage chez Freud que « nous sommes donc en présence d'un 'langage' si particulier qu'il y a tout intérêt à le distinguer de ce que nous appelons ainsi [...] On peut, au niveau du langage, préciser : il s'agit des procédés *stylistiques* du discours. Car c'est dans le style, plutôt que dans la langue, que nous verrions un terme de comparaison avec les propriétés que Freud a décelées comme signalétiques du 'langage' onirique » (« Remarques sur la fonction du langage dans la découverte freudienne », in *La psychanalyse I*, 1956 ; repris dans *Problèmes de linguistique générale*, Paris, NRF Gallimard, 1966, p. 86). Quant à la façon dont Merleau-Ponty envisage le langage, lui-même affirme privilégier la problématique de l'expression, de la parole et du style.

A) Linguistique, psychologie et ontologie structurales

Partons d'un paradoxe : le rapport de Freud et de Merleau-Ponty à la linguistique, définie ici comme analyse structurale du langage, est à la fois évident *et* extrêmement confus. En ce qui concerne Freud, la lecture qu'en donne Lacan à partir des années 1950 nous a habitués à considérer que ses réflexions sur le langage confirment, voire approfondissent avant l'heure les découvertes de la linguistique structurale inaugurée par Ferdinand de Saussure. Il est ainsi souvent difficile, pour nous lecteurs français, de désigner précisément ce qui, dans la thèse d'après laquelle « l'inconscient est structuré comme un langage », s'appuie sur le texte freudien *et/ou* relève de l'interprétation lacanienne. Or, force est de constater que Freud, qui appartient à la même génération que Saussure et qui a même reçu son fils, Raymond, sur le divan, *ne dit pas un mot* sur le fondateur de la linguistique générale ni sur ses théories. On remarque également que la notion de structure est absente du *Vocabulaire de psychanalyse* de Laplanche et Pontalis, et qu'il existe des ouvrages majeurs sur Freud, travaillant dans le détail ses réflexions sur le langage, qui ne font aucune référence ni à la linguistique saussurienne, ni à Lacan - lequel joue précisément le rôle de médiateur entre Freud et Saussure¹.

Concernant Merleau-Ponty, l'ambiguïté de sa position vis-à-vis de l'analyse structurale du langage n'est pas moins grande. En effet, Merleau-Ponty est l'un des premiers philosophes français à avoir lu Saussure (et Lévi-Strauss), et à avoir reconnu, dès la fin des années 1940, les signes de leur prochaine fortune. On a même suggéré que l'achèvement de l'œuvre du philosophe aurait certainement modifié la physionomie intellectuelle des années 1960, qualifiée de « décennie du structuralisme ». Mais de quel ordre aurait été cette influence ? On a en effet remarqué avec justesse que Merleau-Ponty développe une lecture très personnelle de Saussure, souvent partielle, voire inexacte², qui le mène à développer des analyses sur le langage parfois en accord, mais parfois aussi opposées à celles de ce qu'on a appelé le structuralisme linguistique.

Afin d'éclaircir ces ambiguïtés, nous commencerons par préciser ce que l'on entend par analyse structurale du langage, de quelle manière et pour quelles raisons (épistémologiques, ontologiques) ce nouveau type d'analyse a émergé, au cours du XIX^e siècle, sous la forme d'une discipline autonome, la linguistique. Celle-ci, de par les nouvelles méthodes qu'elle développe, va servir à nos deux auteurs de *modèle heuristique* pour appréhender à nouveaux frais la réalité psychique. Mais il semble alors que, si la méthode structurale à l'œuvre dans la linguistique peut servir de modèle pour établir une nouvelle « psychologie », c'est parce qu'il

¹ Par exemple, l'ouvrage de J. Nassif, *Freud, l'inconscient, op. cité*. L'exemple le plus frappant est le livre de John Forrester, *Language and The Origins of Psychoanalysis* (trad. française *Le langage aux origines de la psychanalyse*, Paris, NRF Gallimard, 1984), qui fait lui-même remarquer en conclusion que « l'absence du nom de Lacan dans un ouvrage consacré à la question du langage et de la psychanalyse aura sans doute frappé de nombreux lecteurs. Pareille absence ne saurait être qu'un acte délibéré, une omission dont la raison d'être relève d'une série de décisions » (*op. cité*, p. 313).

² Ainsi, Françoise Dastur affirme que « la lecture que Merleau-Ponty fait du *Cours de linguistique générale* peut sembler peu rigoureuse : il semble ainsi y chercher une 'linguistique synchronique de la parole' qui se distinguerait d'une 'linguistique diachronique de la langue', alors que l'opposition de la synchronie et de la diachronie ne s'applique chez Saussure qu'à la langue » (« Le corps de la parole », in *Notes de cours sur l'origine de la géométrie de Husserl*, Paris, PUF Epiméthée, 1998, p. 364). Selon elle, Merleau-Ponty prendrait d'ailleurs plus appui sur la linguistique humboldtienne que sur celle de Saussure.

existe un lien *ontologique* entre le langage et la réalité psychique. Ce ne serait ainsi pas parce que la réalité psychique présenterait des propriétés structurales qu'on pourrait l'analyser comme un langage, mais parce qu'elle *serait, dans son être même, langage*, et qu'on serait donc en droit de l'étudier à partir de l'analyse structurale mise en place par la linguistique. Notre tâche sera alors d'élucider dans quelle mesure, chez Freud aussi bien que chez Merleau-Ponty, la linguistique n'a de portée en psychologie (comprise comme étude de la réalité psychique) que parce le langage n'est pas un thème seulement psychologique, mais bien un *élément de l'ontologie fondamentale* dont dépend l'identité même du sujet.

§ 1) L'émergence de l'analyse structurale du langage

Le problème du langage n'appartient pas, dans la tradition philosophique, à la philosophie première, puisque celui-ci n'est considéré que comme un accompagnement ou moyen secondaire d'expression de la pensée. Dans cette perspective, son étude prend alors deux formes. D'une part, il est considéré idéalement, et l'on cherche alors à établir, comme le fait encore Husserl dans la 4^{ème} des *Recherches logiques*, une *éidétique* du langage et une grammaire universelle qui en fixeraient les formes de significations indispensables, s'il doit être l'expression pure de la pensée¹. D'autre part, on envisage empiriquement les diverses langues comme autant de réalisations confuses, au cours de l'histoire, du langage essentiel et universel. On retrouve donc ici les mêmes présupposés que ceux que Freud et Merleau-Ponty dénoncent dans l'analyse philosophique traditionnelle de la réalité humaine en général : distinction de la pensée et de son moyen d'expression, dichotomie de l'essence et du fait, opposition entre une analyse *éidétique* et l'ordre empirique des connaissances factuelles.

Or, aucune de ces deux perspectives sur le langage ne tient sans l'autre. Différencier l'expression actuelle de mes pensées, du langage comme résidu d'actes de signification passés, revient en effet à distinguer la « synchronie » de la « diachronie ». Mais le passé du langage a commencé par être présent, et la série des faits linguistiques fortuits que les historiens mettent en évidence s'est incorporée à un langage qui, à chaque moment, se présente comme un système doué d'une logique interne².

Cette idée d'une *historicité vivante* du langage est celle qui va conduire les linguistes, au début du XIX^{ème} siècle, à envisager de manière nouvelle le langage sur le modèle d'un organisme, et à considérer son historicité comme une véritable *évolution*. La linguistique s'élabore alors dans les cadres de la grammaire comparée, qui doit permettre d'exhiber les formes propres à chaque langue, et de reconstituer l'ordre d'évolution propre à chacune en les

¹ Dans cette perspective, l'expression langagière n'est rien d'autre que le signe de la pensée, le signe étant alors pensé comme pure fonction d'indice, sans aucun mélange de signification (conception du signe telle que la développe par exemple la *Logique de Port-Royal* et, avant elle, Saint-Augustin dans le *De Dialectica*).

² Merleau-Ponty fait ainsi remarquer que « Saussure a beau maintenir la dualité des perspectives, ses successeurs sont obligés de concevoir avec le *schème sublinguistique* (Gustave Guillaume) un principe médiateur » entre la synchronie et la diachronie du langage (« Sur la phénoménologie du langage », in *Eloge*, p. 77).

comparant à leur forme-mère, qui en donnerait le principe. Une telle conception du langage – aux fortes influences romantiques¹ – entraîne une conséquence notable : chaque langue n'est plus rapportée ni à des causes mécaniques, ni à une faculté de raison qui lui préexisterait et en dicterait l'évolution de l'extérieur, mais à son *principe propre de développement* (qui lui confère une « structure interne »²), - devenant ainsi un *objet d'étude spécifique et autonome*.

En outre, comme le fait remarquer Humboldt, dire qu'une langue a une genèse propre signifie qu'elle n'est pas le simple ouvrage du peuple qui la parle, et qu'elle est transcendante à la société dont elle exprime la culture propre³. Le problème de l'origine du langage, qui sous-tend la grammaire comparée, est alors rejeté comme insoluble, puisqu'il faudrait poser l'existence d'un langage *avant le langage* pour en rendre compte. Ainsi, la comparaison de la langue à un organisme permet, certes, d'affirmer qu'elle n'est pas le simple produit d'une action volontaire humaine ; mais elle induit en erreur si elle laisse penser que le langage est quelque chose de déterminé de manière naturelle, voire biologique. La grammaire comparée révèle en effet que les langues diffèrent selon les sociétés, et qu'une langue qui peut paraître « naturelle » à un peuple est en fait toujours déjà *instituée*. Dès lors, la langue doit plutôt se comprendre selon la métaphore de l'héritage, et même *elle n'est rien d'autre que la perpétuelle transmission d'un héritage*. Ferdinand de Saussure reprendra cette définition du langage comme *institution* qui échappe à la constitution volontaire des individus :

« En fait, aucune société ne connaît et n'a jamais connu la langue autrement que comme un produit hérité des générations précédentes et à prendre tel quel. C'est pourquoi la question de l'origine du langage n'a pas l'importance qu'on lui attribue généralement. Ce n'est pas même une question à poser ; le seul objet réel de la linguistique, c'est la vie normale et régulière d'un idiome déjà constitué. Un état de langue donné est toujours le produit de facteurs historiques, et ce sont ces facteurs qui expliquent pourquoi le signe est immuable, c'est-à-dire résiste à toute substitution arbitraire »⁴.

¹ La métaphore de la langue comme organisme, qui vient de Herder, a fait fortune dans la pensée romantique et la *Naturphilosophie* du XIX^{ème} siècle, en particulier en Allemagne. On en trouve par exemple un écho puissant chez Goethe avec l'idée de la « forme-mère » (*Ur-forme*) et de la « forme organique ». De même, Humboldt qualifie le langage d'*energeia*, c'est-à-dire une activité en train de se faire ou énergie une créatrice (in *Introduction à l'œuvre sur le kavi*, Paris, Seuil, 1974, p. 181-183).

Remarquons également que cette approche morphologique – au sens goethéen – de l'étude des langues constitue le fondement des travaux sur le langage qui ont fortement influencé Freud et Merleau-Ponty, comme ceux de Hughling Jackson et de Goldstein. Ces derniers reprennent l'idée selon laquelle le langage est une forme vivante qui connaît une croissance et des phénomènes de dégénérescence. Cette idée étant celle sur laquelle se fonde Freud dans sa *Contribution à la conception des aphasies* de 1891, Merleau-Ponty puise ainsi (sans le savoir) aux mêmes sources que Freud. Il renvoie d'ailleurs explicitement les idées linguistiques de Goldstein au concept humboldtien de « *innere Sprachform* » (in *Sorbonne*, p. 65-67).

² L'expression d'« *innere Struktur* » se trouve déjà dans *l'Essai sur la langue et la philosophie des Indiens* (1808) de Friedrich Schlegel, autre représentant de la pensée romantique allemande.

³ C'est à partir des recherches sur la spécificité du rapport entre une langue et une société données que s'est constituée la *Völkerpsychologie*, autour des linguistes Lazarus et Steinthal. La *Völkerpsychologie* était une tentative pour étendre la psychologie dynamique de Herbart de l'individuel au collectif ; elle consistait à montrer comment la psychologie collective d'un peuple et ses diverses productions (dont la langue) sont régies par des lois psychologiques dont le fonctionnement et le dynamisme sont en grande partie inconscients et hors de portée de la volonté individuelle ou collective. Humboldt s'est appuyé sur ces recherches pour affirmer que chaque langue est douée d'une activité interne absolue, qui place ses locuteurs dans une relation de passivité vis-à-vis d'elle. Le fait que Humboldt parle, à propos de la langue, de *force créatrice* et d'*énergie*, témoigne d'ailleurs de ses liens à la psychologie dynamique de Herbart.

⁴ Ferdinand de Saussure, *Cours de linguistique générale*, Paris, Payot, 1962 (1^{ère} édition 1913), p. 105.

C'est parce que chaque langue est instituée que les signes qui la constituent présentent une stabilité « immuable », celle-ci apparaissant comme un objet fixe susceptible d'une investigation rigoureuse. Si l'on veut donner une assise scientifique à l'étude des langues, il faut donc désormais les étudier dans leur présent propre, à partir des lois qui constituent le fonctionnement actuel des signes qui les composent : la linguistique comme science sera ainsi une branche de la *sémiologie*.

Remarquons alors que, si la linguistique se présente comme une science autonome ayant un objet propre, c'est parce qu'elle n'est plus rattachée à une science de la pensée. En effet, lorsque Saussure parle de signes linguistiques, c'est à un usage nouveau du concept de signe qu'il fait référence. Puisque la langue est tout entière histoire, et comporte à ce titre des hasards, il faut que le système des signes qui la composent comporte des fissures où l'événement brut puisse venir à chaque moment s'insérer. Dans cette perspective, il paraît difficile de réduire à un système clos les procédés d'expression d'une langue puisque, confrontées avec l'usage vivant, les significations lexicales et grammaticales ne sont jamais que des à-peu-près. Et si l'expression n'est pas ordonnée point par point à l'exprimé, alors il semble non seulement vain de vouloir définir une fois pour toutes les formes d'une langue universelle, mais, de plus, faux de définir le langage comme ce qui sert de *signe de la pensée*. Mais comment un signe pourrait-il faire sens sans faire référence à la pensée qu'il a pour tâche de signifier ? C'est alors que Saussure entend tirer toutes les conséquences du caractère historique de la langue : le signe linguistique n'a pas pour essence de représenter quelque chose qui lui est extérieur, mais n'a d'autre raison d'être que sa *transmissibilité*. La seule raison pour qu'on dise « cheval », c'est qu'on l'a fait depuis longtemps et qu'on va continuer à le faire ainsi. Le signe n'a ainsi aucune assise ni dans l'idée ni dans la chose représentée, mais *ne vaut que d'être transmis* : c'est pourquoi il est foncièrement *arbitraire*, dit Saussure¹. Cela ne signifie pas qu'on peut à tout moment le changer ; le signe est une convention spéciale puisque, contrairement aux conventions humaines en général, sa valeur n'est pas modifiable instantanément par l'homme, - seulement par l'usage à travers le temps.

La langue apparaît alors comme un ensemble dont le principe organisateur de stabilité et de changement est le hasard : *c'est parce qu'elle est contingente que la langue est nécessairement ce qu'elle est*. Après avoir montré que la distinction entre un langage qui serait essentiel (représentation pure de la pensée) et les langues empiriques ne tient pas, Saussure montre que cela est à mettre en relation avec le fait qu'au niveau du langage, la *distinction entre nécessité et contingence ne tient pas non plus*. Comme le fait remarquer Merleau-Ponty, on a désormais affaire à « une nouvelle conception de l'être du langage, qui est maintenant logique dans la contingence, système orienté, et qui pourtant élabore toujours des hasards, reprise du fortuit dans une totalité qui a un sens, logique incarnée »². *De manière*

¹ Saussure affirme ainsi que « c'est parce que le signe est arbitraire qu'il ne connaît d'autre loi que celle de la tradition, et c'est parce qu'il se fonde sur la tradition qu'il est arbitraire » (*ibid.*, p. 108).

² Merleau-Ponty, « Sur la phénoménologie du langage », in *Eloge*, p. 79

tout à fait nouvelle dans l'histoire des sciences, la linguistique est obligée de mettre en place une méthode d'analyse qui s'appuie sur une logique modale différente de la logique traditionnelle, et ce en vertu de la nature même de son objet, la langue.

Le caractère arbitraire du signe linguistique exige également le remaniement d'une autre catégorie logique traditionnelle, celle d'*unité*. En effet, dire que le signe linguistique ne vaut qu'à partir de l'usage qui le définit, c'est affirmer qu'il ne vaut que par ses différences avec les autres signes. Or, une différence suppose en général des termes positifs entre lesquels elle s'établit ; « mais dans la langue », précise Saussure, « il n'y a que des différences *sans termes positifs* »¹. Ainsi, *le signe linguistique est une entité qui contredit l'idée classique qu'« être c'est être un »*. L'unicité du signe linguistique doit alors être définie autrement, comme le résultat de l'entrecroisement de déterminations multiples, et non comme une unicité centrée autour d'un point d'identité à soi. En outre, la nature du signe linguistique est double, puisque celui-ci est l'articulation d'un signifiant et d'un signifié. Il n'a donc de propriétés que *différentielles*, et le rapport du signe à lui-même est de même nature que le rapport du signe aux autres signes : sa positivité dépend de processus où n'interviennent que des différences et des négativités.

Faisons maintenant le bilan des avancées de la linguistique telle qu'elle est définie dans le *Cours de linguistique générale*, et qui se délimite elle-même en vertu des découvertes relatives à la nature de son objet spécifique, la langue. Premièrement, la langue est de nature sociale, et pourtant elle n'existe pas en dehors des individus qui la parlent, - la distinction individuel-social ne pouvant ainsi plus s'exercer à son propos. Deuxièmement, elle est à la fois un système de signes et une réalité processuelle ou historique, et oblige ainsi à penser une structure logique prise dans l'empiricité et la contingence des faits. Par conséquent, sa permanence doit être pensée comme n'existant qu'à travers les hasards qui la font changer *et* qui en déterminent la stabilité. Troisièmement, les entités qui la constituent ne doivent leur identité qu'à leur opposition et leur différence entre elles, - l'opposition entre identité et différence, et entre unité et duplicité (même multiplicité) ne valant plus ici. Selon Saussure, le fait qu'on ait jusqu'alors mal compris la véritable nature de la langue tient justement au fait que celle-ci échappe aux cadres de la logique traditionnelle, et qu'elle est foncièrement *double*, formée de deux parties dont l'une ne vaut jamais que par l'autre. C'est de cette dualité, ou plutôt de cette *complexité structurale*, qu'il faudra désormais partir.

On pourrait en outre ajouter que la méthode linguistique ne s'appuie pas sur la distinction du conscient et de l'inconscient, puisque la langue sert aux individus à exprimer leurs pensées conscientes alors même qu'ils ne constituent pas consciemment les règles et usages de celle-ci. Enfin, cette méthode considère que le sens d'une langue émane de l'usage que l'on fait de ses signes, lesquels sont à la fois d'ordre idéal (le signifié) et matériel (le signifiant) ; c'est dire qu'elle passe outre cette autre opposition fondamentale du sens et du sensible, de la pensée et de ce qui lui donne corps. On comprend alors pourquoi Merleau-Ponty affirme, à

¹ Saussure, *op. cit.*, p. 166

propos de la linguistique saussurienne, que « l'intérêt majeur de cette recherche est de substituer partout aux antinomies des rapports de complémentarité »¹.

Rappelons alors que nos deux auteurs ont utilisé, dans leurs premières recherches concernant la psychologie et l'étude du comportement, des analyses de type dynamique et structural afin de dépasser les apories induites par l'usage de méthodes fondées sur des dualismes fallacieux. Il ne paraît ainsi pas étonnant de voir leurs premières réflexions sur le langage s'appuyer sur des analyses d'emblée structurales, que ce soient celles de Saussure ou celles de ses prédécesseurs les plus proches théoriquement².

Ce qui nous intéresse en particulier dans la rencontre entre nos auteurs et la linguistique, ce sont les usages divers qu'ils vont en faire pour déterminer un mode d'analyse permettant de saisir à nouveaux frais la réalité humaine. La volonté de redéfinir la subjectivité les a tous deux conduits à considérer celle-ci comme étant d'emblée prise dans une communauté intersubjective, - la difficulté consistant alors à déterminer une méthode pour analyser celle-ci en tant qu'*institution*, c'est-à-dire comme un ordre de réalité qui dépasse le plan des consciences individuelles sans être pour autant coupé de celles-ci, et qui se présente comme un milieu conciliant activité et passivité, logique et arbitraire, identité et différence (ou plutôt qui se définit en deçà de ces distinctions). La façon dont la linguistique appréhende le langage laisse alors présumer qu'elle offre à la réflexion l'exemple d'un objet présentant les mêmes propriétés que la communauté intersubjective que l'on cherche à décrire. Nos auteurs ne s'y sont pas trompés ; on voit ainsi Freud consacrer son premier ouvrage « psychologique » à l'analyse des troubles du langage, en guise d'introduction à cette « science du sujet » que sera la psychanalyse. Pour sa part, Merleau-Ponty entame, à la fin des années 1940, une réflexion approfondie sur le langage comme voie d'accès à la compréhension des institutions humaines et de la construction de l'identité du sujet au sein de la communauté intersubjective.

¹ Merleau-Ponty, « De Mauss à Lévi-Strauss », in *Eloge*, p. 129

² Ainsi, dans son ouvrage sur les aphasies, Freud se place d'emblée sous l'obédience des travaux de Jackson, qui non seulement considère la langue comme une *forme* douée d'une histoire propre, mais en outre comme un véritable *système*, puisque selon lui les mots n'ont de sens qu'à condition d'appartenir à un ensemble symbolique représentant une série d'éléments intérieurs et obéissant à une logique interne. De la même manière, les premières réflexions de Merleau-Ponty sur la nature du langage font massivement référence aux analyses de Goldstein, elles-mêmes établies à partir de celles de Jackson (cf. par exemple *SC*, p. 67 sq., ou encore *PP*, p. 212 sq.). Dès que Merleau-Ponty a eu connaissance de l'œuvre de Saussure (à la fin des années 1940 semble-t-il), il l'a tout de suite intégrée à ses analyses sur le langage, comme en témoignent ses cours sur l'acquisition du langage donnés à la Sorbonne en 1949-1950. Il n'aura par la suite cessé de méditer la linguistique saussurienne, aussi bien concernant ses avancées que ses limites.

Les rapports de Freud à la linguistique proprement saussurienne sont beaucoup plus délicats à étudier, puisqu'ils sont littéralement *inexistants*, comme nous l'avons précédemment indiqué. Cependant, les propos de Freud sur la linguistique de son époque indiquent une forte similarité entre ses propres conceptions du langage et celles de Saussure. Nous renvoyons sur ce point au livre de Michel Arrivé *Langage et psychanalyse, linguistique et inconscient : Freud, Saussure, Pichon, Lacan*, Paris, PUF, 1994, p. 19. Les points communs entre la psychanalyse freudienne et la linguistique saussurienne et, plus généralement, structurale, seront bien sûr mis en évidence par Lacan, - lequel a d'ailleurs sans nul doute été introduit à la pensée saussurienne *par l'intermédiaire de Merleau-Ponty* (cf. M. Arrivé, *op. cit.*, p. 11).

§ 2) L'analyse structurale du langage comme modèle d'appréhension de la réalité psychique

Une des raisons pour lesquelles la tradition philosophique s'interdit de penser avec justesse le phénomène de la subjectivité est qu'elle identifie celle-ci à la conscience, définie comme pensée pure, rationnelle et transparente à elle-même. Une telle représentation s'étant révélée insuffisante, nos auteurs ont proposé de renouveler, à partir d'une analyse structurale de la perception, l'approche de la réalité psychique, qu'ils redéfinissent comme une conscience toujours incarnée, dont le sujet originaire est le sujet de la perception, - lui-même étayé sur une subjectivité corporelle anonyme ou inconsciente. Nous voudrions désormais montrer que Freud et Merleau-Ponty recourent également très tôt à un autre modèle structural, qui est celui de l'analyse du langage telle qu'on l'a présentée au paragraphe précédent. Comment s'articulent le modèle de l'analyse de la perception et celui de l'analyse du langage, et y a-t-il, à terme, primat d'un modèle sur l'autre ?

Force est de constater que les deux modèles coexistent dès les premières œuvres de nos auteurs, et qu'on ne sait d'emblée si c'est la perception qui est pensée sur le modèle du langage ou l'inverse. Pour preuve de cette ambiguïté, on voit ainsi Freud, dans sa *Contribution à la conception des aphasies* de 1891, discuter diverses théories localisationnistes du langage (ou plutôt de la fonction linguistique) à partir d'une analyse minutieuse de leurs présupposés *quant au phénomène de la perception*, montrant ainsi qu'on ne peut penser le langage sans le ramener aux perceptions qui constituent son fondement. Mais, par ailleurs, il définit la perception, en tant que phénomène structural, *à partir d'une métaphore linguistique* :

« Les fibres [transmettant les qualités perceptives au cortex] contiennent la périphérie du corps *comme un poème contient l'alphabet* – pour emprunter un exemple au sujet qui nous intéresse ici – c'est-à-dire avec une disposition totalement différente, ayant d'autres fonctions, selon des associations multiples des divers éléments pris individuellement, en sorte que certains peuvent apparaître plusieurs fois, et d'autres pas du tout »¹.

Ce caractère d'emblée circulaire entre l'analyse de la perception et celle du langage se retrouve également dans les premières œuvres de Merleau-Ponty, où prime cependant manifestement la première. Mais, dès *La structure du comportement*, la *Gestalt* est définie à partir de concepts propres au champ linguistique. Les points communs entre le langage et la perception, en tant que tous deux sont des phénomènes structuraux, ne sont d'ailleurs pas seulement *formels*. Après avoir montré que la perception ne se comprend qu'à partir du sujet corporel, il poursuit en disant que :

« De la même manière, dans du langage vivant et de la communication présente, nous ne comprendrons jamais comment une phrase peut présenter pour nous un sens immédiat et nous donner la présence même de la pensée d'autrui, si le sujet qui comprend est entendement pur, s'il est astreint à un recensement de toutes les significations possibles de chacun des mots de l'ensemble, s'il n'est pas sujet parlant plutôt que sujet pensant. *Le langage fonctionne, à l'égard de la pensée comme le corps à l'égard de la perception* »².

¹ Freud, *Aphasies*, p. 103 (traduction modifiée; c'est nous qui soulignons).

² Merleau-Ponty, *Sorbonne*, p. 78 (c'est nous qui soulignons). Cette analogie se retrouve plusieurs fois ; par exemple, dans le même cours, Merleau-Ponty affirme que l'« on pourrait dire du langage dans ses rapports avec

Dire que le langage est comme le corps de la pensée, c'est ainsi prétendre que le langage accomplit la médiation entre mon intention encore muette et les mots, de telle sorte que mes paroles me surprennent moi-même et *m'enseignent ma pensée*. Le sujet parlant doit être compris non comme un « je pense » conscient, mais bien plutôt comme le « je peux » qui le précède et lui donne vie. Au même titre que la perception, le langage semble alors faire signe vers une forme de subjectivité plus originaire que la subjectivité consciente et théorique. De plus, il offre la possibilité de comprendre en quoi le fonctionnement de la réalité psychique, comme réalité signifiante, s'inscrit d'emblée dans une *communauté parlante* dépassant la stricte individualité (puisque la langue est explicitement, au niveau de son usage vivant, d'ordre social ou intersubjectif).

Penser la réalité psychique à partir du modèle structural du fonctionnement du langage présente ainsi deux avantages par rapport au modèle de la perception. D'une part, il précise l'idée selon laquelle la dimension du sens, qui a été définie comme spécifiant la nature de la réalité psychique, *ne peut faire l'objet d'une analyse qui partirait du Cogito*. L'analyse linguistique montre en effet que le sens ne vaut qu'au sein d'une structure linguistique, dont le fonctionnement et les règles échappent aux individus qui s'y insèrent. On renonce ainsi définitivement à partir du seul individu (et du seul sujet de la perception encore individué par les limites de son corps propre) pour étudier la réalité psychique, et à appréhender la subjectivité autrement que comme relevant d'emblée d'une communauté intersubjective. D'autre part, on est désormais plus à même de donner une consistance *psychologique* à la dimension inconsciente de la réalité psychique : de la même manière que, de par sa nature sociale, la langue échappe au contrôle volontaire et conscient des sujets parlants, il existe dans la réalité psychique du sujet *une part d'inconscient qui correspond à ce qui en lui relève d'une institution intersubjective*. Comprendre un sujet est alors analogue à comprendre le fonctionnement d'une langue donnée ; - Merleau-Ponty affirmant ainsi, en accord avec Freud, que « la vraie psychanalyse implique une théorie assez sage d'autrui : *percevoir autrui, c'est déchiffrer un langage* »¹. Cette analogie implique en outre que, au même titre qu'un individu parlant ignore les raisons du fonctionnement de sa langue ou du moins ne les constitue pas, le sujet ignore certaines de ses pensées jouant pourtant un rôle structurant dans la totalité de son fonctionnement psychique, et développe certaines pensées qui sont comme l'effet d'un langage qu'il parle *à son insu*².

la pensée ce qu'on dit de la vie du corps dans ses rapports avec la conscience : de même qu'on ne peut mettre le corps au premier rang et qu'on ne peut cependant le subordonner, lui retirer son autonomie, on ne peut dire que le langage fasse la pensée, mais pas davantage qu'il soit fait par elle. Elle l'habite et il est son corps. Cette médiation de l'objectif et du subjectif, de l'intérieur et de l'extérieur que cherche la philosophie, nous pourrions la trouver dans le langage, si nous réussissions à l'approcher d'assez près » (*ibid.*, p. 87).

¹ *Ibid.*, p. 553

² L'influence de la pensée de Humboldt concernant les rapports entre langage et pensée est ici manifeste sur Freud et, à travers celui-ci, sur Merleau-Ponty. Humboldt considère en effet que notre langue première prédétermine, oriente et organise notre mode de penser ainsi que notre vision du monde en général. Ses thèses ont été reprises par le linguiste D. H. Withney dans son ouvrage *Language, its study, with special reference to the family of language* (London, Trubner, 1876), référence linguistique majeure de Freud, en particulier dans *L'interprétation des rêves*. J. Forrester fait à ce propos remarquer que « Freud ne fit jamais de distinction tranchée entre les mécanismes qui n'ont d'effet que sur la pensée, et ceux qui ont également un effet sur le

Une telle analogie est d'ailleurs fondatrice de la psychanalyse entendue comme « *talking cure* ». En effet, l'analyse freudienne des troubles aphasiques a montré que certains patients expriment verbalement des pensées qui, littéralement, leur échappent. D'autres parlent un langage selon des règles spéciales qui ne relèvent ni de leur création consciente ni de leur compréhension, - ces règles pouvant seulement être expliquées lorsqu'on les réfère à un état du fonctionnement du langage antérieur au point de vue de l'évolution dans l'acquisition qu'en a faite le sujet (phénomène de « désinvolution »). Parallèlement, le travail commencé à la même époque avec des patientes hystériques mène Freud à constater que celles-ci souffrent de « réminiscences », c'est-à-dire que leur fonctionnement psychique est paralysé par des idées obsédantes échappant à leur contrôle et même souvent à leur connaissance consciente. Or, Freud découvre avec son collègue Breuer, que :

« Chacun des symptômes hystériques disparaissait immédiatement et sans retour quand on réussissait à mettre en pleine lumière le souvenir de l'incident déclenchant, à éveiller l'affect lié à ce dernier et quand, ensuite, le malade décrivait ce qui lui était arrivé de façon fort détaillée et en donnant à son émotion une *expression verbale* »¹.

Le pouvoir d'une relation fondée sur les mots est ainsi, tout autant que celui de l'affect, d'une importance capitale, tant dans la formation du symptôme que dans sa guérison. Si « les mots constituent l'instrument essentiel du traitement psychique »², c'est parce que, selon Freud, l'hystérique est agi par une sorte de langage inconscient, le « langage du corps », qu'il s'agit de traduire en langage verbal afin de le guérir. Remarquons que Freud fait ici un usage nouveau du concept de langage, qu'il définit comme « l'expression des pensées en mots, mais aussi le langage des gestes et toute autre espèce d'expression de l'activité psychique, comme l'écriture »³. Le langage n'est plus référé à la pensée consciente mais à l'activité psychique *en général* qui se définit comme production d'un sens, celui-ci ne valant qu'en tant qu'il insère une intention (consciente ou non) dans une série psychique déterminée.

Le problème que Freud rencontre alors est le suivant : comment interpréter un phénomène psychique si le mode d'expression de ce dernier échappe à la conscience, aussi bien par ses modalités que par son support ? Comment comprendre un langage dont ni le sujet ni d'ailleurs le destinataire n'est la conscience ? Le « langage corporel » de l'hystérique est ainsi comparé à un « système d'écriture hiéroglyphique »⁴, dont les signes sont non seulement indéterminés

langage. En ce sens, il ne partagea jamais le désir, exprimé avec vigueur en cette fin du XIX^{ème} siècle par d'autres psychologues [...] de créer un champ de recherche en psychologie qui échappât au domaine du langage et à ses lois, champ de recherche sur lequel ils souhaitaient voir se concentrer les efforts de la psychologie. Freud, quant à lui, admettait, semble-t-il, que, à supposer qu'il fût possible de parler des lois de la pensée, ces lois présenteraient selon toute probabilité de nombreuses analogies avec les lois de la pensée telles qu'on peut les déduire d'une étude du langage. Cette position, affermie par la prééminence de l'étude du langage dans les sciences obéissant au modèle philologique, fit de Freud, avec beaucoup d'autres, un partisan sans le savoir des idées de Whorf [disciple de Humboldt] » (in *Le langage aux origines de la psychanalyse, op. cit.*, p. 47).

¹ Freud, *Etudes sur l'hystérie*, p. 4 (c'est nous qui soulignons).

² Freud, « Traitement psychique (traitement d'âme) » in *RIP I*, p. 2. Il n'est pas anodin que cet article de 1890, qui entend redonner aux mots « leur magie d'antan », soit le premier texte de Freud considéré par ses éditeurs comme « psychanalytique ».

³ Freud, « L'intérêt de la psychanalyse », in *RIP I*, p. 198

⁴ Cf. par exemple Freud, *Etudes sur l'hystérie*, p. 101

au regard du langage verbal, mais, qui plus est, ambigus et équivoques, puisqu'un tel type de signe peut avoir plusieurs significations, parfois opposées entre elles.

L'analogie freudienne entre langage du corps, langage du rêve et écriture hiéroglyphique est cependant la clé du problème. Il s'agit, dans le cadre d'une théorie de l'interprétation, de montrer qu'un mode d'expression peut être relativement indéterminé et équivoque, et pourtant rigoureusement déchiffrable. C'est précisément ce qu'a prouvé Champollion, en traduisant les systèmes d'écriture hiéroglyphiques dans un système d'écriture phonétique compréhensible pour les modernes que nous sommes. Ainsi, le recours au modèle linguistique de la traduction tel que Champollion a pu l'établir permet à Freud de conclure que « les indéterminations, qu'on avait voulu utiliser comme un argument contre le caractère concluant de nos interprétations de rêves, sont normalement inhérentes à tous les systèmes d'expression primitifs »¹, et ne constituent plus dès lors une objection valable contre la possibilité d'une connaissance scientifique de ces modes de « langage ». C'est en référence aux recherches de Champollion et à celles des philologues spécialisés dans l'étude des écritures anciennes que Freud recourt alors massivement au modèle de l'activité de *traduction* pour déterminer les modalités épistémologiques de l'activité d'*interprétation*, conçue comme nouvelle forme d'analyse de la réalité psychique. Il s'agit ainsi de rendre compte, non seulement de la possibilité de l'interprétation, mais encore de son effectivité à titre de *pratique scientifique*. Il déclare ainsi que « l'interprétation d'un rêve est tout à fait analogue au déchiffrement d'une écriture pictographique antique, comme celle des hiéroglyphes égyptiens »².

L'analogie entre interprétation des rêves et traduction permet en outre de préciser de quelle façon le psychanalyste en vient à « traduire » les rêves de ses patients :

« Les pensées du rêve et le contenu du rêve nous apparaissent comme deux exposés des mêmes faits en deux langues différentes ; ou mieux, le contenu du rêve nous apparaît comme une transcription (*Übertragung*) de nos pensées du rêve, dans un autre mode d'expression, dont nous ne pourrions connaître les signes et les règles que quand nous aurons comparé la traduction et l'original »³.

La « langue » à traduire est ainsi celle du contenu du rêve, que Freud appelle encore « contenu manifeste », et qui désigne le rêve tel qu'il apparaît au rêveur. Cette langue requiert une traduction parce que non seulement, au premier abord, le contenu du rêve semble totalement incohérent et dénué de sens, mais parce qu'en plus, si l'on fait l'hypothèse qu'il est doué d'un sens véritable, les signes et les lois formelles de cette langue nous échappent totalement. L'hypothèse de Freud est précisément que le contenu du rêve n'est pas seulement un dessin ou un ensemble d'images, mais un *rébus*, c'est-à-dire un ensemble de signes qui sont organisés selon les lois formelles d'une certaine forme de pensée, la « pensée du rêve », - laquelle est toujours l'expression d'un désir refoulé ou inconscient. L'opération de traduction se déroule alors en deux étapes : comprendre, d'une part, comment une image peut faire sens,

¹ Freud, *Introduction à la psychanalyse*, p. 217

² Freud, « L'intérêt de la psychanalyse », in *RIP I*, p. 199

³ Freud, *Rêves*, p. 241

c'est-à-dire accéder au statut de signifiant, et, d'autre part, ce que signifie l'ensemble de ces images, ce qui requiert de comprendre les lois de leur organisation.

Le fait qu'une image puisse faire sens a précisément été mis en valeur par le déchiffrement des écritures hiéroglyphiques, qui sont des écritures de type pictographique. L'étude de ces écritures a en outre montré que l'expression à partir de signes pictographiques est spécifique des modes de pensée archaïques ou primitifs. Poursuivant son analogie, Freud affirme que l'inconscient et les désirs qu'ils manifeste sont des modes *archaïques* de l'activité psychique, au sens où ils constituent l'origine du développement psychique. De ce fait, il apparaît que c'est une spécificité du langage de l'inconscient, - et *a fortiori* du langage du rêve -, de recourir à des signifiants figurés et essentiellement visuels, - Freud parlant ainsi du « langage pictural du rêve »¹.

Les pensées du rêve étant elles-mêmes entièrement « normales », il suffit alors de connaître les mécanismes de transformation de ces pensées en contenu manifeste pour à rebours parvenir à connaître ces dernières, dès lors qu'on a traduit ce contenu en discours signifiant. Comme dans les activités plus « classiques » de traduction, l'opération majeure consiste ainsi à établir les lois de transformation d'un système langagier en un autre : « le travail qui transforme le rêve latent en rêve manifeste s'appelle *élaboration du rêve*. Le travail opposé, celui qui veut du rêve manifeste arriver au rêve latent, s'appelle *travail d'interprétation*. Le travail d'interprétation cherche à supprimer le travail d'élaboration »².

Merleau-Ponty, qui connaît bien la façon dont Freud utilise le modèle de la traduction pour appréhender à nouveaux frais la réalité psychique³, reprend à son compte des éléments cruciaux de cette analyse. Ainsi, il salue l'analyse structurale du langage et la psychologie qui s'en sert pour montrer en quoi le sujet qui parle est plus originaire que le sujet conscient, lequel n'est qu'une figure émergeant sur un fond d'ordre langagier et à *ce titre* intersubjectif. En particulier, penser la réalité psychique à partir du modèle structural du langage, c'est reconnaître que celle-ci n'existe et ne se constitue comme signifiante que dans son rapport à une ou à d'autres réalités psychiques. Ainsi, le langage :

« à chaque instant me rappelle que, 'monstre incomparable' dans le silence, je suis, au contraire, par la parole, mis en présence d'un autre moi-même que recrée chaque instant de mon langage et qui me soutient

¹ Cette modalité signifiante est un des quatre mécanismes de ce que Freud appelle le « travail du rêve », et qui consiste en la production des pensées du rêve et leur transformation en contenu manifeste du rêve ; elle s'appelle la « prise en considération de la figurabilité » (*Rücksicht auf Darstellbarkeit*). Par exemple, la pensée inconsciente « je pense que je dois corriger, dans un article, un passage de style raboteux » se transformera dans le rêve en l'image visuelle « je me vois rabotant une pièce de bois » (*Rêves*, p. 296).

Les deux seconds types de mécanisme employés par le travail du rêve sont relatifs aux lois formelles d'organisation des contenus : la condensation, qui consiste à fondre plusieurs pensées se ressemblant d'une certaine façon en un seul signifiant, et le déplacement, qui consiste à représenter une pensée par une autre qui lui est associée (par exemple telle image représente la pensée contraire de celle qu'elle manifeste directement). Le dernier mécanisme de transformation que Freud met au jour s'appelle « l'élaboration secondaire » ou « prise en considération de l'intelligibilité », qui réduit l'incohérence manifeste du rêve en la présentant sous forme d'un scénario plus ou moins bien échafaudé.

² Freud, *Introduction à la psychanalyse*, p. 155

³ Cf. les longs commentaires que fait Merleau-Ponty de *L'interprétation des rêves* et des *Etudes sur l'hystérie* dans le cours sur la passivité de 1954-1955.

dans l'être aussi. Il n'y a de parole (et finalement de personnalité) que pour un 'je' qui porte en lui ce germe de dépersonnalisation. Parler et comprendre ne supposent pas seulement la pensée, mais, à titre plus essentiel, et comme fondement de la pensée même, le pouvoir de se laisser défaire et refaire par un autre actuel, plusieurs autres possibles et présomptivement par tous »¹.

En particulier, Merleau-Ponty est sensible au fait que chez Freud, l'usage du modèle du langage en psychologie lui sert à donner un *contenu psychologique et plus précisément intersubjectif à l'inconscient*. Ces formations de l'inconscient que sont par exemple les rêves et les symptômes hystériques, et qui « agissent » le sujet plus qu'il ne les agit véritablement, font effectivement signe vers ce qu'il y a en lui d'impersonnel. Mais cet impersonnel n'est pas à comprendre comme quelque chose d'ordre mécanique ou chosale ; c'est un impersonnel du même ordre que ce qu'il y a d'impersonnel dans la langue, c'est-à-dire ce qui relève d'une intersubjectivité dépassant la sphère d'une simple individualité, et qui est au fondement de celle-ci. Merleau-Ponty explicite alors cette dimension intersubjective qui structure mon propre langage et ma propre subjectivité :

« Les paroles des autres me font parler et penser parce qu'elles créent en moi un autre que moi, un écart par rapport à ... ce que je vois et me le désignent ainsi à moi-même. Les paroles d'autrui font grille par où je vois ma pensée »².

« Une discussion n'est pas échange ou confrontation des idées, comme si chacun formait les siennes, les montrait aux autres, regardait les leurs, et revenait pour les corriger aux siennes ... Quelqu'un parle, et les autres aussitôt ne sont plus que de certains écarts par rapport à ses paroles, son écart par rapport à ceux-là »³.

On peut ici rapprocher ces réflexions de Merleau-Ponty de la définition lacanienne de l'inconscient comme « discours de l'Autre », ou encore comme « cette partie du discours concret en tant que transindividuel, qui fait défaut à la disposition du sujet pour rétablir la continuité de son discours conscient »⁴.

Remarquons alors que Freud ne se contente pas de manifester la pertinence heuristique de l'analogie entre le fonctionnement du langage et celui de l'activité psychique, ainsi qu'entre l'activité de traduction et l'activité d'interprétation. Il affirme en outre que cette analogie est *fondée dans la nature de l'activité psychique même*⁵, c'est-à-dire que lorsque le psychanalyste recourt à une activité dite de traduction, il ne fait que procéder à une opération inverse de cette activité psychique transformant les pensées du rêve en contenu manifeste, *qui est elle-même une activité de traduction*. Le recours au modèle linguistique de la traduction chez Freud n'aurait donc finalement un usage épistémologique légitime que parce qu'en dernière instance *la traduction serait une opération de la réalité psychique originare, et pas seulement un modèle*, - ce qui implique que la réalité psychique soit elle-même véritablement *un texte*.

¹ Merleau-Ponty, *Prose*, p. 29-30

² Merleau-Ponty, *VI*, p. 277-278

³ *Ibid.*, p. 159

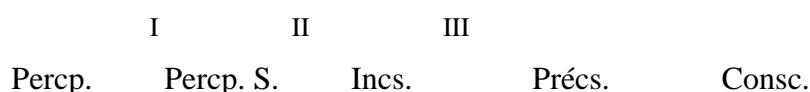
⁴ Lacan, « Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse » (1953), in *Écrits, op. cit.*, p. 258

⁵ Lacan fait de même en affirmant que l'inconscient est non seulement structuré comme un langage, mais encore qu'il *est un langage* (*ibid.*, p. 269).

Les questions qui se posent alors sont les suivantes : Freud conceptualise-t-il *explicitement* l'idée d'une traduction psychique d'un point de vue ontologique et pas seulement épistémologique ? Affirme-t-il vraiment que l'inconscient, au fondement de la vie psychique, est non seulement structuré comme un langage, mais *est véritablement langage* ? Etant donné, par ailleurs, la réticence que Merleau-Ponty éprouve à voir la « catégorie du langage prendre toute la place », va-t-il encore suivre Freud dans ce type d'analyses ?

§ 3) L'analyse structurale du langage comme articulation entre la psychologie et l'ontologie

Force est de constater que, si l'usage du terme linguistique de traduction dans l'œuvre de Freud fait majoritairement référence à l'épistémologie de l'interprétation, de très nombreuses occurrences du terme se rapportent à cette activité inverse de l'interprétation qu'est le travail d'élaboration du rêve, forme de traduction *propre à l'activité psychique elle-même*. Freud théorise explicitement cette idée de « traduction psychique » dans la fameuse lettre 52 à Fliess, datée du 6-12-1896¹. Il y part de l'hypothèse que le fonctionnement psychique s'est établi par un processus de stratification : les matériaux psychiques présents sous forme de traces mnésiques se trouvent de temps en temps remaniés suivant les circonstances nouvelles. L'originalité de cette représentation consiste à considérer la mémoire, qui contient les matériaux psychiques, comme un système d'inscriptions (*Niederschriften*) multiples et séparées entre elles, chacun obéissant à des lois d'organisation propres. Freud figure ce système d'inscriptions multiples par le schéma suivant :



Selon lui, ces diverses inscriptions représentent les productions psychiques d'époques successives de la vie, et « c'est à la limite de deux époques que doit s'effectuer la *traduction* des matériaux psychiques »², - le refoulement consistant précisément en un « défaut de traduction »³. Le concept de traduction psychique n'a donc pas une portée seulement heuristique, mais encore et surtout une portée *ontologique*, puisqu'il sert à définir la *nature même* de l'activité propre à l'appareil psychique en général.

Cela implique que la réalité psychique est conçue comme un système de plusieurs *textes* qui se correspondent, en tant qu'ils sont les traductions les uns des autres en des « langues » différentes, chacune ayant son fonctionnement et ses signifiants (les inscriptions) propres.

¹ Freud, *La naissance de la psychanalyse*, p. 153 sq.

² *Ibid.*, p. 155

³ Le terme de traduction (*Übersetzung*) paraît ici doublement pertinent, puisqu'il signifie en allemand à la fois le fait de transposer dans un autre mode d'expression et le fait de déplacer d'un endroit à un autre, Freud recourant justement à la métaphore topique pour signifier l'hétérogénéité des divers systèmes d'inscriptions psychiques entre eux.

Mais peut-on considérer, relativement au modèle de la mémoire exposée dans la lettre 52, que chaque système d'inscriptions psychiques forme à proprement parler un système de signes *linguistiques* ? Certes, Freud emploie le terme de *Zeichen* (signe) pour désigner les traces mnésiques, et parle à plusieurs reprises d'un « langage de l'inconscient » et d'un « langage du rêve ». Cependant, il précise lui-même que seul le système d'inscriptions qualifié de Précs-Consc. associe ces traces à des représentations *verbales*. Il distingue ainsi, dans l'article sur « L'inconscient » de la *Métapsychologie*, les représentations-de-choses (*Sachvorstellungen*), associées aux traces mnésiques du système inconscient, et les représentations-de-mots (*Wortvorstellungen*), qui ne sont associées à ces mêmes traces que lorsque celles-ci pénètrent dans le système Précs-Consc¹ : *les traces mnésiques inconscientes ne sont donc pas à proprement parler des signifiants verbaux ou linguistiques*. Il semble donc difficile de maintenir l'idée d'après laquelle l'activité psychique opère une « traduction » des traces mnésiques d'un système dans un autre, puisque précisément au moins un de ces systèmes n'est pas un système linguistique, au sens propre du terme.

On peut cependant, selon Jean Laplanche², maintenir légitimement l'idée de « traduction », au sens où les représentations-de-choses associées aux traces mnésiques inconscientes, si elles ne sont pas des signes linguistiques, jouent néanmoins comme « ce qui fait signe » ou « ce qui est à traduire » pour le sujet, puisque ces représentations recèlent bien un sens renvoyant à des événements constitutifs d'une vérité propre au sujet, qui demeure pour lui *énigmatique car refoulée*. Le sujet a à comprendre que ces représentations sont pour lui porteuses d'un sens, lui « parlent » de lui-même, ce « message énigmatique » ne pouvant être compris que par une activité d'interprétation qui consiste à rendre conscient ce qui a été refoulé. En outre, on constate que si les représentations-de-choses ne sont pas véritablement des signes linguistiques, elles sont douées d'un sens qui n'existe qu'à partir du contexte intersubjectif dans lequel elles sont apparues. Plus précisément, il n'y a apparition d'une véritable vie psychique et d'un sujet qu'à partir du moment où l'appareil perceptif de l'homme fait la rencontre de l'Autre, qui rend possible son maintien dans l'existence en l'inscrivant d'emblée dans un ordre de réalité intersubjectif³. C'est ce que montre la théorisation de « l'expérience de satisfaction » chez Freud, et celle de l'expérience du miroir chez Lacan, qui révèle la façon dont le sujet n'est institué qu'à partir de son rapport à l'Autre.

S'inspirant de la linguistique saussurienne (et jakobsonienne), Lacan va même jusqu'à affirmer que, si l'on veut être fidèle à la lettre du programme freudien, alors il faut voir dans

¹ Freud, « L'inconscient », in *Métapsychologie*, 1940, p. 118

² Jean Laplanche, *Problématiques V*, op. cit., p. 123 sq

³ Dans la métapsychologie freudienne du langage, telle qu'elle est déclinée en particulier dans l'*Esquisse* de 1895, Freud indique en effet qu'il existe une forme de pensée (la pensée primaire) indépendante des représentations-de-mots. Cependant, seule son association à celles-ci, qui permet de la rendre consciente, assure qu'on ne la confonde plus avec une simple hallucination. En outre, en conférant aux processus de pensée inconscients un indice de réalité, ces associations verbales rendent possible leur souvenir. Ainsi, si le langage ne se confond pas strictement avec les processus de pensée qui fondent l'activité psychique, il est seul cependant à rendre véritablement possible la connaissance, et seul il permet un enregistrement de la pensée.

les lois du signifiant les lois mêmes qui régissent le rapport constitutif du sujet à l'Autre, - Lacan s'appuyant en particulier sur l'analyse de la combinatoire signifiante dont Freud n'a eu de cesse de dégager la « syntaxe » à l'œuvre dans le fonctionnement de l'inconscient¹. De la même manière que Freud modifie le concept de langage en n'en faisant plus ce qui a pour tâche d'exprimer verbalement les pensées d'un individu conscient, mais ce qui a pour fonction d'exprimer à travers divers types de signifiants (mots, gestes, images du rêve...) l'activité psychique, Lacan détourne à son tour le concept linguistique de signifiant de son sens originel. Celui-ci n'a plus pour fonction de représenter le signifié, mais de « représenter le sujet pour un autre signifiant », c'est-à-dire d'inscrire le sujet dans une chaîne symbolique dont il est l'effet et non la cause. Lacan pense ainsi être fidèle aux propos de Freud en affirmant que *l'inconscient est non seulement structuré comme un langage, mais est de plus, en son être même, une structure signifiante ou un texte*. « L'analyse linguistique » telle qu'il la redéfinit à partir de son propre concept de signifiant a alors, selon lui, « le rapport le plus étroit avec ce que nous appelons l'analyse tout court : elles se confondent même ; elles ne sont pas essentiellement, si nous y regardons de près, autre chose »².

Il faut alors tirer une conséquence capitale d'une telle conception de l'inconscient au fondement de la réalité psychique humaine : si le langage constitue la structure même de celle-ci, alors on peut dire qu'elle dépend d'un ordre qui lui est *transcendant*, et que la vie du sujet n'a de sens qu'à partir d'un ordre qui lui échappe, - l'être de la réalité psychique (soit son sens) dépendant ainsi de l'être du langage, *et la psychologie de la linguistique structurale conçue véritablement comme une ontologie*.

¹ L'idée selon laquelle Freud considère les divers niveaux d'inscriptions psychiques comme divers types de langage, y compris le niveau inconscient, est appuyée par le fait qu'au fil du temps Freud élabore une analyse des symptômes inconscients de type *syntactique ou grammatical*. Ainsi, une névrose est conçue comme se constituant autour d'une « proposition centrale », de structure grammaticale simple, comportant un sujet, un verbe et un objet (le verbe correspondant à l'action spécifique de la pulsion en cause). Cf. par exemple l'analyse de la structure du fantasme sado-masochiste telle qu'elle est exposée dans l'article « Un enfant est battu » (1919), in *NPP*, p. 219-243. Pour plus de détails sur ce point, cf. le chapitre « La grammaire » du livre de J. Forrester, *op. cit.*, p. 210-253.

² Lacan, cours du 6 novembre 1957, *Séminaire V, Les formations de l'inconscient*, Paris, Seuil, 1998. Quelques mois plus tôt, au cours d'une conférence donnée à la Société française de philosophie à laquelle participait Merleau-Ponty, Lacan affirmait, pour expliciter le sens et l'intérêt d'un « retour à Freud », que « le symptôme psychanalyzable [...] se distingue non seulement de l'indice diagnostique, mais de toute forme saisissable de pure expressivité, en ceci qu'il est soutenu par une structure qui est *identique* à celle du langage. Et par là, nous ne dirons pas une structure à situer dans une quelconque sémiologie prétendue généralisée à tirer de ses limbes, mais la structure du langage telle qu'elle se manifeste dans les langues que j'appellerai positives, celles qui sont effectivement parlées par les masses humaines [...] Et en effet ce à quoi la découverte de Freud nous ramène, c'est à l'énormité de cet ordre où nous sommes entrés, à quoi nous sommes, si l'on peut dire, nés une seconde fois, en sortant de l'état justement dénommé *infans*, sans parole : soit l'ordre symbolique constitué par le langage » (in *Bulletin de la Société Française de Philosophie* du 23 février 1957, p. 72-73).

Remarquons alors que nombre de linguistes contemporains se sont élevés contre le projet lacanien de faire passer son propre concept de signifiant pour un concept *linguistique*. Selon M. Arrivé, cette incompréhension tient au fait que ces linguistes ont voulu « se persuader qu'il fallait utiliser l'appareil de Saussure tel quel, sans lui infliger la plus petite distorsion. Il est vrai que dans le cadre saussurien, la formule lacanienne n'est tout bonnement pas interprétable. Il est non moins vrai qu'elle prend tout son sens dans la théorie de Lacan, et que cependant le signifiant qui y est mis en scène conserve les traits déterminants du signifiant saussurien » (in *Langage et psychanalyse, op. cit.*, p. 13).

C'est dans cette perspective que l'on peut comprendre l'intérêt de Freud pour la question du symbolisme, telle qu'elle a été en particulier redéfinie par Humboldt. Nous avons vu que pour celui-ci, notre accès au monde est rendu possible, structuré et déterminé par la langue. Or, la grammaire comparée a révélé des points communs entre plusieurs langues, et la sociologie et la littérature comparées entre plusieurs mythes et légendes de sociétés différentes. On a alors conçu l'hypothèse qu'il pouvait exister une *langue fondamentale universelle*, qui fonderait et expliquerait les similarités existant entre les divers modes humains de pensée et de représentation. En particulier, la connaissance d'une telle langue, transcendante par rapport aux divers systèmes culturels, donnerait la clé des symboles qui se retrouvent dans les légendes et mythes de plusieurs cultures, ainsi que dans les rêves de divers individus. Fort intéressé par ce projet de découvrir une « langue fondamentale universelle », Freud chargea ainsi certains de ses élèves, dont Stekel et Jung, de répertorier les symboles « tout prêts dans l'inconscient » qu'utilisent la plupart des rêves, et déclara à ce propos que :

« L'analyse des rêves nous a montré que l'inconscient recourt à un symbolisme spécifique, en particulier pour la représentation des complexes sexuels. Ce symbolisme varie pour une part d'un individu à l'autre, mais il est partiellement fixé sous une forme typique et semble recouper le symbolisme dont nous soupçonnons qu'il sous-tend nos mythes et nos contes de fées »¹.

Le langage apparaît bien ici être conçu comme structure fondatrice de l'existence humaine, aussi bien au niveau de la réalité psychique d'un sujet, qu'au niveau des modes de penser et des cultures. Une telle idée n'est donc pas étrangère à Freud, et a même sans doute été sienne un certain temps, pour devenir ensuite, plutôt qu'un véritable projet, un *fantasme* auquel la raison scientifique exige de renoncer².

L'idée d'une transcendance du langage par rapport aux individus dont il structurerait le fonctionnement psychique n'est pas non plus absente chez Merleau-Ponty, et même de plus en plus présente à la fin de son œuvre, comme en témoignent par exemple ces notes inédites de 1958-1960 :

« L'esprit, le concept, le spirituel ne sont rien que cette structure remaniée, reconstruite par le langage. Et, au-delà du langage, par le *milieu* dans lequel il fait signe et qui est aux *idées* ce que le monde sensible est aux *choses* : l'Être »³.

« L'exigence inconsciente dont parle Lévi-Strauss : celle qui fait que la parole appelle réponse, qu'écouter et parler sont d'emblée donnés comme parties d'un tout, interpellation comme dés-équilibre à compenser par échange : la prise de possession de l'homme par le langage au sens de Heidegger »⁴.

Le passage d'une analyse structurale du langage, comme modèle heuristique pour la psychologie, à une *ontologie structurale* ayant pour thème fondamental le langage, fait écho chez Merleau-Ponty non pas tant à l'interprétation lacanienne du langage qu'à la philosophie heideggerienne du *Logos*, comme il le précise d'ailleurs. Le vif intérêt que Merleau-Ponty

¹ Freud, *Cinq leçons sur la psychanalyse* (1910), Paris, Payot, p. 41

² Nous développerons par la suite les rapports de Freud à la question du symbolisme et au projet de découverte d'une « langue universelle fondamentale ».

³ Merleau-Ponty, Note inédite n° 7 de février 1960 du volume VIII, 2 (*Notes de travail de 1958-1960*), BNF

⁴ Merleau-Ponty, Note inédite de 1959 (93a) du volume VIII, 2 (*Notes de travail de 1958-1960*), BNF

porte à celle-ci donne lieu, entre autres, à un cours donné au Collège de France en 1959-1960, dont une partie est consacrée à une lecture et une traduction des premières pages de *Die Sprache*, premier texte de *Unterwegs zur Sprache* paru en 1959¹. Plus précisément, ce cours est consacré à Husserl et Heidegger, qui affirment tous deux, chacun à leur manière, que toute interrogation philosophique et ontologique est interrogation sur le langage, puisque la genèse du sens et de l'être s'accomplissent dans et par le langage. L'analyse heideggerienne du langage séduit d'autant plus Merleau-Ponty qu'elle implique une conception du sujet qui est dépossédé de sa toute-puissance, et qui doit être replacé au sein de la structure primordiale de l'Être dont il reçoit l'essentiel de ses capacités². C'est d'ailleurs dans cette perspective que Merleau-Ponty peut comparer la pensée de Lévi-Strauss à celle de Heidegger : on assiste dans les deux cas à l'affirmation d'une pensée structurale, voire même structuraliste, au sens où la conception classique de la subjectivité y est jetée à bas, et le sujet désormais conçu comme relevant d'une structure qui le transcende (ici le langage) et lui assigne une fonction propre (exprimer l'Être). Pour préciser cette affinité de Merleau-Ponty avec un mode de pensée « structuraliste », remarquons que dans ses dernières œuvres, l'analyse du langage le mène à considérer le concept de structure non plus comme un concept seulement technique, ou relevant de la simple psychologie conçue comme science positive, mais bien comme un concept « trans-structural », qui donne lieu à une véritable révision de l'ontologie. Au cours d'un colloque tenu en janvier 1961 sur le sens et les usages du terme de structure dans les sciences humaines et sociales, Merleau-Ponty affirme ainsi que :

« Dans la pensée structuraliste on découvre une nouvelle manière de voir l'Être ; il s'agit d'un principe intérieur d'une distribution observable ; ce n'est pas une unité que l'on peut se représenter et encore moins que nos sens peuvent appréhender [...] »

En psychologie : La 'structure' doit être une nouvelle manière de concevoir la psyché ; état stationnaire d'une histoire qui prend place dans toute une dynamique. Le sens de la chose perçue habite en dehors de l'ordre habituel, il n'est pas révélé d'emblée.

On trouve en linguistique un usage très proche de celui de la psychologie : la langue est une structure parce qu'elle se réfère à un signifié grâce à un terme signifiant (à la langue elle-même qui est 'l'acte de parler'). Donc mécanisme de pensée *et* ordre intentionnel »³.

C'est sans doute à partir d'un tel intérêt de Merleau-Ponty pour l'analyse structural(ist)e du langage et le concept de structure, en tant qu'il a une portée ontologique, qu'il manifeste, malgré ses réticences, une attention certaine aux thèses de Lacan sur le langage⁴. Par contre, il apparaît que la connivence, en deçà de Lacan, avec Freud est beaucoup plus intuitive et

¹ Cours reproduit dans les *Notes de cours sur l'origine de la géométrie de Husserl*, op. cit. Pour plus de détails sur les rapports entre Merleau-Ponty et Heidegger, nous renvoyons à l'article de M. Haar « Proximité et distance vis-à-vis de Heidegger chez le dernier Merleau-Ponty » dans ce recueil, p. 123-145.

² En écho direct à cette analyse, Merleau-Ponty affirme ainsi « que le langage nous a et que ce n'est pas nous qui avons le langage. Que c'est l'être qui parle en nous et non nous qui parlons de l'être » (VI, p. 247).

³ Extrait du résumé de la conférence donnée par Merleau-Ponty le 11 janvier 1961 dans le cadre du colloque sur le mot « Structure », publié dans *Sens et usages du terme structure dans les sciences humaines et sociales*, éd. Roger Bastide, Mouton, 1962, repris dans *Parcours II*, p. 318-319.

⁴ « Le langage n'est pas un masque sur l'Être, mais, si l'on sait le ressaisir avec toutes ses racines et toute sa frondaison, le plus valable témoin de l'Être, il n'interrompt pas une immédiation sans lui parfaite, la vision même, la pensée même sont, a-t-on dit 'structurées comme un langage', sont *articulation* avant la lettre, apparition de quelque chose là où il n'y avait rien ou autre chose. De sorte que [...] ce logos est un thème absolument universel, le thème de la philosophie » (VI, p. 167-168).

immédiate, - même si elle reste souvent ignorée en tant que telle sur ce point par Merleau-Ponty¹. L'analyse du langage en termes d'écart et de structure diacritique, ainsi que son application à une nouvelle conception de la *psyché* et, par delà celle-ci, de l'Être, mènent ainsi le philosophe à tenir des propos étrangement proches de ceux de Freud, en particulier concernant la nature et le mode de constitution de la réalité psychique dans son rapport au langage comme dimension d'ouverture à l'Autre :

« Il n'y a rien d'autre que cela en moi : le temps sérial, l'ordre 'objectif' des souvenirs est construction et sédimentation par le langage et les repères, est idéalisation. La mémoire originaire est faite d'existenciaux qui, comme contours du paysage temporel, renferment des possibilités instituées d'explicitations, matrices symboliques où les apports de la vie viennent *s'inscrire* et faire notre 'monde' du pour autrui. Une personne, quelqu'un, est pour nous une telle *matrice* – de là les condensations et déplacements. Et le problème est de comprendre de quelle sorte est le savoir de présence. Je montre qu'il est perception-imperception, écart, et que tout ce qui s'y ajoute est encore *écart*, et que tout l'édifice d'une vie est aussi construit sur des différences de significations »².

Au terme de ces analyses, nous constatons de nombreuses connivences entre les stratégies argumentatives de Freud et de Merleau-Ponty. Tous deux insèrent premièrement une analyse structurale du langage dans le cadre d'une réflexion psychologique, pour ensuite véritablement refonder celle-ci, comprise comme étude du mode de constitution et de fonctionnement de la réalité psychique, à partir d'une ontologie révisée au sein de laquelle le langage comme structure devient un thème central. Au projet freudien d'une psychanalyse conçue comme activité de traduction et d'analyse syntaxique des divers niveaux de texte qui constituent l'appareil psychique, fait ainsi écho la tentative merleau-pontyenne de dégager ce qu'il y a d'ontologique dans la psychologie, et ce à partir d'une nouvelle conception du langage héritée de Saussure. Citons alors une note de Merleau-Ponty de 1959, qui montre exemplairement cette articulation originale entre linguistique, psychologie et ontologie à partir d'une analyse renouvelée du langage :

¹ La façon dont Merleau-Ponty envisage sa dette envers Freud sur ce point est très ambiguë. Il demande ainsi à Lacan si Freud a réellement vu la fonction philosophique du langage de la même manière que lui, et poursuit en affirmant : « Il me semble que non. Maintenant, cela ne veut pas dire que ce n'est pas dans Freud et que vous n'avez pas raison de l'y voir » (*Bulletin de la Société Française de Philosophie* du 23 février 1957, p. 98 ; repris in *Parcours II*, p. 212). Par ailleurs, alors qu'il définit le langage comme un *véritable être*, et qu'il précise en quel sens cet être n'est pas distinct de celui de la pensée, c'est cependant bien à Freud qu'il fait référence, en disant que « le langage ne serait pas, selon le mot de Freud, un 'réinvestissement' total de notre vie, notre élément, comme l'eau est l'élément des poissons, s'il doublait du dehors une pensée qui légifère dans sa solitude pour toute autre pensée possible » (Préface de *Signes*, p. 32).

² Merleau-Ponty, extrait du texte dactylographié 16. VI 1959 (51) du volume VIII, 2 (*Notes de travail de 1958-1960*), BNF. Nous ne savons pas si Merleau-Ponty connaissait la lettre n°52 de Freud à Fliess citée plus haut, mais l'écho à celle-ci dans ce passage est assez troublant, en particulier concernant la façon dont notre vie psychique se constitue comme système différencié de plusieurs niveaux d'inscriptions.

« Remplacer les notions de concept, idée, esprit, représentation par les notions de *dimensions*, articulation, niveau, charnières, pivots, configuration – Le point de départ = la critique de la conception usuelle de la *chose* et de ses *propriétés* → critique de la notion logique de sujet, et de l'inhérence logique → critique de la signification *positive* (différences de significations), la signification comme écart, théorie de la prédication – fondée sur cette conception diacritique

Le passage à une dimension supérieure = *Urstiftung* d'un sens, réorganisation. En quel sens est-elle préparée dans la structure donnée ? Comme la structure sensible ne peut être comprise que par sa relation au corps, à la chair, - la structure invisible ne peut être comprise que par sa relation au logos, à la parole – »¹.

Cependant, ces analyses posent un problème non négligeable. Elles semblent en effet impliquer que la dimension du logos, conçu comme système signifiant, éclipse celle de la signification, et que, corrélativement, le concept de structure implique une conception de la subjectivité comme *effet* de celle-ci, et non plus comme élément constitutif de la signification (fonction traditionnelle du sujet dans la philosophie du langage). S'associant aux remarques critiques qu'adresse Merleau-Ponty à Lacan concernant sa thèse sur le primat du signifiant, Jean Hyppolite fait remarquer qu'une telle thèse implique effectivement une transcendance et comme une véritable autonomie du signifiant par rapport au signifié. Or, selon lui, la relation entre les deux ne peut être « barrée » puisque « nous sommes cette relation même, comme référence suprême »². Comprenant très bien l'objection, Lacan répond qu'il s'agit bien de comprendre que, dans cette perspective, « le sujet est complètement dans l'ombre ». Mais malgré tout, Lacan refuse que l'on considère la psychanalyse comme une véritable *négation du sujet*³ ; elle n'aurait en effet aucune effectivité pratique si le sujet n'avait pas *un pouvoir d'action en retour, par le moyen même de l'expression ou de la parole*, sur le signifiant qui le détermine.

Ainsi, il nous faut désormais approfondir le fait que le rapport entre le langage et la réalité psychique n'apparaît pas comme unilatéral ou strictement « causal » (détermination de la vie psychique par l'ordre des signifiants), mais bien plutôt comme *circulaire*, et ce en vertu de l'activité de *reprise* ou *d'action en retour*⁴ du sujet sur la structure signifiante.

¹ Merleau-Ponty, VI, p. 277

² Jean Hyppolite, in *Bulletin de la Société Française de Philosophie* du 23 février 1957, p. 100-101

³ Cf. sur ce point la polémique entre Lacan et Foucault dans l'introduction générale de la Deuxième Partie.

⁴ Freud utilise ainsi largement, au cours de ses analyses du langage dans son rapport au sujet qui le parle, les termes de *Nachsprechen* et *Nachdenken*, au même titre que Merleau-Ponty (qui les emprunte pour sa part explicitement à Husserl).

B) « Linguistique de la parole » et analyse du style comme expression de la subjectivité

Les analyses du langage jusqu'alors développées indiquent sur quels points Freud et Merleau-Ponty s'accordent avec les thèses de la linguistique structurale, voire du structuralisme linguistique fort (érigé en quasi-ontologie). Cependant, on a pu faire remarquer que, non seulement, Merleau-Ponty est parfois inexact dans sa lecture de Saussure, mais que, de plus, sa propre conception du langage s'oppose parfois aux thèses structural(ist)es de manière radicale, en particulier en ce qui concerne le statut du sujet parlant. Constatant que, pour Michel Foucault, une véritable position structuraliste implique que l'on conçoive les structures et la subjectivité comme *incompatibles*, Françoise Dastur met ainsi en évidence la *position de décalage* de Merleau-Ponty par rapport à ce point de vue :

« Il ne s'agit certes pas de voir *a contrario* en Merleau-Ponty un avocat de l'intériorité et de la subjectivité au sens classique, mais plutôt de montrer que son projet philosophique tout entier le conduisait à promouvoir une forme de pensée qui n'opposerait plus l'intériorité à l'extériorité, le sujet au monde, les structures à l'expérience vivante [...] Car les structures ne sont pas déjà toutes faites et elles n'existent pas sans nous, mais elles sont ces 'membrures du visible' qui sont toujours en devenir et qui par conséquent *requièrent notre participation* »¹.

Une telle position semble d'ailleurs être dictée par la nature même de l'objet étudié, le langage, si l'on considère que celui-ci permet effectivement de dépasser les alternatives et de comprendre l'articulation de l'individuel et social, c'est-à-dire comment la subjectivité peut être à la fois dépendante de structures *et* indéclinable.

De l'avis de Lacan, il paraît déjà plus difficile de trouver des divergences entre les analyses freudiennes du langage et la linguistique structurale au sens fort. Cependant, nous avons déjà vu que Lacan lui-même refuse de définir la position structuraliste de la même manière que Foucault par exemple, puisque selon lui un des concepts centraux de la psychanalyse est celui de *sujet* (de l'inconscient), ce qui implique, au niveau de l'analyse du langage, que l'on s'intéresse autant à la langue qu'à la *parole*. Un linguiste aussi célèbre que Benveniste, affirme d'ailleurs en ce sens que la découverte par Freud du « langage onirique » et du « langage du corps » des hystériques le porte plus vers une analyse des phénomènes individuels de la parole et du style que vers une analyse de la langue comme structure².

Nous devons donc justifier pourquoi l'on peut considérer les points de vue respectifs de Freud et de Merleau-Ponty comme des *positions décalées* vis-à-vis d'une analyse structuraliste du langage. En outre, étant donné que la distinction entre parole et langue, reprise à Saussure, articule toute la réflexion merleau-pontyenne du langage³, nous

¹ F. Dastur, « Merleau-Ponty et la pensée du dedans », in *Merleau-Ponty, Phénoménologie et expériences*, Grenoble, Millon, 1992, p. 44 (c'est nous qui soulignons). J.B. Pontalis affirme également que, concernant la langue, « Merleau-Ponty se refusait à la considérer comme transcendante, comme lieu d'agencements et de permutations qui en ferait pour le sujet un non-savoir radical [...] ce qu'il découvre, en deçà du langage institué, c'est la puissance significative des sujets parlants, et leur exigence de communication » (in « Notes sur le problème de l'inconscient chez Merleau-Ponty, *op. cité*, p. 298 et 300).

² E. Benveniste, « Remarque sur la fonction du langage dans la découverte freudienne », *op. cité*.

³ Nous trouvons dès la *Structure du comportement* la distinction entre parole *vivante* et parole *figée* (SC, p. 227), qui sera explicitée dans la *Phénoménologie de la perception* à travers la distinction entre *parole parlante* et *parole parlée*, - laquelle est une interprétation merleau-pontyenne de la distinction saussurienne entre parole et langue.

montrons que c'est *en vertu de cette distinction que Merleau-Ponty s'intéresse à l'analyse freudienne du langage*, - Merleau-Ponty reconnaissant à Freud le mérite d'avoir montré que si le sujet ne peut être compris qu'en tant qu'il émerge à partir du langage, celui-ci, à titre *d'institution vivante*, est doué d'une historicité qui en retour ne se comprend pas sans la participation des sujets parlants, lesquels sont autant d'incarnations actives et singulières, c'est-à-dire *stylisées et stylisantes*, de la langue.

§ 1) La langue comme structure immanente et ouverte

D'un point de vue structural, le langage apparaît comme un véritable être, dont les éléments (les signes) font sens à partir d'un système diacritique de différences, et non en référence aux choses qu'ils signifient. De ce point de vue, Merleau-Ponty affirme que le langage est « quelque chose comme un univers, capable de loger en lui les choses mêmes, - après les avoir changées en leur sens »¹. Cela présuppose que pour chaque chose il y a un mot, et que le langage est en quelque sorte un équivalent exact, au niveau du sens, du monde des choses. Mais, si c'était le cas, alors il serait sans mystère et sans histoire, au même titre que les choses, et il deviendrait alors possible de le connaître entièrement. C'est d'ailleurs sur cette base que repose le projet d'établir une *langue universelle* (en correspondance avec une *mathesis universalis*), qui se suffirait à elle-même. Or, un tel projet, s'il a pu séduire nos auteurs, fait cependant l'objet de vives critiques de leur part. Comment s'articulent ces critiques, et entraînent-elles une modification, voire une révision, de la conception du langage comme cette structure formant un « univers replié sur lui-même »² ?

La première critique consiste à affirmer que le langage ne peut être un équivalent fixe et immuable de l'univers des choses, *puisque'il subit des évolutions*. On pourrait alors rétorquer que le caractère changeant des langues empiriques n'est pas une objection valable contre l'existence d'un langage universel fixe. Cependant, cette réponse ne tient pas dans une perspective structurale, qui récuse la distinction du fait et de l'essence, et qui ne peut que poser l'historicité des langues comme une de leurs propriétés fondamentales. Or on sait que, déjà chez Humboldt, la question de l'origine des langues avait été rejetée parce qu'elle était jugée aporétique. Saussure fait de même, et distingue en outre une linguistique diachronique, qui étudie l'évolution des langues, d'une linguistique synchronique, qui se rapporte à l'aspect statique de la langue, en tant que celle-ci est un système de pures valeurs que rien ne détermine en dehors de l'état *momentané* de ses termes. Constatant d'ailleurs que, pour le sujet parlant, le caractère évolutif de la langue est inexistant, Saussure en conclut que le linguiste qui veut comprendre la langue comme *état* doit lui aussi ignorer la diachronie, -

¹ Merleau-Ponty, « Le langage indirect et les voies du silence », in *Signes*, p. 70

² *Ibidem*

l'intervention de l'histoire ne pouvant que fausser son jugement¹. Dès lors, la linguistique structurale, si elle veut être *scientifique*, doit se restreindre à n'être qu'une étude synchronique de la langue. L'analyse de l'historicité de la langue est ainsi littéralement mise en suspens.

Merleau-Ponty fait remarquer à ce propos que *c'est effectivement la vertu même du langage d'effacer son historicité*, d'être oublié de ses origines et de l'histoire qui l'a institué comme tel. Mais cela n'est pas selon lui une raison pour délaissier l'étude de sa genèse, « problème toujours pressant, bien que les psychologues et les linguistes s'accordent pour le récuser au nom du savoir positif »². Redonner de l'importance à ce problème, c'est surtout se demander si, réellement ou par un effet de dissimulation propre au langage, *celui-ci est un univers clos sur lui-même, et transcendant par rapport à tout ce qui pourrait le déterminer de l'extérieur, ou si à l'inverse il n'est pas une structure ouverte sur autre chose que lui-même*. Si Freud ne pose pas explicitement cette question, son recours répété à des études de linguistique historique, en particulier à celles de Sperber³, indique bien (au-delà de la pertinence ou non des hypothèses sperberiennes) que lui aussi refuse de considérer le langage comme une structure absolument transcendante et close sur elle-même. L'intérêt de Freud et de Merleau-Ponty pour cette question de l'origine du langage et de sa genèse montre ainsi que tous deux rejettent l'idée selon laquelle le langage est une structure *fermée*.

Pour preuve, le fait qu'ils développent un concept de la structure qui n'est pas en contradiction avec l'idée d'une genèse et d'une historicité. Nous avons déjà vu qu'une telle conception de la structure est à l'œuvre dans les analyses du comportement et des phénomènes corporels que proposent nos deux auteurs. Cette conception semble ainsi avoir été transposée dans leurs analyses du langage, celui-ci étant d'ailleurs plus souvent qualifié par eux de système ou de *forme* (*Gestalt*) que de *structure* à proprement parler. Plus précisément, la pensée de la structure se développe chez eux à travers le concept de *structuration* (*Gestaltung*), plus riche que celui-ci de structure, puisqu'il intègre la dimension génétique et interdit de figer la structure en un système formel, clos et immuable. En outre, ils s'accordent de cette manière aux découvertes des sciences morphologiques de l'époque (que ce soit l'axiomatique, l'arithmétique de Gödel ou encore la biologie), qui montrent le caractère illusoire de toute prétention théorique à découvrir ou à constituer un système qui serait effectivement clos sur lui-même⁴. Ainsi, *si le langage est bien une structure, alors il faut le considérer comme un système ouvert*. Encore faut-il préciser sur quoi il est ouvert, et si l'on peut alors le considérer encore comme un ordre de réalité transcendant.

¹ Saussure, *op. cit.*, p. 117

² Merleau-Ponty, *PP*, p. 217

³ Sperber tenta de montrer que l'origine et l'évolution des diverses langues relèveraient des besoins sexuels de l'homme. Cf. par exemple dans *l'Introduction à la psychanalyse*, p. 152-153.

⁴ Tout au long de son œuvre, Merleau-Ponty est en outre directement et explicitement influencé sur ce point par la problématisation husserlienne du rapport entre genèse et structure ; cf. pour plus de détails sur cette problématisation le chapitre « Genèse et structure » du livre de J. Derrida *L'écriture et la différence*, *op. cit.*, p. 229-251.

Dans cette perspective, Freud et Merleau-Ponty vont d'abord soumettre, chacun à leur manière, l'idée selon laquelle le langage, tout en représentant un système à part entière, reste d'une certaine façon relatif, non pas à l'ordre brut des choses qu'ils signifient, mais à l'ordre des choses tel qu'il est perçu par les sujets parlants. *L'ordre de la perception serait ainsi antérieur, au niveau de la genèse du sens, à l'ordre linguistique.*

Dans le schéma de la constitution de l'appareil psychique proposé dans la lettre n° 52 à Fliess, Freud considère en effet que le système Pcs-Cs, qui seul peut littéralement être qualifié de langagier (langage verbal), bien qu'ayant ses lois de fonctionnement et ses éléments propres (représentations préconscientes, conscientes et représentations-de-mots), ne se constitue qu'après et que d'après le système psychique antérieur au niveau chronologique *et* formel, soit le système Ics. Ce dernier système peut lui-même être considéré comme ayant une structure langagière, ou plutôt comme étant un *texte*. Sans revenir sur le débat extrêmement complexe autour de la nature *linguistique* (ou non) de l'inconscient, on peut proposer des éléments de réponse différant de celle de Lacan, tout en restant fidèle à Freud¹. En effet, ce dernier dit bien que l'inconscient est un système constitué non de représentations-de-mots mais de représentations-de-choses, lesquelles consistent en « un investissement, sinon d'images mnésiques directes de la chose, du moins en celui de traces mnésiques plus éloignées, dérivées de celles-ci »². Cela signifie que ces représentations dérivent du système originaire de la perception³, dont le sujet est le corps vivant et désirant (sujet des expériences somatiques, des sensations et des images motrices)⁴. Ce qu'il faut retenir ici, c'est que pour Freud, ce qui vaut comme langage au sens littéral du terme appartient à une structure autonome (le système Pc-Cs), au sens où celle-ci dispose de ses propres lois de fonctionnement et de ses propres éléments. Mais cette structure apparaît, d'un point de vue génétique, comme la transcription d'une structure antérieure (celle du système Ics), qui n'est autre que *l'ordre de la perception en tant que ce qui est originellement signifiant pour un sujet*.

L'idée de *transcription* d'un système par un autre qui lui est ultérieur d'un point de vue génétique apparaît d'ailleurs plus appropriée que celle de traduction. En effet, les règles de fonctionnement n'étant pas les mêmes d'un système à l'autre (processus primaires et processus secondaires), la transcription du sens d'un ensemble d'éléments d'un système dans

¹ Pour approfondir ce débat, cf. l'article de J. Laplanche et S. Leclaire « L'inconscient, une étude psychanalytique », in *L'inconscient, Colloque de Bonneval de 1960, op. cit.* Cf. également J. Laplanche, *Problématiques V, op. cit.*, p. 125 sq., et P. Ricoeur, *De l'interprétation, op. cit.*, p. 415 sq.

² Freud, « L'inconscient », in *Métapsychologie*, p. 118

³ Freud fait remarquer qu'il existe dans l'inconscient des signifiants linguistiques tels que le mot, le nom ... Mais ceux-ci sont traités par les processus psychiques inconscients *comme des choses*, et non en vertu de leur sens linguistique (*ibid.*, p. 119).

Remarquons que l'origine du concept de représentations-de-choses chez Freud est le concept de représentations-d'objets (*Objektvorstellungen*) qu'on trouve dans son livre sur les aphasies, et qui se définit comme « un complexe associatif constitué des représentations les plus hétérogènes, visuelles, acoustiques, tactiles, kinesthésiques et autres » (*Aphasies*, p. 127). Freud fait alors observer que, parce qu'elles dérivent des sensations, les représentations-d'objets sont des *représentations ouvertes* : l'« objet » n'a pas une existence réelle et définitive, puisque dans la sensation la chose ne se donne pas pleinement, par intuition ou évidence, mais seulement sous forme d'esquisses.

⁴ Cf. Première Partie, chapitre I, section B, § 3).

un autre ne correspond pas à un reflet pur ou à un équivalent strict de celui-ci (auquel cas le système opérant la transcription serait *absolument dépendant* du système traduit), mais implique la plupart du temps un déplacement ou une déformation (*Entstellung*) du sens d'un système à l'autre¹.

On retrouve chez Merleau-Ponty cette idée selon laquelle l'univers du sens linguistique se présente comme une « *déformation cohérente* » imposée au visible², c'est-à-dire qu'il s'établit d'après l'univers des choses dont le sens nous est livré par la perception, sans en être pour autant le strict reflet³. S'intéresser à la genèse du langage, c'est ainsi :

« retrouver les voies de la sublimation qui conserve et transforme le monde perçu dans le monde parlé, et cela n'est possible que si nous décrivons l'opération de parole comme une reprise, une reconquête de la thèse du monde, *analogue dans son ordre à la perception et différente d'elle* [...] C'est d'un seul mouvement que la connaissance s'enracine dans la perception et qu'elle s'en distingue. Elle est un effort pour ressaisir, intérioriser, posséder vraiment un sens qui fuit à travers la perception en même temps qu'il s'y forme »⁴.

De la perception du monde naturel à l'univers du langage, il n'y a donc pas une simple dérivation empirique, mais bien une véritable *restructuration*, impliquant un certain *bougé*⁵, qui garantit aussi bien l'autonomie du langage que son ouverture sur un ordre signifiant, celui de la perception, *en deçà de lui*. L'ordre de la perception et du sentir originaire – qui correspond selon Merleau-Ponty à ce que Freud appelle l'inconscient – est donc un ordre signifiant, mais de nature autre que celle du langage. Comme le précise cette note, la question de la genèse du langage ignorée par la linguistique structurale :

« renvoie la pensée à *avant elle-même* : le langage toujours pré-constitué, - supposé acquis. En réalité, c'est dans le sens de la perception que l'exercice du langage trouve cet antécédent dont il a toujours besoin. Là il y a celui des choses, il faut donc que le sens de la perception, lui, ne soit pas sens d'écart seulement. Or, la référence à *quelque chose* (et non pas seulement à une *différence*), c'est la transcendance »⁶.

Comme chez Freud, l'ordre du sens qui existe en deçà de celui du langage est constitué en un système dont les éléments ne valent que par leur différence entre eux, mais aussi et surtout parce qu'ils sont d'emblée *qualitatifs*, puisque ce sont des éléments du *vécu originaire* (*sensations, perceptions*) *du sujet ouvert aux choses*. Et de même que chez Freud, il ne s'agit pas de dire que le langage se superpose à une couche de sens déjà existante, mais qu'il dévoile

¹ Le concept d'*Entstellung* est très important chez Freud, puisqu'il signifie non seulement l'hétérogénéité, mais encore la *conflictualité* des divers systèmes psychiques entre eux. En effet, parce que les exigences du système Ics et celles du système Pc-Cs diffèrent, la transcription d'une représentation d'un système à l'autre exige une véritable *déformation* du sens de celle-ci (phénomène de « caviardage » exercé par la censure). Cela pose évidemment le problème d'une possible restitution *fidèle* du sens des représentations inconscientes dans le système conscient, c'est-à-dire la question de la *vérité du travail d'interprétation*, - problème que nous développerons plus loin.

² Merleau-Ponty, « Le langage indirect et les voix du silence », *op. cit.*, p. 126. L'expression est empruntée directement à Malraux, dont ce texte discute les idées concernant la notion de style.

³ Pour cette raison, Merleau-Ponty affirme que « c'est l'erreur des philosophies sémantiques de fermer le langage comme s'il ne parlait que de soi : il ne vit que du silence ; tout ce que nous jetons aux autres a germé dans ce grand pays muet qui ne nous quitte pas », c'est-à-dire notre sol natal, soit le monde naturel, auquel nous sommes reliés comme par un « lien ombilical » (VI, p. 167).

⁴ Merleau-Ponty, *Prose*, p. 174. Merleau-Ponty décrit cette opération de « conservation et transformation » non pas à partir du concept hégélien de *Aufhebung*, mais à partir du concept freudien de sublimation.

⁵ *Ibid.*, p. 180

⁶ Merleau-Ponty, note inédite de 1959 (43) du volume VIII, 2 (*Notes de travail de 1958-1960*), BNF

(en le recouvrant) le sens perceptif, qui est par essence *imperceptible* ou encore *inconscient*¹ pour le sujet parlant. C'est d'ailleurs dans cette perspective que Merleau-Ponty distingue le Logos du monde perceptif, qu'il appelle encore symbolisme d'indivision ou *logos endiathetos*, et le langage articulé, symbolisme conventionnel ou *logos prophorikos*².

En outre, dire que le langage est une structure ouverte sur le monde perceptif, c'est reconnaître qu'il est également ouvert sur la communauté des sujets parlants et leur exigence de communication. Freud considère en effet, comme nous l'avons déjà vu, que la perception s'origine dans la perception d'autrui, qui à son tour s'institue à partir du désir de retrouver l'Autre associé à ma première expérience de satisfaction ; la perception a en ce sens toujours un horizon intersubjectif. Concernant l'origine du langage ou la « première parole de l'humanité », Merleau-Ponty fait remarquer de la même manière que :

« Elle ne s'appuyait pas sur une langue déjà établie ; il a bien fallu, dira-t-on, qu'elle fût signifiante par elle-même. Mais ce serait oublier que le principe de la communication était donné avant elle par le fait que l'homme perçoit l'autre homme dans le monde, comme partie du spectacle [...] La première parole ne s'est pas établie dans un néant de communication parce qu'elle émergeait des conduites qui étaient déjà communes et prenait racine dans un monde sensible qui avait déjà cessé d'être privé »³.

Il n'y a donc pas de langage en soi, transcendant par rapport aux hommes qui le parlent, puisque ce sont eux qui lui insufflent son dynamisme à partir de leur exigence toujours renouvelée de communication.

Il nous est alors possible de comprendre la brouille entre Freud et Jung au sujet de l'existence d'une langue universelle, transcendante par rapport aux individus. Selon Freud, il existe effectivement des symboles universels, non constitués par les individus comme tels ; cependant, ceux-ci peuvent toujours en faire un usage personnel. C'est pourquoi Freud pense, contrairement à Jung, qu'on ne peut par exemple pas interpréter fidèlement un rêve *sans le recours du rêveur*, puisque toute interprétation du rêve devra recourir à la technique fondamentale de la *libre association*, qui permet de comprendre quel sens a tel élément du rêve pour tel rêveur particulier, et ce en fonction de son vécu et de ses désirs singuliers. On

¹ Dans son article sur Merleau-Ponty, J. B. Pontalis, pour qui la formule lacanienne de « l'inconscient structuré comme un langage » doit être maniée avec précaution, montre bien que Merleau-Ponty justifie tout à fait pertinemment son malaise à voir la catégorie du langage prendre toute la place : « Aussi bien toute son œuvre ne décrit-elle pas inlassablement le mouvement qui va d'une logique perceptive au logos proféré ? Et quand il analyse le langage, il le rapproche toujours de formes d'expression pré-linguistiques, comme la peinture où il voit s'accomplir un même travail du sens, sous une forme seulement moins 'péremptoire'. Rapprochement pourtant sans équivoque ; il n'est pas une réduction. Il signifie à l'inverse – et ce pourrait être là un second motif pour contester un certain absolutisme du langage – que c'est dans la perception que nous trouvons le lieu natal de la parole : on peut dire aussi bien qu'il y a une ouverture à l'être et que l'articulation primordiale est perceptive [...] Il y a une puissance du sensible où joue déjà la dialectique de l'absence et de la présence, noyau qui constitue ce que nous appelons l'inconscient. Ainsi, l'origine de l'inconscient ne serait pas à chercher dans le processus qui introduit le sujet dans le jeu symbolique, son être ne serait pas celui d'un discours fait de relations entre des termes discrets mais prélevés sur le champ d'emblée intersubjectif de la perception » (in « Notes sur le problème de l'inconscient chez Merleau-Ponty », *op. cit.*, p. 301-302).

² Merleau-Ponty définit ainsi le « langage comme reprise de ce logos du monde sensible dans une architectonique autre » (*Nature*, p. 282). Il affirme également que « le monde perceptif » est « le *logos endiathetos* qui appelle le *logos prophorikos* » (VI, p. 223-224 ; cf. également VI, p. 261, et *Parcours II*, p. 272-273).

³ Merleau-Ponty, *Prose*, p. 60

pourrait ainsi dire que la « symbolique » freudienne est *formelle* et non sémantique : il y a pour Freud une universalité des *processus psychiques* de transcription (mécanismes du rêve par exemple), mais pas du *sens* des images et symboles dans les rêves, qui dépend toujours en grande partie du rêveur¹.

Ainsi, une brève approche du problème de l'origine et de la genèse du langage permet déjà d'affirmer que celui-ci se présente comme une structure ouverte sur la perception, et que le principe de son dynamisme interne interdit de penser qu'il serait une réalité en soi, transcendante par rapport aux individus parlants. Mais alors, il faut revenir à ce que disait Saussure (sans l'avoir pourtant réellement approfondi) : « Rien n'entre dans la langue sans avoir été essayé dans la parole, et tous les phénomènes évolutifs ont leur racine dans la sphère de l'individu »².

Finalement, les points de vue génétique et structural semblent loin d'être incompatibles concernant l'étude du langage, puisque le langage est une *structure vivante et historique* ou encore ce que Merleau-Ponty nomme une *institution*. Il ne paraît pas non plus y avoir, comme le pense Foucault, incompatibilité entre la structure et le sujet, puisque *celui-ci surgit précisément au point de rencontre entre la genèse et la structure du langage*. Nous devons alors analyser cette émergence du sujet parlant au sein du langage, et approfondir cette distinction saussurienne capitale entre langue et parole.

§ 2) L'émergence du sujet parlant au sein de l'institution du langage

Contrairement à une analyse strictement structuraliste du langage, Freud et Merleau-Ponty font de cette analyse *une voie d'accès privilégiée au phénomène de la subjectivité*. Il nous semble d'ailleurs plus approprié de définir désormais le langage comme institution plutôt que comme structure, puisque le langage apparaît comme un système en devenir, dont l'état et les possibilités d'expression qu'il offre à un certain moment donné évoluent à partir de la reprise incessante qu'en font les individus parlants. Dans un paragraphe consacré à l'historicité du langage, Merleau-Ponty affirme ainsi que :

« Cette institution individuelle du vrai [est] en liaison avec [une] institution plus qu'individuelle : elle reprend une intention qui la précède [...] et elle en crée une qui lui survit et ira plus loin (la *Stiftung* actuelle d'un nouveau sens) et par laquelle il y a oubli des origines [Donc] traditionnalité avec sa double face. Mais on verra justement que cette traditionnalité, qui fait sédimentation et apparemment 'vérité en soi', est le noyau même de l'historicité [du langage] »³.

¹ J. C. Pariente fait ainsi remarquer que « contrairement aux allégations de Jung, rien n'est plus opposé aux intentions de Freud que la mise au point et l'usage d'une clef des songes qui ferait correspondre chez tout le monde le même contenu latent à tel ou tel contenu manifeste. En insistant sur son souci de rapporter le rêve au rêveur, et à lui seul, Freud semble s'être défendu par avance contre les reproches que devait lui adresser Jung » (in *Le langage et l'individuel*, Paris, Armand Colin, 1973, p. 188). Pour plus de précisions sur ce débat avec Jung, cf. Freud, *Introduction à la psychanalyse*, chp. 10 sur « Le symbolisme dans le rêve ».

² Saussure, *Cours de linguistique générale*, op. cit., p. 231 (cf. également p. 37, 138, etc.).

³ Merleau-Ponty, *Institution*, p. 90

Merleau-Ponty distingue alors une parole *parlante* et une parole *parlée*, ou encore une *parole instituannte* et une *parole instituée*. La première correspond à l'intention significative naissante au sein d'une parole toujours singulière, et la seconde à la sédimentation des actes de parole et à la retombée de ceux-ci dans un vocabulaire « tout prêt ». Merleau-Ponty fait ici bien sûr référence à la distinction saussurienne entre la parole, soit la partie individuelle du langage, l'usage personnel qu'en fait un individu, et la langue, d'essence sociale et indépendante de l'individu¹. Cette distinction permet entre autres à Saussure de déterminer ce qui est essentiel dans le langage et doit faire l'objet de l'étude des linguistes (la langue), alors que la parole apparaît comme quelque chose de secondaire, voire d'accidentel. Mais de manière ambiguë, il affirme par ailleurs que c'est celle-ci seulement qui fait évoluer la langue, parce qu'elle seule est douée d'une force créatrice.

En privilégiant la linguistique de la parole sur celle de la langue, Merleau-Ponty ne fait pas ainsi une lecture fautive de Saussure, mais interprète plutôt celui-ci à partir de ses incises et réflexions en notes de bas de page². Il témoigne de sa dette envers Saussure en affirmant alors que ce dernier a inauguré, « à côté de la linguistique de la langue qui la ferait apparaître, à la limite, comme un chaos d'événements, *une linguistique de la parole* qui doit montrer en elle, à chaque moment, un ordre, un système, une totalité sans lesquels la communication et la communauté linguistique seraient impossibles »³. Dans l'acte de parler, dans son ton et dans son style, le sujet parlant atteste de son autonomie, et en même temps il reste tributaire de la langue et de la communauté linguistique à laquelle il appartient. Mais il peut cependant modifier les usages de la langue qu'il utilise sans l'avoir constituée, et même inventer des mots, qui seront acceptés ou rejetés par l'usage. Ainsi, la langue apparaît comme un système symbolique que le sujet s'incorpore, sans qu'il ait besoin de le concevoir, et c'est en vertu de cette reprise incessante par les sujets parlants que la langue n'est pas une structure figée, mais bien une institution vivante, qui inscrit ses sujets dans une tradition sans pour autant les déterminer de manière unilatérale. L'attention à ce double rapport entre l'individu et la langue est tellement importante selon Merleau-Ponty qu'il définit comme tâche à la nouvelle philosophie de se retourner « vers l'activité symbolique anonyme d'où nous émergeons et vers le discours personnel qui se construit en nous-mêmes, qui est nous [...] Au contact de tous les faits et de toutes les expériences, elle essaie de saisir en toute rigueur les moments féconds où un sens prend possession de lui-même »⁴.

En tirant toutes les conséquences d'une telle affirmation, on peut alors en conclure que *la subjectivité se définit précisément comme cet opérateur qui permet qu'un sens prenne possession de lui-même*.

¹ Saussure, *Cours de linguistique générale*, *op. cit.*, p. 33, 37

² F. Dastur fait remarquer que cette lecture de Saussure a été influencée par Husserl, par la conception gestaltiste de la structure, mais également par la linguistique de Humboldt, pour qui le langage est avant tout un processus sans cesse en train de se faire et de se refaire, une *energeia* (in « Le corps de la parole », *op. cit.*).

³ Merleau-Ponty, *Prose*, p. 33

⁴ Merleau-Ponty, « Eloge de la philosophie », in *Eloge*, p. 58-59.

Remarquons d'emblée qu'il ne s'agit pas de dire que le sujet est cette lumière de la conscience qui dévoile ce qui était jusqu'alors confus et caché, - ce qui reviendrait à une conception classique du sujet. En effet, l'intention de signifier et de communiquer, qui pousse un sujet à s'incorporer la langue de manière personnelle et à insuffler un dynamisme à celle-ci, n'est pas une intention consciente ou réfléchie. Dire que l'expression commence dans « le travail patient et silencieux du désir »¹, c'est affirmer que l'intention expressive n'est pas un *vouloir-dire*, mais relève plutôt du *besoin de quelque chose qui doit se dire*. Le sujet parlant est ainsi le sujet d'une *praxis* inconsciente, dont le sens pourtant lui appartient puisque c'est lui seul qui peut l'exprimer pleinement. Et c'est parce que cette intention est mienne (au sens où elle me définit comme sujet) sans être pour autant constituée consciemment par moi, que l'on peut dire que « les choses se trouvent dites et se trouvent pensées comme par une Parole et par un Penser que nous n'avons pas, qui nous ont »². Cette activité opérante est véritablement, à son tour, une *institution du sujet*, puisque c'est seulement par la parole que le sujet prend conscience du sens qui l'habite. Il s'exprime ainsi non seulement pour les autres, mais également « pour savoir lui-même ce qu'il vise », pour « savoir *de quoi* il y a manque et privation » au fondement du désir qui donne le style de son histoire singulière³. Ainsi, *la vérité du sujet et la subjectivité comme ce qui fait advenir la vérité de l'expression ne se connaissent que par la praxis de la parole, qui les fait d'un même mouvement*. Dès lors :

« Dire qu'il y a une vérité, c'est dire que, lorsque ma reprise rencontre le projet ancien ou étranger et que l'expression réussie délivre ce qui était captif dans l'être depuis toujours, dans l'épaisseur du temps personnel et interpersonnel s'établit une communication intérieure par laquelle notre présent devient la *vérité* de tous les autres événements connaisseurs »⁴.

Une philosophie qui se donne les moyens de mettre ainsi en évidence le phénomène de la subjectivité dans son rapport à la langue ne peut plus s'en tenir aux oppositions entre le langage comme fait objectif d'une part, et comme expérience subjective (à travers le phénomène de la parole) d'autre part, entre le social et l'individuel, et entre les points de vue structural et génétique. Dans cette perspective, Merleau-Ponty témoigne de sa dette envers la phénoménologie husserlienne du langage, spécialement celle qui est développée dans ses derniers écrits⁵. Il rend également hommage à la sociologie de Mauss, qui a su définir le fait social non plus comme une réalité en soi, mais comme un système *symbolique* qui s'insère au plus profond des sujets, et qui régule leur existence sans pour autant supprimer leurs actions⁶.

De manière plus discrète mais non moins importante, il nous semble que c'est en vertu d'une telle approche de la subjectivité que Merleau-Ponty s'intéresse à la psychanalyse (freudienne spécialement) qui, sur le thème de l'expression et de la subjectivité dans ses

¹ Merleau-Ponty, VI, 189. Dans cette perspective, Merleau-Ponty définit le sujet parlant comme « un certain manque de ... tel ou tel signifiant, qui ne construit pas le *Bild* de ce dont il manque » (VI, p. 255).

² Merleau-Ponty, Préface de *Signes*, p. 35-36

³ Merleau-Ponty, « Sur la phénoménologie du langage », in *Eloge*, p. 83-84

⁴ *Ibid.*, p. 93

⁵ Cf. tout l'article « Sur la phénoménologie du langage », in *Eloge*.

⁶ Cf. l'article « De Marcel Mauss à Claude Lévi-Strauss », in *Eloge*.

rappports aux structures, accompagne et certainement même influence sa réflexion depuis la *Structure du comportement* jusqu'au *Visible et l'invisible*.

La psychanalyse conçue comme « *talking cure* » est en effet cet espace de liberté laissé au sujet, dans lequel il peut tenter, par la libération de sa parole « parlante » (c'est-à-dire personnelle et sans égard pour les usages codifiés du langage et des comportements sociaux), de reprendre son histoire et de s'en réapproprier le sens. S'il s'agit précisément d'une cure de parole ou par la parole, c'est parce que Freud pense également que *c'est par cette opération de transcription de ce qui se dit en lui sous forme verbale – c'est-à-dire accessible au conscient – que se définit la subjectivité*. Il ne faudrait cependant pas comprendre par là que le sujet chez Freud est « pure activité »; lorsque nous disons qu'il se confond avec une opération de transcription du sens, celle-ci doit être conçue comme un *processus dont l'agent émerge au cours de son effectuation*. Le sujet est ainsi autant l'effet des signifiants qui instituent son histoire que l'agent qui peut littéralement s'approprier cette histoire en exprimant le sens de ces signifiants, - le terme même de sujet évoquant à la fois ce qui est exposé à, soumis à, et ce qui est agent d'une action. Une telle conception du sujet, qui est autant effet que sujet de la parole « qui se parle en lui », peut d'ailleurs être explicitée par la définition suivante que donne Merleau-Ponty de la « subjectivité anonyme » :

« Je, vraiment, c'est personne, c'est l'anonyme ; il faut qu'il soit ainsi, antérieur à toute objectivation, dénomination, pour être l'Opérateur, ou celui à qui tout advient. Le Je dénommé, le dénommé Je, est un objet. Le Je premier, dont celui-là est l'objectivation, c'est l'inconnu à qui tout est donné à voir et à penser, à qui tout fait appel, devant qui ... il y a quelque chose. C'est donc la négativité, - insaisissable, bien entendu, en personne, puisqu'elle n'est *rien*.

[...] La dualité parler-entendre demeure au cœur du Je, sa négativité n'est que le creux entre parler et entendre, le point où se fait leur équivalence - La dualité négatif-corps ou négatif-langage *est* le sujet »¹.

De ce point de vue, on a pu dire que la psychanalyse représentait une nouvelle théorie de l'énonciation². On peut en effet considérer les paroles de l'analysant comme des énoncés performatifs, c'est-à-dire comme des paroles qui n'ont pas pour fonction de décrire un état de chose (énoncés constatifs), mais plutôt d'effectuer une action ou de produire un effet³. En particulier, la parole prononcée en cure peut être considérée comme performative au sens où ce qui fait sa valeur, c'est moins *ce* qu'elle traduit en langage verbal que *le fait que le sujet*

¹ Merleau-Ponty, VI, p. 299-300

² Cf. Vincent Descombes, *L'inconscient malgré lui*, Paris, Editions de Minuit, 1977. Précisons que nous sommes en désaccord avec l'auteur concernant les conclusions qu'il tire du fait d'envisager la psychanalyse comme une théorie de l'énonciation. Descombes considère en effet que la psychanalyse doit pouvoir énoncer adéquatement la vérité de son objet (l'inconscient), mais *seulement si elle se place dans le champ philosophique*. Pour une discussion des thèses de Descombes sur ce point, cf. J. Dor, *L'a-scientificité de la psychanalyse, tome I*, Editions universitaires, 1988, chp. III « La psychanalyse en tutelle : la stratégie philosophique de l'énonciation du vrai », p. 85-121.

³ La notion d'énoncés performatifs a été introduite en linguistique en 1962 par J. L. Austin dans son livre *How to do things with words*, dans le cadre des théories énonciatives du langage telles qu'elles ont été développées à partir des années 1920. Cette nouvelle branche de la linguistique est d'ailleurs une application du projet d'une « linguistique de la parole », puisqu'elle considère qu'on ne peut faire dériver la communication du contenu abstrait de la représentation, mais qu'il faut plutôt la ramener aux opérations des sujets parlants, qui sont le moteur de l'évolution diachronique du langage.

dise quelque chose de son histoire et la *manière* dont il le dit. Ainsi, le sujet n'est effectivement pas conçu comme ce qui aurait à *restituer* après-coup le sens d'une histoire à laquelle il assiste plutôt qu'il ne participe, mais bien comme celui qui reprend cette histoire, - *l'activité de reprise étant véritablement une création, au sens merleau-pontyen du terme*¹.

Mais alors, il semble qu'il faut renoncer à l'idée d'une psychanalyse comme *science* du sujet (au sens classique du terme), puisque la parole de celui-ci, sur laquelle se fonde l'analyse, n'est pas soumise à un *idéal de vérité comme correspondance exacte entre ce qui est à traduire et le résultat de la traduction*. Cet idéal est d'ailleurs, pour Freud, tout à fait *illusoire*. La connaissance que la psychanalyse peut avoir de l'inconscient n'est jamais qu'une tentative de reconstitution de vestiges psychiques, dont le sens est écrit dans une langue qui ne nous parvient qu'après de multiples traductions, et dont le texte originel est bien souvent à jamais inaccessible en tant que tel. Freud ne cherche pas à ce que le patient exprime à *tout prix* le sens de l'« expérience muette » au fondement de son histoire personnelle – ce qui reviendrait à accréditer le mythe d'une dicibilité et d'une traductibilité totales du vécu originaire. Le patient est plutôt incité à constituer, à partir de souvenirs plus ou moins objectifs de son vécu, une histoire *qui fasse sens pour lui*². Ce que le patient « perd » de liberté à ne pouvoir récupérer les éléments manquants de son histoire, il le récupère dans le *travail* de remémoration, qui implique un travail psychique créateur de l'ordre de la *construction*, qui est autant le fait du patient que de l'analyste comme le précise Freud :

« Le chemin qui part de la construction de l'analyste devrait mener au souvenir chez l'analysé ; il ne mène pas toujours jusque là. Très souvent on ne réussit pas à ce que le patient se rappelle le refoulé. En revanche, une analyse correctement menée le convainc fermement de la vérité de la construction, ce qui, du point de vue thérapeutique, a le même effet qu'un souvenir retrouvé »³.

Le thème de la traduction psychique et le problème d'une éventuelle traductibilité totale du « langage » de l'inconscient débouchent ainsi sur la question pratique du *transfert*. Celui-ci se définit sommairement comme le processus par lequel l'analysé répète des expériences infantiles prototypiques en actualisant des désirs inconscients relatifs à ces expériences sur la personne de l'analyste, dans le cadre de la relation analytique. On pourrait dire que la relation de transfert est la vérité du travail d'interprétation dont elle est le support, et qu'elle permet un véritable *usage éthique* de la parole, puisqu'en dernière instance il s'agit de faire passer le sujet du statut passif de *ce qui est fait par son histoire* au statut plus libre de *celui qui fait son*

¹ Cf. sur ce point le débat entre Merleau-Ponty, Sartre et Freud sur les notions de création et de liberté retracé dans le chapitre précédent, ainsi que dans le paragraphe suivant.

² Remarquons que le processus de la construction n'est pas seulement un artefact propre à la technique psychanalytique, mais qu'il est véritablement un *processus propre au fonctionnement psychique même*. C'est lui qui est par exemple au fondement des souvenirs-écrans. Freud affirme ainsi qu'« on peut se demander si nous possédons le moindre souvenir remontant à notre enfance ; des souvenirs *ayant trait* à notre enfance, peut-être est-ce tout ce que nous possédons [...] Lorsque se manifestèrent [des souvenirs], les souvenirs d'enfance n'*émergèrent* pas, comme on le dit d'ordinaire, ils furent *formés* à cette époque, et toute une série de motifs, dont la vérité historique est le dernier des soucis, ont influencé cette formation aussi bien que le choix des souvenirs » (« Sur les souvenirs écrans », in *NPP*, p. 132).

³ Freud, « Constructions dans l'analyse », in *RIP II*, p. 271 et 278.

histoire¹. Et, selon nous, *c'est parce que Freud approfondit son analyse du langage en une étude de la fonction opératoire de la parole et même de sa fonction éthique* – au sens où elle permet au sujet de reprendre son histoire et de définir à partir d'elle son identité présente – que Merleau-Ponty s'intéresse à cette analyse, et même se l'approprie. Le philosophe semble en effet avoir remarquablement bien intégré le sens de l'usage de la parole en psychanalyse (d'autant plus qu'il n'a jamais pour sa part été analysé), comme en témoigne ce propos sur le transfert, que nous citons intégralement en raison de son acuité profonde :

« La psychanalyse comme *mode* : attitude 'technique' envers soi-même, délectation de la passivité, auto-interprétation qui nous passivise – dialectique encore qui fait que cette prétendue acceptation du passé est bel et bien un présent qu'on fabrique : comment accepter le passé sans que ce soit par une décision présente qui nous *enferme* en lui ? Ce passivisme s'aide en général d'une passivité à l'égard de l'analyste. Transfert : y a-t-il transfert vrai *i.e.* reprise d'une histoire bloquée qui trouve son dépassement dans l'analyse ? Ou bien y a-t-il transfert dans le sens d'une passivité à l'égard de l'homme prestigieux (les lettres qu'on reçoit d'auditeurs – le passivisme des jeunes gens) ? – Ce qui fonde l'interprétation de Lévi-Strauss : le psychanalyste conjureur, sorcier ; la fabrication d'une quasi-aventure qui vient *déplacer* les traumatismes précédents. Mérite singulier de la cause et du groupe : essai de passage au-delà de cet égotisme. Mérite de Freud : la vraie analyse qui fait du patient non un objet, mais finalement un nouveau sujet, qui n'est pas porté par la force motrice du prestige du maître [...] L'analyste et l'analysé l'un et l'autre *dans la vérité*, non comme vérité possédée ou dogme, mais comme *alethèia*, non-dissimulation et *Offenheit* »².

Et de ce point de vue, Merleau-Ponty considère avec raison que « faire une bonne analyse, au sens de Freud, c'est *énoncer des vérités* »³.

§ 3) L'analyse du *style* comme nouveau mode d'appréhension de la subjectivité

Le problème qui se pose alors est le suivant : si le sujet est cette parole parlante ou créatrice qui émerge à partir de la langue comme institution, s'il est cette *praxis* dans laquelle s'entrecroisent le poids des structures et la force imprévisible de la spontanéité, pourra-t-on en proposer une approche « scientifique », ou du moins rigoureuse ?

En faisant référence à la critique lévi-straussienne de la psychanalyse comme « shamanisme »¹, Merleau-Ponty témoigne de l'ampleur de ce problème. Il y est sans doute

¹ C'est dans cette perspective qu'il faut comprendre l'affirmation de Lacan selon laquelle « la vérité a structure de fiction ». Pour un commentaire approfondi de cette formule, nous renvoyons à l'article de J. P. Cléro « Lacan, lecteur de Bentham », in *L'Unebvue* n° 13, *Le corps de la langue*, 1999, p. 77-107. Il faut bien comprendre que cette affirmation a une valeur essentiellement *polémique* envers l'idéal classique de la vérité et de la science, et qu'elle n'entend pas proposer un retour à une conception *sophistique* de la vérité. Lacan est en ce sens fidèle à Freud, qui a valorisé l'idée d'un rapport essentiel entre vérité et construction, sans pour autant tomber dans la doctrine épistémologique excessive, quoique très populaire à l'époque, du *fictionnalisme*. Celle-ci est développée par Hans Vaihinger (1852-1933) dans son ouvrage *La philosophie du Comme si* paru en 1911, qui a fait l'objet de vives critiques de la part de Freud à partir de 1922. Vaihinger affirme en effet que certaines hypothèses et déclarations, qui ne sont ni fondées et qui peuvent même paraître absurdes, doivent cependant être tenues pour vraies à partir du moment où elles peuvent être utiles *d'après certains critères pratiques* (qui sont chez Vaihinger des critères éthico-religieux). Freud ne voit dans cette théorie qu'une modernisation du *Credo quia absurdum*, et rejette l'idée selon laquelle quelque chose peut passer pour vrai *alors même* qu'il est sans fondement. En ce sens, il y a bien chez Freud toujours l'exigence de donner un *fondement réel* au travail de construction, que cette réalité soit d'ordre matériel ou psychique (phénomène fantasmé à partir du vécu).

² Merleau-Ponty, *Passivité*, p. 159

³ Merleau-Ponty, Entretien privé du 12 septembre 1951 autour de « L'homme et l'adversité », in *Parcours II*, p. 373 (c'est nous qui soulignons).

d'autant plus sensible que, dans les années 1950, la question de la scientificité des « sciences humaines » revient en force, sous l'influence entre autres de Lacan, qui veut redonner à la psychanalyse les titres de noblesse d'une science, et de l'anthropologie structurale qui prétend offrir enfin une épistémologie *dure* aux sciences de l'homme. Freud lui-même faisait de la scientificité de la psychanalyse un problème crucial ; cependant, il a toujours refusé de considérer celle-ci comme une science exacte et définitive, comme un *dogme*, et ce en vertu même de la nature changeante et laissant place à l'arbitraire de son « objet ».

De la même manière, les premiers chapitres du *Visible et l'invisible* témoignent du souci merleau-pontyen de donner une méthode spécifique et rigoureuse à la philosophie nouvelle qu'il met en place, - alors même qu'il est et a été de son vivant décrié par certains en raison de son style d'écriture et de pensée, jugé parfois trop « poétique » et « flou ». Ce type de critiques, ainsi que les critiques d'ordre épistémologique adressées à la psychanalyse², ne sont cependant pas pertinentes au sens où elles ne tiennent absolument pas compte du fait que nos deux auteurs *rejettent l'idée même de vérité comme exactitude au fondement de l'épistémologie des sciences « dures »*. Merleau-Ponty fait ainsi remarquer que, contrairement à ce que pensent ses détracteurs, Freud prend un maximum de précautions pour qu'il n'y ait pas « simple shamanisme », telles que la « non-intervention, psychanalyse lente, non-manipulation [...] L'analyste n'a pas la clef. Elle est à faire pour chaque cas »³.

L'attention de Freud au phénomène de la subjectivité se manifeste en particulier dans l'idée selon laquelle retracer l'histoire d'une personne (ou d'une institution) ne pourra jamais être une simple *restitution*, et devra tenir compte de *l'écart qu'introduit nécessairement l'expression d'une histoire* par rapport à celle-ci comme « fait objectif »⁴. *Analyser avec rigueur une histoire (personnelle ou publique), c'est alors pouvoir rendre compte de cet écart*, dans la mesure du possible, c'est-à-dire *rendre compte de l'expérience singulière qu'en font ceux qui la vivent*. Ces conceptions sont tout à fait proches de celles de Merleau-Ponty, qui, pour sa part, considère que c'est la méthode de la philosophie *en général* de procéder par *surréflexion*, c'est-à-dire de tenir compte du fait qu'un objet étudié, quel qu'il soit, l'est toujours à travers des changements introduits par sa perception et son expression subjectives⁵.

¹ Cf. en particulier Lévi-Strauss, « Le sorcier et sa magie », in *Les Temps Modernes*, n° 41, mars 1949, p. 3-24, et l'« Introduction à l'œuvre de M. Mauss » (1950), in M. Mauss, *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF « Quadrige », 1950, p. IX-LII.

² Ce type de critiques peut être qualifié de « positiviste ». C'est Karl Popper qui l'a inauguré, dans son ouvrage de 1962 *Conjectures et réfutations* (trad. fr., Paris, Payot, 1985).

³ Merleau-Ponty, *Notes de cours*, p. 154-155

⁴ Freud critique ainsi l'histoire objective des historiens, qu'il décrit comme projection rétrospective et qu'il qualifie d'historiographie : « Alors l'histoire, qui avait commencé de suivre et de noter des événements du présent, jeta un regard aussi en arrière, rassembla traditions et légendes, interpréta les vestiges laissés par le lointain passé dans les moeurs et les coutumes et édifia ainsi une histoire du passé préhistorique. Il était inévitable que cette préhistoire fût plutôt l'expression des opinions et des aspirations du présent que l'image fidèle du passé ... Plus d'une trace du passé s'interprétait fausement dans l'esprit de présent » (*Un souvenir d'enfance de Léonard de Vinci*, Paris, NRF Gallimard, 1987, p. 91-92). Sur Freud et la discipline historique, nous renvoyons à M. de Certeau *Histoire et Psychanalyse entre science et fiction*, Paris, Gallimard « Folio », 1987.

⁵ Merleau-Ponty, *VI*, p. 61. D'après l'avis d'épistémologues des sciences humaines enquêtant sur le rapport entre celles-ci et la psychanalyse, on peut d'ailleurs affirmer qu'« une pratique de recherche qui interroge le rapport du chercheur à son objet, qui vise à rendre manifestes les schèmes de perception immergés dans ces pratiques, nous paraît s'approcher au plus près de ce qu'une expérience analytique pourrait transformer dans le rapport du

En effet, il n'y a jamais pour lui de vérité comme coïncidence pure et immédiate avec la chose brute, parce que *l'expérience même* d'une chose, d'une personne ou d'une situation n'est qu'une « coïncidence partielle »¹, - raison pour laquelle il définit la vérité comme *écart*².

L'analyse du rapport entre la langue comme institution et la parole parlante montre ainsi que la question de la vérité renvoie directement à celle de la subjectivité, puisque *le sujet n'est rien d'autre que ce qui introduit un écart* entre la langue et la parole, et entre les choses et l'expression qu'il en donne. On pourrait même dire que *l'écart est l'essence même de l'expression, c'est-à-dire de la création singulière de sens à partir d'une structure donnée*.

Mais peut-on encore parler de *création* ou de *construction* d'un sens si celui-ci s'institue à partir de structures non constituées par le sujet ? On retrouve ici la problématique confrontant Merleau-Ponty à Sartre, et une fois encore c'est à Freud que Merleau-Ponty emprunte un exemple pour faire entendre sa propre conception de la liberté comme création de sens :

« Ce qui possède une force plastique sur notre vie, ce n'est pas la décision, c'est la *Gestaltung* qui dépasse ou non la situation dialectique. *Gestaltung* [ne signifie pas] processus en troisième personne, autre mais non *Sinngebung* – La décision freudienne est le mouvement dans la constellation où Dora est installée, est décision perceptive, *i.e.* non imposée par les données de la situation, mais efficace seulement si elle les prend et les réordonne non comme un système d'objets, mais comme un système de tensions attachées à des êtres-choses »³.

La liberté et la création ne sont pas de l'ordre de la décision pure, ce ne sont pas des inventions *ex nihilo*, mais des *modulations* de figures, toujours singulières et imprévisibles; - la liberté pouvant alors se définir comme « gestion d'un héritage »⁴.

La subjectivité apparaît finalement comme cet opérateur de modulations dans un fond donné qui, par cette création d'écarts même, ouvre d'autres dimensions. Celles-ci, à leur tour, institueront d'autres champs de possibles concrets, et apparaîtront comme si elles avaient toujours déjà été là. Ce phénomène de *sédimentation* de la parole parlante peut être mis en valeur à partir de l'analyse de l'action de l'œuvre sur l'auteur⁵. On constate en effet que les œuvres d'un auteur ressemblent très souvent (quoique de manière non nécessaire) à ses œuvres antérieures : le phénomène de réactivation n'est pas tant l'explicitation de l'impliqué dans l'œuvre précédente que la reprise de l'intention originare totale dont celle-ci n'était qu'une expression *partielle*. Ainsi, on peut comparer les œuvres en tant qu'elles présentent un même *style*.

C'est d'ailleurs vers cette notion de style que semblent converger les analyses merleau-pontyennes du langage, et d'une certaine manière aussi celles de Freud. C'est du moins la thèse que développe Emile Benveniste, qui montre bien que c'est la part de subjectivité dans

chercheur à son savoir » (M. Bertrand et B. Doray, *Psychanalyse et sciences sociales*, Paris, Editions La découverte, 1989, p. 26). Cette remarque, qui s'applique dans le texte à la méthode d'analyse de Pierre Bourdieu, vaut tout à fait pour celle de Merleau-Ponty.

¹ Merleau-Ponty, *VI*, p. 163

² *Ibid.*, p. 165 sq.

³ Merleau-Ponty, *Passivité*, p. 237-238

⁴ Merleau-Ponty, note (31b) sur le freudisme du volume VIII, 2 (*Notes de travail de 1958-1960*) BNF

⁵ Merleau-Ponty, *Institution*, p. 40 sq.

le langage qui intéresse Freud. Cette part ne peut être étudiée en tant que telle à la manière d'une « science » que d'un point de vue seulement *formel*, puisque le contenu ou le sens des motivations du discours du sujet relève toujours en partie des *accidents* de son histoire personnelle. Benveniste affirme ainsi que :

« Ce qu'il y a d'intentionnel dans la motivation [langagière] gouverne obscurément la manière dont l'inventeur d'un style façonne la matière commune, et, à sa manière, s'y délivre. Car ce qu'on appelle inconscient est responsable de la manière dont l'individu construit sa personne, de ce qu'il y affirme et de ce qu'il rejette ou ignore, ceci motivant cela »¹.

L'analyse de la subjectivité doit donc être menée littéralement, et pas seulement par analogie, comme une analyse du style de l'expression du sujet, - que cette expression prenne la forme d'un discours ou d'une création quelconque (les rêves, la production artistique ...).

L'écho d'une telle « méthode » est manifeste chez Merleau-Ponty. Pour lui, comprendre un homme, c'est déchiffrer son langage ou encore déterminer *son style*, considéré comme la manière dont il configure, de façon toujours singulière, son expérience. Ainsi, « le problème n'est pas de comprendre comment des significations, ou des idées, ou des procédés donnés vont être appliqués à cet objet, quelle figure imprévue va prendre le savoir dans cette circonstance. Il est d'abord de comprendre comment cet objet, cette circonstance se mettent à signifier, et sous quelles conditions »². Cela signifie qu'il ne faut pas considérer le style au moment où il est déjà institué, comme quelque chose qui donnerait la clef par avance pour comprendre le type d'œuvres auquel il pourra donner lieu. Il faut au contraire l'envisager *au moment où il est en train de se faire*, ce qui nécessite de déterminer en amont le champ donné à partir duquel il va s'instituer, à titre de « déformation cohérente » de celui-ci³.

C'est pour cette raison que Merleau-Ponty explicite souvent la démarche qu'il adopte dans ses analyses du style *en référence aux analyses que Freud donne des créateurs et de leurs créations*. De manière exemplaire (et récurrente), Merleau-Ponty renvoie ainsi au type d'analyse que Freud développe autour de l'œuvre de Léonard de Vinci. D'emblée, il précise que cette analyse n'a pas la prétention d'expliquer *pourquoi* l'artiste peint ce qu'il peint, mais propose seulement de déterminer les conditions à partir desquelles telles œuvres ont été rendues possibles, et quel sens on peut leur attribuer *après-coup*. Lorsque Freud déclare que

¹ Benveniste, *op. cit.*, p. 87. Dans cet article, Benveniste part du problème qui est ici le nôtre, soit la question de la possibilité d'une approche « scientifique » de la subjectivité. Il constate alors que la spécificité de la psychanalyse est qu'elle prétend proposer une telle approche à partir seulement de ce que le sujet dit, c'est-à-dire de la parole organisée en discours, et que son but est de faire émerger les motivations (conscientes et inconscientes) de ce discours. La motivation pourrait alors avoir ici fonction de « cause », au sens où l'on ramènerait les paroles prononcées aux expériences historiques qui les auraient déterminées. Mais Benveniste, fidèle à Freud, insiste sur le fait que les événements biographiques ne peuvent porter à eux seuls le poids d'une connexion causale, puisque ceux-ci « n'ont de réalité pour l'analyste que dans et par le 'discours' qui leur confère l'authenticité de l'expérience, sans égard à leur réalité historique [...] l'analyste veut dévoiler les motivations plutôt que reconnaître les événements » (*ibid.*, p. 75-77).

² Merleau-Ponty, « Le langage indirect », in *Prose*, p. 82

³ Cette conception du style se définit en opposition à celle de Malraux, qui continue d'étudier le style d'un point de vue *extérieur* aux œuvres d'un artiste, comme si son style était déjà tout fait. Remarquons également que Merleau-Ponty réfère sa conception du style à celle de Husserl ; pour plus de détails sur les rapports entre ces deux auteurs sur ce point, nous renvoyons au livre de Ronald Bonan, *L'institution intersubjective comme poétique générale, t. II La dimension commune volume*, Paris, L'Harmattan, 2001, p. 118.

seul un homme ayant vécu l'enfance même de Vinci aurait pu peindre la *Joconde* et la *Sainte-Anne*, cela signifie que de telles œuvres renvoient nécessairement à de telles conditions de vie, mais cela n'implique pas en retour que de telles conditions ont donné *nécessairement* lieu à *ces* œuvres précises, - le mystère de la *création* restant entier. Ainsi,

« La psychanalyse n'est pas faite pour nous donner, comme les sciences de la nature, des rapports nécessaires de cause à effet, mais pour nous indiquer des rapports de motivation qui, par principe, sont simplement possibles. Ne nous figurons pas le fantasme du vautour chez Léonard, avec le passé infantile qu'il recouvre, comme une force qui déterminât son avenir. C'est plutôt, comme la parole de l'augure, un symbole ambigu qui s'applique d'avance à plusieurs lignes d'événements possibles. Plus précisément : la naissance et le passé définissent pour chaque vie des catégories ou des dimensions fondamentales qui n'imposent aucun acte en particulier, mais qui se lisent ou se retrouvent en tous [...] La psychanalyse ne rend pas la liberté impossible, elle nous apprend à la concevoir concrètement, comme une reprise créatrice de nous-mêmes, après-coup toujours fidèle à nous-mêmes »¹.

On voit alors de quelle manière il est possible de proposer une analyse *rigoureuse* de la subjectivité ; sans être scientifique au sens où elle décrirait des relations nécessaires de cause à effet, l'analyse du style permet de respecter la part de singularité et d'originalité qu'il y a dans le phénomène de création, en exhibant une logique concrète de la subjectivité comme opération de sens, jamais achevée, et qui peut être établie seulement après-coup.

Nous voudrions, en conclusion de cette partie, tirer deux conséquences de l'analyse des usages que font Freud et Merleau-Ponty de la linguistique, et de la position de décalage qui est la leur par rapport à leurs contemporains.

Premièrement, il est manifeste que l'usage que chacun fait de la linguistique relativement au projet de mieux définir le phénomène de la subjectivité, dans une perspective que l'on peut somme toute qualifier de structurale, discrédite d'emblée toute tentative d'interprétation exclusivement *herméneutique* de l'œuvre freudienne, *mais aussi de l'œuvre merleau-pontyenne*. Cette affirmation peut sembler paradoxale compte tenu de nos développements sur l'importance de l'analyse du style chez Freud et Merleau-Ponty, et compte tenu de leur refus de l'idéal positiviste de la science. C'est d'ailleurs pour ces raisons que l'herméneutique a refusé le statut de science à la psychanalyse, qui serait autre chose et *plus* qu'une science, - c'est-à-dire une herméneutique des procès par lesquels sont produites des significations, et une activité interprétante permettant une réappropriation subjective de celles-ci². L'analyse

¹ Merleau-Ponty, « Le doute de Cézanne », in *Sens et non-sens*, p. 31-32. Comme Merleau-Ponty l'a bien compris, « aussi Freud n'a-t-il jamais dit qu'il expliquât Vinci par le vautour : il a dit à peu près que l'analyse s'arrêtait où commence la peinture » (« Le langage indirect et les voix du silence », in *Signes*, p. 103). En effet, Freud dit que tout s'explique par le passé de l'artiste, et que, dans un autre sens, rien ne s'explique par ce passé (les œuvres dans leur singularité même).

² Par exemple, Paul Ricoeur considère ainsi que « la psychanalyse a plus de rapport avec les disciplines historiques qui cherchent à comprendre les raisons des actions humaines qu'avec la psychologie de

structurale du langage à laquelle souscrivent nos deux auteurs montre pourtant que la dimension du sens, qui est celle à partir de laquelle émerge effectivement le sujet, *ne peut se réduire à la dimension d'un langage qui serait entièrement interprétable*. D'une part, en tant qu'elle est de dimension sociale, la structure du langage empêche que celui-ci soit entièrement *compris* par les individus parlants. Mais d'autre part, le fait que nos auteurs articulent le langage à une dimension signifiante *infra-langagière* (l'ordre originaire de la perception, le système Ics) indique que *tout ne relève pas du langage*, qu'il y a des « restes », et que dès lors il existe une dimension signifiante inaccessible *en tant que telle* (en tant que non-langagière) pour l'activité compréhensive de la conscience, qui travaille à partir de significations langagières. *Tout ne fait pas texte* chez Freud et Merleau-Ponty, raison pour laquelle ils renoncent tous deux à l'idéal herméneutique d'une dicibilité et d'une traductibilité intégrales du monde en tant qu'il est vécu par un sujet.

Ensuite, l'usage que font Freud et Merleau-Ponty de l'analyse structurale du langage interdit également qu'on considère leurs perspectives comme étant relativement en accord « à l'avance » avec celles du structuralisme des années 1960. Ce courant théorique revendique en effet sa scientificité, et entend étendre à tout le champ des sciences humaines la méthode structurale mise au point originellement en linguistique par Saussure¹. Cela sous-entend qu'il existe pour chaque phénomène humain une structure qui le détermine, le terme de structure étant ici à comprendre comme un ensemble de relations symboliques constituant un système et produisant des effets *aussi nécessaires que ceux des lois de la nature*, - le terme de loi étant d'ailleurs introduit à cet effet dans le champ des institutions humaines². Or, pour Freud et Merleau-Ponty, ce sous-entendu est plutôt un présupposé, puisqu'il semble qu'on n'arrive finalement à une connaissance « scientifique » des structures symboliques qu'au prix de l'effacement des sujets singuliers qui les incarnent, - ce qui conduit au thème structuraliste de la « disparition de l'homme »³. Ce présupposé est d'ailleurs commun à l'attitude scientifique *en général*, dont l'analyse généalogique a montré qu'elle implique toujours une *méconnaissance* de la part de subjectivité au fondement de l'objectivité⁴. Freud et Merleau-

comportement [...] La validité des interprétations en psychanalyse appelle le même genre de questions que la validité d'une interprétation historique ou exégétique. Il faut poser à Freud les mêmes questions que celles qu'on pose à Dilthey, à Max Weber, à Bultmann, non celles qu'on pose à un physicien ou à un biologiste » (in *De l'interprétation*, *op. cit.*, p. 381 et p. 394). On voit ici Ricoeur ressortir la vieille « querelle des méthodes », dont les débats sont selon Freud inadaptés à l'épistémologie spécifique de la psychanalyse.

¹ Cf. Lévi-Strauss, « L'analyse structurale en linguistique et en anthropologie », in *Anthropologie structurale*, Paris, Plon « Agora Pocket », 1974.

² Toute l'originalité de l'épistémologie structuraliste consiste à affirmer qu'il existe des lois dans le domaine de la « culture », aussi nécessaires que celles du monde naturel, mais qu'il ne s'agit en aucune façon d'une naturalisation du domaine de la culture. Cela revient donc à vouloir combiner les exigences de la science moderne et le refus d'aligner leurs objets sur les êtres naturels.

³ Lévi-Strauss affirme ainsi que « le but dernier des sciences humaines n'est pas de constituer l'homme, mais de le dissoudre » (in *La pensée sauvage*, *op. cit.*, p. 294). Cf. également *Les mots et les choses* de M. Foucault.

⁴ Dans cette perspective, Joël Dor affirme que l'« on peut même avancer que tout projet d'une *théorie de la connaissance* souscrit avant tout à cet objectif : se persuader théoriquement que le *sujet* qui '*parle*' est strictement adéquat au sujet qui '*connaît*' [...] Le discours par lequel s'énonce la '*non-scientificité*' de la psychanalyse présuppose le discours de la science comme seul susceptible à la fois de promulguer et de garantir une *connaissance vraie* ; lequel ne peut s'autoriser, à son tour, que d'une *théorie de la connaissance*. En revanche, le discours théorique par lequel s'énonce la psychanalyse s'instaure d'emblée comme un discours par

Ponty se démarquent ainsi, dans leur analyse du langage et du sujet parlant, de *l'usage structuraliste* de la méthode structurale, qui ne doit pas être pratiquée selon eux sans que l'on tienne compte du *rôle des sujets dans la vie et l'histoire des structures*¹.

De cette manière, ils manifestent leur volonté ferme de maintenir une approche du phénomène de la subjectivité qui ne cherche à en *réduire* ni la complexité, ni la singularité. C'est ainsi que Freud propose sa propre conception de la « science » psychanalytique : par opposition aux « sciences de l'esprit », qui essaient de démontrer à tout prix leur scientificité en exigeant une systématisme et une exactitude conceptuelles inadaptées à leur objet, il faut développer une connaissance qui ne soit pas une « conception du monde » (*Weltanschauung*), et qui par conséquent a pour exigence épistémologique principale de toujours référer au « matériel expérimental » (*Erfahrungsmaterial*), soit à l'expérience clinique, ses concepts et sa méthode, lesquels ont une valeur parcellaire, et ne cessent d'évoluer au contact de l'expérience².

Merleau-Ponty rejoint cette idée lorsqu'il déclare que « l'expérience anticipe une philosophie comme la philosophie n'est qu'une expérience élucidée »³ ; - comme en témoigne toute son oeuvre, qui fait constamment référence à l'expérience vécue ainsi qu'à des travaux expérimentaux et cliniques. En particulier, Merleau-Ponty n'a cessé d'alimenter sa propre problématique de la subjectivité à la source de l'expérience clinique freudienne (et plus généralement psychanalytique), pour en extraire la substance philosophique, puis pour montrer que cette expérience constitue *en elle-même* une certaine philosophie du sujet. Ce rapport de Merleau-Ponty à Freud apparaît d'autant plus profond que l'intérêt du philosophe pour le psychanalyste (qu'il considère autant comme un clinicien que comme un théoricien) prend toute son ampleur au cours d'une décennie (les années 1950) qui voit se multiplier les attaques contre la psychanalyse, laquelle est taxée, comme par un retour de médaille, de « fausse science » et de *Weltanschauung* aussi bien par des philosophes que des psychologues scientifiques, épistémologues, anthropologues ...

Quelles sont les raisons épistémologiques et philosophiques qui ont conduit Merleau-Ponty à privilégier, dans le matériel des recherches psychologiques qu'il utilise dans ses cours de psychologie et dans ses oeuvres ultérieures, le travail psychanalytique de Freud ?

deux fois subversif. En premier lieu, il semble se soustraire aux exigences épistémologiques édictées par le discours scientifique. En second lieu, il se donne les moyens de débusquer et d'explicitier, à l'endroit même de ce discours, l'illusion inaugurale qui en fonde le procès, en l'espèce, le concept de *sujet-de-la-connaissance* (-de-la-science) et ce qu'il cautionne de l'imaginaire promotion d'une *théorie de la connaissance* » (in *L'a-scientificité de la psychanalyse ; tome I* « L'aliénation de la psychanalyse », Editions universitaires, 1988, p. 28).

¹ Gilles-Gaston Granger fait remarquer, au sujet de l'apport méthodologique de la psychanalyse à une nouvelle forme de connaissance de l'individu, que « s'il contribue à déclencher efficacement une révision de la science, c'est dans la mesure, sans doute, où l'objectivation de la situation clinique appelle un assouplissement des modèles mis en oeuvre dans les autres disciplines, et une mise en perspective, à l'intérieur d'une pratique, de la notion de structure » (in *Pensée formelle et Sciences de l'homme*, Paris, Aubier, 1960, p. 196).

² Cf. sur ce point l'incipit méthodologique de la *Métapsychologie*, p. 11-12.

³ Merleau-Ponty, *PP*, p. 77

Chapitre III

GENESE ET STRUCTURE DE L'IDENTITE SUBJECTIVE : MERLEAU-PONTY LECTEUR DE FREUD

Devant l'ampleur des références de Merleau-Ponty à Freud, qui ne cessent de s'approfondir au fil de l'œuvre, Jean-Bertrand Pontalis a fait remarquer qu'« il y a là pour Merleau-Ponty une référence que ne suffit pas à expliquer un souci très général et très constant de ne jamais dissocier la tâche philosophique des *lignes de faits* – et de leur entrecroisement – tracées par le mouvement des sciences humaines »¹. Cette convocation répétée de l'œuvre de Freud par Merleau-Ponty semble d'ailleurs « normale », lorsqu'on sait que le philosophe a donné pendant plusieurs années des cours de psychologie à la Sorbonne. Nous souhaitons pourtant mettre en évidence le caractère *singulier* de cette fréquentation « interdisciplinaire ».

D'une part, l'intérêt de Merleau-Ponty pour la psychanalyse découle d'une exigence proprement *philosophique*, d'après laquelle le phénomène de la subjectivité ne peut être compris si l'on s'en tient à l'opposition stérile entre les diverses disciplines de recherche, - cette opposition ne valant que dans une perspective sous-tendue par une ontologie objectiviste (à chaque objet sa science, et à chaque science son objet). Nous pensons ainsi que ce n'est pas parce qu'il a eu à enseigner la psychologie que Merleau-Ponty s'est intéressé à Freud, mais que c'est au contraire *en raison de cette exigence* qu'il a intégré la référence freudienne (et plus largement psychanalytique) dans ses cours de psychologie de l'enfant et de pédagogie, dispensés dans le cadre de la licence de psychologie rénovée par Lagache en 1947².

D'autre part, il faut rappeler que Merleau-Ponty fréquente personnellement les textes psychanalytiques et en propose une certaine interprétation *dans un contexte philosophique qui ignore, voire désavoue carrément l'œuvre de Freud*. La première thèse de *philosophie* sur Freud (de Roland Dalbiez, *La méthode psychanalytique et la doctrine freudienne* en 1936), si elle a été bien accueillie dans le milieu analytique, est passée inaperçue dans celui des philosophes, sauf peut-être dans le cercle du catholicisme social de Jacques Maritain (puisque

¹ J.B. Pontalis, « Note sur le problème de l'inconscient chez Merleau-Ponty », *op. cité*, p. 287

² Daniel Lagache, premier représentant de la psychologie en France dans les années 1940-1950, décide de rénover après la guerre les études de psychologie. En particulier, il veut appuyer celles-ci sur des doctrines nouvelles : psychanalyse, phénoménologie, psychologie du travail, psychologie génétique ... Il crée donc à cet effet deux nouveaux certificats (psychopathologie et psychologie appliquée), fabriquant ainsi en 1947 la toute première licence nationale de psychologie. C'est entre autres à Merleau-Ponty qu'il va s'adresser pour les cours de psychologie de l'enfant et de pédagogie, que celui-ci va enseigner à la Sorbonne de 1949 à 1952.

c'est lui qui a incité Dalbiez à faire ce travail sur Freud), *auquel participait alors Merleau-Ponty*. Par la suite, le climat de la guerre froide a renforcé l'hostilité de beaucoup d'intellectuels envers la psychanalyse, accusée d'être une « idéologie réactionnaire » selon le PCF¹. Merleau-Ponty prend alors le contre-pied de ses contemporains (en particulier de Sartre²), approfondit sa lecture de Freud, et participe même à des réunions et colloques où se rejoignent philosophes et psychanalystes³. Dès lors, il semble que *la lecture que Merleau-Ponty fait de Freud ne relève pas d'un hasard de circonstances ou d'une quelconque mode envers la psychanalyse, mais bien d'un engagement philosophique propre*.

Nous voudrions précisément montrer dans ce chapitre, à partir d'une analyse des cours de psychologie de Merleau-Ponty et des références qu'il fait à la psychologie dans ses œuvres ultérieures, de quelle manière et pour quelles raisons l'œuvre de Freud présente un statut privilégié. Nous montrerons que cela découle de leur convergence d'idées quant à la façon dont il faut repenser le sujet : à partir d'une méthode qui étudie l'identité du sujet *d'un point de vue génétique* (cette identité étant dès lors comprise comme *processus*), nous verrons dans quelles proportions et dans quelles dimensions (physique, affective, intellectuelle...) cette construction de soi implique le rapport aux autres, et comment on est ainsi amené à redéfinir, sur un plan plus général, les rapports entre l'individu et la société.

¹ Cf. sur ce point A. Ohayon, *L'impossible rencontre. Psychologie et psychanalyse en France 1919-1969*, op. cité, p. 335-342.

² Sur la brouille entre Sartre et Merleau-Ponty dans le contexte de la guerre froide (1953), cf. « Sartre, Merleau-Ponty : les lettres d'une rupture », in *Parcours II*, p. 129-167.

³ Voici ces rencontres : séance du 26 mai 1956 à la Société Française de Philosophie autour d'un exposé de C. Lévi-Strauss, où était présent J. Lacan ; séance du 23 février 1957 au même endroit autour d'un exposé de J. Lacan sur « La psychanalyse et son enseignement » ; colloque de Bonneval organisé par H. Ey à l'automne 1960 avec entre autres J. Lacan, A. Green, J. Laplanche et S. Leclaire.

Remarquons également qu'au début du XX^{ème} siècle, le philosophe et médecin aliéniste George Dumas, chargé d'initier les normaliens à la psychopathologie, emmenait ces derniers à l'hôpital Sainte-Anne. La bonne connaissance d'ouvrages de psychopathologie dont témoigne Merleau-Ponty dès ses premières œuvres laisse penser qu'il a pu suivre cette initiation. Cette hypothèse semble en outre être confirmée par le fait que certains inédits témoignent du passage de Merleau-Ponty à Sainte-Anne jusqu'en 1959, où il va alors y écouter Lacan (cf. par exemple la note du 20 mai 1959 du volume VIII, 2, *Notes de travail de 1958-1960*, BNF).

A) La méthode génétique : du concept de *développement* à celui d'*institution*

Les critiques freudienne et merleau-pontyenne de l'ontologie substantialiste les conduisent tous deux à mettre en relief une dimension majeure de l'être : le devenir ou l'historicité. L'idée selon laquelle c'est le devenir qui livre la clé de l'être avait déjà été remise à l'ordre du jour sous l'influence de la *Naturphilosophie* des romantiques allemands¹, et a été massivement adoptée au XIX^{ème} siècle à travers l'émergence des philosophies de l'histoire (Hegel, Nietzsche ... puis Husserl) et surtout des théories de Lamarck et Darwin. Ces deux derniers donnent une assise scientifique au concept d'évolution (envisagée d'un point de vue phylogénétique et ontogénétique), et entérinent l'idée selon laquelle les êtres doivent être étudiés à travers leur *développement*.

Le concept de développement est cependant ambigu, puisqu'il diffère de la simple idée du devenir, et s'oppose même d'une certaine manière à celle d'une *historicité* des êtres. Désignant à l'origine le processus de formation d'un être organisé à partir d'un germe, ce concept a été beaucoup utilisé au XVIII^{ème} siècle pour lutter contre la renaissance de l'antique épigénèse, puisqu'il était alors associé à la théorie de la *préformation* des êtres. Mais au XVIII^{ème} siècle, ce concept connaît un véritable renversement théorique : il signifie désormais « évolution » au sens transformiste et évolutionniste du terme, assurant ainsi le triomphe de l'épigénèse moderne contre les modèles préformationnistes². Remarquons alors que, quel que soit l'usage qu'on fasse de ce concept, il implique toujours que les lois du devenir des êtres découlent de la *nature* (biologique) de ceux-ci et sont par conséquent *nécessaires*, - leur étude devant relever à ce titre des sciences naturelles. On voit sur ce point tout ce qui sépare le concept de développement de celui d'*histoire*.

Dès lors, peut-on appliquer, en connaissant son présupposé naturaliste, le concept de développement au devenir-*humain*, et en particulier au devenir-sujet de l'homme ? Lorsque la *psychologie* s'empare au XIX^{ème} siècle du concept de développement et de la méthode génétique qui lui est associée, et affirme qu'une étude scientifique *des lois* du « développement » psychologique est possible, est-ce parce que l'homme n'est finalement considéré que comme simple élément de la nature, ou parce qu'il existe des « lois » propres à la vie psychique, - envisagée alors à part entière ? Le problème est donc double. Il s'agit, d'une part, de savoir s'il existe des facteurs de *détermination* du devenir-humain - aussi bien au sens fort d'une causalité qu'au sens faible d'une régularité et d'une typicité – et de quelle nature ils peuvent être : biologique, social, psychique ... D'autre part, et en vertu du statut de cette détermination (forte ou faible), peut-on en proposer une étude « scientifique » ? Nous

¹ Nous disons qu'il s'agit d'une *remise à l'ordre du jour*, puisque cette idée était déjà celle des philosophies présocratiques et aristotélicienne de la nature, auxquelles les romantiques allemands font d'ailleurs largement référence. Nous renvoyons sur ce point au livre de L. Coulobaritsis *La physique d'Aristote*, Bruxelles, Ousia, 1997, chp III « Les fondements généséologiques de la physique », et au livre de B. Balan, *L'ordre et le temps*, Paris, Vrin, 1979, qui traite en particulier des rapports entre être et devenir tels qu'ils se développent dans les sciences de la nature et de la vie au XVIII^{ème} et XIX^{ème} siècles.

² Cet usage du concept de développement a été en particulier entériné par Darwin dans *l'Origine des espèces* parue en 1859. Pour une histoire du concept de développement, nous renvoyons au livre de G. Canguilhem, G. Lapassade, J. Piquemal et J. Ulmann *Du développement à l'évolution au XIX^{ème} siècle*, Thalès, XI, PUF, 1962.

retrouvons ici le problème de la possibilité des *sciences* humaines, sous l'angle spécial de l'homme considéré à partir de son devenir. Nous avons vu que Freud et Merleau-Ponty rejettent la solution naturaliste de ce problème (réduction de l'homme à sa naturalité), sa solution intellectualiste (pas de lois du devenir de l'homme car celui-ci, étant libre, n'est soumis qu'à la loi singulière qu'il se donne à chaque instant), et sa solution structuraliste stricte¹ (l'homme est déterminé par sa culture dont les lois sont aussi implacables que celles de la nature *parce qu'il les ignore*).

Nous montrerons alors que Freud propose une conception *autre* du développement et de la méthode génétique, - conception que Merleau-Ponty va reprendre à son compte. Dans un cours sur la méthode à adopter en psychologie de l'enfant, champ d'application originaire et privilégié de la psychologie dite « développementale », il affirme en effet que sous l'« influence de la psychanalyse », « la psychologie a dépassé ces sortes de querelles qui remplissent son histoire passée. La genèse est conçue *comme restructuration sur la base de données initiales avec, à chaque degré, une vie totale* (dès le début) qui, à mesure que l'enfant se développe, se refait sur d'autres bases »². Il nous faut alors expliciter cette affirmation : quel a été précisément l'apport, jugé fécond par Merleau-Ponty, de la psychanalyse à la méthode génétique ? Que faut-il entendre par *restructuration* (terme qui fait également référence, dans la première moitié du XX^{ème} siècle, aux travaux de la *Gestaltpsychologie* et de Goldstein, mais aussi à ceux de Piaget et Wallon) et par *données initiales* ? L'idée de *degré* dans le développement implique-t-elle une théorie du *progrès* et, *a fortiori*, un usage *axiologique* des concepts de normal et de pathologique ?

§ 1) Le statut de la psychologie génétique au milieu du XX^{ème} siècle

Afin de déterminer, à la suite de Merleau-Ponty, le rôle qu'a joué la psychanalyse dans le remaniement du concept de développement et de la méthode génétique en psychologie, il convient premièrement de dresser un état des lieux de la psychologie génétique au milieu du XX^{ème} siècle (rappelons que Merleau-Ponty débute ses cours de psychologie en 1949, et que ses références majeures sont alors Piaget et Wallon).

La psychologie génétique s'est développée sous l'influence de Darwin, qui appliqua le premier la théorie de l'évolution à la psychologie. Selon lui, le développement psychique s'effectue d'après le principe de la sélection naturelle, et va dans le sens d'une adaptation croissante au milieu. Cependant, il ne traite pas vraiment la question de savoir ce qui, dans le développement de l'enfant, relève de l'inné ou de l'acquis. Tout au plus affirme-t-il que le

¹ Affirmer que Freud s'oppose dans ce débat aux conceptions structuralistes développées dans les années 1960 pourrait évidemment être qualifié de proposition anachronique ; mais cela découle, comme nous espérons l'avoir montré précédemment et d'après les propos qui vont suivre, de l'opposition de Freud au clivage strict entre nature et culture d'une part, et à l'idéal théorique de l'épistémologie structuraliste d'autre part.

² Merleau-Ponty, *Sorbonne*, p. 531

développement s'effectue sous la pression des instincts, lesquels se réduisent chez les animaux *et chez l'homme* aux instincts de conservation et de reproduction¹.

Or, pour donner un *contenu* au concept de développement, et pour élaborer une méthode d'analyse qui lui soit adéquate, il faut justement, précise Merleau-Ponty, déterminer si le développement humain relève simplement de l'inné, auquel cas on pourrait théoriquement en fixer strictement les lois d'évolution, ou s'il met également en jeu le rôle de l'expérience, difficilement quantifiable. Merleau-Ponty fait d'ailleurs remarquer que les notions d'inné et d'acquis ont progressivement été remplacées par celles de maturation et d'apprentissage, dont aucune prise séparément n'explique *à elle seule* le développement.

En outre, force est de constater que l'opposition entre l'inné et l'acquis induit des considérations axiologiques douteuses. En effet, on a pu dire que l'enfant, qui ne vivrait à la base que grâce à des mécanismes innés, ne profiterait pas encore du savoir que fournit l'accumulation des expériences vécues, et serait à ce titre comparable aux peuples primitifs « sans histoire ». L'opposition entre inné et acquis s'appuierait ainsi sur l'opposition entre un ordre mécanique, répétitif, et un ordre « supérieur » manifestant des comportements intelligents et évolutifs². En se fondant sur *Les structures élémentaires de la parenté* de Lévi-Strauss (1949), Merleau-Ponty conteste cette comparaison entre l'enfant et le primitif, qui repose avant tout sur des préjugés ethnocentriques et sur l'ignorance de l'histoire des sociétés dites « primitives »³. Il semble donc que le concept de développement et la méthode génétique ne peuvent trouver d'assises scientifique et philosophique suffisantes si on ne les appréhende qu'à partir de la problématique, trop limitée, du rapport entre inné et acquis.

Cette insuffisance se manifeste d'ailleurs dans la psychologie génétique des premières décennies du XX^e siècle, qui reste largement empirique et descriptive, et qui, pour ces raisons, donne toujours à Husserl l'occasion de dénoncer le positivisme et le « psychologisme » de cette psychologie se voulant pourtant « scientifique »⁴. En effet, les théories développementales semblent toutes s'appuyer sur un même présupposé mécaniste, puisqu'elles conçoivent l'adaptation de l'enfant comme une insertion mécanique de ce dernier dans son milieu, réalisée entièrement soit sous la pression instinctuelle, soit sous la pression du milieu extérieur. Le développement consisterait ainsi en une addition d'éléments homogènes, et n'admettrait entre l'antécédent et le postérieur qu'une différence de *degrés* (ce qui prolonge l'idée évolutionniste selon laquelle il n'y a qu'une différence de degré entre l'homme et l'animal). En s'appuyant sur les travaux de Paul Guillaume⁵, Merleau-Ponty fait alors remarquer que, concernant la formation des habitudes, les courbes de développement que l'on a pu établir expérimentalement trahissent des phases d'acquisitions brusques suivies de paliers. Ceci démontre que tout n'est pas inné chez l'enfant, et que ce qui est acquis dans

¹ Le développement s'effectue donc *sous la poussée unique du biologique* chez Darwin, - les facultés intellectuelles n'étant pour lui que des « super-instincts ».

² Opposition soutenue entre autres par Lévi-Bruhl dans *La mentalité primitive*, Paris, PUF, 1922.

³ Cf. par exemple Merleau-Ponty, *Sorbonne*, p. 176-177.

⁴ Cf. en particulier Husserl, *Krisis*, *op. cité*, partie B.

⁵ P. Guillaume, *La formation des habitudes*, Paris, PUF 1973 ; cité par Merleau-Ponty in *Sorbonne*, p. 246. P. Guillaume est le représentant en France, à cette époque, de la psychologie de la forme.

l'habitude n'est pas une série de mouvements déterminés, mais plutôt une *possibilité*, une aptitude à inventer une solution valable pour une situation qui n'est pas exactement superposable à celle de l'apprentissage. Le développement ne peut ainsi être réduit à un enregistrement, dans le système nerveux humain, de certaines réponses fixes à certains stimuli ; il semble plutôt supposer une *prise de conscience*, c'est-à-dire le recours à une certaine forme d'*intelligence*.

C'est dans cette perspective anti-mécaniste que s'est développée l'« épistémologie génétique » de Jean Piaget. Selon Merleau-Ponty, l'originalité de cette conception consiste à affirmer que tout développement est porté par une série d'actes d'idéation qui interviennent en rupture absolue avec ce qui précède. Il y a à chaque étape du développement « *décentration* » : l'enfant prend conscience de données nouvelles et procède alors à une *construction* de nouveaux concepts ainsi qu'à de nouvelles opérations psychiques. Le développement apparaît ainsi comme une série constituée de diverses *structures* psychiques, chacune ayant son fonctionnement et ses éléments propres. Merleau-Ponty reconnaît alors à Piaget le mérite d'avoir introduit, avec les gestaltistes, l'idée selon laquelle le fonctionnement psychique, dans ses rapports au milieu, est *structural*, et se développe à chaque fois par *restructuration* de ces rapports, à laquelle participe activement le sujet.

On ne peut cependant négliger le fait que l'enfant reste encore largement déterminé par son développement moteur et biologique, et n'est en ce sens pas aussi « actif » qu'un adulte. Piaget affirme alors que si le développement de l'enfant dépend plus, par rapport à celui d'un adulte, de la maturation que de l'intelligence et de l'expérience, c'est en raison de l'« égocentrisme » intrinsèque aux premières années de la vie, qui pousse l'enfant à ne pas s'intéresser au milieu ni aux autres et à ne privilégier que le domaine du plaisir et des rêves. C'est dans cette perspective que Piaget compare l'enfant au rêveur, à l'artiste et au primitif, qui tous trois développent une *pensée prélogique*, laquelle fait *obstacle* au développement de la pensée scientifique caractéristique de l'adulte. Et Piaget de déclarer ainsi que « le problème spécifique de l'épistémologie génétique est, en effet, celui de l'accroissement des connaissances, donc *du passage d'une connaissance moins bonne ou plus pauvre à une connaissance plus riche* »¹.

On voit ici ce qui suscite la réserve de Merleau-Ponty : la diversité reconnue des structures au cours du développement est remplacée par Piaget dans une continuité qui va du prélogique au scientifique, *lequel est pris comme norme du développement* : l'enfant est ainsi toujours pensé négativement par rapport à l'adulte, *et l'activité « prélogique » de perception est envisagée selon les critères du rationalisme qui ne sont pas les siens, et qui la dépossèdent du caractère originaire et fondateur qu'elle a chez Merleau-Ponty*².

¹ J. Piaget, *L'épistémologie génétique*, Paris, PUF, 1970, p. 8 (c'est nous qui soulignons).

² Merleau-Ponty affirme à ce propos : « Piaget conduit l'enfant jusqu'à l'âge de raison comme si les pensées de l'adulte se suffisaient et levaient toutes les contradictions. Mais, en réalité, il faut bien que les enfants aient en quelque façon raison contre les adultes ou contre Piaget, et que les pensées barbares du premier âge demeurent comme un acquis indispensable sous celles de l'âge adulte, s'il doit y avoir pour l'adulte un monde unique et

C'est alors vers la psychologie génétique de Henri Wallon que Merleau-Ponty se tourne. Celui-ci s'accorde en effet avec Piaget et avec la *Gestalttheorie* pour penser le développement en termes de structure et d'interaction entre l'individu et son milieu d'une part, et entre les processus de maturation et d'apprentissage d'autre part. Cependant, il dénonce, à l'instar de Merleau-Ponty, et le naturalisme des gestaltistes, et l'excès de rationalisme de Piaget. Pour lui, la psychogenèse ne doit pas avoir pour norme la pensée logique de l'adulte, - cette forme de pensée étant d'ailleurs plus un *idéal* du développement adulte qu'une réalité de fait. Il faut au contraire prendre en considération les dispositions que l'enfant tient de son âge, puisque celles-ci, essentiellement motrices, affectives et émotionnelles, induisent une façon de percevoir et de penser qui diffère *qualitativement* de celle des adultes. En outre, Wallon insiste sur le fait que le milieu auquel doit s'adapter l'enfant n'est pas seulement vital, mais également *social*, ce qui met en jeu la dimension affective et émotionnelle dans le processus de développement¹. D'autre part, et en vertu de cette dimension sociale-affective qui a été négligée par Piaget, il faut faire état, dans les facteurs du développement, de la situation psychologique de l'individu et en particulier de son désir (ou non-désir) de développer positivement ses relations à autrui². Le poids de la structure sociale dans le développement pousse alors à considérer comme *nécessaires* l'analyse qualitative et singulière du positionnement du sujet dans cette structure, et l'étude du *rôle actif* que celui-ci joue dans l'évolution de sa propre structure psychique et de ses rapports aux autres.

On comprend ce qui a pu séduire Merleau-Ponty dans la conception wallonienne de la psychogenèse : la combinaison qu'il propose entre une analyse génétique et une analyse structurale, qui accorde autant de poids à la nature biologique de l'homme qu'à sa dimension sociale et historique. Wallon parle effectivement plus de la *genèse* de l'individu et de son *histoire* que de son développement et de son évolution. Le privilège que Merleau-Ponty accorde à la psychologie wallonienne au début des années 1950 tient également à leur attachement intellectuel commun (avec Politzer) au matérialisme dialectique.

intersubjectif » (PP, p. 408). Piaget a d'ailleurs très bien compris le sens des objections merleau-pontyennes, puisqu'elles visent selon lui la notion même de *rationalisme*. En réponse à ces critiques, Piaget affirme que : « A s'en tenir à la connaissance, Merleau-Ponty soutient que 'tout l'univers de la science est construit sur le monde vécu', donc sur cette expérience originaire antérieure à la réflexion et donnée dans la perception [...] Il n'y a ici ni *a priori* ni nécessité puisque cette expérience est donnée avant toute réflexion, et qu'elle est située au plan du seul phénomène. Dire qu'elle est là et qu'on le constate n'est pas une réponse *pour qui veut combattre l'empirisme* » (in *Sagesse et illusions de la philosophie*, Paris, PUF, 1965 ; c'est nous qui soulignons).

¹ Rappelons que Wallon, fortement influencé par la conception marxiste de l'homme, s'inscrit au PCF dès 1942, et entend appliquer les théories du matérialisme dialectique à la psychologie, qui doit être *concrète* (comme chez Politzer) et porter sur *l'articulation dialectique entre la nature et l'histoire de l'homme*. Il affirme ainsi n'avoir jamais pu « dissocier le biologique et le social, non que je les crois irréductibles l'un à l'autre, mais parce qu'ils me semblent, chez l'homme, étroitement complémentaires dès la naissance, et qu'il est impossible d'envisager la vie psychique autrement que sous la forme de leurs relations réciproques » (« Post-scriptum en réponse à M. Piaget », in *Cahiers internationaux de Sociologie*, 1951, vol. X, p. 175).

² Merleau-Ponty commente ainsi Wallon : « Le développement tient moins à la perfection de ses mécanismes d'exécution qu'à la présence d'un motif interne. C'est sa disponibilité qui fait que l'enfant assume un rôle que son organisme ne peut encore porter. D'où la nécessité d'une psychologie qui admette un *intérieur* du comportement » (*Sorbonne*, p. 287).

Cependant, la lecture qu'entame Merleau-Ponty à cette époque de Saussure, dont il tire une nouvelle conception du rapport entre individu et structure, va de pair avec son détachement progressif vis-à-vis du matérialisme dialectique. Corrélativement, on constate que Wallon, très cité dans les textes de Merleau-Ponty de 1949 à 1951, l'est par la suite de moins en moins, jusqu'à disparaître complètement dans ses derniers écrits. Le modèle d'une pensée *dialectique* de l'homme et de sa genèse, qu'assumaient de manière quasiment égale Marx et Freud (puis Wallon) dans les écrits de Merleau-Ponty jusqu'au début des années 1950, se réduit d'ailleurs de plus en plus à sa version psychanalytique, qui, seule, semble résister aux critiques adressées à la dialectique dans *Humanisme et terreur* (1947) et *Les aventures de la dialectique* (1955). Cette tendance est confirmée par le fait que, dans *Le visible et l'invisible*, c'est à la conception freudienne de la (psycho)genèse que Merleau-Ponty fait référence lorsqu'il donne un exemple de ce que pourrait être une méthode concrète et adéquate au projet husserlien d'analyse de l'historicité humaine¹.

Dès lors, il nous faut déterminer quelle est cette conception, en quoi elle diffère de la celle de la *psychologie* génétique, et pour quelles raisons elle est intégrée par Merleau-Ponty à sa propre philosophie de la (psycho)genèse.

§ 2) La psychogenèse conçue comme *institution*

Remarquons d'emblée que Piaget et Wallon ont toujours accordé un certain intérêt à la psychanalyse. Cependant, les critiques sévères qu'ils lui adressent, et le désaveu presque total de celle-ci par la grande majorité des intellectuels communistes (ou sympathisants) depuis la Guerre Froide déterminent *a contrario* la position de Merleau-Ponty vis-à-vis de la psychanalyse, qu'il défend dans ses cours malgré sa lecture critique, comme *tout à fait singulière et remarquable*.

Le désaccord de Piaget avec Freud remonte à 1919, date à laquelle il propose une conférence sur « La doctrine de Freud »². Il commence en effet par louer celui-ci d'avoir généralisé en psychologie le recours au point de vue génétique³. Cependant, il considère que Freud sépare trop radicalement l'inconscient et la conscience ; il rejette en outre l'idée d'une nature sexuelle de l'inconscient. Par voie de conséquence, et relativement au problème de la psychogenèse, il reproche à Freud de ne pouvoir expliquer la genèse de la *conscience morale* et de *l'esprit scientifique* (l'esprit « adulte »), et compare le travail du rêve à la pensée *autistique* (expression de Bleuler) et à la pensée *prélogique* (expression de Lévi-Bruhl). Pour

¹ Cf. par exemple VI, p. 293-295

² Publiée dans le *Bulletin de l'association Alfred Binet*, n° 131, janvier 1920, p. 18-34.

³ La méthode génétique fait partie intrinsèque de la définition freudienne de la méthode psychanalytique, qui « signifie plus que la décomposition de manifestations composées en manifestations plus simples : elle consiste à ramener une formation psychique à d'autres qui l'ont précédée dans le temps, et à partir desquelles elle s'est développée. Le procédé médical psychanalytique ne pourrait écarter aucun symptôme morbide s'il ne découvrait la trace de son origine et de son développement ; aussi la psychanalyse, depuis le tout début, a été amenée à la recherche des processus de développement » (« L'intérêt de la psychanalyse », in *RIP I*, p. 205).

sa part, Wallon postule également, sans doute en raison de son attachement au matérialisme dialectique, qu'il y a un *progrès dialectique* de l'homme et de la civilisation, contrairement aux thèses défendues par Freud, en particulier dans *Malaise dans la civilisation*.

Or, c'est à partir d'une telle conception *humaniste* (au sens de l'humanisme rationaliste des Lumières) et *dialectique* du devenir humain que Merleau-Ponty va donner raison à Freud contre les représentants de la psychologie génétique, et ce à partir de deux arguments.

Le premier argument consiste à critiquer une interprétation rationaliste (et moralisante) du progrès. Aux yeux de Merleau-Ponty, le grand mérite de Wallon par rapport à Piaget est d'avoir donné un contenu *positif et propre* à la vie de l'enfant. Le mode de pensée et d'agir de celui-ci ne doit plus être considéré comme *prélogique*, mais comme relevant d'une *autre logique* que celle de la pensée scientifique. Mais, comme Merleau-Ponty le fait remarquer à plusieurs reprises, cette thèse, qui bouleverse la représentation même de l'enfant dans son rapport à l'âge adulte, *était déjà celle de Freud*, pour qui il « faut prendre au sérieux l'adage : l'enfant est le père de l'homme »¹. Il apparaît en effet aberrant d'évaluer le développement de l'enfant à l'aune de critères valant pour un potentiel adulte, quand on connaît l'impuissance neurologique, physiologique, motrice, perceptive, affective... qui caractérise le nouveau-né et l'enfant en bas âge (théorie de la *prématuration*)². Cet argument met en avant la *maturation biologique* comme facteur essentiel dans la psychogenèse, et insiste sur le caractère discontinu ou par « poussées successives »³ de cette maturation. On pourrait alors considérer qu'il mène à ne voir dans l'enfant qu'un adulte *en puissance*, en germe, et à ne prendre en compte que des différences *quantitatives* entre eux (comme le fait Piaget). Cependant il n'en est rien, puisque pour Freud chaque « stade » du développement est régi par des principes propres, qui assurent des différences *qualitatives* entre l'organisation et le fonctionnement de chacun. Cette nouvelle façon de voir renvoie en particulier à la théorie freudienne selon laquelle le fonctionnement psychique humain est gouverné à l'origine exclusivement par le principe de plaisir, puis, sous la pression des conflits avec l'extérieur, se mettent en place le Moi puis la conscience, lesquels assureront alors le primat du principe de réalité⁴ sur le

¹ Freud, « L'intérêt de la psychanalyse », in *RIP I*, p. 205

² Cette situation d'impuissance (de détresse au sens littéral, *Hilflosigkeit*) physique et psychique qui caractérise l'homme à la naissance est mise en avant par Freud dès les premières pages de *l'Esquisse* ; nous reviendrons sur cette situation, qui joue un rôle capital chez Freud dans la psychogenèse, et qu'il ne cesse de rappeler. Mentionnons d'emblée que Merleau-Ponty porte une attention particulière à cette théorie, parce qu'elle spécifie à ses yeux la définition psychanalytique de l'enfance : « La 'prématuration', l'anticipation par l'enfant de formes de vie adultes est presque, pour les psychanalystes, la définition de l'enfance. C'est une avance prise par le sujet sur ses moyens du moment. L'enfant vit toujours, et la naissance elle-même est 'prématurée' puisque l'enfant vient au monde dans un état tel que la vie indépendante dans ce milieu nouveau n'est pas possible pour lui » (« Les relations avec autrui chez l'enfant », in *Parcours I*, p. 205).

³ Freud utilise de nombreuses fois le terme de *Entwicklungsschübe*, qui signifie littéralement poussées successives du développement (psychosexuel). Il emploie également de manière équivalente les termes de *Stufe* (stade) et *Organisation* (organisation), insistant par là sur la spécificité structurale et fonctionnelle de chaque stade du développement (oral, anal, phallique, génital).

⁴ Préfiguré dès les premières élaborations métapsychologiques de Freud, le principe de réalité est énoncé comme tel en 1911 dans les *Formulations sur les deux principes du fonctionnement psychique* ; il est alors mis en relation, dans une perspective génétique, avec le principe de plaisir auquel il succède.

principe de plaisir. Or, celui-ci exige une satisfaction immédiate et totale des pulsions par quelque moyen que ce soit, alors que celui-là exige de la patience, une satisfaction toujours partielle et différée, le recours à des moyens de satisfaction réels et si possible rationnels, qui prennent en compte les exigences sociales et morales... Il est dès lors évident que le comportement de l'enfant, soumis au principe de plaisir, diffère bien *en nature* de celui de l'adulte, et relève de principes *spécifiques*.

Dans cette perspective, Freud expose dans ses *Trois essais sur la théorie de la sexualité* (1905) la thèse du *polymorphisme sexuel* de l'enfant, d'après laquelle le mode de satisfaction des pulsions libidinales de l'enfant est indéterminé quant à son objet, c'est-à-dire qu'il prend diverses formes, - le choix d'un mode privilégié de satisfaction au cours du développement se faisant par *inhibition ou abandon des diverses possibilités* qui s'offraient alors à l'enfant, sous la pression de l'éducation sociale et morale. Merleau-Ponty reprend cette thèse et affirme avec Lévi-Strauss que, dans le même sens où Freud parle d'un polymorphisme sexuel de l'enfant, il faut concevoir l'enfant comme « polymorphe » au niveau des modes de sociabilité, de perception et d'intelligence, et considérer qu'il choisira certains modes de comportement en fonction de la culture à laquelle il appartient¹. La psychanalyse procédant en outre à une relativisation massive des valeurs de la société occidentale, laquelle privilégie de manière absolue la raison et la science comme « signes » du progrès de l'humanité, il est certain que, pour Freud, la psychogenèse ne peut plus adopter légitimement l'idée selon laquelle la rationalité et l'intelligence théoriques sont les (seules) normes du développement.

Le second argument de Freud dont se sert Merleau-Ponty pour critiquer l'idée de « progrès » dans le développement défendue par la psychologie génétique, est celui qui relativise le caractère *dialectique* de la psychogenèse. L'idée de dialectique fonde, dans la psychologie génétique, le concept d'*intégration* : le développement doit permettre au sujet, qui rencontre des difficultés d'adaptation à un certain stade, de surmonter celles-ci en construisant un nouveau comportement qui intègre de manière harmonieuse les éléments positifs du stade précédent. La contradiction apparaît ici comme source de progrès, lequel va dans le sens d'une *totalisation* bénéfique. Or il s'agit là, selon Merleau-Ponty, d'une conception trop « optimiste » de la dialectique. Sans approfondir le vaste problème que soulève le concept de « dialectique » chez Merleau-Ponty, retenons la définition suivante qu'il en propose, sensiblement différente de celle de la psychologie génétique :

« Ce que nous rejetons ou nions, ce n'est pas l'idée du dépassement qui rassemble, c'est l'idée qu'il aboutisse à un nouveau positif, à une nouvelle position. Dans la pensée et dans l'histoire, comme dans la vie, nous ne connaissons de dépassements que concrets, partiels, encombrés de survivances, grevés de déficits ; il n'y a pas de dépassement à tous égards qui garde tout ce que les phases précédentes avaient acquis, y ajoute mécaniquement quelque chose de plus, et permette de ranger les phases dialectiques dans un ordre hiérarchique du moins au plus réel, du moins au plus valable. Mais, sur une partie définie du chemin, il peut y avoir des progrès, il y a surtout des solutions exclues à la longue »².

¹ Merleau-Ponty, *Sorbonne*, p. 177. Tout au long de ses cours de psychologie Merleau-Ponty prend l'exemple de diverses situations culturelles et montre les relations qu'elles peuvent avoir avec la diversité du mode de perception du monde, de réflexion et de sociabilité chez les enfants *et les adultes*.

² Merleau-Ponty, *VI*, p. 129-130

Merleau-Ponty expose ici une conception de l'historicité humaine qu'il voit à l'œuvre moins chez Hegel que chez Marx, alors même que ce dernier minimise encore, selon Merleau-Ponty, le rôle que joue dans la 'dialectique' « une adversité vague, sans intention ni loi, qui peut la faire avorter »¹, - le reproche valant *a fortiori* pour Wallon. Cette idée d'*adversité*, que Merleau-Ponty thématise en 1951², lui permet d'opposer à un « humanisme sans vergogne » une représentation de *l'homme se faisant dans la contingence des faits*, où il rencontre des forces (internes, externes) qui s'opposent à son « bon » développement et le font parfois même régresser. L'idéologie concentrationnaire du régime soviétique montre assez, selon Merleau-Ponty, ces forces externes à l'œuvre, - de même que toutes les guerres en général. Or, il semble que ces forces sont directement liées à des *forces d'adversité internes à l'homme*, négligées par les pensées dialectiques, et *mises en valeur depuis longtemps par Freud (et Nietzsche) aussi bien au niveau de l'histoire des civilisations que de la psychogenèse individuelle*. S'interrogeant sur l'analyse freudienne des phénomènes de « régression », Merleau-Ponty pose ainsi les questions suivantes :

« La conscience n'est pas seulement et pas toujours conscience de vérité, comment comprendre l'inertie, la résistance des dialectiques inférieures [...] ? Comment comprendre l'adhérence au vécu d'une signification fallacieuse qui est constitutive d'une illusion ? Nous avons rejeté les catégories causales de Freud et remplacé ses métaphores énergétiques par des métaphores structurales. Mais si le complexe n'est pas une chose hors de la conscience qui y produirait ses effets, s'il n'est qu'une structure de conscience, de moins cette structure tend-elle, pour ainsi dire, à se conserver »³.

Cette relativisation de l'idée de dialectique a fait par la suite son chemin dans la réflexion de Merleau-Ponty, et de ce point de vue il semble avoir tiré certaines conséquences du message freudien, puisqu'il débute sa conférence sur « L'homme et l'adversité » *par une longue analyse des facteurs de la psychogenèse chez Freud*. Après avoir insisté sur le fait que, pour Freud, la psychogenèse s'appuie sur la maturation biologique, laquelle est *d'emblée* prise dans l'histoire de l'enfant avec ses parents et avec autrui en général⁴, il constate avec Freud que l'intégration des tendances « inférieures » ou originaires (régies par le principe de plaisir) ne signifie absolument pas la soumission de celles-ci aux tendances « supérieures » ou évoluées (régies par le principe de réalité), - ce qui est source de conflits psychiques. Par exemple :

« On le sait, l'amour adulte, soutenu par une tendresse qui fait crédit, qui n'exige pas à chaque instant de nouvelles preuves d'un attachement absolu, et qui prend l'autre comme il est, est pour la psychanalyse conquis sur une 'aimance' infantile qui exige tout à chaque instant et qui est responsable de ce qui peut rester de dévorant et d'impossible dans tout amour. Et si le passage au génital est nécessaire à cette transformation, il n'est jamais suffisant pour la garantir [...] ces modes primordiaux du rapport avec autrui peuvent rester prédominants jusque dans la vie génitale de l'adulte »⁵.

¹ Merleau-Ponty, « Le marxisme 'occidental' » in *Les aventures de la dialectique*, p. 57. Concernant la lecture que fait Merleau-Ponty de Marx et de G. Lukacs, qui s'oppose à un marxisme dogmatique, nous renvoyons à l'article de J.C. Monod « Du 'marxisme wéberien' au 'nouveau libéralisme' : Weber dans *Les aventures de la dialectique* », in *Les études philosophiques*, avril-juin 2001, p. 185-201.

² La conférence « L'homme et l'adversité » a été prononcée le 10 septembre 1951, au cours des *Rencontres Internationales* de Genève.

³ Merleau-Ponty, *SC*, p. 237

⁴ Cf. « L'homme et l'adversité », in *Signes*, p. 371

⁵ *Ibid.*, p. 371-372

Merleau-Ponty s'appuie ici sur l'idée freudienne selon laquelle les désirs infantiles sont indestructibles, ce qui revient à affirmer *le caractère indestructible et intemporel de l'inconscient*¹. Or, cette idée est tout à fait importante pour Merleau-Ponty, en ce qu'elle justifie une représentation « archéologique » ou « géologique » du développement de l'appareil psychique, qui se constitue par superposition de feuillets (chacun représentant une période de la psychogenèse)². Le processus d'« intégration » des différents niveaux de la vie psychique est ainsi à comprendre comme une *sédimentation de ces niveaux, chacun restant actif selon ses principes propres au cours de l'évolution*, et non comme une *Aufhebung* d'un niveau inférieur de développement dans un niveau supérieur. Une telle conception de la psychogenèse propose ainsi une conception *surdéterminée et non linéaire* de l'historicité humaine³, et peut seule rendre compte des phénomènes de stagnation, de fixation et de régression observés à l'âge « adulte ». Dès lors,

« Il n'y a pas moyen d'expliquer le développement corporel par le développement psychique ou vice-versa. L'impuissance du psychique pur et de du corporel pur est manifeste. C'est pourquoi le *développement n'est ni causal ni final* [...] Il s'agit là d'un phénomène d'*ordre* relativement *contingent* [...] C'est toujours dans un certain champ corporel que l'individu accomplit l'acte décisif du développement »⁴.

Pour toutes ces raisons, Merleau-Ponty considère que Freud a eu l'intuition d'une « dialectique concrète », et qu'il a finalement compris la psychogenèse comme une *institution* (au sens que lui donne Merleau-Ponty dans son cours de 1954), c'est-à-dire comme « un passé qui crée une question, la met en réserve, fait situation indéfiniment ouverte », ou encore comme la « *Deckung* d'une anticipation et d'une régression »⁵. Une telle conception de la « dialectique » s'oppose effectivement à celle de Hegel, puisque l'individu sollicite et investit l'événement pur (ici les transformations corporelles) *sans jamais l'éliminer* ; cette conception diffère également de celle du matérialisme dialectique, puisque l'individu peut, par la prise de conscience de sa situation, devenir véritablement *acteur* de son histoire⁶.

¹ Cf. VI, p. 320-321. Freud dit ainsi que « la psychanalyse a pu établir de la façon la plus évidente ce caractère de modèle ineffaçable des plus précoces événements, justement pour la vie sexuelle. '*On revient toujours à ses premières amours*', voilà la vérité pure et simple » (in « L'intérêt de la psychanalyse », in *RIP I*, p. 206).

² Nous avons déjà mentionné l'importance des métaphores archéologiques chez Freud, en particulier dans la lettre n° 52 à Fliess. Celles-ci sont également très largement utilisées chez Merleau-Ponty, en particulier dans *Le visible et l'invisible*, où il présente également, à la suite de Husserl et dans la perspective d'établir une « topologie de l'être », la genèse de l'être comme une sédimentation de plusieurs *couches* ou *feuillets*.

³ Le caractère surdéterminé de la psychogenèse est mis en évidence dans l'analyse psychanalytique de la puberté, que Merleau-Ponty développe largement (cf. *Sorbonne*, p. 278-287, p. 495-506 ; *Institution*, p. 54-62). Ainsi, les phénomènes de fixation et les troubles psychiques qu'ils engendrent à la puberté s'expliquent par le fait que le dépassement de celle-ci vers l'âge adulte exige que la maturation physiologique et la maturité psychologique se recouvrent, *ce qui ne se fait pas automatiquement*. Le développement ne se fait pas non plus à cet âge par une superposition de phénomènes cognitifs aux phénomènes d'ordre corporel (par exemple, la menstruation peut être connue sans être forcément acceptée) ; il n'a lieu que lorsque le sujet *prend conscience* de ses nouvelles fonctions physiologiques, et *accepte* d'en faire la base de sa transformation psychique (cf. *Sorbonne*, p. 504).

⁴ *Ibid.*, p. 505-506

⁵ Merleau-Ponty, *Institution*, p. 57. *Deckung* signifie « recouvrement », et renvoie à l'usage qu'en fait Husserl dans ses *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*.

⁶ Merleau-Ponty précise toujours qu'il existe un matérialisme dialectique *dogmatique*, pour lequel il y a une causalité *unique* responsable de l'évolution (les facteurs économiques), et un autre plus souple, celui de Luckas et même d'une certaine manière celui de Marx, puisque celui-ci reconnaissait parfois que les idéologies ne sont pas le simple reflet de l'état économique, et peuvent à ce titre jouer un rôle dans l'évolution historique (cf. sur ce point *Signes*, p. 445).

§ 3) Du bon usage de la psychopathologie

L'adoption par Merleau-Ponty de la thèse freudienne de l'indestructibilité de l'inconscient a des conséquences majeures sur sa propre conception de l'inconscient, et sur le problème de savoir s'il est fondé ou non de considérer le comportement conscient et rationnel comme *norme exclusive* du développement humain. L'enjeu est de taille, puisqu'il s'agit finalement de savoir si la psychanalyse, qui se présente comme une connaissance scientifique des phénomènes inconscients, est en droit de développer, à partir de cette connaissance, une représentation de la psychogenèse et du psychisme humains *en général*, et pas seulement un « tableau d'anomalies, si fréquentes soient-elles »¹.

Il est d'autant plus difficile de traiter ces questions que le point de vue de Merleau-Ponty sur l'inconscient et sur la valeur de la psychopathologie psychanalytique a connu, d'une part, une évolution très importante. D'autre part, ce changement de point de vue est la plupart du temps ignoré par les commentateurs de Merleau-Ponty, qui resterait selon eux dans une position phénoménologique classique sur ce point². Il est effectivement vrai que jusqu'au début des années 1950, Merleau-Ponty envisage la psychopathologie freudienne à travers la grille de lecture que lui en fournissent Goldstein et Politzer, Janet et Dumas, lesquels s'alimentent à la source jacksonienne de la psychologie organo-dynamique qui utilise massivement le concept d'*intégration*. On a pu faire ressortir précédemment le caractère *normatif* de ce concept, qui définit comme normal un organisme dans lequel les tendances primitives ou « inférieures » se soumettent à un principe d'ordre « supérieur », nommément la conscience, assurant l'autonomie et l'unité du Moi. Dans les premiers textes de Merleau-Ponty, l'influence de la pensée de l'intégration est manifeste, puisque selon lui l'inconscient reste avant tout un phénomène anormal ou pathologique, qui découle d'une déstructuration ou *désintégration* de la personnalité consciente.

Or, il est évident que l'adoption ultérieure par Merleau-Ponty de la thèse freudienne de l'indestructibilité de l'inconscient signifie qu'il accepte que l'inconscient n'est pas *en soi* un phénomène morbide (même s'il peut donner lieu à des manifestations pathologiques), mais est à comprendre comme *la couche origininaire du psychisme*, qui non seulement ne disparaît jamais en tant que telle, mais qui de plus sert de fondement au développement de la conscience et de l'attitude rationnelle en général. De ce point de vue, le système psychique ne peut plus être conçu comme une unité intégratrice totalement dominée par la conscience (rationnelle), mais comme une multiplicité de dimensions ou de sous-systèmes qui rentrent parfois en conflit entre eux (comme dans le cas des névroses et des délires).

En outre, l'idée selon laquelle l'inconscient est extérieur à la conscience et en soi morbide (dans l'existence « normale » l'inconscient serait réduit au silence) a été démentie par l'analyse freudienne des lapsus, des rêves, des fantasmes *et de l'origine inconsciente de la conscience elle-même*, qui est en grande partie reprise par Merleau-Ponty au cours des années

¹ Merleau-Ponty, *SC*, p. 194.

² Cf. par exemple le commentaire sur ce point de B. Frosthalm dans son livre *Leib und Unbewusstes*, Bonn, Bouvier Verlag Herbert Grundmann, 1978. D'après elle, Merleau-Ponty n'a jamais cessé d'assimiler les concepts de normal et pathologique à ceux d'intégration et de désintégration, - thèse que nous contestons ici.

1950. En ce sens, l'analyse des rapports amoureux à l'adolescence et à l'âge adulte, qui témoigne de la survivance des désirs infantiles, ne fait que confirmer l'idée selon laquelle l'inconscient existe dans la vie psychique *normale*, ce qui discrédite *a contrario* la théorie organo-dynamique de l'intégration¹.

Le changement de position de Merleau-Ponty vis-à-vis du statut de la psychopathologie freudienne est d'ailleurs tellement manifeste qu'il a été cité par certains psychanalystes pour *défendre Freud contre les partisans de la théorie de l'intégration*. Dans le cadre du colloque de Bonneval sur l'inconscient de 1960, André Green², qui entend défendre la thèse de l'intemporalité de l'inconscient et de son existence au sein de la vie psychique *normale* contre la psychopathologie organo-dynamique, *renvoie ainsi à Merleau-Ponty*, celui-ci ayant affirmé au cours de ce même colloque que l'inconscient doit être conçu comme cette dimension « primordiale » (au sens d'originale) de l'existence, ou encore comme la « doublure » de la conscience. On retrouve ici l'idée selon laquelle « l'adversité anonyme » que l'homme rencontre au cours de son histoire n'est pas seulement quelque chose d'extérieur à lui, mais qu'il existe aussi une adversité (au sens de situation qu'il faut assumer) *intérieure*, qui prend chez Freud le nom d'inconscient. Dès lors, il est évident que la psychanalyse, en tant que connaissance des processus inconscients, ne peut être considérée seulement comme une connaissance de ce qui en l'homme relève de la pathologie. Il s'agit bien plutôt de comprendre que ces processus, s'ils déterminent les phénomènes pathologiques du comportement humain, sont également à l'origine des processus conscients eux-mêmes, et valent à ce titre comme éléments constitutifs du fonctionnement psychique *en général* (normal *et* pathologique). Freud affirme ainsi que :

« De même que la recherche psychanalytique ne voit entre la vie mentale du normal et celle du névrosé aucune différence de nature, mais seulement une différence quantitative, l'analyse des rêves où l'on voit les complexes refoulés agir de la même façon chez les sujets bien portants et chez les malades montrent que les mécanismes comme la symbolique sont parfaitement identiques chez les uns et les autres »³.

Et Merleau-Ponty de confirmer ces propos, en affirmant qu'« il faut entendre la notion de 'complexe' non pas au sens de formation malade, mais en tant que clé de toute formation normale (il n'existe pas d' 'homme sans complexes') »⁴.

On comprend alors toute la valeur que prend la méthode génétique freudienne aux yeux de Merleau-Ponty : *elle lui permet de dépasser une philosophie qui reste encore soumise à l'appréciation de valeur selon laquelle la conscience est la norme ultime de la vie humaine, - appréciation qui est encore celle de la phénoménologie husserlienne*. Dans une note de travail

¹ En outre, force est de constater que Freud, qui s'est d'ailleurs explicitement inspiré de Jackson dans son travail sur les aphasies, n'utilise celui-ci que sur le terrain de la *neurologie*, ce qui indique que les schémas explicatifs que Jackson utilise souffrent d'une insuffisance certaine pour rendre compte des faits *psychologiques* auxquels le psychanalyste est confronté dans son expérience clinique.

² A. Green, « L'inconscient et la psychopathologie », in H. Ey, dir. *L'inconscient, colloque de Bonneval, op. cité*, p. 319. Green vise ici H. Ey, premier représentant du courant organo-dynamique en psychiatrie à l'époque.

³ Freud, *Rêves*, p. 321

⁴ Merleau-Ponty, *Sorbonne*, p. 109

d'avril 1960 intitulée « Passé 'indestructible', et analyse intentionnelle, - et ontologie », Merleau-Ponty indique en effet que l'analyse husserlienne continue à donner de cette *Stiftung* qu'est l'inconscient freudien (à titre de passé indestructible ou architectonique) une connaissance seulement partiellement vraie. Elle permet, certes, de saisir en quoi tout passé a été présent et continue à être présent d'une certaine manière ; mais cette simultanéité reste pensée *au niveau des significations* qu'ont le présent, le passé et l'avenir *pour une conscience*. L'idée de simultanéité du passé au présent, et pas seulement de la *conscience* du passé à la conscience du présent, se trouve pourtant en germe dans la philosophie de l'*Ineinander* du dernier Husserl ; mais ,pour Merleau-Ponty :

« Toute l'analyse husserlienne est bloquée par le cadre des *actes* que lui impose la ϕ de la *conscience*. Il faut reprendre et développer l'intentionnalité *fungierende* ou latente qui est l'intentionnalité intérieure à l'être. Cela n'est pas compatible avec la 'phénoménologie' c'est-à-dire avec une ontologie qui assujettit tout ce qui n'est pas rien à se *présenter* à la *conscience* à travers des *Abschattungen* et comme dérivant d'une donation originaire qui est un acte *i.e.* un *Erlebnis* parmi d'autres »¹.

On pourrait alors objecter qu'à ne plus considérer la conscience comme norme ultime de la vie psychique, et à ne plus différencier strictement le normal du pathologique, on se condamne à ne plus concevoir *du tout* de différences tenables entre le névrosé et l'homme normal, l'inconscient et la conscience, l'état de développement de l'enfant et celui de l'adulte. C'est bien le problème de la *norme* qui ressurgit ici, et l'on sait que c'est d'ailleurs en vertu de celui-ci qu'on a pu affirmer (et que l'on affirme encore) que la psychanalyse est immorale, voire *nihiliste*. Or, il semble bien plutôt que c'est en continuant à tenir la conscience comme seule norme de l'existence que l'on tombe dans le nihilisme, puisqu'alors cette norme apparaît perpétuellement bafouée et ignorée par les comportements inconscients et irrationnels des hommes. Tel est le point de vue de Freud (après Nietzsche), pour qui le malaise dans la civilisation ne tient pas au fait que l'on valorise la conscience et la raison (Freud ne fait *jamais* l'apologie d'un mode de penser irrationnel ou mystique), mais qu'on ignore la *dualité de principe* qui gouverne le fonctionnement humain, c'est-à-dire qu'on refoule le poids de cette dualité *et des conflits qu'elle engendre nécessairement*, au nom de l'idéal d'unité et de rationalité de la personne humaine (qui est d'ailleurs nécessaire *en tant qu'idéal*). Concernant la compréhension de l'homme, l'avancée de la psychanalyse sur les philosophies de la conscience consiste selon Freud à *prendre acte* de cette dualité et de la nature conflictuelle de la vie psychique, afin de mieux en connaître les conséquences et d'en juguler le mieux possible les effets néfastes. Telle serait d'ailleurs la définition psychanalytique de la « normalité » : être capable de surmonter des conflits en leur trouvant des solutions *réelles* (et pas *seulement* sur le plan des fantasmes), accepter que ces solutions soient toujours provisoires, et maintenir en conséquence une certaine vigilance, alimentée par une lucidité vis-à-vis de soi-même. Remarquons d'ailleurs qu'il ne s'agit pas tant, pour Freud, de « guérir » les névroses en éliminant tout conflit psychique (ce qui relève de l'utopie), que

¹ *Ibid.*, p. 297-298

de faire prendre conscience au névrosé des conflits qui l'assaillent et des possibilités qui s'offrent à lui pour en modifier l'impact négatif¹.

Merleau-Ponty aborde ce problème de la définition de la « normalité » dans une perspective assez proche de celle de Freud. En particulier, sa critique des philosophies de la conscience le mène à affirmer fermement la *surdétermination* de l'existence humaine, et à opposer à une pensée unilatérale une *raison élargie*, qui prend acte, à travers une réflexion sur l'*ambiguïté*, de la complexité de l'existence et de l'adversité (interne et externe) à laquelle l'homme a sans cesse affaire. Il affirme en ce sens que :

« Quand nos initiatives s'enlisent dans la pâte du corps, dans celle du langage, ou dans celle de ce monde démesuré qui nous est donné à finir, ce n'est pas qu'un malin génie nous oppose ses volontés : il ne s'agit que d'une sorte d'inertie, d'une résistance passive, d'une défaillance du sens – d'une adversité anonyme. Mais le *bien* aussi est contingent [...] Le progrès n'est pas nécessaire, d'une nécessité métaphysique : on peut seulement dire que très probablement l'expérience finira par éliminer les fausses solutions et par se dégager des impasses. Mais à quel prix, et par combien de détours ? Il n'est même pas exclu en principe que l'humanité, comme une phrase qui n'arrive pas à s'achever, échoue en cours de route »².

Une telle affirmation, à caractère polémique, ne vise pas à relativiser les valeurs du bien et du mal dans une perspective nihiliste, mais à montrer au contraire, comme Freud, que le nihilisme et la violence découlent d'un mode de penser dogmatique, qui refoule tout ce qui peut engendrer conflits et ambiguïtés, - alors même qu'« il faudrait chercher jusque dans le masochisme et l'instinct de mort ou jusque dans les conflits infantiles l'annonce et la première esquisse du drame humain que les actions et les œuvres de l'adulte porteront à son expression la plus pure *sans jamais s'en abstraire* »³. En particulier, il s'agit de prendre en compte l'existence du *négatif* au sein même de la vie, et de considérer l'homme comme un être non pas positif, mais *problématique*, qui doit sans cesse s'interroger sur lui-même pour essayer d'inventer des solutions aux problèmes qu'il rencontre. Merleau-Ponty affirme ainsi qu'il faut considérer l'historicité humaine comme :

« Question et réponse : question ou recherche immanente à l'histoire individuelle, et qui trouve enfin réponse. La réponse n'est pas donnée avec la question (au sens de Marx : l'humanité ne se pose que les questions qu'elle peut résoudre), la réponse est vraiment du nouveau, mais elle n'est pas nouvelle au point de créer la question (comme la décision, qui précède la délibération, dans le choix ou la création pure) [...] Le choix au sens psychanalytique va être le passage de la question en soi, latente, à la solution, jonction du devenir propre et des thèmes acquis. C'est là l'*institution* et c'est ce qu'il faut préciser »⁴.

¹ Freud ne s'intéresse d'ailleurs guère à la problématique de la « normalité », et considère qu'il est plus utile de s'attacher à différencier les névrosés des pervers et psychotiques.

² Merleau-Ponty, *Signes*, p. 391

³ Merleau-Ponty, *Humanisme et terreur*, p. 280 (c'est nous qui soulignons). Merleau-Ponty précise en ce sens que « le scepticisme, c'est l'ambiguïté subie, et la philosophie de l'ambiguïté, c'est l'ambiguïté conçue ou assumée » (*Parcours II*, p. 331). Remarquons également que dans ses notes de cours de 1959-1961 prononcées au Collège de France, Merleau-Ponty associe plusieurs fois le problème de la crise ou du malaise de la philosophie et de la civilisation contemporaines aux concepts freudiens du « refoulement » et du « retour du refoulé ».

⁴ Merleau-Ponty, *Institution*, p. 59. Pour Merleau-Ponty, et contrairement à Marx, les réponses que les hommes donnent aux questions qui se posent à eux ne suppriment pas (à terme) *une fois pour toutes* ces questions, parce que c'est l'existence humaine *en elle-même* qui est problématique. Cela revient à dire que les situations d'aliénation dans lesquelles se trouvent les hommes ne tiennent pas seulement à des circonstances extérieures (les circonstances économiques), mais également à l'existence de conflits internes, - ce que met en avant le concept merleau-pontyen d'adversité et, avant lui, le concept freudien d'inconscient à titre de « corps étranger interne » au Moi.

Merleau-Ponty privilégie donc l'interprétation que Freud donne de la psychogenèse par rapport à celle des représentants de la psychologie génétique, pour trois raisons. Premièrement, il loue Freud pour avoir mis en évidence (le premier) et pour avoir toujours insisté sur le caractère *surdéterminé* de la psychogenèse et des comportements humains, lesquels sont autant déterminés par des facteurs biologiques, affectifs, et sociaux que par la prise de conscience par les sujets eux-mêmes des situations qui sont les leurs, et qui leur permet d'agir sur celles-ci. Ensuite, Freud est selon Merleau-Ponty le seul (dans le cadre de la psychologie) à avoir compris l'historicité humaine comme une *institution*, et à avoir désintriqué celle-ci d'une conception erronée de la dialectique, qui mine encore bon nombre de philosophies de l'histoire (et de l'homme). Enfin, il a su proposer une méthode génétique en accord avec cette conception du devenir-humain, en mettant l'accent sur son *refus des présupposés normatifs* (d'ordre téléologique et moral) et sur l'enjeu *archéologique et architectonique* de cette méthode (mise en évidence des dimensions originaires de l'existence et de leur *persistance active* au cours de celle-ci).

Il s'agit alors de « préciser », selon le vœu de Merleau-Ponty, le fonctionnement de cette institution qu'est la vie humaine. Pour ce faire, nous choisirons de dégager de son œuvre ce qu'il retient concrètement de la théorie freudienne relative à la construction de l'identité du sujet.

Merleau-Ponty ayant lu *Malaise dans la civilisation* de Freud, il est possible que sa propre critique du marxisme - dans sa version dogmatique - s'inspire de celle de Freud. Citons ici l'argument essentiel de cette critique : « Les communistes croient avoir découvert la voie de la délivrance du mal. D'après eux, l'homme est uniquement bon, ne veut que le bien de son prochain ; mais l'institution de la propriété privée a vicié sa nature [...] Lorsqu'on abolira la propriété privée, qu'on rendra toutes les richesses communes et que chacun pourra participer aux plaisirs qu'elles procurent, la malveillance et l'hostilité qui règnent parmi les hommes disparaîtront [...] En ce qui concerne ce postulat psychologique, je me crois toutefois autorisé à y reconnaître une illusion sans consistance aucune. En abolissant la propriété privée, on retire, certes, à l'agressivité humaine et au plaisir qu'elle procure l'un de ses instruments, et sans doute un instrument puissant, mais non pas le plus puissant. En revanche, on n'a rien changé aux différences de puissance et d'influence dont l'agressivité abuse, non plus qu'à la nature de celle-ci. Car elle n'a pas été créée par la propriété mais régnait de façon presque illimitée en des temps primitifs où cette dernière était bien peu de choses » (*Malaise dans la civilisation*, Paris, PUF, 1971, p. 66-67). Freud prolonge cette critique dans la dernière des *Nouvelles conférences sur la psychanalyse* en affirmant que le communisme, parce qu'il néglige la prise en compte des facteurs psychologiques dans l'analyse de l'évolution historique, et en particulier le fait que l'aliénation humaine tient autant à des facteurs socio-économiques qu'à des facteurs *endogènes* (l'instinct de mort et l'agressivité), ne vaut pas mieux que n'importe quelle « conception du monde », - comme en témoigne selon lui le fait que le bolchévisme russe est exclusif et interdit toute forme de critique à son égard (in *Nouvelles conférences sur la psychanalyse*, *op. cit.*, p. 233-240). Pour conclure sur ce point, remarquons qu'à la suite de l'exposé de A. Green sur « L'inconscient et la psychopathologie » à Bonneval en 1960, le débat s'est articulé autour du problème de la valeur philosophique des concepts de normal et de pathologique, ce qui a débouché sur la problématique de l'*aliénation* humaine mise en place par Hegel et Marx, et sur le remaniement de cette problématique chez Freud, pour qui l'autre qui m'aliène est d'abord *en moi* (le Moi n'est pas maître chez lui).

B) Genèse et structure de l'identité subjective

Interpréter le devenir-humain comme *institution* implique deux choses : d'une part, il faut cesser de considérer l'identité humaine comme une *donnée brute*. Cela signifie que, bien évidemment, la « naturalité » de l'homme ne suffit pas à le définir comme tel, et que *pour cette raison même* l'homme est voué à se construire et à se définir tout au long de sa vie une identité, - celle-ci étant nécessairement instable, changeante et ouverte aux rencontres¹.

D'autre part, il faut mettre en relief le fait que c'est parce que la vie humaine est institution et pas seulement développement qu'elle peut être définie comme *subjective* ; - la subjectivité étant ce qui me permet d'assumer une situation donnée et de construire mon identité en donnant un sens à cette situation qui devient ainsi *miienne*. Certes, on pourrait très bien considérer qu'il suffit que mon identité soit définie objectivement pour que j'existe, à travers des actes observables par d'autres ou des « signes extérieurs d'identité » (âge, physionomie, papiers d'identité, possession de biens privés ...). Mais le fait qu'on puisse m'identifier ou me reconnaître à ces signes n'équivaut pas à ce que *je* me définisse *comme sujet*, ou que je définisse cette identité comme étant *la miienne*. Freud distingue à ce titre le Moi, ce à quoi on me reconnaît ou encore ce qui constitue mon *image de marque*, et la subjectivité comme processus psychique interne qui fait que *je* me définis par rapport à cette image (soit en étant capté et annihilé par elle – phénomène d'aliénation courant et qualifié de *position imaginaire* -, soit en s'en différenciant et en cherchant à modifier cette image). Nous souscrivons en ce sens à cette définition que donne Bertrand Ogilvie de la psychanalyse :

« La psychanalyse n'est donc pas l'analyse de la genèse objective de l'individu humain dans sa dimension psychique (qui serait 'parallèle' à son développement physique), mais c'est l'étude de la discordance et de l'opposition qui sépare ce développement de la constitution du sujet en tant qu'il entretient un rapport intrinsèquement négatif avec sa propre réalité »².

Il s'agit ainsi, en exhibant le décalage entre la façon dont le sujet vit consciemment et « objectivement » son histoire, et ce qu'il en dit d'un point de vue inconscient (rêves, lapsus, symptômes, associations libres ...), de le faire émerger dans la position qualitative d'*être-sujet* de son histoire.

C'est donc à une étude de la « subjectivation » humaine que l'on s'intéresse, qui diffère radicalement de la psychologie objectiviste dont Merleau-Ponty dénonce les présupposés (entre autres considérer les faits humains et psychologiques « objectifs » comme des données brutes). Nous pensons que c'est à ce titre que la psychanalyse l'intéresse au plus haut point, puisqu'elle cherche à *définir l'identité humaine comme identité subjective à partir d'une déconstruction de sa soi-disant objectivité*, - ce qui passe nécessairement par la genèse de cette « objectivation de soi », et par la reconnaissance des divers éléments dont *dépend* le Moi qui croit pourtant être une entité une et auto-centrée (ne se définissant que dans le strict rapport de coïncidence à soi). Comme Merleau-Ponty, Freud considère en effet qu'on ne peut

¹ La perspective génétique que Freud adopte n'a ainsi cessé de révéler le caractère *ouvert* de l'identité humaine, prise dans les rapports « dialectiques » du vivant et de son milieu, du moi et de l'autre, du principe de plaisir et du principe de réalité, du désir tourné vers l'avenir et du poids de l'enfance et des traditions.

² B. Ogilvie, *Lacan, la formation du concept de sujet*, Paris, PUF « Philosophies », 1987, p. 91-92

s'en tenir, lorsque l'on parle de l'homme, à une étude strictement objective. Ils s'accordent également tous deux pour ne pas tenir, dans une attitude naïve inverse, l'expérience subjective de l'identité de soi comme une donnée brute ou originaire, qui irait de soi, et qui serait en elle-même inquestionnable. Il semble alors que c'est à partir de cette *question du mode d'appréhension de l'identité humaine que Freud et Merleau-Ponty peuvent se rejoindre*.

C'est ce que nous chercherons à montrer dans ce chapitre, en mettant en lumière les perspectives et concepts freudiens que Merleau-Ponty fait siens dans sa propre analyse de la structuration (*Gestaltung*) de l'identité du *sujet* humain. En particulier, nous verrons en quoi nos deux auteurs se rejoignent sur l'idée d'après laquelle l'identité corporelle de l'homme, que l'on pourrait considérer comme une donnée brute, est en fait une construction subjective, laquelle nécessite le rapport du sujet aux autres qui est lui aussi en perpétuelle construction, et qui ne peut servir d'assise à l'affirmation de soi du sujet que si celui-ci arrive à interpréter de manière libre – c'est-à-dire à *styliser* - les règles du jeu symbolique dans lequel il est toujours déjà pris (notamment à travers l'acquisition et l'usage personnel du langage).

§1) La construction de l'identité corporelle

Lorsque nous avons comparé, dans notre première partie, les premières conceptions que Freud et Merleau-Ponty développaient à propos des phénomènes corporels, nous avons mis en évidence le fait que tous deux considèrent le corps non pas comme une réalité physiologique simple mais comme une dimension *symbolique* de l'existence, au sein de laquelle se manifeste une forme originaire de subjectivité, - dont l'étude doit constituer le fondement de toute analyse rigoureuse de la subjectivité en général. Cependant, il existait alors un désaccord entre les deux auteurs quant à la *nature* de cette subjectivité. En effet, Freud affirme que le corps n'est pas d'emblée unifié ni vécu comme mien ou comme *corps propre*, - ce qui interdit de penser que la subjectivité qu'il manifeste est assimilable à une subjectivité réflexive et personnelle (au sens de l'*unité* de la personnalité). Pour sa part, Merleau-Ponty hésite dans un premier temps entre faire du corps une dimension de l'existence animée d'une intentionnalité inconsciente ou en « troisième personne », ou l'incarnation d'un « moi naturel », qui présenterait d'emblée les qualités classiquement attribuées à la subjectivité, c'est-à-dire l'unité et la personnalité. Or, force est de constater qu'au fil du temps, Merleau-Ponty va abandonner l'idée selon laquelle le corps vécu comme propre est une *donnée originaire de l'expérience*, et faire sienne la thèse freudienne qui montre que cette forme unifiée de la corporéité est elle-même *construite*, et qu'on peut par conséquent *en décrire la genèse*.

Freud démontre effectivement, à partir de deux arguments, que le corps vécu comme une unité mienne n'existe comme tel *qu'au terme d'une élaboration physiologique et psychique du donné corporel originaire, qui se caractérise par son absence d'unité et de fonctionnalité*.

Premièrement, Freud développe dès les premières pages de l'*Esquisse* la thèse de la *prématuration* de l'homme (qui le spécifie au sein des espèces animales), d'après laquelle celui-ci est inachevé lorsqu'il naît, c'est-à-dire qu'il est alors dans un état d'impuissance physiologique, organique et fonctionnelle telle qu'il ne peut survivre seul¹. En particulier, le retard du développement du névraxe pendant les six premiers mois suscite chez le nourrisson un état d'impuissance vitale, lié à la discordance motrice. L'incoordination prolongée des appareils fournit alors la base d'une proprioceptivité qui fait ressentir le corps comme *morcelé* et hors de contrôle. Cette incapacité motrice et fonctionnelle implique que le nourrisson ne peut décharger sous forme de mouvements ou d'expressions adéquats les tensions internes qui l'assaillent, d'où une exceptionnelle accumulation d'énergie - qui constitue la base des pulsions spécifiques à l'homme.

Deuxièmement, Freud affirme dans ses *Trois essais sur la théorie de la sexualité* que ces pulsions tentent malgré tout de se décharger par les moyens dont elles disposent, c'est-à-dire en se fixant à une partie du corps qui deviendra alors le lieu où elles exigent d'être satisfaites (constitution des « zones érogènes »). Les pulsions accentuent donc cette sensation de morcellement du corps, et font de l'enfant livré à elles un « pervers polymorphe » :

« La pulsion sexuelle, dont on appellera la manifestation dynamique dans la vie psychique '*libido*', est composée de pulsions partielles en quoi elle peut aussi se désagréger de nouveau, et qui ne se réunissent que progressivement en organisations déterminées [...] Les pulsions partielles prises une à une aspirent, tout d'abord indépendamment les unes des autres, à la satisfaction, mais au cours du développement elles se regroupent et convergent toujours davantage. On reconnaît comme premier stade d'organisation (prégénital) le stade *oral*, dans lequel, conformément à l'intérêt principal du nourrisson, la *zone buccale* joue le rôle principal. Lui succède l'organisation *sadique-anale*, dans laquelle la pulsion partielle du *sadisme* et la *zone anale* se distinguent particulièrement [...] Le troisième et dernier stade d'organisation, c'est le regroupement de la plupart des pulsions partielles sous le *primat des zones génitales*. En règle générale, ce développement se déroule rapidement et imperceptiblement ; pourtant des parties isolées des pulsions en restent aux stades qui précèdent l'aboutissement ultime et produisent ainsi des *fixations* de la libido »².

Avant la phase génitale (et même parfois pendant celle-ci), le corps n'est donc pas vécu comme une unité fonctionnelle, mais comme un *ensemble de forces anarchiques*.

Nous avons vu qu'à la fin des années 1940, Merleau-Ponty fait sienne la thèse psychanalytique de la « prématuration » de l'homme, et s'en sert pour combattre l'idée selon laquelle le corps serait doté d'une « bonne forme » lui assurant une unité fonctionnelle *intégrée d'emblée*. C'est ce que signifie également la métaphore merleau-pontyenne du corps sentant comparé à une œuvre d'art³ : le corps est une œuvre d'art dans la mesure où son unité ne va pas de soi, mais advient par interaction de ses dimensions qui sont à la base « impossibles »⁴. L'unification de ces dimensions peut être comprise à partir de l'expérience du touchant-touché, qui a une vertu paradigmatique chez Merleau-Ponty. Dans

¹ Cette thèse sera reprise et systématisée par le naturaliste hollandais L. Bolk dans son ouvrage de 1926 *Das Problem der Menschwerdung*. Nous reviendrons dans notre troisième partie sur cette spécificité du donné corporel humain.

² Freud, « 'Psychanalyse' et 'théorie de la libido' », in *RIP II*, p. 62

³ Merleau-Ponty, *PP*, p. 176

⁴ Nous reprenons ici le terme qu'utilise Raphaël Gély dans son analyse de la genèse du corps sentant, que nous suivons ici (*La genèse du sentir*, Bruxelles, Editions Ousia, 2000, p. 104-114).

cette expérience, les deux mains ne cessent en un premier temps de s'affronter, chacune prétendant se séparer du reste du corps et être la seule partie du corps à pouvoir être active (la main « touchée » semblant alors appartenir à un *autre* corps)¹. Les deux mains sont ainsi impossibles - de la même manière que le sont les pulsions partielles entre elles - en étant toutes deux investies de la totalité du pouvoir sentant du corps. Mais, en s'ajustant l'une à l'autre et en laissant l'espace qui existe entre elles se mettre en charge, leur double mouvement se simultanée ; il apparaît ainsi un *sentir général*, qui n'est le fait ni d'une main ni de l'autre, mais de l'espace qui les comprend et les unifie au sein d'une totalité. L'unité intégratrice du corps n'est donc pas une donnée *originnaire* de celui-ci mais *une de ses propriétés émergentes*. En outre, le fait que cette expérience du touchant-touché puisse être à tout moment répétée montre bien que cette unité fonctionnelle du corps *peut* à tout moment se désagréger parce qu'elle n'est pas donnée d'emblée, - de la même manière que les pulsions partielles peuvent toujours être réactivées à l'âge adulte sous forme de symptômes pervers ou névrotiques².

On pourrait alors penser que l'unification fonctionnelle du corps *une fois établie* suffit à définir son identité subjective, c'est-à-dire à permettre qu'il soit vécu comme *mon* corps. Rappelons que cette idée d'unité intégratrice du corps renvoie au concept de « schéma corporel »³, d'après lequel mon corps devient, après un certain développement physiologique et moteur, un système où les différents aspects intéroceptifs, proprioceptifs et extéroceptifs s'expriment réciproquement et de manière coordonnée, dans un « système d'équivalences entre le dedans et le dehors ». C'est d'ailleurs à partir d'un tel concept qu'on a pu appliquer au corps le concept plus tardif de *Gestalt*.

Cependant, il s'agit de comprendre, contre la *Gestalttheorie* et ses présupposés naturalistes, que l'unité *fonctionnelle* du corps ne suffit pas à définir son identité en tant que corps *vécu comme propre*, parce que le corps ne répond pas à des exigences seulement adaptatives, mais également libidinales, *celles-ci pouvant entrer en conflit avec celles-là*. Le corps fonctionnel, *c'est-à-dire le corps objectif*, ne devient effectivement *subjectivité corporelle* que lorsqu'il est animé par des buts ne relevant pas de la seule satisfaction des besoins, mais aussi de celle des *désirs*. Freud prend ainsi l'exemple *a contrario* des paralysies

¹ Comme le fait remarquer R. Gély, « on peut parler d'une mise en évidence du fondement de la dissociation entendue avec Gisela Pankow comme destruction de l'image du corps, ses parties perdant le lien avec le tout pour réapparaître dans le monde extérieur » (*ibid.*, p. 56). Gély note également que cette approche du sentir diffère de celle de Erwin Straus (qui a par ailleurs fortement influencé le jeune Merleau-Ponty), puisque celui-ci part dans *Du sens des sens* de l'évidence qu'il y a un *Je qui se vit d'emblée de façon indivise*, - idée que rejette finalement Merleau-Ponty.

² Ceci reprend l'idée selon laquelle l'unité du corps n'est pas *dialectique* au sens hégélien. Commentant la notion de chiasme, dont l'expérience touchant-touché est paradigmatique, Merleau-Ponty affirme ainsi qu'il faut « partir de ceci : il n'y a pas identité, ni non-identité, ou non-coïncidence, il y a dedans et dehors tournant l'un autour de l'autre - [...] Qu'est-ce que j'apporte au problème du même et de l'autre ? Ceci : que le même soit l'autre que l'autre, et l'identité différence de différence - cela 1) ne réalise pas dépassement, dialectique, dans le sens hégélien 2) se réalise sur place, par empiètement, épaisseur, *spatialité* » (VI, p. 317-318).

³ Concept introduit par le neurologue Henry Head, repris et enrichi par Wallon et Paul Schilder dans son ouvrage de 1923 *Das Körperschema* (cité dans la bibliographie de *PP*).

hystériques : des patients ne souffrent d'aucun trouble fonctionnel détectable, et pourtant sont paralysés de tel ou tel membre parce que celui-ci est associé à un désir refoulé ou « anesthésié » (la partie isolée du corps correspondant au désir refoulé d'un point de vue psychique)¹. Le corps révèle ici en quoi il n'est pas entièrement ni seulement soumis à des exigences fonctionnelles ou adaptatives. De la même manière, l'analyse que fait Merleau-Ponty du cas Schneider dans la *Phénoménologie de la perception* tend à montrer que si Schneider a (entre autres) un comportement sexuel pathologique, ce n'est pas en raison d'atteintes fonctionnelles, mais parce que *son rapport désirant à l'autre a été altéré* (phénomène d'impuissance *psychique*) : c'est « le pouvoir de se projeter » de Schneider qui a été perturbé, c'est-à-dire le pouvoir de se mettre en situation, dont le sujet ou « l'acteur » principal est le corps sentant et désirant.

On peut alors articuler le rapport entre l'identité subjective du corps, le désir et le pouvoir de se mettre en situation, qui va permettre de comprendre pourquoi et comment je ne peux saisir mon corps comme *une unité* et le vivre comme *mien* que dans cette ouverture du dedans au dehors et dans cette proximité désirante envers l'autre. La théorie wallonienne et lacanienne du « stade du miroir » est sur ce point instructive. Elle montre en effet en quoi le sujet, au moment où son développement moteur est en avance sur son intégration fonctionnelle générale, *anticipe* dans une forme extérieure unifiée (une *Gestalt*²) la maturation de sa puissance. L'identification de soi à cette *Gestalt* – exemplairement l'image au miroir – procure alors de manière imaginaire au Moi le sentiment de son unité (en opposition avec la turbulence des mouvements et des pulsions qui l'animent), et lui assure une certaine *stature* en lui offrant une image figée de lui-même. Il ne s'agit pas ici de l'*imitation* d'un reflet de soi-même, lequel serait perçu « objectivement » et reproduit dans un souci d'exactitude ; il y a au contraire véritablement *identification du sujet à une image extérieure de lui-même*, qui lui donne existence et contenu. Plus que ce qu'on voudrait imiter, cette image extérieure de soi est ce qu'on voudrait *être*.

Remarquons alors que Freud, avant Wallon et Lacan, insistait déjà sur le fait que le Moi se constitue par identification à cette réalité visible qu'est le corps envisagé comme *surface* :

« Dans l'apparition du moi et dans sa séparation d'avec le ça, un autre facteur que l'influence du système Pc semble avoir joué un rôle. Le corps propre, et avant tout sa *surface*, est un lieu dont peuvent provenir simultanément des perceptions externes et internes. Il est vu comme un objet étranger, mais en même temps

¹ L'exemple le plus flagrant est celui de la « cécité hystérique » : l'organe de l'œil est soumis à des exigences adaptatives (principe d'auto-conservation), mais peut également être plus ou moins fortement investi par une pulsion libidinale de type voyeuriste. Il peut alors se faire que le moi, comme instance d'adaptation à la réalité extérieure, perde sa domination sur l'organe (ici l'œil) qui maintenant se tient entièrement à la disposition de la pulsion libidinale refoulée : ainsi de l'hystérique qui, après refoulement de sa tendance voyeuriste, ne veut et ne peut plus rien voir, alors même que son organe est fonctionnellement intact (cf. Freud, « Le trouble psychogène de la vision dans la conception psychanalytique » (1910), in *NPP*, p. 167-173).

² Dans son article de 1938 sur « Les complexes familiaux dans la formation de l'individu » où il expose une première version du stade du miroir, Lacan fait explicitement référence à la *Gestalttheorie* pour définir cette forme extérieure à laquelle l'enfant s'identifie. Rappelons que cette référence s'effectue dans une perspective critique, puisque pour Lacan, si la *Gestalttheorie* et ceux qui s'en inspirent (dont Merleau-Ponty dans la *Phénoménologie de la perception*) ont bien mis en évidence ce pouvoir constitutif des formes extérieures qui explique le rapport de circularité entre l'intérieur et l'extérieur (ou l'*Umwelt*), ils n'ont pas saisi le caractère *illusoire et aliénant* de ce pouvoir (cf. « Propos sur la causalité psychique », in *Écrits, op. cité*, p. 179).

il livre au toucher des sensations de deux sortes, dont l'une peut être assimilée à une perception interne [...] *Le moi est avant tout un moi corporel*, il n'est pas seulement un être de surface, mais il est lui-même la projection d'une surface »¹.

Freud signifie par là que le corps devient *un* lorsqu'il joue le rôle de *surface de séparation* entre le dedans et le dehors, et devient *mien* lorsque, constituant une telle *limite*, il permet de m'identifier *par rapport* aux autres (processus d'identification *et* de distinction). Le moi corporel, forme originaire de l'identité subjective, suppose donc à la fois la présence du dehors et de l'Autre *et* la séparation d'avec eux, grâce à laquelle le moi peut se réfléchir lui-même. Le moi se définit donc comme *subjectivation de la surface corporelle*. Paul-Laurent Assoun affirme justement à ce sujet que :

« Lorsque Freud dit que le Moi est corporel, il faut donc comprendre quelque chose comme : *le Moi et le corps sont structurés selon la logique homologue des surfaces*. Cela revient à dire non pas que le Moi est analogue au Corps, mais que l'émergence de la subjectivité se fait selon cette logique corporelle de la projection. Le *corps* est donc *le propre*, la première personne »².

Freud explicite par ailleurs ce phénomène à partir de l'analyse de l'*identification au double*. Selon lui, l'inquiétante étrangeté suscitée par le motif du double, lequel est utilisé dans de nombreux contes fantastiques, ne peut s'expliquer simplement par le fait que le double, de par son pouvoir de « contamination » du moi, représente un danger pour l'équilibre psychique. Cette étrangeté découle plutôt du fait que « le double est une formation qui appartient aux temps originaires dépassés de la vie psychique, qui du reste revêtait alors un sens plus aimable »³. En effet, le double (dont l'image au miroir est une forme) jouait alors le rôle de *moi idéal*, et permettait au moi encore mal délimité par rapport à l'extérieur et à autrui de se donner forme et contenu, par le biais d'un processus d'identification (imaginaire).

On constate par ailleurs que Merleau-Ponty s'est très tôt intéressé à ce thème du double et à la fonction qu'il joue dans la formation de l'identité du corps propre. Après s'être penché sur les phénomènes hallucinatoires dans la *Phénoménologie de la perception*, il revient, à l'occasion d'une discussion sur la fonction du miroir chez Wallon et Lacan dans un cours de 1950-1951, sur le phénomène de l'*autoscopie*, ou perception extérieure de soi-même. Selon lui, ce phénomène pathologique est « comparable à la conscience originaire que l'enfant avait de son propre corps visuel dans le miroir »⁴, et indique une forme de spatialité originaire, dans

¹ Freud, « Le moi et le ça », in *Essais de psychanalyse*, p. 238

² P.L. Assoun, *Introduction à la métapsychologie freudienne*, Paris, PUF « Quadrige », 1993, p. 174. Assoun cite alors un passage ajouté à la *Standard Edition* et approuvé par Freud qui précise cette idée : « Le moi est finalement dérivé des sensations corporelles, précisément de celles qui ont leur source dans la surface du corps. Il peut être ainsi considéré comme une projection mentale de la surface du corps, et de plus, comme nous l'avons vu plus haut, il représente la surface de l'appareil mental » (*ibidem*). Il affirme à la suite que « aussi Freud est-il loin de quelque modèle phénoménologique du *corps propre*, par lequel le sujet rencontrerait le sens du monde et de sa subjectivité (préreflexive) », et renvoie à ce propos en note à la *Phénoménologie de la perception* (*ibid.*, p. 175). Il est certain que, dans cette œuvre, Merleau-Ponty a du mal à se défaire de l'idée phénoménologique d'un corps d'emblée animé par une subjectivité indivise, qui serait une dimension *originaire* de l'existence ; mais nous tentons précisément ici de montrer que Merleau-Ponty lui-même abandonne ce modèle en exhibant son caractère *construit* ou *second*.

³ Freud, « L'inquiétante étrangeté », in *L'inquiétante étrangeté et autres essais*, Paris, Gallimard « Folio Essais », 1985, p. 239. Freud fait référence en particulier au traitement du motif du double dans les nouvelles de Hoffmann et dans le livre de Otto Rank *Le double*.

⁴ Merleau-Ponty, « Les relations avec autrui chez l'enfant », in *Parcours I*, p. 193

laquelle l'espace « réel » adhère à l'image idéale. Cette spatialité est celle dans laquelle se situe le sujet *en train de se séparer du dehors et en train de constituer son intériorité* comme propre. L'étude de cette forme de spatialité originaire est précisément la tâche que se donne Merleau-Ponty sous le nom d'*esthésiologie*, qui « se tient bien à la surface du corps humain »¹, et qui consiste à mettre en évidence la façon dont se constitue le corps propre à partir d'une ouverture primordiale à l'extériorité. Les derniers textes achevés de Merleau-Ponty, en particulier le cours sur le corps humain de 1960 et le chapitre du *Visible et l'invisible* « L'entrelacs – le chiasme », cherchent ainsi à comprendre comment le sujet voyant individué émerge à *partir de* la généralité du visible, ou encore comment « mon corps [est] modèle des choses et les choses modèles de mon corps »². Et si l'on part de la convergence établie entre les analyses freudienne et merleau-pontyenne de la construction de l'identité corporelle, il ne paraît plus surprenant, mais au contraire tout à fait *conséquent*, que Merleau-Ponty définisse alors l'esthésiologie en référence à l'interprétation psychanalytique du mythe de Narcisse³, et la développe à partir de concepts psychanalytiques tels que l'introjection, la projection, l'incorporation, la captation par l'image ...⁴

§ 2) Le rôle du rapport à l'autre dans la construction de soi

L'identification spéculaire, au fondement de l'identité corporelle, n'est possible qu'à partir du moment où l'enfant comprend que, dans le miroir, il se voit comme les autres (qu'il investit de désir) le voient, c'est-à-dire que le miroir ne joue son rôle structurant que parce qu'il fonctionne lui-même comme *substitut du regard de l'autre*. Cela signifie que la formation du moi, dont le premier enjeu est l'unification du corps propre, ne peut s'effectuer qu'à partir d'une ouverture et d'une identification du dedans au dehors, *qui prend originairement la forme de l'identification du moi à l'Autre*. Autrement dit, la construction de l'identité personnelle ne commence pas avec l'identification spéculaire, mais prend racine dans un stade plus précoce où l'Autre est tellement présent et important que je ne m'en différencie pas encore. Dans son article sur « Les complexes familiaux », Lacan fait effectivement précéder le stade de l'identification au double (les frères, l'image au miroir ...) d'une phase relative au « complexe de sevrage », qui renvoie à cette première période pendant laquelle « il y a une fusion certaine entre la mère et le nourrisson au sein »⁵. Cette phase est structurée par des processus psychiques que Freud théorise à travers la notion d'*identification affective primaire*. Comme le précise Freud, cette forme d'identification n'est pas une simple *imitation*, qui suppose la distinction entre le modèle et moi, mais procède d'une *indistinction*

¹ Merleau-Ponty, *Nature*, p. 344

² Merleau-Ponty, *VI*, p. 173

³ *Ibid.*, p. 185

⁴ Ainsi, le cours de 1960 sur le corps humain présente un chapitre intitulé « Le corps libidinal », qui s'appuie directement et explicitement sur Freud, Lacan, P. Schilder, K. Abraham et M. Klein (*Nature*, p. 345-352).

⁵ Merleau-Ponty, *Sorbonne*, p. 110

primordiale entre moi et l'autre, dont le prototype est effectivement la confusion entre l'enfant/la bouche et la mère/le sein¹. C'est pour cette raison que Freud considère que « le fait de l'identification autorise peut-être un emploi *littéral* de l'expression : pluralité des personnes psychiques »² (je suis les autres - les autres sont moi).

Or, c'est précisément ce lien entre le phénomène originaire de l'« indivision » (fantasmée) entre moi et l'autre et la première « organisation » du corps comme surface d'entrelacement entre le dedans et le dehors (alors non encore distingués) que Merleau-Ponty met en avant dans son propre développement du concept d'identification. Le domaine de l'originaire que tente de sonder Merleau-Ponty dans le cadre de son « esthésiologie » est effectivement le domaine de l'affectif archaïque en tant qu'il est régi par l'archi-imago maternel, - domaine plus ou moins laissé dans l'ombre dans la théorie lacanienne. Lacan reconnaîtra d'ailleurs à Merleau-Ponty le mérite d'avoir tenté de décrire cette phase pré-verbale et préoedipienne de l'existence, qui semble si difficile à analyser parce qu'alors tout se confond (sujet-objet, intérieur-extérieur ...)³. Selon Merleau-Ponty, une telle phase se caractérise effectivement comme un ensemble de relations dynamiques sans cesse remaniées et changeantes, ce qui explique le caractère *polymorphe* de ses éléments. Mais, contrairement à Lacan, Merleau-Ponty pense que si ces relations vicariantes⁴ entraînent certes un effet d'indifférenciation et de confusion entre les éléments de cet ensemble, c'est sans doute une raison pour ne pas en proposer une analyse fixe et structurale (ici inappropriée), mais ce n'en est pas une pour renoncer à étudier ces relations elles-mêmes. C'est ainsi qu'il fixe la tâche de l'esthésiologie : « décrire la pré-égologie, le 'syncrétisme', l'indivision ou transitivisme. Qu'est-ce qu'il y a à ce niveau ? Il y a l'univers vertical ou charnel et sa matrice polymorphe »⁵.

Remarquons alors que pour Merleau-Ponty, cet univers n'est pas à proprement parler intersubjectif – puisqu'il ne s'agit pas encore de *sujets* distincts. Il se définit cependant comme une *communauté d'êtres* ou comme un *universel de promiscuité* : l'autre est pour ainsi dire partout et nulle part⁶. On est ici au plus près de cet univers caractérisé par les identifications affectives archaïques que Freud a évoquées, sans en proposer lui-même une explicitation exhaustive. Pour Merleau-Ponty, Freud est cependant celui qui a eu *le premier* l'intuition de cet univers originaire :

¹ Freud fait à ce sujet la remarque suivante : « Avoir et être chez l'enfant. L'enfant aime bien exprimer la relation d'objet par l'identification : je suis l'objet. L'avoir est la relation ultérieure, retombe dans l'être après la perte d'objet. Modèle : sein. Le sein est un morceau de moi, je suis le sein. Plus tard seulement : je l'ai, c'est-à-dire je ne le suis pas ... » (« Résultats, idées, problèmes », in *RIP II*, p. 287). Winnicott proposera un article sur « Le rôle du miroir de la mère et de la famille dans le développement de l'enfant », in *Jeu et réalité* (1971), Paris, Gallimard, 1975.

² Freud, Manuscrit L, in *La naissance de la psychanalyse*, p. 176

³ Avant le stade du miroir, le sujet est en effet incapable de se différencier des autres et des objets extérieurs : il s'agit de cette phase originaire qui se caractérise d'après Lacan par l'ambivalence et « l'universelle équivalence », lesquelles rendent précisément impossible selon lui la tâche d'en fixer les structures.

⁴ Au sens où elles font jouer les mêmes rôles à divers éléments, lesquels apparaissent alors comme substituables. Notons que dans le vocabulaire de Freud, les objets des pulsions sont également qualifiés de *vicariants*.

⁵ Merleau-Ponty, *VI*, p. 274

⁶ Partout au sens où il est aussi bien hors de moi que en moi, et nulle part au sens où, puisqu'il y a encore confusion entre moi et l'autre, celui-ci n'existe pas encore véritablement *comme autre*.

« Cette prodigieuse intuition des échanges – échange des rôles, échange de l'âme et du corps, de l'imaginaire et du réel -, cet universel de promiscuité, Freud les décrit quelquefois dans un langage fait sur mesure ('surdétermination', 'complexes', 'instances'), mais souvent aussi il n'y fait que des allusions dans les termes de la médecine et de la psychologie de son temps ('projection', 'traces', 'représentations'). De là un malentendu entre lui et le lecteur pressé (peut-être entre lui et lui-même) »¹.

Peut-on alors dissiper ce malentendu, qui existe effectivement entre « Freud et lui-même » au sens où celui-ci constate, dans une étude tardive sur l'identification primaire, que celle-ci demeure « insuffisamment connue » et « difficile à décrire »² ?

Plusieurs éléments ont cependant pu l'aider à en esquisser une analyse. Ainsi, les études de Karl Abraham sur le stade oral l'ont amené à faire de l'identification affective le processus psychique originaire qui permet l'existence d'un *premier lien* à une autre personne, dont le prototype est le lien d'incorporation (ce qui me procure du plaisir, je veux le mettre en moi, me l'incorporer)³. En outre, sa réflexion sur le narcissisme, engagée à partir de 1914, l'a conduit à admettre, en deçà de l'apparition des relations d'objet (l'objet étant ce que je veux avoir), des relations dans lesquelles le sujet ne distingue pas encore d'*ob-jets*, parce qu'il ne se distingue pas encore de l'autre. Relativement au phénomène de l'identification au père, Freud distingue ainsi deux cas :

« Dans le premier cas le père est ce qu'on voudrait *être*, dans le second ce qu'on voudrait *avoir*. Ce qui fait donc la différence, c'est que *le lien porte sur le sujet ou l'objet du moi*. C'est pourquoi le premier de ces liens est déjà possible, préalablement à tout choix d'objet. Il est bien plus difficile de donner de cette différence une représentation métapsychologique concrète »⁴.

La difficulté consiste précisément à *penser une fonction sujet qui ne se fonde pas sur l'opposition sujet-objet*, - raison pour laquelle cette fonction est qualifiée d'*anobjectale*. Remarquons que cette problématique a été largement développée à partir des années 1930 à travers la notion de « relation d'objet », qui devait permettre de clarifier la position de Freud concernant l'élucidation du type de rapports à l'autre au premier temps de l'existence. Celui-ci, en parlant de « narcissisme primaire » et de « relations anobjectales » concernant les rapports du nourrisson à l'entourage, n'aurait en effet pas vu le rôle capital des premières relations à autrui, ou du moins les aurait négligées comme telles⁵.

¹ Merleau-Ponty, « Préface à Hesnard », in *Parcours II*, p. 278. Cf. également : « La psychanalyse a le mérite d'avoir décrit pour la première fois les relations de l'enfant avec autrui (identifications, projections, etc.). Il y a là des possibilités d'études plus concrètes » (*Sorbonne*, p. 174).

² Freud, « Psychologie des foules et analyse du moi » (1921), in *Essais de psychanalyse*, p. 166

³ L'incorporation est un processus par lequel le sujet, *sur un mode plus ou moins fantasmatique*, fait pénétrer et garde un objet à l'intérieur de son corps, ce qui lui permet de s'assimiler les qualités de cet objet alors même que celui-ci a été détruit. L'incorporation est ainsi le *prototype corporel* de l'introjection et de l'identification. En outre, parce que l'incorporation mène à détruire l'objet aimé et désiré, elle manifeste en quoi les relations à autrui sont d'emblée *ambivalentes*. Cf. la présentation qu'en fait Merleau-Ponty dans *Sorbonne*, p. 331-332 et p. 340-344 (il cite d'ailleurs les *Studien für Charakterbildung* de K. Abraham, p. 340).

⁴ Freud, « Psychologie des foules et analyse du moi », *op. cit.*, p. 168-169 (c'est nous qui soulignons).

⁵ Les critiques s'appuient en particulier sur le concept freudien d'auto-érotisme, qui désigne un mode de satisfaction des pulsions partielles se produisant en l'absence d'objets extérieurs, et qui se résout en un plaisir d'organe (le modèle étant le plaisir apporté par les lèvres qui se baisent elles-mêmes). Or, s'il est certain qu'une telle satisfaction n'implique pas le recours à un objet total, elle se soutient cependant toujours au moins de la présence d'un objet *partiel* fantasmatique. Quant au concept de narcissisme primaire, opposé au narcissisme secondaire du moi (qui correspondrait à un reflux des investissements d'objets sur le moi), il désigne un état

Or il semble que cette critique repose effectivement sur un malentendu. La notion de relation d'objet, que l'on trouve d'ailleurs parfois sous la plume de Freud, a été promue à titre de *concept* en psychanalyse par un courant de pensée extérieur. Celui-ci s'appuie en effet sur la biologie et l'éthologie, qui ne considèrent plus l'organisme vivant à l'état isolé, mais dans une *interaction* avec l'entourage. Dans cette perspective, on a ainsi cru que, lorsque Freud parle de relations primaires narcissiques et anobjectales, il ferait référence par là les relations *réelles* d'un individu avec le monde extérieur en général (ce qui signifierait que l'homme fonctionne dans un premier temps de manière autonome et auto-centrée), alors que Freud ne fait que désigner la façon dont sont vécues originaires ces relations *d'un point de vue fantasmatique*, - la différence entre le fantasme et la réalité n'étant d'ailleurs pas encore établie à ce stade. Il paraît alors nécessaire de dissiper ce malentendu : si l'on parle de « relations anobjectales », ce n'est pas pour nier l'état de dépendance totale du nourrisson vis-à-vis de l'extérieur (que Freud n'a de cesse de souligner), mais c'est pour tenter *d'élaborer un concept de subjectivité originare qui serait en deçà du partage sujet-objet*. La difficulté évoquée par Freud relative à un tel effort de conceptualisation tient en ce sens beaucoup à des préjugés de pensée, d'après lesquels on ne peut envisager les relations du sujet avec quelque chose d'autre que lui que sur le mode de la relation sujet-objet, - préjugé auquel le concept phénoménologique d'*intentionnalité* ne semble d'ailleurs pas échapper. *A contrario, le projet de décrire radicalement la genèse de la subjectivité doit nécessairement recourir à la réflexion freudienne sur l'identification et le narcissisme primaires*, afin de mettre au jour ce qu'il en est des relations à l'autre *avant* la mise en place des relations sujet-objet.

C'est ce qu'entreprend Merleau-Ponty, qui ne semble pas être un « lecteur pressé » de Freud ; En effet, il est parfaitement au courant des concepts et théories que Freud et ses successeurs utilisent pour décrire les relations à l'autre au cours de cette phase qualifiée, certes de manière peu heureuse, de « narcissisme primaire »¹. Il entend ainsi montrer avec Freud qu'il existe un rapport à l'autre, déterminant pour la constitution du sujet, *avant* la constitution d'un *sujet de la représentation* corrélative de la distinction sujet-objet.

Freud lui-même fait remarquer que l'identification primaire a été décrite avant lui en psychologie à travers l'analyse du processus d'*Einfühlung*². Merleau-Ponty reprend alors ces analyses des phénomènes dits d'empathie, de transitivity ou de « sociabilité syncrétique », dans lesquels l'enfant ne différencie pas son vécu de celui de l'autre. Il cite à ce propos les

dans lequel l'enfant ne cherche pas à satisfaire ses pulsions à partir d'une *représentation d'ob-jet*, puisqu'il vit alors dans un état d'indifférenciation entre lui et l'extérieur, - ce qui explique le recours à l'expression de « relations *anobjectales* ».

¹ Nous renvoyons sur ce point à la critique du terme freudien de « narcissisme primaire » que développent Laplanche et Pontalis : « Sur le plan de la terminologie, cette acception perd de vue la référence à une image de soi, à une relation spéculaire, que suppose dans son étymologie le terme de narcissisme. Aussi pensons-nous que le terme 'narcissisme primaire' est inadéquat pour désigner un stade décrit comme anobjectal » (in *Vocabulaire de la psychanalyse*, *op. cit.*, p. 264-265).

² Freud, « Psychologie des foules et analyse du moi », *op. cit.*, p. 171

travaux de Charlotte Bühler, Elsa Kölher et Wallon¹, qui tous trois font de ce phénomène la preuve de l'*omniprésence* de l'autre dans l'existence du petit enfant. En outre, ces auteurs ont montré que le fait de vivre ce que vit autrui au même moment et de la même manière (lorsqu'un enfant pleure, celui d'à côté aussi) ne repose pas sur une capacité d'imitation ou sur un travail de constitution d'analogies entre moi et l'autre ; pour comprendre ce transitivity, il faut plutôt :

« renoncer au préjugé fondamental d'après lequel le psychisme est ce qui est accessible à un seul, mon psychisme serait ce qui n'est accessible qu'à moi, ce qui ne peut se voir du dehors. Mon 'psychisme' n'est pas une série d'états de conscience rigoureusement fermés sur eux-mêmes et impénétrables pour tout 'autre'. Ma conscience est d'abord tournée vers le monde, tournée vers les choses, elle est avant tout rapport aux autres »².

L'apport de la psychanalyse à cette problématique consiste précisément à affirmer que, puisque le sujet ne préexiste pas à son rapport au monde et à l'autre, et puisque mon psychisme se constitue à *partir de* ces rapports, *alors il faut renoncer aux concepts inadéquats d'états de conscience, de psychisme, et même de conscience*, - ce qu'essaye pour sa part de faire Merleau-Ponty dans *Le visible et l'invisible*³.

Dans cette perspective, et après avoir montré que je suis d'abord tourné vers le monde, il faut prolonger la réflexion en montrant que *celui-ci me précède* et que *c'est à partir de lui* que je me constitue dans mon identité différenciée. C'est sur ce point que Merleau-Ponty prend appui sur Freud et ses successeurs, qui *partent de cette situation d'indivision* pour ensuite décrire la genèse de soi à partir d'une différenciation vis-à-vis des autres et du monde :

« Ce que Freud veut indiquer [...] c'est, à partir d'un polymorphisme ou amorphisme, qui est contact avec l'Être de promiscuité, de transitivity, la fixation d'un 'caractère' par investissement dans un Êtant de l'ouverture à l'Être [...] Le ça, l'inconscient, - et le moi (corrélatifs) à comprendre à partir de la chair. Toute l'architecture des notions de la psychologie (perception, idée, - affection, plaisir, désir, amour, Eros) tout ce bric-à-brac s'éclaire soudain quand on cesse de penser tous ces termes comme des *positifs* (du 'spirituel' + ou - épais) pour les penser, non comme des négatifs ou négatités (car ceci ramène les mêmes difficultés), mais comme des *différenciations* d'une seule et *massive* adhésion à l'Être qui est la chair »⁴.

Merleau-Ponty précise par ailleurs que les critiques que l'on adresse à Freud relativement à l'idée d'une « phase narcissique primaire » ne sont pas pertinentes, puisque « Freud renonce à une coupure entre la période narcissique et la période objectale et considère le narcissique et l'objectal comme deux pôles permanents de la vie de l'individu »⁵. Merleau-Ponty définit ainsi le narcissisme comme une structure originaire de l'existence humaine qui fait que celle-ci jouit d'elle-même *en s'ouvrant à l'autre*⁶ : alors même qu'on se tient dans un univers d'indivision et d'indifférenciation, il existe malgré tout déjà un certain type de relation à

¹ Cf. en particulier *Parcours I* les pages 179, 185-187, 190, 215-224 ; *Sorbonne*, p. 310-318, p. 321-325 ...

² Merleau-Ponty, «Les relations avec autrui chez l'enfant », *op. cit.*, p. 175-176

³ « En arrivant à la subjectivité incarnée du corps humain, que je continue de référer au *Lebenswelt*, je dois trouver quelque chose qui n'est pas le 'psychique' au sens de la psychologie (c'est-à-dire une *Gegenabstraktion* de la Nature en soi, de la Nature des *blosse Sachen*), je dois arriver à une subjectivité et à une intersubjectivité » (Merleau-Ponty, VI, p. 220-221).

⁴ *Ibid.*, p. 323-324

⁵ Merleau-Ponty, *Sorbonne*, p. 335

⁶ Merleau-Ponty, *Nature*, p. 281

l'autre – même si celui-ci n'est pas alors véritablement considéré comme tel – qu'il est très important de reconnaître et de décrire parce que non seulement ces relations sont le *fondement* de notre rapport à l'autre, mais surtout parce *qu'elles ne disparaissent jamais totalement*, et doivent, lorsqu'elles refont surface, être interprétées à leur juste valeur.

Remarquons que la lecture merleau-pontyenne de Freud concernant les relations originaires à autrui s'appuie largement sur les développements qu'en donne Mélanie Klein, laquelle précise la nature et le contenu de ces relations originaires à travers la psychanalyse des enfants¹. Celle-ci a en particulier mis en évidence le processus de genèse des diverses instances psychiques, à travers les concepts de projection, d'introjection², d'incorporation ... Selon elle, ces instances, qui pouvaient paraître encore dans la première topique freudienne comme des « contenus » psychiques s'inscrivant dans un système énergétique fonctionnant en régime clos sur lui-même, se révèlent n'être autres que les reliquats, sous différents modes, des relations d'objets originaires. Merleau-Ponty considère ainsi que M. Klein a su échapper à la déviation « idéaliste » du freudisme, parce qu'elle a, d'une part, réussi à « faire apparaître les instances et opérations freudiennes *comme des phénomènes ancrés dans la structure du corps* » et à décrire « les structurations de cette promiscuité »³. D'autre part, elle a su insister sur le caractère *symbolique* du corps, d'emblée présenté comme puissance d'ouverture aux autres et au monde. En ce sens, introduire la problématique des relations d'objets au niveau des relations préverbales et encore massivement charnelles de l'enfant à autrui (en particulier à la mère), c'est montrer que *déjà à ce niveau* il existe un rapport à l'autre qui, seul, permet de comprendre l'émergence du sujet comme tel et de la conscience de soi.

§ 3) Le rôle de l'acquisition du langage dans la construction de soi

L'intérêt que Merleau-Ponty porte aux phénomènes de l'identification primaire, et son attachement de plus en plus marqué aux perspectives kleiniennes, ont une conséquence directe sur la façon dont il problématise le processus de l'acquisition du langage. L'étude de ce processus, déclinée dans quasiment toutes les œuvres de Merleau-Ponty, s'inscrit dans le projet d'explicitation de la genèse et de la structure de l'identité subjective. L'accès au langage est en effet une étape importante de cette genèse, puisque c'est à partir d'elle que l'enfant va pouvoir dépasser (tant que faire se peut) la position psychique imaginaire, en

¹ Merleau-Ponty fait une riche présentation des récents travaux de celle-ci : il cite ainsi dans son cours sur « Les relations avec autrui chez l'enfant » le recueil d'articles de M. Klein intitulé *Contribution to Psychoanalysis* (1921-1945), qui n'existait alors que dans l'édition anglaise de 1948 (traduction française seulement en 1968). L'importance de l'influence de M. Klein sur Merleau-Ponty a été notée par A. Green dans son article « Du comportement à la chair : itinéraire de Merleau-Ponty », *op. cité*, p. 1044-1045.

² L'usage merleau-pontyen de la notion d'introjection est également influencé par l'utilisation qu'en fait Husserl. Nous renvoyons sur ce point au livre de B. Andrieu, *Le corps dispersé. Histoire du corps au XXème siècle*, Paris, L'Harmattan, 1993, p. 213-220.

³ Merleau-Ponty, *Nature*, p. 347 (c'est nous qui soulignons).

rentrant dans l'ordre du « symbolique » et en pouvant de ce fait *se* désigner explicitement comme sujet effectivement distinct des autres. Il s'agit en somme de comprendre « quel accomplissement la parole représente pour nous, comment elle prolonge et comment elle transforme le rapport muet avec autrui »¹. Merleau-Ponty fait à ce titre remarquer que « l'usage du mot *je* est relativement tardif chez l'enfant. Il en usera quand il aura pris conscience de sa perspective propre, distincte de la perspective des autres, et les aura distinguées toutes de l'objet extérieur »².

La phase précédant la mise en place du complexe d'Œdipe, qui signe l'entrée de l'enfant dans le registre symbolique, est pour cette raison qualifiée par Lacan de *préverbale*. Il va même jusqu'à affirmer qu'avant son inscription dans la chaîne signifiante du langage, le sujet *n'est rien* du point de vue du sens³, - c'est-à-dire qu'il n'y aurait encore à sa place que de l'organique. Cependant, on constate que l'enfant prononce des mots, et utilise même le terme 'je' *avant même* d'avoir conscience de sa perspective propre, - ce qui laisse penser que l'entrée dans le langage ne coïncide pas exactement avec le passage effectif au registre symbolique. Est-ce à dire qu'il ne s'agit pas alors de « langage », mais seulement d'une imitation mécanique de celui-ci ? Comment penser ce « langage avant le langage » ?

Un autre problème surgit, dès lors que l'on considère le langage comme une structure : si les mots n'acquièrent leur sens que dans le système entier des autres signes, le fait même d'un apprentissage *progressif* du langage devient alors difficilement intelligible. Or, « la langue s'apprend et, en ce sens, on est bien obligé d'aller des parties au tout »⁴. Merleau-Ponty déduit de ce paradoxe que si l'on veut comprendre le processus de l'acquisition du langage, il faut admettre, contre l'absolutisation philosophique (et idéaliste) du langage, que « l'Absolu dans le langage n'est pas un absolu immédiat »⁵, ce qui signifie *qu'il a lui aussi une genèse à titre de dimension structurante de l'identité*. Le problème de l'acquisition du langage renvoie ainsi chez Merleau-Ponty à la question même de la genèse du langage ; il s'agit alors de montrer comment il tente de répondre à celle-ci *à partir de la réflexion freudienne sur le langage dans son rapport au processus primaire d'identification*.

Pour ce faire, commençons par rappeler la façon dont s'acquiert le langage selon Freud. Le premier point de son analyse consiste à affirmer que l'intérêt naissant de l'enfant pour le langage découle de l'intérêt pour l'autre que je perçois, *et qui à l'occasion produit certains sons*. En vertu de son désir d'identification, l'enfant va alors chercher à reproduire physiquement ces sons (phénomène d'écholalie), qui n'ont alors pour lui aucun sens réel.

Cela signifie deux choses. D'une part, la répétition (*Nachdenken*) des paroles de l'autre relève d'un processus d'identification primaire à lui, et non d'une volonté de désignation basée sur une représentation des choses du monde ; l'enfant peut en effet très bien « parler »

¹ Merleau-Ponty, *Prose*, p. 193

² Merleau-Ponty, « Les relations avec autrui chez l'enfant », in *Parcours I*, p. 222

³ J. Lacan, « Position de l'inconscient », in *Ecrits, op. cité*, p. 835

⁴ Merleau-Ponty, « Le langage indirect et les voies du silence », in *Signes*, p. 64

⁵ Merleau-Ponty, *Nature*, p. 122

sans connaître la signification des mots, et sans intention de signifier quelque chose (sinon son identification à l'Autre), - d'où le caractère *sans fin* du babillage. Il faut alors reconnaître dans ce fait que c'est le langage qui commence par posséder l'enfant et non l'inverse. A ce stade, le langage n'est pas encore ce par quoi l'enfant « s'exprime », mais plutôt cet ordre déjà là qui lui demeure étranger tout en le constituant. En outre, cette identification s'effectue d'abord par une innervation motrice (mouvements de lèvres), ce qui signifie que le mot est premièrement « connu » ou utilisé à *même le corps, à partir d'un processus d'identification charnelle à l'Autre*¹ (et non en vertu d'une imitation consciente).

D'après Freud, le passage de ce « langage », qui n'est pas encore ouvert sur le monde et qui est totalement dominé par la relation originaire à l'autre, à un langage significatif et désignatif, nécessite que l'indivision fantasmée entre moi et l'autre soit rompue, - c'est-à-dire que l'Objet soit perdu. Cette expérience traumatique implique le développement du Moi, qui permet à l'enfant de comprendre qu'il ne pourra plus jamais accéder à l'Autre que sous la forme d'objets toujours limités et insuffisants (principe de réalité). En ce sens, l'accès au langage selon Freud nécessite, comme chez Hegel, l'abandon de la certitude sensible et la mort de la Chose sur le plan de l'immédiateté, c'est-à-dire l'abandon du souhait de fusion avec l'Autre (sur le plan de l'*être*) pour la mise en place, sur le plan symbolique, du désir et des relations objectales (sur le plan de l'*avoir*), - dont le langage est un indice autant qu'une modalité². Ainsi, si le *fonctionnement véritable* du langage relève de l'ordre du symbolique et, à ce titre, nécessite le processus d'identification (secondaire) au Père, son *institution* renvoie à une identification primaire à l'Autre, nommément la Mère (ou son substitut) dans le vocabulaire freudien. Dans cette perspective, certains psychanalystes ont pu affirmer que :

« Le sens naît du corps, du corps réel et du corps fantasmé de l'enfant en interaction avec le corps privilégié de la mère et avec les corps environnants, êtres et objets. Il n'y a de communication signifiante que par le poids de chair qu'elle véhicule, par les zones érogènes ou douloureuses du corps d'où elle provient ou qu'elle vise, par les vécus corporels, puis psychiques, qu'elle évoque [...] la parole ne s'assure qu'en s'arrimant au code de la langue maternelle (puis éventuellement d'autres langues)»³.

Force est alors de constater que Merleau-Ponty développe une conception du processus de l'acquisition du langage étonnamment proche de celle de Freud ainsi que des remarques proposées ci-dessus par D. Anzieu (lequel est fortement influencé par M. Klein). Il montre en

¹ Remarquons qu'une telle analyse de l'apprentissage du langage est confirmée par les études contemporaines menées en psycholinguistique ; cf. par exemple l'article de M. S. Soller « De la communication gestuelle au langage verbal », in *La genèse de la parole*, Paris, PUF, 1977, p. 29-88.

² Nous renvoyons ici à la célèbre analyse que Freud donne de la genèse de l'usage véritablement linguistique des signes (ici le *Fort-Da*), que l'enfant met en place pour maîtriser sur le plan symbolique les perpétuelles apparitions et disparitions de sa mère (in *Au-delà*, p. 52-53). Freud fait d'ailleurs une remarque très intéressante, qui est souvent négligée : « Un jour où sa mère avait été absente pendant de longues heures, elle fut saluée à son retour par le message *Bébé o-o-o-*, qui parut d'abord inintelligible. Mais on ne tarda pas à s'apercevoir que l'enfant avait trouvé pendant sa longue solitude un moyen de se faire disparaître lui-même. Il avait découvert son image dans un miroir qui n'atteignait pas tout à fait le sol et s'était ensuite accroupi de sorte que son image dans le miroir était 'partie' [*o-o-o* signifiant selon les parents 'fort', soit 'loin', 'absent', 'parti'] » (*ibid.*, note 2, p. 53). Freud montre ici de quelle manière le symbolisme linguistique s'appuie et reprend sur un autre plan un *symbolisme gestuel plus originaire*, rendu possible par l'élaboration du corps propre après la séparation (réelle et fantasmatique) d'avec le corps maternel.

³ Didier Anzieu, « Pour une psycholinguistique psychanalytique », in Anzieu D. et coll, *Psychanalyse et langage*, Paris, Dunod, 1977, p. 3.

effet que le langage s'acquiert, dans le cadre de la dynamique d'assomption de l'image inconsciente du corps, à partir de processus d'identifications primaires d'ordre affectif, sensitif et moteur. En s'appuyant explicitement sur un article de la *Revue française de Psychanalyse* portant sur le langage, Merleau-Ponty affirme ainsi que :

« Au fond, ce n'est pas seulement le mot 'maman' qui est le premier que l'enfant prononce, c'est tout le langage qui est pour ainsi dire maternel. L'acquisition du langage serait un phénomène de même style que la relation avec la mère, et de même que la relation maternelle est, pour parler comme les psychanalystes, une relation d'identification, le sujet projetant dans la mère ce qu'il éprouve, et inversement s'incorporant les attitudes qui sont celles de sa mère, de même on pourrait dire que l'acquisition du langage est aussi un phénomène d'identification»¹.

Le processus de l'acquisition du langage exhibe ainsi, en le transposant sur un autre plan, la genèse des rapports à autrui, qui va d'un état d'indivision et de transitivisme jusqu'à l'établissement de relations objectales de plus en plus « spirituelles », c'est-à-dire médiates. Il est d'ailleurs vain, selon Merleau-Ponty, de chercher à déterminer si c'est l'établissement de ces relations qui permet l'accès à un usage véritable du langage ou l'inverse. En effet, il est certain que le rapport à l'entourage détermine le développement du langage chez l'enfant ; mais réciproquement, ces rapports ne peuvent s'établir correctement que si l'enfant, bien qu'il ne *compre* pas le sens des paroles qu'il entend, est baigné dans un univers symbolique qui va lui permettre de se différencier des autres, et de distinguer les choses entre elles :

« En somme, l'enfant reçoit de l'entourage la 'direction' du langage ; l'imitation ne joue aucun rôle à ce stade, mais il faut souligner l'importance de l'insertion de l'enfant dans la manière de parler de son entourage (rythme, registre, etc.), tout cela ayant pour effet une attirance générale vers le langage (cf. Delacroix, 'L'enfant baigne dans le langage') »².

Merleau-Ponty insiste par ailleurs sur le fait que, si la dimension du langage est intrinsèque à l'existence humaine, cela signifie que le langage n'est pas quelque chose qui s'apprend sous le seul effet mécanique de l'entourage sur l'enfant, mais cela n'implique pas non plus que la capacité à parler et à comprendre le langage des autres soit pour autant *innée*. Cela reviendrait à dire que la capacité intellectuelle de compréhension des signes serait donnée comme telle, ce que l'analyse freudienne et merleau-pontyenne de la genèse du jugement et des capacités théoriques dément (ceux-ci dérivant d'une genèse affective et sensori-motrice). La véritable question est alors de savoir comment, à travers les diverses paroles entendues, l'enfant peut appréhender une unité de sens irréductible. Merleau-Ponty propose alors la réponse suivante :

« L'organisation et le sens du langage entendu pourront être d'abord très pauvres, ce sera l'inflexion de la voix, l'intonation qui seront comprise plutôt que le matériel verbal. Mais d'emblée les phénomènes sonores, - que je parle ou qu'un autre parle, - seront insérés dans la structure expression-exprimé, le visage, que je touche le mien ou que je voie celui d'un autre, dans la structure alter-ego »³.

Cela signifie que, de la même manière que l'enfant est originairement doué d'un corps « non-unifié » et ne permettant pas directement des réactions sensori-motrices adaptées – raison

¹ Merleau-Ponty, « Les relations avec autrui chez l'enfant », *op. cité*, p. 165. L'article cité est celui de F. Rostand, « Grammaire et affectivité », in *Revue Française de Psychanalyse*, tome XIV, 2, avril-juin 1950, p. 299-310.

² Merleau-Ponty, *Sorbonne*, p. 17

³ Merleau-Ponty, *SC*, p. 185

pour laquelle il tente d'*anticiper* cette unité dans l'image au miroir -, l'enfant est d'emblée pris dans les rapports signifiants qui l'unissent à autrui, mais, ne disposant pas d'emblée de moyens pour déchiffrer ces rapports de manière appropriée, il ne peut qu'*anticiper* le sens des paroles que lui adresse autrui, en essayant de comprendre les *intentions significatives* de celui-ci¹. Cela est encore une autre manière d'affirmer l'origine affective et non intellectuelle du langage, qui s'immisce au cœur des rapports encore indivis avec autrui, et qui va permettre ainsi au sujet, grâce aux autres personnes parlantes qui le désignent à lui-même et lui fournissent une grille signifiante par où il voit ses propres pensées, de *se désigner lui-même* comme sujet différencié², et d'affirmer ainsi son identité sur un plan symbolique et pas seulement imaginaire. Autrement dit, à travers la parole par laquelle le dialogue s'institue, « c'est comme si l'universalité du sentir [...] cessait enfin d'être universalité pour moi, et se redoublait enfin d'une universalité reconnue »³ qui, seule, permet au sujet de prendre conscience de sa singularité et d'affirmer celle-ci à travers un usage personnel, créateur ou encore *stylisé* de la langue.

Nous voudrions conclure ce chapitre par deux remarques. La première consiste à mettre en valeur le fait que, sous l'influence des recherches freudiennes relatives à la psychogenèse, Merleau-Ponty en vient à adopter une position de décalage, voire de retrait, vis-à-vis d'une phénoménologie classique du sujet et de son « vécu », puisque ce dernier n'est plus considéré comme une *donnée immédiate de l'expérience*, mais comme une *institution jamais achevée*, dont on peut décrire la genèse. Merleau-Ponty dénonce aussi bien la science qui n'aurait rien à dire du qualitatif et qui considérerait à ce titre la phénoménologie comme étant « à la limite impossible »⁴, qu'une phénoménologie naïve pour qui la science ne peut que rater l'expérience du sujet comme telle. L'apport méthodologique de la « science » psychanalytique à la réflexion du philosophe nous semble ainsi avoir joué un rôle déterminant dans la « radicalisation » de son interrogation phénoménologique relativement à l'analyse de la genèse et des structures de la subjectivité.

La seconde remarque concerne l'apport proprement philosophique des analyses freudiennes à la conceptualisation merleau-pontyenne de l'identité du sujet humain. L'étude de la construction progressive de cette identité a révélé de quelle manière le sujet dépend, dans son existence même, de structures dont il n'est ni l'origine, ni le centre de constitution (au sens transcendantal du terme) : le « schéma corporel » comme système d'équivalences

¹ Cf. sur ce point *Sorbonne*, p. 49-50

² Merleau-Ponty, *VI*, p. 277-278.

³ Merleau-Ponty, *Prose*, p. 197

⁴ Merleau-Ponty, *VI*, p. 305-306

entre l'intérieur et l'extérieur, la structure du désir qui définit le rapport à l'autre, et la structure symbolique du langage. En particulier, il est nécessaire de comprendre que le sujet ne s'institue qu'à partir et à travers son rapport à l'autre, ou encore que la subjectivité est *en son fond* intersubjectivité, - comme l'affirmait déjà Husserl. On comprend alors, dans cette perspective, l'importance que Merleau-Ponty accorde à l'analyse des relations de l'enfant avec autrui et en particulier avec ses parents, relations déterminantes puisque c'est à partir d'elles que l'enfant va pouvoir maîtriser son corps, apprendre à parler, et être initié à son entourage culturel et social.

On pourrait cependant se demander si l'analyse approfondie des relations familiales de l'enfant *suffit*, en psychologie, à envisager comme nécessaire la thèse selon laquelle le sujet est en son fond intersubjectivité. C'est ce que semble penser Merleau-Ponty, pour qui le rôle de la culture et du social dans la constitution de l'identité subjective ne serait que le prolongement de l'éducation familiale. Ce rôle pourrait ainsi être suffisamment compris à partir de l'étude des relations parents-enfant, car :

« Que serait tout cela si ce n'était mis en rapport avec l'Œdipe vécu ? Rapports réciproques certainement. Rôles sociaux et rôles familiaux appris ensemble. Mais [les] rôles sociaux [ne sont pas] simple empreinte. Ce qui est décisif c'est l'élaboration qui fait de ces 'significations' anonymes des moments d'un drame personnel. Donc pas de rails sociaux, de centration profonde ou réelle »¹.

Merleau-Ponty semble reprendre ici la thèse freudienne selon laquelle la dimension sociale et culturelle de l'existence humaine ne peut être comprise en dernière instance *qu'à partir des concepts de la psychanalyse à titre de psychologie individuelle*. On a d'ailleurs critiqué Freud pour sa soi-disant mécompréhension de la spécificité du social comme tel, qui ne se réduirait pas à l'analyse « transposée aux phénomènes sociaux » des rapports de l'*individu* à son entourage (familial). *Or on a fait les mêmes reproches à Merleau-Ponty*². Cela signifie-t-il que Merleau-Ponty cautionne effectivement cette perspective freudienne sur le social ? En outre, comment peut-on à la fois affirmer que le sujet ne se définit qu'à partir de et à travers ses rapports symboliques à l'autre, et adopter dans l'analyse des phénomènes sociaux un point de vue qui a pu être qualifié d'« individualiste » ou de « subjectiviste » ? Sur quoi se fondent ces critiques, et sont-elles d'ailleurs justifiées ?

¹ Merleau-Ponty, *Institution*, p. 59-60 (c'est nous qui soulignons).

² On a ainsi pu affirmer que la pensée merleau-pontyenne de la socialité demeure en son fond annexée à une « phénoménologie du sujet », c'est-à-dire qu'elle reconduit le problème du social à la question de l'*intersubjectivité*, dont la forme originariaire est la rencontre de *deux* sujets. Bruno Karsenti déclare dans cette perspective qu'« en interprétant la fonction symbolique dans un sens phénoménologique, Merleau-Ponty est conduit à la restituer comme une faculté de l'esprit, riviée à une polarité subjective conçue en terme de conscience, seule source de sens envisageable » (in *L'homme total. Sociologie, anthropologie et philosophie chez Marcel Mauss*, Paris PUF, 1997, p. 300).

C) Subjectivité, intersubjectivité et socialité

Il est certain que l'analyse du social en tant que tel est ramenée, dans la *Phénoménologie de la perception*, à celle de l'intersubjectivité, et celle-ci au problème de la constitution *par le sujet* de *l'alter ego*, - alors même que Merleau-Ponty n'a de cesse de dénoncer les apories d'une telle perspective qui demeure idéaliste. Une lecture approfondie de Freud, Saussure, Mauss et Lévi-Strauss lui a cependant par la suite offert de nouveaux outils conceptuels et méthodologiques pour dépasser ce point de vue, et mettre en évidence la dépendance du sujet vis-à-vis des structures qui participent à son institution. Merleau-Ponty a d'ailleurs explicitement introduit la dimension du *tiers* dans l'institution du sujet, en affirmant que c'est le problème d'autrui qui doit être ramené à « une initiation à une symbolique et une typique des autres » et non l'inverse, puisque « le problème de *l'autre* est un cas particulier du problème *des autres*, la relation avec quelqu'un est toujours médiatisée par la relation avec des tiers [...] et cela, si loin que l'on remonte vers les débuts de la vie, *puisque la situation oedipienne est encore triangulaire* »¹.

Cependant, parce que Merleau-Ponty rapporte par ailleurs - *comme Freud* - la situation oedipienne à des processus primaires d'identification qui fondent « la présence d'autrui en moi ou de moi en autrui », on a affirmé qu'il retombait encore ainsi dans une problématique classique de l'*intersubjectivité*², - alors même que Merleau-Ponty précise qu'il ne s'agit pas là de rapports intersubjectifs mais *pré-subjectifs*, qui se développent toujours sur fond d'une communauté charnelle d'emblée symbolique. La mécompréhension de la part de sociologues de cette perspective tient principalement au fait que Merleau-Ponty développe une idée du symbolisme et de la structure *qui ne concorde pas* avec celle du structuralisme sociologique, linguistique ou anthropologique. Faut-il pour autant rejeter son interprétation de la socialité ?

Un malentendu subsiste également (et pour des raisons similaires) au sujet de l'analyse freudienne des phénomènes sociaux. Ceux-ci sont effectivement analysés à partir des concepts de la psychologie de l'inconscient « individuel », concept soi-disant solipsiste qui présenterait le psychisme comme une entité insulaire. Mais Freud ne fait-il autre chose que montrer que l'inconscient et le Moi ne se définissent qu'à partir du rapport à l'Autre, - raison pour laquelle la distinction nette entre une psychologie individuelle et une psychologie sociale lui paraît peu pertinente ?

On pourrait alors faire remarquer que, historiquement, celle-ci ne diffère effectivement pas radicalement de celle-là, puisque la psychologie sociale tend à reconstruire la logique et l'action sociales à partir de la logique et de l'action individuelles. Il faudrait alors se

¹ Merleau-Ponty, *VI*, p. 113-114, note 1 (c'est nous qui soulignons).

² Dans un débat sur les rapports entre phénoménologie et sociologie, Jocelyn Benoist affirme ainsi que « nous étions nous-mêmes conduits à critiquer, dans le texte cité par Bruno [Karsenti], la formule de Merleau-Ponty trouvant l'origine de la socialité dans 'la présence d'autrui en moi ou de moi en autrui' – ce que la phénoménologie nomme intersubjectivité ». J. Benoist poursuit cependant en affirmant que « mais sans doute, chez Merleau-Ponty, y a-t-il autre chose que cette problématique de l'intersubjectivité, et, corrélativement, cette subjectivation du social. C'est ce qui se donne à lire dans certains de ses derniers textes, marqués par la rencontre du structuralisme, notamment sous sa forme psychanalytique » (« Intersubjectivité et socialité : la phénoménologie et la question du tiers », in J. Benoist et B. Karsenti dir., *Phénoménologie et sociologie*, Paris, PUF, 2001, p. 35).

demander ce que Freud pense de la sociologie qui, elle, considère les structures sociales comme *transcendantes* par rapport aux individus, et les facteurs sociaux comme *déterminants* par rapport aux facteurs « psychologiques » secondaires. Or, force est de constater que pour Freud, « la sociologie [...] ne peut être rien d'autre qu'une psychanalyse appliquée »¹. L'idée d'une transcendance des structures sociales, qui existeraient *en soi*, ne pourrait ainsi résister à une analyse de leur genèse, - la méthode génétique tendant en général à dissiper l'illusion d'une réalité *brute* des phénomènes auxquels on l'applique (ce qui expliquerait le refus, en sociologie et plus généralement en régime structuraliste, d'une interrogation sur les *origines* des structures).

L'analyse de la problématique freudienne du social, si elle veut rendre effectivement raison de celle-ci, doit ainsi porter sur la légitimité (ou non) de l'application de la méthode génétique aux phénomènes sociaux, et sur la pertinence des hypothèses *psychologiques* que Freud développe pour penser la genèse du social. Nous devons ensuite nous demander si Merleau-Ponty cautionne cette problématique freudienne, - ce qui, si c'était le cas, pourrait en outre permettre de comprendre la distance de Merleau-Ponty vis-à-vis d'une sociologie de type structuraliste, ainsi que son relatif désintérêt pour les thèmes classiques de la sociologie (en contraste avec sa curiosité pour le traitement des faits symboliques que proposent la psychologie, la psychanalyse, l'ethnologie, et même l'éthologie).

§ 1) L'intérêt de Freud et de Merleau-Ponty pour la *genèse* du lien social

Rappelons que c'est la *Völkerpsychologie* qui, au XIX^{ème} siècle, a affirmé en premier le lien entre la psychologie individuelle et celle des peuples, et qui s'est donnée pour tâche l'analyse des processus psychiques liés au vivre-ensemble (*Zusammenleben*)². Son présupposé est que l'expérience subjective individuelle a pour conditions les faits de culture, principalement les mythes, les coutumes et le langage, - raison pour laquelle nombre de faits de la psychologie « individuelle » ne seraient compréhensibles que par le biais d'une psychologie collective. Freud, qui s'appuie dans *Totem et tabou* sur cette *Völkerpsychologie* pour justifier son application de la psychanalyse aux faits de culture, précise à ce titre que « sans l'hypothèse d'une psyché collective, d'une continuité dans la vie affective de l'humanité, qui permet de passer au-delà des interruptions des actes psychiques par la disparition des individus, la *Völkerpsychologie* ne peut absolument pas exister »³. Freud fait alors remarquer que, si la psychologie collective constate bien que quelque chose de l'origine collective continue à travailler dans la psyché individuelle, elle se dispense, en *postulant*

¹ Freud, *Nouvelles conférences sur la psychanalyse*, p. 237

² Nous reprenons ici la définition de la *Völkerpsychologie* que donne Wundt dans le tome II, intitulé *Völkerpsychologie*, de son ouvrage de 1906 *Mythus und Religion*, largement cité par Freud dans *Totem et tabou*.

³ Freud, *Totem et tabou* (1912), Paris, Payot, 1965, p. 236. Remarquons que c'est de la *Völkerpsychologie* que Freud tient l'idée, d'une part, d'appliquer aux faits de culture la *méthode génétique* et, d'autre part, d'articuler l'histoire des civilisations à l'histoire de l'évolution en général (cf. par exemple « L'intérêt de la psychanalyse », in *RIP I*, p. 205-209).

l'idée de psyché collective, d'expliquer véritablement la manière dont se réalise la continuité des générations. Tout au plus précise-t-elle que cette « âme des peuples » est de nature inconsciente, puisque les individus ignorent de quelle manière la culture à laquelle ils appartiennent les détermine. Jung tirera d'ailleurs de cette hypothèse, dans le cadre de ses recherches en psychologie appliquée, l'idée d'un *inconscient collectif*.

Or, selon Freud, non seulement cette idée n'*explique* pas la continuité entre générations, mais, de plus, elle est *inutile, parce que le concept d'inconscient est par définition collectif* :

« Certes, la psychologie individuelle a pour objet l'homme isolé et elle cherche à savoir par quelles voies celui-ci tente d'obtenir la satisfaction de ses motions pulsionnelles, mais, se faisant, elle n'est que rarement – dans certaines conditions exceptionnelles – en mesure de faire abstraction des relations de cet individu avec les autres. Dans la vie psychique de l'individu pris isolément, l'Autre intervient très régulièrement en tant que modèle, soutien et adversaire, et de ce fait la psychologie individuelle est aussi, d'emblée et simultanément, une psychologie sociale, en ce sens élargi mais parfaitement justifié »¹.

L'idée majeure de Freud est donc ici que les relations familiales et ses conséquences sur la vie psychique individuelle de l'enfant sont *d'emblée sociales*. Reprenant les idées de Freud sur ce point, Merleau-Ponty affirme ainsi que :

« Il n'y a pas un seul fait de la psychologie individuelle qui ne soit un fait de psychologie sociale. Ce n'est pas dire que le fait individuel soit toujours expliqué d'une manière exhaustive en faisant intervenir la société, car il n'existe pas entre eux de correspondance ponctuelle. L'extérieur modifie la conduite de chacun compte tenu de l'apport passé individuel. Le social est intérieur à l'individuel, et l'individuel est intérieur au social, puisque le passé individuel est lui-même interpsychologique dès la naissance, et que, d'autre part, toute attitude typique, donnée par la société, peut toujours être modifiée par la poussée des individus, ce qui explique l'évolution culturelle de la société »².

L'hypothèse d'une psyché collective *distincte* d'une psyché individuelle, sur laquelle repose la psychologie sociale, ne tient donc pas. L'autre hypothèse qu'elle utilise, qui est celle d'une pulsion sociale spécifique, ne résiste pas non plus à l'analyse. Freud considère en effet qu'elle a été inventée par la psychologie sociale qui, parce qu'elle abstrait l'individu de ses relations sociales naturelles (soit la famille), ne peut comprendre la genèse de cette « pulsion » au sein même des relations familiales, et hypostasie alors celle-ci à titre de tendance *sui generis*³.

On pourrait alors objecter que si Freud montre que la psychologie individuelle est *d'emblée sociale*, c'est certes parce qu'il affirme que l'individuel s'appuie toujours sur un ordre intersubjectif, mais également et surtout parce que *le social se réduirait pour lui à de l'intersubjectif*. Freud affirme en effet que « la sociologie [...] ne saurait non plus être autre chose que de la psychanalyse appliquée »⁴. Cependant, cela ne tient pas au fait que le social équivaldrait à l'intersubjectif, mais au fait que les institutions sociales ont été selon lui créées par l'homme pour résoudre les conflits engendrés par la structure oedipienne des rapports à autrui, elle-même engendrée par la structure libidinale de l'existence humaine⁵. Cela revient à dire que *le social relève d'une analyse psychanalytique parce qu'il découle d'exigences*

¹ Freud, « Psychologie des masses et analyse du Moi », *op. cit.*, p. 123

² Merleau-Ponty, *Sorbonne*, p. 282

³ Freud, « Psychologie des masses et analyses du Moi », *op. cit.*, p. 124

⁴ Freud, *Nouvelles conférences sur la psychanalyse*, p. 237. Il poursuit ainsi : « Rigoureusement parlant, il n'existe que deux sciences : la psychologie pure ou appliquée, et les sciences naturelles ».

⁵ Freud, « Petit abrégé de psychanalyse » (1924), in *RIP II*, p. 116

libidinales, que la sociologie dénie en tant que telles lorsqu'elle affirme, d'une part, la réalité transcendante et *sui generis* du social par rapport aux individus¹, et lorsque, d'autre part, elle rejette comme non pertinente l'interrogation sur l'origine et la genèse des institutions sociales. Cette dénégation manifeste d'ailleurs selon Freud l'essence même du social, dont les dispositifs tentent de répondre aux problèmes pulsionnels de l'existence humaine en *réprimant* ceux-ci, - d'où l'importance du concept de *norme* en sociologie, et le fait qu'une des caractéristiques principales des faits sociaux est la *contrainte extérieure*². Merleau-Ponty remarque à ce propos que la thèse de l'*extériorité* de la contrainte qu'exercent les institutions sociales sur l'individu révèle en quoi la sociologie s'appuie sur une abstraction, puisqu'elle ne peut penser le lien entre individu et société que de manière extérieure, à moins de retomber dans des considérations psychologiques qu'elle rejette par ailleurs. Ainsi :

« La nouvelle science avait voulu, selon les mots bien connus de Durkheim, traiter les faits sociaux 'comme des choses', et non plus comme des 'systèmes d'idées objectivées'. Mais, dès qu'elle cherchait à préciser, elle ne réussissait à définir le social que comme 'du psychique'. C'étaient, disait-on, des 'représentations' ; simplement, au lieu d'être individuelles, elles étaient 'collectives'. De là l'idée tant discutée de la 'conscience collective' comprise comme un être distinct au cœur de l'histoire. La relation entre elle et l'individu, comme entre deux choses, restait extérieure. Ce qu'on donnait à l'explication sociologique, on l'ôtait à l'explication psychologique ou physiologique, et réciproquement »³.

Proposer une théorie concrète des faits sociaux, c'est donc aussi bien pour Freud que pour Merleau-Ponty définir la nature et le mode de constitution du lien social lui-même, c'est-à-dire *étudier les processus dynamique de socialisation*, qui s'accomplissent principalement au niveau inconscient. Or, l'inconscient étant considéré d'emblée comme présence du collectif au cœur même de l'identité subjective, il semble donc possible, et même nécessaire, de penser le social à partir de son ancrage dans la réalité individuelle (inconsciente). Une analyse conséquente du lien social doit ainsi s'inscrire dans l'analyse plus large de *la genèse du fait symbolique*, entendu non pas comme une série d'unités représentatives, mais comme une matrice de liens originaires qui relie les individus entre eux et à partir desquels ceux-ci vont émerger comme sujets distincts les uns des autres.

Nous employons ici le terme de « symbolique » en référence au commentaire que Lévi-Strauss donne des *Rapports de la Psychologie et de la Sociologie* de Mauss, dans lequel il affirme qu'il « faut évidemment chercher une origine symbolique de la société »⁴, - idée que reprend Merleau-Ponty dans son propre compte-rendu de ces *Rapports*⁵ et dans son article « De Mauss à Claude Lévi-Strauss ». « Symbolique » désigne, selon Lévi-Strauss reprenant

¹ A ce titre, l'hypothèse d'un inconscient collectif transcendant par rapport aux individus sert selon Freud d'auxiliaire à Jung dans sa stratégie d'évitement et d'évasion de la signification psychosexuelle des faits collectifs et *a fortiori* individuels. Cf. sur ce point la « Contribution à l'histoire du mouvement psychanalytique », in *Cinq leçons sur la psychanalyse*, Paris, Payot, 1973, p. 150.

² « Est fait social toute manière de faire, fixée ou non, susceptible d'exercer sur l'individu une contrainte extérieure ; ou bien encore, qui est générale dans l'étendue d'une société tout en ayant une existence propre, indépendante de ses manifestations individuelles » (Durkheim, *Les règles de la méthode sociologique*, Paris, PUF « Quadrige », 1937, p. 14).

³ Merleau-Ponty, « De Mauss à Claude Lévi-Strauss », in *Eloge de la philosophie*, p. 124

⁴ Lévi-Strauss, « Introduction à l'œuvre de M. Mauss », in Mauss, *Sociologie et anthropologie*, op. cité, p. XXII.

⁵ Merleau-Ponty, *Sorbonne*, p. 293-296

Mauss, un système de relations entre individu et société, dont la fonction relationnelle est assumée par *l'inconscient psychique des individus* :

« L'inconscient serait le terme médiateur entre moi et autrui. En approfondissant ses données, nous ne nous prolongeons pas, si l'on peut dire, dans le sens de nous-mêmes : nous rejoignons un plan qui ne nous paraît pas étranger parce qu'il recèle notre moi le plus secret ; mais (beaucoup plus normalement) parce que, sans nous faire sortir de nous-mêmes, il nous met en coïncidence avec des formes d'activité qui sont à la fois *nôtres et autres*, conditions de toutes les vies mentales de tous les hommes et de tous les temps »¹.

Si l'émergence du social doit être cherchée dans une logique inconsciente, que Lévi-Strauss nomme logique symbolique, c'est parce qu'on peut penser l'inconscient autrement que comme un ensemble de représentations renvoyant au postulat d'une entité subjective individuelle : soit comme une fonction symbolique de relations entre moi et autrui, constitutive du psychisme individuel lui-même. C'est ce que permet de penser selon Lévi-Strauss le concept maussien de « catégorie inconsciente » et, avant lui, *le concept freudien d'inconscient tel qu'il est décliné particulièrement dans la deuxième topique*².

Il semble cependant, et Merleau-Ponty s'accorde sur ce point avec la critique lévi-straussienne de Mauss, que ce dernier ne soit pas allé assez loin dans l'étude de ce qui constitue le *principe* de l'échange social. Mauss cherche en effet ce principe dans le *mana*, qui désigne une sorte de ciment affectif permettant de relier entre eux la multitude des faits individuels et collectifs. Mais le *mana*, demande Merleau-Ponty, n'est-il pas précisément « *le fait premier* d'une double référence de la conduite à soi et à l'autre, l'exigence d'une totalité invisible dont lui-même et l'autre sont à ses yeux des éléments substituables ? »³ On voit où Merleau-Ponty veut en venir : faire une théorie du lien social, c'est rendre manifeste cette structure symbolique originaire qui établit *d'emblée* des liens d'équivalence entre moi et les autres. Or, nous avons vu que c'est dans l'analyse freudienne (et kleinienne) de l'identification primaire que Merleau-Ponty trouve une possibilité de description concrète de ce symbolisme originaire, - qu'il met par ailleurs en résonance avec la pensée husserlienne de l'*Ineinander*. La problématisation merleau-pontyenne du social renvoie ainsi, de manière conséquente, à une réflexion sur la *chair du social*, et sur le système des matrices symboliques qui la structurent :

« L'être société d'une société : ce tout qui rassemble les vues et les volontés claires ou aveugles prises en elle, ce tout anonyme qui à travers elles *hinauswollt*, cet *Ineinander* que personne ne voit, et qui n'est pas non plus âme du groupe, ni objet, ni sujet, mais leur tissu conjonctif, qui *west* »⁴.

¹ Lévi-Strauss, « Introduction à l'œuvre de M. Mauss », *op. cité*, p. XXXI

² S'interrogeant sur l'incidence de l'introduction du concept freudien d'inconscient dans le rapport entre sociologie et psychologie, B. Karsenti fait remarquer que « le renversement dans l'appréhension des phénomènes psychiques est radical. L'un des effets est de dénier toute pertinence aux modalités de l'ancien découpage entre l'individuel et le collectif, découpage dont l'opérateur résidait dans une acception impropre de la notion d'inconscient. C'est en cela que les conceptions freudiennes corroborent l'intention qui s'exprime avec Mauss de surmonter, au niveau même d'une entreprise de nature psychologique, les termes de l'alternative durkheimienne [...] A la lumière de ces analyses, on ne peut alors manquer de percevoir la convergence entre la théorie freudienne et le type de démarche que Mauss cherche à mettre en œuvre sur son propre terrain » (in *L'homme total. Sociologie, anthropologie et philosophie chez Marcel Mauss, op. cité*, p. 79 et p. 81). Merleau-Ponty déjà mettait en évidence cette filiation de Freud à Mauss à propos de la notion de symbole (*Sorbonne*, p. 295).

³ Merleau-Ponty, « De Mauss à Claude Lévi-Strauss », *op. cité*, p. 126-127 (c'est nous qui soulignons).

⁴ Merleau-Ponty, *VI*, p. 228

Il apparaît donc que la pensée merleau-pontyenne du social *ne réduit pas* celui-ci à de l'intersubjectif interprétable à partir du modèle des relations entre *deux* sujets (*ego* et *alter ego*), puisque l'analyse du social fait fond sur ce symbolisme originaire qui *précède* l'établissement d'une communauté de *sujets*. Mais a-t-on pour autant dégagé par là une spécificité du fait *social* par rapport au fait symbolique en général ? Il faudrait pour cela préciser comment l'on passe d'une *communauté charnelle*, structurée par un symbolisme d'« indivision », à une communauté véritablement *sociale*.

§ 2) De la problématique du lien social à la théorie de la *Kultur*

Or, dans cette perspective, Merleau-Ponty affirme que les concepts apportés par la psychologie « individuelle » ne suffisent effectivement pas, car :

« Ce que nous venons de dire sur le caractère fondamental des relations parentales ne signifie pas qu'elles soient cause première, ni cause unique : elles ne sont pas elles-mêmes inconditionnées. La relation parentale est le véhicule de toutes les relations avec le monde et c'est à l'intérieur de cette relation que se manifestent les rapports sociaux [...] En fait, certains psychanalystes sont très attentifs aux rapports sociaux tout en continuant de penser que la technique psychanalytique est fondée et indispensable. La psychanalyse ne ferme donc pas l'explication. Cependant, les facteurs inter-individuels ne sont pas les seuls, et les psychanalystes auraient tout avantage à s'expliquer là-dessus »¹.

Pour procéder à une telle explication, partons de l'analyse freudienne de la genèse du lien social, interprété comme résultant de processus inconscients d'identification, et dont l'étude rentre dans le cadre de la psychologie individuelle². Freud développe une analyse du mode de constitution de ce phénomène collectif qu'est la foule. Sa thèse est, d'une part, que les relations sociales que les phénomènes collectifs manifestent *sont des relations d'amour ou de sentiment (Gefühlsbindungen)*³. D'autre part, ces phénomènes collectifs primaires sont « *une somme d'individus, qui ont mis un seul et même objet à la place de leur idéal du moi et se sont en conséquence, dans leur moi, identifiés les uns aux autres* »⁴.

La première partie de cette thèse soulève d'emblée une interrogation : en considérant les liens sociaux comme des liens d'« amour », Freud ne méconnaît-il pas la dimension de rapports de force et de pouvoir qui semble inhérente à toute relation sociale ? Or, Freud part précisément de cette situation de rivalité et de jalousie entre les hommes, dont le prototype est donné par la relation entre les frères et sœurs. Cette relation montre bien que chacun des enfants ne peut persévérer dans une attitude hostile envers les autres sans dommage personnel (blâme des parents, voire perte de leur amour) ; dès lors, l'enfant « est contraint à

¹ Merleau-Ponty, *Sorbonne*, p. 379

² L'un des meilleurs commentateurs de Freud à l'époque, le juriste Kelsen, remarque dans sa recension du texte de *Psychologie des masses et analyse du Moi* que « Freud non seulement déchire le voile de l'« âme collective » hypostasiée mais érige surtout le problème de la masse en problème de l'unité sociale, du lien social » (recension parue dans *Imago* en 1922, et citée par P.L. Assoun dans *Freud et les sciences sociales*, *op. cit.*, p. 88).

³ Freud, « *Psychologie des masses et analyse du Moi* », *op. cit.*, p. 152

⁴ *Ibid.*, p. 181

l'identification aux autres enfants et il se forme dans la troupe d'enfants un sentiment de foule ou de communauté ». On en arrive ainsi à l'idée suivante :

« Justice sociale, cela signifie que l'on refuse beaucoup de choses à soi-même, afin que les autres eux aussi soient contraints d'y renoncer ou, ce qui revient au même, qu'ils ne puissent les exiger. Cette exigence d'égalité est la racine de la conscience sociale et du sentiment du devoir [...] Le sentiment social repose ainsi sur le retournement d'un sentiment d'abord hostile en un lien à caractère positif, de la nature d'une identification »¹.

L'identification des individus d'un même groupe les uns aux autres ne s'élabore donc *qu'à partir d'une situation conflictuelle originare*. Cette identification est à son tour conditionnée par le fait que les individus du groupe ont tous choisi, au préalable, *le même objet d'amour*, qui tient le rôle d'idéal du moi (*Ichideal*). Qu'est-ce à dire ? La formation de l'idéal du moi découle, selon Freud, de la phase narcissique au cours de laquelle l'enfant satisfaisait ses pulsions en se prenant comme propre idéal et propre objet d'amour. Mais, par suite de la critique exercée par les parents et par peur de perdre leur amour, l'enfant va constituer un substitut du narcissisme perdu en projetant devant lui comme son idéal ce qu'il doit être pour que ses parents l'aiment (soit la somme des identifications secondaires aux parents et substituts). L'enfant va ainsi se soumettre totalement, par (désir d')amour, à l'idéal du moi et, lorsque cet idéal s'objective dans une personne ou une idée, à celle-ci. Freud observe alors que c'est cette soumission absolue - car relevant d'une exigence infantile d'amour - à une même personne ou à une même valeur, qui rend possible et explique *a fortiori* les liens de dépendance d'un groupe vis-à-vis du chef (ou de l'idéologie), et les liens sociaux entre les individus du groupe. Le renoncement aux désirs individuels d'agressivité envers les rivaux est renforcé par le développement du Surmoi, instance psychique de censure qui mesure la distance entre le moi et son idéal, et que chacun craint pour son autorité et sa sévérité.

On comprend alors pour quelle raison il est justifié, selon Freud, de faire rentrer l'analyse du lien social dans le cadre de la psychologie individuelle : cette analyse montre en effet que *les processus psychiques permettant l'institution des liens sociaux sont précisément ceux qui sont liés au complexe d'Œdipe et à sa résolution*, qui est au cœur de la théorie psychanalytique. Ainsi, Freud peut affirmer que l'activité symbolique de l'esprit, comprise ici comme origine du social, « vise au fond à rendre possible à l'individu la maîtrise de son complexe d'Œdipe et à faire passer sa libido de ses liens infantiles aux liens sociaux finalement souhaités »² ; ce qui revient à dire qu'« ordonnancement social, moralité, droit et religion étaient nés [...] comme *formation réactionnelle du complexe d'Œdipe* »³.

¹ *Ibid.*, p. 187

² Freud, « Petit abrégé de psychanalyse », *op. cit.*, p. 116

³ Freud, « 'Psychanalyse' et 'théorie de la libido' », in *RIP II*, p. 72 (c'est nous qui soulignons). Ceci expliquerait en outre que les deux motions de désir qui composent le complexe d'Œdipe recouvrent par leur contenu les deux interdits principaux du totémisme, fait socialisateur primitif selon Freud (interdiction de tuer l'ancêtre et d'épouser une femme de son propre lignage) et, plus généralement, de toute société (interdit du meurtre et de l'inceste).

Cependant, à l'occasion de l'explicitation de l'identification aux parents, qui constitue le socle de la formation de l'idéal du moi et du Surmoi, Freud affirme que cette identification inscrit l'enfant dans un ensemble de références culturelles *qui dépassent sa stricte individualité ainsi que celle de ses parents*, puisque ceux-ci véhiculent eux-mêmes des schèmes socio-culturels dont ils ont hérité¹. En outre, si Freud rejette l'hypothèse d'un inconscient collectif, il existe pourtant selon lui des schèmes socio-culturels dans la vie psychique de l'individu que celui-ci n'acquiert pas, mais dont il dispose à *titre de patrimoine héréditaire, par la voie d'une acquisition phylogénique*².

Cette inscription de la problématique du lien social dans une théorie de genèse de la *Kultur au niveau phylogénétique* semble alors indiquer que la réalité sociale ne peut se réduire à ce qu'une psychologie en dit à partir de la seule analyse d'histoires ou de vécus *individuels*. De fait, la question du lien social ne prend effectivement tout son sens, chez Freud, que dans le contexte plus large d'une théorie de la *Kultur* (qu'il vaut mieux traduire par civilisation que par culture), laquelle se définit comme l'ensemble des actions et institutions par lesquelles s'opère le dépassement de l'animalité, et qui répond à la double finalité de protection de l'homme contre la nature et de réglementation des relations des hommes, en procurant à leurs tendances insatisfaites un soulagement d'une autre espèce. Au sein de la *Kultur*, le social a alors pour tâche spécifique de régler les rapports des hommes entre eux en réprimant leurs affects, et en jetant l'opprobre sur tout ce qui pourrait désolidariser les individus de la communauté (particulièrement les motions sexuelles et agressives), - la compensation étant ici le maintien de la justice et de l'égalité. Quant à la culture proprement dite, elle a plutôt pour tâche d'agir non sur les affects, mais sur les représentations liées aux pulsions auxquelles la civilisation exige de renoncer, en *sublimant* ces pulsions.

Freud aurait donc effectivement entrepris de s'expliquer sur l'existence de facteurs « autres qu'inter-individuels », selon le mot de Merleau-Ponty. Celui-ci affirme ainsi que :

« Freud lui-même, dans ses derniers travaux, *L'avenir d'une illusion* et *Malaise dans la civilisation*, reconnaît qu'il existe, outre le surmoi parental, un *surmoi collectif* constituant un lien original entre les différents membres de la société, irréductible aux divers épisodes individuels de la vie, qui consiste en une introjection de valeurs sociales communes. C'est là l'amorce d'une conception plus objective de la sociologie [...] Les parents jouent un rôle essentiel quant à la transmission des valeurs sociales, mais leur rôle même de parents leur vient de la société. Nous arrivons à une généralisation de la notion de surmoi qui devient l'expression d'une drame historique, culturel, original »³.

Remarquons alors que cette lecture merleau-pontyenne du lien entre social et individuel chez Freud, au lieu de clarifier celui-ci, rend plus obscur encore son véritable message. En effet, Merleau-Ponty voit dans les derniers ouvrages de Freud une reconnaissance de l'irréductibilité des faits socio-culturels aux faits individuels ; preuve en est selon lui le fait que Freud postulerait, non pas un inconscient collectif, mais un « surmoi collectif ». Or *Freud*

¹ « Il nous est rappelé combien de ces phénomènes de dépendance sont inhérents à la constitution normale de la société humaine [...], à quel point chaque individu pris isolément est dominé par les attitudes de l'âme des foules, qui se manifestent en tant que singularités raciales, préjugés de classe, opinion publique et autres choses semblables » (Freud, « Psychanalyse des masses et analyse du Moi », *op. cité*, p. 183).

² Freud, *L'homme Moïse*, p. 238

³ Merleau-Ponty, *Sorbonne*, p. 290. Merleau-Ponty fait également référence à *L'homme Moïse, ibid.*, p. 94.

ne parle jamais de surmoi collectif, pour la simple raison que cela reviendrait à hypostasier dans un sujet collectif une instance individuelle constituée elle-même à partir de processus psychiques individuels, - ce que Merleau-Ponty reconnaît d'ailleurs paradoxalement puisqu'il dit que ce surmoi a été formé par « introjection » (concept de la psychologie individuelle). Lorsque Freud affirme qu'il existe dans le surmoi, outre les identifications aux parents et à la culture que ceux-ci véhiculent, la présence de schèmes socio-culturels hérités de l'histoire de l'humanité, cela ne renvoie pas à l'hypothèse d'un surmoi collectif étayée sur celle d'un « sujet collectif », mais à la loi biogénétique formulée par l'embryologiste Ernst Haeckel au XIX^{ème} siècle, dite « loi de la récapitulation ». D'après celle-ci, « l'histoire de l'évolution individuelle ou l'ontogénie est une répétition abrégée, rapide, une récapitulation de l'histoire évolutive ou de la phylogénie »¹. En conséquence, l'individu dispose de schèmes socio-culturels hérités des communautés *primitives*. Cela signifie alors que si la psychanalyse veut étudier rigoureusement les phénomènes sociaux, elle ne doit pas compléter la psychologie individuelle ou « ontogénétique » par une analyse d'ordre proprement sociologique, mais par une *analyse du développement phylogénétique de la Kultur*. Autrement dit, ce qui exerce une contrainte sur l'individu et que la psychologie individuelle ne peut saisir à son niveau, ce n'est pas le poids du Social, mais de *l'espèce*. La théorie de la *Kultur* doit donc s'ouvrir à une réflexion sur *l'histoire du développement de l'espèce humaine en général*. En vertu de l'analogie que rend possible la loi de récapitulation entre le développement, au niveau ontogénétique, des liens et sentiments sociaux, et le développement de la *Kultur* au niveau phylogénétique, Freud considère que, puisque la contrainte qui exige un renoncement pulsionnel de la part de l'enfant a d'abord été *extérieure* avant d'être intériorisée sous la figure du Surmoi, il doit en être de même sur le plan phylogénétique. Ainsi :

« L'enfant qui produit spontanément des refoulements des pulsions ne ferait que répéter ainsi par là même un fragment de l'histoire de la civilisation. Ce qui est aujourd'hui une entrave intérieure n'était autrefois qu'une entrave extérieure, peut-être imposée par la nécessité des temps, et ainsi peut également devenir une disposition au refoulement intérieur, ce qui aujourd'hui n'est encore qu'une exigence culturelle externe pour tout individu en cours de développement »².

¹ Ernst Haeckel, *Histoire de la création des êtres organisés* (1868). Sur l'influence capitale de cette loi chez Freud, nous renvoyons au livre de P.L. Assoun, *Introduction à l'épistémologie freudienne*, op. cit., p. 194-214. Cette loi s'appuie sur la thèse lamarckienne de l'hérédité des caractères acquis. Elle implique l'hérédité non seulement de certaines *dispositions* permettant une meilleure adaptation de l'espèce au milieu, mais également de *traces mnésiques* ou représentations relatives à des événements marquants (comme le rappelle Freud dans *L'homme Moïse*, p. 195-196). Or, ces traces ne perdurent pas en tant qu'elles servent l'adaptation, mais en tant qu'elles sont apparues à partir d'événements *traumatiques* qui ont inauguré une histoire (phylogénétique) ; elles sont ainsi *remémorées de manière compulsive* par cette tendance psychique à la répétition qui se manifeste à l'occasion d'un traumatisme. Cela signifie, *en marge d'une perspective strictement évolutionniste*, que « la seule façon de décrire cet état de choses [le développement psychique], c'est d'affirmer que tout stade antérieur de développement subsiste à côté du stade ultérieur né de lui ; la succession implique une coexistence, bien que toute la série des transformations découle des mêmes matériaux [...] Mais les états primitifs peuvent toujours être réinstaurés ; le psychique primitif est, au sens le plus plein, impérissable » (« Considérations actuelles sur la guerre et la mort », in *Essais de psychanalyse*, p. 22). Remarquons en outre que la loi biogénétique de récapitulation ne signifie pas qu'il y a, à chaque cycle de vie, un éternel retour du même, puisque, comme le précise Freud, dans le développement de l'individu jouent aussi bien le facteur phylogénétique que « les circonstances fortuites de la vie » (Freud, *Rêves*, p. 467). Nous développerons plus avant ces idées complexes dans notre dernière partie.

² Freud, « L'intérêt de la psychanalyse », in *RIP I*, p. 212

Il propose alors dans *Totem et tabou*, comme pendant phylogénétique au complexe d'Œdipe, le mythe du meurtre du Père originaire. Freud développe ce « mythe scientifique » à partir des hypothèses de Darwin et d'Atkinson relatives à un état de socialité originaire, d'après lesquelles l'homme aurait d'emblée été un animal vivant *en horde*, dominé par le mâle le plus puissant, qui se réservait le monopole des femmes et régnait de manière totalitaire. Dans cette horde primitive, les fils haïssaient et craignaient le père, mais le vénéraient aussi et chacun voulait se mettre à sa place. Leur identification au père prit alors la forme suivante : ils s'associèrent pour le tuer et le dévorèrent cru (*l'incorporation* étant le processus originaire de l'identification). Mais à la contrainte extérieure que le père originaire opposait aux fils, succéda la contrainte interne (ou psychologique) que celui-ci, une fois intériorisé ou introjecté sous forme d'idéal du moi des fils, continuait à exercer sur eux. Pour échapper à leur sentiment de culpabilité et à leurs querelles perpétuelles, les fils décidèrent alors de réprimer leurs pulsions (sexuelles-agressives) et d'établir cette forme originaire de la société qu'est le clan totémique, lequel se fonde sur l'interdit de l'endogamie et sur le respect sacré du totem, relique substitutive du père originaire. La mise en place des relations sociales repose donc sur une *idéalis*ation du Père originaire (logique de réparation succédant au meurtre), - ce qui explique *a fortiori* selon Freud l'élaboration, après les sociétés totémiques généralement matriarcales, de civilisations monothéistes vouant un culte et une obéissance absolue *au Père*.

L'analyse du lien social conduit donc à une véritable généalogie de la *Kultur*, laquelle n'est ramenée comme à son fait générateur, ni à la préexistence transcendante d'une structure sociale, ni à des faits relevant d'une psychologie strictement « individuelle »¹, mais bien à une véritable *nécessité externe originaire, qui fait que la libre satisfaction des pulsions d'un individu n'est pas possible*, - d'où le fait que celles-ci soient frappées d'interdits *externes et internes*. Freud précise à ce titre que si ce « meurtre originaire » ne peut être historiquement prouvé *parce qu'il remonte à la préhistoire de l'humanité*, il ne faut cependant pas le tenir pour un fantasme ou un pur produit de l'inconscient individuel, mais bien comme un *Fait primitif* qui témoigne d'une *nécessité réelle* (ou *Anankè*) de renoncer aux pulsions. En dernière instance, on ne peut donc expliquer les rapports de l'individu à la société, et l'origine même de celle-ci, à partir d'un point de vue sociologique ou psychologique exclusivement, mais *métapsychologique, c'est-à-dire relatif à une théorie des pulsions qui se déploie dans des analyses aussi bien ontogénétiques que phylogénétiques*.

Manifestement, Merleau-Ponty ignore cette inscription freudienne de la théorie de la *Kultur* dans le cadre plus large d'une réflexion sur *l'histoire du développement de l'espèce humaine en général*. Sa mésinterprétation du concept freudien de surmoi montre bien que Merleau-Ponty cherche à penser sur un plan synchronique (l'existence de schèmes collectifs faisant signe vers une « entité collective ») ce qui, selon Freud, se développe sur un plan diachronique (transmission phylogénétique au cours de l'humanité), parce que cette dernière

¹ Cf. sur ce point *Totem et tabou*, p. 238-240.

perspective renvoie à une théorie des pulsions que Merleau-Ponty rejette, ou du moins méconnaît à titre de fondement de la théorie freudienne du social. Pour preuve, cet autre contresens qu'il commet en interprétant le mythe du meurtre originaire comme une « hypothèse psychologique » qui impliquerait une réduction du social à des faits relevant d'une psychologie individuelle¹, - *ce que Freud conteste ouvertement*. Pour quelles raisons Merleau-Ponty fait-il de telles erreurs d'interprétation, alors même qu'il a lu pratiquement *tous les textes* de Freud relatifs à la question ?

§ 3) L'approche culturaliste du social et ses limites

L'hypothèse que nous voudrions défendre pour expliquer ce point aveugle dans la lecture merleau-pontyenne de Freud, est que cette lecture a été fortement influencée par les théories culturalistes du social et leurs présupposés philosophiques (prégnance d'un certain hégélianisme, en particulier à travers un attachement à une philosophie idéaliste de la Nature).

Dans cette perspective, remarquons premièrement que faire du mythe du meurtre originaire une simple hypothèse psychologique, découlant de la réalité elle-même exclusivement psychologique du complexe d'Œdipe, c'est négliger l'idée freudienne selon laquelle ce complexe et ce « meurtre originaire » découlent d'une situation réelle de conflit entre les pulsions et la nécessité extérieure. A l'époque des cours de psychologie à la Sorbonne (1949-1952), dans lesquels nous avons puisé jusqu'à présent les principales références de Merleau-Ponty à la réflexion freudienne sur le social, celui-ci pense en effet que la théorie des pulsions relève avant tout de la « complaisance » de Freud vis-à-vis d'une conception naturaliste de la libido, qui l'entraîne à postuler des hypothèses relatives à la phylogenèse ou à l'hérédité. Freud semble ainsi confondre pulsion et *instinct*, raison pour laquelle il est légitime de dénoncer le présupposé *naturaliste* de la théorie des pulsions, - présupposé difficilement conciliable avec une approche *psychologique* des complexes jouant le rôle de structures dans les rapports intersubjectifs.

Il semble cependant que la théorie des pulsions est nécessaire pour penser le complexe d'Œdipe, ne serait-ce que parce que c'est sur elle que Freud fonde son *universalité* et, *a fortiori*, l'application de la psychanalyse à toute forme de fait psychologique et social. Or, puisque Merleau-Ponty conteste cette théorie, il est normal qu'il rende compte ici des objections formulées par l'ethnologue Malinowski² à l'encontre de cette prétendue universalité, et donc à l'encontre même de la fécondité heuristique de la psychanalyse. Malinowski, après une étude sur la société matrilineaire des îles Trobriand, conclut qu'il n'existe pas dans cette société de complexe d'Œdipe³, lequel ne serait donc qu'une institution

¹ Merleau-Ponty, *Sorbonne*, p. 290

² Merleau-Ponty s'appuie sur *La sexualité et sa répression dans les sociétés primitives* (1927) et sur *La vie sexuelle des sauvages dans le Nord-Ouest de la Mélanésie* (1929) (livres cités in *Sorbonne*, p. 123).

³ Compte tenu, d'une part, du rôle déterminant des femmes dans le système de filiation et, d'autre part, de l'éviction du père naturel au profit de l'oncle maternel.

liée à la structure patriarcale de *notre* société. Merleau-Ponty relate alors la controverse entre Malinowski et Jones, élève de Freud, pour qui le « complexe trobriandais » que l'ethnologue place comme complexe central dans cette société n'est qu'un *mode de défense* contre les tendances oedipiennes, puisqu'il déplace l'agressivité contre le père sur l'oncle maternel et l'amour pour la mère sur la sœur (qui symbolise la mère) ; - ce qui renforce l'idée freudienne d'après laquelle le complexe d'Œdipe est le *fons et origo* de toute société. Merleau-Ponty est sensible aux arguments de Jones (qu'il reprend), et considère finalement que Malinowski s'en tient à des considérations assez superficielles. Ainsi, « si les différentes civilisations inventent des moyens de défense divers, la situation oedipienne est néanmoins toujours réalisée »¹.

Merleau-Ponty en arrive ainsi à cette position assez curieuse, d'un point de vue freudien, qui consiste à maintenir l'affirmation de l'universalité du complexe d'Œdipe tout en rejetant, à titre de fondation de cette universalité, aussi bien l'hypothèse d'un inconscient collectif (quoiqu'il parle de manière ambiguë d'un « surmoi collectif ») que celle d'un fondement pulsionnel de ce complexe. Sur quoi appuie-t-il alors cette universalité ? La solution à ce problème se trouve dans la conclusion qu'il donne au débat entre Malinowski et Jones :

« Les freudiens affirment que la structure psychologique est cause de la civilisation. Malinowski remplace la causalité psychologique par une causalité sociologique et tient le complexe d'Œdipe pour un produit de la civilisation. Mais il est évident que l'un et l'autre sont inséparables et interfèrent. Il faut construire une psychanalyse et une sociologie qui ne soient pas conçues en termes de causalité : c'est l'orientation de la nouvelle psychanalyse anthropologique, le *culturalisme*, qui tend vers un dépassement, une synthèse des données classiques »².

Il est en effet possible, si l'on s'en tient au strict point de vue ontogénétique, de voir en la psychanalyse une « psychologisation » des rapports sociaux. Mais précisément, Freud entend montrer que les complexes psychologiques *découlent de faits primitifs* incluant d'emblée l'individu dans des rapports à l'autre, à l'espèce et à la nécessité extérieure. Une fois encore, cette affirmation de Merleau-Ponty témoigne du fait qu'il préfère rabattre la psychanalyse sur un causalisme et un psychologisme qu'elle ne cesse de dénoncer *plutôt que prolonger le débat à travers une interrogation sur la genèse des faits socio-culturels, - puisque celle-ci mène nécessairement à une théorie des pulsions* (chez Freud du moins).

De cette manière, il fait sien l'attitude critique envers la psychanalyse des « culturalistes », à qui il donne ici le dernier mot. Une telle relecture du freudisme a été initiée par le psychanalyste Géza Roheim, et déplace effectivement l'axe de la réflexion freudienne sur le social de la dimension phylogénétique à la dimension ontogénétique. Roheim entend fonder l'application de l'intelligibilité psychanalytique aux faits de culture sur une étude du vécu et du comportement *actuels* des membres d'une société considérée, en tant que ceux-ci sont conditionnés par des techniques socio-éducatives propres à chaque culture. Il se recommande explicitement de l'école américaine culturaliste, d'après laquelle l'analyse des rapports entre individu et société ne nécessite pas d'interrogation sur la genèse même de la civilisation, - ces rapports étant entièrement compréhensibles à partir de l'étude de la

¹ Merleau-Ponty, *Sorbonne*, p. 291-292

² *Ibid.*, p. 128

socialisation de l'individu *au niveau ontogénétique*. Le terme ultime qui permet alors de penser ces rapports n'est pas ainsi la théorie des pulsions, mais la *culture*, comprise comme fondement du système social, qui existe non pas sous forme de conscience collective ou de traces mnésiques phylogénétiquement transmises, mais comme sédimentation des activités humaines, *à la manière de l'esprit objectif hégélien* (c'est-à-dire comme projection de l'esprit humain dans ses créations et institutions¹). Cela signifie que *la culture est à elle-même son propre fondement (Grund)*, et que rien ne sert de lui chercher une origine dans la « nature » pulsionnelle de l'homme puisqu'elle est d'emblée, comme l'analogie avec l'esprit objectif hégélien en témoigne, *d'essence spirituelle*.

Dans cette perspective, la socialisation n'est rien d'autre que l'apprentissage de la culture, propre à chaque société, par l'individu, qui en retour peut enrichir cette culture par ses propres créations. Les culturalistes (particulièrement Kardiner) introduisent ainsi le concept de « personnalité de base », c'est-à-dire une configuration psychologique particulière propre aux membres d'une société donnée, manifestant un certain style de vie, sur lequel les individus brodent leurs variantes singulières. Merleau-Ponty note que, de ce point de vue, l'enfance n'est plus considérée comme l'installation de complexes dans un individu, mais comme l'initiation à une certaine culture, laquelle « peut être définie comme l'ensemble des attitudes tacitement recommandées par la société ou les différents groupes dans lesquels nous vivons, attitudes qui sont inscrites dans l'aménagement matériel lui-même de notre civilisation »². Dès lors, il devient arbitraire de séparer individu et société comme on distingue un effet de sa cause, puisque la vie psychique individuelle est d'emblée institutionnalisée, et que la culture n'est autre que la sédimentation des activités des membres d'une société :

« L'intégration de l'individu dans le social est si grande que le social n'a pas besoin de s'imposer d'une manière coercitive – comme l'affirmait Durkheim – l'individu en est imprégné. Le social, c'est la pluralité des hommes dans leurs rapports de la vie concrète, en tant que ces rapports sont devenus des institutions »³.

De ce point de vue, le complexe qui est « universel » n'est pas alors l'Œdipe à proprement parler, mais le complexe parents-enfant, qui est toujours triangulé (rapport de l'enfant avec quelqu'un de même sexe que lui mais d'une génération antérieure, et avec quelqu'un de sexe différent). Le complexe d'Œdipe n'en serait alors qu'un mode de résolution parmi d'autres possibles.

Malgré les apparents avantages du culturalisme sur la théorie freudienne du social, il nous semble cependant que l'attachement de Merleau-Ponty à cette école ne tient qu'à ses difficultés à se départir d'un mode de pensée dualiste – car idéaliste – qui se manifeste encore dans sa réflexion au début des années 1950.

Pour première preuve, la façon dont Merleau-Ponty définit encore à cette époque le freudisme comme un « causalisme » univoque, – alors même que la psychanalyse, bien avant

¹ *Ibid.*, p. 129

² *Ibid.*, p. 380

³ *Ibid.*, p. 383

le culturalisme, s'est avisée de rejeter un mode de pensée linéaire en développant l'idée du *surdéterminisme* des phénomènes humains. De ce point de vue, dire que la dynamique pulsionnelle est à l'origine de la *Kultur* ne signifie pas qu'elle en est le seul facteur déterminant (entrent en jeu par la suite les facteurs proprement sociaux et individuels, ainsi que « les circonstances fortuites de la vie »). Dans *L'homme Moïse*, Freud rappelle que la sociologie elle-même est née d'un refus d'accorder aux individus une part déterminante dans l'évolution et le fonctionnement de la société, *parce qu'elle donnait déjà ce rôle aux institutions* (Durkheim) ou aux conditions techniques et économiques (Marx) :

« Il suffit à notre besoin à vrai dire impérieux de causalité que tout événement ait *une* cause démontrable. Mais dans la réalité extérieure cela n'existe guère ; chaque événement semble plutôt surdéterminé ; il se manifeste plutôt comme l'effet de plusieurs causes convergentes. Effrayée par la complexité inextricable des faits, notre recherche prend parti pour une connexion contre une autre, dresse des oppositions qui n'existent pas, qui ne sont nées que de la dislocation de relations plus vastes. Quand donc l'examen d'un cas déterminé prouve l'influence dominante d'une personnalité isolée, notre conscience n'a pas à nous reprocher qu'avec cette hypothèse nous avons rompu en visière avec la théorie de ces facteurs généraux, impersonnels. Il y a par principe de la place pour les deux »¹.

La méthode culturaliste « interactionniste » n'apporte alors de fait *rien de plus* par rapport à celle de Freud dans l'analyse des rapports individu-société, et manifeste même une certaine régression théorique. En effet, le fait que le culturalisme ne considère pas le surdéterminisme affirmé par Freud comme *acquis* montre bien *qu'il part encore de présupposés dualistes* ; raison pour laquelle les discussions de Merleau-Ponty autour du culturalisme reprennent sans cesse cette question de la causalité de manière somme toute schématique et réductrice².

Ensuite, la notion de « culture », censée faire médiation entre l'individu et la société, reste ambiguë. Elle implique en effet que les individus sont d'emblée perméables aux schèmes socio-culturels, et que l'*intégration* de ceux-ci à la société se fait de manière quasi-automatique. Mais le concept d'intégration implique la possibilité de désintégration et, pire, de non-intégration de certains éléments au tout social. Cela explique la prégnance, dans le vocabulaire culturaliste, des concepts de *norme* et d'*anomie*, voire même de *dégénérescence*. Or, les faits d'anomie montrent justement la limite du pouvoir intégrateur de la culture, et impliquent qu'on s'interroge davantage sur la prétendue *immanence* des normes au plan des individus qu'elles doivent régler.

Deux positions s'opposent alors : soit l'on continue à affirmer cette immanence (ce que signifie le recours à l'analogie entre culture et esprit objectif hégélien), et l'on considère en conséquence que les faits anomiques relèvent d'une *dégénérescence* de la culture, - qui ne serait plus assez forte pour jouer son rôle normalisant et intégrateur. Mais alors, l'universalité

¹ Freud, *L'homme Moïse*, p. 204-205

² Selon B. Karsenti, l'anthropologie culturaliste « pense rompre suffisamment avec ce présupposé en substituant à l'antagonisme ancien et à la proportion inverse qu'il implique, une collaboration entre individu et société [...] On pressent pourtant qu'une telle substitution reconduit un présupposé fondateur des théories qu'elle entend justement révolutionner. La distinction entre deux pôles opposables, en particulier, n'est nullement remise en question : simplement, elle est conçue de telle manière qu'elle suppose une participation mutuelle à la cohésion d'une même totalité » (in *L'homme total. Sociologie, anthropologie et philosophie chez Marcel Mauss*, op. cit., p. 136-137). Rappelons que Lévi-Strauss affirmait déjà, en 1950, que le présupposé dualiste constituait le problème fondamental de la pensée culturaliste (« Introduction à l'œuvre de Mauss », op. cit., p. XV-XVI).

du modèle culturaliste est à remettre en question, puisqu'il ne permet pas de penser autrement que *négativement* des sociétés où l'anomie et le conflit sont apparemment la règle¹. Soit l'on affirme, comme Freud, que les cas d'anomie (entre autres, névroses et psychoses) révèlent une conflictualité au cœur même de la *Kultur*, qui s'explique selon lui par le fait que celle-ci s'édifie sur un renoncement pulsionnel de la part des individus, - les normes sociales jouant ainsi leur rôle à titre de contrainte *extérieure* au dynamisme pulsionnel même. Le fait que cette contrainte soit intériorisée par les individus ne doit pas pour autant servir de *leurre* concernant le caractère foncièrement *répressif* du social, et ne doit pas *justifier idéologiquement* la soi-disant *immanence* des normes sociales au plan individuel.

Face à ce dilemme, la position de Merleau-Ponty dans ses cours de psychologie à la Sorbonne demeure elle-même ambiguë. Alors qu'il semble cautionner le modèle culturaliste, l'interrogation sur la valeur universelle de celui-ci le mène pourtant à juger « insuffisante » la conception culturaliste *de la norme*. En effet, affirmer, comme les culturalistes, qu'il n'y a pas de norme en soi du comportement humain (puisque toute norme est culturelle), ne suffit pas à rendre compte de la diversité même des cultures ni de leur possible évolution².

Si le questionnement ne va pas plus loin dans les cours de psychologie, il prend cependant une tournure tout à fait significative dans la présentation, datée de juillet 1951, de l'article de Michel Crozier sur le « *Human engineering* ». Cet article, qui étudie le développement du culturalisme aux Etats-Unis et les recherches en psychologie sociale qui y sont associées, montre assez comment la psychologie sociale peut dégénérer en appareil de conservation dès qu'elle pose comme *naturels* les rapports sociaux existants, comme *normale* l'intégration de l'individu à ces rapports tels qu'ils sont, et qu'elle explique les difficultés qu'elle rencontre par des défaillances *d'ordre privé* : « c'est alors que toute révolte est névrose et que les ingénieurs sociaux se mettent au travail pour faire accepter aux assujettis leur condition, pour transformer en force de conservation, au bénéfice de la 'normale', les énergies libérées par la désintégration sociale »³.

Si la critique par M. Crozier du culturalisme s'inspire fortement de la critique marxiste des idéologies, la présentation qu'en fait Merleau-Ponty est pour sa part influencée par la critique psychanalytique du social comme appareil de répression et d'*adaptation* de l'individu, comme en témoigne le recours au vocabulaire de l'*énergétique*, absente du texte de M. Crozier.

¹ C'était déjà le problème que rencontrait Durkheim dans son analyse des sociétés modernes dans lesquelles « l'état de crise ou d'anomie y est constant » (in *Le suicide*, Paris, Alcan, 1930, p. 285). Le culturaliste Kardiner, qui étudie la plupart du temps des sociétés « primitives » caractérisées par une forte cohésion sociale, semble également buter sur l'analyse des relations entre individus et société dans un village américain (Plainville), ces relations apparaissant lâches et fortement contraignantes pour les individus. Faut-il pour autant en conclure que la culture propre à ce mode de vie est « dégénérée » ? Kardiner se demande alors si la conception culturaliste peut être étendue au-delà des civilisations archaïques, - question qui paraît effectivement incontournable selon Merleau-Ponty (*Sorbonne*, p. 395-396).

² *Ibid.*, p. 282

³ Merleau-Ponty, « *Human engineering*. Les nouvelles techniques 'humaines' du Big Business Américain », publié dans *Les temps Modernes*, 69, juillet 1951, p. 44-48, repris dans *Parcours I*, p. 231-232 (c'est nous qui soulignons). Concernant l'introduction en France de ces « techniques » après 1945 et de leurs critiques, cf. A. Ohayon, *L'impossible rencontre, Psychologie et psychanalyse en France*, op. citée, p. 308-319.

Rappelons qu'en 1950, Lacan dénonce également avec virulence les dérives idéologiques du culturalisme¹, manifestes notamment à travers la mise en place de *l'ego-psychology* (censée être une application de la psychanalyse freudienne), qui consiste à renforcer les défenses du moi de l'individu contre son ça de manière à ne pas être envahi par son « monde intérieur », et dans le but de faciliter son *adaptation à la vie sociale*, signe de « normalité » ou de « santé psychique ». Or, c'est précisément cette argumentation que reprend Merleau-Ponty à la fin de sa présentation de l'article de M. Crozier :

« Si les Américains cherchent dans la psychanalyse le moyen de satisfaire à la fascination du 'normal', la faute n'en est pas à la psychanalyse, qui a fait plus qu'aucune autre pour dépasser la notion d'une norme statistique. Contre une psychanalyse superficielle, - analyse abrégée, narcoanalyse, - qui substitue des procédés mécaniques à l'investigation de la dynamique interpersonnelle, on ne peut recourir qu'à la *psychanalyse vraie*. L'humanité ne peut renoncer à l'énergie nucléaire pour cette seule raison qu'elle n'a servi jusqu'ici qu'à fabriquer des moyens de destruction. Demain peut-être, elle servira à construire et à produire. De même (proportions gardées), on ne peut renoncer à la *connaissance des énergies* qui s'emploient dans l'intersubjectivité humaine pour cette seule raison que ces énergies, ici ou là, sont captées au profit d'un ordre établi »².

A la suite de cette critique, Merleau-Ponty ne fera d'ailleurs plus recours *du tout* au modèle culturaliste pour penser les rapports individu-société, et n'aura de cesse de dénoncer corrélativement, aux côtés de Lacan, les dérives idéologiques de *l'ego-psychology*³.

Il s'agit alors de comprendre pourquoi Merleau-Ponty affirme que ces dérives peuvent être évitées par le recours à une « psychanalyse vraie ». Il n'est pas anodin que ce recours doive précisément se produire au sujet d'un questionnement sur les normes sociales, ou plutôt sur la *normativité* de ces normes. La citation ci-dessus laisse penser que, si la psychanalyse dépasse la notion purement statistique (c'est-à-dire en dernière instance *idéologique*) de la norme, c'est parce que, à la différence du culturalisme, elle se fonde sur une « connaissance des énergies » à l'œuvre dans les relations humaines. Est-ce à dire que Merleau-Ponty reconnaît finalement, après avoir tenté d'en faire l'économie, la nécessité d'une *théorie des pulsions* qui permettrait d'explicitier les articulations entre individu et société ? Est-ce dans cette perspective qu'il faut comprendre cette note de novembre 1960 dans laquelle Merleau-Ponty affirme qu'une philosophie de la chair, qui est la « condition sans laquelle la psychanalyse reste anthropologie », consiste à expliciter l'articulation *phusis-logos-culture*, et ce en procédant entre autres à une « psychanalyse de la Nature »⁴ ?

¹ J. Lacan, « Introduction théorique aux fonctions de la psychanalyse en criminologie » (1950), in *Ecrits, op.cité*, p. 132-133. Cf. également « Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse », 1953, in *Ecrits, op.cité*, p. 245-246).

² Merleau-Ponty, « *Human engineering* », in *Parcours II*, p. 233-234.

³ Cf. sur ce point l'intervention de Merleau-Ponty à la suite d'un exposé de Lacan sur la psychanalyse à la Société française de Philosophie en 1957 : « L'exposé du Dr Lacan m'a absolument convaincu – comme d'ailleurs d'autres travaux de lui – au moins d'une chose : c'est que, entre le freudisme et ce qui, aujourd'hui, s'appelle psychanalyse, par exemple, aux Etats-Unis, entre le freudisme et cette pratique psychanalytique axée sur le renforcement du moi, sur l'intervention du psychanalyste, qui fait descendre la psychanalyse, je dirai, dans l'empirique, il n'y a absolument rien de commun et que, par conséquent, il est strictement nécessaire de revenir, de retourner à Freud » (repris dans *Parcours II*, p. 211-212). Cf. également en ce sens les *Notes de cours (1959-1961)*, p. 149-156, et la préface à Hesnard in *Parcours II*, p. 281-282.

⁴ Merleau-Ponty, *VI*, p. 321. C'est donc finalement le culturalisme qui serait une simple « anthropologie » (au sens objectiviste du terme) et non le freudisme, contrairement à ce que Merleau-Ponty affirmait en 1950.

Au terme de cette seconde partie, l'analyse génétique et structurale de l'identité subjective nous a définitivement montré qu'il faut appréhender le sujet non plus comme *une unité psychique* (conception statique et classique de la subjectivité), mais comme *une identité psychique et corporelle*, qui se développe à partir de données préexistantes (conception dynamique et structurale de la subjectivité).

En outre, l'enjeu consistait à déterminer plus avant la nature de cet « être opaque » d'où le sujet émerge tout en y restant engagé¹, et qui l'institue à titre de figure sur un fond toujours déjà là. Plutôt qu'un « être », ce fond a été spécifié comme étant un ensemble de dimensions ou de matrices symboliques, soit un ensemble de structures dont le sujet dépend dans son existence même, et dont il n'est ni l'origine, ni le centre de constitution (au sens transcendantal du terme). Ces structures ont à leur tour été présentées comme étant le « schéma corporel » ou système charnel d'équivalences entre l'intérieur et l'extérieur, la structure du désir qui définit le rapport à l'autre, la structure symbolique ou encore le langage, et les structures sociales comme modalités particulières des relations intersubjectives. En particulier, il est nécessaire de comprendre que le sujet ne s'institue qu'à partir et à travers son rapport à l'autre, ou encore que la subjectivité est *en son fond* intersubjectivité, - comme l'affirmait déjà Husserl. Remarquons alors que Merleau-Ponty retrouve ici l'idée freudienne de l'« inquiétante étrangeté » d'après laquelle ce qui est le plus familier au sujet, et ce à partir de quoi il va constituer son identité la plus personnelle, est *en même temps* ce qui lui est le plus étranger et ce qui le maintient toujours dans une *position de décentrement vis-à-vis de lui-même* : soit le rapport à l'autre, qui est « présentation de l'imprésentable ». On voit ainsi de quelle manière l'égologie, si elle veut être conséquente, mène nécessairement à une « pré-égologie », qui correspond à cette nouvelle idée de la philosophie que Merleau-Ponty défend, et selon laquelle celle-ci n'est pas au-dessus de la vie mais *au-dessous*, « puisque ce qu'il y a à saisir est une dépossession »². Le phénomène de la subjectivité nous mène ainsi à reconnaître en lui *une dimension nécessaire de latence* :

« Etre soi, ce n'est donc pas coïncider, pas même avec la non-coïncidence ; je n'ai de lumières que devant moi, je ne vois que d'un certain lieu, d'une certaine sorte de vie et de connaissance, et avant moi comme derrière toutes choses, il y a une latence »³.

L'analyse génétique et structurale de la subjectivité débouche ainsi sur la question du *statut de l'inconscient*, et permet à Merleau-Ponty de lui donner une réponse plus large et plus appropriée (selon lui) que celle que proposait Freud dans sa première topique (l'inconscient comme ensemble de représentations mnésiques). Lorsqu'on montre que « l'autre-chose (*das*

¹ Merleau-Ponty, *PP*, p. 253

² Merleau-Ponty, *VI*, p. 319

³ Merleau-Ponty, *Notes de cours*, p. 365

Andere) qu'est l'inconscient ne tient, dans son altérité radicale, que par l'autre-personne (*der Andere*) »¹, alors il semble qu'on a enfin débarrassé l'inconscient de toute substance réifiante et naturalisante, puisque celui-ci apparaît désormais comme la structure intersubjective de l'existence humaine. Merleau-Ponty s'accorde donc ici avec la lecture que font le premier Lacan, Lévi-Strauss et Laplanche de l'inconscient freudien, pour affirmer que celui-ci peut être compris comme ce qu'il y a de « transindividuel » en nous, ou encore, dit Merleau-Ponty, comme « l'*Ineinander* des autres en nous et de nous en eux »².

Cependant, Freud n'a de cesse de réaffirmer, contre les partisans d'une théorie seulement intersubjectiviste de l'inconscient (comme le sont exemplairement les théoriciens des relations d'objet), que l'étude de la subjectivité dans son rapport aux structures inconscientes ne peut s'en tenir à une perspective psychologique (ni sociologique), mais doit aboutir à un point de vue *métapsychologique*, c'est-à-dire *relatif à une théorie des pulsions, qui se déploie dans des analyses aussi bien ontogénétiques (faisant référence aux relations du sujet aux autres) que phylogénétiques (faisant référence aux relations de l'individu à l'espèce)*. Cela signifie que l'altérité des phénomènes inconscients ne tient pas seulement à l'altérité de l'autre personne, mais également à *l'altérité du somatique par rapport au psychique* - soit la *dimension pulsionnelle* -, et au décentrement constant du sujet situé ici et maintenant par rapport à une autre dimension de son existence, *l'ailleurs et l'autrefois* - soit la dimension de l'espèce, ou plutôt de *l'héritage de l'espèce*. De ce point de vue, éminemment *métapsychologique*, il ne s'agit pas tant de focaliser sur l'aspect intersubjectif de l'inconscient que sur les *racines* de l'activité psychique et *a fortiori* culturelle, celles qui sont le plus profondément recouvertes. En effet, elles ex-cèdent le champ de la pensée au sens où elles ne relèvent pas de l'esprit et de son histoire vécue mais de sa « préhistoire »³, et où elles ne s'inscrivent pas dans la dimension culturelle ou spirituelle de l'homme, mais dans sa dimension « naturelle », voire *inhumaine*⁴.

Or, il semble que, quelle que soit l'ampleur de l'influence d'une interprétation psychologique ou psychologisante de l'inconscient freudien sur Merleau-Ponty, celui-ci prend de plus en plus conscience du caractère *idéaliste* d'une telle interprétation⁵ :

« Or la formulation idéaliste est un danger aussi pour l'héritage freudien, peut-être aujourd'hui le plus grave de ceux qui le menacent. Le biologisme et l'objectivisme ne règnent plus. La phénoménologie, pour ainsi dire, a trop bien réussi. Il n'y a plus grand risque que la recherche freudienne scandalise par son rappel de ce

¹ Selon l'expression de J. Laplanche, « Ponctuations », in *Le primat de l'autre en psychanalyse*, Paris, Flammarion, 1997, p. XXII-XXIII.

² Merleau-Ponty, *VI*, p. 234

³ « Il semble que rêve et névrose nous aient conservé de la préhistoire de l'esprit bien plus que nous ne pouvions supposer, si bien que la psychanalyse est en droit de réclamer un rang élevé parmi les sciences qui s'efforcent de reconstruire les phases les plus anciennes et les plus obscures des origines de l'humanité » (*Rêves*, p. 467).

⁴ Au sens où Merleau-Ponty parle de ce « fond de nature inhumaine sur lequel l'homme s'installe » (« Le doute de Cézanne », in *Sens et non-sens*, p. 22).

⁵ De la même manière que Merleau-Ponty dénonce la tendance idéaliste du lacanisme, d'après lequel l'inconscient *est* langage, on peut pointer ici, à la suite de J.B. Pontalis et A. Green, un certain idéalisme sous-jacent à la théorie des relations d'objet que développe en particulier Mélanie Klein ; il semble en effet que la promotion de la catégorie des relations d'objet se fasse *au détriment du concept même de pulsion*.

qu'il y a de 'barbare' en nous, le risque est plutôt qu'elle soit trop facilement acceptée sous une forme 'idéalisée' [...] Du moins les métaphores énergétiques ou mécanistes gardent-elles contre toute idéalisation le seuil d'une intuition qui est une des plus précieuses du freudisme : celle de notre *archéologie* [...] Tant que notre philosophie ne nous aura pas donné les moyens d'exprimer mieux cet *intemporel*, cet *indestructible* en nous qui est, dit Freud, l'inconscient même, peut-être vaut-il mieux continuer de l'appeler inconscient – à la seule condition de savoir que le mot est l'index d'une énigme –, car il garde, comme l'algue ou le caillou qu'on rapporte, quelque chose de la mer où il a été pris »¹.

Manifestement, la problématique de l'institution de la subjectivité et, plus largement des phénomènes intersubjectifs, sociaux et culturels, doit se prolonger selon Merleau-Ponty dans une analyse « archéologique » de l'articulation entre le naturel et le culturel d'une part, et, d'autre part, entre l'historique et l'« intemporel » ou encore ce qu'il appelle « le temps mythique »². Ce type d'analyse, que Merleau-Ponty renvoie explicitement au projet husserlien de retour au *Lebenswelt*, exige alors que l'on sorte du cadre idéaliste d'une analytique intentionnelle de la conscience. Or, le fait que Merleau-Ponty réfère en dernière instance la notion de *chair* aux concepts freudiens d'inconscient, de ça et de surmoi, et qu'il entend développer sa dernière philosophie en une « psychanalyse de la Nature », signifie-t-il que *la métapsychologie freudienne lui donne autant, sinon plus à penser que la phénoménologie husserlienne, en ce qu'elle se situerait précisément au niveau de l'inconscient de celle-ci ?* C'est effectivement ce que laisse entendre Merleau-Ponty, lorsqu'il affirme que « phénoménologie et psychanalyse ne sont pas parallèles ; c'est bien mieux : elles se dirigent toutes deux vers la même *latence* »³.

Mais alors, de la même manière que Freud définit le concept de pulsion comme « concept-limite entre le psychique et le somatique »⁴, peut-on à notre tour définir l'ontologie merleau-pontyenne de la chair et la théorie de la subjectivité qui en découle comme une *théorie-limite entre la phénoménologie et la psychanalyse ?*

¹ Merleau-Ponty, Préface à Hesnard, in *Parcours II*, p. 281-283

² « L'idée freudienne de l'inconscient et du passé comme 'indestructibles', comme 'intemporels' [...] Ce passé appartient à un temps mythique, au temps d'avant le temps, à la vie antérieure, 'plus loin que l'Inde et que la Chine' - » (Merleau-Ponty, *VI*, p. 296).

³ Merleau-Ponty, Préface à Hesnard, in *Parcours II*, p. 283

⁴ Freud, « Pulsions et destins des pulsions », in *Métapsychologie*, p. 18

Troisième Partie

ARCHEOLOGIE DE LA SUBJECTIVITE HUMAINE

De la nature à la culture

« Si, en nous plaçant d'un point de vue biologique, nous considérons maintenant la vie psychique, le concept de 'pulsion' nous apparaît comme un concept-limite entre le psychique et le somatique, comme le représentant psychique des excitations issues de l'intérieur du corps et parvenant au psychisme, comme une mesure de l'exigence de travail qui est imposée au psychique en conséquence de sa liaison avec le corporel ».

Freud, « Pulsions et destins des pulsions », in *Métopsychoanalyse*, p. 18

« La distinction des 2 plans (naturel et culturel) est d'ailleurs abstraite : tout est culturel en nous (notre *Lebenswelt* est 'subjectif') (notre perception est culturelle-historique) et tout est naturel en nous (même le culturel repose sur le polymorphisme de l'Être sauvage).

Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, p. 307

L'exigence qui porte originairement la pensée de Freud et celle de Merleau-Ponty est de revenir à l'*expérience même* de la nature humaine et de la subjectivité, ce qui implique de se départir d'emblée d'un mode de pensée abstrait et essentialiste. Puisque cette expérience révèle que l'homme est nécessairement (et pas seulement de fait) esprit *et* corps, constituant *et* institué, libre *et* pris dans l'histoire, il faut également renoncer à la méthode phénoménologique de la réduction *transcendantale*. Celle-ci continue en effet à appréhender l'expérience à partir de la distinction entre le transcendantal et l'empirique, *qu'il s'agit précisément de dépasser*. En outre, puisque le sujet humain n'est pas une donnée brute de l'expérience, mais une réalité processuelle qui émerge sur un fond échappant toujours à son appréhension actuelle, il faut cesser, comme l'indiquait déjà Husserl, de tenter d'amener l'expérience à l'« expression pure de son propre sens » à partir d'un point de vue statique, pour s'installer définitivement dans une perspective à la fois génétique et structurale. La mise en place de cette perspective conduit alors à radicaliser l'interrogation relative à l'expérience de la subjectivité : de manière régressive, il s'agit désormais d'expliciter ce à partir de quoi cette expérience fait sens, c'est-à-dire ce fond opaque d'où le sujet émerge et à partir duquel une réflexion sur soi est possible. La théorie de la réduction transcendantale s'infléchit ainsi, chez Husserl, dans le sens d'une « reconnaissance du *vor aller Thesis* »¹ ou de ce contact irréfléchi avec *ce qui précède et institue le sujet comme tel*. La radicalisation de l'exigence de retour à l'expérience doit mener à une interrogation sur cette infrastructure originaire, que Husserl appelle le plus souvent *Lebenswelt*, et Merleau-Ponty *Nature*, au sens où celle-ci désigne ce qui est primordial, non-construit ou non-institué, ou encore ce qui a un sens, sans que ce sens ait été posé par la pensée².

¹ Merleau-Ponty, *Notes de cours*, p. 369. Une telle interprétation de l'évolution de la pensée husserlienne n'est pas vraiment exacte, puisque Husserl n'a jamais abandonné l'idée d'une philosophie transcendantale, - ce que Merleau-Ponty reconnaît par ailleurs dans certaines notes déplorant l'enfermement de Husserl dans les cadres d'une analytique classique de la conscience.

² Merleau-Ponty, *Nature*, p. 19-20. D'où l'idée merleau-pontyenne, qu'il faut bien sûr développer, selon laquelle il y a une *certaine vérité du naturalisme*.

Ainsi menée, l'interrogation sur la nature humaine semble cependant conduire à une aporie, puisque l'on passe d'un questionnement sur l'homme à une interrogation sur son être-naturel et, plus largement, sur le sens d'être de la Nature. Or, celle-ci demeure *énigmatique pour nous*, puisqu'elle précède et porte le sujet même de l'expérience, et ne peut à ce titre devenir un *ob-jet* ni d'expérience, ni de connaissance. Le caractère paradoxal de ce mode d'interrogation est tout à fait manifeste dans les dernières œuvres de Merleau-Ponty¹, puisque les champs d'expérience dans lesquels il inscrit alors la problématique de la subjectivité humaine sont ceux-là mêmes auxquels celle-ci semble le plus étrangère : soit le champ de la Nature et de la vie. Or, selon Merleau-Ponty, cette « étrangeté » du questionnement sur l'homme, qui s'apparente à une « recherche sans découverte » ou encore à une « chasse sans prise », ne doit pas décourager le penseur en quête de vérité ; il s'agit là en effet de la « seule méthode convenable quand il s'agit de décrire l'homme »². Qui plus est, la difficulté à maintenir ce questionnement dans sa radicalité est renforcée par le fait qu'il faut remettre en question la validité des concepts et méthodes qui ont exigé cette radicalisation :

« Comment cette infrastructure, secret des secrets, en deçà de nos thèses et de notre théorie, pourra-t-elle à son tour reposer sur les actes de la conscience absolue ? La descente au domaine de notre 'archéologie' laisse-t-elle intacts nos instruments d'analyse ? Ne change-t-elle rien à notre conception de la noèse, du noème, de l'intentionnalité, à notre ontologie ? [...] Il faut qu'il y ait pour nous des êtres qui ne sont pas encore portés dans l'être par l'activité centrifuge de la conscience, des significations qu'elle ne confère pas spontanément aux contenus, des contenus qui participent obliquement à un sens, qui l'indiquent sans le rejoindre, et sans qu'il soit encore lisible en eux comme le monogramme ou la frappe de la conscience théétique [...] Il y a incontestablement *quelque chose entre la Nature transcendante, l'en-soi du naturalisme, et l'immanence de l'esprit*, de ses actes et de ses noèmes. C'est dans cet *entre-deux* qu'il faut essayer d'avancer »³.

En somme, pour avancer dans cet « entre-deux » et pour nommer ce « quelque chose » qui n'a de nom dans aucune philosophie, il faut véritablement que la philosophie fasse *œuvre de création*, - *l'enjeu n'étant rien moins que la possibilité pour la philosophie de sortir de la crise dans laquelle elle est plongée*, et dont la phénoménologie demeure encore, malgré ses avancées, un *symptôme*⁴.

Le projet d'explicitation de la Nature, comme radicalisation du projet phénoménologique, pose alors avec plus d'acuité que jamais la question de la *méthode* dont la philosophie doit se doter. Puisqu'il s'agit de découvrir ce « fond de nature inhumaine sur lequel l'homme s'installe », il ne paraît pas pertinent de procéder par réflexion (puisque je ne constitue pas le sens de ce donné), ni par intuition (puisque je ne coïncide jamais avec cette dimension de l'expérience qui par principe m'ex-cède). Comment restituer alors une dimension de l'expérience dont nous ne pouvons précisément pas faire l'expérience, par quelle voie appréhender cet ordre de l'*Ursprünglich*, que Merleau-Ponty renvoie au concept schellingien de « Principe barbare » ou encore d'« Être sauvage » ?

¹ Nous pensons en particulier aux cours donnés au Collège de France de 1956 à 1961, sur la philosophie et la Nature, ainsi qu'au *Visible et à l'invisible* et à *L'œil et l'esprit*.

² Merleau-Ponty, « Lecture de Montaigne », in *Eloge*, p. 271-272

³ Merleau-Ponty, « Le philosophe et son ombre », in *Eloge*, p. 208-210 (c'est nous qui soulignons).

⁴ Au sens où elle s'appuie encore sur la distinction transcendantal-empirique chez Husserl et sur la distinction ontologique-ontique chez Heidegger.

C'est autour de ces questions que la confrontation entre Freud et Merleau-Ponty nous paraît décisive. Selon Merleau-Ponty, le grand mérite de Freud est *d'avoir avancé dans cet entre-deux*, et ce parce qu'il n'a jamais cédé, dans sa tentative pour appréhender au mieux la complexité des phénomènes psychiques humains, aux « séductions de l'unité »¹, c'est-à-dire à des ressources conceptuelles et méthodologiques qui auraient permis de masquer cette complexité, et de cesser de considérer l'homme comme une *énigme*. En effet, l'étude des rapports entre nature et culture, entre corps et esprit, ne mène pas la psychanalyse à « rendre l'homme plus clair » mais, comme le note Merleau-Ponty, à « poser au contraire plus énergiquement qu'on ne l'a jamais fait une question dont on ne sort pas sans philosophie : comment l'homme peut-il être à la fois tout entier esprit et tout entier corps ? »². On retrouve chez Freud le caractère *paradoxal* de l'interrogation sur la nature humaine mis en évidence chez Merleau-Ponty : le questionnement au sujet de l'homme et des phénomènes psychiques mène ainsi à revenir à ce donné initial à partir duquel ceux-ci font sens *et qui les ex-cède*, puisqu'il s'agit, d'une part, de la nature pulsionnelle du sujet, et, d'autre part, de l'histoire d'où celui-ci émerge sans en avoir fait personnellement l'expérience (ce que Freud appelle la « préhistoire » du sujet). Le parallèle entre la démarche freudienne et l'attitude interrogative de Merleau-Ponty se prolonge dans le fait que ce « détournement » de la question de l'homme au profit d'une interrogation sur la préhistoire du sujet et sur les pulsions elles-mêmes ne mène nullement à *résoudre* l'énigme de l'homme, - Freud affirmant effectivement que « la théorie des pulsions est la partie la plus importante mais aussi la plus incomplète de la théorie psychanalytique »³, et constitue à ce titre une « *mythologie* »⁴.

Remarquons alors que cet éloignement apparent de la problématique portant sur l'homme n'est pourtant pas un détour fortuit, mais bien plutôt un *retour à des interrogations originaires aussi bien chez Freud que chez Merleau-Ponty*. On connaît ainsi l'attachement initial de Freud à la *Naturphilosophie* allemande, qui l'aurait amené à s'inscrire en médecine puis en psychologie, ainsi que sa « prédilection pour le préhistorique sous toutes ses formes humaines »⁵. Quant à Merleau-Ponty, son intérêt pour originaire les rapports entre la nature et la conscience se développe en une interrogation sur le concept de Nature, sur l'animalité et le corps humain à partir de 1956, pour aboutir à la constitution d'une philosophie de la *chair*.

Nos deux auteurs vont ainsi de montrer que la Nature, qu'elle soit appréhendée à travers les pulsions, le ça ou la chair, est véritablement l'infrastructure originaire de la vie organique, *mais également spirituelle et culturelle*. Freud affirme ainsi que l'appartenance de l'individu à l'espèce et à la nature pulsionnelle du vivant en général sont *des faits biologiques dont les conséquences constituent le roc de la réflexion psychanalytique sur l'homme et sur la Kultur*,

¹ Cf. la critique que Freud adresse à Groddeck : « J'ai bien peur que vous ne soyez un philosophe et que vous ayez la tendance moniste à dédaigner les belles différences offertes par la nature, en faveur des séductions de l'unité, mais sommes-nous pour autant débarrassés des différences ? » (Freud, Lettre du 5 juin 1917, in *Correspondance 1873-1939, op. cité*, p. 346).

² Merleau-Ponty, Entretien avec Madeleine Chapsal du 17 février 1958, in *Parcours II*, p. 291

³ Freud, *Trois essais sur la théorie de la sexualité*, p. 175

⁴ Freud, *Nouvelles conférences sur la psychanalyse*, p. 129

⁵ Freud, Lettre à Fliess du 30-01-1899, in *La naissance de la psychanalyse*, p. 244

et Merleau-Ponty déclare que c'est seulement à la suite de cette élucidation de la Nature qu'il sera en mesure de définir une nouvelle ontologie, laquelle permettra à son tour de réélaborer la notion de sujet et, plus largement, d'humanité¹.

Partant de ces considérations, l'hypothèse de lecture de cette troisième partie sera celle du psychanalyste André Green, que nous faisons ici nôtre, d'après laquelle « *la pensée psychanalytique a joué un rôle déterminant dans le dernier virage de Merleau-Ponty* »².

D'une part, il s'agira de montrer que la *méthode d'analyse* que Freud met au point, et qu'il définit comme « procédé pour l'investigation de processus mentaux à peu près inaccessibles autrement »³, lui permet effectivement d'avancer dans cet « entre-deux », en deçà de l'opposition sujet-objet et esprit-nature. C'est à ce titre que cette méthode a pu influencer Merleau-Ponty dans sa propre quête de nouveaux outils de recherche. En effet, lorsque celui-ci affirme que la radicalisation du questionnement sur l'homme doit aboutir à une interrogation sur le sens d'être de ce qu'il appelle Nature, il précise que le mode d'élucidation de celle-ci revient à en « faire une psychanalyse »⁴. En particulier, nous montrerons que Merleau-Ponty fait ici référence à la *technique d'analyse du champ de l'inconscient*, que Freud présente comme un travail d'*archéologie* portant sur les « couches » originaires et quasi-préhistoriques des phénomènes psychiques humains :

« Son [l'analyste] travail de construction ou, si l'on préfère, de reconstruction, présente une ressemblance profonde avec celui de l'archéologue qui déterre une demeure détruite et ensevelie, ou un monument du passé [...] l'analyste travaille dans de meilleures conditions que l'archéologue parce qu'il a aussi à sa disposition un matériel qui n'offre rien de semblable à celui des fouilles, par exemple les répétitions de réactions remontant aux premiers âges de l'enfance et tout ce que, lors de telles répétitions, le transfert met à jour. Mais il faut considérer en outre que l'archéologue a affaire à des objets détruits [...] Il en va tout autrement de l'objet psychique, dont l'analyste veut recueillir la préhistoire [...] L'essentiel est entièrement conservé, même ce qui paraît complètement oublié subsiste encore de quelque façon et en quelque lieu, mais enseveli, inaccessible à l'individu »⁵.

D'autre part, il faudra montrer que les *concepts* freudiens forgés pour penser les rapports corps-esprit et nature-culture (notamment ceux de « pulsion » et de « préhistoire » du sujet), *sur fond d'une réflexion apparentée à une philosophie de la nature*, ont également servi à Merleau-Ponty dans l'élaboration de son propre concept de *chair* et de son idée d'un *chiasme* entre la nature et l'esprit.

En retour, dans le but de faire *dialoguer* nos auteurs et de révéler le *chiasme qui existe entre la métapsychologie freudienne et l'ontologie de la chair*, il faudra évaluer l'apport de celle-ci, que Merleau-Ponty considère comme la « condition sans laquelle la psychanalyse reste anthropologie »⁶, à la problématique psychanalytique du fonctionnement psychique et de l'articulation nature-culture. Le projet philosophique de Merleau-Ponty fait en effet écho aux

¹ *Ibidem*

² A. Green, « Du comportement à la chair : itinéraire de Merleau-Ponty », in *Critique*, n° 211, 1964, p.1032

³ Freud, « 'Psychanalyse' et 'théorie de la libido' », in *RIP II*, p. 51

⁴ Merleau-Ponty, *VI*, p. 320-321

⁵ Freud, « Constructions dans l'analyse », in *RIP II*, p. 271-272

⁶ Merleau-Ponty, *VI*, p. 321

ambitions spéculatives de Freud, puisqu'il consiste à produire une nouvelle ontologie sans pour autant céder aux séductions qu'exercent les concepts d'unité et de totalité. Ainsi, lorsque Merleau-Ponty déclare que « le ça, l'inconscient, - et le moi (corrélatifs) [sont] à comprendre à partir de la chair »¹, ce n'est pas parce la philosophie pourrait selon lui englober et synthétiser les avancées théorique freudiennes, mais parce que *la psychanalyse freudienne ouvre un champ de réflexion étranger à la tradition philosophique, au sein duquel la nouvelle philosophie de la chair entend s'installer dans le but non seulement de prendre acte de ces nouveaux objets de pensée, mais également de développer véritablement à partir d'eux une nouvelle ontologie.*

En particulier, le déplacement freudien d'une interrogation centrée sur l'homme à un questionnement *méta-psychologique*² portant sur les pulsions et le désir comme *principes élémentaires du vivant en général*, permet de libérer l'appréhension de la nature et du vivant des schèmes anthropomorphiques, ce qui implique en retour un *changement de paradigme ontologique* : l'homme en sa dimension culturelle est ainsi replacé et repensé dans le cadre d'une ontologie définissant l'Être comme *phusis*, et articulant d'une manière structurale et non plus substantialiste la nature et la culture. L'intérêt croissant de Freud pour les phénomènes de culture *et parallèlement* pour les phénomènes du fonctionnement de la vie laisse en effet penser que « *ce n'est qu'à donner réponse à l'origine de la Kultur que le savoir psychanalytique prend signification* »³. Or, il nous semble que c'est dans une telle perspective que Merleau-Ponty comprend le sens de la métapsychologie freudienne, et oriente pour sa part ses propres recherches à partir du milieu des années 1950, en développant à la fois une réflexion sur l'histoire et la culture occidentales, sur le concept de Nature et sur le sens ontologique de la chair qui, seule, permet de comprendre l'origine du sens, de la rationalité et de la culture. Il précise d'ailleurs que le but de sa démarche est de comprendre l'articulation « *phusis-logos-Histoire* »⁴. Ainsi, lorsque Merleau-Ponty pose que l'humanité ne peut être comprise qu'à partir de son enracinement dans une communauté *charnelle*, et que la structure symbolique du langage reprend *en les sublimant* sur un autre plan les structures d'un symbolisme *naturel* qui se manifeste *à même le vivant en général*, il nous semble qu'il prolonge l'idée freudienne d'une continuité (maintenant des différences structurales) entre nature et culture, soma et *psyché*, et même qu'il l'enrichit compte tenu du fait qu'il prend en compte les avancées des sciences contemporaine relatives à cette problématique, - révélant ainsi autant la *fécondité heuristique* de la métapsychologie freudienne que l'*actualité philosophique* de sa propre ontologie de la chair.

¹ Merleau-Ponty, VI, p. 324

² Freud affirme ainsi que sa métapsychologie des pulsions le conduit à une spéculation autour « des choses dernières, des grands problèmes de la science et de la vie » (in *Au-delà*, p. 109).

³ P. L. Assoun, *Freud et les sciences sociales*, op. cité, p. 28. Assoun s'appuie entre autres, pour fonder cette thèse, sur l'affirmation suivante de Freud : « Après le détour, qui m'avait pris toute une vie, par les sciences de la nature, la médecine et la psychothérapie, mon intérêt était revenu aux problèmes culturels qui avaient jadis captivé le jeune homme qui s'éveillait à peine à la pensée » (in *Freud présenté par lui-même*, op. cité, p. 123).

⁴ Merleau-Ponty, *Notes de cours*, p. 37

Chapitre I

PSYCHANALYSE DE LA NATURE ET ONTOLOGIE DE LA CHAIR

Affirmer que la philosophie ne peut sortir de son état de « malaise » que si elle propose une nouvelle élucidation du sens d'être de la Nature, c'est reconnaître qu'il faut désormais extirper les racines de cet « humanisme sans vergogne », qui constitue le cadre de la philosophie depuis Descartes. Pour Freud, le renouvellement des pensées philosophique et scientifique ne pourra en effet se produire que si celles-ci intègrent les contributions de la psychanalyse¹, ce qui implique de renoncer à une conception *narcissique* de l'humanité². Dans une perspective assez proche, Merleau-Ponty affirme que, dans le mode de penser en crise qu'il s'agit de dépasser :

« Il y avait les valeurs et par ailleurs les réalités, il y avait l'esprit et par ailleurs le corps, il y avait l'intérieur et d'autre part l'extérieur. Mais si justement l'ordre des faits envahissait celui des valeurs, si l'on s'apercevait que les dichotomies ne sont tenables qu'en deçà d'un certain point de misère et de danger ? Ceux mêmes d'entre nous, aujourd'hui, qui reprennent le mot d'humanisme ne soutiennent plus *l'humanisme sans vergogne* de nos aînés. Le propre de notre temps est peut-être de dissocier l'humanisme et l'idée d'une humanité de plein droit, et non seulement de concilier, mais de tenir pour inséparables la conscience des valeurs humaines et celle des infrastructures qui les portent dans l'existence »³.

Pour ce faire, il convient effectivement de revenir à une interrogation sur la nature, puisqu'ainsi on cherche à repenser l'homme et l'esprit dans un cadre qui n'est pas par principe *immatérialiste*. Dans le but d'une radicalisation du projet de « retour aux choses mêmes », il s'agira de montrer que la Nature n'est pas seulement un objet de connaissance ou une matière à travailler (point de vue de l'humanisme « prométhéen »), mais une dimension originaire de l'Être dont nous avons surgi. Son élucidation permettra ainsi d'introduire à une connaissance de l'« être brut », qui se manifeste comme présence du *primordial* et de *l'immémorial* dans notre présent.

Constatons alors que le premier exemple que Merleau-Ponty donne de ce « nouvel humanisme », qui s'interroge essentiellement sur la *nature* humaine au sens restreint (soit sur les rapports *nécessaires* entre l'homme et la nature) est la psychanalyse freudienne, qui s'est d'emblée intéressée à ce *chiasme* qui existe entre l'esprit et le corps, l'homme et la nature :

¹ « Dans la mesure où la philosophie est fondée sur la psychologie, elle ne pourra s'empêcher de prendre en compte dans une très grande mesure les contributions psychanalytiques à la psychologie et de réagir de façon semblable à ce nouvel enrichissement du savoir, comme elle l'a montré dans tous les progrès les plus importants des sciences spécialisées. En particulier, l'exposé de l'activité psychique inconsciente doit obliger la philosophie à prendre parti et, dans le cas d'un assentiment, à modifier ses hypothèses sur le rapport du psychique au somatique, jusqu'à ce qu'elles soient conformes à la nouvelle connaissance » (Freud, « L'intérêt de la psychanalyse », in *RIP I*, p. 200).

² Cf. sur ce point « Une difficulté de la psychanalyse », in *L'inquiétante étrangeté et autres essais*, op. cité.

³ Merleau-Ponty, « L'homme et l'adversité », in *Signes*, p. 369

« Avec la psychanalyse l'esprit passe dans le corps comme inversement le corps passe dans l'esprit. Ces recherches ne peuvent manquer de bouleverser en même temps que notre idée du corps, celle que nous nous faisons de son partenaire, l'esprit. Il faut avouer qu'il reste ici encore beaucoup à faire pour tirer de l'expérience psychanalytique tout ce qu'elle contient [...] Pour rendre compte de cette osmose entre la vie anonyme du corps et la vie officielle de la personne, qui est la grande découverte de Freud, il fallait introduire quelque chose *entre* l'organisme et nous-mêmes comme suite d'actes délibérés, de connaissance expresses. Ce fut *l'inconscient* de Freud »¹.

Nous chercherons dans ce chapitre à démontrer que, en accord avec le vœu freudien d'une prise en compte par la philosophie des découvertes de la psychanalyse, Merleau-Ponty prend bien acte, dans ses dernières œuvres, de l'introduction freudienne de cet *entre-deux* entre le somatique et le psychique qu'est l'inconscient. En outre, il va utiliser, à *l'instar de Freud*, les procédés d'analyse des phénomènes inconscients comme méthode d'introduction à la dimension naturelle ou primordiale de l'existence humaine, que Freud appelle le *pulsionnel* et Merleau-Ponty la *chair*. Or, celle-ci se révélant être la dimension primordiale des êtres *en général*, nos deux auteurs aboutissent conjointement, dans leurs œuvres de maturité, à *replacer leur réflexion sur l'homme dans le cadre plus large d'une cosmologie*, entendue comme tentative d'articuler le monde en une hiérarchie de plans d'être où l'ordre humain émerge de l'ordre vital, et donc de la nature.

Remarquons alors avec Paul Ricoeur que la *possibilité* même d'une cosmologie est douteuse, puisqu'il faudrait, pour entreprendre celle-ci, trouver un univers du discours en deçà de la subjectivité et de l'objectivité, et une ontologie matérielle commune à la région de la nature et à celle de la conscience, - ce qui contredit le principe phénoménologique de la transcendance de la conscience². Pourtant, le « discours de l'inconscient » et la métapsychologie freudienne des pulsions, relayés de manière originale par la « psychanalyse de la Nature » merleau-pontyenne et l'ontologie de la chair, ne correspondent-ils pas à de telles « trouvailles » ? En outre, peut-on encore accuser ces démarches novatrices de retomber dans un immanentisme naturaliste, étant donné que, si nos auteurs peuvent mettre en doute la conception *phénoménologique* de la transcendance de la conscience, c'est parce que selon eux cette forme de transcendance ne fait qu'exprimer *une transcendance et une négativité « plus vieilles que l'intentionnalité des actes humains »*³, *inhérentes à l'être pulsionnel ou charnel lui-même* à partir duquel la conscience émerge ?

¹ *Ibid.*, p. 373-374

² P. Ricoeur, *Philosophie de la volonté*, Paris, Aubier, 1950, p. 398. Nous renvoyons sur ce point à l'article de R. Barbaras « Merleau-Ponty aux limites de la phénoménologie », in *Chiasmi international*, Mimesis-Vrin-University of Memphis, n° 1 « Merleau-Ponty. L'héritage contemporain », 1999, p. 199-211.

³ Merleau-Ponty, « Le philosophe et son ombre », in *Eloge*, p. 209

A) Histoire du concept de Nature : de l'humanisme au naturalisme

Afin d'élucider le sens d'être de la Nature, il faut commencer par restituer, selon une habitude méthodologique chère à nos deux auteurs¹, les traditions de pensée qui recouvrent son expérience brute, c'est-à-dire l'histoire des variations du *concept* de Nature depuis l'avènement de *l'humanisme prométhéen*, qui considère l'homme comme « maître et possesseur de la nature ». Selon Merleau-Ponty, cette restitution est d'autant plus intéressante qu'elle va permettre d'expliquer en quoi le thème de la nature n'est pas isolé, mais s'inscrit nécessairement dans ce « thème unique de la philosophie » qu'est le *nexus* 'Nature'-'Homme'-'Dieu'. Cette histoire du concept de Nature correspond à l'histoire des relations *symptomatiques* de l'homme moderne à la Nature, allant d'un refoulement quasi-total de ces rapports à un « retour du refoulé », manifeste dans les théories évolutionnistes et la *Naturphilosophie* allemande entre autres.

Or, selon Merleau-Ponty, ce sont ces relations symptomatiques qui constituent le « véritable complexe de la pensée contemporaine »², et qui induisent une double erreur de pensée : affirmer la Nature comme *constructum* inséparable de l'homme, et nier la Nature en la présentant inversement comme pur en-soi. L'analyse de ce complexe doit alors jouer le rôle d'une *propédeutique vers une nouvelle ontologie*, puisqu'elle montre clairement la nécessité d'une mutation ontologique :

« Ceci qui est une situation de crise pour notre pensée, pourrait être point de départ d'un approfondissement : les énergies qui sortent du cadre du monde constitué dévoilent la contingence. Mais, cette prise de conscience d'un *Boden*, d'une sédimentation, pourrait être redécouverte [...] d'une Nature-pour-nous comme *sol* de toute notre culture, et où s'enracine en particulier notre activité créatrice qui n'est donc pas inconditionnée, qui a à maintenir [la] culture au contact de l'être brut, à la confronter avec lui »³.

§ 1) La Nature comme objet

Partons donc de la définition classique de la nature : « on entend ici par nature une multiplicité d'événements extérieurs les uns aux autres et liés par un rapport de causalité »⁴. Remarquons d'emblée que cette définition, que donne Merleau-Ponty en introduction à *La structure du comportement*, ne sera pas remise en question pendant plus de dix ans, c'est-à-dire pas avant les premiers cours sur la Nature au Collège de France qui datent de 1956. En effet, même si Merleau-Ponty interroge dès le début de son œuvre le statut du corps propre et celui du comportement perceptif, qui échappent au mode de représentation fondé sur le dualisme substantiel, il n'en reste pas moins que ce projet de redéfinition de la conscience et du corps vécu ne s'accompagne pas *d'emblée*, et ce de manière tout à fait paradoxale, d'un projet de redéfinition de la nature *en elle-même*. Il semble ainsi que la définition moderne de la nature présente une véritable résistance à la pensée interrogative et critique, et constitue

¹ « L'histoire de la philosophie qu'il faudrait faire [...] c'est l'histoire du sous-entendu » (VI, p. 252).

² Merleau-Ponty, *Notes de cours*, p. 43

³ *Ibid.*, p. 44

⁴ Merleau-Ponty, *SC*, p. 1

un punctum caecum pour celle-ci. Une généalogie du concept moderne de Nature aura donc pour tâche non seulement de restituer l'histoire de ce concept, mais également d'expliquer ce phénomène de résistance (à la critique).

Selon Merleau-Ponty, l'origine de la définition moderne de la nature est la mise en place de l'idée d'infini telle que l'entend la tradition judéo-chrétienne, et en particulier telle qu'elle est explicitée par Descartes. La nature se dédouble alors en un naturant infini (Dieu), seul source de sens et de rationalité, et un nature comme ensemble d'êtres purement extérieurs, auquel Dieu a attribué des lois universelles et nécessaires. Ainsi, « la Nature, c'est l'auto-fonctionnement des lois qui dérivent de l'idée d'infini »¹. Descartes considère en outre que dès qu'elle est créée, la nature est d'emblée *nécessaire* : elle est dès lors, à l'image de Dieu, *absolue positivité et plénitude d'être*, et ce en vertu du principe cartésien selon lequel un être ne peut être que s'il est pleinement, sans lacune ni possibilités cachées. Puisqu'elle se tient dans l'extériorité, la nature se confond ainsi avec l'absolue positivité de la *res extensa* :

« ... par la Nature je n'entends point ici quelque Déesse, ou quelque autre sorte de puissance imaginaire mais [...] je me sers de ce mot pour signifier la matière même en tant que je la considère avec toutes les qualités que je lui ai attribuées comprises toutes ensemble, et sous cette condition que Dieu continue de la conserver en la même façon qu'il l'a créée »².

La nature, qui a pour essence l'étendue, et qui agit « en tout suivant les lois exactes de la mécanique », est donc *nécessairement déterminable en totalité*³. Cela signifie en outre que la détermination de la nature ne s'effectue pas à partir de l'expérience, mais sur le seul plan de l'entendement.

De manière relativement conséquente, la nature va ensuite être définie par Kant comme la somme des objets des sens coordonnés sous les concepts de l'entendement humain. Elle n'est donc pas la réalité naturelle effective telle qu'elle existe en soi et qui resterait obscure pour nous, mais seulement ce que nous pouvons en connaître : *la nature est cet objet entièrement déterminable par des lois a priori que lui prescrit notre entendement*, lequel est à proprement parler la *source* des lois de la nature, et par conséquent de son unité formelle⁴.

On peut alors interpréter une telle évolution du concept moderne de Nature comme l'affirmation renforcée d'un humanisme « prométhéen ». En effet, chez Descartes l'homme ne crée pas le sens de la Nature, mais il a pour *tâche* de connaître celle-ci avec clarté et distinction, pour s'en « rendre comme maître et possesseur »⁵. Etre « comme » le maître de la nature, c'est ainsi obtenir d'elle des effets comparables à ceux du commandement *sans que notre pouvoir en soit la cause*, et faire comme si nous étions la fin de la Création, *alors même*

¹ Merleau-Ponty, *Nature*, p. 27. Cf. Descartes, *Discours de la méthode*, V, A.T. p. 43.

² Descartes, *Traité du monde*, chap. VII, A.T. XI, p. 37

³ Descartes, *Lettre à Mersenne* du 20 février 1639. L'article n° 199 de la Quatrième partie des *Principes de philosophie*, qui porte sur « La Terre », s'intitule ainsi « Qu'il n'y a aucun phénomène en la nature qui ne soit compris en ce qui a été expliqué en ce traité ».

⁴ « Par Nature (dans le sens empirique), nous entendons l'enchaînement des phénomènes, quant à leur existence, d'après des règles nécessaires, c'est-à-dire d'après des lois. Ce sont donc certaines lois, et bien *a priori*, qui rendent d'abord une Nature possible » (Kant, *Critique de la raison pure*, A 216, B 263).

⁵ Descartes, *Discours de la méthode*, VI, 634-1.

que nous n'en savons rien clairement, - raison pour laquelle nous devons faire attention à ne pas suivre notre tendance naturelle à prendre nos désirs comme mesures et lois de la réalité¹. La réduction de la nature à son objectivation conceptuelle, et *a fortiori* technique, reste donc, chez Descartes, relativement *ambiguë* puisque, si l'homme n'est pas le créateur de la Nature, celle-ci ne fait sens qu'en tant qu'objet pour l'entendement et l'action des hommes².

Le renversement copernicien semble passer outre cette ambiguïté, puisque l'homme devient alors seule mesure du sens des êtres, et apparaît clairement *au centre* : « le retour à l'homme apparaît comme le retour à un naturant qui est en nous »³. Une telle interprétation de la philosophie kantienne considère alors que celle-ci annonce le développement de l'idéalisme compris comme métaphysique de l'Absolu, qui ne pense plus l'Absolu comme substance mais comme sujet, et qui considère la Nature comme pure construction subjective. Ainsi chez Hegel, la nature n'est rien d'autre que l'esprit en soi, et est à ce titre un *moyen pour le Concept de se produire dans l'extériorité*. En conséquence, tout ce qui dans la nature *résiste* au Concept n'est pas un fait essentiel, mais tient au *non-être* de la nature⁴.

Cette idée est reprise par Marx dans une perspective se voulant « naturaliste », au sens où ce n'est pas le Concept qui exerce sa domination sur la nature, mais l'homme en chair et en os ; celui-ci ne construit pas la nature seulement théoriquement, mais également et surtout dans sa *praxis*, et ce par l'intermédiaire de la technique. Il ne faut donc pas se méprendre, selon Merleau-Ponty, sur le sens du « naturalisme » de Marx : lorsque celui-ci affirme dans les *Manuscrits de 1844* que l'histoire se développe dans le sens d'un retour à la nature, c'est pour fonder le devenir non plus sur l'Idée hégélienne, mais sur la nature humaine, qui est le *contraire* de ce qu'on entend par Nature puisqu'elle consiste à transformer la nature « brute » ou matière en produit humain, c'est-à-dire à *nier la nature comme telle*. Dès lors, « cet homme effectif ne doit pas être conçu comme un animal, au contraire, parce que l'histoire humaine est *antiphysis*, négation de la nature. Tout ce qui reste de naturalisme, c'est le parti pris de considérer l'homme effectif »⁵. La nature se réduit ainsi à la façon dont l'homme l'envisage dans son expérience, c'est-à-dire comme prolongement matériel de lui-même en ce qu'elle est son moyen de subsistance et l'objet de son activité. Marx affirme en ce sens que « la vraie résurrection de la nature » n'est autre que « le naturalisme accompli de l'homme et

¹ « Nous avons tant de fois éprouvé dès notre enfance, qu'en pleurant, ou commandant, etc., nous nous sommes faits obéir par nos nourrices, et avons obtenu les choses que nous désirions, que nous nous sommes insensiblement persuadés que le monde n'était fait que pour nous, et que toutes choses nous étaient dues » (Descartes, *Lettre à Reneri pour Pollot*, avril-mai 1638).

² Cette ambiguïté est ainsi résumée par Merleau-Ponty : « Notre pensée n'impose aucune nécessité aux choses, dit Descartes dans les *Méditations*, mais néanmoins, je n'ai d'autres ressources, pour dire qu'une chose est ou n'est pas, que de me rapporter à la pensée. Descartes affirme à la fois la distance de la pensée aux choses et que les choses relèvent de ma pensée [...] Tout ce qui précède cela est rejeté dans l'ombre. Une telle philosophie est nécessairement travaillée par le doute et par un certain strabisme » (*Nature*, p. 171).

³ *Ibid.*, p. 41. Il s'agit là de l'interprétation de Lachièze-Rey (*L'idéalisme kantien*, Paris, Alcan, 1931). Une autre interprétation va, à l'inverse, dans le sens d'une reconnaissance de la finitude de l'existence humaine chez Kant.

⁴ Cf. par exemple Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques*, § 248.

⁵ Merleau-Ponty, *Nature*, p. 181. Il ajoute : « Objet pur, être en soi, dans lequel tout ce qui est contenu, et qui cependant est introuvable dans l'expérience humaine, puisque, dès l'abord, elle le façonne et le transforme, la Nature est pour elle [la philosophie marxiste] partout et nulle part, comme une hantise » (*ibid.*, p. 356).

l'humanisme accompli de la nature »¹. L'affirmation de la toute-puissance de l'homme sur la nature se traduit jusque dans l'idée selon laquelle, si la nature offre des résistances à sa domination, cela n'est pas dû à une quelconque « force » ou « opacité » de la nature, mais à *l'auto-aliénation de l'homme* qui n'aurait pas encore compris que la nature n'est rien d'autre que ce qu'il a à transformer et à produire. *Croire en la résistance de la nature ne serait ainsi que le signe d'une conscience humaine de la nature primitive et, à ce titre, aliénante :*

« C'est, en même temps, la conscience de la nature qui, au début, s'oppose aux hommes comme une puissance totalement étrangère, toute-puissante et inébranlable, envers laquelle ils ont un comportement purement animal et dont ils subissent l'ascendant comme s'ils étaient du bétail [...] Ce début est aussi animal que l'est, à ce stade, la vie sociale elle-même ; c'est une pure conscience grégaire, et l'homme ne se distingue ici du mouton qu'en ce que sa conscience lui tient lieu d'instinct ou que son instinct est un instinct conscient »².

Ce phénomène de « résistance » de la nature à son objectivation, qui laisse toujours subsister un *résidu*, semble cependant constituer un véritable *problème* dans l'histoire moderne du concept de Nature. Descartes reconnaissait déjà que cette résistance de la nature se manifeste dès qu'on cesse de l'envisager sur le seul plan de l'entendement, pour essayer de la comprendre sur le plan de la vie ou de l'existence humaine. En particulier, cette « partie vécue » et non pas seulement représentée de la nature qu'est mon corps contredit la définition des corps naturels comme étant *partes extra partes*, puisque, contrairement à eux, il présente une certaine *indivisibilité*³. C'est une des raisons pour lesquelles Descartes introduit, à côté de la connaissance par l'entendement, la connaissance par le sentiment qui, si elle ne cherche pas directement le vrai mais ce qui est utile à la vie, et si elle ne fournit pas d'idées claires et distinctes, délivre un savoir qui peut malgré tout être tenu pour vrai (en vertu du fait que Dieu n'est pas trompeur). Or, du point de vue du sentiment, la nature présente un aspect *qualitatif et finalisé*. Mais pour Descartes, ce décalage entre ce que nous connaissons de la nature par la lumière naturelle et ce que nous en expérimentons par le sentiment n'existe pas *en soi*, c'est-à-dire qu'il ne vaut pas pour un entendement *infini*⁴. Le point remarquable ici est que *la reconnaissance d'une certaine résistance de la nature à sa totale objectivation* (au sens où nous ne pouvons connaître avec clarté et distinction ce qui en elle relève de la finalité) *va de pair avec l'affirmation de notre finitude* (celle de notre entendement). Cela implique en outre, selon Descartes, que l'homme doit renoncer à *connaître* ce qui relève de l'ordre de l'existence. Le rapport de l'homme à la nature est donc effectivement ambigu, puisqu'il est à la fois ce par quoi l'homme manifeste son pouvoir de construction (conceptuelle et technique) et ce à l'occasion de quoi il reconnaît la finitude qui le caractérise en tant qu'existant.

¹ Marx, « Manuscrits parisiens de 1844 », in Marx, *Philosophie*, Paris, Gallimard « Folio essais », 1982, p. 149

² Marx, « L'idéologie allemande », *ibid.*, p. 314-315

³ « [...] car si on coupe un bras ou une jambe à un homme, nous pensons bien que son corps est divisé, en prenant le nom de corps en la première signification, mais non pas en la prenant en la deuxième ; et nous ne pensons pas que celui qui a un bras ou une jambe coupée, soit moins homme qu'un autre » (Descartes, *Lettre au Père Mesland* du 9 février 1645).

⁴ « Ce corps que je suis n'est jamais le corps que je pense et ce n'est que pour Dieu qu'ils sont corps dans le même sens. Dieu seul est le lieu métaphysique de la cohérence, et un lieu où par définition je ne peux me placer puisque je suis homme » (Merleau-Ponty, *Nature*, p. 266).

Un tel constat peut également être tiré d'une interprétation du kantisme différente de celle de Lachièze-Rey. Ainsi, on peut voir dans la révolution copernicienne un retour à l'homme comme fait fortuit et fini, puisque celui-ci n'a de rapport au monde qu'en étant *affecté* par lui et ne peut rien dire de la nature qu'à travers son expérience *sensible*. En outre, dans la *Critique de la faculté de juger*, Kant montre que la connaissance des êtres vivants, en ce qu'ils manifestent une certaine finalité *qui n'est pas l'œuvre de l'homme*, relève d'une connaissance *sans concept*. *La Nature ne se réduirait donc pas à ce que l'homme peut en objectiver* :

« Il est en effet tout à fait certain que nous ne pouvons même pas connaître suffisamment les êtres organisés et leur possibilité interne selon de simples principes mécaniques de la nature et encore moins nous les expliquer ; et cela est si certain que l'on peut avoir l'impertinence de dire qu'il est absurde pour les hommes de s'attacher à un tel projet ou d'espérer que puisse naître un jour quelque Newton qui fasse comprendre la simple production d'un brin d'herbe selon des lois de la nature qu'aucune intention n'a ordonnée »¹.

Pourtant, les considérations d'un sens ou d'une finalité dans la nature ne désignent selon Kant rien qui soit véritablement *constitutif* de l'être naturel ; elles renvoient seulement à un *tour de pensée spécifiquement humain*, au sens où l'idée de fin ne peut être conçue que par un être libre, et ne peut s'appliquer qu'aux comportements de celui-ci. Ainsi, le fait que la nature ne peut être entièrement subsumée sous des concepts, le fait qu'elle manifeste de la sorte un aspect *excessif* ou *sublime*, *ne seraient que le symbole de la sublimité de notre propre liberté*. Merleau-Ponty remarque à ce propos que « la vérité du finalisme, c'est la conscience de la liberté. Le seul but de la Nature, c'est l'homme, non qu'elle le prépare et le crée, mais parce qu'il lui donne rétrospectivement un air de finalité par la position de son autonomie »². Et Kant d'affirmer effectivement que :

« Notre jugement esthétique ne considère donc pas que la nature est sublime parce qu'elle provoque la crainte, mais parce qu'elle mobilise en nous notre force (qui n'est pas de l'ordre de la nature), laquelle nous permet alors de considérer comme petits les objets de notre préoccupation (bien, santé et vie) ; par conséquent de ne pas tenir la force de la nature [...] pour une puissance, telle que nous fussions obligés de nous y soumettre dès qu'il s'agirait de nos principes suprêmes, et lorsqu'il faudrait les maintenir ou les abandonner »³.

Une telle analyse de la nature, qui a pour conséquence l'affirmation de la nature supra-sensible de l'homme et la revendication d'un humanisme effectivement « prométhéen », est reprise par Freud à titre *d'exemple de constitution d'une illusion* dans le chapitre III de *L'avenir d'une illusion*. Ce texte est d'autant plus intéressant pour nous qu'il est, d'une part, l'un des rares où Freud discute explicitement diverses représentations de la nature, et que, d'autre part, il s'appuie sur cette idée développée par Kant d'une résistance de la nature à sa domination par l'homme, *mais pour en tirer des conclusions opposées* :

« Mais personne ne nourrit l'illusion que la nature soit déjà domptée, et bien peu osent espérer qu'elle soit un jour tout entière soumise à l'homme. Voici les éléments, qui semblent se moquer de tout joug que chercherait à leur imposer l'homme : la terre, qui tremble, qui se fend, qui engloutit l'homme et son œuvre, l'eau, qui se soulève, et inonde et noie toute chose, la tempête, qui emporte tout devant soi ; voilà les

¹ Kant, *Critique de la faculté de juger*, § 75, Paris, Gallimard « Folio essais », 1985, p. 369

² Merleau-Ponty, *Nature*, p. 361

³ Kant, *op. cité*, § 28, « La nature comme force », p. 204

maladies, que nous savons depuis peu seulement être dues aux attaques d'autres êtres vivants, et enfin l'énigme douloureuse de la mort [...] Avec ces forces la nature se dresse contre nous, sublime, cruelle, inexorable ; ainsi elle nous rappelle notre faiblesse, notre détresse, auxquelles nous espérons nous soustraire grâce au labeur de notre civilisation »¹.

Freud reprend ici le tableau d'une nature effrayante tel qu'elle est dépeinte au § 28 de la *Critique de la faculté de juger*, mais prend soin d'y ajouter ce qu'il y a d'effrayant dans *notre nature propre* (la maladie et la mort). Or, Kant prenait soin de préciser que le spectacle d'une nature toute-puissante ne peut être qualifié de sublime - et renvoyer ainsi à la sublimité de notre condition suprasensible - qu'« à la seule condition que nous soyons en sécurité » ou encore à l'abri de son déchaînement². Que penser alors devant cette nature terrifiante, *dont ne nous pouvons nous abstraire*, qu'est le corps malade ou mourant ? En complétant de la sorte le tableau kantien d'une Nature marâtre, Freud vise ainsi à en inverser le sens : il qualifie la nature de *nécessité* (*Anankè*) en ce qu'elle est *ce qui échappe toujours d'une certaine manière à la puissance humaine, et finit par anéantir celle-ci*.

Freud affirme alors que, face à cette nature menaçante, les hommes ont cherché à endiguer leur sentiment de détresse réellement (développement des techniques) *mais aussi sur un plan imaginaire* : la nature fut ainsi « humanisée » dans les cultures animistes, c'est-à-dire peuplée de dieux et d'âmes, puisqu'il semble plus facile de combattre un être nous ressemblant qu'une force impersonnelle et étrangère. Elle fut ensuite objectivée par la science, qui pensait alors pouvoir la dominer totalement. Mais force est de reconnaître que certains événements naturels demeurent imprévisibles et inévitables, et afin de se dédommager - sur le plan imaginaire - de l'humiliation que la nature inflige au désir humain de toute-puissance, les hommes inventèrent l'idée qu'en eux existe *une dimension suprasensible et inaltérable*, par laquelle ils échapperaient à l'oppression qu'exercent sur eux *la nature et leur nature* :

« Tout ceci revient à dire que la vie, en ce monde, sert un dessein supérieur, dessein dont la nature est certes difficile à deviner, mais dans lequel un perfectionnement de l'être de l'homme est impliqué [...] Sur chacun de nous veille une Providence bienveillante, qui n'est sévère qu'en apparence, Providence qui ne permet pas que nous devenions le jouet des forces naturelles, écrasantes et impitoyables ; la mort elle-même n'est pas l'anéantissement, pas le retour à l'inanimé, à l'inorganique, elle est le début d'une nouvelle sorte d'existence, étape sur la route d'une plus haute évolution »³.

Renvoyer la sublimité de la nature à la sublimité de notre condition équivaut ainsi, selon Freud, à *dénier* la résistance de la nature, - dénégarion rendue possible par l'*idéalisation* de la nature humaine et de sa destination (s'affranchir de la nature et de notre nature sensible en la dominant totalement), et par la constitution d'une *illusion*⁴ quant à la possibilité de réaliser cette tâche, - satisfaisant ainsi nos désirs de toute-puissance⁵. Ainsi s'explique, selon Freud, le

¹ Freud, *L'avenir d'une illusion*, Paris, PUF, 1971, p. 22.

² Kant, *op. cité*, p. 203

³ Freud, *op. cité*, p. 26-27

⁴ « Ainsi nous appelons illusion une croyance quand, dans la motivation de celle-ci la réalisation d'un désir est prévalente, et nous ne tenons pas compte, ce faisant, des rapports de cette croyance à la réalité, tout comme l'illusion elle-même renonce à être confirmée par le réel » (*ibid.*, p. 45).

⁵ Une telle critique ne vaut pas seulement pour des visions de monde où le projet de domination de la nature par l'homme est « assuré » par l'existence d'un Dieu bon ou d'une Providence, comme c'est le cas chez Descartes et, dans une certaine mesure, chez Kant. Elle s'adresse également à la représentation marxiste de la nature, qui s'appuie sur deux idées : 1) l'humanisation de la nature est la tâche de l'humanité si elle veut être libre, 2) cette

fait que l'idée de la nature comme objet et moyen pour l'homme de manifester sa prétendue toute-puissance *persiste*, et semble même *résister* à toute critique. On retrouve donc ici l'illusion typique du Moi, dont la revendication d'une autonomie absolue ne repose finalement que sur la dénégation d'une passivité première et irréductible du sujet, qui prend ici la forme de son être-naturel et *a fortiori* de sa soumission à la nécessité naturelle.

Merleau-Ponty fait écho à la critique psychanalytique du concept moderne de nature en affirmant qu'il correspond bien à un *refoulement* de la nature en nous et hors de nous, dû au fait que celle-ci nous renvoie *directement* à la passivité et à la fragilité de notre existence. Dès lors, il n'est pas étonnant que sa propre critique à l'égard du concept moderne de nature consiste à montrer que celui-ci découle de cette attitude philosophique plus générale qui a été qualifiée d'*objectivisme*, et qui repose sur une (dé)négation première de la facticité et de l'indétermination des choses mondaines. Merleau-Ponty affirme ainsi que le concept moderne de Nature découle d'une « ontologie qui passe sous silence la nature », qui s'enferme ainsi « dans l'incorporel et donne, pour cette raison même, une *image fantastique* de l'homme, de l'esprit et de l'histoire »¹.

En outre, dire que l'idée d'une nature comme objet, dont le sens est entièrement déterminé par autre chose qu'elle-même, n'est que l'envers de l'idée d'un être infini, cause de lui-même et source constitutive du sens en général, c'est retrouver à propos de l'analyse de la nature *l'alternative abstraite de l'être et du néant*, véritable complexe ontologique de l'objectivisme². Or, il a été montré que ce complexe mène nécessairement à des impasses

totale humanisation est non seulement possible, mais de plus nécessaire *parce que telle est la loi dialectique des processus historiques*. Or pour Freud, cette seconde idée *est une illusion*, et révèle le caractère *idéaliste* de la théorie marxiste : « Marx prétend ainsi que les transformations qui s'opèrent dans les couches sociales découlent les unes des autres par suite de processus dialectiques. Je ne suis pas du tout certain d'avoir bien compris ces assertions, qui ne paraissent pas 'matérialistes', mais qui constituent plutôt le résidu de l'obscur philosophie hégélienne, Marx ayant d'ailleurs subi l'influence de cette école [...] [Le marxisme] espère pouvoir, en quelques générations, transformer la nature humaine de telle façon que les hommes puissent vivre en commun au sein d'une nouvelle organisation sans plus se heurter et en accomplissant, sans y être contraints, le travail nécessaire [...] C'est vraisemblablement une tâche irréalisable que de modifier ainsi la nature humaine [...] Tout comme la religion, le bolchevisme fournit à ses croyants, pour les dédommager de leurs souffrances, de leurs privations actuelles, la promesse d'un au-delà meilleur où nul besoin ne restera insatisfait. Ce paradis est, il est vrai, situé sur la terre même et c'est dans un avenir proche que les hommes y pourront pénétrer ; mais souvenons-nous de ce que les Juifs eux-mêmes, dont la religion ne connaît pas de vie future, ont attendu la venue du Messie sur la terre et que le Moyen Age chrétien a toujours cru que le royaume de Dieu était proche » (*Nouvelles conférences sur la psychanalyse*, p. 234 et p. 238-239).

¹ Merleau-Ponty, *Nature*, p. 355 (c'est nous qui soulignons).

² La lecture merleau-pontyenne de l'histoire du concept moderne de nature s'appuie ainsi largement sur la critique bergsonienne de l'idée de néant. Merleau-Ponty reconnaît explicitement que cette critique est, dans l'esprit, *analogue à l'analyse freudienne de la pensée négative comme dénégation* : « pour lui [Bergson], c'est la même chose de dire que quelque chose n'est pas et que quelque chose est. Toute négation n'est que dénégation. *Verneinung*, comme dirait Freud. La pensée négative n'apparaît que dans l'impersonnel : elle ne porte pas sur les choses, mais sur un jugement porté par moi, ou par les autres, et elle consiste à refouler le jugement erroné » (*Nature*, p. 97). Précisément, il semble que pour Bergson, *comme pour Freud*, le fait de penser la nature à partir de l'idée d'infini - qui mène à la définition de la nature comme objet - découle d'une volonté de « surmonter une menace d'inexistence » qu'implique effectivement l'expérience de la nature (*ibid.*, p. 79).

puisqu'il interdit de penser ce qui appartient à l'ordre de l'existence, caractérisé par l'ambiguïté (ce qu'avait d'ailleurs reconnu explicitement Descartes¹).

Ainsi, de façon analogue à l'analyse du concept moderne de corps – qui a révélé le décalage de celui-ci par rapport à l'*expérience* des phénomènes corporels –, l'exposition du concept moderne de nature doit aboutir à cette conclusion : le sens d'être spécifique de l'être-naturel oblige à dépasser le cadre de l'ontologie objectiviste. Existe-t-il alors une conception de l'être-naturel qui prend comme *point de départ* cette conclusion ?

§ 2) La Nature comme Vie

Force est de constater que Merleau-Ponty, dans l'introduction à son cours sur « Le concept de nature » de 1956-1957, part désormais d'une nouvelle définition de la nature qui selon lui exprime son « sens primordial », occulté en raison des diverses idéalizations dont elle a fait l'objet au cours de l'histoire humaine :

« En grec, le mot 'Nature' vient du verbe *phuo*, qui fait allusion au végétal ; le mot latin vient de *nascor*, naître, vivre ; il est prélevé sur le premier sens, plus fondamental. Il y a nature partout où il y a une vie qui a un sens, mais où, cependant, il n'y a pas de pensée ; d'où la parenté avec le végétal : est nature ce qui a un sens, sans que ce sens ait été posé par la pensée. C'est l'autoproduction d'un sens. La Nature est donc différente d'une simple chose ; elle a un intérieur, se détermine du dedans [...] Et cependant la Nature est différente de l'homme ; elle n'est pas instituée par lui, elle s'oppose à la coutume, au discours »².

Une telle définition, qui correspond à « l'expérience du naturel »³, doit permettre de comprendre qu'il existe *une certaine vérité de l'attitude naturelle*, que les thèses obtenues à partir de méthodes de réduction et de « purification » ont tendance à dénier : d'une part, *il y a le monde*, qui me précède et m'englobe au sens où je n'en suis pas l'origine mais l'habitant à titre d'être mondain *fini*. D'autre part, il y a dans ce monde un *principe de productivité originnaire*, qui non seulement n'est pas mien, mais qui de plus constitue l'étoffe et le dynamisme de mon existence et de tout vivant en général, - *et c'est là ce qui s'appelle Nature*. *Le point de départ de Merleau-Ponty, dans son analyse de l'être-naturel à partir de 1956, est donc très exactement la nature telle qu'elle est envisagée du point de vue de l'union*, soit ce qui correspond à l'expérience que fait l'homme de sa finitude en tant qu'être créé *par* et à *partir de* quelque chose qui l'excède et éventuellement lui résiste.

Or, nous avons vu que pour Descartes, une telle expérience *ne peut faire l'objet d'une connaissance claire et distincte* ; en partant d'une telle définition et en présentant des conceptions de la nature qui développent celle-ci, Merleau-Ponty entend ainsi montrer qu'il est possible de *penser* la nature (et *a fortiori* l'homme) sur un mode autre que le mode cartésien et, plus généralement, objectiviste. C'est dans cette perspective que Merleau-Ponty

¹ La tension qui existe entre les deux acceptions cartésiennes de la nature (du point de vue de l'essence ou de l'entendement, et du point de vue de l'existence ou du sentiment), manifeste au mieux selon Merleau-Ponty « le dilemme de l'être et du néant, partout présent à l'horizon de la pensée de Descartes » (*ibid.*, p. 171-172).

² *Ibid.*, p. 19-20

³ *Ibid.*, p. 169.

va s'appuyer sur qu'il appelle la « conception romantique » de la nature, qui constitue selon lui une réelle critique de l'objectivisme en ce qu'elle en déconstruit les présupposés ontologiques.

Ce qui est ici remarquable, c'est que *cet intérêt de Merleau-Ponty pour un tel type de philosophie le rapproche une fois de plus de Freud, puisque celui-ci puise également sa propre conception de la nature dans la Naturphilosophie des romantiques allemands du XIX^{ème} siècle*. Certes, le nom de *Naturphilosophie* ne renvoie pas nécessairement, chez l'un et chez l'autre, aux mêmes auteurs ; alors que Freud fait massivement référence à Goethe, ainsi qu'aux poètes romantiques et à Schopenhauer (qui peut d'une certaine manière être rattaché à ce mouvement de pensée), Merleau-Ponty cite rarement Goethe, et s'appuie plutôt sur Schelling et sur ceux qu'il considère comme ses héritiers, Bergson et Husserl¹. Mais malgré cela, ce sont *aux mêmes idées* de la *Naturphilosophie* qu'ils se réfèrent tous deux ; nous devons donc développer celles-ci, et montrer en quoi elles constituent une filiation commune importante dans les analyses freudienne et merleau-pontyenne concernant la nature et les rapports que l'homme entretient avec elle.

«Je me souviens qu'ayant entendu lire, peu avant la fin de mes études secondaires, dans une conférence populaire, le bel essai de Goethe sur 'La nature', cela me décida à m'inscrire à la faculté de Médecine »². Ce qui a d'emblée séduit Freud dans la *Naturphilosophie* telle qu'elle a été mise en place par Goethe à la fin du XVIII^{ème} siècle, c'est le projet de comprendre les choses par le biais de l'expérience, c'est-à-dire d'appréhender le monde du point de vue de l'union ou de l'homme *en tant qu'il est un être vivant ou naturel*. Une des ambitions majeures de cette philosophie est d'ailleurs de rendre compte du phénomène de l'union tout en gardant en toile de fond l'idée d'une nature plurielle, voire *conflictuelle* de l'homme (nature et culture, instinct et raison), - comme en témoigne la problématisation romantique de la pulsion (*Trieb*) dans ses rapports complexes avec la raison. Dans le but de dénoncer le matérialisme strict *et* l'idéalisme qui n'est que son envers, la *Naturphilosophie* consiste alors à développer une conception continuiste de l'univers, au sein duquel tous les êtres participent d'une même réalité créatrice et destructrice, la Nature, qui se décline

¹ Nous nous contenterons ici de montrer pour quelles raisons Merleau-Ponty considère que les conceptions bergsonienne et husserlienne de la nature relève d'un cadre de pensée « romantique », sans chercher à mettre en évidence les multiples éléments qui les en distinguent. Remarquons également que le terme générique même de *Naturphilosophie* regroupe une large variété de positions irréductibles entre elles. Cf. sur ce point l'article de Emmanuel Renault « *Naturphilosophie* », in *Dictionnaire d'histoire et de philosophie des sciences*, Paris, PUF, 1999, p. 674-680.

² Freud, *Ma vie et la psychanalyse*, *op. cité*, p. 13-14. Citons ici le début de cette conférence tout à fait significatif : « Natur ! Wir sind von ihr umgeben und ungeschlungen – unermögend aus ihr herauszutreten, und unermögend, tiefer in sie hineinzukommen. Ungebeten und ungewarnt nimmt sie in den Kreislauf ihres Tanzen auf und treibt sich mit uns fort, bis wir ermüdet sind und ihrem Arme entfallen. Sie schafft ewig neue Gestalten, was da ist, war noch nie, was war, kommt nicht wieder – Alles ist neu und doch immer das Alte. Wir leben mitten in ihr und sind ihr fremde. Sie spricht unaufhörlich mit uns und verrät uns ihr Geheimnis nicht. Wir wirken beständig auf sie und haben doch keine Gewalt über sie » (publié dans le *Journal de Tiefurt*, 1892). On ne peut ici qu'être étonné de la proximité de ce texte avec la note de travail de Merleau-Ponty intitulée « Nature » de novembre 1960 (VI, p. 320-321).

graduellement dans diverses formes allant de la matière à l'esprit¹. En conséquence, il s'agit, du point de vue méthodologique, d'allier la démarche empirique de l'observation et de l'expérimentation à la réflexion philosophique afin de se tenir *au plus près de l'expérience*, et d'éviter ainsi la tendance matérialiste de la science livrée à elle-même ainsi que l'abstraction d'une philosophie purement spéculative. Cette volonté d'unir l'étude *empirique* de la nature à sa théorisation philosophique, inaugurée par Goethe, sera placée au cœur de l'œuvre de son ami et disciple Schopenhauer², seul philosophe dont Freud se recommande explicitement. Cette volonté est également manifeste chez le jeune Schelling, chez Bergson et, d'une certaine manière, chez Husserl pour qui il s'agit de *faire retour au sens brut de l'expérience*. Freud et Merleau-Ponty consacreront pour leur part tous leurs efforts à montrer la nécessaire *alliance* des études empiriques et de la réflexion philosophique, qui, seule, permet le développement d'une « philosophie concrète ».

La première objection massive de la *Naturphilosophie* à la conception objectiviste de la nature concerne la réduction de celle-ci à l'ordre du *partes extra partes*. Cette réduction méconnaît en effet une caractéristique capitale de la Nature, qui est que celle-ci *produit sa propre unité*, laquelle ne lui vient en conséquent ni des lois que Dieu donne à la matière, ni des lois dont notre entendement est la source (la physique newtonienne n'étant, de ce point de vue, que l'application faussement objective d'une théorie idéaliste de la nature). Pour étayer cette thèse, Goethe va défendre l'idée selon laquelle la nature produit des formes (*Gestalten*) possédant une unité spécifique, puisque la totalité naturelle qu'est l'organisme vivant est irréductible à la somme de ses parties sans pour autant être autre chose ni renvoyer à un principe positif, - ce dont Kant avait déjà eu l'intuition dans la *Critique de la faculté de juger*³. On ne peut dès lors s'en tenir à un point de vue atomiste ou analytique ; il faut adopter au contraire le point de vue de la totalité, et développer une *science qualitative des formes* (morphologie). Goethe affirme en outre le caractère *émergent* des êtres naturels par rapport à

¹ Thèse explicitement soutenue par Goethe (dans *Métamorphose des plantes* de 1790), Schelling (théorie de la concaténation des moments ou degrés du processus dynamique universel développée dans *L'Ame du monde* de 1798), Ravaisson (*De l'habitude*, 1838), et d'une certaine manière par Bergson dans *L'évolution créatrice*. Cette idée se retrouve partiellement également dans le leibnizianisme de Husserl, tel qu'il s'exprime par exemple dans l'exposé de la « *Stufenlehre der Monaden* », in *Hua XIV, Beilage I*, p. 38. La *Naturphilosophie* s'oppose ainsi au monisme matérialiste et idéaliste puisque, si tous les êtres appartiennent bien à une même unité, la Nature, celle-ci présente diverses formes *irréductibles entre elles*.

² Cf. l'ouvrage de Schopenhauer de 1836 intitulé *La volonté dans la nature* (Paris, PUF, 1959) au sous-titre éloquent : « Exposé des confirmations que la philosophie de l'auteur depuis le moment de son apparition a reçues des sciences empiriques ». Comme précise Schopenhauer, il ne s'agit pas de faire violence aux sciences empiriques en les asservissant à l'*a priori* métaphysique, mais d'abolir le hiatus entre les résultats des déductions philosophiques et l'expérience, dont la *Naturphilosophie* entend respecter le sens primordial. C'est exactement ce modèle de rapports entre sciences de la nature et spéculation que Freud, sous l'influence de cet autre « empiriste convaincu » qu'est Brentano, va réinvestir et développer ; cf. sur ce point P.L. Assoun, *Freud, la philosophie et les philosophes*, op. cit., chp. V « Le sens du rapport de Freud à Schopenhauer », p. 253-272.

³ Comme le fait remarquer Merleau-Ponty, Schelling lui aussi se réfère sur ce point au § 76 de la *CFJ* pour affirmer que, dans l'être-naturel et spécifiquement dans l'être vivant, il y a priorité du Tout sur les parties. Par ailleurs, « Bergson, qui ne connaît sans doute pas Schelling, mais qui a lu Ravaisson, lui-même tout imprégné de Schelling, reprend la même idée lorsque, dans *L'évolution créatrice*, il marque son hostilité tant à l'égard du mécanisme que du finalisme » (*Nature*, p. 62-63).

l'ordre physico-chimique, et pose les fondements de la *Gestalttheorie*, dont les partisans revendiqueront explicitement l'héritage goethéen. D'une manière générale, la *Naturphilosophie* allemande considère *qu'il n'y a pas d'ordre physico-chimique et quantitatif pur*, puisque même dans l'inorganique on trouve des formes d'organisation qualitatives¹. Pour cette raison, la nature ne doit plus être comprise comme ensemble de *choses*, mais comme principe de création ou encore comme *Vie*.

C'est parce qu'il est d'accord avec cette idée que Freud va adopter très vite une méthode structurale et s'intéresser à la morphogenèse (sous l'influence conjointe de Darwin), cet intérêt le menant rapidement à affirmer, contre les représentants du monisme matérialiste de la fin du siècle, que les phénomènes naturels doivent être étudiés non comme des phénomènes mécaniques, mais plutôt comme des phénomènes *biologiques* doués d'une unité et d'un sens propres². Pour Freud, les phénomènes naturels sont animés par un principe générateur *qui leur est propre* et qui produit des directions de sens, c'est-à-dire qui manifeste une certaine *intentionnalité*, - idée que développera plus tard le concept de pulsion. Pour sa part, Merleau-Ponty reprend la thèse de l'unité spécifique des êtres naturels et de la nécessité d'une méthode structurale pour étudier ceux-ci à la *Gestalttheorie* et à Goldstein, admirateur de Goethe ; ce n'est que tardivement qu'il reconnaîtra lui-même, à la source de cette filiation, son intérêt également originaire et *de plus en plus affirmé* pour la *Naturphilosophie* allemande :

« Tout ce que Goethe dit de la Nature comme principe barbare de Bien et du Mal, il faut bien le dire à partir du moment où la Nature n'est ni chose pure, ni Dieu, ni simple 'collection des objets des sens' – où il y a un lien interne dans le multiple qui n'est pas celui de l'entendement divin. On dira : vous n'expliquez rien, vous constatez. Mais expliquer, c'est toujours : ramener la Nature à Dieu ou la ramener au spectacle de l'homme - ne pas voir la nature. En réalité, ce qu'il faut apprendre, *c'est que l'être est cela*, c'est précisément à ne pas expliquer »³.

Par ailleurs, notons que lorsque Merleau-Ponty développe l'idée d'une productivité naturelle comme « intentionnalité latente », c'est à Freud, mais également à un de ses maîtres à penser romantiques qu'il fait référence : « La nature n'est pas d'abord causalité ou finalité (i.e. monde comme représentation), mais '*volonté*' (*Schopenhauer*) »⁴.

La deuxième objection de la *Naturphilosophie* allemande à la conception objectiviste de la nature concerne la réduction de celle-ci à une réalité toute positive. Elle envisage en effet le phénomène vivant non pas comme un être plein et entièrement déterminé, mais comme un *processus d'actualisation jamais achevé* (comme le signifie bien l'étymologie grecque *phusis*), ou encore un *événement polarisé* par une totalité qui n'est rien d'autre que ses modes d'actualisation et qui, en tant que telle, n'est jamais réalisée. Autrement dit, *le phénomène naturel inclut en lui une négativité réelle*. D'une part, cette négativité est manifeste dans le

¹ Ce point de vue a été vulgarisé par Goethe (d'où son intérêt pour les études morphologiques des minéraux et spécialement des cristaux), Schelling (cf. *Nature*, p. 65), Schopenhauer et Ravaisson.

² Cf. Première partie, chp. I, section A, § 2 et 3

³ Note (42b) du volume VIII, 2 (*Notes de travail de 1958-1959*), BNF. Cf. aussi : « Si Schelling cherche à penser cette production naturelle, il ne s'agit nullement pour lui de l'expliquer, car ce serait la manquer, et ramener l'existence à l'essence, la productivité intérieure à une production extérieure » (*Nature*, p. 63).

⁴ Note (34b) du volume VIII, 2 (*Notes de travail de 1958-1959*), BNF (c'est nous qui soulignons).

fait que les phénomènes naturels sont, selon la *Naturphilosophie*, essentiellement temporels ; - d'où l'idée goethéenne d'une science du vivant qui serait non seulement morphologique, mais également *dynamique et génétique*¹. De cette manière, la conception romantique de la nature peut être présentée comme une anticipation de la définition des êtres naturels comme étant des opérations ou des *événements*², et non plus comme des choses. En outre, elle met ainsi en évidence autant le dynamisme infini de la nature que son caractère essentiellement *fini*, au sens où ce qu'elle crée finit toujours par être dégradé et détruit³. D'autre part, et de manière corollaire, les romantiques affirment la *nécessité du négatif et de la destruction* dans ce travail de création perpétuelle qu'est la nature, celle-ci devant être comprise sur le modèle de l'être non pas parménidien, mais héraclitéen, comme *jeu de forces antagonistes*. La « loi de polarité » ontologique est ainsi un principe fondamental de la *Naturphilosophie*, pour laquelle le dynamisme des êtres a pour moteur ce jeu discordant entre deux pôles tels que attraction et répulsion, acide-base, mâle-femelle, jour-nuit, vie-mort, raison-pulsion ...⁴

C'est en fonction de l'adoption de cette thèse de la réalité du négatif comme envers nécessaire du positif et du caractère dynamique des êtres naturels que Freud s'inscrit explicitement dans une ligne de pensée qui va, selon lui, des présocratiques à la *Naturphilosophie* allemande. Sa théorie du dualisme pulsionnel est ainsi régulièrement accompagnée de références à Empédocle, qui « enseigne qu'il y a deux principes régissant le cours des événements [l'amour et la discorde] dans la vie de l'univers comme de l'âme, qui sont éternellement aux prises l'un avec l'autre »⁵. Il renvoie également assez souvent au *Faust* de Goethe, qui traite du caractère agonistique de la vie psychique et de l'existence en général, - Empédocle étant d'ailleurs comparé par Freud « au Dr. Faust 'à qui furent révélés maints mystères' »⁶. La reconnaissance explicite de la part de Freud d'une dette vis-à-vis d'une ligne de pensée philosophique est d'ailleurs suffisamment rare pour avoir attiré l'attention de Jean Hyppolite, qui confirme par la remarque suivante notre propos :

¹ Rappelons que, en géologie, Goethe est le père de la théorie du métamorphisme, et qu'en botanique son célèbre essai sur *La métamorphose des plantes* préfigure les thèses transformistes de la pensée évolutionniste.

² Cf. sur ce point *L'hymne à la nature*, cité *supra*. Cf. également la définition bergsonienne de la vie comme durée créatrice.

³ Cf. la métaphore ravaissonienne et bergsonienne de la vie qui « retombe » en matière morte. Cf. également la nature chez Schelling, qui selon Merleau-Ponty peut être interprétée de la manière suivante : « La Nature est à la fois passive et active, produit et productivité, mais une productivité qui a toujours besoin de produire autre chose (par exemple la génération humaine, qui se reprend sans cesse). Il y a un double mouvement d'expansion et de contraction, que Löwith a comparé à la respiration, qui ne va jamais jusqu'au bout de son mouvement, sauf dans la mort, et qui désigne bien ce caractère de production relative et toujours recommencée [...] C'est un producteur qui n'est pas tout-puissant, qui n'arrive pas à terminer sa production : c'est un mouvement de rotation qui ne produit rien de définitif » (*Nature*, p. 61).

⁴ Cf. par exemple chez Goethe l'antagonisme entre raison et pulsion qui structure entièrement *Faust* ; chez Schopenhauer, la dualité principielle entre vouloir-vivre et vouloir-mourir ; chez Schelling, la formulation de la « loi fondamentale de l'opposition » d'après laquelle chaque être a besoin, pour se manifester, de quelque chose qu'il n'est pas ; chez Bergson, l'antagonisme entre matière et mémoire ...

⁵ Freud, « L'analyse avec fin et l'analyse sans fin », in *RIP II*, p. 261. Freud précise que cette doctrine d'Empédocle se rapproche tant de la théorie psychanalytique des pulsions qu'on pourrait les identifier, à ceci près que « celle du grec est une imagination cosmique, alors que la nôtre se contente de revendiquer une valeur *biologique* » (*ibidem* ; c'est nous qui soulignons).

⁶ *Ibid.*, p. 260. Freud se réfère également souvent au dualisme schopenhauerien du vouloir-vivre et du vouloir-mourir (cf. par exemple *Nouvelles conférences sur la psychanalyse*, p. 141-142).

« Si nous voulons être fidèle à Freud, il faut que nous le pensions dans son naturalisme. Il imagine donc que le ça, l'inconscient est une sorte de mélange encore indifférencié de libido et d'instinct de destruction, comme un philosophe de la nature ou du cosmos imaginerait l'univers fait d'attraction et de répulsion [...] Nous avons tenté de situer la découverte de l'instinct de mort, aussi bien sur le plan de l'expérience de Freud, que sur celui, fondamental, de la philosophie de la nature, qui est sans doute sous-jacente à la pensée freudienne. Cette philosophie de la nature, derrière le positivisme moderne, nous a paru rejoindre aussi bien les philosophies de la nature, comme Nietzsche ou Schelling, que les Présocratiques »¹.

Merleau-Ponty lui aussi reconnaît que, à la suite des présocratiques et comme en écho à la conception présocratique de l'être compris comme jeu de forces conflictuelles, les romantiques ont véritablement *réhabilité le négatif* en définissant la vie comme « non-être opérant », c'est-à-dire en mettant en évidence l'être-duel de la vie ainsi que sa nature temporelle ou historique (au sens où elle est capable d'évolution). Par ailleurs, il ne faut pas confondre une telle pensée du négatif et de l'historicité avec celle de Hegel parce que, contrairement à ce qu'affirme ce dernier, le jeu du négatif et du positif au cœur de la nature *n'est pas dialectique*, le flux du devenir naturel étant aveugle ou sans fin :

« Ce n'est pas un être positif mais un être interrogatif qui définit la vie [...] Il y a du problème dans la vie, et le problème n'est pas seulement évoqué quand les solutions sont déjà là. Le principe négatif est moins identité avec soi que non différence avec soi [...] La négation ne serait pas synonyme d'irréalité ou de principe que l'on puisse faire travailler, mais de principe que l'on aurait plutôt à reconnaître comme écart. La réalité de la vie qu'il faudrait reconnaître serait limitée. Reconnaître la vie, ce ne serait pas reconnaître un point de vue à partir duquel le développement de la vie serait envisagé d'avance »².

La « réalité » de la vie n'est pas celle d'une positivité pleine, parce qu'elle *échappe à l'alternative de l'être et du néant, ainsi qu'à celle de l'essence et de l'existence* (celle-ci devant, en régime classique, être déterminée à partir de la connaissance de celle-là, qui la précède et l'informe). Son caractère négatif et son indétermination ne lui viennent ainsi pas du point de vue à partir duquel on l'envisage (comme on pouvait en conclure d'une conception humaniste de la nature), mais lui sont *intrinsèques*. Faut-il alors effectivement renoncer à *expliquer* la nature pour seulement observer et « constater » ce qui se passe en elle ? Ne faut-il pas plutôt comprendre par là qu'on ne peut véritablement penser la nature qu'en la définissant précisément comme ce qui est au-delà ou en deçà de toute explication, c'est-à-dire en *sortant d'un mode de penser idéaliste* ?

¹ J. Hyppolite, *Figures de la pensée philosophique*, tome I, *op. cit.*, p. 428-429

² Merleau-Ponty, *Nature*, p. 208. On peut également renvoyer ici à cette affirmation de Merleau-Ponty d'après laquelle la conception romantique de la nature considère qu'il ne faut pas chercher à totaliser les phénomènes naturels, du fait de leur nécessaire facticité et indétermination : « La facticité n'est pas ce dont on doit rendre compte. L'Être n'est pas devant nous, mais derrière. D'où le retour à une idée pré-socratique de la Nature : la Nature, disait Héraclite, est un enfant qui joue ; elle donne sens, mais à la manière de l'enfant qui est en train de jouer, et ce sens n'est jamais total » (*ibid.*, p. 119). Sur le caractère interrogatif du vivant, nous renvoyons à l'excellent article de Etienne Bimbenet « L'être interrogatif de la vie », in *Chiasmi international*, n° 2, *op. cit.*, p. 143-166.

§ 3) La Nature comme Être sauvage

L'élucidation du sens d'être de la nature devient ainsi un enjeu philosophique majeur, puisqu'elle coïncide avec la question de *savoir si l'être en totalité se réduit à la réflexion ou à l'objectivation qu'en propose le sujet*. C'est en fonction d'un tel problème que les conceptions schellingienne et husserlienne de la nature vont prendre tout leur sens, puisqu'elles ont comme point commun essentiel, selon Merleau-Ponty, de proposer une définition de la nature comme être pré-théorique, brut ou encore *sauvage*, et d'affirmer corrélativement la priorité de l'existence de la nature sur son essence.

L'idée majeure, selon Merleau-Ponty, de la *Naturphilosophie* schellingienne¹ est que la nature est un *principe barbare*, c'est-à-dire qu'elle est antérieure à toute réflexion sur l'être et à toute pensée en général². L'*erste Natur* doit ainsi être conçue comme ce pré-être qui est toujours déjà là, comme l'élément le plus ancien qui soit, et qui le sera toujours puisqu'il est durée au sens bergsonien, productivité originaire et perpétuelle. Or, c'est à cette conception de la nature que se référeront Freud, lorsqu'il définira les pulsions comme des êtres mythiques qui, en eux-mêmes, sont *éternels*, et Merleau-Ponty, dans cette note :

« La nature est au premier jour : elle y est aujourd'hui. Cela ne veut pas dire : mythe de l'indivision originaire et coïncidence comme *retour*.

L'*Urtümlich*, l'*Ursprünglich* n'est pas d'autrefois [...]

Le sensible, la Nature, transcendent la distinction passé présent, réalisent un passage par le dedans de l'un dans l'autre Eternité existentielle L'indestructible, le Principe barbare

Faire une psychanalyse de la Nature : c'est la chair, la mère [...] »³.

Ce qui intéresse en particulier Merleau-Ponty dans la philosophie de la Nature de Schelling, c'est la redéfinition du *statut même du néant* qu'elle implique. D'une part, Schelling part de l'idée selon laquelle la nature est en quelque sorte le sol pré-objectif et immémorial de toute présence au monde et, à ce titre, un Être englobant ou sans extériorité (puisque'il est en deçà de l'étendue elle-même). On peut alors dire de cet Être qu'il n'a pas de néant hors de lui, et donc qu'il ne peut se définir *par opposition* au néant. De cet Être, « on peut dire qu'il n'a pas de cause hors de soi et qu'il n'est pas davantage cause de soi, il est sans

¹ La philosophie de la nature schellingienne prend naissance en 1797 avec la première édition des *Ideen zur einer Philosophie der Natur* et s'achève une dizaine d'années plus tard (le dernier texte explicitement rapporté à la *Naturphilosophie* est *Über den Zusammenhang der natur mit der Geisterwelt* de 1809-1812). Les autres textes les plus représentatifs de cette période sont *Vom der Weltseele* (1798, 1811 et 1813) et *Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie* (1799). Merleau-Ponty y a accès de manière relativement indirecte, à travers les commentaires qu'en fait Jaspers dans son *Schelling* (Piper, 1955) et les traductions qu'en propose Jankélévitch dans ses *Essais* (Paris, Aubier, 1946). Cf. l'excellent article de R. Vallier « *Être sauvage and the barbaric principle : Merleau-Ponty's reading of Schelling* », in *Chiasmi international*, n° 2, *op. cit.*, p. 83- 106.

² « Les hommes ne sont, à leur tour, que des images, des songes. Il sont comme un homme dont l'impuissance est comparable à celle d'un peuple qui, dans ses efforts optimistes vers ce qu'il appelle civilisation et lumières, en est arrivé à *tout dissoudre en pensées* ; tandis qu'avec cette obscurité il a perdu toute vigueur, il a perdu *ce principe pour tout dire barbare* – car pourquoi ne pas l'appeler par son nom ? – qui, surmonté, mais non point anéanti, est la véritable assise de toute grandeur », Schelling, *Les âges du monde*, trad. P. David, Paris, PUF, 1992, p. 68 (c'est nous qui soulignons) ; cité par Merleau-Ponty in *Nature*, p. 62. Remarquons ici la proximité de ce passage avec l'extrait de *L'hymne à la nature* cité *supra*, ainsi qu'avec la présentation que fait Freud de la nature dans *L'avenir d'une illusion*.

³ Merleau-Ponty, VI, p. 320-321. Merleau-Ponty cite au début de ce passage Lucien Herr dans son article de la *Grande Encyclopédie* consacré à Hegel.

fondement, il est l'absence par principe de tout fondement »¹, - ce que Schelling présente en désignant la Nature comme *Ungrund*² dont procède tout existant. D'autre part, son être *inclut* une certaine négativité au sens où la nature est en même temps active et passive, « double mouvement d'expansion et de contraction ». Cette *duplicité interne* de la nature, et le fait qu'elle s'auto-différencie en s'opposant à elle-même ou encore qu'elle manifeste sa productivité infinie dans des formes individuelles et vouées à la mort, sont alors définis par Schelling comme les conditions nécessaires pour que la nature soit productivité originaire et inextinguible. *La contradiction de l'erste Natur*, à la fois infinie dans sa productivité et finie dans ses manifestations, en même temps création et destruction, *est ainsi la condition ultime et indépassable de tout existant*. Cela signifie que le négatif à l'œuvre dans la nature ne doit pas être finalement supprimé dans une synthèse supérieure : son effectivité *n'est pas dialectique*, - ce qui explique l'insistance de Schelling sur la nécessité et surtout l'*irréductibilité* du négatif dans la nature, manifeste dans la rhétorique de la destructivité de la nature, cet être *sauvage* ou *barbare* qu'on ne peut jamais totalement maîtriser. Dès lors, il est possible et même nécessaire de redéfinir le statut du négatif, qui ne peut plus être compris comme pur néant opposé abstraitement à l'être, ou plutôt :

« Le néant n'est pas rien, n'est pas le contradictoire de l'être - c'est le contradictoire de 'quelque chose' (*etwas*) ou de 'monde' [...] »

Le néant ou non-être absolu : percevoir *rien* = ne pas percevoir. Il y a cette possibilité de ne pas voir, ne pas penser, ne pas avoir de champ. Cette âme qui 'pense toujours' s'arrête. 'L'âme pense toujours' = il ne peut plus y avoir *rien* alors qu'il y a quelque chose. Mais cela même est la vie et capable de s'annuler dans la mort. La mort, l'évanouissement : non par passage de l'être au néant, mais différenciation de l'être, ses parties se replient l'une sur l'autre et deviennent *non distinctes*. Définir l'être non par l'identité, mais par l'indistinction, le néant non par l'altérité, mais par l'*écart* [réduit la force ?] : car il s'offre comme pensée, il devient sens et à ce titre le néant se néantit »³.

Or, si le fini n'est plus conçu comme simple négation du positif, il ne peut également plus être tiré analytiquement de l'infini : le rapport nature-naturant n'est ainsi plus à sens unique, et l'infini lui-même a, en ce sens, *besoin du monde*. Dans cette perspective, il faut comprendre la nature comme cette *phénoménalisation originaire* d'où naissent le sujet et l'objet ; - d'où le thème romantique, repris par Freud et Merleau-Ponty, de la Nature comme *élément maternel*, qui implique que tout ce qui existe a été engendré par un être différent de lui, infiniment puissant et insondable⁴. Schelling développe ce thème au point d'affirmer que

¹ Merleau-Ponty, *Résumés de cours*, p. 155

² Schelling emprunte ce terme au lexique du *Mysterium Magnum* de J. Boehme.

³ Merleau-Ponty, Note (22b-24b) du volume VIII, 2 (*Notes de travail de 1958-1959*), BNF

⁴ Dans son *Histoire de l'idée de nature*, R. Lenoble fait justement remarquer qu'« ainsi le premier contact de l'homme avec la Nature n'a certainement pas été celui d'une *pensée* avec des *choses*, mais celui d'un vivant isolé, faible, démuné de tout et riche de besoins, avec un immense vivant, infiniment plus fort et plus stable que lui, donc infiniment respectable, principe de sagesse et en même temps de jouissance. L'homme se repose d'abord sur la Nature comme sur ses parents, d'où l'expression persistante de *Natura Mater*» (Paris, Albin Michel, 1969, p. 232). Les romantiques ont pour leur part réactualisé le thème de la Nature comme Mère des origines. Connaître le mystère de la vie et de ses origines correspond ainsi, selon la métaphore goethéenne, à « redescendre vers le Royaume des Mères » (*Faust II*, 2^{ème} partie). Freud reprend cette métaphore lorsqu'il affirme que, pour pénétrer dans les profondeurs (*Tiefenleben*) de la vie psychique, il faut s'interroger sur le rapport fondamental de celle-ci à son support naturel ou nerveux ; et « cette 'redescente vers les mères' a toujours quelque chose d'ennuyeux, mais lorsqu'on tente d'aller jusqu'au cœur des choses, on est inévitablement

l'Absolu, en tant qu'il existe, doit sortir de ce qui est en lui sans être lui (soit la nature comme *Ungrund*) pour se faire monde¹.

En conséquence, « *il n'y a pas de point de vue de l'Absolu indépendant* »², ce qui implique deux choses. D'une part, l'analyse de la nature révèle que ce qui a été défini comme « être sauvage » résiste à l'opposition entre être et néant, et à celle entre essence et existence puisque *cet être se confond avec sa phénoménalisation*. D'autre part, le point de vue du *Kosmotheoros* est définitivement disqualifié à titre de position légitime pour connaître l'être-naturel, puisqu'il repose sur cette opposition abstraite du fait et de l'essence. Ainsi :

« Il y a l'Être brut ou être sauvage des *visibilia*, à reconnaître hors de la bifurcation être-sujet et être-objet, être-essence et être-existence. A l'égard de cet être, toute tentative de dérivation qui le tirerait de l'essence (scientisme) (spinozisme) ou toute 'explication' qui le tirerait d'une volonté créatrice, soit à l'aide de la finalité, soit (Descartes) en montrant du moins que le résultat est *finalisé* est un oubli de ses caractères les plus manifestes. La nature en ce sens là (Schelling) est absolument première [...] Penser l'Être brut comme premier [...] Apprendre à reconnaître qu'il n'y a pas de pensée qui surmonte le fait du monde »³.

C'est dans la perspective ouverte par une telle remise en question de l'ontologie objectiviste, et spécialement du caractère *idéaliste* de sa méthode (la réflexion), que Merleau-Ponty va alors inscrire la conception husserlienne de la nature – l'étude qu'il en propose dans ses *Cours sur la Nature* étant ainsi incluse dans l'analyse générale des conceptions « romantiques » de la nature.

Comme chez Schelling, l'interrogation husserlienne sur le sens de l'être-naturel *découle*, selon Merleau-Ponty, *de l'exigence réflexive la plus rigoureuse* qui les anime tous deux originellement. Il s'agit ainsi, pour l'un comme pour l'autre, de réhabiliter l'idée de Nature et *a fortiori* de passivité dans le cadre d'une philosophie réflexive, ce qui constitue une des problèmes majeurs, sinon *le* problème de l'idéalisme transcendantal.

Ce problème s'articule spécifiquement, chez Husserl, autour du thème de la réduction phénoménologique, qui a toujours constitué pour lui une possibilité *énigmatique*. Le traitement de ce thème manifeste alors, selon Merleau-Ponty, la double tendance de la philosophie husserlienne, dont le « strabisme » fait écho à la « diplopie » de la philosophie cartésienne. D'une part, Husserl entend dépasser l'attitude naturelle naïve grâce au procédé de la réduction. Celle-ci doit ainsi permettre de nous faire voir, en nous plaçant du point de vue du *Kosmotheoros*, le monde comme un système de corrélations noème-noèse. La nature est

ramené vers la question fondamentale qu'on ne saurait éluder » (*Hystérie*, p. 152). Remarquons que Merleau-Ponty utilise également cette métaphore, puisqu'il qualifie à plusieurs reprises la chair de « mère », et compare notre expérience de l'être charnel ou brut au « cordon ombilical de notre savoir » (VI, p. 209).

¹ « De même que l'absolu n'est plus l'être cause de soi, antithèse absolue du néant, de même la Nature n'a plus l'absolue positivité du 'seul monde possible' : la *erste Natur* est un principe ambigu, 'barbare' comme il [Schelling] le dit, qui peut être dépassé mais ne sera jamais comme s'il n'avait pas été, et ne pourra jamais être considéré comme second par rapport à Dieu même. A plus forte raison ne peut-il être question d'expliquer par notre faculté de juger et nos réflexions humaines l'énigme de la production naturelle » (*Nature*, p. 362).

² Merleau-Ponty, *Nature*, p. 73 (c'est nous qui soulignons). Il poursuit ainsi : « Cette thèse de la philosophie spéculative, Schelling l'a pensée à un plus haut niveau de rigueur que Hegel, à cause de sa conception de l'empirie, l'identité du fini et de l'infini est pensée par lui de façon décisive ».

³ Merleau-Ponty, Texte dactylographié n° 48 du volume VIII, 2 (*Notes de travail de 1958-1959*), BNF

alors réduite à l'état de noème, et correspond ainsi à l'ensemble des *blosse Sachen*¹. Husserl fait par ailleurs remarquer qu'une telle conception ne doit pas être considérée comme un ensemble historique, mais comme ce qui découle des structure mêmes de la perception humaine, au sens où nous obtenons nécessairement cette idée de la nature dès que nous nous faisons sujet théorique. L'adoption d'une telle conception de la nature révèle ainsi la tendance idéaliste et objectiviste de la philosophie husserlienne.

Mais d'autre part, Husserl veut rompre avec l'attitude naturelle non pour la critiquer, mais au contraire pour l'éclairer et l'assumer, au sens où il faut, en deçà des idéalizations, dévoiler une *Weltthesis* qui est pré-réflexive et irréductible en tant que telle. Réfléchir revient donc, en somme, à *dévoiler l'irréfléchi* – le *Lebenswelt* – et non à le supprimer. En effet, dès les *Ideen II*, Husserl précise que les vérités obtenues par réduction sont des *idéalizations*, au sens où elles dérivent de perceptions que nous ne pouvons avoir *qu'en tant que nous appartenons à la nature prise en son sens premier* :

« La réalité de l'âme est fondée sur la matière corporelle, et non pas celle-ci sur l'âme. Plus généralement, le monde matériel est, à l'intérieur du monde objectif total, que nous appelons Nature, un monde fermé sur soi et particulier, qui n'a besoin de l'appui d'aucune autre réalité. Au contraire l'existence de réalités spirituelles, d'un monde de l'esprit réel, est liée à l'existence d'une nature au sens premier, celui de la nature matérielle, et cela non pour des raisons contingentes, mais pour des raisons de principe. Tandis que la *res extensa*, quand nous en interrogeons l'essence, ne contient rien qui relève de l'esprit, ni rien qui exige médiatement une connexion avec un esprit réel, nous trouvons au contraire qu'un esprit réel, par essence, ne peut être que lié à la matérialité, comme esprit réel d'un corps »².

Et Merleau-Ponty d'en conclure que « la phénoménologie n'est en fin de compte ni un matérialisme, ni une philosophie de l'esprit. Son opération propre est de dévoiler la couche pré-théorique où les deux idéalizations trouvent leur droit relatif et sont dépassées »³, cette « couche » originaire s'appelant *Nature*, dont l'activité est conçue, comme chez Schelling, comme étant « plus vieille que l'intentionnalité des *actes* humains ».

C'est dans cette perspective que Husserl va développer (en particulier dans les *Ideen II*) des analyses autour des synthèses passives, pour en conclure au rôle fondamental que joue dans la position des choses l'inscription de l'ego dans un corps et dans une communauté charnelle, *dont il ne constitue pas le sens, mais au sein desquels il est bien plutôt lui-même institué*. La Nature désigne ainsi ce fond à partir duquel existent les ego, ce *en* quoi (et non ce *par* quoi) ils se constituent sans pouvoir jamais s'en défaire totalement. Autrement dit, c'est le fond de toute *Stiftung*, raison pour laquelle Merleau-Ponty affirme que « le *propre* de l'institution est de se présenter comme nature ou préhistoire »⁴. En outre, si le sens que

¹ Husserl, *Ideen II*, Première section, chap. 1, § 11, « La Nature comme sphère de pures et simples choses ».

² *Ibid.*, *Husserliana*, Bd. IV, p. 180 ; cité par Merleau-Ponty in « Le philosophe et son ombre », *Eloge*, p. 208

³ *Ibidem*

⁴ Merleau-Ponty développe les analyses husserliennes de la constitution dans la partie de son cours de 1956-1957 sur « Le concept de nature » consacré aux idées de Husserl (dans le chapitre sur « La conception romantique de la Nature »), dans son article intitulé « Le philosophe et son ombre », et dans son cours de 1959-1960 sur *L'origine de la géométrie* chez Husserl (cf. *Notes de cours sur L'origine de la géométrie de Husserl, op. citée*), qui porte sur les textes *Ursprung der Geometrie* (*Husserliana VI*, 364-386), *Umsturz der kopernikanischen Lehre : die Erde als Ur-Arche bewegt sich nicht*, et *Die Welt der lebendigen Gegenwart und die Konstitution der ausserleiblicher Umwelt*.

constitue l'ego s'origine dans le sensible, aucune idée ne peut être pensée en-dehors de sa dimension charnelle, et c'est alors l'idéalité elle-même, tout en préservant sa spécificité, qui doit être conçue comme émergeant dans une histoire au sein d'un monde commun (ce que développe *L'origine de la géométrie*). Le fait que les idées présentent une universalité - au sens où nous pouvons tous les comprendre - n'est pas incompatible avec leur caractère institué dans le monde sensible ; en effet, les idées sont partagées par des hommes qui se rencontrent dans le monde de la perception *déjà commun* et, à ce titre, englobant toutes choses. C'est à partir de là, et en raison de l'exigence de retour au sens brut de l'expérience, qu'il faut comprendre le texte de Husserl intitulé *La terre comme arche-originnaire ne se meurt pas*, qui fait écho au thème romantique de la nature comme *Terra Mater*. Alors que d'un point de vue objectiviste, la Terre n'est qu'un corps parmi les autres, celle-ci est envisagée, du point de vue de l'expérience, comme le *sol (Boden)* de notre expérience, comme « un type d'être qui contient toutes les possibilités ultérieures et leur sert de berceau », qui est « la racine de notre histoire »¹. Husserl définit la Terre comme cette masse ou cette inertie au fond de toute existence, qu'on peut déplacer ou modifier, mais jamais supprimer en tant que telle ; elle peut ainsi être qualifiée d'*arche*, c'est-à-dire de réserve d'où provient toute vie, tout avenir et toute histoire. Pour cette raison, Merleau-Ponty considère le concept husserlien de la Terre comme un développement du principe barbare gothéen et schellingien, c'est-à-dire de l'Être sauvage ou brut² ; il affirme en ce sens qu'en étant « attirée par l'écécité de la Nature »³, la pensée husserlienne « réhabilite une philosophie de la Nature, une membrure du monde perçu »⁴.

Cependant, Merleau-Ponty fait remarquer que l'argumentation husserlienne se trouve à ce stade prise dans un *cercle*. Husserl montre en effet que la première condition de la constitution des *choses* est le sujet sensible ou charnel ; pour sortir du point de vue solipsiste de ce dernier, l'existence d'autrui et *a fortiori* d'une communauté intersubjective est nécessaire. Celle-ci n'est à son tour possible que sur fond du monde commun des *choses perçues*, lesquelles sont contenues dans cet horizon originnaire qu'est la Terre. La dite condition de la réduction (l'ego pur) est ainsi conditionnée par ce qu'elle prétend conditionner (le monde perçu), dans un rapport de *Fundierung* à double sens. Par conséquent, *on ne peut plus défendre l'idée d'une réduction complète*, l'attitude transcendantale ne peut plus être démarquée absolument de l'attitude naturelle, et il faut définitivement considérer la nature comme un être *prédonné ou brut*, dont les éléments finis que nous percevons ne sont que « l'attestation fulgurante ici et maintenant d'une richesse inépuisable », ou encore des choses « entrouvertes devant nous, dévoilées et cachées »⁵. Quelle que soit la justesse de cette interprétation des analyses husserliennes de la nature, il importe ici pour nous de remarquer à

¹ Merleau-Ponty, *Nature*, p. 110-111

² Merleau-Ponty, *Notes de cours sur L'origine de la géométrie de Husserl*, p. 83

³ Merleau-Ponty, « Le philosophe et son ombre », *op. cité*, p. 222

⁴ Merleau-Ponty, « Husserl et la notion de nature », autre version du cours de 1956-1957 sur la conception husserlienne de la nature que celle reproduite dans *Nature*, in *Parcours II*, p. 232. Cf. également sur ce point VI, p. 220-221 et p. 312

⁵ Merleau-Ponty, « Le philosophe et son ombre », *op. cité*, p. 213

quel point Merleau-Ponty donne une résonance schellingienne à celles-ci. La conception objectiviste de la Nature comme *blosse Sachen*, qui peuvent en droit faire l'objet d'une perception adéquate, c'est-à-dire être *totalelement intelligibles*, ne peut en effet plus être maintenue dès lors qu'on développe l'idée d'une Nature comme être *sauvage*, au sens cette fois-ci où, puisque son être équivaut à sa phénoménalisation d'une part, et que celle-ci ne s'effectue d'autre part qu'à partir d'une réserve ou d'un fond insondable, cet être recèle nécessairement et de manière irréductible une part de mystère ou d'obscurité. La Nature, comme sol de toute existence et de toute expérience, est ainsi cette *dimension d'imperception* qui rend possible toute perception des choses du monde, ou *ce qui est donné originairement comme non-Urpräsentierbar*, comme écart ou encore comme *être-à-distance*¹.

Le problème que pose alors la conception husserlienne de la nature est que cette analyse du sens originaire de la nature *ne semble pas prévaloir* sur le principe d'une philosophie de la conscience, qui demeure en son fond idéaliste, comme en témoigne le fait que Husserl maintient *jusqu'au bout* le double sens de la nature. En effet :

« Tout ceci, cette dimension philosophique de l'*Umwelt* (ou *Lebenswelt*), - du monde et de l'esprit avant leurs idéalizations corrélatives, - est bien différent d'un idéalisme : c'est la 'genèse constitutive' qui est première et par rapport à laquelle les idéalités sont constituées.

Et pourtant, à la fin, Husserl le présente comme nouveau dans le cours de la constitution comme '*Sinngebung*' comme phénoménologie *transzendente* [...] En réalité, sa propre analyse n'oblige-t-elle pas à considérer la subjectivité constituante elle-même comme cas éminent d'idéalisation ? Que veulent dire les analyses montrant simultanément de terre et *Körperlichkeit* si ensuite le tout est postérieur au Je constituant ? Problème de la *Selbstding* (Fink), c'est parce qu'il laisse côte à côte (corrélativement) l'ordre réaliste-causal et l'ordre idéaliste-constituant que Husserl est obligé de soutenir le 'paradoxe' presque 'fou' »².

S'agit-il là, demande alors Merleau-Ponty, d'une revendication des essences contre les vérités de fait, « est-ce, se demande lui-même Husserl, 'hybris philosophique', est-ce encore une fois le droit que s'arroge la conscience de s'en tenir à ses pensées, envers et contre tout ? »³ Le maintien du double sens de la nature semble plutôt signifier, selon Husserl, que ce qui résiste en nous à la phénoménologie (comprise comme philosophie de la conscience), l'être-naturel ou le « principe barbare » dont parlent les romantiques, *ne peut pas demeurer hors de la phénoménologie et doit avoir sa place en elle*. Mais pour Merleau-Ponty, une telle affirmation semble plutôt manifester le défaut de radicalité de la démarche husserlienne, puisque la prise en compte effective de l'expérience originaire de la *Welthesis* devrait au contraire impliquer que l'on renonce à l'alternative entre l'attitude naturelle et l'attitude transcendantale, et que l'on modifie l'idéal de la réflexion. Il faudrait ainsi abandonner le motif même de la conscience transcendantale *et, en conséquence, l'idée de la phénoménologie comme philosophie de la conscience*.

¹ Cf. VI, p. 234, 270, 272

² Merleau-Ponty, *Notes de cours sur L'origine de la géométrie de Husserl*, op. cité, p. 91-92

³ Merleau-Ponty, « Le philosophe et son ombre », op. cité, p. 229

La généalogie du concept moderne de Nature nous amène à conclure que la difficulté qu'éprouve la philosophie à reconnaître le sens originaire de l'être-naturel est *en proportion directe* avec la difficulté de se défaire du concept traditionnel de conscience, comme sphère d'activité séparée de la nature. En ce sens, *l'enjeu de l'explicitation radicale du sens de l'être-naturel est la capacité de la philosophie à renouveler son idée de la conscience et de la subjectivité, et corrélativement son analyse des rapports entre celles-ci et la nature comprise comme Urstiftung*. L'analyse de l'être-naturel mène ainsi à dévoiler une part de non-philosophie, un ordre qui ex-cède la conscience constituante. Elle confronte ainsi la philosophie – et particulièrement la phénoménologie – à sa propre *limite*. Il semble d'ailleurs qu'une explicitation radicale du sens de l'être-naturel a pour condition de possibilité la mise en place d'un mode de connaissance qui a une source *autre* que la conscience au sens moderne. La question est alors de savoir s'il faut, pour mener à bien cette explicitation, proposer une nouvelle définition de la conscience, ou s'il faut carrément *renoncer à la conscience* en tant que telle, et *a fortiori* à toute perspective phénoménologique.

Cette dernière solution paraît être celle d'une certaine *Naturphilosophie*, qui prône le recours à l'intuition comme réflexion *de* la nature (au sens subjectif du génitif) en moi, laquelle doit en ce sens être considérée comme *inconsciente*. Peut-on alors considérer que nos auteurs, fortement influencés par la *Naturphilosophie*, reprennent à leur compte cette solution, étant donné que Freud, d'une part, dénonce les philosophies de la conscience et considère son concept d'inconscient comme le *schibboleth* de la psychanalyse, et que Merleau-Ponty, d'autre part, choisit de définir sa méthode d'explicitation du « principe barbare » comme « psychanalyse de la Nature » - puisque « la psychanalyse, c'est l'accès moderne à 'l'originaire', à 'l'indestructible', à la dimension d'*Anfang* »¹ ? Mais si tel est le cas, comment comprendre par ailleurs le fait qu'ils dénoncent tous deux le recours à l'intuition, que Freud rejette avec virulence la philosophie de l'Inconscient développée par cet admirateur de la *Naturphilosophie* allemande qu'est Edouard von Hartmann, et que Merleau-Ponty considère les théories freudiennes (spécialement celle de l'inconscient) comme un moyen de renouveler et d'élargir la phénoménologie, dans une perspective de *radicalisation* de celle-ci, et non comme la preuve qu'il faudrait définitivement y renoncer ?

¹ Note (11b), datée du 27 octobre 1958, du volume VIII, 2 (*Notes de travail de 1958-1959*), BNF

B) La psychanalyse comme heuristique pour penser l'Être sauvage :

La définition romantique de la nature comme Principe barbare, que Freud et Merleau-Ponty prennent comme point de départ à leurs élaborations respectives du concept de nature, pose ainsi de manière accrue le problème de la *voie d'accès* à l'expérience brute ou originariaire de celle-ci. La *Naturphilosophie* romantique et les théories qui en sont selon Merleau-Ponty les prolongements se constituent d'ailleurs explicitement à *partir* de ce problème, puisqu'elles se présentent comme une *alternative* à la méthode analytique et objectiviste d'appréhension de la nature (qui a pour modèle la physique newtonienne). Cela revient donc, sur le plan philosophique, à ne pas s'en tenir à l'idée kantienne d'après laquelle ce qui constitue « l'ultime support de toutes choses », soit un être infini en dehors duquel rien n'existe, ne peut faire l'objet d'une connaissance, et représente à ce titre « le véritable abîme (*Abgrund*) de la raison humaine »¹. Kant précise qu'il n'y a là un abîme que *pour nous*, et que cet Être peut se connaître avec raison puisqu'il est *en soi* dépourvu de faille et de négativité. Les romantiques vont alors aller plus loin que Kant, en affirmant que cet Être englobant toutes choses, qu'ils appellent Nature, est *en soi Abgrund*, puisqu'il est *productivité* infinie et ne peut être envisagé comme une pure essence. Il ne faut en conséquence pas chercher à *expliquer* la Nature mais au contraire, selon les mots de Schelling, « la vivre et l'éprouver »², c'est-à-dire qu'il faut en faire une expérience qui se tiendrait en deçà des oppositions - constitutives du point de vue de la conscience - entre essence et existence, en-soi et phénomène, sujet et objet :

« Aussi, pour retrouver le sens de la nature extérieure, faut-il faire un effort pour retrouver notre propre nature dans l'état d'indivision où nous exerçons notre perception : 'Tant que je suis identique à la Nature, je la comprends aussi bien que ma propre vie', 'Il nous est aussi impossible de concevoir empiriquement une vie en dehors de nous qu'une conscience en dehors de nous'. C'est dans ma nature qu'on trouve l'état originariaire de l'intérieur des choses»³.

Or, c'est précisément la possibilité de l'expérience et de la description de cette « racine commune » qui constitue le problème fondamental de la philosophie de Merleau-Ponty, spécialement dans ses derniers textes, comme l'a bien mis en évidence...Lacan. Ce dernier considère en effet que dans *Le visible et l'invisible*, le philosophe a pour but de « restaurer – car, nous dit-il, il ne peut s'agir que d'une reconstruction ou d'une restauration, non point d'un chemin parcouru dans le sens inverse -, de reconstituer la voie par laquelle non point du corps, mais de quelque chose qu'il appelle la chair du monde, a pu surgir le point originel de la vision. Il semble qu'on voie ainsi, dans cet ouvrage inachevé, se dessiner quelque chose comme la recherche d'une substance innommée d'où moi-même, le voyant, je m'extrahis »⁴. Comme le fait justement remarquer Bernard Baas, Lacan est sensible à la « reconstitution » que propose Merleau-Ponty parce qu'il s'agit là de la question du pré-subjectif et du pré-objectif, c'est-à-dire du pré-empirique, laquelle « *était déjà une question freudienne*. C'est elle en effet qui – parallèlement à ses recherches structurelles pour élaborer une topique de

¹ Kant, *CRP*, A 613/ B 641 ; cité par Merleau-Ponty in *Nature*, p. 59, en introduction à « La conception romantique de la nature ».

² Cité par Jaspers, *Schelling*, *op. cit.*, p. 318-319 ; repris dans *Nature*, p. 62

³ *Ibid.*, p. 63-64

⁴ Lacan, *Séminaire XI*, *op. cit.*, p. 77

l'appareil psychique – n'a cessé d'animer la réflexion de Freud, depuis l'*Esquisse* de 1895 jusqu'à *Malaise dans la civilisation*, lorsqu'il évoquait l'indifférenciation origininaire du moi et du monde »¹. Merleau-Ponty définit lui-même la psychanalyse comme cette tentative pour « retrouver secret d'unité perdue [...], secret de solidité qui a disparu (vie sociale - vie mondaine), de style »².

Relativement à cette problématique commune, il nous semble que Freud et Merleau-Ponty posent des questions similaires : est-il possible de faire une expérience de cette dimension pré-subjective et pré-objective qu'est la nature ou l'Être sauvage *en tant que tel*, comme le présupposent les romantiques ? *Quel est le sujet de cette expérience ? S'agit-il de la nature qui s'éprouve en nous ?* Dans ce cas, une telle « expérience » ferait-elle encore *sens pour nous*, si notre conscience n'en est ni le sujet ni en quelque sorte le but, et ne faudrait-il pas la considérer comme une expérience véritablement non-philosophique ? Il semble qu'on retombe alors insensiblement dans l'opposition entre les philosophies de la conscience, clôturées dans l'affirmation du pur sujet constituant et de l'immanence de la nature à la conscience, et la « non-philosophie » qui serait coïncidence naïve et obscure avec le fait brut.

Remarquons alors que la difficulté extrême qu'éprouve la philosophie à dépasser cette alternative se manifeste dans les interprétations contradictoires que l'on fait de la pensée freudienne *en tant qu'elle se développe à partir du concept d'inconscient*. En effet, soit on l'envisage comme un irrationalisme, une mise à mort de la conscience et *a fortiori* de la philosophie, soit à l'inverse on considère que le concept freudien d'inconscient, relatif à l'activité psychique *d'un sujet individuel* et fondé sur le concept de représentation, témoignerait de l'échec de Freud à sortir du cadre des philosophies de la conscience. Cependant, si chez Freud, l'Être sauvage, le ça ou encore les pulsions³ ne sont jamais effectivement *donnés* de manière brute dans l'expérience, mais seulement par le biais de leurs représentants psychiques (*psychische Triebrepräsenz*) dans l'inconscient d'un sujet, n'est-ce pas parce que *l'essence des pulsions est de se représenter ou plutôt de se manifester*, c'est-à-dire que leur sens n'est autre que celui qui est délivré par leur apparaître ? Notre tâche consiste alors à justifier une telle interprétation de la pensée freudienne, puis à montrer en quoi Merleau-Ponty se tient *au plus proche* d'une telle position, comme en témoigne son projet de constituer une méthode d'accès à l'Être sauvage sur le modèle de la méthode psychanalytique définie comme « travail archéologique ».

¹ B. Baas, « Jacques Lacan et la traversée de la phénoménologie », *op. cit.*, p. 32-33 (c'est nous qui soulignons).

² Merleau-Ponty, *Notes de cours*, p. 156

³ Nous justifierons par la suite cette équivalence entre Être sauvage, ça et pulsions, ici seulement postulée.

§1) La critique de l'intuition comme coïncidence avec l'*Urgrund*

Partons du problème méthodologique tel que le pose la *Naturphilosophie* allemande : pour appréhender la Nature, il faut non pas l'expliquer, mais « la vivre et l'éprouver », c'est-à-dire se confondre avec la Nature *qui perçoit en moi* ; alors seulement je peux faire l'expérience de l'identité entre moi et la nature, entre l'objet et le sujet. Mais puisque cette unité primordiale est celle à partir de laquelle émerge la conscience, il convient de qualifier cette expérience d'*inconsciente*, au sens où elle ne peut jamais être réfléchie en tant que telle, et au sens où la productivité originaire de la Nature est *en elle-même* inconsciente ou aveugle. Cette expérience où le sujet coïncide avec son objet de manière immédiate s'appelle ainsi, en opposition à la réflexion, l'*intuition*, et est caractérisée de la manière suivante par Schelling :

« [Elle] survient à chaque fois que nous cessons d'être *objet* pour nous-mêmes, à chaque fois que, rentrée en soi-même, l'ipséité qui intuitionne est identique à l'intuitionné. Dans ce moment de l'intuition, le temps et la durée tendent à disparaître pour nous : ce n'est plus *nous* qui sommes dans le temps, mais c'est le temps – ou plutôt, au lieu du temps, la pure éternité absolue qui est *en nous*. Ce n'est pas nous qui nous perdons dans l'intuition du monde objectif, mais c'est ce monde qui est perdu dans notre intuition »¹.

Cependant, puisqu'une telle intuition est par principe inconscience, elle ne peut accéder au statut de connaissance *explicite* que par la réflexion, sorte de « mal nécessaire » selon Schelling. A la limite, il n'y aurait de compréhension interne à l'intuition, soit une « intuition de l'intuition », qu'au niveau de la pratique artistique : à travers elle la conscience atteint l'inconscient et l'on ne distingue alors plus ce qui est fait et ce qui est idée puisque tout se lie dans une production, - ce en quoi l'art coïncide au plus près avec la productivité naturelle. Ainsi Schelling cherche-t-il à restituer dans le cadre de la philosophie proprement dite cette indivision originaire entre nous et la nature, mais admet que celle-ci est inévitablement rompue par la réflexion, et ne peut être « rétablie » *qu'après-coup*².

Merleau-Ponty fait remarquer à ce propos qu'un tel cercle entre l'intuition et la réflexion ne doit pas être compris comme un échec par rapport au projet d'élucidation du Principe barbare, puisque celui-ci ne se réalise qu'en sortant de lui-même, et ne coïncide avec lui-même qu'en se tenant à distance de lui-même. On ne peut ainsi jamais avoir d'expérience totale de la Nature comme productivité originaire, puisqu'elle-même ne se totalise jamais en un sens achevé, et demeure intrinsèquement un *Etre-distant*. La méthode intuitive, qu'il convient alors de qualifier selon Schelling d'*ek-statique*³, donne ainsi à voir la Nature de

¹ Schelling, « Lettres sur le dogmatisme et le criticisme », in *Schelling, Premiers écrits*, trad. J.F. Courtine, Paris, PUF, p. 190

² Cf. Merleau-Ponty, *Nature*, p. 72. Comme le fait remarquer justement R. Vallier : « On the one hand there thus seems to be a sort of romantic nostalgia for the origin ; but on the other hand, since the ground can be discerned only on the basis of what is grounded, there is a *Nachträglichkeit* of the origin. In Lacanian terms, the Real is always already caught up in and construed through the Symbolic; hence for Schelling, the *Urgrund* becomes an *Ungrund* » (in « Etre sauvage and the barbaric principle : Merleau-Ponty's reading of Schelling », *op. cit.*, p. 100-101).

³ Le terme d'*Ekstatis* est selon Schelling préférable à celui d'intuition intellectuelle, parce qu'approcher au plus près le Principe barbare ne consiste pas à opérer une conversion en soi-même mais à s'ex-poser au dehors, - le *Grund* lui-même ne se manifestant qu'en s'ex-posant, à travers sa phénoménalisation. Ainsi, comme le dit J.F. Courtine, « c'est cette tension soutenue, cette perpétuelle sécession entre un fond et un mouvement extatique d'ouverture, qui porte l'intuition intellectuelle ou l'*ekstase*. Dans cette tension, le fond lui-même, le *Grund* change de sens : il n'est plus seulement le jacent-au-fond, le fondamental ou les 'fondations', mais il devient le

manière aveugle ou voilée, la présente comme im-présentable, et produit de cette manière un effet de *proximité à distance*, ou encore d'*Unheimliche* selon le terme de Schelling. La définition qu'il donne de l'*Unheimliche* – ce qui aurait dû rester un secret, dans l'ombre, mais qui se manifeste – sera reprise par Freud dans l'analyse qu'il en proposera un siècle plus tard. Cette référence à Schelling dans l'œuvre freudienne montre bien l'attention discrète mais néanmoins réelle de Freud pour la problématique romantique *en ce qu'elle a de plus spéculatif* du mode d'accès à l'Être sauvage constituant le fonds de notre existence¹. C'est la question du statut de l'*intuition* comme accès à la Nature en nous ou, en langage freudien, au ça, qui est en jeu dans cette face cachée du rapport de Freud à la *Naturphilosophie* allemande².

Force est de constater que le point de vue schellingien, qui place l'accès au sens de l'être-naturel à *la limite* de la philosophie et non en son sein, ne semble de cette manière qu'indiquer l'*impuissance* de la rationalité à expliciter clairement son appartenance originaire à la nature. Du moins est-ce la critique qu'on a pu lui adresser³, et qui a conduit d'autres romantiques à renoncer à la raison et à développer une conception *mystique* de l'intuition comme voie d'accès au sens brut de la Nature. Nous qualifions ici de mystique toute croyance en la possibilité pour l'esprit humain de s'unir, dans un contact immanent et immédiat, avec le principe originaire de l'être, et de faire ainsi une expérience « à la source de la source ».

Parce qu'elle représente véritablement une alternative à la réflexion consciente, la méthode intuitive a nécessairement suscité chez Freud et Merleau-Ponty une interrogation quant à sa valeur épistémologique. Remarquons ici que leur intérêt ne se porte que sur la méthode intuitive conçue comme un moyen de *connaître* le sens de l'Être sauvage, et non sur les conceptions de l'intuition qui impliquent que l'on se détourne véritablement de toute perspective de connaissance pour éprouver purement et simplement l'Être originaire dans un contact aveugle, se suffisant à lui-même. Une telle conception, que Merleau-Ponty attribue par exemple aux poètes romantiques Baader et Novalis, ne peut en effet satisfaire celui qui cherche à *penser* le sens de l'Être sauvage, puisque de ce point de vue :

fonds, la réserve, la ressource en laquelle s'enracinent et s'alimentent toute éclosion et toute manifestation [...] La pensée schellingienne ici se présente comme une variation inattendue sur le fragment 123 d'Héraclite : '*physis kruptesthai philei*' - Rien n'est plus propre à l'éclosion que le retrait, la retenue, la réserve. C'est cette réserve et ce retrait que garde au plus profond d'elle-même toute manifestation, toute présence, que Schelling nomme : *Grund* – fonds ou tréfonds » (in *Extase de la raison. Essais sur Schelling*, Paris, Galilée, 1990, p. 195).

¹ Freud, « L'inquiétante étrangeté », *op. cité*, p. 222-223 ; Freud précise que cette définition de Schelling « énonce quant au contenu du concept de *Unheimliche* quelque chose de tout à fait nouveau et à quoi notre attente n'était certainement pas préparée ».

² Commentant la définition schellingienne de l'*Unheimliche* telle que Freud la reproduit, P.L. Assoun affirme ainsi que « nous sommes là sur la piste de ce *Deus absconditus* de la tradition boehmienne de la mystique allemande, dont on sait l'effet sur la philosophie de l'Absolu de Schelling. C'est donc à ce fond proprement 'mystique' que Freud se confronte ici : or celui-ci n'est pas étranger à la conception que Freud lui-même se fait de la mystique [...] On comprend en quoi c'est un terrain secret commun mais aussi un différend entre Freud et Schelling » (in *Freud, la philosophie et les philosophes*, *op. cité*, p. 349-350). Cf. sur ce point la note de Freud, datant de 1938 : « Mystique, l'obscur autoperception du royaume extérieur au moi, du ça » (in *RIP II*, p. 288).

³ Cf. la critique de l'intuition schellingienne dans la Préface de la *Phénoménologie de l'esprit* ; selon Hegel, l'Absolu schellingien reste confus parce qu'il est conçu *comme Nature* et non comme Esprit, - conception qui relève précisément pour lui de l'*obscurantisme*.

« La Raison est méprisée, et l'homme raisonnable est conçu comme ce qui reste d'un être aujourd'hui disparu, qui aurait vécu à l'âge d'or, en contact avec les puissances de la Nature, contact qu'on ne retrouve plus aujourd'hui que dans le rêve. C'est un naturalisme radical et sans contrôle »¹.

Mais de manière générale, l'intuition est considérée plutôt comme une méthode qui, malgré son caractère aveugle ou inconscient, nous *éclaire* sur la nature de l'origine de l'être, et pourrait même en permettre une véritable théorisation. Tel serait par exemple le sens du mysticisme religieux qui, selon Romain Rolland, ami et correspondant de Freud, a pour source ce qu'il appelle la « sensation de l'éternité » ou encore le « sentiment océanique », et que le psychanalyste qualifie à son tour de « sentiment d'union indissoluble avec le grand Tout, et d'appartenance à l'universel »². Pour Freud cependant, « l'idée que l'être humain puisse être renseigné sur les liens qui l'unissent au monde ambiant par un sentiment immédiat et l'orientant dès l'origine dans ce sens »³ paraît tout à fait étrange, et mérite qu'on l'examine plus avant.

Puisque Romain Rolland s'en tient pour sa part à considérer le « sentiment océanique » comme une donnée subjective et non comme le support d'une connaissance objective, Freud va plutôt examiner la démarche d'Edouard von Hartmann qui, lui, prétend fournir dans sa *Philosophie de l'Inconscient* une synthèse métaphysique *définitive* sur la nature du Principe de tout être, qu'il appelle Inconscient, et qu'il définit comme « réalité collective dont toutes les activités individuelles sont non seulement les produits, mais les éléments intégrants »⁴. Hartmann présente son système comme une synthèse de Schopenhauer et Hegel à l'époque où celui-ci se faisait l'écho positif de la philosophie schellingienne. Selon lui, l'Inconscient qui, en tant que Tout, ne se laisse pas embrasser d'un seul côté, doit être saisi en tant que Tout, et ce à partir d'une intuition intellectuelle pure, qui a la spécificité d'offrir directement et immédiatement une connaissance *systématique* et *d'emblée accessible à la conscience* de l'Inconscient⁵.

La critique de Hartmann que Freud va développer s'appuie alors sur celle qu'en faisait déjà son maître Brentano dans sa *Psychologie du point de vue empirique* (livre 2, chp. II). Brentano relève que pour Hartmann, les phénomènes inconscients diffèrent tellement des phénomènes conscients qu'il nie que les premiers soient des phénomènes psychiques. L'Inconscient devient dans cette perspective une réalité transcendante absolue et correspond à l'« être en soi » ; il ne peut à ce titre faire l'objet ni d'une représentation *psychique*, ni d'une perception sensible, mais seulement d'une intuition *source de connaissance*. Freud reprend alors la base de cette analyse en affirmant que ne peut être objet de connaissance *directement utilisable* pour la conscience que ce qui fait l'objet d'une perception externe (par le biais des sens), ou d'une perception interne, l'objet ne pouvant être dans ce cas que de nature psychique

¹ Merleau-Ponty, *Nature*, p. 118. Il affirme également en ce sens que « le recherche de la vue 'sauvage' du monde ne se limite nullement à un retour à la précompréhension ou à la pré-science. Le 'primitivisme' n'est que contrepartie du scientisme, et encore scientisme » (VI, p. 236).

² Freud, *Malaise dans la civilisation*, p. 6-7

³ *Ibidem* ; c'est nous qui soulignons.

⁴ E. von Hartmann, *Philosophie de l'Inconscient*, 1869, t. I, introduction, p. 5

⁵ Dans la partie spéculative de son ouvrage (t. II), Hartmann décrit ainsi l'Inconscient à travers sept prédicats qui en épuisent l'essence (il est affranchi de la sensibilité, ne se trompe jamais ...)

consciente. En tant que l'Inconscient hartmannien n'est (soi-disant) ni de nature psychique, ni de nature sensible au même titre que les objets mondains, il ne peut être l'objet d'une connaissance directe et consciente : il n'y a ainsi pas de coïncidence interne possible entre la conscience et un objet de nature inconsciente. De ce point de vue, l'Inconscient hartmannien apparaît finalement comme la *réification ou l'hypostase d'un prédicat de la Nature*. Une connaissance de la Nature n'est d'ailleurs possible, selon Brentano, qu'à partir de nos perceptions externes, c'est-à-dire telle qu'elle nous apparaît et non telle qu'elle est en soi (empirisme méthodologique strict). Mais alors, on retombe selon Freud dans le dilemme des philosophes se montrant incapables de trouver une voie d'accès légitime à la Nature comme *principe ou activité* et pas seulement comme *produit* :

« Ou leur inconscient était quelque chose de mystique, insaisissable et intangible, dont la relation au psychique était dans l'obscurité, ou bien ils ont identifié le psychique au conscient [solution brentanienne entre autres] et ont ensuite tiré de cette définition que l'inconscient n'était rien de psychique et ne pouvait être l'objet de la psychologie. Ces assertions proviennent de ce que les philosophes ont émis un jugement sur l'inconscient sans connaître les phénomènes de l'*activité* psychique inconsciente, donc sans soupçonner à quel point ils se rapprochent des phénomènes conscients, et en quoi ils se distinguent de ceux-ci »¹.

Freud indique ici que la seule voie d'accès valable à la Nature comme principe de tout existant ne peut être que la perception interne de celle-ci, *ce qui a pour condition qu'elle puisse se manifester sous la forme d'un objet de nature psychique, c'est-à-dire qu'elle se représente elle-même en nous sous la forme d'une activité psychique inconsciente*. Si cela s'avère effectif, une telle perception interne *n'en sera pas pour autant une intuition*, puisque le sujet de cette perception, la conscience, ne coïncidera pas dans ce cas avec son objet, de nature inconsciente. Freud rappelle en effet que :

« De même que Kant nous a avertis de ne pas oublier que notre perception a des conditions subjectives et de ne pas la tenir pour identique avec le perçu inconnaissable, de même la psychanalyse nous engage à ne pas mettre la perception de conscience à la place du processus psychique inconscient qui est son objet. Tout comme le physique, le psychique n'est pas nécessairement en réalité tel qu'il nous apparaît »².

Il ne faut pas ainsi chercher à coïncider avec l'Inconscient en sa nature profonde, mais chercher à connaître *consciemment* le fonctionnement des processus inconscients, comme classe déterminée de phénomènes psychiques. Le véritable problème est dès lors celui de l'analyse *comparée et différentielle* des phénomènes psychiques conscients et inconscients. Si on cesse de considérer inconscient et conscient comme des *entités hypostasiées*, alors une détermination des lois différentielles qui les régissent est en effet possible, et requise à titre de moyen *unique* pour appréhender la Nature sous forme d'activité pulsionnelle originaire en nous. *Il n'y a donc pour Freud pas de connaissance immédiate et totale ou intuitive de ce qui correspond chez lui à l'Être sauvage* ; celui-ci ne nous apparaît jamais qu'à travers des représentations psychiques inconscientes, lesquelles ne sont à leur tour connues en conscience qu'après avoir été « transposées » ou « traduites » en représentations conscientes³, - ce qui définit la tâche même de la psychanalyse :

¹ Freud, « L'intérêt de la psychanalyse », in *RIP I*, p. 200-201 (c'est nous qui soulignons).

² Freud, « L'inconscient », p. 74

³ *Ibid.*, p. 65

« certaines pratiques mystiques arrivent à bouleverser les relations normales entre les divers fiels psychiques ; la perception devient ainsi capable de saisir des rapports dans le moi profond et dans le ça qui lui seraient sans cela restés impénétrables. Pourra-t-on parvenir par cette voie jusqu'aux ultimes vérités dont nous attendons notre salut ? Nous ne craignons pas d'en douter. Néanmoins nous admettons que les efforts thérapeutiques de la psychanalyse s'appliquent justement à ce point »¹.

Merleau-Ponty présente également une critique de la méthode intuitive considérée comme coïncidence avec « la source des sources », en se référant pour sa part à la conception bergsonienne de l'intuition. Celle-ci est définie comme « sympathie par laquelle on se transporte à l'intérieur d'un objet pour coïncider avec ce qu'il a d'unique et par conséquent d'inexprimable »², et s'oppose à la méthode analytique ou réflexive qui consiste à traduire une chose en représentations ou symboles de celle-ci (point de vue extérieur à la chose). La réflexion est en particulier inapte à saisir cette réalité infinie, que Bergson définit comme *Durée* ou *Elan vital*, puisque je ne peux m'en abstraire et la contempler du dehors. Le recours à l'intuition comme coïncidence avec la chose *de l'intérieur* permet ainsi de mettre l'accent sur la nécessité *d'entrer en contact avec l'Etre sauvage sans s'embarrasser d'aucune idée négative préalable*. L'intuition ne serait d'ailleurs pas à comprendre comme un contact effectif et total avec cet Etre, puisque, en le définissant comme *Elan* ou comme *Devenir*, Bergson intègre d'une certaine manière une distance de l'Etre à lui-même en son propre sein, ce qui signifierait que celui-ci ne peut jamais se donner comme une réalité toute positive dans l'intuition, au même titre qu'une réalité pleinement déterminée. Merleau-Ponty considère ainsi que la revendication bergsonienne de la positivité de l'Etre et d'une fusion possible avec celui-ci dans l'intuition – qui revient donc à *réifier* ou *hypostasier* l'Elan Vital – exprime moins ce que Bergson avait à dire que sa rupture avec les philosophies réflexives. Merleau-Ponty en conclut ainsi, que, dans un mouvement ambigu qui rappelle celui de la *Naturphilosophie* schellingienne :

« A la différence de ce qui apparaissait au premier abord, sa philosophie [celle de Bergson] n'est pas une philosophie de la coïncidence : percevoir, c'est entrer dans la chose ; mais entrer dans la chose, c'est devenir Nature ; or, si nous étions Nature, nous ne 'discernerions' rien de la chose. La reprise du sujet par lui-même apparaît comme intuition du *discernement* »³.

Cependant, même si Bergson affirme affectivement que l'intuition de la Nature n'existe pas *de fait* mais seulement *en droit*, il maintient ainsi, à titre d'idéal, une connaissance par fusion ou coïncidence et, corrélativement, une conception positiviste de la « source de l'Etre » comprise elle-même comme Etre, et non comme pur jeu de forces en devenir⁴. Contre cette

¹ Freud, *Nouvelles conférences sur la psychanalyse*, p. 106

² Bergson, « Introduction à la métaphysique », in *La pensée et le mouvant*, Paris, PUF « Quadrige » 1938, p. 181

³ Merleau-Ponty, *Nature*, p. 80. Merleau-Ponty renvoie à *Matière et mémoire*, *Œuvres*, Edition du Centenaire, PUF, 1970, p. 188. Cf. également VI, p. 163 : « dans une intuition par coïncidence et fusion, tout ce qu'on donne à l'Etre est ôté à l'expérience, et tout ce qu'on donne à l'expérience est ôté à l'Etre ».

⁴ Bergson précise d'ailleurs que ce n'est pas parce qu'il définit la réalité de tout existant comme mobilité et tendance qu'il écarte par là l'idée de la *substantialité* de cette réalité ; ce qui interdit, selon lui, qu'on compare sa doctrine à celle d'Héraclite (« Introduction à la métaphysique », *op. cité*, p. 211, note 1). Dès lors, on voit bien que Merleau-Ponty force d'une certaine manière l'interprétation des textes de Bergson lorsqu'il affirme qu'il faut « insister sur l'héraclitéisme de Bergson » ... (in volume VIII, 2, *Notes de travail 1958-1960*, BNF, p. 29).

orientation de Bergson, qui va à l'encontre de sa compréhension de l'Être comme Durée, il faut ainsi réaffirmer selon Merleau-Ponty que :

« Venant après le monde, après la nature, après la vie, après la pensée, les trouvant constitués avant elle, la philosophie interroge bien cet être préalable, et s'interroge sur son rapport avec lui. Elle est évidemment retour sur soi et sur toutes choses : mais non retour à un immédiat, à un originel [...], à une vérité enfouie dont nous serions les héritiers déçus, à un système d'opérations, à une poussée de durée dont nous serions les produits. Le re-commencement, la reconquête de l'être sur l'oubli, la distraction, et l'habitude, le re- de la philosophie, s'il comporte restitution du vrai passé, ne se limite pas à cette rétrospection et (même à l'égard du passé) ne fait pas appel à une coïncidence perdue qu'il s'agirait de rétablir : si elle est perdue, elle l'est à jamais puisque nous ne sommes pas des arbres, ni des choses ; qu'avoir un passé, c'est ouvrir sur un abîme qui n'est pas seulement insondable : qui n'a pas de fond où l'on puisse prendre pied et où le passé serait donné en personne précisément comme distance absolue, souvenir pur »¹.

Finalement, il apparaît que la critique *épistémologique* de l'intuition comme mode de connaissance de l'Être sauvage ramène insensiblement au point de vue schellingien, d'après lequel l'intuition comprise comme coïncidence totale avec l'*Urgrund* est disqualifiée avant tout pour des raisons *ontologiques* : nous ne pouvons coïncider purement avec la source de l'être, parce que celle-ci *ne coïncide pas avec elle-même* ou n'est pas pure positivité, mais au contraire transcendance, *Être-distant* ou *écart originnaire*. Peut-on alors dire que, pour cette raison, revendiquer une appréhension de la « source de l'être » à partir seulement de son apparaître dans l'expérience *subjective*, c'est-à-dire perspective et partielle, ne serait pas nécessairement le signe d'un mode de pensée demeurant *subjectiviste*, mais plutôt une volonté de respecter le sens brut de l'Être sauvage comme « être de latence » ?

§ 2) L'inconscient freudien comme mode d'accès au Principe barbare

La question posée ci-dessus conduit à évaluer la pertinence du reproche de psychologisme et de subjectivisme que l'on produit souvent à l'encontre de la pensée freudienne, en tant qu'elle s'articule autour du concept d'inconscient. Freud affirme en effet pouvoir émettre des hypothèses concernant le fonctionnement du psychisme, mais aussi *du vivant en général*², et ce à partir de la seule analyse des phénomènes inconscients, *lesquels ne doivent être envisagés que d'un point de vue psychologique*. Le paradoxe est ici manifeste.

Or, il faut bien comprendre que la psychologie psychanalytique ne désigne pas pour Freud une discipline qui aurait pour seul et unique objet la connaissance du fonctionnement de l'appareil psychique. Mis à part le fait qu'elle est selon lui la seule voie d'accès légitime à des « processus psychiques à peu près inaccessibles autrement »³, elle a en outre un intérêt véritablement *ontologique*, puisque ces processus inconscients qu'elle révèle et étudie *sont à*

¹ Merleau-Ponty, *Notes de cours*, p. 374

² La pulsion, concept-fondamental de la psychanalyse, est ainsi présentée non seulement comme « l'élément le plus obscur de la *psychologie* » (*Au-delà*, p. 77), mais également comme ce qui préside et commande aux « migrations des poissons, au vol des oiseaux » (*Nouvelles conférences sur la psychanalyse*), et peut de ce point de vue être considérée comme un « rouage du monde » (*Weltgetrieb* ; in *RIP II*, p. 73).

³ Freud, « 'Psychanalyse' et 'théorie de la libido' », in *RIP II*, p. 51

leur tour envisagés comme « ce qui se rapproche le plus de cette mystérieuse réalité existant en dehors de nous »¹. Freud, à l'instar des romantiques, part effectivement du principe que le fond des choses ne dépend pas de la conscience et existe très certainement sur un mode différent de celle-ci, - raison pour laquelle il peut ainsi être considéré comme in-conscient (sens *descriptif*). Freud qualifie ainsi d'in-conscients les processus qui agissent en nous sans avoir été constitués par la conscience, qui n'ont pas pour sujet cette dernière et qui sont d'ailleurs à l'origine de son institution. L'inconscient désigne ainsi la dimension de passivité originaire de la conscience, et correspond en quelque sorte à cette couche primordiale de nature à partir de laquelle va s'instituer la vie psychique consciente (sens *génétique*). Ainsi compris, l'inconscient est la dimension de mon existence par laquelle je suis nature ou je coïncide avec elle de l'intérieur. La connaissance de l'inconscient peut alors servir de *type* à la connaissance de l'« originaire », d'emblée considéré comme quelque chose de « naturel », puisque l'inconscient est le représentant psychique, nous dit Freud, des *pulsions*, c'est-à-dire de motions ou de poussées *d'origine somatique* qui tendent à se satisfaire au moyen d'un objet. Connaître la nature et le fonctionnement des processus psychiques inconscients doit ainsi permettre de connaître cette productivité originaire définie comme Pulsion.

Cependant, cet inconscient reste défini (au moins dans la première topique) malgré tout *en référence à la conscience*, - ce que Freud reconnaît par ailleurs. Comme nous l'avons déjà vu, il considère en effet que l'inconscient ne peut être connu qu'après avoir été « transposé » ou « traduit » en représentations conscientes². L'hypothèse selon laquelle Freud resterait entièrement pris dans le cadre des philosophies de la conscience serait en outre avérée par son recours répété à la distinction kantienne entre chose en soi et phénomène, qui servirait d'analogie pour penser les rapports de la conscience et de l'inconscient. Comme il l'affirme en effet :

« Dans notre domaine scientifique, comme dans tous les autres, il s'agit de découvrir derrière les propriétés (les qualités) directement perçues de l'objet, quelque chose d'autre qui dépende moins de la particularité de nos organes sensoriels et qui se rapproche davantage de ce qu'on suppose être *l'état de choses réel*. Certes, nous n'espérons pas atteindre ce dernier puisque nous sommes évidemment obligés de traduire toutes nos déductions dans le langage de même de nos perceptions, désavantage dont il nous est à jamais interdit de nous libérer. *Mais c'est là justement que l'on reconnaît la nature et la limitation de notre science*. Tout se passe comme si, parlant de sciences physiques, nous disions : 'En supposant que notre vue soit assez perçante, nous découvririons qu'un corps en apparence solide est constitué de particules de telle ou telle forme [...]'. C'est ainsi que nous cherchons à augmenter le plus possible, par des moyens artificiels, le rendement de nos organes sensoriels, toutefois, il convient de se dire que tous ces efforts ne modifient en rien le résultat final. *La réalité demeurera à jamais 'inconnaisable'* »³.

¹ Freud, Lettre à O. Pfister du 7 février 1930, in *Correspondance*, p. 191. Si la psychanalyse ne présentait pas un tel intérêt et ne s'en tenait qu'à une connaissance des phénomènes psychiques stricts, on ne comprendrait alors pas pourquoi Freud affirme à plusieurs reprises que « l'exposé de l'activité psychique inconsciente *doit obliger la philosophie à prendre parti* et, dans le cas d'un assentiment, à modifier ses hypothèses sur le rapport du psychique et du somatique, jusqu'à ce qu'elles soient conformes à la nouvelle connaissance » (« L'intérêt de la psychanalyse », in *RIP I*, p. 200). Freud a d'ailleurs considéré *dès le début* la psychologie comme un moyen de satisfaire ses « aspirations philosophiques » originaires.

² *Ibid.*, p. 65

³ Freud, *Abrégé de psychanalyse*, p. 70-71 (c'est nous qui soulignons).

Il faut ici être très prudent dans le commentaire de ce passage qui, de prime abord, semble reprendre la distinction kantienne sans aucune modification. Rappelons d'emblée que pour Freud, la conscience est véritablement pensée comme *organe de perception* et pas seulement comme réceptivité au sens kantien ; connaître quelque chose suppose ainsi qu'on en a une perception consciente, interne ou externe, laquelle est nécessairement perspectiviste et particulière¹. La perception interne laisse en outre dans l'ombre un noyau inaccessible de réalité appelé inconscient. Freud semble ainsi s'appuyer sur une double équivalence entre conscient = phénomène = connaissable et inconscient = chose en soi = inconnaissable ; ce serait d'ailleurs sur cette double équivalence qu'il fonderait sa critique épistémologique de la méthode intuitive.

Cependant, ces équivalences sont trompeuses, puisque Freud affirme, de manière tout à fait anti-kantienne, que « la correction de la perception interne n'offre pas une aussi grande difficulté que celle de la perception externe », et qu'ainsi « l'objet intérieur est *moins inconnaissable* que le monde extérieur »², - raison pour laquelle la psychanalyse, qui « aboutit à l'arrière-plan du conscient », doit s'appeler *méta-psychologie*³. Comment concilier cette affirmation avec l'idée apparemment contraire selon laquelle « la réalité demeurera à jamais 'inconnaissable' » ?

Commençons donc par interroger l'équation inconscient = chose en soi = inconnaissable. L'inconscient serait dans cette perspective conçu comme *Grund* de la vie psychique, comme la substance première ou le texte original qui contiendrait tout le sens de celle-ci, et auquel nous ne pourrions accéder que par des traductions (en représentations conscientes) nécessairement déformantes. Or, force est de constater que l'inconscient n'est jamais défini par Freud comme une chose ou une substance, mais toujours comme la *propriété ou la qualité essentielle* d'un certain type de *processus* psychiques. L'inconscient désigne ainsi un système constitué de représentations-de-choses, lesquelles consistent en « un investissement, sinon d'images mnésiques directes de la chose, du moins en celui de traces mnésiques plus éloignées, dérivées de celles-ci »⁴. D'après la lettre n° 52 à Fliess⁵, cela signifie que les processus psychiques inconscients ne font eux-mêmes que représenter ou traduire les données du système originaire de la perception, dont le sujet est le corps vivant et sentant. Ce serait ainsi la perception qui livrerait de manière directe et pour ainsi dire *brute* la « mystérieuse réalité des choses hors de nous ». Or, en vertu de cette même lettre, cette perception *ne fait pas sens en elle-même*, et ne peut devenir signifiante que si elle est transcrite en représentations psychiques. Ceci laisse penser que la réalité extérieure ne fait pas sens *en*

¹ Bien sûr, la philosophie kantienne n'est pas interprétée directement par Freud, mais seulement par l'intermédiaire des commentaires qu'en font Schopenhauer et Brentano qui, chacun à leur manière, développent une conception *anthropologique* de la subjectivité kantienne.

² Freud, « L'inconscient », p. 74

³ Freud, Lettre à Fliess du 10-3-1898, in *La naissance de la psychanalyse*, p. 218

⁴ Freud, « L'inconscient », p. 118. Remarquons qu'il n'est pas contradictoire de définir l'inconscient comme propriété caractéristique de certains *processus* psychiques et comme ensemble de *représentations*, puisque, pour Freud (suivant sur ce point Brentano), une représentation n'est pas à comprendre comme un objet psychique mais bien plutôt comme une *activité* psychique, - que Freud spécifie ici comme activité d'*investissement*.

⁵ Cf. Partie II, chp. II, section A, § 2

dehors de ma représentation. Comment comprendre alors que l'analyse des phénomènes psychiques inconscients est présentée paradoxalement par Freud comme ce qui nous permet de connaître « l'état de choses réel » *au plus près* ?

Nous avons vu que la connaissance de l'inconscient doit pouvoir servir, selon Freud, de *type* à la connaissance de la réalité « en soi ». Or, l'élucidation de l'inconscient ne pose pas à ses yeux de difficultés insolubles, puisque nous disposons selon lui d'une « voie royale » pour le connaître : c'est l'analyse des rêves, définis comme accomplissements de désirs inconscients. Cependant, Freud précise d'emblée que le rêve ne correspond pas à la parole originaire et immédiate de la Nature en nous, comme pouvaient le penser certains romantiques¹, puisque son contenu manifeste n'est en fait qu'une *élaboration* de son contenu latent. Cela va de pair avec l'idée selon laquelle l'inconscient n'équivaut pas à l'« en soi », mais ne consiste que dans l'activité de représentation de celui-ci, spécifiée ici comme activité de traduction en contenu manifeste d'un contenu latent (les « pensées du rêve »), - lequel serait bien alors le *texte original et originaire* à traduire. Selon Freud, ce contenu latent est effectivement l'expression d'un désir inconscient, qui se donne originairement comme fantasme, lequel peut à son tour être ramené à des fantasmes qualifiés d'« originaires ». Mais comme on le voit bien ici, il semble finalement difficile – voire impossible - de régresser jusqu'au niveau même de l'Originaire, qui subit à plusieurs reprises traductions, élaborations, déformations ... et ainsi paraît nous échapper en son sens *brut*.

Freud fait alors remarquer que le désir à la source du rêve, et qui vise ultimement l'objet originaire de la pulsion, est *par essence figuration* (*Darstellung*), c'est-à-dire qu'il présente toujours cet objet dans un cadre qui est condition de sa manifestation (psychique), ou encore qu'il est *mise en scène ou fantasme*. Cela revient à dire, d'une part, que la pulsion ne se manifeste en moi qu'à travers la figuration de son mouvement vers l'objet. D'autre part, cette figuration est d'emblée et intrinsèquement *défiguration ou déformation* (*Entstellung*) de l'objet « brut », qui *n'est donc jamais présenté originairement en tant que tel*. Le désir ne se manifeste que sur fond d'une certaine absence de ce qui le constitue comme désir (l'objet pulsionnel), puisqu'il est immédiatement producteur d'images ou de fantasmes qui viennent le combler en le (dé)figurant. Ainsi, on peut affirmer avec Jean-François Lyotard que :

« L'élaboration répète une constitution profonde, c'est pourquoi elle est à la fois en surface et au coeur du rêve, par une sorte d'analogie. S'il en est ainsi, c'est parce qu'au fond de ce mouvement d'échange déjà, ce tourbillon, a eu lieu, ne cesse d'avoir lieu : dans le texte du fond il y a tout de suite la figure ; toujours déjà de la figure [...] Le désir ne travaille pas sur un texte donné en clair, pour le travestir ; il ne laisse pas entrer dans le texte, il le devance, s'y loge, et nous n'avons jamais que du texte travaillé, mixte de lisible et de visible, no man's land où la nature s'échange contre des mots, et la culture contre des choses [...] Laplanche et Pontalis y voient justement le fantasme »².

¹ Freud fait à ce propos remarquer qu'avant lui, les philosophes et poètes romantiques, en particulier « les disciples de Schelling », attachaient un intérêt particulier à la connaissance des rêves, considérés comme une sorte d'auto-expression de la Nature en nous, et qui nous donneraient un ainsi accès direct à l'Originaire (*Rêves*, p. 14).

² J.F. Lyotard, *Discours, figure*, op. cit., p. 270. Lyotard fait ici référence à l'article de Laplanche et Pontalis « Fantasme originaire, fantasmes des origines, origine du fantasme », in *Les Temps Modernes*, n° 215, avril 1964, p. 1833-1868.

Le travail du rêve, qui correspond à l'activité de la pulsion en nous (sous sa forme psychique), est ainsi explicitement spécifié à partir de quatre mécanismes fondamentaux, qui sont des mécanismes de *déformation* (condensation, déplacement, élaboration secondaire) et de *figuration* (ce que Freud appelle la « prise en considération de la présentabilité ou de la figurabilité »)¹. En outre, Freud précise que ce qui fait l'intérêt de l'analyse du rêve, ce n'est pas de clarifier les « pensées du rêve », qui ne sont « qu'une forme particulière de notre pensée », mais de comprendre ce travail de *Dartsellung-Entstellung*. Celui-ci constitue en effet « l'essentiel quant au rêve »², parce que *c'est la nature même de la pulsion comme opération de Dartsellung-Entstellung qu'il donne à voir*, et qui est considérée comme inconsciente au sens où cette effectivité est radicalement différente de celle de la pensée consciente³.

En particulier, comprendre l'essence de la pulsion comme productivité originaire de figures exige que l'on cesse de la penser selon ce préjugé, propre à la pensée consciente, qui suppose que si la pulsion est une donnée *originnaire*, alors son mode de donation ne peut nécessairement être qu'*immédiat*. Toute l'originalité de l'analyse freudienne de l'inconscient en tant que mode d'accès à l'« originaire » consiste effectivement à montrer que *l'originnaire ne se donne jamais en original, ne se présente que sur fond d'une certaine absence*, - ce qui va d'ailleurs de pair avec l'idée que la pulsion et *a fortiori* l'inconscient ne sont pas des substances mais des opérations de transformation et de figuration, c'est-à-dire qu'ils sont des processus d'actualisation et se confondent en tant que tels avec leur phénoménalisation⁴. Autrement dit, *la pulsion en son essence est imprésentable de manière brute*⁵ *parce qu'elle n'existe qu'à travers sa manifestation ou son expression dans des représentations (Repräsentanz)*. C'est en outre ce qu'implique la définition de l'inconscient (et de l'affect) comme *représentants (Repräsentanz)* de la pulsion. Notons que la représentance n'est pas à comprendre ici à partir du modèle kantien chose-en-soi / objet de connaissance (cadre de la *Vor-stellung*)⁶, mais à partir du modèle politique de la délégation ou du mandat qui consiste en ce qu'un élément *tient lieu* d'un autre qui est en tant que tel absent ou qui ne peut se présenter en original. Comme le précise encore J.F. Lyotard :

¹ Cf. sur ce point Partie II, chp. II, section A, § 2, p. 70, note 3

² Freud, *Rêves*, p. 432

³ « Ce travail, qui est vraiment celui du rêve, diffère beaucoup plus de la pensée éveillée que ne l'ont cru même les théoriciens les plus acharnés à réduire la part de l'activité psychique dans l'élaboration du rêve. Ce n'est point que ce travail soit plus négligé, incorrect, incomplet que la pensée éveillée, ni qu'elle présente plus d'oublis. La différence entre ces deux formes de pensée est une différence de nature, c'est pourquoi on ne peut les comparer. *Le travail du rêve ne pense ni ne calcule* ; d'une façon générale, il ne juge pas ; *il se contente de transformer* » (*ibidem* ; c'est nous qui soulignons).

⁴ D'où le fait que la première propriété générale que Freud attribue à la pulsion est la *poussée* : « par *poussée* on entend le facteur moteur de celle-ci, la somme de force ou la mesure d'exigence de travail qu'elle représente. Le caractère 'poussant' est une propriété générales des pulsions, et même l'essence de celles-ci. Toute pulsion est un 'morceau d'activité' ; quand on parle, d'une façon relâchée, de pulsions passives, on ne peut rien vouloir dire d'autre que pulsions à but passif » (« Pulsions et destins des pulsions », in *Métapsychologie*, p. 18).

⁵ P.L. Assoun dit ainsi très bien que toutes les donations originaires ou archaïques de la pulsion ne servent jamais qu'à faire « métaphore à quelque chose *qui n'existe pas en original* » (in *L'entendement freudien*, op. cit., p. 137 ; c'est nous qui soulignons).

⁶ Preuve en est que l'affect est également un mode de représentance de la pulsion, qui ne fait pas usage de la *Vor-stellung*, mais procède par décharge de l'excitation.

« [Le travail du rêve] ne se rapporte pas à un discours premier comme le ferait un autre discours, comme le ferait celui de l'interprétation : l'écart entre contenu latent (*Traumgedanke*) et contenu manifeste n'est pas du tout la distance vide, la transcendance, qui sépare un discours 'normal' de son objet (celui-ci fût-il discours). Il n'est pas non plus celui qui sépare un texte de sa traduction dans une autre langue. Cette différence est 'de nature' dit Freud »¹.

Entendons par là que l'inconscient, comme activité de transformation et de figuration, ne représente la pulsion que parce que celle-ci est déjà en elle-même *écart par rapport à soi* ou phénoménalisation à travers divers modes d'être qui la représentent, c'est-à-dire qu'elle est *intrinsèquement transcendance*². De ce point de vue, il faut effectivement renoncer à penser le « fonds » de la vie psychique comme un *Grund* ou un texte original, puisque cela reviendrait à

« l'imaginer comme une *archè*, ce serait nourrir à son endroit un double fantasme : celui d'une origine d'abord, ensuite celui d'une origine dicible. Or la matrice fantasmatique, loin d'être une origine, atteste l'inverse, que notre origine est absence d'origine, et que tout se qui se présente comme l'objet d'un discours originaire est une *figure-image* hallucinatoire, précisément placée dans ce non-lieu initial »³.

Finalement, le recours de Freud au modèle kantien de la distinction en-soi / phénoménal est effectivement maladroit, voire inapproprié, puisque la « mystérieuse réalité » des choses se confond avec sa phénoménalisation, à laquelle nous n'avons accès que par l'intermédiaire de ses représentants (*Repräsentanz*) psychiques. La justification du recours à un tel modèle pourrait alors être que, de par les contradictions qu'il suscite, Freud entend montrer que la philosophie kantienne, prise ici comme paradigme des philosophies de la conscience, ne peut pas penser, de son point de vue, l'inconscient ni le « fond » pulsionnel de la réalité en général, parce qu'elle reste prise dans cette fausse dichotomie de l'apparaître et de l'être, du sujet et du monde « en soi », du transcendantal et de l'empirique⁴.

¹ J.F. Lyotard, *op. cité*, p. 241

² Le fait que la pulsion soit écart à soi, et qu'elle ne se donne que dans des représentations ou des figures qui encadrent et limitent nécessairement sa présentation, s'explique en outre par le fait qu'il n'y a, pour Freud, que de la *pulsion négativée* (négativisation de la pulsion par l'intermédiaire des mécanismes de défense à l'origine du refoulement) ou *qui se négative* (opposition intrinsèque à la pulsionnalité entre pulsion de vie et pulsion de mort, l'une tendant toujours à limiter sinon à annihiler la manifestation de l'autre). Nous développerons plus en détail ce point dans la section qui suit.

³ *Ibid.*, p. 271. On voit ainsi que, s'il faut penser une « origine », alors celle-ci est toujours déjà ce que Derrida nomme « supplément » à propos de la grammatologie : la *différance* d'une écriture et non la présence d'un texte absolument premier.

⁴ Pour preuve, cette interprétation des contradictions relevées chez Freud relativement à l'usage du modèle kantien par P. Juignet qui, s'il met bien en lumière ces contradictions et leurs implications, continue à leur donner un sens d'un point de vue kantien et rate, de ce coup, le sens de la *subversion* que Freud lui fait subir : « Le psychisme s'avère donc être connu et inconnu, conscient et inconscient, phénoménal et en soi [...Ces contradictions] sont la conséquence obligée d'une épistémologie sous-jacente inadéquate [...] Le psychisme inconscient ne peut être appréhendé empiriquement, il ne peut être connu que grâce à nos déductions dit Freud. Mais ceci est immédiatement bousculé par la nécessité de traduire ces déductions en perceptions, c'est-à-dire en éléments empiriques. Il s'agit là d'un 'désavantage' selon Freud ; pour nous, il s'agit de la première aporie fondamentale identifiable parmi celles qui sillonnent le discours de Freud et produisent les contradictions qu'on a relevées précédemment [...] *Effacer la différence qualitative radicale entre empirique et transcendantal, c'est franchir une limite interdite pour la pensée scientifique* ». D'autre part, « tantôt le réalité du psychisme est considérée comme un 'en soi' inatteignable, tantôt elle est simplement phénoménale. *Le phénoménal et l'en soi sont confondus chez Freud*. Privé du soutien métaphysique du monisme matérialiste, sa conception de la réalité mêle un réalisme phénoménal et un agnosticisme néo-kantien concernant l'en-soi avec un glissement de sens constant de l'un à l'autre [...] Ici plus qu'ailleurs le phénomène donne l'impression fallacieuse d'être caché, voilé, et de rejoindre ainsi la réalité en soi qu'on ne saurait atteindre vraiment. Cette conception est contradictoire et source de confusion » (in *La psychanalyse, une science de l'homme ?*, Paris-Lausanne, Delachaux et Niestlé, 2000, p. 40-42 ; c'est nous qui soulignons).

Ainsi, l'affirmation de la dimension subjective, représentative ou perspective de notre expérience de l'être-pulsionnel (et de tout être en général) ne serait pas à comprendre comme une distance entre le sujet et celui-ci causée par la nature spécifique *du sujet*, mais comme un écart ou une activité de différenciation ou d'opposition *interne à l'Être sauvage ou pulsionnel*, - la subjectivité de l'expérience ne faisant ainsi qu'exprimer cette distance même.

§ 3) L'inconscient merleau-pontyen comme structure d'écart de l'Être sauvage

Or, il nous semble qu'un tel point de vue a trouvé un écho favorable dans la philosophie merleau-pontyenne, laquelle va d'ailleurs envisager, en fin de parcours, l'inconscient *freudien* comme *ce qui est à penser* si l'on veut pénétrer plus avant le sens de la Nature envisagée comme Être sauvage. Pour Merleau-Ponty, comme pour Freud, nous n'avons en effet accès à la « source de l'être » qu'à partir de ce qui s'y rapporte ou de ce qui en provient, la source elle-même restant toujours en retrait. S'approcher au plus près de celle-ci ne consiste pas, selon Merleau-Ponty, à avoir une intuition de l'indivision primordiale entre la *Natura naturata* et la *Nature naturans*, ni entre le sujet et le monde, mais à faire l'expérience du *moment de leur différenciation* :

« L' 'originaire' n'est pas d'un seul type, il n'est pas tout derrière nous ; la restitution du passé vrai, de la préexistence n'est pas toute la philosophie ; le vécu n'est pas plat, sans profondeur, sans dimension, ce n'est pas une couche opaque avec laquelle nous aurions à nous confondre ; l'appel à l'originaire va dans plusieurs directions : l'originaire éclate, et la philosophie doit accompagner cet éclatement, cette non-coïncidence, cette *différenciation* »¹.

En outre, précise Merleau-Ponty, « *il n'est pas même exclu par là que nous trouvions en elle un mouvement vers ce qui ne saurait en aucun cas nous être présent en original et dont l'absence irrémédiable compterait ainsi au nombre de nos expériences originaires* »².

Quelle est pour Merleau-Ponty cette expérience en direction de l'originaire ? L'expérience du touché-touchant en est une forme³. Dans celle-ci, chaque main est quasi-simultanément touchante et touchée, sujet et objet. Cette expérience rend visible la phénoménalisation originaire d'où naissent *par ségrégation* le sujet et l'objet, le sentant et le senti. On voit ici comment l'émergence du sujet et de l'objet est rendue possible par cette sorte de *déhiscence* qui ouvre en deux mon corps et introduit en lui une dimension *d'écart à soi* ; en effet, la coïncidence entre le touché et le touchant ne s'accomplit jamais jusqu'au bout, reste toujours *imminente*, et c'est pour cette raison même que cette expérience – et le sentir en général – sont possibles. Autrement dit, *la distance charnelle qui sépare le corps sentant du corps senti est condition de leur proximité*, au sens où « c'est pour la même raison que je suis au cœur du visible et que j'en suis loin : cette raison est qu'il est épais, et, par là, destiné à être vu par un

¹ *Ibid.*, p. 165

² *Ibid.*, p. 211

³ Qui, rappelons-le, est réinterprétée par Merleau-Ponty à partir de la description qu'en donne Husserl au § 36 des *Ideen II*.

corps [...] L'épaisseur du corps, loin de rivaliser avec celle du monde, est au contraire le seul moyen que j'ai d'aller au cœur des choses, en me faisant monde et en les faisant chair »¹. Merleau-Ponty précise à cette occasion que :

« Quand nous parlons de la chair du visible, nous n'entendons pas faire de l'anthropologie, décrire un monde recouvert de toutes nos projections, réserve faite de ce qu'il peut être sous le masque humain. Nous voulons dire, au contraire, que l'être charnel, comme être des profondeurs, à plusieurs feuillets ou à plusieurs faces, *être de latence*, et *présentation d'une certaine absence*, est un prototype de l'Être, dont notre corps, le sentant sensible, est une variante très remarquable, mais dont le paradoxe constitutif est déjà dans tout visible »².

Partant du principe que cette structure paradoxale du corps senti-sentant révèle une structure fondamentale de l'Être, Merleau-Ponty va alors en tirer trois éléments. Premièrement, il en conclut que l'Être n'apparaît qu'à partir d'un rapport d'écart à lui-même, au sein duquel chaque terme n'est lui-même qu'en se portant vers le terme opposé, et que c'est la même chose pour chacun de passer dans l'autre et de devenir soi, de sortir de soi et de rentrer en soi. Merleau-Ponty fait ici écho à Schelling en affirmant que l'Être sauvage n'est rien d'autre que sa phénoménalisation au sens où *son être se confond avec son apparaître*. En outre, puisque l'Être n'est ni en soi ni identique à soi, il contient en lui-même sa propre négation, et porte en son sein les possibilités de sa phénoménalisation et de sa vision : il est donc *éminemment percipi*³. Dans cette perspective, l'intentionnalité ne doit plus être conçue comme l'activité d'une conscience transcendantale, mais comme un *mouvement intérieur à l'Être même* ; l'activité intentionnelle de la conscience doit à son tour être comprise, dans une inversion de la perspective transcendantale husserlienne, *à partir de l'apparaître du monde, d'où la conscience émerge*⁴. La subjectivité de l'expérience par laquelle nous avons accès à l'Être ne fait ainsi que découler du caractère perspectiviste de l'Être lui-même :

« J'admets que le corps est conditionnant par rapport au spectacle perçu, que l'installation de ce spectacle se fait *grâce* à l'apparition, dans le monde perçu, de cet appareil à vivre qu'on appelle mon corps vivant. J'admets dans cette mesure l'antériorité de l'en-soi sur le pour-soi. Mais, par ailleurs, cet *en-soi*, je me refuse à le concevoir comme le réalisme des savants, je dis que dans sa texture même, il renvoie à mon (un) centre de perspective, qui est à concevoir en termes de spectacle perçu [...]

Donc on ne rattache pas le pour-soi à un en-soi comme à une condition par rapport auquel il serait *ultérieur*. Le corps lui-même ne peut être perçu qu'intérieur au champ phénoménal. Mais pas davantage, il ne faut enfermer le corps et le monde 'réel' qui traîne après lui dans ma 'représentation'. Car celle-ci se donne à moi-même comme [continuant] une histoire et une nature »⁵.

¹ Merleau-Ponty, VI, p. 178

² *Ibid.*, p. 179

³ *Ibid.*, p. 304

⁴ Ainsi, « ce n'est pas nous qui percevons, c'est la chose qui se perçoit là-bas, - ce n'est pas nous qui parlons, c'est la vérité qui se parle au fond de la parole – Devenir nature de l'homme qui est le devenir homme de la nature » (*ibid.*, p. 239). On notera la résonance schellingienne de cette dernière ligne. Un tel point de vue rejoint également celui de Jan Patocka, pour qui il faut penser « non pas l'apparaître en tant que tel comme quelque chose de subjectif, mais au contraire le subjectif comme une 'réalisation' de la structure de l'apparition [...] L'apparaître a la particularité d'être une intériorisation de l'univers, d'avoir pour sujet propre l'univers, se servant simplement des sujets concrets pour se réaliser, mais étant en lui-même une structure généralement universelle, étant l'univers lui-même dans son fond et en original » (*Papiers phénoménologiques*, trad. E. Abrams, Grenoble, Millon, 1995, p. 197 et 255).

⁵ Note (40b) du volume VIII, 2 (*Notes de travail de 1958-1959*), BNF

Ensuite, il est bien évident qu'une telle définition de l'Être, qui fait apparaître l'objectif et le subjectif comme ses moments internes, implique en retour une redéfinition de la conscience : celle-ci n'est plus une subjectivité transcendantale close sur elle-même, mais une subjectivité nécessairement incarnée ou *prise dans* le monde (définition de la conscience comme *en-être* du monde ou au monde)¹.

Enfin, cette épaisseur ou cette distance à soi qui caractérise l'Être sauvage, et qui implique sa définition comme *être charnel*, rend raison du fait que l'Être n'apparaît jamais en totalité et de manière entièrement déterminée, puisque sa phénoménalisation se fait toujours à partir d'un fonds qui reste en retrait ou latent. Comme le dit bien Renaud Barbaras, « l'écart à soi du perçu, l'identité différenciée du visible et de l'invisible ne peut être comprise que sur le mode dynamique d'une *actualisation*. L'invisible peut se distinguer du visible sans être autre chose précisément parce qu'il n'est pas une chose mais une *puissance* qui se produit ou s'actualise comme visible »². L'invisible n'est ainsi rien d'autre que la membrure du visible, celui-ci étant en retour le phénomène ou la présentation *d'une certaine absence*. L'Être est toujours en deçà ou au-delà du point ou de la figure dans laquelle on cherche à le déterminer ; - d'où la définition merleau-pontyenne de l'Être comme *être des lointains* ou *être de latence*, en écho à la définition schellingienne du Principe barbare comme *Abgrund*. Cela implique que, de même que chaque être-perçu apparaît sur fond d'une certaine latence, *la perception et donc la conscience sont toujours doublées d'une imperception*. Ainsi s'explique selon Merleau-Ponty la cécité (*punctum caecum*) de la conscience, qui ne voit pas *pour des raisons de principe* ce qui fait qu'elle voit, son attache charnelle à l'Être, c'est-à-dire les « existentiels par lesquels le monde devient visible »³. Ceci permet également de comprendre pourquoi, selon Merleau-Ponty, « on ne peut pas faire de l'ontologie directe », puisque la méthode « indirecte » (qui consiste à saisir l'être dans les étants) est « seule conforme à l'être »⁴.

Manifestement, une telle structure de la conscience, qui découle de la structure même de l'Être (au sens où celui-ci est écart et distance à soi), présente beaucoup de ressemblances avec la structure freudienne de l'appareil psychique. Dans une note inédite intitulée « Conscience et imperception », Merleau-Ponty affirme ainsi que Freud a montré qu'il fallait « mettre dans la conscience même un principe d'obscurité ou d'erreur : de soi, elle est imperception, pour pouvoir être perception »⁵. Cependant, Freud aurait exprimé cela très mal en séparant l'appareil perception-conscience du ça, c'est-à-dire, selon Merleau-Ponty, en séparant la conscience et le fond d'imperception à partir duquel elle se manifeste comme conscience. Merleau-Ponty reproche ici à Freud d'avoir non seulement séparé la conscience et

¹ « Il n'y a plus à se demander pourquoi nous avons, outre les 'sensations représentatives', des *affections*, puisque la sensation représentative elle aussi (prise 'verticalement' à son insertion dans notre vie) est affection, étant présence au monde par le corps et au corps par le monde, étant *chair*, et le langage aussi. La Raison est elle aussi *dans* cet horizon – promiscuité avec l'Être et le monde » (VI, p. 292).

² R. Barbaras, « Merleau-Ponty aux limites de la phénoménologie », *op. cité*, p. 205

³ Merleau-Ponty, VI, p. 301

⁴ *Ibid.*, p. 233

⁵ Merleau-Ponty, note (96a) du volume VIII, 2 (*Notes de travail de 1958-1959*), BNF.

l'inconscient, mais d'avoir de plus pensé celui-ci comme une sorte de « seconde conscience » puisqu'il le présente comme se tenant au fond de nous, derrière le dos de notre conscience, alors même qu'il serait constitué comme celle-ci de « représentations ». Cette critique, reconnaît Merleau-Ponty, est tout de même assez injuste puisqu'il admet que Freud lui-même refuse de penser l'inconscient comme une « seconde conscience ». Merleau-Ponty constate en effet que, concernant l'inconscient, on a :

« Tendance à dire : c'est une pensée, comme partout où il y a autre chose que du mécanisme. Soit qu'on nie l'inconscient, transformé en conscience irréfléchie, soit qu'on l'ait en vue comme une seconde conscience. Mais 1° *la conscience comme rapport à des objets n'a rien à faire ici*. 2° Une seconde conscience est impossible (*Freud le dit*) – ce serait comme quelqu'un qui penserait en clair au fond de moi ce que je vis confusément – critique de cette seconde conscience comme postulat de la priorité de la pensée conventionnelle »¹.

Merleau-Ponty voit bien que l'inconscient freudien n'est effectivement pas à interpréter comme support de contenus objectifs ou représentatifs (au sens classique de la *Vorstellung*), - raison pour laquelle il ne comprend d'ailleurs pas pourquoi Freud continue à parler de « représentations inconscientes », vocabulaire inadéquat qui témoignerait du « tribut payé par Freud à la psychologie de son temps »². Nous pouvons ici faire remarquer à notre tour qu'il s'agit plutôt d'une mauvaise lecture de la part de Merleau-Ponty du texte freudien ; Freud distingue en effet l'inconscient d'un « réservoir de représentations inconscientes » puisque non seulement il parle de *Repräsentanz* et non de *Vorstellung* pour désigner le façon dont l'inconscient manifeste les pulsions, mais, qui plus est, les *Sachvorstellungen*, qui constituent l'inconscient, ne fonctionnent absolument pas comme les représentations conscientes, dont elles diffèrent en nature³. Malgré tout, Merleau-Ponty montre qu'il a compris le caractère non substantiel de l'inconscient freudien, puisqu'il le considère finalement non pas tant comme un être ou un lieu que comme une *dimension de l'Être*, au sens où il désignerait cette *réserve* à partir de laquelle un être peut apparaître et devenir *a fortiori* objet de conscience. L'inconscient serait cette *dimension d'invisibilité* constitutive de la structure d'écart à soi intrinsèque à l'Être. Ainsi, « l'inconscient n'est pas une représentation en fait inaccessible » de la même manière que l'invisible n'est pas, pour Merleau-Ponty, un visible en fait inaccessible. Le caractère *négatif* de l'inconscient n'est pas un positif ou une substance qui serait ailleurs (un transcendant, comme c'est le cas par exemple dans la philosophie de

¹ Merleau-Ponty, *Nature*, p. 351 (c'est nous qui soulignons).

² *Ibid.*, p. 380

³ D'où la traduction de *Sachvorstellung* par représentation-chose, et non par représentation-de-chose. La *Sachvorstellung* n'est pas à comprendre comme un analogue mental d'une chose ou d'un événement, mais comme l'*investissement* de ce qui, de celle-ci ou de celui-ci, vient s'inscrire dans les systèmes mnésiques.

Remarquons en outre que Freud, conscient des ambiguïtés de la notion de représentation, tente de réduire l'usage de celle-ci, en particulier dans la mise en place de la deuxième topique. André Green fait ainsi remarquer que « la définition du ça reprend en beaucoup de points les termes déjà utilisés pour définir l'inconscient. Mais, s'il faut relever les ressemblances, il est encore plus intéressant de signaler les différences. On remarque, en effet, au niveau du ça, *l'absence de toute référence à la représentation*. Cette absence de référence à la représentation indique bien que Freud en a fini une fois pour toutes de se référer à la conscience et à ses satellites dans les différentes espèces de la représentation. Ceci laisse penser que l'ancien modèle de la représentation (inconsciente, préconsciente, consciente) a été remplacé par un modèle nouveau qui, à travers la décharge, se fonde sur l'acte » (in *Idées directrices pour une psychanalyse contemporaine*, Paris, PUF, 2002, p. 140).

l'Inconscient de von Hartmann), mais « un originaire de l'*ailleurs* », un *creux*, ou encore une « *Urpräsentation* du *Nichturpräsentierbar* »¹. Merleau-Ponty considère ainsi que :

« l'invisible de la vision, l'inconscient de la conscience (son *punctum caecum* central, cette cécité qui la fait conscience *i.e.* saisie indirecte et renversée de toutes choses) c'est *l'autre côté* ou *l'envers* (ou l'autre dimensionnalité) de l'Être sensible ; on ne peut dire qu'il y soit, quoiqu'il y ait assurément des points où il *n'est pas* – Il y est d'une présence par investissement dans une autre dimensionnalité, d'une présence de 'double fond' »².

On retrouve ici la définition de l'inconscient comme *Urstiftung*, c'est-à-dire comme ensemble de matrices symboliques ou de structures d'écart qui rend possible l'advenue du sens. La perspective ontologique que développe Merleau-Ponty dans ses derniers textes permet alors, à partir d'une caractérisation de l'Être comme écart à soi ou transcendance, de préciser le sens *ontologique* et pas seulement anthropologique de l'inconscient. De fait, l'inconscient merleau-pontyen nous introduit, comme l'inconscient freudien, à une dimension originaire de l'Être, qui se déploie selon des coordonnées tout à fait différentes de celles propres à la conscience : indistinction du sujet et de l'objet, activité perpétuelle de négation qui ne se confond pas avec du négatif comme opposition simple au positif, et qui est définie comme activité d'*investissement* (dimension économique)³, indépendance à l'égard de l'espace conçu selon les références de l'étendue homogène localisable et au temps compris comme succession linéaire d'instant (d'où le caractère « intemporel » ou « mythique » de l'inconscient) ... Il semble bien qu'on retrouve ici les spécificités des *processus primaires*, qui constituent pour Freud les signes permettant de reconnaître les phénomènes *inconscients*. Freud et Merleau-Ponty partagent également l'idée que l'inconscient, en tant que *Urstiftung*, est à l'origine du conscient, c'est-à-dire qu'il est la manifestation originaire de l'Être charnel (des pulsions) à partir de laquelle seulement seront possibles l'apparition d'une activité psychique consciente et, corrélativement, la reprise subjective du sens brut de la réalité dans des modalités « rationnelles » et langagières (selon les coordonnées propres au système Précs-Cs).

Remarquons que certains psychanalystes ont reproché à Merleau-Ponty de ne pas avoir assez insisté – voire même de ne pas avoir compris – l'*hétérogénéité* radicale de l'inconscient freudien vis-à-vis de la conscience. Pour preuve, l'idée merleau-pontyenne selon laquelle l'inconscient ne serait pas l'« autre scène », mais l'envers, la doublure ou « l'autre côté » de la conscience⁴. Cependant, une telle critique ne peut être validée puisque Merleau-Ponty ne

¹ Merleau-Ponty, *VI*, p. 308

² *Ibid.*, p. 308-309. Cf. également en ce sens *VI*, p. 281 : « Un certain rapport du visible et de l'invisible, où l'invisible n'est pas seulement non-visible (ce qui a été ou sera vu et ne l'est pas, ou ce qui est vu par autre que moi, non par moi), mais où son absence compte au monde (il est 'derrière' le visible, visibilité imminente ou éminente, il est *Urpräsentiert* justement comme *Nichturpräsentierbar*, comme autre dimension) où la lacune qui marque sa place est un des points de passage du 'monde' ».

³ Merleau-Ponty définit ainsi la chair comme « masse intérieurement travaillée » (*ibid.*, p. 193).

⁴ Cf. J.B Pontalis, « Note sur le problème de l'inconscient chez Merleau-Ponty », *op. cité*, p. 303. Il précisera plus tard : « Répétons le : *l'autre côté* (Husserl) n'est pas *l'autre scène* (Freud). La perception est déjà imperception : il n'y a qu'un seul territoire et nous n'avons jamais affaire à deux systèmes *séparés*, comme dans la topique freudienne » ; il ajoute que « les 'horizons', la profondeur du préconscient, récupérable par un moi, ne sont pas l'altérité de l'inconscient » (« Présence, entre les signes, absence », in *L'Arc*, n° 46, 1971, p. 62).

cesse de répéter que l'inconscient n'est pas seulement ce qui s'oppose symétriquement à la conscience, mais bien quelque chose *d'inaccessible en droit*, et qui plus est *en deçà* du champ de la connaissance consciente. C'est pourquoi Merleau-Ponty se garde de qualifier *personnellement* l'inconscient d'« autre côté » de la conscience ; cette expression est toujours renvoyée à Husserl, qui a pour sa part tendance à assimiler l'inconscient au pré-conscient ou à l'implicite. Cependant, il est certain qu'en présentant l'inconscient comme l'*envers* de la conscience, Merleau-Ponty insiste plus sur le lien intrinsèque entre conscience et inconscient que sur leurs différences. D'où cette seconde critique, qui consiste à dire que Merleau-Ponty n'envisage l'inconscient *que comme du conscient refoulé*, et considère qu'il y aurait de ce point de vue une *réversibilité totale* (en droit) entre conscient et inconscient. Pontalis affirme ainsi que :

« Ce n'est pas un hasard si Merleau-Ponty s'appuyait sur ce texte [la *Gradiva*] ; c'est là en effet qu'on trouve la conception la plus 'phénoménologique' de l'inconscient freudien, puisque le refoulement et le retour du refoulé y sont décrits comme deux opérations strictement corrélatives [...] Seul texte, à ma connaissance, où Freud lie ainsi dans une relation symétrique ce qu'il distinguera ensuite, reconnaissant son 'erreur', comme deux mécanismes spécifiques et indépendants du 'refoulement au sens large' »¹.

Or, la réversibilité qui existe selon Merleau-Ponty entre inconscient et conscient est toujours et seulement imminente, c'est-à-dire *jamais réalisée*. Dans cette perspective, il distingue l'inconscient de refoulement, « qui serait donc une formation secondaire, contemporaine de la formation d'un système perception-conscience », de ce qu'il appelle « l'inconscient primordial » qui, lui, correspondrait à la dimensionnalité de l'Être sauvage². Merleau-Ponty s'accorde ainsi avec Freud pour dire qu'il y a dans l'inconscient un *noyau* inconnaissable et totalement indépendant de la conscience en tant qu'il manifeste l'imprésentable *en tant que tel* (le pulsionnel « brut »). Freud était d'ailleurs conscient des ambiguïtés de la première topique, qui pouvait laisser penser effectivement que l'inconscient ne consistait qu'en du conscient refoulé. Dans la seconde topique (ça-moi-surmoi) qu'il va développer en conséquence, l'inconscient – de même que la conscience – ne désignent ainsi plus des systèmes mais des *qualités* psychiques afin d'éviter tout malentendu³. L'instance qui « exprime » sur un plan psychique les pulsions, le ça, est composé aussi bien d'éléments inconscients refoulés que d'éléments inconscients *innés*, faisant ainsi signe vers le primordial ou la « Nature » en nous. Ainsi, comme le précisent Laplanche et Pontalis :

« C'est finalement la différence des *perspectives génétiques* où ils s'inscrivent qui permet de mieux comprendre le passage de l'inconscient de la première topique au ça de la deuxième topique. L'inconscient tenait son origine du refoulement, qui, sous son double aspect historique et mythique, introduisait dans le

¹ J.B.Pontalis, « Note sur le problème de l'inconscient chez Merleau-Ponty », *op. cité*, p. 298

² Merleau-Ponty, *Nature*, p. 381

³ « D'abord embarrassés en découvrant que certaines parties du moi et du surmoi sont inconscientes, au sens dynamique, nous avons ensuite reconnu que cette découverte facilite beaucoup les choses, qu'elle permet d'éviter une complication. Nous constatons que nous n'avons pas le droit de qualifier d'inconscient le domaine psychique étranger au moi, puisque le caractère inconscient ne lui est pas réservé. Ainsi nous n'emploierons plus le mot inconscient au sens systématique et nous donnerons à ce qui était ainsi désigné un nom mieux approprié et moins susceptible de provoquer des malentendus. En nous appuyant sur *Nietzsche* et à la suite d'une observation de *G. Groddeck*, nous l'appellerons désormais le ça » (Freud, *Nouvelles conférences sur la psychanalyse*, p. 98).

psychisme la scission radicale entre les systèmes Ics et Pcs-Cs. Avec la deuxième topique, ce moment de la séparation entre les instances perd son caractère fondamental. Le genèse des différentes instances est plutôt conçue comme une *différenciation progressive*, une *émergence* des différents systèmes. D'où le souci de Freud *d'insister sur la continuité*, dans la genèse, qui mène du besoin biologique au ça et de celui-ci au moi aussi bien qu'au surmoi. C'est en ce sens que la nouvelle conception freudienne de l'appareil psychique se prête, plus facilement que la première, à une interprétation 'biologisante' ou 'naturalisante' »¹.

On comprend ainsi pourquoi Merleau-Ponty considère que la philosophie de Freud et ses concepts essentiels (ça, inconscient, moi et surmoi) sont à *comprendre à partir d'une philosophie de la chair* : alors que les commentateurs de Freud, et en particulier les lacaniens, ont mis en avant la coupure (*Spaltung*) entre conscience et inconscient, la lecture merleau-pontyenne de Freud met pour sa part en évidence cet *autre enjeu de la pensée freudienne*, qui consiste à montrer le lien ombilical entre l'ordre du pulsionnel, l'inconscient et la conscience, entre le somatique et le psychique. Freud donne ainsi à penser « toute l'architecture des notions de la psychologie » comme des « *différenciations* d'une seule et massive adhésion à l'Être qui est la chair [...] car il n'y a pas *hiérarchie* d'ordres ou de couches ou de plans (toujours fondée sur distinction individu-essence), il y a dimensionnalité de tout fait et facticité de toute dimension »².

§ 4) L'archéologie psychanalytique comme heuristique pour une ontologie de la chair

La théorie freudienne de l'inconscient et des pulsions propose donc, selon Merleau-Ponty, une certaine « solution » au problème philosophique, central dans la *Naturphilosophie* allemande, du *mode d'accès à l'Originnaire*. Afin de mieux comprendre l'intérêt de Merleau-Ponty pour le concept freudien d'inconscient, et l'avantage qu'il pourrait y avoir à éclairer en retour la propre « solution » merleau-pontyenne à partir du point de vue freudien, il nous faut désormais préciser la nature de la méthode psychanalytique, pour ensuite dégager l'analyse qu'en fait Merleau-Ponty et l'usage qu'il en propose.

Nous avons déjà eu l'occasion d'aborder la méthode d'investigation des phénomènes inconscients³, que Freud nomme interprétation (*Deutung*). Celle-ci consiste à signifier le sens (*Bedeutung*) de ces phénomènes en les remplaçant par quelque chose qui peut s'insérer dans la chaîne de nos actions psychiques, c'est-à-dire à traduire leur contenu manifeste en contenu latent, lequel exprime le désir qui en constitue la source. Cette méthode a été présentée comme étant à la fois structurale et génétique : d'une part, elle permet de replacer les éléments psychiques inconscients, par le biais de l'association libre, dans le contexte à partir duquel je vais comprendre leur signification (devenir-conscient des éléments inconscients qui correspond au mouvement *progrédiant* de l'appareil psychique). D'autre part, elle cherche à

¹ Laplanche et Pontalis, *Vocabulaire de psychanalyse*, op. cit., article « ça », p. 58 (c'est nous qui soulignons).

² Merleau-Ponty, VI, p. 324

³ Cf. Première partie, chp. I, section C, § 2.

déterminer la cause des formations inconscientes ou l'événement-source (perspective génétique qui correspond au mouvement *régrédiant* de l'appareil-psychique).

Or, ces deux mouvements *ne sont pas absolument réversibles* puisque le processus psychique régrédiant (par exemple le rêve) sur lequel s'appuie l'interprétation n'est jamais total : il n'y a ainsi pas de régression possible jusqu'à la « source des sources » (la pulsion en tant qu'issue d'excitations somatiques) ou jusqu'à cette soi-disant coïncidence originaire entre le pulsionnel brut et le sujet (même inconscient), - à *moins de tomber dans le fantasme originaire* d'une « union avec le grand Tout ». De plus, il a été montré qu'*il n'y a pas de donation immédiate de l'originaire*, puisque la pulsion se figure à travers le désir, lequel est toujours présentation d'un imprésentable. Dès lors, l'analogie freudienne entre interprétation et traduction, dont nous avons montré par ailleurs les fondements et les enjeux¹, trouve ici une limite essentielle : puisqu'il n'y a pas de *texte* originaire, il n'y a pas de traductibilité ou d'intelligibilité totale du pulsionnel en tant que tel, c'est-à-dire pas de mouvement progrédiant total. Pour cette raison, il n'y a pas tant selon Freud devenir-conscient des phénomènes inconscients que *construction* d'un sens conscient à partir des matériaux inconscients², - thèse qui renvoie à celle selon laquelle l'Être sauvage ne se donne ou n'apparaît que dans le cadre d'une expérience *subjective* nécessairement perspectiviste.

Freud précise alors la nature de l'interprétation psychanalytique en la décrivant, par analogie, comme un travail d'*archéologie*. L'archéologie consiste à reconstituer le fonctionnement d'une civilisation ancienne disparue à partir de ses vestiges matériels (objets ou sédiments). Le support archéologique est donc un ensemble de représentations (essentiellement physiques) qui tiennent lieu de cette civilisation ou encore qui donnent à voir actuellement celle-ci *en tant qu'absente* ; elles en constituent la *mémoire*, comprise comme inscription des traces du passé en tant que passé.

L'analogie entre interprétation et archéologie est légitimée par le fait que l'inconscient présente cet « originaire » qu'est la pulsion, et en constitue pour ainsi dire la mémoire. En effet, contrairement au système Pcs-Cs qui ne garde aucune inscription durable des excitations perçues (endogènes ou exogènes), l'inconscient, lui, en conserve des traces durables, voire « éternelles » (thèse de l'*indestructibilité* des souvenirs inconscients)³. D'où l'idée que l'inconscient, en tant que mémoire, est une *sédimentation* de systèmes mnésiques ayant imprimé les images perceptives (excitations exogènes) et le pulsionnel (excitation endogène) sous forme de traces psychiques⁴. L'inconscient est ainsi *mémoire de*

¹ Cf. Deuxième partie, chp. II, sections A et B

² Cf. Deuxième partie, chp. II, section B, § 2 et § 3

³ De ce point de vue, le travail de construction ou de reconstruction de l'analyste est « identique » à celui de l'archéologue, « à cette seule différence que l'analyste opère dans de meilleures conditions et dispose de plus de ressources en matériaux parce que ses efforts portent sur quelque chose d'encore vivant et non sur un objet détruit » (« Constructions dans l'analyse », in *RIP II*, p. 271).

⁴ Cette idée d'un inconscient et, plus largement d'un appareil psychique « feuilleté » ou « stratifié » est à la base de la représentation topique de cet appareil. Freud la développe en particulier dans la lettre n° 52 à Fliess (dans laquelle il est dit que « les inscriptions successives des perceptions dans la mémoire représentent le résultat psychique d'époques successives de la vie »), dans les *Etudes sur l'hystérie* (p. 233-235), et dans la « Note sur le bloc-note magique » (in *RIP II*, p. 119-124).

l'immémorial, puisque son « noyau » est constitué par les traces d'événements à l'origine de mon histoire *et même bien en deçà*, - l'ontogenèse étant conçue par Freud comme une « récapitulation de la phylogenèse ». Dans la deuxième topique, le ça est ainsi compris comme sédimentation ou « héritage archaïque » constitué de traces inconscientes des événements du passé individuel, mais également de « *sédiments* du développement humain primitif »¹, - c'est-à-dire comme *mémoire du préhistorique*.

Ensuite, l'analogie entre interprétation et archéologie s'appuie sur leur méthode d'investigation, - le « défouissement de l'enseveli ». L'interprétation consiste ainsi à creuser dans les couches du psychisme pour accéder au « noyau » de l'inconscient. Or, puisque les souvenirs sont selon Freud agencés en séries associatives, qui peuvent être « figurées par un schéma spatialement tracé, par des lignes continues courbes ou droites »², il s'agit, par la technique de la libre association, de remonter le fil de la série jusqu'à l'événement refoulé ou jusqu'au fantasme originaire³. C'est alors en raison de cette ouverture de l'inconscient et du ça sur l'immémorial que Merleau-Ponty peut affirmer que les « séries » que mettent au jour les associations de la psychanalyse sont en réalité des « rayons de temps et de monde », c'est-à-dire des structures propres à la manifestation de l'Être sauvage sur le plan psychique, sous la forme d'une intentionnalité *fungierende* ou latente. Ces « rayons de monde » ne sont pas à comprendre comme des synthèses opérées par notre conscience – ni même par notre inconscient – mais comme les matrices qui organisent l'écart à soi de l'Être, c'est-à-dire qui opèrent sa ségrégation selon les axes du temps et de l'espace⁴; d'où le caractère *ontologique* et pas seulement anthropologique de la méthode analytique de libre association (libre au sens de non déterminée volontairement par la conscience). De ce point de vue, il semble d'ailleurs que la réflexion de Merleau-Ponty sur la conception topique de l'appareil psychique, sur le procédé de l'association et sur leurs implications quant à la nature du psychisme et de l'Être sauvage, a fortement influencé sa propre redéfinition de l'« esprit », puisqu'il affirme catégoriquement qu'il faut « remplacer les notions de concept, idée, esprit, représentation par les notions de *dimensions*, articulation, niveau, charnières, pivots, configuration »⁵, - autant de notions qui qualifient également l'*inconscient* dans *Le visible et l'invisible*.

Dans un texte où il développe longuement l'analogie entre interprétation et archéologie, Freud fait alors remarquer que le travail archéologique de remémoration ne constitue qu'une partie de l'interprétation psychanalytique et n'est effectué que par un protagoniste de ce

¹ Freud, « L'analyse avec fin et l'analyse sans fin », in *RIP II*, p. 257

² Freud, *Hystérie*, p. 234

³ Freud précise que ce complexe système d'archives qu'est la mémoire psychique s'ordonne selon différents modes de classement ; on peut donc suivre ce classement selon différentes voies (ordre chronologique, ordre thématique ...), qui ne sont d'ailleurs pas absolument équivalentes entre elles, puisqu'une inscription psychique ordonnée dans un complexe selon une certaine forme d'association n'est réordonnée dans un autre complexe selon une autre forme associative qu'en étant *retranscrite* dans celui-ci, c'est-à-dire transformée; cf. sur ce point *Hystérie*, p. 233-235. Rappelons en outre qu'un tel travail n'est rendu possible qu'à partir de l'analyse préalable des résistances et de leur perlaboration (*Durcharbeitung*).

⁴ Merleau-Ponty, *VI*, p. 294-295

⁵ *Ibid.*, p. 277

travail, l'analysé. Quel est alors le rôle de l'analyste qui, pour sa part, n'a « rien à se remémorer » ? Il consiste à *construire* le sens de l'histoire de l'analysé à partir des inscriptions psychiques mises à découvert, c'est-à-dire à « tirer des conclusions » quant à la nature et au fonctionnement originaire du psychisme de l'analysé¹. Mais dans cette partie du travail, le psychanalyste, pas plus que l'archéologue, ne peuvent se tenir à l'abri du reproche de l'arbitraire de leurs constructions, qui peuvent ainsi passer pour des *spéculations*. Freud présentait déjà ce problème dans *L'interprétation des rêves*, où il affirmait que :

« Il nous est impossible d'expliquer le rêve en tant que phénomène psychique, car expliquer signifie ramener au connu, or il n'existe jusqu'à présent aucune notion psychologique sous laquelle nous puissions ordonner le fondement explicatif (*Erklärungsgrund*) qui se laisse dégager de l'examen psychologique du rêve. Nous serons amenés, au contraire, à faire de nouvelles hypothèses (*Annahmen*) sur la structure de l'appareil psychique et le jeu de ses forces au moyen de suppositions »².

C'est tout le problème de la *légitimité de la construction métapsychologique* qui se pose ici. Il est certain que ces hypothèses, qui servent à établir des *Grundbegriffe* (et en particulier celui de pulsion), ont pour contenu des éléments déterminés par des relations significatives au matériau de l'examen, et dont le contour se précise au fur et à mesure de l'investigation. Cependant, il n'en reste pas moins qu'elles sont premièrement formulées à partir d'une activité de création ou de fiction, au sens de *poiésis*. Or, cette activité est nécessaire puisque le « fondamental » ne se donne que dans des figures ou des « vestiges » qui le manifestent *comme imprésentable*. De ce point de vue, la *Darstellung* métapsychologique ne fait en quelque sorte que prolonger l'activité *pulsionnelle* de figuration *de la pulsion*, puisqu'elle consiste à donner une forme à l'informe, à *inscrire dans un cadre psychique* (un concept) une matière pulsionnelle qui ne se donne jamais à l'état brut. *De la même manière que l'analogie entre interprétation et traduction trouve sa légitimité dans l'idée d'une activité de traduction propre à l'appareil psychique lui-même, l'analogie entre interprétation et (re)construction archéologique prend ainsi appui sur l'idée que la construction métapsychologique reprend l'activité d'inscription dans des figures (Zeichen) psychiques propre à la pulsion*. Il n'est pas étonnant de constater alors que la philosophie merleau-pontyenne, conçue comme archéologie de la chair, recourt à un mode de légitimation similaire :

« La philosophie, précisément comme 'Être parlant en nous' [...] est création. Création qui est en même temps réintégration de l'Être, car elle n'est pas création au sens de l'un des *Gebilde* quelconque que l'histoire fabrique : elle se sait *Gebilde* et veut se dépasser comme *pur Gebilde*, retrouver son origine. [...] car l'art et la philosophie *ensemble* sont justement, non pas fabrications arbitraires dans l'univers du 'spirituel' (de la 'culture'), mais contact avec l'Être justement en tant que créations. L'Être est *ce qui exige de nous création* pour que nous en ayons l'expérience »³.

On peut même, de ce point de vue, parler d'une véritable influence de l'archéologie freudienne sur la façon dont Merleau-Ponty va élaborer sa propre conception de la philosophie de la chair, puisque celle-ci consiste à produire une « psychanalyse de la Nature », c'est-à-dire une « archéologie ». Alors que Merleau-Ponty utilise très fréquemment

¹ Freud, « Constructions dans l'analyse », in *RIP II*, p. 270-271

² Freud, *Rêves*, p. 435. Cf. également l'*incipit* méthodologique de la *Métapsychologie*.

³ Merleau-Ponty, *VI*, p. 251. Cf. également la définition de la philosophie comme *artefact* particulier, *VI*, p. 139

la notion de méthode *génétiq*ue, il recourt suffisamment peu à celle d'archéologie pour que nous puissions déterminer précisément dans quelles circonstances ce terme apparaît. Celui-ci se trouve toujours énoncé soit dans un débat autour de la radicalité de la démarche husserlienne, soit en référence à Freud. Ainsi, Merleau-Ponty affirme dans son cours sur « Husserl et la notion de nature » avoir recherché avec ce dernier, à travers l'explicitation du problème de la constitution, « les implications intentionnelles de la conscience, son 'archéologie' »¹. Husserl utilise effectivement ce terme, qui correspond au mouvement régressif de l'analyse de la constitution, et qui est toujours associé à son mouvement progressif inverse, la téléologie², *puisque sans télos, l'archè est privée de sens*. L'usage husserlien du terme d'archéologie est donc réglé par celui qu'en fait Kant dans la *Critique de la faculté de juger* : pour ce dernier, procéder à une « archéologie de la nature », c'est penser celle-ci selon l'idée heuristique d'une téléologie naturelle³. De même chez Husserl, la recherche archéologique est fondamentalement celle de l'origine d'un processus *supposé téléologique* : cette origine est toujours référée à l'histoire de la conscience en tant que motif transcendantal qui lui donne sens puisqu'elle constitue (à titre réfléchissant) sa finalité. Cela revient à dire que le mouvement régressif opéré n'a de sens qu'en tant qu'il est « récupérable » par le mouvement progressif, ou encore que l'*archè* reste comprise à partir de l'analyse intentionnelle de la conscience comme motif transcendantal. C'est ce qui permet, selon Merleau-Ponty, de comprendre pourquoi l'analyse husserlienne de la constitution présente un caractère circulaire qui ne semble pas beaucoup « inquiéter » son auteur⁴.

Une telle compréhension de la méthode archéologique est également celle qui guide Paul Ricoeur dans son analyse de l'archéologie freudienne. Il présuppose en effet que « seul a une *archè* un sujet qui a un *telos* »⁵. Partant, l'archéologie freudienne ne devient compréhensible qu'à partir du moment où on l'articule à une téléologie *implicite* (dont le modèle selon Ricoeur est la dialectique hégélienne de la lutte des consciences et du devenir-conscient).

Or, on peut ici faire à la conception que développe Ricoeur de l'archéologie freudienne la même critique que celle que Merleau-Ponty adresse à Husserl relativement à son usage du concept d'archéologie⁶ : si l'on régresse véritablement au niveau de l'*archè*, alors on se rend

¹ Merleau-Ponty, « Husserl et la notion de nature », in *Parcours II*, p. 228

² Husserl précise que ces mouvements sont inséparables et solidaires (*Krisis*, trad. fr., *op. cit.*, p. 68).

³ Kant, *CFJ*, § 68 et suivants.

⁴ Cf. Merleau-Ponty, « Le philosophe et son ombre », in *Eloge*, p. 227. Merleau-Ponty reconnaît qu'une telle interprétation des analyses husserliennes tirent celles-ci du côté de l'idéalisme puisque, si Husserl avertit dès le début que toute réduction transcendantale est inévitablement *éidétique*, c'est sans doute parce qu'il considère que la réflexion ne peut saisir le constitué qu'en son essence, c'est-à-dire qu'elle n'est jamais coïncidence mais seulement *re-production* du dessein de la vie intentionnelle. Ainsi, « comme l'auteur est pour Valéry une imposture de l'homme écrivain, la conscience constituante est l'imposture professionnelle du philosophe ... Elle est en tout cas, pour Husserl, l'*artefact* auquel aboutit la téléologie de la vie intentionnelle, - et non pas l'attribut spinoziste de Pensée » (*ibid.*, p. 233).

⁵ P. Ricoeur, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, *op. cit.*, p. 481

⁶ Ricoeur fait lui-même remarquer que « le lecteur avisé ne manquera pas de nous arrêter au seuil de ce chapitre et de nous objecter que nous sortons entièrement d'une problématique psychanalytique [...] J'accorderai ce qu'il demande à l'analyste qui me fera cette objection. Ce que j'entends est tout différent ; plus encore que l'inspection du concept d'archéologie, la présente méditation est de nature philosophique ; après avoir dit : je ne me comprends moi-même, lisant Freud, qu'en formant la notion d'une archéologie du sujet, - je dis : je ne comprends la notion d'archéologie que dans son rapport dialectique avec une téléologie » (*ibid.*, p ; 482). Cela

compte que celui-ci *n'est pas* un texte originaire dont le sens serait entièrement traductible par le sujet conscient, que les procédures régressives et progressives *ne sont pas* absolument réversibles, et que le mouvement de présentation de l'« originaire » ne consiste finalement pas tant à expliquer son sens à partir d'une « téléologie de la conscience » qu'à faire apparaître cet Être sauvage comme un *être interrogatif ou une question*. C'est ce que signifie Freud lorsqu'il affirme que la *psychanalyse*, comprise comme archéologie des origines pulsionnelles de l'existence humaine (et de la vie en général), ne s'accompagne d'*aucune synthèse* qui permettrait de tarir le « réservoir » de l'inconscient en nous débarrassant (par *Aufhebung*) de toutes nos contradictions¹. C'est également ce que veut dire, selon nous, Merleau-Ponty lorsqu'il indexe son usage du concept d'archéologie sur celui de Freud, qui s'en sert - contre la tentative d'idéalisation à laquelle a succombé entre autres Husserl² - pour continuer à affirmer le caractère paradoxal de l'« originaire », cette « énigme » qui constitue l'homme à *titre de problème*³. A l'idée freudienne selon laquelle les pulsions sont des « être mythiques » et la théorie des pulsions une « mythologie », répond ainsi l'idée merleau-pontyenne suivante de la philosophie :

« Ce que la philosophie cherche, ce sont ces carrefours plus vieux que les chemins, ces échos dont chacun prétend être source de la rumeur. Elle n'est pas analyse comme s'il suffisait de défaire : l'action même de défaire atteste que l'ordre des raisons n'est pas l'ordre des choses. Elle n'est pas synthèse comme si l'on pouvait composer ou recomposer ce qui englobe toutes nos opérations, ce qui est solidairement avant elle »⁴.

Concernant la problématique de la nature humaine, c'est-à-dire de la détermination des rapports entre l'esprit et le corps – ou plutôt la chair –, Merleau-Ponty affirme ainsi que « la *technique* psychanalytique contribue à résoudre cette question [...] et la philosophie encore est au carrefour »⁵.

Finalement, il apparaît que le Principe barbare dont parlait Schelling constitue l'*impensé de la phénoménologie*, c'est-à-dire un thème qui lui appartient *et qui pourtant ouvre sur autre chose*⁶. En effet, les méthodes d'investigation de cette dimension primordiale de l'Être, que ce soient celles des penseurs affiliés à la *Naturphilosophie* allemande ou à la phénoménologie

veut-il dire que l'archéologie ne peut avoir un sens philosophique qu'en tant qu'articulé à une téléologie, et que par conséquent l'archéologie freudienne n'a pas de sens philosophique en elle-même ? L'usage merleau-pontyen de ce concept, qui prend pour modèle son usage freudien, est là pour témoigner du contraire. Ou alors, Merleau-Ponty ne fait plus de la philosophie, du moins au sens où l'entend Ricoeur ... Pour préciser ce débat, nous renvoyons à l'article de B. Liebsch, « Archeological Questioning : Merleau-Ponty and Ricoeur », in *Merleau-Ponty in contemporary Perspectives*, P. Burke and J. Van der Veken éd., Dordrecht, Kluwer Academy Publishers, 1993, p. 19-24.

¹ Freud, *De la technique psychanalytique*, Paris, PUF, 1981, p. 133

² Cf. Merleau-Ponty, *VI*, p. 297-298

³ Merleau-Ponty, « Préface à Hesnard », in *Parcours II*, p. 282

⁴ Merleau-Ponty, *Notes de cours*, p. 366

⁵ Merleau-Ponty, Entretien avec M. Chapsal du 17 février 1958, in *Parcours II*, p. 291

⁶ Merleau-Ponty, « Le philosophe et son ombre », in *Eloge*, p. 200

comprise comme philosophie de la conscience, ne satisfont ni Freud ni Merleau-Ponty, qui conçoivent la « source de l'être » comme une « origine » absente ou imprésentable en tant que telle, toujours *figurée*. De ce point de vue, il nous semble que Freud a parfaitement montré que *cette « origine » ne peut pas être considérée comme une arché*, cette notion renvoyant à l'idée artificielle d'une téléologie de la conscience. Merleau-Ponty tire alors comme conséquence de la métapsychologie freudienne que l'« archéologie », comme mode de questionnement radical de la philosophie, ne consiste pas à vouloir *expliquer* l'Être sauvage, mais à restituer à celui-ci sa dimension *problématique*. Il n'y a pas de sens à donner à l'Être brut en tant que tel, pas de réponse qui pourrait clore les interrogations sur sa nature profonde, parce que l'Être sauvage, la pulsion, la chair ne sont rien d'autre que ce *processus d'institution du sens dans des figures*, lesquelles sont autant de *questions* adressées au sujet.

Partant de là, on pourrait alors définir l'archéologie, prise comme paradigme de la méthode psychanalytique dont s'inspire Merleau-Ponty, non pas comme une explication des *archai*, mais comme une « théorie concernant les divers moyens de produire des signes, une théorie de la représentation »¹ ou encore des *modalités d'inscription de la pulsion* dans des formes douées de sens. Il s'agit ainsi de revenir au problème crucial de l'articulation entre somatique et psychique *sous l'angle de l'inscription du somatique dans des modalités psychiques*. Merleau-Ponty affirmait déjà, dans « Le langage indirect » (1952), qu'il ne s'agit pas tant de « comprendre comment des significations, ou des idées, ou des procédés donnés vont être appliqués à cet objet, quelle figure imprévue va prendre le savoir dans cette circonstance. Il est d'abord de comprendre comment cet objet, cette circonstance se mettent à signifier, et sous quelles conditions »². Dans *Le visible et l'invisible*, il va alors poser comme « problème fondamental » de la philosophie le phénomène de la *sédimentation*³. La radicalisation de l'interrogation philosophique conduit ainsi, en convergence avec le projet de la métapsychologie freudienne, à interroger ultimement « l'*Ineinander* esthésiologique », c'est-à-dire « l'entrelacement de biologie ou psychologie et philosophie = *Selbstheit* du monde »⁴. C'est donc cet *Ineinander* qu'il nous faut désormais problématiser, et ce à travers une étude comparée du concept freudien de pulsion et du concept merleau-pontyen de chair.

¹ J. Forrester, *Le langage aux origines de la psychanalyse*, op. cit., p. 40

² Merleau-Ponty, *Prose*, p. 82

³ Merleau-Ponty, *VI*, p. 312. Précisons ici qu'une telle conception de l'archéologie, articulée autour de la problématique de la sédimentation, diffère sensiblement de celle de Michel Foucault. Il s'agit, certes aussi bien pour Foucault que pour Merleau-Ponty (et Freud), d'abandonner l'archéologie comme interprétation des « traces » en fonction d'une téléologie de la conscience posée comme préalable indispensable. Mais, alors que chez Foucault, l'archéologie va se réduire à n'être plus qu'une restitution des traces de l'histoire dans leur positivité intrinsèque et ordonnée (sous forme d'*archivage* de ces traces), chez Freud et Merleau-Ponty, la problématique de la sédimentation est toujours liée à celle de la « réactivation » (*ibidem*), c'est-à-dire à la façon dont la subjectivité émerge à travers le travail de transformation psychique que subissent les pulsions en leur forme « brute » ou « originaire ». Pour une étude comparée du concept d'archéologie chez Merleau-Ponty et Foucault, nous renvoyons à l'excellent article de L. Lawlor, « Le chiasme et le pli. Une introduction au concept phénoménologique d'archéologie », in *Merleau-Ponty aux frontières de l'invisible*, Barbaras R., Bimbenet E. et Cariou M. dir., Paris-Milan, Mimesis-Vrin, « L'œil et l'esprit », 2003, p.191-205.

⁴ Merleau-Ponty, *VI*, p. 226

C) Métapsychologie des pulsions et ontologie de la chair

L'analyse des relations *symptomatiques* de l'homme moderne à la Nature conduit ainsi à faire retour, de manière radicale, sur la problématique de la représentation (*Repräsentanz*) comprise comme problématique des rapports entre somatique et psychique ou, plus précisément, comme *transformation (sous forme) psychique du somatique*. Freud affirme en ce sens que les recherches métapsychologiques doivent « obliger la philosophie à prendre parti et, dans le cas d'un assentiment, à modifier ses hypothèses concernant le rapport du psychique au somatique, jusqu'à ce qu'elles soient conformes à la nouvelle connaissance »¹. Quant à Merleau-Ponty, il considère que :

« Notre notion de la *psyché* est donc en crise et ne se maintiendra plus longtemps. Mais pour surmonter la crise, il faut en comprendre l'origine, et l'origine en est dans cette pensée, comme on voudra dire, négativiste ou positiviste, qui définit l'esprit par la négation pure du corps, et le corps comme positivité absolue et qui, ayant disjoint le monde en deux ordres ne peut en retrouver l'unité que par la mythologie bâtarde de la *psyché* [...] La philosophie est, comme méthode, le savoir de l'*Ineinander*, des implications paradoxales qui font que le monde actuel surgit tout armé quand on tire le fil des significations, autrui ou la Nature quand on explicite le soi, et que ces rapports se renversent quand on commence par l'autre bout »².

On se dirige ainsi vers une pensée de type cosmologique, au sens où, comme le rappelle Renaud Barbaras³, l'Être n'est plus abordé selon la partition éidétique de la conscience et de la nature, et où il se confond avec sa phénoménalité, laquelle contient en son cœur une *unique puissance*, - la chair comme « masse intérieurement travaillée » selon Merleau-Ponty ou la pulsion selon Freud. Mais ne voit-on pas ressurgir, à l'horizon d'une telle pensée, le spectre du monisme, et précisément du naturalisme ? En tout cas, il est nécessaire d'interroger ici cette « vérité du naturalisme » que pointe l'ontologie merleau-pontyenne de la chair, en particulier dans ses références incessantes à la métapsychologie freudienne, - ne serait-ce que parce que, selon l'avis de Lacan, « le maintien de cet aspect du freudisme qu'on a coutume de qualifier de naturalisme semble *indispensable*, car c'est une des rares tentatives, sinon la seule, pour donner corps à la réalité psychique sans la substantifier »⁴.

Notre problématique s'articule alors de la manière suivante : si la pulsion, ce *concept-fondamental* de la métapsychologie freudienne, ne peut être comprise indépendamment de toute considération *économique*, cela signifie-t-il que Freud inscrit son propos dans une pensée naturaliste déjà existante ? Faudrait-il plutôt comprendre la perspective économique comme une *création* freudienne permettant de penser à nouveaux frais cet entrelacs originaire entre le somatique et le psychique, entre la force et le sens ? Remarquons que la dimension économique ou quantitative de la psychanalyse a toujours été présentée comme son côté obscur, sinon comme le tribut que Freud paierait au scientisme matérialiste de son temps, - *alors même que Freud revendique ici son originalité*⁵. Paul Ricoeur par exemple loue d'un côté Freud pour avoir recouru au terme de *Repräsentanz*, qui manifeste d'un point de vue

¹ « L'intérêt de la psychanalyse », in *RIP I*, p. 200

² Merleau-Ponty, *Notes de cours*, p. 362 et p. 367

³ R. Barbaras, « Merleau-Ponty aux limites de la phénoménologie », *op. cité*, p. 208

⁴ Lacan, *Séminaire XI, op. cité*, p. 69. Lacan reprend d'ailleurs ici les propos de Merleau-Ponty sur l'archéologie freudienne dans la Préface à l'ouvrage de Hesnard.

⁵ Freud, *Au-delà*, p. 43-44

psychique la pulsion *en tant que psychique* ; mais, d'un autre côté, il constate avec regret l'inflation grandissante du point de vue économique dans le corpus freudien, qui témoignerait de l'incapacité de Freud à lier positivement le thème de l'énergétique à celui du signifiant. Freud tomberait ainsi dans un raisonnement « antiphénoménologique » *c'est-à-dire anti-philosophique*¹. A cette interprétation du freudisme fait écho ce constat de Derrida, selon lequel « on chercherait en vain dans la phénoménologie un concept qui permette de penser l'intensité ou la force. De penser la puissance et non seulement la direction, la *tension* et non seulement le *in* de l'intentionnalité »². Or, si Merleau-Ponty reconnaît la valeur négative de l'énergétique freudienne (refus de toute réduction idéaliste ou herméneutique de la pulsion), il semble avoir du mal à en accepter la valeur *positive*, comme nous avons déjà eu l'occasion de le faire remarquer³. André Green constate lui aussi que :

« Ce que Merleau-Ponty étudie, ce sont les relations de sujet au monde, nouées en forme de débat. Mais comment comprendre ce désintérêt pour cette autre face du travail silencieux du corps, celui que Freud a appelé *pulsionnel* ? Et n'est-il pas curieux que le cartésien passionné qu'était Merleau-Ponty ne se soit jamais intéressé au *Traité des passions* ? »⁴

Nous voudrions cependant montrer que cette interrogation, voire cette suspicion concernant la capacité merleau-pontyenne à prendre acte de la métapsychologie freudienne en ce qu'elle a de plus original, doivent être nuancées. S'il est certain que Merleau-Ponty ne recourt pas volontiers au vocabulaire économique, et ce pour des raisons que nous exposerons, il semble cependant *qu'il ne dévalue pas du tout le thème et le mode de questionnement économiques*, et même qu'il le reprend à son compte sous la forme d'une interrogation incessante sur les rapports de *transformations* qui s'opèrent entre somatique et psychique, affect et représentation, nature et langage. Or, l'analyse des « destins » des pulsions *c'est-à-dire de leurs diverses modalités de transformation et d'actualisation* correspond, selon Freud, au travail d'investigation *concret* et pas seulement spéculatif de la métapsychologie des pulsions. Ainsi ferons-nous apparaître le rapport fondamental entre la métapsychologie freudienne et l'ontologie de la chair, qui n'est ni un rapport de dérivation simple (« empiriste » dirait Merleau-Ponty), ni un pur recouvrement, mais un rapport que l'on peut envisager selon cette figure énigmatique du *chiasme*, qu'il faudra élucider dans cette perspective.

¹ P. Ricoeur, *De l'interprétation*, *op. cité*, p. 158-159 : « La théorie de l'inconscient semble avoir ainsi basculé du côté d'une économique pure ; ce n'est plus le destin de la représentation, dans une histoire du sens, qui mène le jeu ; la représentation semble n'être plus que le point d'ancrage des véritables processus, qui sont d'ordre économique, et que Freud schématise en quelque sorte dans le jeu réglé de l'investissement ». Remarquons ici avec A. Green que cette inflation de l'économique est effective, en particulier avec la mise en place de la seconde topique, qui correspond selon lui à un « changement de référence paradigmatique de la représentation à la motion pulsionnelle » (in *Idées directrices pour une psychanalyse contemporaine*, *op. cité*, p. 141).

² J. Derrida, « Force et signification », in *L'écriture et la différence*, *op. cité*, p. 46 (la perspective de Derrida étant bien sûr inverse de celle de Ricoeur). Ce constat est aussi celui de Didier Franck dans « La chair et la constitution temporelle », in *Phénoménologie et métaphysique*, Paris, PUF, 1984, p. 155-156. Pour un point de vue moins « sévère » sur la phénoménologie, spécialement husserlienne, nous renvoyons ici à l'article de Bruce Bégout, « Problèmes d'une phénoménologie de la sexualité. Intentionnalité pulsionnelle et pulsion sexuelle chez Husserl », in *Phénoménologie et psychanalyse, étranges relations*, *op. cité*, 1998.

³ Cf. la conclusion de la Deuxième Partie.

⁴ A. Green, « Du comportement à la chair : itinéraire de Merleau-Ponty », *op. cité*, p. 1019

§ 1) Le problème de la conceptualisation de l'articulation-limite entre somatique et psychique

Partons du fait que les concepts de pulsion et de chair sont mis en place dans le but de rendre possible une nouvelle conceptualisation des rapports originaires entre somatique et psychique. Apparaît alors une double difficulté : d'une part, la chair et les pulsions requièrent, comme nous l'avons vu, une approche perspectiviste qui, par définition, ne peut être exhaustive, - les catégories d'exactitude et de totalité appartenant au mode de philosopher qu'il s'agit de dépasser. D'où ce constat de Freud, d'après lequel « la théorie des pulsions est la partie [...] la plus incomplète de la théorie psychanalytique »¹. D'autre part, l'ordre du pulsionnel et de l' « inconscient primordial » est « mythique » en ce qu'il précède, à titre de principe originaire, le *Logos* rationnel et représentatif (*Vorstellung*). La difficulté du travail de conceptualisation tient ainsi à la nature même de l' « objet » :

« La théorie des pulsions est, pour ainsi dire, notre mythologie. Les pulsions sont des êtres mythiques, formidables dans leur imprécision. Nous ne pouvons dans notre travail faire abstraction d'eux un seul instant et cependant nous ne sommes jamais certains de les voir nettement »².

Puisque le terme même de pulsion n'a pas été inventé par Freud, nous espérons trouver, dans l'histoire de cette notion, une direction de sens qui introduirait à la compréhension de l'usage qu'en fait Freud. Le *Trieb* désigne à l'origine une force naturelle dont l'énergie est nécessaire pour activer des processus mécaniques (l'eau, le vent...). En tant que telle, la pulsion est un principe naturel externe à l'homme. Au XIX^{ème}, la *Naturphilosophie* allemande va se servir du concept de pulsion pour repenser le développement de la conscience et de la culture humaines à partir de l'enracinement de l'homme dans la nature, matrice de toute existence. Il y a ainsi une volonté de rendre compte de l'union de l'âme et du corps, tout en conservant l'idée d'une nature plurielle de l'homme (à la fois nature et culture). Ce concept subit ainsi un mouvement d'intériorisation : la pulsion passe du statut de force motrice physique et externe au statut de poussée interne nécessaire à tout changement humain. Chez Goethe et Schiller en particulier, auquel Freud se réfère très souvent³, les pulsions sont définies comme les impulsions naturelles les plus primitives en l'homme : la faim, la soif, l'attraction sexuelle, mais aussi la tendance au savoir. Ce mouvement d'intériorisation des pulsions permet désormais de considérer la nature en l'homme comme un élément constitutif de la nature de l'homme, cette naturalité n'étant pas un donné sans aucune effectivité mais bien une *grandeur négative* au sens kantien. En outre, il s'agit d'affirmer que la nature de l'homme n'est pas seulement mécanique, mais présente une certaine finalité, et doit à ce titre être envisagée d'un point de vue *biologique* et pas seulement mécanique. Pour cette raison, l'homme doit être étudié *en tant qu'être vivant*. Et de fait, on constate que chez Freud la pulsion n'est pas simplement un principe psychologique, mais bien un principe *vital*,

¹ Freud, *Trois essais sur la théorie de la sexualité*, op. cité, p. 175

² Freud, *Nouvelles conférences sur la psychanalyse*, op. cité, p. 129

³ C'est ainsi qu'il se réclame par exemple dès 1914, pour justifier son dualisme pulsionnel, de la distinction établie par Schiller entre faim et amour dans *Die Weltweisen* (1795).

puisqu'elle est définie comme « une poussée inhérente à *l'organisme vivant* »¹ : elle spécifie ainsi le vivant *comme vivant* et pas seulement comme être matériel.

Le vocabulaire biologique de Freud, auquel on associe quasi-systématiquement une intention matérialiste, s'inscrit ainsi dans une tradition de pensée naturaliste *anti-mécaniciste* (au sens où le *mécanicisme* est une théorie mécanique *réductionniste*). Le fait que Freud recourt, dès l'*Esquisse* de 1895, à une caractérisation énergétique de l'appareil psychique laisserait pourtant plutôt penser le contraire ; mais si l'appareil psychique est soumis, au même titre que tous les systèmes physiques, au principe d'inertie, l'analogie entre systèmes psychique et physique s'arrête là. En effet, le principe d'inertie *n'est pas toujours respecté* par le système psychique, puisque si ce dernier est soumis à des excitations physiques externes qu'il décharge de manière mécanique (réflexe), il est également soumis à des excitations internes, - « la faim, la respiration, la sexualité », soit ce qu'entendaient par pulsions Goethe et Schiller. Cette excitation, qui sera qualifiée plus tard d'*énergie pulsionnelle*, est d'origine *interne* (somatique) et sa poussée est *constante* : le psychisme ne peut dès lors pas la décharger ponctuellement, mais doit élaborer des modes de décharge plus complexes. Afin de faire face au caractère continu de la poussée pulsionnelle, il doit en outre toujours *maintenir en lui une certaine quantité d'excitation*, ce qui implique qu'il doit pouvoir *supporter* cette quantité d'excitation non éliminable et en gérer les excès (principe de constance)². Par ailleurs, Freud précise que la décharge de l'excitation pulsionnelle exige une intervention capable d'arrêter momentanément la libération de quantité d'excitation à l'intérieur du corps, ce qui nécessite une certaine modification à l'extérieur et donc, comme nous l'avons vu précédemment, un rapport originaire à l'Autre, - autre raison qui interdit de réduire la pulsion à un principe strictement matérialiste.

Cependant, si Freud distingue d'emblée son propre usage du vocabulaire économique d'un usage réductionniste et matérialiste, il n'empêche que cet usage même se fonde sur l'affirmation selon laquelle *il est possible de traduire les faits psychiques en langage énergétique*. Sur quoi s'appuie une telle affirmation ? Il ne s'agit pas ici non plus d'un préjugé matérialiste, mais d'une hypothèse tirée de la *pratique clinique* freudienne : les patients névrosés se présentent eux-mêmes comme étant soumis à des forces irrépressibles qui agissent dans leur esprit à leur insu (« c'est plus fort que moi »), leurs affects pathologiques cessent d'être actifs dès lors qu'ils sont littéralement « déchargés », ces affects semblant être, au même titre qu'une force, doués d'une intensité mobile (phénomènes de conversion et de substitution) ... Partout il est question de forces et de quantités d'excitation psychique, de mobilité des investissements, de phénomènes de décharge, de rétention ou d'équilibration de cette excitation au sein de l'appareil psychique. C'est donc premièrement en raison de sa

¹ Freud, *Au-delà*, p. 80 (c'est nous qui soulignons). Freud réfère systématiquement la pulsion aux organismes vivants, jamais seulement aux hommes.

² Freud renvoie cette application du principe d'inertie à l'appareil psychique et les modifications que celui-là subit en vertu de la nature de celui-ci à Breuer, mais avant lui déjà à Fechner, lequel revendique explicitement son appartenance au courant de la *Naturphilosophie* allemande (cf. *Au-delà*, p. 44-45).

valeur opératoire, et non en raison d'un préjugé matérialiste, que Freud justifie le recours au vocabulaire énergétique pour désigner positivement le domaine du pulsionnel¹.

De plus, qualifier la dimension originaire de toute vie à partir des concepts de force et d'énergie permet d'exprimer adéquatement *l'opposition freudienne à toute conceptualisation substantialiste et objectiviste de l'originaire*, - et de la vie en général. Ainsi faut-il relier la détermination de la pulsion comme une force à sa détermination comme puissance *élémentaire*. Freud réfère en effet sa théorie des pulsions à celle des romantiques allemands, mais également – et en amont de ceux-ci – aux présocratiques, en particulier à ce « philosophe naturaliste » admirable qu'était selon lui Empédocle d'Agrigente². C'est à lui qu'on doit la théorie des quatre éléments, qui engendrent toute réalité observable à partir de combinaisons qui s'opèrent selon deux principes, l'Amour et la Discorde. Or, pour Freud :

« Le philosophe enseigne qu'il y a deux principes régissant le cours des événements dans la vie de l'univers comme de l'âme, qui sont éternellement aux prises l'un avec l'autre. Il les nomme *philia* – amour – et *neikôs* – lutte. L'une de ces puissances, qui pour lui sont au fond des forces de la nature agissant pulsionnellement, et en aucune manière des intelligences conscientes de leurs fins', tend à agglomérer en une unité les particules originaires des quatre éléments, l'autre au contraire veut défaire tous ces alliages et dissocier les unes des autres les particules originaires des éléments [...]

Les deux principes fondamentaux d'Empédocle – *philia* et *neikôs* – sont par le nom comme par la fonction l'équivalent de nos deux pulsions originaires, *Eros* et *destruction* »³.

De manière significative, Freud définit comme élémentaires non pas les éléments empédocliens, qui sont des entités stables et qui peuvent à ce titre induire une représentation atomiste de la réalité, mais les *principes de transformation* de ces éléments, c'est-à-dire les puissances pulsionnelles : *l'élémentaire est ainsi processus, puissance, énergie au sens de mesure d'un travail de transformation*. Freud précise d'ailleurs que le « fondamental » ne correspond plus pour lui aux éléments d'Empédocle : « nous ne pensons plus au mélange et à la séparation de particules *de substance*, mais à la soudure et au désalliage *de composants pulsionnels* »⁴. Freud affirme ainsi simultanément *le caractère naturel ou mondain des pulsions originaires, l'originarité de la puissance pulsionnelle sur toute substance, et l'irréductibilité de la puissance pulsionnelle à l'actualisation d'une forme substantielle*

¹ Pour preuve, le fait que Freud refuse de s'allier à la doctrine énergétiste synthétisée par son fondateur, Ostwald, dans son ouvrage de 1902 intitulé *Philosophie naturelle*. Ostwald exalte l'énergie comme principe actif supra-mécanique, et l'hypostasie ainsi en support d'une vision du monde. Pour sa part, Freud semble ne faire qu'un usage descriptif ou opératoire de la notion d'énergie, laquelle est plutôt référée à l'idée d'un *travail mécanique* correspondant à la mesure d'un intervalle entre deux états. Freud fait d'ailleurs remarquer que « d'après les données d'autres sciences naturelles, nous admettons qu'une certaine énergie entre en jeu dans la vie psychique, mais toutes les indications qui nous permettraient de comparer cette énergie à d'autres font défaut. Il semble que l'énergie nerveuse ou psychique existe sous deux formes, l'une facilement mobile et l'autre, au contraire, liée. Nous parlons d'investissements et de surinvestissements des contenus psychiques et nous allons même jusqu'à supposer qu'un 'surinvestissement' détermine une sorte de synthèse de divers processus au cours de laquelle l'énergie libre se transforme en énergie liée. *Notre savoir s'arrête là* » (in *Abrégé de psychanalyse*, p. 27). Dans leur article sur « Énergie libre – énergie liée », Laplanche et Pontalis font en outre remarquer que l'usage freudien de ces deux concepts (qualifiant l'énergie mécanique) repris à Breuer, diffère sensiblement de celui de Breuer, et ne recoupe pas non plus l'usage helmoltzien des concepts de forces vives / forces de tension. Freud semble même *inverser* le sens de ces termes repris à la physique, alors même qu'il a « connu de près les conceptions de l'Ecole physicaliste » (in *Vocabulaire de la psychanalyse*, *op. cit.*, p. 135).

² Cf. en particulier *Au-delà*, p. 98-99, « L'analyse avec fin et l'analyse sans fin », in *RIP II*, p. 260-262.

³ *Ibid.*, p. 261

⁴ *Ibid.*, p. 262 (c'est nous qui soulignons).

préexistante, puisque le travail des deux forces pulsionnelles l'une sur (ou contre) l'autre est *sans fin*. Cela explique la nécessité de la prévalence d'un vocabulaire économique et énergétique sur un vocabulaire substantialiste.

Constatons alors que c'est dans une perspective très proche que Merleau-Ponty définit la chair comme *élément* au sens également présocratique du terme :

« La chair n'est pas matière, n'est pas esprit, n'est pas substance. Il faudrait, pour la désigner, le vieux terme d' 'élément', au sens où on l'employait pour parler de l'eau, de l'air, de la terre et du feu, c'est-à-dire au sens d'une *chose générale*, à mi-chemin de l'individu spatio-temporel et de l'idée, sorte de principe incarné qui importe un style d'être partout où il s'en trouve une parcelle. La chair est en ce sens 'élément' de l'Être. Non pas fait ou somme de faits, et pourtant adhérente au *lieu* et au *maintenant*. Bien plus : inauguration du *où* et du *quand*, possibilité et exigence du fait, en un mot facticité, ce qui fait que le fait est fait »¹.

Comme Freud, Merleau-Ponty fait de son concept-fondamental un *élément* non pas à titre de réalité fixe et atomique, mais à titre de puissance génératrice d'existence mondaine, « possibilité et exigence du fait », *phénoménalisation pure*. Renaud Barbaras insiste sur cette proximité entre la chair merleau-pontyenne et l'élément présocratique, qui peut être compris non pas seulement comme matière, mais comme « *phusis*, c'est-à-dire un principe actif producteur d'hétérogénéité », ou encore comme « identité d'une réalité et d'un principe producteur, source de toutes les transformations qui adviennent à cet élément »². La chair n'est pas ainsi substrat, mais *pur dynamisme* ou encore « masse intérieurement travaillée », dont le « travail » est condition de toute existence et de toute expérience. Merleau-Ponty est ici très proche de l'idée freudienne selon laquelle « les pulsions ne possèdent aucune qualité par elles-mêmes, mais existent seulement comme quantité susceptible de produire un certain travail dans la vie psychique »³. On voit ainsi clairement que la dimension économique, massivement présente dans la *Trieblehre* freudienne, est loin d'être absente de l'analyse merleau-pontyenne de la chair, même si le vocabulaire économique est beaucoup plus discret.

Remarquons cependant que, si le vocabulaire énergétique peut servir à amalgamer (à tort) le point de vue économique freudien à un point de vue matérialiste et mécaniciste, la difficulté qu'éprouve Merleau-Ponty à qualifier ou même seulement à décrire la chair peut également induire un effet d'obscurité dans ses propos. Il recourt en effet aux termes de fait et d'essence, de substance, d'empirique et de transcendantal ... pour récuser leur pertinence à définir l'ordre de la chair, - dans un mouvement qui fait effectivement penser à une « ontologie négative ». Le problème qui se pose ici est le suivant : si l'élémentaire est pure puissance, alors, au regard d'une philosophie des essences, il est *indéterminée* et ne fait pas sens, - d'où le fait que Paul Ricoeur qualifie le point de vue économique, pris en lui-même, d'« antiphénoménologique ». Vouloir saisir la chair et la pulsion comme purs processus de

¹ Merleau-Ponty, VI, p. 184. Cf. également VI, p. 193-194 : « Ce que nous avons appelé chair, cette masse intérieurement travaillée, n'a de nom dans aucune philosophie. Milieu formateur de l'objet et du sujet, ce n'est pas l'atome d'être, l'en soi dur qui réside en un lieu et en un moment uniques [...] elle n'est pas l'être qui est tout savoir, car elle a son inertie, ses attaches ».

² R. Barbaras, *Le tournant de l'expérience*, op. cit., p. 220

³ Freud, *Trois essais sur la théorie de la sexualité*, p. 56

phénoménalisation au sein du monde *seulement*, c'est-à-dire sans qu'ils soient référés à un ordre transcendantal, semble effectivement impossible, au sens où Kant affirmait l'impossibilité de déterminer rationnellement le fonctionnement de la vie sensible ou mondaine, soumise à dispersion, multiplicité et contradiction.

Freud va alors montrer que le domaine du pulsionnel peut être déterminé malgré tout, mais à condition de renoncer à la logique univoque du dualisme substantiel (dont le dualisme empirique-transcendantal est un avatar). C'est pourquoi il choisit de déterminer la pulsion comme phénoménalisation originaire à partir d'un modèle proche de celui qu'avait conçu Aristote pour élucider le sens de la *phusis*. Il définit ainsi, dans « Pulsions et destins des pulsions » (1915), la pulsion par sa cause formelle ou essence (être une poussée irrépressible), sa cause finale (la satisfaction), sa cause motrice (l'objet ou moyen de la satisfaction) et sa cause matérielle ou source (les processus somatiques localisés dans tel organe ou telle partie du corps). L'intérêt de cette caractérisation, qui se tient en deçà des distinctions de la philosophie moderne, est qu'elle définit la pulsion comme un processus aussi bien somatique ou naturel que final et intentionnel. Il semble cependant demeurer un flottement dans les termes, puisque Freud parle alternativement de la pulsion comme excitation d'origine somatique, et de la pulsion, considérée du point de vue final, comme «le représentant *psychique* (*psychische Repräsentanz*) des excitations, issues de l'intérieur du corps et parvenant au psychisme »¹. Freud précise à ce propos que s'il insiste sur le caractère psychique de la pulsion, ce n'est pas parce sa finalité présente une « dignité » ontologique supérieure à celle de sa source, mais parce qu'épistémologiquement parlant :

« L'étude des sources pulsionnelles déborde le champ de la psychologie ; bien que le fait d'être issu de la source somatique soit l'élément déterminant pour la pulsion, elle ne nous est connue, dans la vie psychique, que par ses buts. Etant donné ce que se propose la recherche psychologique, une connaissance plus exacte des sources pulsionnelles n'est pas rigoureusement indispensable »².

Malgré le fait que la modélisation freudienne de la pulsion présente un intérêt manifeste, elle conduit pourtant à ce constat que la métapsychologie ne peut avoir accès à ce qui détermine *en dernière instance* le sens et le but des actes humains, - d'où le fait que les pulsions apparaissent, selon le mot de Freud, « formidables dans leur imprécision ».

Revenons alors à la « cause formelle » de la pulsion qui constitue selon Freud « son essence », c'est-à-dire *son principe d'intelligibilité* : la poussée (*Drang*), c'est-à-dire l'exigence de travail ou de transformation psychique qui fait l'activité même de la pulsion³. Cette idée d'une activité constante est fort importante, puisqu'elle implique que l'organisme ne peut fuir ou décharger l'excitation pulsionnelle ponctuellement, mais doit trouver des modes de décharge plus élaborés, sinon plus « intelligents ». *Tout comportement sera ainsi compris comme une conséquence de cette poussée interne, en tant que mode – primaire ou secondaire – de gestion de l'excitation*. En l'occurrence, les processus dits primaires (les affects, les rêves, le langage « hystérique » du corps, la sexualité et les troubles apparemment

¹ Freud, « Pulsions et destin de pulsions », *op. cit.*, p. 18

² *Ibid.*, p. 20

³ *Ibid.*, p. 18 : la pulsion est ainsi définie comme « morceau d'activité ».

insensés et d'origine soi-disant organique des névroses et des psychoses) peuvent déjà être qualifiés de « symboliques » en ce qu'ils présentent un *sens*, toujours relatif à l'histoire du sujet et à ses désirs, et une *finalité* (satisfaire les pulsions par la décharge de l'excitation). C'est ce qui explique l'application à ces phénomènes de la méthode *psychologique* – recherche des motifs et des buts (conscients ou non) et pas seulement des causes organiques. *Et c'est bien de ce point de vue, celui de la pulsion comme morceau d'activité qui exige un travail de transformation, qu'il faut comprendre le psychologique ou plutôt le psychique* : Freud affirme ainsi, dès les *Trois essais* de 1904, que « la pulsion est donc ce qui délimite les domaines psychique et somatique (*Abgrenzung des Seelischen und Körperlichen*) »¹. Il confirme et précise cette idée en 1915 :

« Le concept de pulsion nous apparaît comme un concept-limite entre le psychique et le somatique, comme le représentant psychique des excitations, issues de l'intérieur du corps et parvenant au psychisme, comme une mesure de l'exigence de travail qui est imposée au psychique en conséquence de sa liaison au corporel »².

Ce qui est nommé « psychique » est dans le même temps présenté comme une « exigence de travail », c'est-à-dire comme une exigence de transformation de la poussée constante et actuelle de la pulsion en buts, objets, zones érogènes dont les rapports tracent la configuration et le cours d'un destin singulier. En 1932, Freud soulignera encore en quoi le psychique n'existe pas en soi, mais seulement comme l'un des termes requis par sa conception des pulsions : « sur le chemin de la source au but, la pulsion devient active psychiquement »³. Ainsi, d'une part, *psychique et somatique sont des modalités différentes de manifestation (et donc de satisfaction) de la pulsion* ; d'autre part, le psychique *émerge* du somatique, au sens où il est suscité par les excitations somatiques, mais permet une certaine phénoménalisation de la pulsion, qualitativement distincte de sa forme somatique brute, - ce qui implique que *le psychique ne peut donc se réduire au somatique*⁴. Comme le résume très bien André Green :

« Les excitations somatiques 'adressent une demande à l'esprit', autrement dit sollicitent une élaboration, pour inciter le psychisme à trouver une réponse à leurs exigences jamais réduites à une quelconque programmation rigide – ce serait nous ramener à l'instinct. L'esprit n'est en l'occurrence que ce qui a la possibilité d'être informé sur un mode différent des communications intra-somatiques – et d'imaginer des réponses censées y remédier, puisqu'il est supposé être capable de solutions comportant invention et création *qui dépassent* les compétences des réponses requises par les problèmes de la vie somatique de par leurs capacités hétéronomiques »⁵.

Ainsi, si somatique et psychique dérivent d'une même source pulsionnelle – ce qui permet d'affirmer que la *Trieblehre* freudienne défend une *ontologie continuiste*, en écho à la *Naturphilosophie* allemande -, ils ne peuvent être réduits l'un à l'autre, ce que confirme l'idée freudienne d'une Nature feuilletée, différenciée, à plusieurs niveaux.

¹ Freud, *Trois essais sur la théorie de la sexualité*, *op. cité*, p. 56

² Freud, « Pulsions et destin de pulsions », *op. cité*, p. 18

³ Freud, *Nouvelles conférences sur la psychanalyse*, p. 127 (traduction modifiée)

⁴ Notre propos s'appuie ici largement sur les conclusions auxquelles aboutit Monique David-Ménard dans son article « Les pulsions caractérisées par leurs destins : Freud s'éloigne-t-il du concept philosophique de *Trieb* ? », in *Revue germanique internationale*, n° 18 « *Trieb* : tendance, instinct, pulsion », 2002, p. 201-219.

⁵ A. Green, *Les chaînes d'Eros. Actualité du sexuel*, Paris, Odile Jacob, 1997, p. 90 (c'est nous qui soulignons).

C'est également dans cette perspective que nous comprenons le concept freudien d'*investissement* (*Besetzung*) : la pulsion ne devient psychiquement active que si elle investit son énergie dans des représentations psychiques, *l'investissement désignant ainsi l'activité même d'inscription de la pulsion dans une figure psychique*. Le double sens du terme investissement spécifie cette activité : d'une part, la pulsion doit occuper un lieu psychique, c'est-à-dire *prendre corps psychiquement* ; d'autre part, ce « placement » pulsionnel a pour fonction de produire *une marge ou un excédent* par rapport à l'état initial (somatique), qui permettra en retour une meilleure gestion pulsionnelle. Le psychique, comme résultat d'un tel acte d'investissement, se présente ainsi comme une *valeur ajoutée* par rapport au somatique à partir duquel il a émergé. Freud considère d'ailleurs que l'investissement est ce qui donne une *valeur* aux éléments investis, et il introduit à cet effet, pour enrichir le concept de *Besetzung*, l'idée de « représentation-but » (*Zielvorstellung*)¹.

Il ne nous paraît alors pas étonnant de voir Merleau-Ponty affirmer que « le freudisme confirme la phénoménologie dans sa description d'une conscience qui n'est pas tant connaissance ou représentation qu'*investissement* »². La chair elle-même est qualifiée de « présence par investissement dans une autre dimensionnalité »³, ce qui signifie que la chair est condition de toute phénoménalisation en tant qu'elle fait émerger à partir d'elle-même, par un travail de différenciation d'avec soi, des dimensions émergentes, dont la conscience au sens élargi du terme (désignant l'ensemble de l'activité psychique) est une modalité. Merleau-Ponty met l'accent sur le fait que la chair, en tant que puissance ou virtualité n'est pas quelque chose qui fonctionne en circuit fermé, à la manière d'une substance close sur elle-même, mais se manifeste comme *énergie créatrice*, processus de création à partir d'elle *de dimensions qui l'excèdent sans être cependant absolument différentes d'elle*. Aussi faut-il dire que :

« Quand l'organisme de l'embryon se met à percevoir, il n'y a pas création par le corps en soi d'un Pour soi, et il n'y a pas descente dans le corps d'une âme préétablie, il y a que le tourbillon de l'embryogenèse soudain se centre sur le creux intérieur qu'elle préparait – Un certain écart fondamental, une certaine dissonance constitutive émerge – Le mystère est le même que celui par lequel un enfant bascule dans le langage, apprend, que celui par lequel un absent arrive, (re-)devient présent. L'absent aussi est de l'en soi ; ne compte plus au relief du 'vertical' (1). C'est dans la structure universelle du 'monde', - empiètement de tout sur tout, être de promiscuité, - que se trouve le réservoir d'où provient cette nouvelle vie absolue. Toute verticalité vient de l'Être vertical »⁴.

Ainsi, la conscience est investissement parce qu'elle est elle-même issue d'un investissement hors de soi de la chair à *partir de sa dimension sensible ou mondaine*. Merleau-Ponty dira en ce sens que la chair, par son dynamisme, révèle en quoi la sensibilité ou l'affectivité est d'emblée transcendance⁵, c'est-à-dire ouverture à un autre que soi, *dimensionnalisation*. Il a à

¹ Cf. sur ce point Première Partie, chp. II, section B, § 2

² Merleau-Ponty, *Préface à Hesnard*, in *Parcours II*, p. 277

³ Merleau-Ponty, *VI*, p. 309. Cf. également *VI*, p. 270, où la chair est assimilée à un « investissement latéral ».

⁴ *Ibid.*, p. 287. Merleau-Ponty note de manière tout à fait significative en (1) : « Cf. Freud, le deuil ». C'est donc à Freud qu'il pense lorsqu'il élabore les rapports d'émergence entre charnel et conscientiel.

⁵ Renaud Barbaras fait ainsi remarquer que dans la pensée merleau-pontyenne, « le monde de l'idéalité, pourvu qu'il soit ressaisi à sa source, apparaît comme traversé d'affectivité [... Mais] *si l'affectivité est l'essence de la phénoménalité, la transcendance phénoménale est l'essence de l'affectivité*. Certes, dans l'avènement du monde

ce propos cette formule remarquable, selon laquelle « les formes sont des ‘cicatrices’ de forces et les forces vibrent dans les formes »¹. Et tel est le véritable sens de cette « intentionnalité intérieure à l’Être » qu’indiquaient les romantiques allemands, et que décrit à sa manière Freud, à travers la dimension économique de la pulsion et spécialement le concept d’investissement. On peut alors mieux comprendre, selon Merleau-Ponty, ce mouvement d’inscription ou de représentation (*Repräsentanz*) psychique de la pulsion, d’émergence du symbolique à partir de la chair, c’est-à-dire des rapports entre somatique et psychique :

« L’esprit ou la conscience déborde le corps phénoménal émergent dans l’invisible. Il y a là un certain dualisme, incontestable.

Mais ce dualisme ne signifie pas deux substances : il signifie seulement un certain porte-à-faux de la signification pointant hors de la masse du visible. Il signifie un certain écart par rapport au niveau où âme et corps se recouvrent.

De même ce niveau ne signifie pas monisme. Il signifie seulement que l’esprit prend son élan dans l’ordre de la couche du sentir et de la nature.

Le corps, l’esprit, n’est ‘ni premier ni second’. Ceci à la fois contre le monisme et contre dualisme.

Mais il faut aussi rejeter la conception dialectique [nouvelle], qui n’est rien d’autre que la bêtise d’une esprit [superstructure formant] l’existence. Bêtise d’idées telles que : le corps, c’est l’esprit en soi, ou l’esprit, c’est le corps pour soi. Bêtise de l’hégélianisme»².

§ 2) De « l’être contradictoire du désir » au dualisme *Eros-Thanatos*

Une telle critique de la dialectique hégélienne nous conduit à interroger avec plus de précision la conception merleau-pontyenne de *l’origine du dynamisme de la chair*, de la négativité à la source de toute créativité. Cette interrogation peut paraître superflue, puisque l’on sait, d’une part, que Merleau-Ponty parle d’une « négativité naturelle », interne à la chair, laquelle ne peut être réduite ni à du physiologique pur, ni à du psychique ou du spirituel pur. D’autre part, puisqu’il existe une proximité certaine entre la définition freudienne de la pulsion comme force et le concept merleau-pontyen de chair, alors on pourrait d’emblée retenir l’hypothèse selon laquelle ce que Merleau-Ponty entend par « négativité naturelle » de la chair est à comprendre de la même manière que le dynamisme pulsionnel freudien, dont le moteur est la contradiction *interne à la pulsion* (et non à l’« Esprit »), - ce que Freud met en évidence dans sa théorie du *dualisme* pulsionnel.

Cependant, force est de constater que si Merleau-Ponty accepte l’idée d’un « être contradictoire du désir humain » mis au jour par la psychanalyse³, et s’il considère que la pulsion est bien un principe charnel d’ouverture au dehors et à l’autre, il ne précise pas *d’où vient cette tendance à l’ouverture, ni ce qui la nécessite*. Autrement dit, le désir charnel apparaîtrait chez Merleau-Ponty comme un principe originaire, alors que chez Freud *il dérive*

s’éprouve une chair, mais c’est comme monde et non comme pur sentir qu’elle s’éprouve » (in *Le tournant et l’expérience*, op. cité, p. 150-151). C’est dans cette perspective que R. Barbaras oppose l’affectivité au sens merleau-pontyen et au sens de Michel Henry (l’affectivité comme pure immanence).

¹ Merleau-Ponty, *Notes de cours*, p. 173

² Merleau-Ponty, Note (26b) du volume VIII, 2 (*Notes de travail de 1958-1959*), BNF

³ Merleau-Ponty, *Notes de cours*, p. 155

d'un dualisme pulsionnel qu'il ne fait que manifester, ce que démontre en particulier le dernier dualisme pulsionnel (à partir de 1920). Comment comprendre que Merleau-Ponty, s'il fait très souvent référence au premier dualisme pulsionnel freudien, ne débat de la *nécessité* du dernier que rarement, et qui plus est de manière ambiguë ? Quelles sont les conceptions de Freud et de Merleau-Ponty relativement au *désir* et au *négatif* en tant que tels ?

Pour clarifier le débat, commençons par rappeler la première lecture merleau-pontyenne de la théorie freudienne des pulsions, reposant sur une critique du pansexualisme qui serait sous-jacent à cette théorie. Freud lui-même ne cesse d'insister, d'une part, sur le fait que c'est bien plutôt la sexualité qui se réduit à une série de processus psychiques et non le psychique à des facteurs physiologiques, et, d'autre part, sur l'existence de forces pulsionnelles non-sexuelles, qui conditionnent de façon nécessaire l'effectivité de la libido. Le premier dualisme pulsionnel, mis en place à partir de 1910, entérine ainsi la notion d'*étayage* (*Anlehnung*), dont l'essentiel n'est pas le récit de la genèse de la libido à partir des fonctions vitales strictes, mais bien l'idée que la pulsion sexuelle ne se manifeste qu'*en marge* des processus physiologiques. Cette première forme du dualisme pulsionnel énonce ainsi une distinction, voire une opposition, entre les pulsions sexuelles et les pulsions d'auto-conservation - qui de fait relèvent plus de l'instinctuel que de la pulsion (Freud parle d'ailleurs plutôt de *tendances* à l'auto-conservation, et leur associe les termes de fonction et de besoin). Cette opposition entre la libido et les tendances non-sexuelles (qu'elles soient appelées Faim, pulsions du Moi ou tendance à l'auto-conservation) permet en outre une explicitation de la différence, présentée dès l'*Esquisse*, entre principe de plaisir et principe de réalité.

Il ne faudrait pourtant pas assimiler de manière simpliste libido à principe de plaisir d'un côté, tendance à l'auto-conservation et principe de réalité de l'autre. Cela reviendrait en effet à concevoir la dynamique pulsionnelle comme découlant d'une *opposition externe* entre les exigences libidinales d'un individu et la nécessité vitale, et donc à signifier que le corps libidinal et la vie psychique ne s'ouvrent à l'altérité que sous une pression relevant d'une *Anankè* extérieure. Or, tel n'est pas le sens du premier dualisme pulsionnel, puisque, si la conceptualisation de la pulsion se fonde toujours chez Freud sur un dualisme, c'est parce que *la pulsion est par essence un processus d'opposition à son autre et ne s'actualise que dans cet écart par rapport à elle-même : la contradiction est ainsi interne à la pulsion.*

C'est d'ailleurs bien ainsi que Merleau-Ponty comprend l'exposition freudienne de la structure pulsionnelle du corps humain, qui est à la fois ouverture au monde et repli sur soi. Selon lui, les critiques que l'on adresse à Freud relativement à l'idée d'une « phase narcissique primaire » et, corrélativement, à celle d'un appareil psychique clos sur lui-même, ne sont pas pertinentes, puisque « Freud renonce à une coupure entre la période narcissique et la période objectale et considère le narcissique et l'objectal comme deux pôles permanents de la vie de l'individu »¹. Ainsi pour Merleau-Ponty, « le 'plaisir' est ouvert sur la 'réalité'. Le plaisir est ouvert comme le sentir est ouvert sur les choses [puisque] le corps de soi demande

¹ Merleau-Ponty, *Sorbonne*, p. 335

autre chose qu'un corps, mais le demande par son propre poids de corps »¹. Une telle approche du plaisir dans son rapport à la réalité fait sans conteste écho à la définition freudienne du principe de plaisir, puisque, livré à lui-même – comme c'est le cas par exemple dans les tentatives de satisfaction de la pulsion par hallucination pure, sans prise en compte aucune de la réalité –, ce principe est voué à l'échec, et *nécessite* en quelque sorte la constitution du principe de réalité et de l'instance psychique qui y correspond (le Moi et la conscience) pour arriver à ses fins. Cela prouve bien, pour Merleau-Ponty, que :

« L'explication par le génital, ou même par le sexuel, ne termine pas les problèmes : car les états de plaisir renvoient au désir, et le désir n'est pas la prévision ou recherche d'un état de plaisir, il est intentionnalité i.e. reconnaissance aveugle, i.e. transcendance [...]

'L'explication' n'explique rien : l'expliquant nous met en présence de l'énigme, qui est toujours la même : comment et pourquoi y a-t-il Eros, c'est-à-dire rapport de quelque chose qui est à quelque chose qui a à être, 'écart'. Le 'génital' et même le 'sexuel' sont tout parce qu'ils sont la *chair* c'est-à-dire non pas un 'phénomène' ou un 'corps phénoménal', mais un *être à deux faces*, qui est ce qu'il est et aussi ce qu'il n'est pas et a à être, une ouverture »².

Merleau-Ponty renvoie l'écart entre la libido et la stricte fonction physiologique d'auto-conservation à cette figure originaire de l'écart qu'est le *désir*, et qui semble suffire à définir selon lui le mouvement d'écart à soi caractérisant la chair comme principe de toute existence. Plus précisément, c'est parce que la chair, dans son mouvement d'auto-affection, ne coïncide jamais avec elle-même, c'est parce que le mouvement de réversibilité qui la caractérise n'est jamais achevé, que le corps doit dépasser sa clôture et s'ouvrir à l'altérité. Et puisque l'auto-affection de la chair est en même temps toujours transcendance, le désir peut être qualifié de *narcissique* sans être pourtant égoïste ou égo-centrique. Merleau-Ponty définit alors, de manière originale, le narcissisme comme cette structure originaire de l'existence humaine qui fait que celle-ci *jouit d'elle-même en s'ouvrant à l'autre*. Autrement dit, *le désir est narcissisme* c'est-à-dire « nature double »³ ou « être contradictoire », composé de deux tendances opposées (ouverture de soi et fermeture sur soi).

C'est donc la structure narcissique du désir qui rendrait raison, en dernière instance, du dynamisme pulsionnel ou charnel. Selon Merleau-Ponty, c'est à partir d'un rapport à soi que la chair s'ouvre à l'autre et au monde, c'est-à-dire que *c'est le désir de soi qui suscite le désir de l'autre et non l'inverse*. Ce que je désire n'est pas ainsi déterminé comme désirable à partir du moment où je me le représente présent en dehors de moi et absent en moi ; il ne s'agit pas du désir de quelque chose de déterminé, d'une absence de quelque chose en moi, mais d'une *aspiration vide* ou d'une *absence de rien*, qui ne peut jamais être comblée empiriquement par la possession d'un objet quel qu'il soit⁴. Le désir est ainsi la forme originaire de l'intentionnalité et de la processualité de la chair parce qu'il est une *intentionnalité non-objectivante*, ou encore désir de ce qui ne peut jamais être présenté comme tel. Il ne cherche

¹ Merleau-Ponty, *Nature*, p. 281

² Merleau-Ponty, Note (10) d'avril 1960 du volume VIII, 2 (*Notes de travail de 1958-1959*), BNF

³ Merleau-Ponty, *Nature*, p. 273

⁴ *Ibid.*, p. 206-208. Cf. également VI, p. 270 : « Cet écart qui, en première approximation, fait le sens, n'est pas un non dont je m'affecte, un manque que je constitue comme manque par le surgissement d'une *fin* que je me donne, - c'est une négativité *naturelle*, une institution première, toujours déjà là ».

pas à se satisfaire partiellement à partir d'un objet déterminé, mais il *visé l'absolu comme tel*. Dans la note citée ci-dessus sur le rapport entre le sexuel et le désir, Merleau-Ponty fait référence à Husserl, qui avait lui aussi envisagé, à la source de l'intentionnalité conscientielle ou objectivante, une intentionnalité non-objectivante qualifiée de pulsionnelle :

« [...] le désir est [...] transcendance (par exemple, l'*Erfüllung* unique qui est, dit Husserl, cherchée par les deux corps, ne peut être unique qu'en étant, non pas semblable ici et là, mais *dasselbe*) [...] Cela veut dire que l'*Erfüllung* n'est pas plein objectif, mais *plein du vide* (définition du sensible, - qui fait qu'il est aussi imperception), c'est-à-dire finalement *écart* par rapport à lieu absolu, à ici absolu en filigrane »¹.

On voit bien ici que le désir définit les êtres qui sont séparés de leur « essence », et qui se meuvent en vue de cette totalisation de soi à *jamais inachevée au cours de leur existence, en raison de leur incomplétude essentielle*². Il nous semble alors qu'une telle interprétation du désir, comme base dynamique de la libido et plus largement de l'*Eros*, fait écho au mythe d'Aristophane dans le *Banquet*, où il est dit que c'est la nostalgie de la totalité qu'éprouve un être (qui avait, dans un état antérieur indéterminé, une forme totale) qui suscite en lui le désir de s'ouvrir au monde et de s'unir à l'autre, « dans la passion de ne faire qu'un »³.

Or, il est remarquable que c'est à un tel mythe que Freud se réfère pour rendre compte de la tendance unificatrice et totalisatrice du vivant, soit l'*Eros*, dans *Au-delà du principe de plaisir*⁴. Cependant, une telle référence est, entre autres, introduite par Freud dans le but de montrer que le premier dualisme, qui s'appuie sur la distinction entre principe de plaisir et principe de réalité, était *insuffisant* pour rendre compte de l'effectivité pulsionnelle en son ensemble. En effet, certains phénomènes montrent que, non seulement, le désir régi par le seul principe de plaisir n'invente pas nécessairement les modalités adéquates pour se satisfaire (comme dans le cas de l'hallucination). Mais, qui plus est, il y aurait, au-delà du désir négatif de non-satisfaction (qui est une forme du désir absolu) un désir positif d'échec, de souffrance, de *déliasion* (*Entmischung*) *de tout rapport à l'altérité*, comme semblent en témoigner le masochisme primaire, la réaction thérapeutique négative, la résistance, les cauchemars, la tendance à répéter compulsivement des souvenirs traumatiques... Il y aurait ainsi un au-delà ou un en deçà du principe de plaisir, qui consisterait en un principe dynamique ou une forme d'intentionnalité non objectivante, et même *désobjectivante* au sens fort où il s'agirait pour l'organisme, non pas de se satisfaire par l'intermédiaire d'un objet quelconque, mais d'atteindre un état considéré comme un état d'absoluité, de totalité. Celui-ci correspondrait pour le vivant à un état d'indifférenciation et de non-individualisation, puisque l'individualité signifie la limitation et donc le contraire de l'absolu. Or, il ne peut s'agir là, comme l'indique selon Freud le mythe d'Aristophane, que d'un état *antérieur* à l'existence individuée. C'est

¹ Merleau-Ponty, Note (10) de avril 1960 du volume VIII, 2 (*Notes de travail de 1958-1959*), BNF

² Comme l'a bien mis en évidence R. Barbaras, Merleau-Ponty est également influencé, dans sa conception du désir, par les analyses que consacre Goldstein au vivant et au mouvement perpétuellement insatisfait ou inachevé qui le caractérise (in *Le désir et la distance. Introduction à une phénoménologie de la perception*, Paris, Vrin, 1999, p. 142 sq.).

³ Platon, *Le banquet*, 189-193

⁴ Freud, *Au-delà*, p. 106-108

pour cette raison que Freud définit cette tendance à la déliaison comme une « compulsion à la répétition », qui est « plus primitive, plus élémentaire, plus pulsionnelle que le principe de plaisir qu'elle éclipse ». Plus précisément, cette (com)pulsion est :

« une poussée inhérente à l'organisme vivant vers le rétablissement d'un état antérieur que cet être vivant a dû abandonner sous l'influence perturbatrices de diverses forces ; elle serait ainsi une sorte d'élasticité organique ou, si l'on veut, l'expression de l'inertie dans la vie organique »¹.

Freud place ici à la source du désir une tendance à l'inertie qui s'oppose activement aux pulsions établissant des ouvertures et des liaisons avec l'altérité, *alors même que celles-ci dérivent de celle-là*. Autrement dit, le vivant n'est pas mis à mort par des forces extérieures, mais par des forces *internes* qui visent à satisfaire son désir fondamental d'absolu et d'illimitation, - d'où l'idée que le vivant ne se maintient en vie *qu'à ne pas céder à son désir fondamental*. Dès lors, la découverte d'une telle tendance élémentaire et irrépressible du vivant conduit à faire l'hypothèse, au-delà de l'idée d'une activité d'auto-différenciation de la chair, d'une *véritable contradiction au cœur même de celle-ci*, ou encore d'un *travail de sape du dynamisme pulsionnel par lui-même*. *Eros* et *Thanatos*, sont ainsi non seulement complémentaires, mais encore et surtout *contradictaires*. Comme le met en valeur Ricoeur :

« Il faut porter le nouveau dualisme non plus au niveau des directions, des buts, des objets, mais des *forces* elles-mêmes [...] Mais c'est alors que le dualisme pulsionnel est vraiment devenu antagoniste ; précisément, parce qu'il ne s'agit plus de différences qualitatives, comme dans la première théorie des pulsions entre l'amour et la faim, ni de différences d'investissement, selon que la libido se porte vers le moi ou vers l'objet, comme dans la seconde théorie des pulsions »².

Remarquons que s'il y a certes revendication d'une position dualiste, il ne s'agit pas d'un dualisme substantiel, puisque les forces pulsionnelles antagonistes *n'existent pas en dehors de leur union*. Freud précise à ce propos, pour insister sur l'originarité du conflit pulsionnel, qu'il n'y a pas de pulsion de vie ou de mort pure, car chacune est toujours liée, intriquée, mélangée à l'autre. Dès que la vie apparaît dans la matière inanimée, se manifeste en même temps la pulsion de conservation de l'état antérieur, c'est-à-dire la pulsion de mort comme compulsion de retour à l'inanimé³. Freud va alors « étayer » sa spéculation métapsychologique sur des considérations biologiques diverses : l'embryologie, qui n'est selon lui autre chose qu'un automatisme de répétition, les migrations des poisson montrant la nature *conservatrice* de la pulsion ... mais encore la distinction qu'établit Weismann entre le *soma* (soumis au changement en raison de son rapport d'ouverture à l'altérité et à l'extériorité) et le *germen* (conservation de la structure originnaire du vivant à l'origine d'un phylum donné). Freud cherchant à montrer de cette manière qu'on ne peut penser le vivant, et *a fortiori* l'homme, *qu'à partir d'une perspective dualiste*⁴.

¹ *Ibid.*, p. 80

² P. Ricoeur, *De l'interprétation, op. cit.*, p. 309-310. Freud affirme effectivement que « notre conception était dès le début dualiste et elle l'est encore aujourd'hui de façon plus tranchée, dès l'instant où les termes opposés ne sont plus pulsions du moi – pulsions sexuelles, mais pulsion de vie – pulsions de mort » (in *Au-delà*, p. 101).

³ *Ibid.*, p. 82-83. Remarquons ici que *la pulsion de mort se déduit de la nature conservatrice des pulsions* et non l'inverse.

⁴ Freud affirme qu'on peut aller jusqu'à penser un prolongement du dualisme pulsionnel caractérisant le vivant jusque dans la loi de polarité à l'œuvre dans la matière inanimée (ce qu'avaient déjà indiqué en leur temps les

Nous avons vu que Merleau-Ponty reconnaît, à *la source de la négativité charnelle*, une tendance élémentaire et irréprouvable du vivant à vouloir atteindre à un état d'absoluité ou d'infinité. Cependant, il est manifeste qu'il n'interprète pas le désir comme une compulsion de répétition, puisqu'il ne semble pas penser - à la différence de Freud - que la totalité à l'horizon du désir correspond en fait à un état antérieur au vivant, c'est-à-dire à un état inorganique. Par conséquent, il n'interprète pas le fond du désir comme une pulsion *de mort*. Le refus d'assimiler l'aspect destructeur des pulsions à une pulsion *de mort* est d'ailleurs patent dans l'interprétation ambiguë qu'il propose du *Thanatos* freudien. Il affirme ainsi que :

« L'Eros et le Thanatos freudien rejoignent notre problème de la chair avec son double sens d'ouverture et de narcissisme, de médiation et d'involution – Freud a vraiment vu avec la projection-introjection, le sadomasochisme, le rapport d'*Ineinander* moi-monde, moi-nature, moi-animalité, moi-*socius*. »¹

Merleau-Ponty assimile ici le dernier dualisme pulsionnel au double mouvement de la chair, qui reste en elle-même (narcissisme et involution) et qui s'ouvre à l'extérieur en s'ouvrant aux « relations objectales ». Ce narcissisme de la chair est à envisager au sens où elle *se* sent, où elle se prend pour objet, et non au sens où elle manifesterait une tendance *purement désobjectivante*, qui aurait pour but la déliaison *en tant que telle*. C'est pour cette raison que le *Thanatos* se réduit chez Merleau-Ponty à une pulsion *d'agression* c'est-à-dire à une pulsion qui est toujours en rapport avec un objet (qu'il soit intérieur ou extérieur), et qui vise une satisfaction libidinale, quoique dans une direction opposée à la pulsion érotique (la haine et non l'amour). Aussi affirme-t-il que l'agression et le sado-masochisme s'enracinent dans la sexualité et sont des modalités du *füreinander*², - alors même que Freud considère dans ses derniers textes qu'ils dérivent non pas de l'*Eros* mais bien de l'au-delà du principe de plaisir³. Le sadisme ne serait pas tant une tentative de maîtrise par la force des objets extérieurs qu'une pulsion de *destruction* de ceux-ci, celle-ci n'étant qu'une forme dérivée et extériorisée de la pulsion de mort, laquelle s'applique premièrement à détruire de l'intérieur la personne propre (masochisme primaire). Or, Merleau-Ponty connaît les textes freudiens postérieurs à 1920, du moins il semble qu'il ait lu *Au-delà du principe de plaisir*, puisqu'il relate dès ses cours de psychologie à la Sorbonne l'existence d'un « principe démoniaque » qualifié de « puissance de négation », de « tendance à se nier soi-même », de « volonté de mourir, de cesser »⁴. Cependant, malgré ces « erreurs de lecture » du texte freudien, il ne reviendra plus sur la

tenants de la *Naturphilosophie* allemande), comme en témoigne ce passage d'une lettre à Einstein : « Vous voyez, ce n'est en fait que la transmutation théorique de l'opposition universellement connue entre l'amour et la haine, *qui entretient peut-être une relation originaires avec le couple attraction-répulsion*, lequel joue un rôle dans votre domaine » (Lettre à Einstein de septembre 1932, in *RIP II*, p. 209-210 ; c'est nous qui soulignons). Ce qui est certain, c'est que la question de l'origine de la vie, d'après le but et l'intention du vivant, ne peut recevoir, selon Freud, qu'« une réponse *dualiste* » (« Le moi et le ça », in *Essais*, p. 254).

¹ Merleau-Ponty, *Nature*, p. 288

² Merleau-Ponty, *Notes de cours*, p. 150

³ De sa première théorisation du sado-masochisme (1915), Freud ne gardera par la suite que l'idée d'après laquelle le sado-masochisme ne peut dériver simplement des pulsions sexuelles. Il va alors mettre l'accent sur le fait que le sadique ne cherche pas tant à maîtriser l'objet qu'à véritablement le détruire. On a ainsi la séquence pulsion de mort – masochisme primaire – sadisme, lequel n'apparaît que lorsque le sujet s'ouvre à l'extérieur sous la poussée érotique.

⁴ Merleau-Ponty, *Sorbonne*, p. 336-337

pulsion de mort en tant que telle, et l'interprètera par la suite systématiquement comme une pulsion d'emprise ou d'agression, c'est-à-dire selon un schéma que Freud a modifié fondamentalement avec l'introduction de l'hypothèse de la pulsion de mort en 1920.

Un tel *refus* de l'hypothèse spéculative d'une compulsion de répétition mortifère, n'est d'ailleurs pas spécifique à Merleau-Ponty, dont la position est ici apparentée à celle de ses contemporains. En effet, Lacan interprète à l'époque le *Thanatos* dans le cadre des relations objectales comme agressivité envers autrui (qui peut être retournée sur soi), puisqu'il considère que la pulsion de mort ne devient manifeste que dans son rapport à l'objet¹. De manière corollaire, Lacan rejette le soubassement naturalisant ou biologisant de l'hypothèse de la pulsion de mort, qui ne fait sens selon lui que dans le cadre de la problématique du narcissisme, c'est-à-dire de l'aliénation du moi *dans son rapport aux autres*. Il est sur ce point influencé par l'hégélianisme kojévien, qui appuie l'idée d'une fonction *symbolique* de la mort, mais également par Mélanie Klein, qui refuse d'interpréter la pulsion autrement que d'un point de vue psychique, et qui assimile finalement la pulsion de mort avec une pulsion de *peur pour la vie*². L'interprétation kleinienne de la pulsion de mort, dans un cadre d'emblée intersubjectif et psychique, permet à Lacan et à Merleau-Ponty de se débarrasser du « mythe métabiologique »³ sous-jacent à la pulsion de mort. On voit ainsi Merleau-Ponty interpréter l'hypothèse de la pulsion de mort à partir d'une logique kleinienne, qui confirme d'ailleurs son interprétation du négatif au sein du vivant comme *désir d'absolu* :

« M. Klein, dans son livre *Contributions to Psychoanalysis* expose sur quoi est fondé cet état d'insécurité : 'Un certain degré de frustration au sein maternel est inévitable car l'enfant a besoin d'une satisfaction illimitée'. L'anxiété est compréhensible par *le désir, la volonté infinie* qui est dans l'enfant ; cette volonté est immédiate, va droit au but parce qu'il n'y a aucune espèce d'articulation entre les moyens et les fins ; c'est dans cette situation initiale que se trouve le moteur de l'agressivité et de l'anxiété »⁴.

Si l'on peut comprendre pourquoi certains psychanalystes veulent se débarrasser des « mythes métabiologiques » de la *Trieblehre* freudienne (entre autres pour assurer l'autonomie de la psychanalyse vis-à-vis des sciences de la nature), l'interprétation *idéalisante* de la pulsion de la mort que propose Merleau-Ponty apparaît d'autant plus

¹ Freud lui-même faisait remarquer que c'est en raison de l'intrication perpétuelle des pulsions de vie et de mort qu'on n'a pas pu pendant longtemps les isoler dans leurs manifestations et les reconnaître ; mais « ce n'est cependant pas une raison pour adopter la conclusion qu'il n'en existe effectivement pas d'autres [pas de pulsions autres que les pulsions libidinales] » (in *Au-delà*, p. 101).

² Cf. par exemple chez Lacan, « L'agressivité en psychanalyse » (1948), in *Ecrits, op. cité*, p. 101-124). Chez M. Klein, la pulsion de mort est appréhendée à partir du sentiment d'angoisse et des fantasmes de morcellement. Cette angoisse découle, selon elle, du désir frustré du nourrisson, c'est-à-dire de la peur de manquer du bon objet originaire, cette perte étant fantasmée comme menace de destruction totale. *La menace de mort dépend donc, à sa source, du rapport (bon ou mauvais) à l'Autre* : ce n'est pas une menace réelle en provenance de l'organisme, mais une menace *fantasmée dans le rapport à l'Autre*. Comme le dit bien J. Kristeva, « la pulsion de mort est immédiatement et dialectiquement retournée en sa version positive qu'est la conservation de la vie [...] c'est au bénéfice de l'Eros, en somme, que l'angoisse d'anéantissement de la vie agit dans les couches les plus profondes du psychisme » (in *Le génie féminin, tome II 'Mélanie Klein'*, Paris, Fayard 2000, p. 137-138).

³ Selon l'expression de J. Laplanche, se faisant l'écho de Lacan et de Klein, dans « La position du masochisme originaire », in *La révolution copernicienne inachevée*, Paris, Seuil 1992, p. 48.

⁴ Merleau-Ponty, *Sorbonne*, p. 359 (c'est nous qui soulignons). Il affirme aussi que « le rapport anxiété-agressivité forme un cercle dans lequel intervient la libido comme une force transversale. Il existe un lien indissoluble entre la libido et l'agressivité, celle-ci étant au pouvoir de celle-là » (*ibid.*, p. 358). Or, pour Freud au contraire, c'est en dernière instance la libido qui est au service de la pulsion de mort (cf. *Au-delà*, p. 96-97).

curieuse que lui-même dénonce la déviation idéaliste que connaît la psychanalyse à son époque. Il nous semble alors qu'il faut voir ici, à l'origine du choix de Merleau-Ponty pour l'interprétation kleinienne de la pulsion de mort, un attachement persistant à la phénoménologie, malgré l'effort que fait Merleau-Ponty pour s'en détacher. Même si, contrairement à Husserl, Merleau-Ponty considère que la mise au jour du pulsionnel comme forme originale de l'intentionnalité charnelle exige que l'on réinterprète le sens du transcendantal (toujours en même temps facticité), ce domaine original du pulsionnel reste envisagé, comme chez Husserl, comme désir et ouverture au monde, c'est-à-dire comme mode archaïque de *liaison* à l'Autre¹. Les schèmes de l'*unité* et de l'*intégration*, qui informaient toute l'interprétation du freudisme dans les premiers textes de Merleau-Ponty, n'ont ainsi pas complètement disparu dans ses dernières œuvres. Le vivant, et *a fortiori* l'homme, sont de fond en comble *intentionnalité* et tendent perpétuellement à la liaison avec l'autre, même dans leurs manifestations les plus « narcissiques ». *L'hypothèse freudienne de la pulsion de mort, comme tendance originale du vivant à la déliaison existant à côté de sa tendance à l'unification et à la liaison, dessine ainsi une frontière entre la psychanalyse - ou plutôt une psychanalyse détachée de tout pré-supposé idéaliste - et la phénoménologie que Merleau-Ponty ne franchit pas.*

§ 3) Transformations des pulsions et réversibilité de la chair

Précisons d'emblée qu'on ne peut déduire du fait que Merleau-Ponty n'intègre pas à sa propre philosophie de la chair l'hypothèse de la pulsion de mort qu'il *méconnaît* le pulsionnel freudien et la dimension économique qui lui est corollaire. Tout au plus peut-on en conclure *qu'il ne s'appuie finalement que sur les deux premiers dualismes pulsionnels* (pulsions de conservation – pulsions sexuelles et libido du moi - libido d'objet). Rappelons en outre que cette attitude de Merleau-Ponty vis-à-vis du ou des dualisme(s) pulsionnel(s) freudien(s) est loin d'être marginale, puisque c'est celle que partagent la plupart de ses contemporains, *psychanalystes compris*.

On pourrait malgré tout reprocher à Merleau-Ponty de ne prendre en compte que l'aspect dynamique des pulsions, et non leur caractère véritablement *économique*. Or, nous avons vu que, d'une part, il qualifie de manière tout à fait significative la chair d'« investissement latéral ». D'autre part, et c'est ce que nous voulons maintenant démontrer, si l'on définit avec Freud le point de vue économique comme « celui qui s'efforce de suivre les destins des quantités d'excitation [soit les destins des investissements pulsionnels] et d'obtenir une

¹ Comme le dit bien R. Barbaras commentant le sens de la pulsion chez Husserl, « selon le même schéma qui consiste à projeter la fin dans l'origine sous une forme inconsciente ou latente, l'ouverture à une transcendance indéterminée qui caractérise la pulsion n'est pas interprétée comme une contestation de la fonction objectivante de l'intentionnalité : dans le désir s'annonce au contraire un intérêt pour la connaissance, son aspiration indéterminée est en réalité curiosité et elle ne peut donc s'accomplir véritablement qu'en se transformant en une activité d'objectivation » (in *Le désir et la distance, op. cit.*, p. 141).

évaluation au moins relative de celles-ci »¹, alors il apparaît que Merleau-Ponty a su trouver une façon cette fois-ci originale d'étudier la chair et ses vicissitudes à *partir de ce point de vue*, en mettant en évidence la plasticité et les transformations de la chair grâce aux concepts de *réversibilité* et de *chiasme*, dans le cadre d'une approche qu'on pourrait qualifier de « topologique-dynamique ». Afin d'étayer cette hypothèse, il nous faut donc revenir sur la façon dont Freud lui-même envisage concrètement l'appréhension économique des pulsions, pour ensuite la confronter à l'analyse merleau-pontyenne des transformations de la chair.

Constatons d'emblée que l'évaluation économique des investissements pulsionnels dont parle Freud ne consiste jamais, comme c'est le cas par exemple pour un Fechner, à vouloir mesurer l'intensité des énergies pulsionnelles, déterminer quantitativement des seuils d'investissement ... Il s'agit beaucoup plus pour Freud de donner des *valeurs qualitatives* aux différents investissements pulsionnels, c'est-à-dire déterminer quel type de *position psychique* ils déterminent au cours de leur circulation dans l'appareil psychique, et ce en fonction du type de travail qu'ils représentent et des forces conflictuelles qu'ils mettent en jeu. En somme, le *point de vue économique étudie les diverses transformations des pulsions et leurs conséquences sur la vie psychique du sujet*. C'est pour cette raison que, à l'analyse « catégorielle » des pulsions au début de « Pulsions et destins des pulsions », succède l'analyse de leurs divers « destins », puisque « ce qui les distingue, c'est leur possibilité, dans une large mesure, de se remplacer l'une l'autre, de façon vicariante, et d'échanger facilement leurs objets »², - les pulsions étant ainsi caractérisées par leur « plasticité »³. Ce qui rend visibles ou manifestes les pulsions, ce sont ainsi leurs mouvements de transformation, ce qui est logique si l'on considère la pulsion comme pure *energeia* et non comme le processus d'actualisation d'une forme prédonnée, dont la réalisation effective correspondrait à l'« arrêt » de la pulsion. Freud parle ainsi d'« inversion », de « substituabilité » d'un objet pulsionnel, pouvant toujours être « remplacé » par un autre, de « modification » du but, qui peut être refoulé, transposé, ajourné, inhibé, abandonné ...

Freud distingue alors quatre « destins » pulsionnels, son investigation étant limitée, comme il le précise, aux vicissitudes de la *libido* qui sont mieux connues que celles des autres pulsions (parce que plus visibles) : le renversement dans le contraire (passage d'un but actif à un but passif et réciproquement, comme dans les couples voyeurisme-exhibitionnisme et sadisme-masochisme), le retournement sur la personne propre (masochisme, exhibitionnisme), le refoulement et la sublimation. Dans l'exemple de l'analyse du retournement sur la personne propre des pulsions sadiques, Freud fait remarquer que le changement de but de la pulsion (d'un but actif à un but passif) oblige l'objet de la pulsion à assumer en même temps le rôle de sujet : le fait d'être battu est effectué par celui qui est battu, le retournement sur la personne se déclinant ainsi suivant la séquence : voix active (battre,

¹ Freud, « L'inconscient », in *Métapsychologie*, p. 89

² Freud, « Pulsions et destins des pulsions », in *Métapsychologie*, p. 24

³ Freud, *Nouvelles conférences sur la psychanalyse*, p. 128

regarder) -> voix passive (être battu, être regardé) -> « voie moyenne réfléchie » (se battre, se regarder)¹. *La distribution sujet-objet émerge ainsi à partir des transformations économiques de la pulsion*. De la même manière, l'analyse du renversement dans le contraire relativement au contenu de la pulsion – renversement de l'objet d'amour en objet de haine – montre que la distribution entre l'intérieur et l'extérieur ne précède pas non plus les manifestations des pulsions, mais découle bien plutôt des mouvements de celles-ci. En somme, l'analyse des transformations des pulsions, en particulier celles qui s'effectuent dans les débuts de l'existence, est d'autant plus importante qu'elle seule peut expliciter ces mouvements de différenciation des dimensions subjective et objective, intérieure et extérieure, mais également somatique et psychique (transformation originaire de la pulsion sous forme de processus d'inscription psychique dans divers représentants). Comme le précise Paul Ricoeur :

« La pulsion devient la réserve énergétique qui demeure à travers toutes les distributions entre le moi et les objets ; le choix d'objet devient lui-même un concept corrélatif du narcissisme, comme une sortie hors du narcissisme ; de ce point de vue, il n'y a que des sorties du – et des retours au – narcissisme »².

Si une telle affirmation ne vaut que dans le cadre du dualisme pulsionnel avant son remaniement en 1920, elle correspond bien à cette idée de Freud selon laquelle « la libido du moi ne cesse jamais de se transformer en libido objectale et *vice versa* », - ces deux formes de libido, précise-t-il, « n'étant pas de nature différente »³. La théorie généralisée du narcissisme, aux alentours de 1914-1915, indiquait d'ailleurs que la différenciation sujet-objet, intérieur-extérieur ne s'établit qu'à partir de la position indifférenciée du « sujet » originaire, qualifié par Freud de Moi-Réalité (cette phase originaire désignant le vécu psychique d'indifférenciation première entre le « sujet » et le monde). Ces analyses se développent en outre, en 1915, à travers l'analyse de la pulsion scopique et de ses vicissitudes : avant même que cette pulsion soit tournée activement vers un objet extérieur, pour être ensuite éventuellement retournée sur le sujet propre, elle est d'origine auto-érotique (pulsion portée sur des zones érogènes partielles du corps), c'est-à-dire que le sujet commence par se regarder alors même qu'il ne s'est pas identifié personnellement comme un sujet un, - *la réflexivité pulsionnelle précédant et conditionnant la réflexivité conscientielle comme activité de reconnaissance du sujet par lui-même*. La séquence originaire de transformation de la pulsion suivant le mode du renversement s'explique alors de la manière suivante : voie originaire ou auto-érotique de la pulsion (se regarder, sans pouvoir encore distinguer le regard du regardé, le sujet de l'objet, l'intérieur de l'extérieur ...) -> ouverture sur l'extérieur : apparition simultanée de la voie active (regarder) et de la voie passive (être regardé) au sens où ou le sujet se distingue de l'extérieur et de la sphère de l'objectif (plutôt de l'objectal) -> éventuellement voie moyenne réfléchie (se regarder)⁴.

¹ Freud, « Pulsions et destins des pulsions », in *Métopsychoanalyse*, p. 28

² P. Ricoeur, *De l'interprétation*, op. cité, p. 136.

³ Freud, *Nouvelles conférences sur la psychanalyse*, p. 135. Freud rappelle d'emblée que ce point de vue a été sensiblement modifié avec l'introduction de l'hypothèse de la pulsion de mort.

⁴ Freud fait remarquer qu'« un tel stade préliminaire [temps auto-érotique] manque dans le cas du sadisme, qui, d'emblée, se dirige sur un objet extérieur ; pourtant, il ne serait pas, à proprement parler, absurde de le construire à partir des efforts de l'enfant voulant se rendre maître de ses propres membres » (« Pulsions et destins des

On ne peut alors que mettre en valeur la très remarquable cohérence de la philosophie merleau-pontyenne de la chair qui, à partir d'une compréhension fine du dualisme pulsionnel freudien exposée dans la *Métapsychologie* de 1915, définit la chair aussi bien comme narcissisme, investissement libidinal et « *phénomène de miroir* », au sens où « se toucher, se voir, c'est obtenir de soi un tel extrait spéculaire. *i.e.* fission de l'apparence et de l'Être – fission qui a lieu déjà dans le toucher (dualité du touchant et du touché) et qui, avec le miroir (Narcisse) n'est que plus profonde adhérence à Soi »¹. Nous avons déjà eu l'occasion de montrer en quoi Merleau-Ponty admire Freud pour sa « prodigieuse intuition des échanges – échange des rôles, échange de l'âme et du corps, de l'imaginaire et du réel »². Force est de constater désormais que le philosophe reprend, à partir de l'exemple mis en évidence par Husserl de la chair comme touché-touchant, les analyses que Freud développe relativement aux transformations des pulsions (spécialement de la pulsion scopique). Plus précisément, il semble que *le concept husserlien de chair est réinterprété par Merleau-Ponty à partir du dualisme freudien de 1914-1915, lequel est indexé sur la théorie généralisée du narcissisme comme structure originaire de l'existence*. De ce point de vue, le narcissisme n'est pas à envisager chez Merleau-Ponty comme un état ou un stade, mais comme la structure opératoire qui articule les diverses transformations de la chair, et qui permet la compréhension de celle-ci. Autrement dit, *le narcissisme vaut comme concept-économique clé dans la philosophie de la chair merleau-pontyenne*, c'est-à-dire qu'il sert à dire non pas l'« essence » de la chair, puisque celle-ci n'est qu'une « masse intérieurement travaillée », mais son événementialité ou sa dynamique. Pour preuve que le narcissisme sert à qualifier « la puissance et non seulement la direction, la *tension* et non seulement le *in* de l'intentionnalité »³, le fait que la chair est la réserve qui fonde et qui anime perpétuellement toute dimensionnalisation de l'Être :

« Il y a un narcissisme fondamental de toute vision ; et, pour la même raison, la vision qu'il [le voyant] exerce, il la subit de la part des choses, que, comme l'ont dit beaucoup de peintres, je me sens regardé par les choses, que mon activité est identiquement passivité, - ce qui est le sens second et le plus profond du narcissisme : non pas voir dans le dehors, comme les autres le voient, le contour d'un corps qu'on habite, mais surtout être vu par lui, exister en lui, émigrer en lui, être séduit, capté, aliéné par le fantôme, de sorte que voyant et visible se réciproquent et qu'on ne sait plus qui voit et qui est vu. C'est cette Visibilité, cette généralité du Sensible en soi, cet anonymat inné de moi-même que nous appelions chair tout à l'heure, et l'on sait qu'il n'y a pas de nom en philosophie traditionnelle pour désigner cela »⁴.

La chair correspond donc, originairement, à ce « premier temps » dans les vicissitudes de la pulsion chez Freud, soit à cette modalité dynamique et économique qui consiste pour la chair à *s'investir elle-même*, à se redoubler, dans une première forme de « réflexivité ». C'est parce que cette réflexivité est toujours imminente et donc jamais satisfaisante, qu'elle implique un désir d'ouverture de la chair, lequel donne lieu à une ségrégation de l'intérieur et de

pulsions », *op. cité*, p. 30). Freud évoque ici la pulsion d'emprise, qui aurait donc originairement pour objet le corps encore « morcelé » de l'enfant ; lorsque la pulsion d'emprise sera envisagée, en 1920, comme dérivant de la pulsion de mort, l'hypothèse d'un masochisme originaire ne posera plus de problème, comme c'est pourtant encore le cas en 1915.

¹ Merleau-Ponty, *VI*, p. 309

² Merleau-Ponty, Préface à Hesnard, in *Parcours II*, p. 278. Cf. Deuxième Partie, chapitre III, section B), § 2.

³ Nous renvoyons ici aux propos de Derrida cités en introduction de cette dernière section.

⁴ Merleau-Ponty, *VI*, p. 183

l'extérieur, du sujet et de l'objet, de l'activité et de la passivité, à partir de laquelle seulement une réflexivité « réfléchie » (et consciente) sera possible. Dès lors, ces différentes dimensions de la chair peuvent être qualifiées de *réversibles*, leur rapport envisagé selon la figure du *chiasme* (cette « médiation par le renversement »¹), et le mouvement de « réflexivité » originaire de la chair lui-même défini ultimement comme *réversibilité*, au sens où :

« Le chiasme, la réversibilité, c'est l'idée que toute perception est doublée d'une contre-perception (opposition réelle de Kant), est acte à deux faces, on ne sait plus qui parle et qui écoute. Circularité parler-écouter, voir-être vu, percevoir-être perçu (c'est elle qui fait qu'il nous semble que la perception se fait *dans les choses mêmes*) – *Activité = passivité* »².

Si la chair est définie, à partir de ces opérations fondamentales, comme *réversibilité*, cela implique effectivement que l'on renonce à une analyse statique ou essentialiste. Le point de vue économique adopté par Freud pour l'analyse des pulsions trouve ainsi son correspondant, dans la philosophie de la chair, dans la mise en place d'une analyse dynamique que Merleau-Ponty appelle « topologie phénoménale ». L'analyse de la chair, comprise comme structure ou matrice de la phénoménalité en général, se développe en une étude concrète des *opérations* de cette matrice³, ces transformations se déroulant dans un « espace topologique » qu'il faut selon Merleau-Ponty « prendre pour modèle de l'être », et qui se définit comme un :

« milieu où se circonscrivent des rapports de voisinage, d'enveloppement etc. [qui] est l'image d'un être, qui, comme les taches de couleur de Klee, est à la fois plus vieux que tout et 'au premier jour' (Hegel), sur lequel la pensée régressive bute sans pouvoir le déduire directement ou indirectement (par 'choix du meilleur') de l'Être par soi, qui est un *résidu* perpétuel – Il se rencontre non seulement au niveau du monde physique, mais de nouveau il est constitutif de la vie, et enfin il fonde le principe *sauvage* du *Logos* »⁴.

Cette analyse « topologique-dynamique » de la chair s'amorce par exemple à travers l'usage que fait Merleau-Ponty de certaines figures pour penser le mouvement fondamental de réversibilité de la chair : ainsi, le corps senti et le corps sentant sont présentés comme *l'envers et l'endroit* de la chair, c'est-à-dire « comme deux segments d'un seul parcours circulaire, qui,

¹ *Ibid.*, p. 268

² *Ibid.*, p. 318. Cette nouvelle version du dualisme qui n'est pas un dualisme substantiel mène ainsi Merleau-Ponty à mettre l'accent sur le « sens du *couple*, des *jumeaux*, du double dans une philosophie du chiasme. Ces structures ne sont pas *anthropologiques*. Appartenant à l'Être, elles doivent se trouver dans la 'Nature' » (Note 31 de novembre 1960 du volume VIII, 2 (*Notes de travail de 1958-1959*), BNF).

³ De ce point de vue, on a pu rapprocher l'épistémologie qui se dégage de l'ontologie merleau-pontyenne de la chair de l'épistémologie simondonienne, telle qu'elle est explicitée en particulier dans *L'individu et sa genèse physico-biologique* (Paris, PUF « Epiméthée », 1964), dédié par l'auteur « à la mémoire de Merleau-Ponty ». Pour ce rapprochement qui nous paraît très éclairant, nous renvoyons au chp. VI du livre de Jacques Garelli *Rythmes et mondes*, Grenoble, Millon, 1991, ainsi qu'à son article « Opérations et structures », in *Merleau-Ponty aux frontières de l'invisible*, *op. cit.*, p. 67-85. Nous utilisons ici le concept d'opération au sens où Simondon le présente, c'est-à-dire comme « le dynamisme conduisant à la formation d'une structure ou à sa modification, la structure résultant toujours d'une construction. En ce sens, structure et opération se trouvent dans un rapport de complémentarité ontologique. Ce sont donc les deux versants, l'un dynamique et l'autre statique d'un même *acte* » (in « Opérations et structures », *op. cit.*, p. 73). Nous nous accordons en outre ici avec l'analyse de J. Garelli lorsqu'il affirme que « toute l'œuvre de Merleau-Ponty manifeste le dégagement progressif de sa pensée à l'égard de la notion de structure, ce qui le conduit à prospecter la dimension invisible des champs opératoires, conférant aux structures leur dynamisme secret [...] L'invisible merleau-pontyen désigne la dimension opératoire, qui échappe à toute détermination structurale, bien qu'elle traverse et module l'édification des structures, comme si elle venait de plus loin et s'en allait ailleurs » (*ibid.*, p. 83).

⁴ Merleau-Ponty, *VI*, p. 264

par en haut, va de gauche à droite, et, par en bas, de droite à gauche, mais qui n'est qu'un seul mouvement dans ses deux phases »¹. Merleau-Ponty recourt également à la métaphore du *doigt de gant qui se retourne*, qui définit aussi bien selon lui la réversibilité que le chiasme².

Or, il nous paraît que c'est en vertu de la correspondance entre une telle analyse des transformations originaires de la chair et l'analyse économique que Freud propose des « destins des pulsions », que Lacan s'est intéressé à ces métaphores merleau-pontyennes, - lui-même ayant recours depuis 1950 à des figures utilisées en topologie mathématique pour illustrer certains de ses propos³. Lacan commente ainsi certaines notes du *Visible et de l'invisible* dans son séminaire de 1964, en particulier celle présentant la figure du doigt de gant retourné. Celle-ci lui paraît en effet « se recouvrir très exactement » avec le schème de la pulsion même⁴ tel qu'il l'élabore à partir de sa lecture de Freud, lequel « nous présente comme acquis que nulle part du parcours de la pulsion ne peut être séparée de son aller-et-retour, de sa réversion fondamentale, de son caractère circulaire »⁵. C'est d'ailleurs à partir de ce « destin » du point de vue économique freudien, qui se décline en une analyse des opérations de la chair chez Merleau-Ponty et en une topologie psychanalytique chez Lacan, que Bernard Baas a tenté de montrer que la lecture par Lacan du *Visible et l'invisible* a sans doute influencé son élaboration de l'objet *a*, elle-même à la source de sa compréhension personnelle du concept freudien de pulsion⁶. Vis-à-vis du projet merleau-pontyen énoncé en décembre 1960 de « faire non une psychanalyse existentielle, mais une psychanalyse *ontologique* »⁷, Bernard Baas pose alors la question de savoir « si ou jusqu'à quel point la psychanalyse de Lacan peut être considérée comme cette psychanalyse ontologique »⁸.

Une telle interrogation, malgré sa pertinence, nous semble terriblement ambiguë. Elle pourrait en effet laisser penser que ce qu'appelle de ses vœux Merleau-Ponty serait une sorte de « synthèse » entre un point de vue philosophique et un point de vue psychanalytique, que réaliserait assez bien la psychanalyse lacanienne selon B. Baas. Cependant, *il ne s'agit pas pour Merleau-Ponty de synthétiser ces approches*, mais de maintenir leurs distinctions essentielles et de les utiliser de manière complémentaire, puisque d'une part elles sont

¹ *Ibid.*, p. 182

² *Ibid.*, p. 317 : « Il n'est pas besoin d'un spectateur qui soit *des 2 côtés*. Il suffit que, d'un côté, je vois l'envers du gant qui s'applique sur l'endroit, que je touche l'un par l'autre (double 'représentation' d'un point ou plan du champ) ».

³ Remarquons ici, avec Emmanuel de Saint-Aubert, qu'il ne semble pas y avoir eu, concernant le recours à des figures topologiques, influence de Lacan sur Merleau-Ponty, *l'inverse étant beaucoup plus plausible* (cf. « Sources et sens de la topologie chez Merleau-Ponty », in *Alter*, n° 9, « La pulsion », 2001, p. 331-364).

⁴ Lacan, *Séminaire XI, op. cit.*, p. 78. Le schème de la pulsion est décliné p. 162-165 de ce même séminaire.

⁵ *Ibid.*, p. 162

⁶ Cf. B. Baas, « Jacques Lacan et la traversée de la phénoménologie », *op. cit.*, p. 33-40, et *De la chose à l'objet. Jacques Lacan et la traversée de la phénoménologie*, Leuven, Peeters, 1998.

⁷ Merleau-Ponty, *VI*, p. 323

⁸ B. Baas, « Jacques Lacan et la traversée de la phénoménologie », *op. cit.*, p. 40

convergentes *et donc irréductibles*, et que, d'autre part, ce qu'elles permettent d'envisager fondamentalement – la chair, les pulsions – se présente comme une réalité perspective, différenciée, et qui appelle de ce fait une appréhension plurielle ou « à plusieurs entrées » comme le précise Merleau-Ponty.

En outre, il apparaît que dans la note de décembre 1960 où Merleau-Ponty parle d'une « psychanalyse *ontologique* », celle-ci n'est pas présentée comme une tentative pour « rendre philosophique » la psychanalyse freudienne, ni même comme le projet d'une psychanalyse à (*ré*)inventer, mais bien plutôt comme *la psychanalyse freudienne elle-même*, dès lors qu'on cesse d'en proposer une « interprétation superficielle », c'est-à-dire empiriste ou, plus généralement, objectiviste. Cette note s'intitule d'ailleurs de manière significative « Corps et chair – Eros – Philosophie *du freudisme* », et affirme clairement que « la philosophie de Freud n'est pas philosophie du corps, mais *de la chair* »¹.

Merleau-Ponty entend alors débarrasser la psychanalyse freudienne de ces interprétations « superficielles » en approfondissant justement les thèmes freudiens qui sont d'habitude *supposés* témoigner de l'empirisme et du matérialisme de Freud (les pulsions, le point de vue économique, les spéculations d'ordre biologique...). Il considère en effet, et à juste titre, que c'est à partir du traitement original que Freud propose de ces thèmes qu'il ne peut être réduit à un empiriste ou à un matérialiste. *La subtilité du freudisme, de la lecture qu'en propose Merleau-Ponty et de sa propre « psychanalyse de la Nature ou de la chair », consiste alors à développer, à partir de ces thèmes soi-disant « empiristes » ou « objectivistes », une véritable philosophie de la Nature dans le sillage d'un Goethe, laquelle se présente comme le rempart le plus puissant contre un naturalisme réductionniste et contre l'idéalisme*. Nous ne pensons ainsi pas que Merleau-Ponty – du moins dans ses textes postérieurs à 1950 – révèle la « philosophie du Freudisme » en « phénoménologisant » celle-ci, mais au contraire en montrant qu'elle demeure effectivement une anthropologie, non seulement si on la réduit à un ensemble de propositions empiristes, mais également si on *l'idéalise* en la « débarrassant » de son interrogation fondamentale sur la Nature et sur la vie². Or, manifestement sur ce point, la philosophie merleau-pontyenne de la chair entretient un rapport d'entrelacement avec la métapsychologie freudienne des pulsions plus fort que ne le fait la psychanalyse lacanienne elle-même, qui rejette le « naturalisme » freudien en vertu du principe (voire du présupposé) qu'il existe une *coupure* entre l'ordre de la nature et de la vie et l'ordre du Symbolique. On pourrait alors ici faire à Lacan la même critique que Merleau-Ponty adresse à Husserl :

« Ds *Ideen II*, Husserl, 'démêler', 'débrouiller' ce qui est emmêlé

L'idée du chiasme et de l'*Ineinander*, c'est au contraire l'idée que tout analyse qui *démêle* rend inintelligible – Ceci lié au sens même de la *question* qui n'est pas d'appeler réponse à l'indicatif –

Il s'agit de créer un nouveau type d'intelligibilité (intelligibilité par le monde et l'Être tels quels, - 'verticale' et non *horizontale*) »³.

¹ Merleau-Ponty, VI, p. 323-324 (c'est nous qui soulignons).

² Merleau-Ponty dit ainsi que « la condition sans laquelle la psychanalyse reste anthropologie » n'est pas une phénoménologie de type transcendantal, mais bien une « philosophie de la chair » en tant que celle-ci *s'oppose* à celle-là (VI, p. 321).

³ *Ibid.*, p. 321-322

Nous avons déjà eu l'occasion d'indiquer que Lacan met l'accent sur les phénomènes de disjonction, de coupure, et Merleau-Ponty sur les phénomènes d'union et de liaison, alors même que Lacan élabore cette pensée de la coupure « à partir de la métaphoricité topologique propre à Merleau-Ponty : la fission, la déhiscence, la béance, l'entame ... »¹. Il est certain que Lacan est en un sens fidèle à Freud, qui lui aussi met largement l'accent sur les phénomènes de séparation (le deuil, le complexe d'Œdipe, l'interdit, la censure ...). Mais si Freud peut affirmer que « ce qui m'intéresse, c'est la séparation et l'organisation (*Gliederung*) de ce qui, autrement, se perdrait dans une bouillie originaires », c'est parce que, précise-t-il, « *l'unité de ce monde m'apparaît comme allant de soi*, et ne mérite pas d'être mentionnée »². Ce qui intéresse Merleau-Ponty qui, pour sa part, vient d'un contexte philosophique fondé sur la séparation entre empirique et transcendantal, c'est évidemment « l'unité de ce monde », la continuité des formes phénoménales en deçà de leur discontinuité fondamentale et irréductible. C'est dans cette perspective, qui exige effectivement la mise en place d'un nouveau mode d'intelligibilité, que nous comprenons l'esthésiologie merleau-pontyenne, soit l'analyse de la chair à partir de ses opérations de transformations *dont on doit pouvoir dégager certains traits communs, ou du moins une certaine continuité*.

Or, si une telle orientation de la philosophie merleau-pontyenne de la chair a été jusqu'alors peu explicitée ou du moins pas assez, c'est sans doute parce qu'elle se manifeste concrètement non pas tant dans *Le visible et l'invisible* que dans les cours sur la Nature dispensés au Collège de France de 1956 à 1960, souvent considérés comme présentant un intérêt philosophique moindre que les textes explicitement consacrés à l'ontologie de la chair. S'il existe véritablement un chiasme, comme nous le soutenons, entre la philosophie merleau-pontyenne de la chair et la psychanalyse freudienne – chiasme dont le point de rencontre est précisément une certaine philosophie de la Nature –, alors nous devrions trouver une convergence certaine entre la façon dont Freud et Merleau-Ponty envisagent chacun concrètement le vivant et, à partir de l'analyse de celui-ci, *l'articulation entre le symbolisme naturel et le symbolisme culturel*. Il nous faut donc rentrer plus avant dans la lecture de ces cours sur la Nature, dont le but est de *repenser l'homme à partir de sa nature, et celle-ci à partir de la nature du vivant en général*, - projet tout à fait original, qui a également toujours été celui de la spéculation métapsychologique freudienne.

¹ B. Baas, « Jacques Lacan et la traversée de la phénoménologie », *op. cit.*, p. 39

² Lettre de Freud à Lou Andréas-Salomé, in Lou Andréas-Salomé, *Correspondance avec Sigmund Freud*, trad. L. Junel, Paris, NRF Gallimard, 1970, p. 43-44 (c'est nous qui soulignons).

Chapitre II

CONTINUITÉ ET DIFFÉRENCIATION : DU SYMBOLISME NATUREL AU SYMBOLISME CULTUREL

Le déplacement freudien d'une interrogation centrée sur l'homme à un questionnement plus large apparaît comme *méta*-psychologique au sens où il porte sur les pulsions et le désir comme *principes élémentaires du vivant en général*. L'homme va désormais être replacé et repensé dans le cadre d'une ontologie qui définit l'Être comme *phusis*, et qui articule d'une manière structurale (et non plus substantialiste) la nature et la culture. C'est effectivement dans une telle perspective que Merleau-Ponty comprend le sens de la métapsychologie freudienne, et oriente pour sa part ses propres recherches, à partir du milieu des années 1950, dans le but de comprendre la continuité entre « *phusis-logos-Histoire* »¹.

L'hypothèse que nous allons développer dans ce dernier chapitre est alors la suivante : si l'œuvre psychologique de Freud a pu influencer Merleau-Ponty dans sa propre élaboration des concepts d'ego, de sujet, de symbolisme ... et ce de manière souvent décisive comme nous l'avons montré précédemment, il nous semble qu'en retour, l'ontologie merleau-pontyenne de la chair, telle qu'elle se décline en particulier à travers une réflexion sur l'articulation entre nature et culture, permet de clarifier - en leur donnant une signification et un développement concrets - certaines intuitions de la métapsychologie freudienne, restées de l'avis de Freud à l'état de simples spéculations.

Dans cette perspective, il sera alors possible de réévaluer ce qu'on appelle communément le *naturalisme* freudien qui sous-tend toute sa métapsychologie, de montrer en quoi celui-ci se distingue d'un naturalisme banal de type darwinien, et comment il anticipe d'une certaine manière des conceptions contemporaines du vivant et de l'homme au sein du vivant, - conceptions que Merleau-Ponty reprend à son compte dans son esthésiologie. Freud part en effet de l'idée qu'on ne peut étudier le sujet humain sans avoir une connaissance biologique et phylogénétique de l'espèce humaine *en raison de l'unité du sujet vivant, désirant et connaissant*, et parce que l'appareil psychique de l'homme ne s'est constitué selon lui qu'à force de confrontations et d'interactions avec des éléments du monde qui le comprend. Le caractère interdisciplinaire de l'étude de l'homme doit ainsi révéler, selon Freud, que les spécificités humaines dans toute leur originalité *n'apparaissent jamais mieux qu'à partir de leur genèse « naturelle »*. De ce point de vue, on peut d'emblée affirmer que Freud s'oppose déjà, à son époque, à toute analyse *unilatérale* des phénomènes humains, c'est-à-dire à des

¹ Merleau-Ponty, *Notes de cours*, p. 37

analyses soit purement biologiques soit purement anthropologiques (à tendance idéaliste) : le mode de penser préconisé est de type *complexe*¹.

Cependant, si Freud a pu proposer un nouveau paradigme de compréhension *de l'homme* en développant une théorie de la *Kultur* et du fonctionnement psychique humain à partir de *considérations biologiques*, celles-ci demeurent de son propre avis des *hypothèses*, et ce pour deux raisons. D'une part, une telle recherche excède à proprement parler le champ de la psychanalyse ; d'autre part, à l'époque de Freud, la quasi-hégémonie du mécanisme (y compris dans sa version darwinienne) interdit toute prise en compte sérieuse de l'émergence et des spécificités des phénomènes subjectifs, culturels et humains *au sein même de la biologie*, - ce que Freud appelle pourtant de ses vœux en espérant par exemple voir se développer la psychologie animale², et en critiquant à plusieurs reprises les insuffisances théoriques du mécanisme darwinien. Or, Merleau-Ponty a bien compris que les théories biologiques avérées dont Freud disposait en son temps étaient effectivement *en deçà* de ses hypothèses métapsychologiques concernant le vivant et l'articulation entre nature et culture, animalité et humanité. Il considère ainsi que l'on devrait reprendre et approfondir ces hypothèses en les confrontant aux recherches récentes autour de ces problèmes, c'est-à-dire :

« Etudier le freudisme à partir de sa base biologique. En remplaçant les bases biologiques mécanistes par une biologie moderne, on remanie toutes ses constructions psychologiques. Par exemple : la relation parents-enfants est conçue par Freud comme *construite* parce qu'il ne dispose pas d'une biologie qui lui permette de concevoir 'ce qui a un sens' autrement que comme 'construction' : sa biologie est mécaniste ou dynamiste, sa conception du *psychique* ne peut être que personnaliste.

Du point de vue d'une biologie moderne, il y a idée (Simondon, p. 231) d'une hérédité comme prolongement de l'ontogenèse, de l'individuation, elles-mêmes entendues comme *processus vitaux* et non comme aventures phénotypiques. La constitution d'une tradition, d'une mémoire, d'un passé, d'une histoire, d'un ordre du 'choix' ne marque pas création *ex nihilo* [...] D'où la forme de la notion d'inconscient »³.

Cette affirmation de Merleau-Ponty peut paraître scandaleuse au regard d'une phénoménologie classique. En effet, non seulement de « simples » considérations *biologiques*, développées dans une perspective onto- et phylogénétique, doivent permettre de remanier des théories relatives à la psychologie *humaine* ; mais de plus, la recherche de cette « suture » entre l'ordre biologique et l'ordre spécifiquement humain concerne également les phénomènes humains qualifiés de « supérieurs », à savoir l'ordre du choix, de la volonté et de la rationalité, qui se sédimentent dans des institutions culturelles. Montrer cet entrelacs entre l'homme et la *phusis*, c'est ainsi aussi bien « naturaliser » l'homme en spécifiant de quelle manière il émerge à partir du vivant et de l'animalité, que rendre manifeste le *symbolisme naturel*, au sens où, déjà au niveau vital et plus particulièrement animal, il existe une certaine forme de connaissance du monde et de rapport à l'autre qui rend visible une « étrange parenté » entre l'homme et l'animal. Il s'agira dès lors de comprendre en quel sens « l'homme

¹ La notion de complexité est ici empruntée aux théories contemporaines de la complexité appliquées à la biologie et, plus spécifiquement, à l'étude des phénomènes humains. De ce point de vue, le concept freudien de surdétermination et le mode d'intelligibilité des phénomènes qui en découle peuvent être envisagés comme une première forme de la pensée de la complexité.

² Freud, *Abrégé de psychanalyse*, p. 6

³ Merleau-Ponty, note (31b) [Projet de cours 1959] du volume VIII, 2 (*Notes de travail 1958-1960*), BNF

est entré sans bruit »¹, ce qui implique de renoncer à l'illusion anthropologique selon laquelle l'homme serait substantiellement distinct du vivant et de l'animal, du fait qu'il serait l'unique inventeur et maître de la culture, signe de son essence pensante et rationnelle. A l'inverse, il faut comprendre qu'« il y a *métamorphose*, non commencement à zéro »², c'est-à-dire que la culture n'est pas seulement un produit de l'homme, mais bien plutôt quelque chose de toujours *institué* sur fond d'un symbolisme naturel, lequel assume un rôle directement *instituant* à l'égard de l'humanité. Et si Merleau-Ponty accorde une « si grande place à la théorie de l'évolution », aux théories biologiques et éthologiques contemporaines, ce n'est pas pour présenter une « genèse empiriste » de l'humanité et de l'idéalité, mais « pour donner cette profondeur au corps humain, cette archéologie, ce passé natal, cette référence phylogénétique, c'est pour le restituer dans un tissu d'être pré-objectif, enveloppant, d'où il émerge et que nous rappelle à chaque instant son identité comme sentant et sensible »³.

L'analyse des hypothèses métapsychologiques et pour ainsi dire « métabiologiques » de Freud, de la façon dont Merleau-Ponty les interprète, et des avancées conceptuelles de sa propre esthésiologie, présente alors selon nous un enjeu philosophique capital, puisqu'elle va nous permettre d'évaluer ultimement si le chiasme entre la psychanalyse freudienne et l'ontologie merleau-pontyenne aboutit bien, comme le souhaite Merleau-Ponty, à une radicalisation du projet phénoménologique husserlien, c'est-à-dire à cette tentative qui consiste, à partir d'une théorie renouvelée de la *phusis* et du vivant, à « rendre compte du *logos*, comment le mode d'être spécifique qui s'atteste dans la nature rend pensable sa sublimation sous forme d'idéalité, c'est-à-dire d'unité expressive »⁴.

¹ Pierre Teilhard de Chardin, *Le phénomène humain*, Paris, Seuil, 1955, p. 203 ; cité par Merleau-Ponty in *Nature*, p. 334 et 339.

² *Ibid.*, p. 340

³ *Ibid.*, p. 341

⁴ Renaud Barbaras, « Merleau-Ponty et la nature », *op. cité*, p. 61

Comme nous le verrons, Merleau-Ponty en vient à s'opposer fortement sur ce point à ses contemporains. On sait en effet que Lacan affirme massivement la discontinuité entre nature et culture, *contre Freud et sa théorie des pulsions*. Dès lors, on comprend mieux ce jugement émis par Lacan sur le sens de la philosophie merleau-pontyenne de la chair : « Observez que ce qui se passe dans cette voie, c'est quelque chose qui assurément nous a paru dès toujours bien désirable : la solution du dualisme esprit-corps. Mais ce n'est point parce qu'une phénoménologie, aussi bien d'ailleurs riche d'une moisson de fait, nous fait de ce corps, pris au niveau fonctionnel, si je puis dire, *une sorte de double, d'envers de toutes les fonctions de l'esprit*, que nous pouvons, que nous devons nous trouver satisfaits. Car il y a tout de même bien là quelqu'escamotage. Et aussi bien chacun le sait que les réactions assurément de nature philosophique ou de nature fidéiste même que la phénoménologie contemporaine a pu produire chez les servants de ce qu'on pourrait appeler *la cause matérialiste*, que ces réactions qu'elle a entraînées ne sont assurément pas immotivées [...] Après que de longs siècles nous aient fait dans l'art, un corps spiritualisé, le corps de la phénoménologie est une *âme corporéifiée* » (*Séminaire X, L'angoisse*, Editions du Piranha, p. 266 ; c'est nous qui soulignons).

Le point de vue de Lévi-Strauss, également très influent à l'époque, est plus ambigu ; discutant la théorie freudienne de la *Kultur* qui renvoie au jeu des pulsions comme fondement de la vie sociale, il affirme ainsi que « les pulsions et émotions n'expliquent rien ; elles résultent toujours : soit de la puissance du corps, soit de la puissance de l'esprit. Conséquences dans les deux cas, elles ne sont jamais des causes. Celles-ci ne peuvent être cherchées que dans l'organisme, comme seule la biologie sait le faire, ou dans l'intellect, ce qui est l'unique voie offerte à la psychologie comme à l'ethnologie » (*Le totémisme aujourd'hui*, Paris, PUF, 1962, p. 107). Mais il affirmera plus tard que « l'opposition entre nature et culture, sur laquelle nous avons jadis insisté, nous semble aujourd'hui offrir une valeur surtout méthodologique » (*La pensée sauvage*, chp. IX, p. 327)...

A) Le symbolisme naturel : de la fonction à l'expression

Freud met d'emblée l'accent sur le fait que les résultats de la science biologique doivent précéder et fonder l'élaboration de la métapsychologie, et non l'inverse. Par ailleurs, la clinique freudienne a montré que le corps ne se réduit pas à ce que l'anatomo-physiologie mécaniste en dit, ni l'organisme vivant à un bout de matière entièrement compréhensible à partir des seules lois physico-chimiques. Freud est ainsi absolument convaincu que la vie est un *processus émergent*¹ par rapport au physico-chimique ; mais comment soutenir une telle idée, à une époque où la biologie et la physique « scientifiques » sont dominées par une vision du monde objectiviste et mécaniciste, autrement qu'en la présentant comme fondement d'une biologie demeurant malgré tout à l'état de « pure spéculation »² ? Freud est ici conscient des difficultés qu'implique le recours à des spéculations biologiques non encore – et peut-être jamais – démontrées objectivement :

« En revanche nous devons bien nous rendre compte que la nécessité de faire des emprunts à la science biologique a considérablement accru le degré d'incertitude de notre spéculation. La biologie est vraiment un domaine aux possibilités illimitées : nous devons nous attendre à recevoir d'elle les lumières les plus surprenantes et nous ne pouvons pas deviner quelles réponses elle donnerait dans quelques décennies aux questions que nous lui posons »³.

Remarquons qu'on a souvent mal interprété cette affirmation de Freud, qui avouerait ici le caractère réductionniste de sa démarche concernant l'étude des phénomènes humains, laquelle devrait se calquer aveuglément sur les avancées de la biologie. Nous pensons cependant, à la suite de Merleau-Ponty et de *l'avis de Freud lui-même*, que la psychanalyse et, plus généralement, toute étude de l'homme, doit nécessairement partir de considérations biologiques puisque l'homme est un être vivant, mais qu'une telle démarche de compréhension de l'homme en commençant « par le bas » n'a effectivement un sens que si la biologie à laquelle on fait recours est à son tour « ouverte vers le haut » ; en somme, il faut faire appel à une « biologie moderne » au sens où Merleau-Ponty la définit dans la note inédite de 1959 (relative à un projet de cours sur le freudisme) citée précédemment.

Précisons alors que notre but n'est pas ici de confirmer ou d'infirmier la validité des hypothèses métapsychologiques freudiennes à partir des résultats de la biologie contemporaine, tels que Merleau-Ponty les expose dans ses cours sur la Nature au Collège de France de 1956 à 1960. Il s'agit plutôt de montrer que, en raison des nombreux points communs entre leurs idées respectives (métapsychologique, philosophique) de la *phusis*, Freud et Merleau-Ponty en viennent de manière conséquente à envisager *sous un même angle et à partir de concepts proches et parfois similaires* l'émergence du vivant au sein de la

¹ Cf. entre autres pour l'emploi du terme d'émergence chez Freud « 'Psychanalyse' et 'théorie de la libido' », in *RIP II*, p. 77, et tout au long du chapitre 4 de *Au-delà*, que nous commenterons par la suite.

² Pour introduire les chapitres d'*Au-delà* consacrés à l'origine et au but de la vie – soit à l'analyse des pulsions de vie et de mort –, Freud précise d'emblée que « ce qui suit est une spéculation qui remonte souvent bien loin et que chacun, selon ses dispositions personnelles, prendra ou non en considération. C'est aussi une tentative pour exploiter de façon conséquente une idée, avec la curiosité de voir où ça mènera » (in *Au-delà*, p. 65 ; l'idée en question étant celle de la nature conservatrice du vivant).

³ *Ibid.*, p. 110 ; et il poursuit : « Il s'agira peut-être de réponses telles qu'elles feront s'écrouler tout l'édifice artificiel de nos hypothèses ».

matière, de l'animalité au sein du vivant, du symbolisme naturel au sein de la vie animale. Tous deux cherchent en effet à poser les bases d'une biologie qui aurait une portée ontologique (voire cosmologique) et pas seulement régionale¹, - Freud procédant principalement sous forme de « pures spéculations », et Merleau-Ponty par une analyse minutieuse et critique des théories biologiques contemporaines (spécialement celles des années 1950). Notre démarche est donc philosophique et non scientifique, ce qui nous évitera de tomber dans l'écueil – fréquent dans les commentaires « scientifiques » de la psychanalyse – qui consiste à refuser toute pertinence sinon tout intérêt à des hypothèses ou des idées de nos auteurs sous prétexte qu'elles ne concordent pas ou même s'opposent à des théories scientifiques alors majoritairement acceptées (en particulier la théorie néo-darwiniste de l'évolution, ainsi que les recherches génétiques telles qu'elles sont menées par la biologie moléculaire). L'intérêt d'un entrelacs entre interrogation philosophique, spéculation métapsychologique et recherche biologique est en effet, autant pour Freud que pour Merleau-Ponty, de montrer que la *phusis*, c'est-à-dire « non seulement les 'processus physiques' et les choses, et les animaux mais tout ce qui, en nous, vit de la même vie souterraine [... est] à comprendre non comme une réfutation ou un dépassement de la science – mais comme une description de tous les 'etwas' que la pensée scientifique sous-entend, qui se voient entre les lignes de la théorie »². Ainsi, il sera possible d'établir concrètement le fait que :

« Il y a une vérité du naturalisme. Mais cette vérité n'est pas le naturalisme même. Car admettre le naturalisme et l'enveloppement de la conscience dans l'univers des *blosse Sachen* à titre d'événement, c'est précisément poser comme premier le monde théorétique auquel elles appartiennent, c'est un idéalisme extrême. C'est refuser de déchiffrer les références intentionnelles qui renvoient de l'univers des *blosse Sachen*, ou des choses étendues, à des 'choses préthéoriques', à une vie de la conscience avant la science. Les *blosse Sachen* sont l'expression seconde, activement construite par le pur sujet, de la couche primordiale des choses intuitives, perçues. Le problème est de mettre au jour les motivations qui conduisent des unes aux autres »³.

§ 1) L'artificialisme des théories mécanistes et finalistes du vivant

Pour dégager les continuités entre les ordres vivant, animal et humain ainsi que leur spécificité respective, il faut donc commencer par expliquer le vivant. Qu'est-ce que la vie ? Pour certains biologistes, cette question n'est pas scientifiquement pertinente parce qu'elle serait métaphysiquement surdéterminée, en particulier par le vitalisme. Il faudrait ainsi se contenter d'étudier le fonctionnement mécanique du vivant, - point de vue partagé autant par la quasi-totalité des biologistes à l'époque de Freud que par la grande majorité d'entre eux du temps de Merleau-Ponty (et encore de nos jours)⁴. De la même manière que nos deux auteurs

¹ « La biologie, donc, a [une] portée ontologique, ne nous renseigne pas sur un secteur local de l'être (tout terrestre, - et limité, sur la terre, à un canton). Elle a la même *Welt-allgemeinheit* que la physique. Elle a sa *Weltlichkeit* descriptive qui est celle du *geistiges Sein* » (Merleau-Ponty, *Notes de cours*, p. 90).

² Merleau-Ponty, note (16b) du 20 octobre 1958 du volume VIII, 2 (*Notes de cours 1958-1960*), BNF

³ Merleau-Ponty, *Nature*, p. 365

⁴ Pour preuve de ce désintérêt concernant la tentative de définir la vie en tant que telle, le titre polémique de cet ouvrage de biologie moléculaire datant de 1962 de E. Kahane, *Life does not exist*. Quelques années plus tard,

dénoncent l'alternative entre l'empirisme et l'intellectualisme à propos de la théorie du sujet et de la connaissance, ils vont tenter de montrer que l'alternative entre le vitalisme (et le finalisme) et le mécanisme dans le domaine de la connaissance du vivant est également un faux problème, parce que ces deux modes de penser le vivant sont également *artificialistes* au sens où ils n'appréhendent le vivant non pas en sa phénoménalité même, mais à partir de présupposés objectivistes. En somme, il faut *dégager le phénomène du vivant de toute idéalisation préalable*, afin de proposer une biologie qui serait « théorie du *Lebenswelt* »¹ dans la perspective indiquée par Husserl (à la suite des romantiques allemands).

Concernant la critique de la théorie mécaniste du vivant (issue de la philosophie cartésienne), le premier argument consiste à mettre en valeur le caractère *émergent* du vivant par rapport à la matière. La notion même d'émergence a été introduite en biologie, à la fin du XIX^e siècle, dans une perspective anti-réductionniste inspirée de la biologie goethéenne puis de la *Gestalttheorie*². Puisque ces deux pensées ont influencé Freud, il n'est pas étonnant de voir celui-ci caractériser l'apparition de la vie au sein de la matière à partir de cette notion d'émergence³, alors même qu'elle était peu en vogue, voire ignorée par les représentants principaux de la biologie de l'époque. La théorie – réductionniste – alors dominante affirme en effet que le vivant n'est qu'une certaine forme de la matière, et peut de ce fait être entièrement étudié à partir des seules lois physico-chimiques. En particulier, en tant que système énergétique, l'organisme vivant obéirait exclusivement aux lois de la thermodynamique (principe de conservation énergétique, de tendance à la stabilité, principe d'entropie). Or, pour Freud, la vie n'émerge véritablement de la matière qu'à partir du moment où se manifeste *une autre tendance*, différente de celle des éléments matériels « bruts », qui est la tendance à s'unir et à s'organiser en une totalité individuée : ainsi est nommée la *pulsion de vie*, qui est dès l'origine indissolublement liée à la pulsion de mort :

« Il advint un jour que les propriétés de la vie furent suscitées dans la matière inanimée par l'action d'une force qu'on ne peut absolument pas se représenter [...] La tension survenue dans la substance vivante cherche alors à se réduire ; ainsi était donnée la première pulsion, celle du retour à l'inanimé. La substance vivante avait encore en ce temps la mort facile ; elle n'avait vraisemblablement à parcourir dans la vie qu'un court chemin dont la direction était déterminée par la structure chimique de la jeune vie. Pendant toute une longue période, il se peut que la substance vivante ait été ainsi recrée sans cesse et soit morte facilement jusqu'au jour où *des influences externes déterminantes* se transformèrent, obligeant la substance qui survivait encore à dévier toujours davantage de son cours vital originaire et à faire des détours toujours plus compliqués pour atteindre son but : la mort. Ces détours sur le chemin qui mène à la mort, fidèlement

François Jacob fait remarquer que « depuis la naissance de la thermodynamique, la valeur opératoire du concept de vie n'a fait que se diluer et son pouvoir d'abstraction que décliner. On n'interroge plus la vie aujourd'hui dans les laboratoires » (in *La logique du vivant. Une histoire de l'hérédité*, Paris, NRF Gallimard, 1970, p. 320).

¹ Merleau-Ponty, *Notes de cours*, p. 387

² Cette notion a été introduite par G.H. Lewes, philosophe anglais (1817-1878) auquel on doit entre autres une *Vie de Goethe* en 1855. Dans son article sur « Le vivant », Anne Fagot-Largeault (in *Notions de philosophie I*, Kambouchner D. dir., Paris, Gallimard, 1995, p. 247) précise que cet autre philosophe anglais Samuel Alexander (1859-1938) lia l'idée d'émergence à celle de *complexité* : lorsqu'un système physique atteint un certain niveau de complexité, des propriétés nouvelles émergent ; elles sont alors irréductibles aux propriétés des éléments qui composent le tout.

³ Cf. en particulier Freud, « 'Psychanalyse' et 'théorie de la libido' », in *RIP II*, p. 77

maintenus par les pulsions conservatrices, seraient ce qui nous apparaît aujourd'hui comme *phénomènes vitaux* »¹.

Le vivant ne peut donc pas être compris, à l'instar de la matière, comme *pure positivité* : non seulement il doit son apparition à des circonstances extérieures *contingentes*, mais de plus la tendance qui l'anime est *contradictoire* au sens où elle se divise en deux forces opposées (la vie/l'individuation et la mort/le retour à l'indifférenciation matérielle). De ce point de vue, la vie ne peut être comprise simplement et univoquement comme l'ensemble positif des forces qui résistent à la mort, puisque la mort est la conséquence de causes *internes* au vivant en tant qu'elle constitue son but ultime². Le caractère émergent de la vie implique alors un point de vue *complexe*, c'est-à-dire prenant en compte le hasard et la pluralité irréductible des facteurs déterminant l'organisation du vivant. Merleau-Ponty a d'ailleurs très vite compris en quoi la théorie freudienne du vivant impliquait déjà la notion de complexité, puisqu'il affirme dans un cours de psychologie datant de 1951 que « l'instinct de vie lui-même est ambigu, car il suppose qu'on accepte ce que Freud appelle 'le bruit', la 'complication' (*Essais de psychanalyse*, Payot, coll. PBP) et cependant le plaisir, lui, va vers la détente et le repos »³.

Freud insiste en outre sur le fait que le vivant peut être défini comme un *processus d'individuation* et non comme une entité donnée telle quelle, au même titre qu'un élément matériel ou atomique, puisque l'organisme individuel ne se constitue qu'à partir de son rapport d'échange et de différenciation (d')avec l'extérieur. La forme la plus simple de l'organisme vivant est ainsi « une vésicule indifférenciée de substance excitable », dont la

¹ Freud, *Au-delà*, p. 82-83 (c'est nous qui soulignons).

² « L'apparition de la vie serait donc la cause de la continuation de la vie et en même temps, aussi, de la tendance à la mort, et la vie elle-même serait un combat et un compromis entre ces deux tendances » (Freud, « Le moi et le ça », in *Essais de psychanalyse*, *op. cit.*, p. 254).

³ Merleau-Ponty, *Sorbonne*, p. 331. Nous n'avons pas trouvé dans les *Essais de psychanalyse* les concepts de bruit et de complication ; tout au plus Freud parle-t-il de l'évolution des espèces en terme d'« accroissement de la complexité interne des organismes », qui consiste en une « complication » de l'organisation du système interne des êtres vivants (*Esquisse*, p. 317 et p. 334). Le fait que Merleau-Ponty utilise précisément ce concept montre non seulement qu'il a très bien compris la façon dont Freud théorise le vivant, mais, de plus, en quoi cette théorie est foncièrement originale pour son époque, et peut être reliée pertinemment à la théorie plus tardive de l'information appliquée au vivant, d'après laquelle le vivant est un système informationnel qui crée de l'ordre et de l'organisation entre autres à partir du bruit (hasard ou événement fortuit parasitant la transmission de l'information). Contrairement aux systèmes strictement physiques, qui sont entropiques, « la vie », fait déjà remarquer Schrödinger en 1944, « semble être un comportement de la matière ordonné selon des lois basées, non sur la tendance à aller de l'ordre au désordre, mais sur le maintien d'un ordre préexistant » (in *What is life ?*, Cambridge, CUP, p. 68). Quelques années plus tard, la théorie de l'information appliquée au vivant va définir celui-ci comme un système *néguentropique* (cf. sur ce point Norbert Wiener, *Cybernetics and society. The Human use of Human Beings*, trad. fr. 10/18, Paris, 1962). Merleau-Ponty commente ces idées dans son cours sur la Nature de 1957-1958 à partir de l'exposé qu'en donne Raymond Ruyer dans *La Cybernétique et l'origine de l'information* (Paris, Flammarion, 1954) (in *Nature*, p. 210-219). L'idée du principe d'ordre par le bruit à l'œuvre dans l'auto-organisation du vivant n'a d'ailleurs été développée réellement que plus tardivement ; cf. L. Brillouin, *Vie, matière et observation*, Paris, Albin Michel, 1959 et H. Atlan, *L'organisation biologique et la théorie de l'information*, Paris, Seuil, 1971. Remarquons enfin que Canguilhem a proposé un parallèle tout à fait intéressant entre les spéculations biologiques de Freud et les recherches d'Atlan, à propos de l'hypothèse de la pulsion de mort : « Peut-être la théorie freudienne fera-t-elle l'objet d'un nouvel examen, en rapport avec les conclusions des travaux d'Atlan : 'Le seul projet reconnaissable en vérité dans les organismes vivants est la mort. Mais, du fait de la complexité initiale de ces organismes, des perturbations capables de les écarter de l'état d'équilibre ont comme conséquence l'apparition d'une complexité encore plus grande dans le processus lui-même de retour à l'équilibre' » (article « Vie » de *l'Encyclopedia Universalis*, tome 23 ; Canguilhem cite de Atlan 'Mort ou vif ?', in *L'organisation biologique et la théorie de l'information*, *op. cit.*).

« surface tournée vers le monde extérieur *sera différenciée de par sa situation même* et servira d'organe récepteur d'excitations »¹. L'apparition de cette surface primitive permet la constitution simultanée d'un intérieur et d'un extérieur. Le milieu intérieur de l'organisme, qui tend à conserver son caractère individué et stable, se prémunit alors des excitations externes excessives par l'institution d'un « pare-excitations » ; ainsi, les premières propriétés émergentes du vivant *qui ne périt pas d'emblée* sont l'excitabilité ou l'irritabilité et la constitution d'un milieu interne ayant pour tâche de réguler les échanges énergétiques avec l'extérieur et en son sein². Le vivant acquiert de ce fait une relative autonomie ; il dispose en effet de sa propre réserve d'énergie, qui a pour fonction d'opérer des transformations selon des modalités *spécifiques* au vivant, lesquelles doivent permettre de le « préserver de l'influence égalisatrice et donc destructrice des énergies excessives qui sont à l'œuvre au-dehors »³. Ceci signifie bien que le vivant se différencie de la matière par cette tendance à l'unification, à l'individualisation et à l'organisation néguentropique, alors même qu'il est un système ouvert sur l'extérieur et en interaction avec lui.

Force est alors de constater que presque quarante ans plus tard, Merleau-Ponty développe lui aussi l'idée du caractère émergent du vivant par rapport à la matière inorganique, et ce à partir d'arguments qui vont souvent dans le même sens que ceux de Freud, mais en étant cette fois-ci appuyés sur des recherches biologiques achevées ou en cours. Déjà dans *La structure du comportement*, Merleau-Ponty envisageait le vivant comme une *Gestalt*, un système individualisé et organisé dont les lois ne peuvent se réduire aux lois physico-chimiques⁴. Ce point de vue sera développé tout au long de son œuvre, et définitivement entériné en 1960 :

« Ce qui se passe à la naissance d'une espèce observe les lois de la thermodynamique, - mais n'est pas *exigé* par elles si bien que l'émergence de la structure, d'un point singulier de l'espace biologique, n'est pas dérivée de la thermodynamique, n'est pas physico-chimique »⁵.

Merleau-Ponty insiste en particulier dans ses cours sur le concept de Nature (1958-1960) sur l'autonomie relative des lois réglant l'organisation des êtres vivants par rapport à celles de la thermodynamique, - autonomie qui augmente en fonction de la complexification du milieu intérieur⁶. En effet, l'organisme ne fait pas que réagir simplement aux conditions du milieu extérieur, - ce qui mène à minorer le rôle du système nerveux dans le développement⁷. C'est

¹ Freud, *Au-delà*, p. 67 (c'est nous qui soulignons).

² *Ibid.*, p. 68-69. Freud reprend ici une idée chère à Goethe, d'après laquelle tout ce qui a vie, tout ce qui agit comme doué d'une vie est muni d'une enveloppe, - que celle-ci soit peau, écorce ou coquille.

³ *Ibidem*

⁴ Cf. par exemple *SC*, p. 141 et p. 143

⁵ Merleau-Ponty, note de janvier 1960 du volume VIII, 2 (*Notes de cours 1958-1960*), BNF

⁶ « Tout ce qui se passe dans l'histoire des espèces est conforme, quoi qu'on ait dit, à des types de la thermodynamique : la nég-entropie des vivants est empruntée à la radiation solaire, réservoir d'énergie, qui se diffuse selon la loi de l'entropie. Mais ce ne sont pas les principes de la thermodynamique qui exigent l'apparition et la conservation d'organismes capables d'utiliser ce réservoir. La nég-entropie n'est donc pas une autre substance, mais elle est un *point singulier* de l'espace-temps biologique » (in *Nature*, p. 268).

⁷ Précisons que pour la biologie réductionniste, c'est la maturation du système nerveux qui explique en dernière instance le développement de l'embryon ; mais il semble que « la prépondérance qu'on lui [le système nerveux] accordait venait de la facilité avec laquelle on pouvait lui appliquer des schèmes mécaniques » (*ibid.*, p. 191).

en tout cas ce que montrent les études de Coghill sur l'embryogenèse de l'axolotl (lézard de 15 cm) développées dans *Anatomy and the problem of behaviour* (New York/London, Macmillan, 1929), longuement commentées par Merleau-Ponty. Le problème que pose l'axolotl est le suivant : dans son état embryonnaire et avant même la totale intégration de son système nerveux, c'est un têtard qui vit dans l'eau de manière tout à fait adaptée puisqu'il sait nager ; cette aptitude va lui permettre de développer par la suite sa capacité à marcher sur la terre, où il va demeurer une fois adulte. Coghill explique ce phénomène en affirmant que si le développement adapté de l'embryon *précède* la maturation totale du système nerveux, c'est parce qu'il est soumis à une régulation de type morphologique et structurale. En outre, la transformation des aptitudes motrices de la nage en celles de la marche ne sont pas nécessitées à titre d'adaptation mécanique au milieu (puisque l'axolotl vit dans un premier temps dans l'eau) : dans l'embryon existe donc une « référence à l'avenir », ce qui implique qu'on est déjà au-delà d'une définition physiologique de l'organisme à partir de son fonctionnement actuel, mécaniquement déterminé par le milieu extérieur. Dès lors, « l'organisme est, dirait Coghill, créateur de lui-même et se met en fonction de lui-même [...] Le comportement apparaît comme un principe immanent à l'organisme lui-même, comme un principe qui émergerait d'emblée comme totalité »¹. Les principes qui dirigent et expliquent le développement du vivant ne peuvent ainsi se réduire aux lois de la thermodynamique, puisqu'ils manifestent un principe d'auto-organisation interne à l'organisme et une référence à l'avenir selon une certaine orientation. On retrouve à cette occasion, de manière cette fois-ci concrète, la définition générale de la *phusis* comme écart à soi ou distance dans l'immanence, au sens où l'embryogenèse peut être présentée selon Merleau-Ponty comme « un certain écart, une certaine dissonance constitutive [par rapport à la matière et à ses lois, qui] émerge »².

Mais ne risque-t-on pas alors, en affirmant que le vivant émerge de la matière et se spécifie par un tel principe d'unification et d'organisation, de retomber dans une position d'après laquelle le vivant serait animé par un principe d'ordre *transcendant*, en vertu d'une finalité elle-même transcendante ? Comment d'ailleurs comprendre autrement que dans une perspective vitaliste ou finaliste le fait que le vivant manifeste une certaine autonomie par rapport au milieu et qu'il fasse « référence à l'avenir » ?

Dans cette perspective, Freud s'interroge plus avant sur l'existence ou non de pulsions « qui poussent à la production de nouvelles formes et au progrès ». Cependant, il rejette *a priori* toute position vitaliste, qui consiste à chercher hors de la nature physique les causes de l'ontogenèse et de la phylogenèse du vivant, et ce en raison de son obédience envers l'évolutionnisme³. Il semble d'ailleurs que son point de vue est sur ce point très proche de

¹ *Ibid.*, p. 194. Pour une étude détaillée de ces passages des cours sur la Nature, nous renvoyons à l'excellent article de E. Bimbenet, « 'L'être interrogatif de la vie' : l'historicité de la vie dans les cours du Collège de France (1957-1958) », in *Chiasmi* n° 2, *op. cit.*, p. 143-166.

² Merleau-Ponty, *VI*, p. 287

³ Darwin est foncièrement anti-vitaliste, mais déjà avant lui Lamarck, contrairement à ce qu'on croit souvent. Lamarck récuse en effet dans sa *Philosophie zoologique* de 1817 (que Freud a lue un siècle plus tard) la théorie de l'*arché-vitale* de Van Helmont.

celui de Lamarck, lequel considère que l'évolution des espèces et des individus au sein d'une même espèce est due non pas à un principe de perfectionnement transcendant, mais au double jeu des circonstances extérieures et de la capacité d'auto-organisation qui caractérise l'organisme vivant¹. Ceci implique en outre que l'on renonce au finalisme hylémorphiste de type aristotélicien, aux thèses préformationnistes, et que l'on adopte la thèse de l'épigenèse. L'impression qu'il existe dans l'organisme une tendance transcendante au progrès, qui le libèrerait de la détermination mécanique par le milieu, ne fait ainsi que découler selon Freud de ce qu'on néglige le fait de l'apparition, sous l'effet de la complexification du vivant, du *milieu interne* de l'organisme. Celui-ci se développe, selon Lamarck, en intériorisant les causes externes à la source des transformations vitales, sous la forme d'une « force excitatrice interne » *susceptible de se substituer aux causes externes*, - renforçant ainsi effectivement l'autonomie du vivant par rapport au milieu externe. Constatons alors que c'est exactement le schéma que reprend Freud, pour qui plus l'organisme se complexifie, plus se développent en lui les pulsions, ces sources d'excitation internes qui le différencient d'un simple élément matériel. Or, ces pulsions pourraient très bien, « du moins pour une part », être considérées comme « des sédimentations d'effets de l'excitation externe qui, au cours de la phylogenèse, ont agi sur la substance vivante et l'ont modifiée »². L'attachement de Freud aux théories de Lamarck se retrouve en outre dans le fait que, s'il rejette le vitalisme, son propos recèle encore pourtant les mêmes *ambiguïtés* que celles propres au naturalisme lamarckien :

« Il est certainement impossible d'établir l'existence, dans le monde animal et végétal, d'une pulsion d'ensemble vers un développement plus élevé, *même si dans les faits une telle direction du développement est indiscutable*. Mais, d'une part, déclarer qu'un stade du développement est supérieur à un autre ne relève

¹ Freud interprète ainsi Lamarck : si la tendance première et fondamentale du vivant est la conservation de soi, celle-ci prend la forme, du fait que l'organisme est un système ouvert aux aléas des circonstances extérieures, d'une *modification du vivant par lui-même dans le sens d'une meilleure adaptation* (première ébauche du principe d'ordre par le bruit). Ainsi, la « tendance au perfectionnement » n'est que le résultat de l'action des circonstances extérieures sur l'organisme, qui se transforme en vertu de ce qui est le plus utile à sa conservation (la fonction fréquente d'un organe le développe, le défaut d'usage tend à le faire disparaître). Freud affirme en ce sens que « s'il est vrai que toutes les pulsions organiques sont conservatrices, acquises historiquement, dirigées vers la régression et le rétablissement de quelque chose d'antérieur, il nous faut alors mettre les résultats effectifs du développement organique *au compte d'influences extérieures* qui le perturbent et le détournent de son but [...] Les pulsions organiques conservatrices se sont assimilées chacune des modifications du cours vital qui leur ont été ainsi imposées, elles les ont conservées pour les répéter de sorte qu'elles nous donnent nécessairement *l'impression fallacieuse de forces qui tendent vers le changement et le progrès* alors qu'elles ne font que chercher à atteindre un but ancien par des voies à la fois anciennes et nouvelles » (*Au-delà*, p. 81-82 ; c'est nous qui soulignons).

Une telle interprétation de Lamarck est, semble-t-il, peu reconnue, puisqu'on attribue généralement à celui-ci l'hypothèse vitaliste d'une tendance au progrès et à la complexification *interne* au vivant (cf. par exemple la lecture que fait A. Pichot de Lamarck dans son *Histoire de la notion de vie*, Paris, Gallimard, 1993, p. 662-669). Mais selon A. Fagot-Largeault, « Freud (1920, § 5) avait, je crois, mieux compris le sens profond du schéma lamarckien quand il définissait la pulsion comme 'une sorte d'élasticité' (irritabilité), et faisait la double hypothèse du caractère perturbateur des circonstances extérieures et du caractère conservateur des pulsions [...] Il concevait l'évolution organique comme résultant d'une résistance de l'organisme (qui tend à maintenir son organisation) aux influences perturbatrices du milieu aléatoires et désorganisantes » (*op. cit.*, p. 259-260).

² Freud, « Pulsions et destins des pulsions », *op. cit.*, p. 17. Cette hypothèse – lamarckienne – suppose qu'on admette la transmission des caractères acquis sous l'influence directe du milieu : ce que fait sans hésiter Freud, alors même que les néodarwiniens ont infirmé cette hypothèse. C'est d'ailleurs pour cette raison que la théorie du vivant chez Freud a été et est considérée par les scientifiques (néodarwiniens) comme une théorie désuète.

souvent que de notre opinion, et, d'autre part, la science du vivant nous montre qu'un développement plus élevé en un point très souvent se paye ou se compense en un autre par l'apparition de formes rétrogrades »¹.

Un tel point de vue consiste à dire que le vivant se réduit à sa phénoménalité, au sens où rien de transcendant ne serait caché derrière les apparences pour rendre raison de celles-ci. Or, tel est, selon Merleau-Ponty le principe épistémologique de la nouvelle biologie, en particulier dans sa tendance française, - l'école allemande restant influencée par la morphologie idéaliste d'un Goethe et d'un Schelling (cf. les travaux de Hans Driesch, dont Merleau-Ponty fait la critique)². La nouvelle biologie intéresse ainsi Merleau-Ponty du fait qu'elle *converge en direction d'une phénoménologie radicalisée*. Certes, le caractère orienté vers le futur du vivant pourrait être expliqué à partir des notions de forme ou de force supra-mécanique ; mais une telle démarche n'explique rien, puisque tout le pouvoir de détermination du vivant qu'on attribue au milieu extérieur dans la théorie mécaniste est ainsi transféré à des qualités occultes encore extérieures au vivant, vis-à-vis desquelles celui-ci demeure entièrement passif. Ainsi, si on ne peut nier le caractère orienté et, d'une certaine manière, finalisé du comportement du vivant, il faut reconnaître cependant que cette finalité travaille « n'importe comment » selon l'expression de E.S. Russell reprise par Merleau-Ponty³. Si on incise des planaires, en orientant les ouvertures les unes vers l'avant de l'animal et les autres vers l'arrière, les régions orientées vers l'avant donnent lieu à la formation d'une ou de plusieurs têtes, et les autres à la régénération d'une queue : la finalité ne se règle pas ici sur un plan d'ensemble mais sur des conditions locales. Plus généralement, la téléologie qu'on constate dans le comportement vivant est toujours *limitée et spécialisée*, et n'est pas toute-puissante puisqu'elle subit toutes les vicissitudes des conditions physico-chimiques s'en pourtant s'y réduire : *l'idée ou la forme n'est pas ce qui descend dans le vivant pour organiser de manière programmée son développement, mais ce qui en émerge*⁴. De ce point de vue, le mécanisme et le finalisme se confondent au sens où, comme l'avait déjà vu Bergson, tous deux mènent à penser que tout dans le vivant est prévisible, et que celui-ci n'est pas *acteur* de son développement ni de son comportement. Rien ne se passe en effet si l'organisme est d'emblée déterminé à incarner telle ou telle forme ou à s'orienter vers tel ou tel but global, ni s'il ne fait que réagir mécaniquement aux aléas extérieurs selon des modalités prévisibles puisque nécessaires. Le caractère *artificialiste* de ces deux théories est dès lors manifeste : non seulement elles n'envisagent pas le vivant en tant que simple *phénomène*, mais elles pensent de plus celui-ci sur le modèle de la fabrication humaine d'un artefact, qui n'aurait aucun principe *interne* de détermination propre.

L'artificialisme le plus extrême paraît être atteint par le néodarwinisme, qui s'appuie sur la génétique pour affirmer que le vivant est soumis à une programmation génétique inflexible.

¹ Freud, *Au-delà*, p. 86 (c'est nous qui soulignons).

² Merleau-Ponty, *Nature*, p. 187. Merleau-Ponty néglige manifestement la biologie moléculaire.

³ E.S. Russell, *The Directiveness of Organic Activities*, Cambridge University Press, 1946 ; commenté par Merleau-Ponty in *Nature*, p. 234-240.

⁴ Merleau-Ponty affirme ainsi, contre tout transcendantalisme : « Je ne suis pas finaliste, parce que l'intériorité du corps (= la convenue du feuillet interne et du feuillet externe, leur repliement l'un sur l'autre) n'est pas quelque chose de *fait, fabriqué*, par l'assemblage des deux feuillets : ils n'ont jamais été à part » (in VI, p. 318).

Cette théorie considère que l'évolution des organismes n'est que le résultat du principe mécanique de sélection naturelle et des mutations ; - c'est-à-dire que *l'organisme lui-même est absolument dépourvu de capacité à participer activement à la définition de son être présent et futur*. C'est précisément pour cette raison que Freud critique le modèle néodarwinien, et refuse de renoncer à l'hypothèse lamarckienne de la transmission des caractères acquis, alors même que celle-ci est explicitement contredite par la génétique. Cette hypothèse est en effet essentielle selon Freud, parce qu'elle suppose que l'adaptation n'est pas seulement le fait d'une réaction mécanique du vivant au milieu, mais *également la conséquence d'une transformation qu'opère le vivant sur lui-même*, en vertu des besoins propres au milieu interne de l'organisme et grâce au pouvoir auto-organisateur qui le caractérise (la fameuse « force excitatrice interne »)¹. Quel que soit le bien-fondé de ces hypothèses, elles impliquent qu'on accorde nécessairement au vivant une certaine *téléologie* en vertu de principes *internes*. En outre, la tendance à l'adaptation cesse d'être interprétée comme la simple expression d'un *mécanisme* de sélection naturelle, puisque non seulement l'organisme y participe *activement*, mais de plus cette tendance obéit à une logique qui ne recouvre que partiellement celle de la survie, voire même s'oppose parfois à celle-ci. Le principe de plaisir mais également la pulsion de mort, qui peuvent déterminer des comportements nuisant à la survie de l'individu, contredisent d'ailleurs le schéma néodarwinien de l'adaptation par sélection/mutation.

Remarquons alors avec Frank J. Sulloway que la critique freudienne du mécanisme néodarwinien a été complètement ignorée, voire même *cachée* par les successeurs de Freud (Jones, Kris ...) parce que celle-ci apparaissait comme un non-sens au regard de la biologie alors dominante (biologie moléculaire et néodarwinienne), c'est-à-dire comme une « fantaisie » de Freud succombant à un certain vitalisme caractéristique de l'époque « pré-scientifique »². Contre les détracteurs de Freud, ceci prouve au moins le caractère non-scientiste et non-réductionniste de sa démarche concernant l'appréhension du vivant, puisque Freud a refusé toute sa vie de se plier aux seuls résultats de la biologie moléculaire ; il a en ce sens déclaré en 1930, à un jeune patient lui faisant part des positions actuelles de la biologie, que « nous ne devons pas perdre notre temps avec les biologistes [qui font des objections], nous avons notre propre science »³.

Force est alors de constater que le caractère réducteur et artificiel du mécanisme néodarwinien, aussi bien dans ses perspectives ontogénétiques que phylogénétiques, a été mis en évidence au sein même de la biologie, à partir des années 1950 au cours desquelles s'est développée la théorie synthétique de l'évolution, ainsi présentée par Merleau-Ponty :

¹ Freud a même été jusqu'à projeté d'écrire un ouvrage, avec Ferenzci, sur la relation étroite du lamarckisme avec la psychanalyse. Ce projet va en fait se conclure par le fait que Freud, trop occupé à l'époque pour s'en charger réellement, délègue l'entreprise à Ferenzci ; il écrit ainsi à Groddeck que ce dernier est en train de mener pour lui « une expérience biologique qui montrera comment une continuation logique de la théorie de Lamarck sur l'évolution coïncide aussi avec la pensée psychanalytique » (Freud, Lettre du 5 juin 1917 à Groddeck, in *Correspondance*, *op. cit.*, p. 345).

² Cf. F.J. Sulloway, *Freud, biologiste de l'esprit*, *op. cit.*, p. 418-423

³ Cité par F. J. Sulloway, *ibid.*, p. 420

« En phylogénèse aussi, on sent le besoin de nouveaux cadres théoriques. Le néodarwinisme voudrait encadrer ses descriptions du ‘style’ ou du ‘dessin’ de l’évolution [...] dans le schéma mutation-sélection hérité de Darwin, mais n’y parvient qu’en le chargeant d’un sens tout nouveau, si bien que dans un récent ouvrage Simpson en arrive à écrire : ‘La cause d’un événement de l’évolution est la situation *totale* qui le précède ... de sorte qu’on s’écarte un peu de la réalité en essayant d’assigner des causes élémentaires séparées à l’intérieur de cette situation. Tout au plus pourrait-on parler de ‘complexes de facteurs’ ou de constellations’ »¹.

Cependant, il ne suffit pas selon Merleau-Ponty de mettre en place un mode d’analyse complexe ou multicausal : encore faut-il reconnaître une certaine part d’*indétermination* dans les mouvements ontogénétiques et phylogénétiques du vivant, faisant signe vers une *activité interne ou propre* de celui-ci. Comme Freud, Merleau-Ponty pense ainsi que le darwinisme n’est qu’un « finalisme retourné », au sens où « les déterminations sont aussi rigoureusement prescrites que par le finalisme »². De plus, toute forme de vie qui n’est pas strictement déterminée par la logique de la survie (adaptation au milieu par élimination des plus faibles) devient effectivement incompréhensible en régime (néo)darwinien : ainsi de la survivance d’espèces « primitives », de l’apparition d’espèces peu adaptées qui perdurent et, plus généralement, de cette « prodigieuse floraison de formes, dont l’utilité n’est que rarement attestée et qui même, parfois, constituent un danger pour l’animal »³.

Mais malgré tout, la téléologie qu’on peut observer dans les comportements ontogénétiques et phylogénétiques du vivant – *et qui est un fait indiscutable pour nos deux auteurs* – ne doit pas être considérée comme un mixte entre une téléologie vraie et un mécanisme, lequel serait alors considéré comme un obstacle. Il faudrait plutôt envisager l’activité vitale comme une activité ... :

« d’un troisième ordre. La preuve en est que le travail n’est pas le même : la téléologie humaine construit par assemblage de machines, alors que l’organisme le fait par autodifférenciation. Russell cite à ce propos Schopenhauer : ‘L’organisme est un miracle qui n’admet aucune comparaison avec n’importe quel ouvrage de l’artifice humain fabriqué à la lumière du savoir’. Il y a une demi-cécité de la téléologie animale, qui est le prix payé pour sa plus grande efficacité. Les deux faits doivent être expliqués pour les mêmes raisons et, plutôt que de rapporter les imperfections à des obstacles mécaniques, il faut rapporter les perfections à une finalité vraie »⁴.

En somme, il faudrait penser quelque chose entre le hasard et l’idée, entre l’intérieur et l’extérieur, entre l’actuel et l’idéal. Cela revient à approfondir concrètement l’idée selon laquelle les êtres appartenant à la *phusis* se caractérisent par la constitution d’un « soi » à partir et à travers les rapports d’échange avec le milieu, - cette forme primitive ou vitale de la subjectivité se manifestant spécifiquement comme incertitude orientée, indétermination relative et donc *puissance de créativité* à partir de données initiales toujours déjà là.

¹ Merleau-Ponty, *Résumé de cours*, p. 174. Merleau-Ponty fait ici référence au livre de Simpson, un des premiers représentants de la théorie synthétique de l’évolution, *Major features of Evolution*, New York, 1953. Son premier livre, *The meaning of Evolution*, a été publié en 1949. Nous renvoyons pour plus de détails sur ce point à l’ouvrage de Ernst Mayr *Histoire de la biologie. Diversité, évolution et hérédité*, op. cité.

² Merleau-Ponty, *Nature*, p. 309. Cf. également la note (19), § 10 du volume VIII, 2 (*Notes de cours 1958-1960*), BNF : « L’idée de finalité accomplie en intériorité absolue est en sympathie avec celle d’extériorité absolue et de la causalité ».

³ Merleau-Ponty, *Nature*, p. 243

⁴ *Ibid.*, p. 238-239. Russell cite ici de Schopenhauer *Über den Willen der Natur* (1836) : la filiation romantique est toujours présente en filigrane de la réflexion de Merleau-Ponty et des penseurs qui suscitent son intérêt.

§ 2) Le vivant comme puissance originaire de création de formes

Constatons alors qu'un tel programme de recherche a déjà été lancé dès le milieu du XIX^{ème} siècle ; nous en retiendrons ici deux exemples qui ont marqué l'évolution de la pensée biologique, à savoir les recherches de Claude Bernard et celles de Bergson.

Le premier se place d'emblée dans une perspective lamarckienne : d'une part, on constate dans le monde vivant des phénomènes de « créations organiques »¹ tels que la glycogénèse, la tendance du vivant à se rétablir dans sa forme, à la réparation des mutilations ... qui laissent penser qu'il y a un « plan de la Nature » dans la constitution des organismes. Mais, d'autre part, il ne faut pas transformer cette hypothèse régulatrice en jugement déterminant, c'est-à-dire supposer derrière ces phénomènes une force vitale transcendante. Le vivant ne peut d'ailleurs pas être compris seulement à partir d'un principe interne d'organisation, parce qu'il n'existe et ne se définit qu'en tant que rapport entre un intérieur et un extérieur : « le phénomène vital n'est donc tout entier ni dans l'organisme, ni dans le milieu : c'est en quelque sorte un effet produit par le contact entre l'organisme vivant et le milieu qui l'entoure »². Claude Bernard va alors définir le milieu intérieur comme ce qui se développe avec la complexification des organismes. Il a pour fonction de protéger ceux-ci contre les agressions extérieures et les dérèglements intérieurs en assurant la régulation à un seuil optimal constant du niveau énergétique des processus vitaux (théorie de l'homéostasie). A la complexification de l'organisation interne répond donc l'autonomie croissante du fonctionnement de l'organisme par rapport au milieu. De ce point de vue, il faut alors caractériser l'organisme vivant comme un *processus dynamique d'équilibration continue des déséquilibres introduits par les variations du milieu extérieur*.

Freud reprend en partie un tel schéma d'explication de la complexification du vivant et de ses conséquences (progressive « autonomisation » de l'organisme). Selon lui en effet, plus le vivant est complexe, plus son pare-excitations est développé, et donc aussi son milieu intérieur, lequel le préserve des influences destructrices du milieu extérieur. Ainsi :

« Dans les organismes très évolués, la couche corticale réceptrice d'excitations, qui enveloppait autrefois la vésicule, s'est depuis longtemps retirée profondément à l'intérieur du corps, mais des parties de cette couche sont restées à la surface immédiatement sous le pare-excitations de l'ensemble du corps ; ce sont les organes des sens : ils comportent pour l'essentiel des appareils pour la réception des actions excitatrices spécifiques, mais aussi des dispositifs spéciaux qui redoublent la protection contre les sommes excessives d'excitation et qui tiennent à l'écart les types inadéquats d'excitation [...] ils ne prennent qu'un échantillonnage du monde extérieur ; on pourrait les comparer à des antennes qui font des tentatives d'approche vers le monde extérieur pour à nouveau s'en retirer »³.

En passant de la simple *irritabilité* comme rapport exclusif au milieu extérieur à la *sensibilité* vis-à-vis de celui-ci, l'organisme se dégage peu à peu d'une détermination unilatérale par les stimuli externes. Il en vient ainsi à être capable d'*objectiver* ceux-ci en les analysant, - ce qui permet de se tenir à distance d'eux et de les maîtriser de plus en plus.

¹ Claude Bernard, *Leçons sur les phénomènes de la vie communs aux animaux et aux végétaux*, Paris, Baillière, 1878 (posthume), chapitre VI.

² C. Bernard, *Leçons sur les propriétés des tissus vivants*, 1866, p. 6

³ Freud, *Au-delà*, p. 69-70

Cependant, la complexification du vivant a des conséquences capitales que Claude Bernard néglige : plus le milieu intérieur se développe, plus la quantité d'excitation endogène (pulsionnelle) croît, et plus l'organisme doit faire preuve d'*ingéniosité* pour gérer cette excitation (qu'il ne peut décharger simplement de manière réflexe). En outre, un tel travail nécessite de la part de l'organisme qu'il supporte une quantité d'excitation emmagasinée suffisante pour satisfaire les exigences des « actes spécifiques » (pour la satisfaction des pulsions). Or, de telles conséquences impliquent à leur tour que, contrairement à un système vivant simple, les organismes complexes ne « fonctionnent » pas selon le seul principe de l'homéostasie, mais *se comportent* plutôt selon des principes *pulsionnels* (principe de plaisir - et éventuellement principe de réalité). Alors que pour Claude Bernard, le milieu intérieur reste pensé comme un élément physiologique simple, formé par les organes et au service des organes, la complexification du vivant implique selon Freud de concevoir celui-ci selon un schéma inverse : l'organisme ne se maintient en vie ou ne « fonctionne » selon un principe d'économie que pour assurer la satisfaction de ses pulsions ; pour preuve, lorsque ce fonctionnement nuit à la satisfaction pulsionnelle, l'organisme peut le mettre en suspens, voire le détruire (manifestation du principe de plaisir poussé à l'extrême, qui se met de cette manière au service de la pulsion de mort).

Une telle critique de la notion d'homéostasie se retrouve également chez Merleau-Ponty, à travers la dénonciation perpétuelle du caractère réductionniste des théories biologiques fonctionnalistes¹. Dans cette perspective, Merleau-Ponty rejette en particulier l'interprétation fonctionnaliste *des instincts*, lesquels seraient la preuve la plus flagrante du fonctionnement homéostatique du vivant, dont le milieu intérieur serait soi-disant *programmé pour assurer sa survie*. Or, pour Merleau-Ponty, s'appuyant ici sur les travaux de Raymond Ruyer :

« il n'y a pas d'inné pur, de maturation endogène pure, de milieu interne pur ; de physiologique pur.

Preuve : l'animalité qui, avec [l'] 'instinct' devrait avoir tout cela, et qui est en réalité au dessous (thèmes instinctifs morcelés, non solidité de l'instinct), et au dessus (relative plasticité de l'instinct, ressemblance avec attitudes humaines) »².

En outre, Merleau-Ponty s'accorde avec Ruyer pour affirmer, comme nous l'avons vu précédemment, que le rapport entre structure de l'organisme et fonction n'est pas identique au rapport entre machine et fonctionnement, puisque c'est la structure globale – et donc autant celle du milieu intérieur que celle de ses rapports d'échange avec le milieu extérieur – qui est

¹ Cf. Première Partie, Chapitre I, section A, § 2).

² Merleau-Ponty, *Institution*, p. 49. Merleau-Ponty suit ici le texte de Raymond Ruyer « Les conceptions nouvelles de l'instinct », in *Les Temps Modernes*, novembre 1953, p. 824-860. De ce point de vue, « la vie, ce n'est pas, suivant la définition de Bichat, 'l'ensemble des fonctions qui résistent à la mort', mais c'est une puissance d'inventer du visible » (in *Nature*, p. 248). Les recherches éthologiques de Portmann, citées par Merleau-Ponty, confirment la critique que Freud fait subir au concept traditionnel d'instinct (que ce soit chez l'homme ou chez l'animal) : « Le fait du mimétisme, et les considérations de Portmann sur la *Tiergestalt* [notamment sur les comportements sexuels des animaux], doivent nous familiariser avec l'idée selon laquelle le comportement ne doit pas se comprendre sous la notion d'utilité ou de téléologie » (*ibid.*, p. 246). Comme le fait remarquer justement Renaud Barbaras, une telle conception du vivant qui, dès lors qu'il manifeste une certaine sensibilité, ne peut plus être conçu comme étant assujéti exclusivement aux besoins physiologiques, place Merleau-Ponty dans une tradition de pensée qui l'apparente à Freud, Husserl et von Weizsäcker, laquelle s'oppose à une autre tendance, plus réductrice, qui va de Heidegger à Maldiney en passant par Erwin Straus (in *Le désir et la distance*, op. cit., p. 164).

cause suffisante du fonctionnement et non l'inverse¹. Le caractère structural du comportement vivant ne peut donc pas être réduit à une analyse physiologique pure ; il doit plutôt être compris selon des principes à la fois internes et externes - ce qui conduit, selon Ruyer, à l'idée selon laquelle :

« La conscience primaire de l'embryon ou de l'animal instinctif doit être conçue, à beaucoup d'égards, comme semblable à la conscience de rêve chez l'homme. Dans le rêve, les thèmes mnémiques s'appellent par résonance, et se capturent mutuellement par des influences demi-causales, demi-logiques. Beaucoup de lois de l'instinct peuvent s'énoncer dans le vocabulaire de la psychanalyse du rêve : condensations, sur-déterminations, déplacements, etc »².

L'idée dominante sur laquelle se rejoignent Freud et Merleau-Ponty (*via* Ruyer) est donc que la finalité du vivant n'est jamais pure, prédéfinie à l'avance comme un programme, mais se manifeste plutôt en donnant sens au fortuit ou à l'accidentel qui la perturbe (aussi bien de l'extérieur que de l'intérieur). Le vivant peut ainsi se définir comme ce système ouvert qui, ayant à faire à des aléas ne faisant pas sens d'emblée pour lui, est obligé *d'inventer des formes*, elles-mêmes plus ou moins prévisibles, pour transformer ces aléas de forces menaçantes en principes d'évolution et de construction de soi.

Or, une telle idée a, dans ses principes, déjà été proposée par Bergson. Dans la lignée de la *Naturphilosophie* allemande, Bergson cherche en effet à penser l'opération naturelle du vivant autrement que comme mécanisme ou comme téléologie artificielle. Le vivant ne peut être défini à partir de son fonctionnement actuel car il y a pour lui des possibilités d'action qui se dessinent *avant* l'action même, et entre lesquelles il *hésite*. *Le possible est donc constitutif de la vie*, laquelle échappe ainsi au règne de la nécessité mécanique. En outre, la vie est à la fois en dessous et au-dessus du finalisme : en dessous, car elle crée des monstres et choisit parfois un comportement inutile à la survie de l'individu³ ; et au-dessus car le vivant ne crée pas de l'ordre en se proposant *au préalable* l'idée d'une fin, - la fin étant toujours immanente aux moyens dans les opérations naturelles.

Pour cette raison, on ne peut s'en tenir, selon Merleau-Ponty (à la suite de Bergson), à la théorie aristotélicienne du vivant. Même si la lecture que Merleau-Ponty fait d'Aristote peut paraître un peu rapide, voire ambiguë dans sa simplicité même⁴, ce qui gêne profondément

¹ R. Ruyer, *op. cit.*, p. 826

² *Ibid.*, p. 853 ; cité par Merleau-Ponty in *Institution*, p. 49

³ Bergson pose ainsi, à côté du principe d'adaptation utile au milieu extérieur comme principe orientant les comportements vitaux, un « principe de distraction », qui fait que le vivant est capable non seulement de ne pas achever ce qu'il avait entrepris, mais encore d'agir de manière non utile ou « distraite » (par exemple le principe de la production des rêves selon Bergson ; cf. sur ce point Première Partie, chapitre III, section B, § 3).

⁴ Cette ambiguïté est mise en évidence par les interlocuteurs de Merleau-Ponty au cours d'un entretien en septembre 1951 relatif à sa conférence « L'homme et l'adversité ». Suite à une réflexion du R.P. Dubarle, qui met la thèse de Merleau-Ponty sur le rapport entre l'âme et le corps en parallèle avec celle d'Aristote, Merleau-Ponty se défend d'une telle influence en affirmant qu'il rejette la distinction entre forme et matière, laquelle s'appuie sur la théorie aristotélicienne de la puissance et de l'acte ; or, celle-ci présente la notion de forme d'une manière beaucoup trop substantialiste (in *Parcours II*, p. 328-329). Le R.P. Dubarle fait alors remarquer qu'en régime aristotélicien, la notion de substance tend à se dissoudre et ce serait « précisément ce que veut essayer d'exprimer cette notion de l'acte, en tant qu'acte du corps physique organisé, qui n'a de substance que dans la mesure où il y a un corps sous-jacent et qui cependant donne au corps l'acte même d'exister ». Et Merleau-Ponty de rétorquer : « Je n'ai aucune raison de décliner ce parrainage illustre, si Aristote pense ce que vous dites »

Merleau-Ponty dans cette théorie, c'est qu'elle repose sur une distinction entre la puissance et l'acte, laquelle lui paraît inadéquate pour spécifier cette puissance des possibles ou cette hésitation qui caractérise l'activité vitale selon Bergson. Selon Aristote (tel que le comprend Merleau-Ponty), le moteur qui pousse le vivant à se développer n'est que le *manque* de l'Idée qu'il a à incarner, lequel *peut être comblé* (ce qui correspond à l'état d'actualisation parfaite ou de maturité d'un organisme vivant), - au même titre qu'un besoin (par exemple la faim) peut être entièrement satisfait (par l'ingestion suffisante de nourriture). Or, selon Merleau-Ponty, Aristote rate ici le phénomène fondamental de la *négativité naturelle*, c'est-à-dire d'une négativité *immanente* ou *intrinsèque* à tout être vivant, qui découle de sa situation par définition insatisfaisante, puisque le vivant tend à s'individualiser et à s'autonomiser par rapport au milieu extérieur, et cherche dans un mouvement inverse à se fondre dans celui-ci. Ainsi le vivant ne peut être conçu comme puissance qui s'épuise dans l'actualisation de toutes les potentialités que contiendrait son Idée, mais comme *pur possible*, au sens où il ne se maintient en vie, de manière individualisée, qu'à *ne pas combler* la satisfaction totale des désirs vers laquelle il tend pourtant¹. Pour cette raison même, Merleau-Ponty considère que *l'idée de possible* n'est pas seulement, comme le pense Bergson, l'expression de l'activité vitale, mais encore *sa condition*, et précise d'ailleurs que cette idée est la seule à être véritablement *antifinaliste*. On retrouve de cette manière l'idée selon laquelle il faut définir la *phusis* comme *désir*, c'est-à-dire qu'on ne peut comprendre la finalité spécifique du vivant qu'en plaçant en celui-ci un principe qui est *négatif* ou *absence* (et pas simplement manque) :

« On peut dire de l'animal que chaque moment de son histoire est vide de ce qui va suivre, vide qui sera comblé plus tard. Chaque moment présent est appuyé sur l'avenir, plus gros que l'avenir. A considérer l'avenir dans un moment donné, on constate qu'il y a de l'avenir dans son présent, car son présent est dans un état de *déséquilibre*. Telle est, par exemple, la période pré-pubertaire en psychanalyse. La rupture d'équilibre apparaît comme un *non-être opérant*, qui empêche l'organisme de rester dans la phase antérieure »².

C'est cette prise en compte par le vivant de la situation *en sa contingence même* qui explique la flexibilité et la souplesse caractéristiques de sa puissance d'organisation (au-delà d'un certain seuil de complexité)³, et qui rend possible son *inventivité*.

et de poursuivre qu'un « exemple plus clair » de la façon dont il envisage les rapports corps-âme (matière-forme) serait celui du *freudisme* (*ibid.*, p. 330).

¹ Dans un article où il interroge les rapports ambigus entre Merleau-Ponty et Aristote, Renaud Barbaras met ainsi en évidence le fait que cette confrontation doit mener à une théorie renouvelée de la puissance : « dire en effet que le visible demeure retenu dans l'invisibilité ou la profondeur qu'en même temps il exhibe, c'est dire exactement qu'il n'y a pas de facticité brute ni, partant, d'*eidōs* pur [...] En d'autres termes, le possible n'est pas un être positif, distinct d'un réel qui en serait l'actualisation : il est un ingrédient du réel. Il ne faut donc pas penser notre monde comme l'actualisation d'un possible mais plutôt comme ce qui contient tous les possibles, qui n'en sont dès lors que des variantes » (in *Le tournant de l'expérience*, *op. cit.*, p. 28-29).

² Merleau-Ponty, *Nature*, p. 207 (c'est nous qui soulignons).

³ Ces remarques sont confirmées par une théorie contemporaine du vivant qui veut se placer au-delà de l'alternative entre mécanisme et finalisme : « Ce qui caractérise peut-être au plus près l'évolution, c'est la tendance à l'assouplissement dans l'exécution du programme génétique ; c'est son 'ouverture' dans un sens qui permet à l'organisme d'accroître toujours plus ses relations avec son milieu et d'étendre ainsi son rayon d'action » (in F. Jacob, *La logique du vivant. Une histoire de l'hérédité*, *op. cit.*, p. 329). Il précise plus loin que « c'est l'importance croissante de la part ouverte du programme qui donne une direction à l'évolution. Avec la capacité de réponse aux stimuli augmentent les degrés de liberté laissés à l'organisme dans les choix des réponses » (*ibid.*, p. 338).

Cependant il ne faudrait pas alors retomber dans une position idéaliste, qui affirmerait l'existence d'un facteur d'évolution intemporel poussant l'organisme à choisir telle ou telle possibilité de résolution d'un état de déséquilibre, *indépendamment des circonstances actuelles*. Il n'y a pas selon Merleau-Ponty de Principe transcendant qui présiderait à l'inventivité de tous les vivants ; - raison pour laquelle on ne peut s'en tenir à une biologie idéaliste comme celle d'un Driesch par exemple¹.

Ainsi, il ne suffit pas d'accorder au vivant un milieu intérieur qui accroît son autonomie, ni de le définir comme une puissance des possibles au sens où il serait simplement le *lieu* d'émergence des possibles : encore faut-il faire de l'organisme le *sujet de cette créativité morphologique*. Une telle position apparaît alors tout à fait radicale, puisqu'elle signifie *qu'on peut parler de subjectivité sans faire exclusivement référence à l'homme*. La prise en compte de spéculations biologiques au fondement de la métapsychologie freudienne implique en effet qu'il y a subjectivité ou plutôt *processus de subjectivation* à partir du moment où le vivant manifeste une *puissance de discrimination*, qui lui permet de faire un choix entre divers comportements possibles, voire d'en inventer de nouveaux. Merleau-Ponty définit également les êtres vivants complexes comme des « 'pour-soi' naturels »², au sens où :

« Ce que nous introjetons dans le comportement animal, ce n'est pas une 'conscience' ni donc un objet – c'est une perspective, un champ perceptif, fini comme le nôtre et plus que le nôtre, synonyme d'une insertion dans le monde, et qui donc ne se constitue pas pour l'animal en objet privé [...] Une perspective n'intériorise pas son objet comme le fait une conscience, parce qu'elle est engorgée par lui, elle ne s'en éloigne que *comme discriminant* »³.

Si l'organisme vivant complexe présente un pouvoir de choix interne, étayé sur un pouvoir de discrimination rendu lui-même possible par une activité perceptive, ce pouvoir ne peut pourtant pas être confondu avec une véritable pensée dont le sujet serait analogue au Cogito cartésien. Mais cependant, « s'il n'y a que des différences non substantielles de Nature physique à Nature vivante, ceci entraîne une révision du cogito. Car de la vie, de l'organisme, on passe sans coupure au 'pour quelqu'un' qui est impliqué, au moins comme *Umwelt*, dans la définition de l'organisme »⁴. Autrement dit, la pensée au sens cartésien ne fait que dériver d'un processus plus originaire de discrimination opéré à même l'activité perceptive du vivant. Or, celle-ci peut être considérée comme une activité *subjective* à partir du moment où cette discrimination est effectuée en fonction de certaines *valeurs* qui caractérisent de manière toujours *singulière* le rapport de tel vivant à son milieu propre. L'hésitation et l'inventivité du vivant ne sont pas en effet seulement *formelles*, puisque les valeurs en fonction desquelles tel

¹ Cf. les expériences menées par Hans Driesch dans *The Science and Philosophy of organism*, 1921, commentées par Merleau-Ponty in *Nature*, p. 295-299. Selon lui, Driesch restaure contre ses propres analyses le préformationnisme en évoquant l'hypothèse d'un facteur E (entéléchie) orientant les choix du vivant indépendamment de sa situation actuelle (dans le temps et l'espace).

² Cf. par exemple la note (64b) du volume VIII, 2 (*Notes de cours 1958-1960*), BNF

³ *Ibid.*, note (55b) (c'est nous qui soulignons).

⁴ *Ibid.*, note (20 bis). Merleau-Ponty reprend ici la distinction proposée par von Uexküll entre *Welt* (l'univers de la science), *Umgebung* (l'environnement géographique général) et *Umwelt* (milieu extérieur du comportement propre à un organisme).

organisme va opérer tel choix ne sont pas déterminées à l'avance, de manière quasi-transcendante, mais résultent toujours du *pouvoir de normativité* du vivant :

« La nature vivante, ce n'est pas simplement la position d'un *quelque chose* (et par là définitions implicites de formes privilégiées, de maximum et de minimum)

C'est la position *tentée* d'un quelque chose *de plus* : 'ébauches', 'esquisses', 'problèmes' et 'solutions' dans l'ordre de la vie.

Ce n'est donc pas seulement la *Selbstverständlich*, la *Welththesis* – mais l'apparition d'un *plus d'être*. Le travail d'une négativité par où émergent les *a priori* ou les normes d'un organisme

Ce n'est donc pas seulement la *facilité souveraine* de la nature physique qui résout les problèmes parce qu'elle les ruine. C'est un *premier avènement* du problématique »¹.

Ce caractère problématique du vivant conduit ainsi à interroger en même temps et de manière liée ces trois spécificités du vivant : la *singularité*, pour chaque individu, des rapports à son milieu, la *puissance de discrimination* appuyée sur l'activité perceptive, et l'*ébauche d'une certaine forme de connaissance* au sens où, dans l'activité vitale, il y a émergence d'une subjectivité à partir d'un processus de différenciation vis-à-vis de l'extérieur, dont certains éléments sont alors « pris pour objets » par le vivant en fonction d'une certaine orientation, d'un certain désir. Comme le dit bien Canguilhem auquel Merleau-Ponty fait ici écho :

« La connaissance est donc une recherche inquiète de la plus grande quantité et de la plus grande variété d'information. Par conséquent, être sujet de la connaissance, si l'*a priori* est dans les choses, si le concept est dans la vie, c'est seulement être insatisfait du sens trouvé. La subjectivité, c'est alors l'insatisfaction. Mais c'est peut-être la vie elle-même »².

¹ *Ibid.*, note (19), § 2. Merleau-Ponty ne cite pas ici Canguilhem, mais nous pensons qu'il y fait référence, - en particulier à la définition canguilhémienne du vivant comme *pouvoir d'inventer ses propres normes* et comme *puissance de problématisation* (cf. *Essais sur les concepts de normal et de pathologique*, Paris, PUF, 1943, ainsi que *La connaissance de la vie*, Paris, Vrin, 1952).

² Georges Canguilhem, *Etudes d'histoire et de philosophie des sciences*, Paris, Vrin, 2^{ème} édition 1970, p. 364. Un tel point de vue, très proche de celui des cours sur la Nature de Merleau-Ponty, trouve des prolongements directs dans la philosophie biologique de Gilbert Simondon, lequel fut élève de Merleau-Ponty. Ce dernier considère en effet que le processus d'individuation du vivant consiste à « résoudre des problèmes », et suffit à définir le vivant en tant que tel (cf. *L'individu et sa genèse physico-biologique, L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*, Paris, PUF « Epiméthée », 1964, p. 197).

Citons également ici les travaux d'André Pichot, qui donne un développement contemporain aux idées merleau-pontyennes et canguilhémiennes : « C'est l'être vivant qui 'décide' de ce qui est lui et de ce qui n'est pas lui (pour lui). L'être vivant est ainsi posé en sujet (et non en objet) : il existe en tant qu'entité par lui-même et par rapport à un non-soi qui, par conséquent, n'est tel que pour lui (et par lui) ; l'être vivant existe donc pour lui-même. Ce terme de sujet appliqué à un être vivant ne cherche pas à ressusciter on ne sait quel animisme ; il signifie seulement que l'être vivant est, par son organisation particulière, à l'origine d'un mouvement dont il est aussi le but, un mouvement qui le constitue et le différencie d'un non-soi constitué en même temps que lui » (in *Petite phénoménologie de la connaissance*, Paris, Aubier, 1991, p. 16).

Enfin, renvoyons à l'ouvrage récent de Hans Jonas consacré au phénomène de la vie : « L'introduction du terme 'soi', inévitable dans n'importe quelle description de l'exemple le plus élémentaire de la vie, indique l'émergence, avec la vie comme telle, de l'identité interne – et par là également, ne faisant qu'un avec cette émergence, de son auto-isolement par rapport à tout le reste de la réalité [...] Sans cette contrepartie universelle d'altérité, il n'y aurait pas de 'soi'. Et dans cette polarité du soi et du monde, de l'intérieur et de l'extérieur complétant celle de la forme et de la matière, la situation fondamentale de liberté, avec toute son audace et sa détresse, est potentiellement complète » (in *Le phénomène de la vie. Vers une philosophie biologique*, Bruxelles, De Boeck Université, 2001, p. 92).

§ 3) Motricité, perception et *Logos* du monde sensible

La tâche de l'esthésiologie merleau-pontyenne, dont nous tentons ici de montrer en quoi elle prolonge certaines des spéculations biologiques au fondement de la métapsychologie freudienne, prend désormais une forme plus précise : il s'agit, en développant la définition du vivant comme puissance originaire de création de formes, de découvrir d'où vient le *Logos* dans la nature - sans présupposer que celui-ci y est déjà inscrit à l'avance et de manière déterminée (comme chez un Hegel par exemple). L'esthésiologie consiste à faire apparaître comment l'on passe, selon les niveaux croissants de l'évolution organique, *de la fonction à l'expression*, de la détermination simple du vivant par le milieu extérieur à sa relative « autonomie »,¹ ou encore *du monde de la quasi-nécessité au monde de la quasi-liberté* (au sens où la liberté, comme le dit Merleau-Ponty dans une note consacrée au projet d'étude des fondements biologiques du freudisme, est toujours « gestion d'un héritage »).

Il est en effet bien évident qu'au sein du vivant, la liberté, l'expression, et l'aptitude à connaître qui leur est corollaire ne surgissent pas *ex nihilo* – même si on ne peut par ailleurs les réduire à des *effets* des structures dont elles émergent. Si Merleau-Ponty reprend ici la thèse bergsonienne d'après laquelle la vie est toujours finie et limitée, il ne s'agit pas, à l'instar de Bergson, de juxtaposer deux spécificités apparemment contradictoires de la vie – caractère limité *et* puissance des possibles -, mais de montrer comment celles-ci s'articulent et s'entre-définissent mutuellement. Merleau-Ponty fait remarquer à ce propos que, même si Bergson développe une critique violente contre l'idée de possible (qui n'est que le mirage du présent projeté dans le passé²), on ne peut pas *supprimer* celle-ci : « dire qu'il n'y a pas de possible revient à dire que tout est possible. Or, à une phase donnée de l'évolution créatrice, tout n'est pas possible, l'élan vital rencontre des incompatibilités. S'il choisit de réaliser quelque chose, il choisit aussi par là de ne pas en réaliser d'autres. La matière fait qu'à un moment donné, tout n'est pas possible »³.

Il s'agit alors de penser concrètement la possibilité comme *virtualité*, au sens où le virtuel se confond avec l'ensemble de ses actualisations concrètes (puisqu'il n'y a pas de distinction réelle entre le plan de l'essence et celui de l'existence), mais n'est pourtant jamais épuisé par celles-ci, puisqu'il est avant tout un *processus* d'actualisation. Par ailleurs, ce n'est pas parce que le virtuel doit être conçu comme étant *plus* et non pas moins que le réel, comme étant une

¹ Comme le précise bien A. Pichot, « cette autonomie n'est pas une indépendance, mais une non-relation globale à l'environnement directement selon les lois physico-chimiques ; à celles-ci sont substituées des lois propres à l'être (c'est le sens étymologique du mot *autonome* : qui a ses lois propres) » (*op. cit.*, p. 38).

² Cf. « Le possible et le réel », in *La pensée et le mouvant*, Paris, PUF 'Quadrige', 1938, cité par Merleau-Ponty in *Nature*, p. 99 sq.

³ *Ibid.*, p. 100. Une telle critique fait écho à certaines déclarations de Bergson du type : « Remettons le possible à sa place : l'évolution devient tout autre chose que la réalisation d'un programme ; les portes de l'avenir s'ouvrent toutes grandes ; un champ illimité s'offre à la liberté » (in « Le possible et le réel », *op. cit.*, p. 114). En somme, Merleau-Ponty propose d'être plus bergsonien que Bergson lui-même, au sens où, si l'on veut être entièrement fidèle à l'idée d'après laquelle la vie est *durée*, alors il ne faut pas voir dans l'évolution des « explosions discontinues », mais plutôt des *processus continus de création*, puisque toute création ne se fait, selon Merleau-Ponty, que sur fond de structures données dont elle constitue une *reprise* (avec la part d'*écart* et de *déplacement* que celle-ci implique). En somme, Bergson confond *autonomie* relative du vivant par rapport au milieu et *indétermination* de la vie par rapport à la matière, - *une telle alternative ne pouvant être dépassée qu'à partir de l'introduction du concept freudien de surdétermination* (et *a fortiori* d'un mode de pensée complexe).

création et non pas une simple duplication dans le réel d'une essence abstraite, qu'il faut l'envisager comme une nouveauté indéterminée et indépendante des circonstances : « Pour que les descriptions de Bergson lui-même restent valables, il faut [...] distinguer, à côté d'un possible logique, qui n'est rien, un 'possible organique' qui, lui, est quelque chose, qui est germe »¹.

Puisque la vie ne se réalise que dans les limites d'une structure matérielle donnée, il faut alors tenter de comprendre la nécessité du rapport entre ces structures et les diverses virtualités du vivant, et préciser à quel type de structures renvoie telle ou telle virtualité vitale, afin de pouvoir différencier et singulariser les divers êtres vivants en fonction de leur degré plus ou moins grand de « liberté organique ».

Partons de la définition de la vie comme négativité naturelle, comme désir par principe insatisfait ou encore comme tendance : la vie peut ainsi d'emblée être décrite phénoménologiquement comme *mouvement*, au sens de ce qui existe comme son propre excès ou écart par rapport à soi et qui tend vers une coïncidence à soi. Le mouvement ne peut être ici simplement conçu comme déplacement dans l'espace, puisque la mobilité ne caractérise de fait que les seuls animaux supérieurs. Mais puisque, dès le niveau végétal, l'organisme vivant se distingue des systèmes physiques inertes en ce qu'il s'alimente en énergie et se reproduit par ses moyens propres, on peut ainsi dire que, dès ce niveau, la vie est mouvement au sens général de puissance de changement, et plus spécifiquement puissance de changer sa propre matière, - ce qui définit proprement le *métabolisme*. Celui-ci nécessite que l'organisme ait de la matière à sa disposition, et donc qu'il soit d'emblée ouvert sur l'extérieur. On retrouve ici l'idée selon laquelle la vie n'est tendance à l'unification et la totalisation de soi qu'en étant en même temps mouvement d'ouverture à l'altérité et à l'extériorité (double tendance du « narcissisme » de tout organisme), - ce qui explique le fait que la première et nécessaire propriété de tout organisme est l'*irritabilité*.

Or, il n'est pas sans importance que Freud décrive l'irritabilité à partir de la structure matérielle dont elle est une propriété, à savoir « la surface tournée vers le monde extérieur » de l'organisme vivant, laquelle :

« [...] sera différenciée de par sa situation même et servira d'organe récepteur d'excitations. De fait, l'embryologie, en tant qu'elle répète l'histoire de l'évolution, montre que le système nerveux central provient de l'ectoderme² ; la matière grise du cortex reste bien le rejeton de la surface primitive et elle pourrait bien en avoir hérité des propriétés essentielles. On concevrait alors facilement que l'impact incessant des excitations externes sur la surface de la vésicule en modifie durablement la substance jusqu'à une certaine profondeur, de sorte que le processus d'excitation ne s'y écoule pas de la même façon que dans des couches plus profondes. Ainsi s'est formée une écorce qui, à force d'avoir été perforée par l'action, par la brûlure pour ainsi dire, des excitations, présente les conditions les plus favorables à la réception des excitations et est incapable d'être ultérieurement modifiée »³.

¹ Merleau-Ponty, *Nature*, p. 100

² L'ectoderme est le feuillet ou la couche externe de l'embryon dans la phase où celui-ci, par un processus d'invagination, prend la forme d'un sac et, de cette manière se différencie en un feuillet externe et un feuillet interne (l'endoderme).

³ Freud, *Au-delà*, p. 67-68

Retenons trois éléments de cette analyse. D'abord, Freud affirme que les fonctions qui caractérisent le vivant le plus simple (l'irritabilité) *mais aussi les organismes plus évolués* (possédant un système nerveux central, et une matière grise) ne se comprennent en dernière instance qu'en fonction de la « surface primitive dans sa situation même », c'est-à-dire que les fonctions dérivent, si on remonte la chaîne de l'évolution, *de la structure morphologique même de cette surface*. La matière de l'organisme, dans sa configuration spatiale spécifique (ici une surface irritable), n'est donc pas un *obstacle* à la réalisation des virtualités du vivant, mais bien plutôt *la condition d'apparition, de réalisation et de spécification de celles-ci*. Cette idée s'explique également à travers le fait que les pulsions, à la source du dynamisme et de l'inventivité du vivant, s'étaient toujours pour Freud sur des fonctions d'auto-conservation, qui leur fournissent originairement une source organique, laquelle est, rappelons-le, « l'élément absolument déterminant pour la pulsion »¹.

Ensuite, on voit bien ici que la structure morphologique du vivant n'est pas pensée comme un fait brut, entièrement compréhensible par l'anatomo-physiologie, mais comme un *système de différenciation ou de parturition entre l'intérieur et l'extérieur*, puisque la surface primitive n'existe comme telle que « de par sa situation même », et ne joue un rôle qu'à se différencier de l'extérieur, et à constituer par là même une « profondeur » caractérisant le milieu intérieur du vivant. Une telle analyse de la structure morphologique part donc du principe que *la matière est toujours déjà prégnante d'une forme* et d'une fonction puisque, en tant que matière *du vivant*, elle est constamment soumise au changement (*métabolè*), et ce dans un double mouvement de rapport à l'extériorité et de repli sur soi du système. De ce fait, considérer que les fonctions et activités du vivant sont conditionnées par sa structure morphologique ne signifie pas que tout est déjà donné structurellement dans le germe, puisque la structure du vivant, en tant que système d'*ouverture*, dépend dans son évolution des circonstances extérieures qui sont imprévisibles et aléatoires. L'évolution des vivants ne doit ainsi être considérée ni selon la seule théorie du préformationnisme, ni selon celle de l'épigenèse simple, mais comme des phénomènes de création par le vivant de formes nouvelles, en fonction des aléas du milieu extérieur, et à partir des structures morphologiques qui le caractérisent à sa naissance.

Enfin, remarquons que de telles « spéculations » biologiques sont profondément en accord avec les théories psychogénétiques de Freud, puisque l'on retrouve, au niveau biologique, les mêmes types de processus d'apparition et de constitution d'un « pour-soi » qui avaient été mis en évidence à partir d'études psychologiques appliquées à l'homme seulement. En effet, nous avons vu précédemment que pour Freud, le Moi se constitue par identification au corps envisagé comme surface de séparation entre l'intérieur et l'extérieur, - le « moi corporel » étant en ce sens la forme originaire de l'identité subjective². Or, force est de constater que, déjà au niveau vital, on peut voir une subjectivité émerger à partir du moment où l'organisme est doté d'une structure morphologique telle qu'il a la possibilité de *se constituer* en une entité

¹ Freud, « Pulsions et destins des pulsions », in *Métapsychologie*, p. 20

² Cf. Deuxième Partie, chapitre II, section B, § 1) « La construction de l'identité corporelle ».

distincte du milieu extérieur, c'est-à-dire à partir du moment où il *devient un corps* ayant pour propriété d'être une surface de différenciation intérieur-extérieur *et* une surface de résistance à l'invasion de l'intérieur par des excitations extérieures. Pour preuve, la saisie qu'opère le vivant de son organisation matérielle à titre d'un *corps qui le définit en propre* va de pair avec l'apparition de cette autre fonction vitale qu'est la *sensibilité*, soit cette capacité qu'a le vivant de *prendre pour objets* certains éléments du monde extérieur¹. On peut finalement dire que la notion de corps envisagée dans une perspective morphogénétique (surface permettant la constitution, par auto-différenciation, d'un intérieur et d'un extérieur), est celle à partir de laquelle la psychologie s'articule à la biologie, témoignant ainsi du lien nécessaire entre ces deux « points de vue ».

L'esthésiologie de Merleau-Ponty, qu'il présente souvent comme la tentative d'articuler le biologique au psychologique (puis au sociologique), s'appuie non seulement, à de nombreuses reprises, sur les textes freudiens, mais également sur des travaux biologiques et éthologiques qui prolongent certaines « spéculations » freudiennes. Dans le cadre de sa réflexion générale sur le concept d'institution qui, comme nous l'avons vu, prend largement appui sur la conception freudienne de la « liberté » dans ses rapports aux structures de l'existence, Merleau-Ponty s'intéresse à la façon dont s'institue la vie au sein des structures physico-chimiques, puis l'animalité au sein du vivant. Il cite en particulier les travaux de Ruyer pour montrer que le devenir organique n'est pas absolument libre ou imprévisible, et qu'il peut être dit « institué » en ce sens que « 1) il n'est pas absolument donné avec structure interne innée ; 2) il n'est jamais indépendant de données (temps et lieu) »². La notion de corps est ainsi réciproque de celle de comportement organique, puisque « l'Histoire naturelle nous apprend que les conduites sont, non certes explicables par l'anatomie, mais du moins *solidaires* de certaines structures dans lesquelles elles se stabilisent – il n'y a pas d'invention, pas de performances nouvelles dans les espèces, qui n'aient besoin, pour se développer, de se créer un *appareil* »³. Cela signifie bien qu'il ne suffit pas, pour rendre compte de la progressive autonomisation des êtres vivants par rapport au milieu extérieur, d'opposer la détermination par le milieu extérieur à l'indétermination du milieu intérieur et des virtualités créatrices qu'il recèle, puisque ces virtualités *s'étaient* toujours sur des structures organiques et morphologiques *impliquant certaines contraintes*.

¹ Il ne s'agit bien sûr pas ici d'une objectivation au sens épistémologique du terme, mais au sens freudien de l'objectivité, c'est-à-dire du type de rapport que la pulsion entretient avec ses objets (cf. Deuxième Partie, chapitre I, section B, § 2) « Le sujet comme 'œil' : une généalogie de l'ontologie spéculaire ». Dans un article portant sur l'originalité du concept freudien de pulsion, Monique David-Ménard met en évidence le fait que cette mise à distance de l'extériorité par l'organisme n'est possible qu'à partir du moment où celui-ci a une certaine profondeur, une certaine intériorité et donc une certaine activité pulsionnelle. Ainsi, « ce 'prendre pour objet' caractérise une véritable invention de la pulsion. Pour lutter contre l'auto-destruction, les pulsions inventent l'objet, l'extérieur, l'autre, ce dernier fût-il posé comme la cible d'un mouvement d'agression, ou l'origine d'une menace » (« Les pulsions caractérisées par leurs destins : Freud s'éloigne-t-il du concept philosophique de *Trieb* ? », in *Revue germanique internationale*, n° 18, 2002, p. 218).

² Merleau-Ponty, *Institution*, p. 50

³ Merleau-Ponty, note (35b) du volume VIII, 2 (*Notes de cours 1958-1960*), BNF

En outre, la structure corporelle n'est pas seulement la condition matérielle de la réalisation des virtualités organiques ; encore faut-il comprendre que le corps, comme sujet pulsionnel originaire, est *ce qui suscite*, en fonction des désirs contraignants qui l'animent, une modification de sa propre structure et l'invention de nouveaux comportements. Ceci explique que, pour Merleau-Ponty, l'analyse du comportement quel qu'il soit *doit commencer par une analyse du corps désirant ou libidinal* ; il affirme même qu'«on peut ainsi *déduire* la *perception* et l'esthésiologie du fait même que l'organisme est un édifice d'instabilités compensées [...] *Sich bewegen* = organiser soi-même l'instabilité, et par là la dominer (le *Sich* défini sans 'conscience') »¹. Le rôle qu'a pu jouer la démarche freudienne pour Merleau-Ponty au moment où il constitue son esthésiologie, tant dans ses thèmes que dans sa méthode, prend ici toute son importance et sa pertinence philosophiques.

Tirons alors trois conséquences des réflexions de Merleau-Ponty sur l'idée de « possible organique ». Premièrement, il apparaît que *le véritable sujet de la « puissance de choix et d'invention » du vivant, c'est le corps*, ce qui implique qu'on doit *indexer le degré de liberté d'un organisme à son degré d'organisation et de complexification interne*. On constate en effet qu'au cours de l'évolution apparaissent des nouveaux moyens de recueillir l'information du dehors et de la traiter (cf. le modèle freudien de la vésicule et de ses « antennes » sur le monde). Parallèlement, les moyens de réagir aux stimuli se développent, et augmentent ainsi les degrés de liberté dans le choix des réponses (les nouveaux besoins impliquent la création de nouveaux « appareils », qui permettent de nouvelles « performances »). Il devient ici manifeste que le pouvoir de décision et d'invention du vivant va nécessairement de pair avec son pouvoir de réaction aux déséquilibres (internes et externes), et donc avec sa capacité à percevoir ceux-ci et à procéder à un changement (*métabolè*) en conséquence. Ainsi compris, le corps peut être défini comme ce « système de puissances motrices qui s'entrecroisent pour produire un comportement »².

Deuxièmement, il faut affirmer que la perception n'est elle-même qu'une certaine modalité (élaborée) du mouvement qui caractérise fondamentalement le vivant. L'esthésiologie consiste, de ce point de vue, en une radicalisation de la phénoménologie de la perception, et conduit à affirmer qu'il y a une :

« Primauté du mouvement, non comme *Ortsveränderung*, mais comme instabilité instituée par l'organisme lui-même (cf. F. Meyer), comme *fluctuation organisée par lui*, et donc, par là même, dominée. Ma mobilité est le moyen de compenser la mobilité des choses, et donc de la comprendre et de la survoler. C'est par principe que toute perception est mouvement. Et l'unité du monde, l'unité du percevant sont cette unité vivante de déplacements compensés »³.

Si le mouvement vivant n'est pas seulement un déplacement objectif dans l'espace géométrique, s'il est une « fluctuation organisée par l'organisme même » et, *en tant que tel*, la source de toute perception, c'est parce que le sujet du mouvement, c'est-à-dire le corps, est

¹ Merleau-Ponty, note inédite de janvier 1960 (5) du volume VIII, 2 (*Notes de cours 1958-1960*), BNF

² *Ibid.*, p. 198

³ Merleau-Ponty, VI, p. 284 (la référence est F. Meyer, *Problématique de l'évolution*, Paris, PUF, 1954).

toujours d'emblée le centre mouvant d'une intentionnalité, d'une orientation dans le monde, d'un désir singulier. C'est d'ailleurs pour cette raison qu'il faut comprendre le mouvement comme ce par quoi émerge une première forme de subjectivité vitale : « pour élucider *Wahrnehmen* et *Sich bewegen*, montrer qu'aucun *Wahrnehmen* ne *perçoit* qu'à condition d'être *Soi de mouvement*. Le mouvement propre, attestation d'une *chose-sujet* : mouvement comme des choses, mais mouvement *que je fais* »¹.

Troisièmement, si le corps comme sujet du mouvement et de la perception est le « lieu d'une sorte de réflexion »², au sens où il permet à l'organisme de saisir son être comme distinct du milieu extérieur, alors il faut attribuer à l'organisme une certaine activité de penser. Freud considérait déjà que l'instinct animal est une première activité de connaissance puisque, son objet n'étant pas nécessairement déterminé de manière innée (contrairement à ce qu'on croit souvent), l'animal a à user de ses « antennes » sur le monde – c'est-à-dire de sa sensibilité – pour choisir l'objet qui satisfera sa pulsion et pour orienter son comportement de telle sorte qu'il mette cet objet à sa disposition. L'animal ne peut ainsi survivre que s'il dispose de capacités motrices et cognitives lui permettant de connaître le milieu et de l'utiliser. Nous employons ici le terme de cognitif au sens défini par André Pichot :

« Le processus cognitif naît de là : la connaissance organise l'autonomie. Les lois que doit créer ce processus cognitif sont d'abord des lois entre le sujet et son monde objectif (ici l'être vivant et son milieu extérieur), et secondairement des lois propres au monde objectif (lesquelles servent à l'établissement des premières) [...] Il faut bien noter le caractère 'négatif' de cette conception de la connaissance : celle-ci naît d'un manque et, par là, ne saurait se comprendre comme le fonctionnement machinique d'une structure préétablie [...] Naissant d'un manque à combler, elle est nécessairement finalisée ; et, tout comme il y a plusieurs chemins pour aller d'un point à un autre, ce manque peut être comblé de différentes manières ; différences qu'on ne peut attribuer à des différences structurelles qui seraient premières (comme il est tentant de le penser dans l'hypothèse où la connaissance est assimilée au fonctionnement d'une structure préétablie) »³.

De fait, les recherches en éthologie du XX^e siècle, dont Freud attendait beaucoup, ont confirmé cette idée d'un « savoir animal », puisqu'elles ont révélé que l'instinct n'est pas absolument ni toujours confondu avec un « programme ». Par exemple, si l'identification de l'espèce et l'attachement au « semblable » sont déterminés avec rigueur par le programme génétique chez le coucou (par la seule vue des formes et des mouvements), chez l'oie, au contraire, ils se font de manière plus souple, et s'opèrent par l'intermédiaire du mécanisme que Konrad Lorenz a appelé *imprinting*⁴. Pour Merleau-Ponty, cela prouve que « le choix objectal a ceci de particulier qu'il ne procède jamais ni d'une orientation vers une fin, inspirée par une fin (il peut y avoir erreur sur l'objet), ni comme un simple déclencheur qui agirait

¹ Merleau-Ponty, VI, p. 310. Merleau-Ponty reprend et développe ici des idées qu'il avait déjà explorées dans son cours sur Maine de Biran au cours des années 1947-1948 à Lyon, qui s'inspire de la lecture qu'en avait proposée Gabriel Madinier dans son ouvrage *Conscience et mouvement. Etude sur la philosophie française de Condillac à Bergson*, Paris-Louvain, Nauwelaerts, 1938.

² Merleau-Ponty, *Nature*, p. 270

³ A. Pichot, *Petite phénoménologie de la connaissance*, op. cit., p. 38

⁴ « Le mot 'adapter' suppose déjà implicitement l'établissement d'une correspondance entre le sujet qui s'adapte et la réalité à laquelle il s'adapte. Ce que le système vivant apprend de cette manière de la réalité extérieure, ce qui est imprimé en lui ou dont il s'imprègne est une *information sur* les données du monde extérieur qui le concernent. Information signifie littéralement empreinte ! » (K. Lorenz, *L'envers du miroir. Une histoire naturelle de la connaissance*, Paris, Champ Flammarion, 1975, p. 34).

comme un réflexe [...] L'instinct est une activité instaurée du dedans, mais *qui possède une cécité, et qui ne connaît pas son objet* »¹, - et qui donc *a à le connaître*.

Pour ces raisons, Merleau-Ponty affirme l'existence d'un « *Wissen animal* », lequel doit cependant être distingué de la pensée au sens cartésien du terme – *même s'il constitue l'origine de celle-ci* – au sens où il s'agit d'une connaissance non seulement « semi-aveugle » vis-à-vis de ses objets, mais également non réflexive d'elle-même. Et il est tout à fait significatif de constater que, pour caractériser cette forme de connaissance animale, Merleau-Ponty la présente « comme quelque chose de semblable à l'orientation de notre *conscience onirique* vers certains pôles qui ne sont jamais vus pour eux-mêmes, mais qui sont pourtant cause de tous les éléments du rêve »². Il faudrait d'ailleurs dire qu'il ne s'agit pas là seulement d'une analogie, mais que *la connaissance consciente et réflexive dérive, comme le pense Freud, d'une activité inconsciente dont le mode de penser et d'agir n'est lui-même que le vestige du comportement animal en l'homme*. La connaissance ne doit ainsi plus être définie à partir de l'être de la conscience posée comme essence séparée, mais c'est bien plutôt la conscience qui doit être redéfinie à partir de l'activité « cognitive » du corps-sujet, à titre de modalité spécifique de celle-ci³.

§ 4) Le symbolisme naturel comme fondement de l'*Ineinander* entre l'homme et l'animal

Il est évident qu'une telle redéfinition de l'activité de connaissance rend en conséquence tout à fait problématiques la définition de la conscience, et *a fortiori* le partage classique entre l'animal et l'homme. Les perspectives de Merleau-Ponty ayant été largement ouvertes, au cours des années 1950, par l'approfondissement des inédits (à l'époque) de Husserl relatifs à ces points problématiques, par ses nombreuses lectures d'ouvrages d'éthologie et de biologie, ainsi que par une analyse assidue des textes de Freud, qui apporte selon lui sur ces sujets « une contribution essentielle »⁴, il développe dans ses cours sur la Nature et dans *Le visible et l'invisible* des analyses décisives, qui ne prétendent d'ailleurs pas donner *la* clé de ces problèmes, mais qui ont du moins le mérite de poser ceux-ci avec force et clarté.

Le premier problème que nous devons ici reprendre est le suivant : s'il est possible et même légitime de définir le corps animal comme un « appareil à organiser des perspectives »,

¹ Merleau-Ponty, *Nature*, p. 250 (c'est nous qui soulignons).

² *Ibid.*, p. 233-234 (c'est nous qui soulignons).

³ Force est de constater que, déjà en 1945, Merleau-Ponty présentait l'idée selon laquelle « l'expérience motrice de notre corps n'est pas un cas particulier de connaissance ; elle nous fournit une manière d'accéder au monde et à l'objet, une 'praktognosie' qui doit être reconnue comme originale et peut-être comme originaire. Mon corps a son monde ou comprend son monde sans avoir à passer par des 'représentations', sans se subordonner à une 'fonction symbolique' ou 'objectivante' » (*PP*, p. 164). Merleau-Ponty s'appuyait alors sur le livre de Grünbaum *Aphasie und Motrik*, 1930. Cependant, le corps restait alors finalement interprété comme « cogito incarné » ou « Moi naturel », et son activité symbolique encore référée à une conscience.

⁴ Dans un paragraphe sur le corps libidinal et l'intercorporité, Merleau-Ponty affirme ainsi que « Freud est une contribution essentielle à cet aspect du schéma corporel : récupérer tout ce qu'il a dit sur cette endoperception des autres (et des animaux) » (in *Nature*, p. 281).

et l'animalité comme « le *Logos* du monde sensible »¹, peut-on pour autant en conclure que l'animal est *doué de conscience* ?

Apparemment, la réponse est d'emblée négative, puisque l'on vient de dire que le comportement animal est défini comme instinctif et non comme conscient, au sens où l'activité sensorielle, perceptive et « cognitive » de l'animal est par principe aveugle. L'animal ne se représente pas au préalable, à titre de visée intentionnelle, ce qu'il cherche dans le milieu extérieur, et n'« analyse » pas non plus les données extérieures pour elles-mêmes (de manière « objective ») mais seulement en fonction de valeurs vitales propres (bon ou mauvais, utile ou nuisible). L'animal est ainsi *plongé* dans le milieu extérieur, dont il ne se distingue pas thématiquement, et perçoit le milieu extérieur comme un prolongement de ses organes et non comme quelque chose qui vaudrait en lui-même :

« L'annexion de l'instrument par le corps (Koelher). La spatialité du corps s'étend : il dispose de ce qui est au bout du bâton -> i.e. : ce qui est au bout du bâton est un degré zéro de distance. Le monde commence après. Ceci veut dire : le Je peux (moteur) du corps peut s'étendre au-delà du corps »².

Ceci explique d'ailleurs que, par exemple chez des singes considérés pourtant comme relativement « intelligents », un bâton ou un râteau ne sont utilisés comme instruments que s'ils sont disposés d'avance de la manière convenable, et après un temps d'essai assez long. Autrement dit, dans le comportement animal même supérieur, les signes resteraient toujours des *signaux* et jamais des *symboles*, lesquels permettent de viser des objets à partir de leurs propriétés invariantes ou objectives, et non pas simplement à partir des qualités que leur attribue l'animal en fonction de son vécu - toujours singularisé par le moment et le lieu³.

En outre, si l'on considère la conscience comme une certaine modalité de la perception, et plus précisément comme cette capacité de percevoir les qualités propres aux excitations *endogènes*, alliée à la capacité de distinguer *effectivement* celles-ci des excitations extérieures, alors il semble difficile d'attribuer une conscience aux animaux. Etant donné que les virtualités du vivant sont conditionnées par la configuration et la complexité des structures organiques, il apparaît en effet qu'une telle capacité de connaissance du soi interne *en tant que tel* ne peut émerger que si le vivant est doué d'organes permettant une connaissance intéroceptive complexe, ce qui va de pair avec l'existence d'un système nerveux lui-même complexe. De ce point de vue, Freud et Merleau-Ponty s'accordent pour considérer que seul le corps humain paraît satisfaire à de tels réquisits organiques (qui ne font d'ailleurs que *conditionner* l'émergence d'une activité consciente).

¹ *Ibid.*, p. 219

² Merleau-Ponty, note (38. 6. VI. 1959) du volume VIII, 2 (*Notes de cours 1958-1960*), BNF. Merleau-Ponty précise cependant d'emblée que « le Je peux moteur est aussi, et surtout, puissance d'une certaine transformation du paysage perçu des éléments extérieurs pouvant acquérir cette capacité. Le progrès de l'habitude : acquisition d'un pouvoir de percevoir type de situations et de donner type de réponses. Le typique dans l'annexion au corps. Le corps comme faisceau de possibilités *typiques* de perception et d'opération ».

³ Merleau-Ponty, *SC*, p. 130-131. Merleau-Ponty reprend ici la distinction établie par l'éthologue Buytendijk, qui oppose l'utilisation animale du signal à l'usage humain du symbole (cf. *Psychologie des animaux*, Paris, Payot, 1928). Buytendijk s'inspire sans doute pour sa part de la distinction husserlienne entre les indices (*Anzeichen*) et les signes signifiants ou expressions (*Ausdruck*) (cf. *Recherches logiques*, Paris, PUF, 1991, t. 2, p. 27-69).

Freud précise à ce propos qu'une telle faculté de perception intéroceptive et de différenciation entre l'endogène et l'exogène ne peut être effective que si elle est accompagnée de la capacité du langage, laquelle permet en quelque sorte de « fixer » les qualités propres aux milieux interne et externe (cf. *Esquisse*, Ière Partie). Ces réflexions vont tout à fait dans le sens de celles de Merleau-Ponty sur la nécessaire co-émergence de la conscience et du langage. Dans une note inédite intitulée « 'Conscience animale', psychosomatisme,- Nature », Merleau-Ponty critique en effet l'idéologie psychosomatique selon laquelle la configuration et les virtualités organiques du corps ne feraient pas que conditionner, mais détermineraient véritablement l'activité conscientielle, - ce qui implique que l'on conçoive différentes formes de conscience en fonction des différentes capacités que recèle le corps, et *a fortiori* que l'on parle d'une « conscience animale », spécifiquement distincte de la conscience humaine. Mais alors, il est évident que la notion de conscience devient équivoque, et se dissout en raison de sa trop grande généralité. Le caractère superficiel du « psychosomatisme » tient au fait que cette théorie, qu'on peut à juste titre qualifier d'« idéologie », ne fait que reprendre les concepts traditionnels de corps et de psyché, pour en « inverser le rapport » : c'est le corps qui est ici pensé comme source de toute représentativité, alors même que le concept de représentation et *a fortiori* celui de conscience – qui demeurent synonymes pour le psychosomatisme – ne sont ni réinterrogés ni redéfinis en conséquence. Or, pour Merleau-Ponty, les faits mis en évidence par le psychosomatisme ne peuvent précisément être compris que si l'on cesse de faire équivaloir sommairement activité de représentation et conscience :

« Il faut décrire un *Je pense* qui ne soit pas *existence comme conscience*, mais qui soit émergence d'un pré-objet *pour* un pré-individu : (dessin ?) d'une perspective et non instauration d'une sphère d'immanence, échelonnement de plans autour d'un foyer virtuel qui n'est défini que par cette répartition des plans autour de lui, qui donc ne peut être en aucun cas décrit comme origine absolue, pli dans l'être et non trou dans l'être.

L'immense question du langage est alors de savoir comment cette machine à vivre, ce ordinateur anonyme, cette sensorialité, ce comportement sont capables de se reconquérir sur eux-mêmes et de donner à la pensée langagière l'évidence de son auto-suffisance, sans laquelle il n'y aurait pas de cogito formulé ni de vérité »¹.

On a ainsi, d'un côté, le *Wissen* de l'animal, qui consiste pour celui-ci à entretenir une relation objectale (plus qu'objectivante) avec son environnement dont il ne peut s'abstraire au point d'en concevoir les éléments indépendamment de leur usage vital, en eux-mêmes et pour eux-mêmes, - ce qui a pour corollaire le fait que l'animal ne peut lui-même *se représenter* indépendamment de ses rapports au milieu extérieur, même s'il *se sent* vivre de manière distincte de celui-ci. De l'autre côté, on observe dans le comportement humain la capacité, non seulement de distinction entre le soi et le non-soi, mais encore de *mise entre parenthèse* du monde, par laquelle l'homme peut « *se reconquérir sur lui-même* », et qui permet alors de parler véritablement d'une activité représentative et objectivante. Or, une telle activité – qui définit dans ce passage l'activité de conscience *comme telle* – est d'emblée associée par Merleau-Ponty, à l'instar de Freud, à *la capacité langagière*, laquelle permet au sujet pensant

¹ Merleau-Ponty, note (36b) du volume VIII, 2 (*Notes de cours 1958-1960*), BNF

de constituer, *en marge* du monde et de ses significations vitales, un univers de choses dont il n'est pas seulement (vitalement) dépendant, mais dont il est également source constitutive de sens. La définition de la conscience ici proposée implique que l'on considère finalement comme impropre l'expression « conscience animale », et semble ainsi renvoyer à la thèse heideggerienne selon laquelle l'animal serait « pauvre en monde »¹.

Cependant, le problème de la conscience animale n'est pas aussi simple chez Merleau-Ponty que chez Heidegger, précisément parce que, si la conscience peut effectivement être définie comme immanence et pôle d'objectivité, il faut rappeler que pour Merleau-Ponty (et Freud), elle n'est telle qu'au terme d'un processus d'abstraction, puisqu'elle dérive d'une conscience charnelle originaire, - idée que rejette Heidegger.

Déjà chez Husserl, les analyses portant sur la constitution et le *Lebenswelt* menaient à considérer que, si les bêtes ne sont effectivement pas douées d'une conscience objectivante ou « épistémologique », il n'en demeure pas moins qu'elles « possèdent *quelque chose comme une structure du moi*. Les bêtes, les êtres animaux sont comme nous sujet d'une vie de conscience dans laquelle le monde environnant leur est également donné d'une certaine manière comme le leur dans une certitude d'être »². Pour Husserl, ce qui permet de dire que les animaux sont « sujets d'une vie de conscience » est le fait qu'ils disposent non pas d'une conscience, mais de « quelque chose comme une structure du moi », c'est-à-dire d'une subjectivité charnelle, infra-conscientielle, et qui peut être envisagée malgré tout comme source d'actes égologiques.

Merleau-Ponty prolonge cette réflexion de Husserl à partir de l'idée freudienne selon laquelle il y a effectivement une continuité entre les animaux et les hommes, *au sens où la conscience humaine s'enracine dans cette structure psychique que Freud appelle le Moi*, et qui, sans être consciente (quoique pouvant le devenir partiellement au cours du développement psychique), est pourtant la première forme de la subjectivité puisque c'est par elle que l'être vivant peut se distinguer activement de l'extérieur, et peut nouer des relations singulières avec celui-ci. Or, pour Freud, *les animaux supérieurs sont effectivement eux aussi doués d'un moi*. Dans un texte consacré à « L'appareil psychique », Freud affirme ainsi que :

« Sous l'influence du monde extérieur réel qui nous environne, une fraction du ça subit une évolution particulière. Se différenciant à l'origine comme une couche corticale pourvue d'organes récepteurs d'excitations et de dispositifs pare-excitations, une organisation spéciale s'établit qui, dès lors, va servir

¹ Thèse développée par Heidegger aux chapitres III à V de la deuxième partie de ses cours de 1929-1930, publiés dans *Les concepts fondamentaux de la métaphysique*, trad. D. Panis, Paris, NRF Gallimard, 1992. Pour Heidegger, l'animal se trouve immédiatement en relation avec le monde, non pas sur le mode de la coupure objectivante, mais au contraire sur le mode de l'investissement pratique toujours orienté vers des caractères vitaux de son milieu. Ainsi l'on peut dire de l'animal qu'il est « pauvre en monde » au sens où il n'en est pas privé comme la pierre, mais ne dispose pas non plus de la configuration de monde de l'homme : son ouverture au monde ne se comprend que comme une combinaison d'« absorptions » dans celui-ci.

² Husserl, « Zur Phänomenologie der Intersubjektivität ». Texte aus dem Nachlass, Dritter Teil : 1929-1935, éd. I. Kern, 1974, *Husserliana XV* ; traduction reprise dans l'article de Philippe Cabestan « La constitution de l'animal dans les *Ideen* », in *Alter* n° 3, *L'animal*, p. 72 (c'est nous qui soulignons). Cf. également dans *Krisis*, § 66 : « Je nomme ici des différences telles que : choses vivantes/choses sans vie ; dans la sphère des choses vivantes, les choses animales, c'est-à-dire qui vivent non seulement selon une certaine 'poussée' (*Trieb*), mais aussi dans des actes égologiques, par opposition à celles qui vivent seulement dans cette 'poussée' (comme les plantes) » (trad. fr, *op. cité*, p. 255).

d'intermédiaire entre le ça et l'extérieur. C'est à ce secteur de notre psychisme que nous donnons le nom de *moi* [...] Par suite des relations pré-établies entre la perception sensorielle et l'action musculaire, le moi dispose du contrôle des mouvements volontaires. Il assure l'auto-affirmation et, pour ce qui concerne l'extérieur, remplit sa tâche en apprenant à connaître les excitations, en accumulant (dans la mémoire) les expériences qu'elles lui fournissent [...], enfin en arrivant à modifier, de façon appropriée et à son avantage, le monde extérieur (activité) [...] Ce schéma général d'un appareil psychique est valable aussi pour les animaux supérieurs qui ont avec l'homme une ressemblance psychique [...] La psychologie animale ne s'est point encore appliquée à l'intéressante étude qui lui reste ici offerte »¹.

De fait, les recherches en éthologie confirment l'existence de telles capacités chez les animaux supérieurs², ainsi que l'existence de rapports actifs avec le monde extérieur. Etant donné que Merleau-Ponty fonde ses réflexions, concernant l'hypothèse d'une conscience animale, sur ces recherches, il n'est pas étonnant de constater qu'il qualifie la « conscience animale » (qu'il appelle parfois le « cogito primordial »), à partir des termes qui servent également à caractériser la conscience humaine *originnaire*, lorsque celle-ci n'est encore que la forme des relations *imaginaires* (au sens psychanalytique du terme) du sujet avec le monde et avec lui-même, c'est-à-dire lorsqu'elle consiste en ce que Freud appelle la structure de Moi, avant que celle-ci ne soit *reprise* dans le champ du symbolique : distinction non réfléchie entre le soi et le monde ou encore rapport fusionnel du sujet au monde (au sens où celui-là ne peut s'abstraire de celui-ci), conscience pour ainsi dire « onirique » et existence de significations *adhérentes* aux éléments de l'environnement extérieur, mode de pensée qui ne s'exerce qu'en fonction de ce qui est bon ou mauvais pour le sujet, conscience vécue sur le mode de l'*imperception* ...

Dans cette perspective, Merleau-Ponty insiste longuement sur le phénomène du *mimétisme* entre le comportement de certains animaux et leur milieu³, « qui dévoile une couche fondamentale du comportement où la ressemblance est opérante, une 'magie naturelle', une indivision vitale, qui n'est pas finalité, rapport d'entendement ou de représentation »⁴. Ici se révèle le fait que l'animal est un « organe à être vu » selon

¹ Freud, *Abrégé de psychanalyse*, p. 4-6 (c'est nous qui soulignons).

² L'éthologie montre ainsi que 1) le comportement animal manifeste une certaine prise en compte (aveugle) de l'avenir, et que 2) l'animal emmagasine d'une certaine manière son expérience par l'intermédiaire de sa mémoire, laquelle n'est pas une propriété exclusive de l'homme, comme en témoigne la capacité d'apprentissage chez de nombreux animaux. Cependant, la mémoire animale semble effectivement relever de l'habitude et non de la mémoire pure (pour reprendre la distinction de Bergson), puisque l'animal ne paraît pas avoir accès au passé *comme passé*, mais seulement sous forme d'habitudes motrices pouvant lui être utiles dans la situation présente. D'où l'idée que l'animal vit bien dans une certaine temporalité, sans en être pour autant conscient.

Mais alors, il est possible de définir cette temporalité animale, non pas certes comme historicité, mais comme un *début d'institution*, - ce que Freud affirmait déjà d'une certaine manière : « Si ce qu'on nomme les instincts des animaux, instincts qui leur permettent de se comporter dès le départ dans une situation de vie nouvelle comme si c'était une situation ancienne depuis longtemps familière, si cette vie instinctive des animaux admet une explication quelconque, ce ne peut être que celle-ci : qu'ils apportent dans leur existence nouvelle d'individus les expériences de leur espèce, donc qu'ils ont conservé en eux des souvenirs de ce qui avait été vécu par leurs ancêtres » (in *L'homme Moïse*, p. 197). Merleau-Ponty précise en ce sens qu'« il y a quelque chose comme une institution jusque dans l'animalité (il y a une imprégnation de l'animal par les vivants qui l'entourent au début de sa vie [...]) Cependant chez l'homme le passé peut non seulement orienter l'avenir ou fournir les termes des problèmes de l'adulte, mais encore donner lieu à une recherche au sens de Kafka, ou à une élaboration indéfinies : conservation et dépassement sont plus profonds » (in *Résumé de cours, op. cité*, p. 61).

³ Par exemple, les phénomènes d'homochromie (l'animal prend la même couleur que le milieu extérieur proche), d'homotypie (ressemblance portant sur la texture de l'animal et du milieu) ...

⁴ *Ibid.*, p. 134 (extrait du cours sur le concept de Nature de 1957-1958).

l'expression de Portmann, c'est-à-dire qu'il ne se maintient dans l'être qu'à s'in-former lui-même à partir des images que lui renvoie le milieu extérieur, auquel il veut ressembler, voire en lequel il veut se fondre. Or, ce rapport presque magique entre l'animal et le milieu, cette action du semblable sur le semblable qui se déroule dans le *champ du visible*, sans l'intervention de la conscience, est effectivement très proche, voire se confond avec le rapport spéculaire, mimétique et inconscient que l'homme entretient avec le monde extérieur au stade dit « imaginaire », - qui correspond chez Merleau-Ponty, comme nous l'avons vu auparavant, au *rapport originnaire d'indivision entre le monde et le sujet*, lorsque celui-ci n'est pas encore subjectivité consciente, mais *moi corporel*¹. Ainsi, au niveau même de l'étude du comportement animal, on peut retrouver les conclusions auxquelles menait l'analyse du comportement humain *en ce qu'il a d'originnaire et donc de charnel* :

« La relation de l'animal au milieu est-elle une relation physique au sens étroit du mot ? Telle est justement la question. Ce que le mimétisme paraît au contraire établir, c'est que le comportement ne peut se définir que par une relation perceptive et que l'Être ne peut pas être défini en dehors de l'être perçu [...] Le fait qu'il y ait une relation entre l'aspect extérieur de l'animal et sa capacité de vision semble le prouver : l'animal voit selon qu'il est visible [...] La vie, ce n'est pas, suivant la définition de Bichat, 'l'ensemble des fonctions qui résistent à la mort', mais c'est une puissance d'inventer du visible. *L'identité de celui qui voit et de qu'il voit paraît un ingrédient de l'animalité* »².

Remarquons alors que si l'on attribue à l'animal (supérieur) une structure psychique moïque, et si l'on considère ses relations au monde en analogie avec les relations imaginaires de l'homme au monde, se pose alors le problème, mise à part la légitimité de cette analogie, de savoir si, de manière générale, on peut dire que l'animal *a un monde*.

Sur ce point, Merleau-Ponty oppose d'emblée à la thèse heideggerienne de l'animal « pauvre en monde » les travaux de von Uexküll sur l'*Umwelt* animal. Ceux-ci mettent en évidence le fait que l'animal dessine, au sein de l'environnement géographique, son propre monde, auquel il donne sens en fonction de valeurs singulières, et ce avant même l'invention de la conscience (la référence à l'*Umwelt* n'étant jamais la position explicite d'un but) :

« Pour saisir le monde d'un animal, il faut non seulement faire intervenir des perceptions, mais aussi des conduites, car celles-ci déposent, à la surface des objets, un *surcroît de signification* [...] Le crabe utilise le même objet (l'anémone de mer) à des fins différentes : tantôt pour camoufler sa coquille et se protéger ainsi contre les poissons, tantôt pour se nourrir, tantôt, si on lui a enlevé sa coquille, pour la remplacer. Autrement dit, il y a ici commencement de culture. L'architecture de symboles, que l'animal apporte de son côté, définit ainsi, au sein de la Nature, une espèce de pré-culture. L'*Umwelt* est de moins en moins orienté vers un but et, de plus en plus, *interprétation de symboles* »³.

Merleau-Ponty remet donc ici en question l'assimilation qu'il faisait auparavant (spécialement dans *La structure du comportement*) entre les signes qu'utilise l'animal pour décrypter son environnement propre et de simples signaux, réglés de manière univoque et inflexible. Certes, il ne s'agit pas encore véritablement de symboles puisque ces « signes » ne renvoient pas aux propriétés objectives et invariantes des objets perçus ; cependant, ceux-ci témoignent d'une

¹ Cf. Deuxième partie, chapitre II, section B, § 1) et § 2).

² Merleau-Ponty, *Nature*, p. 247-248

³ *Ibid.*, p. 228 et p. 231 (c'est nous qui soulignons).

réelle inventivité de la part de l'animal (supérieur), à tel point que Merleau-Ponty en vient à considérer que les organes de ces animaux, à la source de l'organisation significative de leur *Umwelt*, sont de véritables *existenciaux*, c'est-à-dire qu'ils offrent à l'animal, « comme une langue, la possibilité d'une série nombreuse et ouverte de 'choses dites' [...] L'existential-type (le corps) n'est pas *fermé*, il est capable d'extension perceptive-praxique, i.e. : possibilité de sédimentation, d'*acquisition*, d'extension du *leben* »¹. Cette forme de liberté de l'animal vis-à-vis de son milieu se manifeste également dans le fait que l'animal se comporte parfois de manière non utilitaire, comme en témoignent par exemple ces activités riches d'un sens libéré des contraintes vitales strictes que sont les conduites de jeux et les comportements sexuels des animaux supérieurs (les parades sexuels, l'onanisme, l'homosexualité ...).

Il semble cependant qu'il manque une dimension essentielle à l'*Umwelt* de l'animal pour que celui-ci puisse être effectivement qualifié de *monde* : c'est la dimension du partage avec d'autres ou encore de l'*interanimalité*, puisqu'un monde *privé* n'en est pas vraiment un. Posons alors cette dernière question : existe-t-il, en deçà du « monde » de l'animal et pour ainsi dire à la source de celui-ci, un *symbolisme naturel* ? Les signes à partir desquels l'animal connaît les éléments de *son* monde sont-ils des symboles, cette fois-ci au sens où ils pourraient être partagés par d'autres que celui qui en est l'utilisateur, et où ils seraient véritablement adressés à d'autres, dans un souci de communication ?

Merleau-Ponty s'appuie ici encore sur les phénomènes de mimétisme – cette fois entre les animaux – pour montrer que, dès le niveau de l'animalité, il y a ouverture à l'autre au sens où « il y a un rapport spéculaire entre les animaux : chacun est le miroir de l'autre »². Selon lui, ces phénomènes témoignent du fait qu'on ne peut pas considérer un animal indépendamment de son milieu *ni des autres membres de son espèce*, et qu'il existe véritablement une *interanimalité*, qui n'est pas une communauté de type intersubjectif, mais plutôt une *intercorporéité*. Dès lors, les liens qui unissent celle-ci doivent être saisis à *même l'apparence des animaux*, « qui reprend de l'intérêt quand on comprend cette apparence comme un *langage* »³.

Il est certain que ce « langage » n'est pas créé artificiellement et librement par les animaux d'une même espèce, au sens où il dérive toujours de codes innés (l'hérédité). La luxuriance des formes de « communication » utilisées par les animaux (danse des abeilles), et le caractère parfois inutile de leur comportement de « monstration de soi » en groupe, autrement dit la gratuité et même l'*ambivalence* de ces comportements dans le champ du visible, ne seraient alors que la conséquence fâcheuse d'une situation sans issue où l'animal, placé entre deux postulats contradictoires, choisit une troisième solution comportementale inadaptée. Ainsi, Tinbergen interprète le rituel des parades sexuelles des épinoches comme

¹ Merleau-Ponty, note (38. 6. VI. 1959) du volume VIII, 2 (*Notes de cours 1958-1960*), BNF. Merleau-Ponty propose donc une véritable réinterprétation de ce que Heidegger entend par *existential*, en enracinant celui-ci à même le corps vivant – les existenciaux n'étant alors plus la propriété exclusive du *Dasein* humain.

² Merleau-Ponty, *Nature*, p. 248

³ *Ibid.*, p. 245

étant dépourvu de sens, comme un ornement inutile plutôt qu'une partie inhérente de l'acte sexuel. Or, pour Merleau-Ponty :

« Ce qui est justement intéressant dans ces actes qui, ponctuellement, n'ont aucun but physiologique, c'est qu'ils sont des conditions *indispensables* de l'acte biologique de la copulation, de sorte qu'il ne faut plus y voir une simple préparation à la copulation, mais la copulation même ou, si l'on veut, que la copulation est autant rapprochement des cellules mâles et femelles qu'instauration d'une action de présence. C'est parce que *l'objet de l'instinct est d'emblée une image*, qu'une ritualisation peut sortir de l'instinct »¹.

L'usage animal de tels signes comportementaux n'est pas la simple conséquence de l'application mécanique de codes innés, puisque cet usage n'est pas nécessaire d'un point de vue strictement vital (c'est-à-dire darwinien), et que ces signes peuvent avoir plusieurs sens en fonction de la situation et de l'individu auquel ils sont adressés. Un tel usage ne peut pas non plus être interprété selon un schéma finaliste simple, et ce pour les mêmes raisons. Ainsi, ces activités à vide, où l'instinct « déraile », ne sont possibles que « parce qu'il y a, non pas un esprit de l'espèce, mais un *dialogue*. Bref, on peut valablement parler d'une *culture animale* »², parce que ce qui importe à l'animal, selon Merleau-Ponty, n'est pas tant de signifier objectivement quelque chose à quelqu'un, que, de manière plus originaire et plus fondamentale, d'instaurer les conditions même d'une interanimalité en *rendant visible pour elle-même la coexistence ou la simultanéité* entre individus d'une même espèce.

Or, reconnaître au niveau même de l'animalité ces dimensions de la coexistence et de l'intercorporéité, qui jouent comme matrices symboliques pour l'institution de toute culture, a deux conséquences capitales. D'abord, cela laisse penser que la culture et le langage humains ne sont pas des créations *ex nihilo*, mais *correspondent à des reprises – sur un plan autre – ou encore à des sublimations d'institutions naturelles*, que l'homme partage avec l'animal du fait qu'il est lui-même, fondamentalement, un être charnel. Ensuite, et par voie de conséquence, il semble alors que c'est en creusant l'analyse de cette intercorporéité animale que l'on doit pouvoir mieux comprendre, selon Merleau-Ponty, l'émergence de la communauté et de la culture humaines en ce qu'elles ont de spécifiques : « ainsi apparaît le problème de la perception d'autrui, [qu'il faut] faire émerger à partir de cette description de l'interanimalité »³.

Le problème de la ressemblance psychique et comportementale entre l'animal et l'homme débouche ainsi sur le thème ontologique de l'*Ineinander* entre la *phusis*, les animaux et les hommes, comme l'affirmait déjà Freud (sans avoir cependant véritablement les moyens de développer ce point de vue), et comme le supposait également Husserl. Dans un passage

¹ *Ibid.*, p. 257 (c'est nous qui soulignons).

² *Ibid.*, p. 259

³ Merleau-Ponty, note (37b) du volume VIII, 2 (*Notes de cours 1958-1960*), BNF

des *Méditations cartésiennes* commenté par Merleau-Ponty¹, Husserl tente en effet de clarifier le problème que pose cette ressemblance en définissant l'animalité comme une *variante* (*Abwandlung*) *anormale* de l'humanité prise comme norme, dans la mesure où la norme forme l'*eidōs* à partir de quoi varient les anomalies². Mais il est évident que dans une telle perspective (éidétique et non génétique), on s'interdit de penser non seulement la continuité entre animalité et humanité, au fondement des parentés qui existent entre elles, mais également la véritable spécificité de chacune, puisqu'elles ne sont pas des spécificités éidétiques mais *charnelles*. Dès lors, *il ne faut pas penser l'animal à partir de l'homme, mais l'homme à partir de l'animalité en général*, c'est-à-dire constituer une « ontologie universelle, non plus comme déterminations d'essences ou significations que nous constituons, mais comme notre parenté, notre coexistence avec 'ontologie inconnue' des Autres »³. Merleau-Ponty insiste à ce propos sur le sens philosophique des mythes qui mettent en lumière cette parenté à titre d'*origine* de l'humanité, et de l'art sacré comme celui des eskimos qui, à travers la réalisation de masques mi-humains mi-animaux, rend manifeste ces adhérences primordiales devenues aujourd'hui imperceptibles *en tant que primordiales*, et qui constituent pourtant toujours (et pour toujours) les matrices universelles préobjectives de l'*Ineinander* entre l'homme et la *phusis*⁴. Et Merleau-Ponty de rappeler que Freud déjà donnait une signification profonde à ces parentés, en montrant que :

« la vie animale joue un rôle immense dans les rêveries des primitifs comme dans celles de notre vie cachée. Freud a montré que la mythologie animale des primitifs est recréée dans chaque jeune enfant à chaque génération, que l'enfant se voit, voit ses parents et les conflits où il est avec eux dans les animaux qu'il rencontre, au point que le cheval devient dans les rêves du petit Hans une puissance maléfique aussi incontestable que les animaux sacrés des primitifs »⁵.

Remarquons alors que pour saisir l'articulation *phusis-Logos-Histoire*, ce qui est le but guidant Merleau-Ponty mais également Freud dans leurs analyses respectives du vivant et de l'animalité, il ne suffit pas de mettre en évidence la parenté homme-animal, puisque « l'homme n'est pas animalité (au sens de mécanisme) + raison [...] *avant d'être raison l'humanité est une autre corporéité* »⁶. Cela signifie qu'il faut en outre comprendre la spécificité de la corporéité humaine, et qu'il faut « étudier l'homme dans son corps pour le voir émerger différent de l'animal », par un processus de sublimation ou encore, selon l'expression de Merleau-Ponty, de « transfiguration » des structures du *Logos* sensible ou du symbolisme naturel, - et non par simple addition d'une raison qui surgirait *ex nihilo*.

¹ Cf. *Notes de cours*, p. 88-91

² Husserl, *Méditations cartésiennes*, § 55, *op. cit.*, p. 107

³ Merleau-Ponty, *Notes de cours*, p. 89

⁴ Cf. par exemple *Nature*, p. 269, note a, et p. 277, note a, ainsi que la note inédite du 3 février 1960 du volume VIII, 2 (*Notes de cours 1958-1960*), BNF, intitulée « Masques [anoux] du musée Guimet » (Merleau-Ponty s'appuie ici sur le texte de Evelyne Lot-Flack : 'Les masques eskimo', catalogue de l'exposition *Le masque*, musée Guimet, Paris, décembre 1959-mai 1960).

⁵ Merleau-Ponty, *Causeries*, *op. cit.*, p. 40-41 (Merleau-Ponty fait référence à Freud, *Cinq psychanalyses*, « Analyse d'une phobie chez un petit garçon de 5 ans », trad. fr. M. Bonaparte, in *Revue française de psychanalyse*, t. 2, 1928).

⁶ Merleau-Ponty, *Nature*, p. 269 (c'est nous qui soulignons).

B) Le symbolisme humain : de la nature à la culture

Il s'agit désormais de donner sens à cette formule de Teilhard de Chardin, que Merleau-Ponty cite à plusieurs reprises, d'après laquelle « l'homme est entré sans bruit »¹. Celle-ci correspond par ailleurs assez bien à la perspective continuiste de Freud, puisqu'elle signifie que, même si le passage de l'animalité à l'humanité correspond en apparence à une « mutation de zéro à tout »², il est pourtant préparé par tout ce qui le précède, de telle sorte qu'on ne voit jamais clairement à *quel moment* l'homme doué de conscience est apparu³. Pour comprendre le phénomène humain, nos deux auteurs considèrent en effet qu'il faut prendre appui sur la « parenté » qui existe entre l'animal et l'homme, mais également sur les rapports entre le corps de l'homme et son côté spirituel (incluant la conscience, le langage et l'appartenance à une culture), puisqu'il a été démontré que la structure corporelle est la base charnelle qui conditionne le développement des virtualités d'un être vivant *quel qu'il soit*.

Remarquons d'emblée l'originalité de la position de nos auteurs lorsqu'ils affirment que ces deux formes de continuité sont liées, au sens où, si le symbolisme humain est rendu possible par la structure même du corps humain, c'est parce que celui-ci est pris d'emblée dans les matrices d'un symbolisme naturel que l'on observe déjà au niveau animal. La culture ne serait ainsi pas seulement un produit de l'homme, mais bien plutôt quelque chose de toujours *institué* sur fond d'un symbolisme naturel, lequel assumerait à ce titre un rôle directement instituant à l'égard de l'humanité : *ce n'est donc pas à proprement parler la dimension symbolique et culturelle qui distinguerait l'homme de l'animal, mais des virtualités spécifiques à l'homme qui ont rendu possible la reprise de cette dimension « préhistorique »⁴ selon certaines modalités qui transforment cette dernière en Histoire* (au sens fort du terme)⁵.

Dès lors, l'enjeu de ce chapitre sera de montrer que les questions qui se posent au sujet de l'apparition et de l'existence de l'homme, si on les considère sérieusement, exigent que l'on dépasse l'opposition abstraite entre nature et culture, - qui sert traditionnellement à clore stérilement le débat plutôt qu'à lui donner un sens véritable. Il ne s'agit pas en effet de définir

¹ Pierre Teilhard de Chardin, *Le phénomène humain*, op. cit., p. 203

² *Ibid.*, p. 188

³ Teilhard de Chardin précise ainsi que « ce qu'il y a de suprêmement instructif (si nous savons voir) à l'origine de cette Noosphère, c'est de constater combien *insensiblement*, à force d'être universellement et longuement préparé, s'est produit l'énorme événement que représente sa naissance » (*ibid.*, p. 203). Est ici énoncée l'idée selon laquelle, si les hommes ont une date de naissance, l'humanité, elle, n'en a pas. Etienne Bimbenet fait justement remarquer que cette thèse intéresse Merleau-Ponty non pas en raison du finalisme qui lui est sous-jacent, mais parce qu'elle met bien en évidence « cette discrétion de l'hominisation » (in *Nature et humanité dans l'œuvre de Merleau-Ponty*, Thèse de doctorat de philosophie dirigée par R. Barbaras, 2001, Université Blaise Pascal de Clermont-Ferrand, p. 352-353).

⁴ Au sens où nous avons qualifié précédemment de « préhistorique » ce qui relève de « l'histoire naturelle » ou de « l'histoire organique » (*Urhistorie, erste Geschichtlichkeit*) sous l'historicité spécifiquement humaine.

⁵ Cette thèse selon laquelle ce n'est pas la culture qui distingue l'homme de l'animal, mais plutôt un mode de culture et un rapport à la culture spécifiques, a été développée par la suite par Edgar Morin, pour qui l'existence d'une culture *précède et conditionne* l'émergence du phénomène humain en tant que tel : « *Il est bien évident que le gros cerveau de sapiens n'a pu advenir, réussir et triompher qu'après la formation d'une culture déjà complexe, et il est étonnant que l'on ait pu si longtemps croire exactement le contraire [...]* Leur association de fait nous montre, d'une part que le rôle de l'évolution biologique est beaucoup plus grand qu'on ne le pensait dans le progrès social et l'élaboration culturelle, mais, d'autre part, on voit aussi que le rôle de la culture, qui avait été insoupçonné encore tout récemment, est capital pour la continuation de l'évolution biologique jusqu'à sapiens » (in *Le paradigme perdu : la nature humaine*, Paris, Seuil, 1973, p. 100-101).

l'humanité de l'homme comme exclusion de l'animalité et du naturel en lui, (l'apparition de l'homme représentant alors une « mutation de zéro à tout »), mais plutôt d'envisager cette humanité comme un *processus perpétuel d'hominisation, c'est-à-dire de métamorphose ou de sublimation de l'héritage « naturel » de l'homme*. Merleau-Ponty précise ainsi que, du fait de la complexité du phénomène humain, qui est comme un « interêtre » entre nature et culture, entre animalité et humanité, toute interrogation rigoureuse à son propos doit nécessairement se déployer selon les perspectives suivantes, entrelacées de manière indéfectible :

- « 1) Le schéma corporel
- 2) La perception comme impliquée par notre corps. Esthésiologie
- 3) L'*Ineinander* animalité-humanité = saisie dans autres vivants comme variantes [...]
- 4) L'Eros – la psychanalyse
- 5) Comment s'introduit le *Logos* – Percevoir et parler
- 6) Problématique proprement philosophique : le visible et l'invisible »¹.

Nous devons donc dégager les virtualités spécifiques à l'homme qui lui permettent d'effectuer cette sublimation de sa propre nature – et de la nature en général – sous forme d'idéalité.

§ 1) L'humanité comme « autre manière d'être corps »

Il s'agit premièrement d'étudier le corps humain en tant que *racine* du symbolisme culturel. Ainsi rejoignons-nous la démarche originaire de Freud, qui ne cherche pas à contempler le corps tel qu'il se montre, mais bien à écouter son « langage » propre. Ce dernier se manifeste, certes, dans le champ du visible et n'est pas constitué de mots, mais témoigne malgré tout d'une activité expressive certaine - celle-ci se transformant véritablement en activité langagière lorsqu'elle est *reprise* par la conscience, dans le champ de l'invisible ou de l'idéalité. Merleau-Ponty ne dit pas autre chose lorsqu'il affirme que l'explicitation complète de l'architectonique du corps humain et de son « bâti ontologique » doit permettre de comprendre que « la structure de son monde muet est telle que toutes les possibilités du langage y sont déjà données »².

La première spécificité fondamentale du corps *humain* est le phénomène de *prématuration*, que nous avons déjà évoqué³ : l'homme est somatiquement inachevé lorsqu'il naît, c'est-à-dire qu'il est alors dans un état d'impuissance physiologique, organique et fonctionnelle telle qu'il ne peut survivre seul⁴. En particulier, le retard du développement du névraxe pendant les six premiers mois suscite chez le nourrisson un état d'impuissance vitale lié à la discordance motrice. La situation de l'homme à la naissance est ainsi caractérisée par Freud comme *Notwendigkeit* et *Hilflosigkeit*, et spécifie l'homme au sein des espèces

¹ Merleau-Ponty, *Nature*, p. 270

² Merleau-Ponty, *VI*, p. 203

³ Cf. Deuxième Partie, chapitre III, section A, § 2) et section B, § 1).

⁴ Freud s'appuie ici sur des observations physiologiques *incontestables* faites entre autres par Darwin, qui ont été confirmées scientifiquement et enrichies tout au long du XX^{ème} siècle.

animales : « par rapport à celle de la plupart des animaux, l'existence intra-utérine de l'homme est relativement abrégée, il est moins achevé qu'eux lorsqu'il est jeté au monde »¹. Une telle situation a des conséquences *tout au long de la vie humaine* : d'une part, elle constitue un facteur de névrose², qui est également un comportement propre à l'homme. D'autre part, et de manière plus systématique, cet état de détresse biologique est considéré par Freud comme la matrice de toute angoisse, laquelle est une réaction spontanée de l'organisme à des excitations traumatisantes (qu'elles soient d'origine interne ou externe). Dans ses premiers textes, Freud développe ainsi la thèse, qui sera abandonnée en 1900 puis reprise en 1926, selon laquelle la naissance représente un traumatisme pour ainsi dire « princeps », prototype de toute situation angoissante, au sens où elle serait véritablement vécue comme une déliaison totale avec le milieu porteur de vie, autrement dit comme une *mort*³.

Ainsi, c'est la prématuration originaire du corps humain, *constatable phénoménologiquement*, et non l'hypothèse (emprunte de finalisme) d'un « destin historial » de l'homme, qui rend possible l'existence et la compréhension de l'affect d'angoisse, qui est lui aussi une *spécificité* de l'existence humaine selon Freud. L'affect d'angoisse n'est pas pour lui le signe que l'existence humaine serait ontologiquement distincte du plan ontique des êtres-naturels, et qu'elle devrait être envisagée en conséquence comme la « sentinelle du Néant »⁴. Tout au plus l'angoisse indique-t-elle que la naturalité et la corporéité spécifiques à l'homme sont telles que celui-ci doit inventer de nouvelles ressources pour vivre : *le fait d'avoir des ressources vitales ou corporelles insuffisantes au départ représente ainsi une « autre manière d'être corps » et d'appartenir à la Nature, et non la preuve de la non-naturalité de l'homme*, qui aurait à faire sans le concours de la Nature, voire contre celle-ci (l'homme comme pur Néant, comme *trou* dans l'Être et non comme *creux* ou comme *pli*). Le fait de conclure de l'insuffisance de la *nature* humaine à la non-existence de celle-ci (l'homme n'a pas de nature, il est anti-naturel) peut d'ailleurs être envisagé comme un véritable *déni* de cette détresse originaire, qui va de pair avec le déni de la négativité naturelle. L'enjeu de la compréhension du phénomène de l'angoisse est ainsi de montrer, selon Freud, que la *négativité qui habite l'homme et qui caractérise son être-au-monde prend racine dans sa corporéité spécifique*, et non dans une quelconque essence transcendante de l'Homme.

En outre, la négativité naturelle qui habite le corps humain est d'autant plus forte que la prématuration à la naissance se double paradoxalement d'une *précocité* de l'éveil des pulsions sexuelles, qui sont quant à elles en avance sur le développement physiologique des organes sexuels ; - précocité que Freud envisage cette fois encore dans une perspective biologique et

¹ Freud, *Inhibition, symptôme, angoisse*, *op. cit.*, p. 82

² Facteur de névrose que Freud appelle le « facteur biologique » (*ibidem*).

³ *Ibid.*, p. 90. Freud précise lui-même qu'il est revenu à cette thèse, qui met l'accent sur l'importance biologique de l'affect d'angoisse, à la suite des critiques formulées par le psychiatre Otto Rank, dans son livre *Le traumatisme de la naissance* (1924), où il s'oppose à cette autre thèse selon laquelle l'angoisse ne serait que le résultat d'une transformation directe de la libido (thèse défendue par Freud de 1900 à 1924-1925).

⁴ Heidegger considère ainsi que le souci, en quoi se récapitule l'être du Dasein, est « ontologiquement antérieur » à nos pulsions et à nos penchants (« Lettre sur l'humanisme », in *Questions III*, Paris, Gallimard, 1966, p. 149).

non métaphysique ou transcendantale¹. Précisons que l'on est ici en droit de parler d'une « négativité naturelle » au sens où, déjà chez les animaux supérieurs, les comportements sexuels indiquent que le « désir » animal n'est pas réductible à l'ordre du strict besoin ou du physiologique pur, *qui n'existe d'ailleurs pas pour Freud puisque dès le niveau organique le plus bas il parle de pulsion* (et non simplement d'instincts). On ne peut donc pas dire que l'homme se distingue de l'animal du fait que le premier serait animé par une négativité inconnue du second, lequel se réduirait à un être purement positif. Leurs différences réelles tiennent plutôt au fait que, en raison de ce retard physiologique et de cette précocité sexuelle, le corps humain est soumis à des excitations (internes et externes) dont la quantité et la charge traumatique sont tellement grandes qu'elles produisent un *seuil qualitatif* au-delà duquel l'organisme doit procéder à des actions spécifiques complexes, qui exigent l'*invention* par l'homme de capacités qui lui seront alors effectivement spécifiques.

La thèse freudienne de la prématuration du petit d'homme ainsi présentée interdit qu'on la considère simplement comme une version contemporaine du mythe d'Épiméthée et de Prométhée². Dans ce mythe, il est en effet dit qu'au moment de la distribution des capacités naturelles aux différentes espèces, Épiméthée a oublié les hommes, ainsi dépourvus d'instincts, de pelage, de sabots ... L'homme apparaît dans ce mythe comme un être démuné, rejeté du plan de la Nature, et, littéralement, *sans nature propre*. Ce serait alors pour réparer cet oubli que Prométhée donna aux hommes le feu et les techniques, au fondement de la culture, - laquelle se définirait comme le contrecoup d'une *absence de nature*, et permettrait *a fortiori* de distinguer l'homme des autres êtres vivants³.

Or, force est de constater que c'est pourtant dans cette perspective que Lacan interprète le phénomène de la prématuration, qui témoignerait selon lui de ce que la « relation à la nature est altérée chez l'homme par une certaine déhiscence de l'organisme en son sein, par une Discorde primordiale que trahissent les signes de malaise et l'incoordination motrice des mois néonataux »⁴. Cette *rupture* entre la nature et la culture (celle-ci venant combler l'absence de celle-là chez l'homme) s'explique d'ailleurs selon Lacan par le fait qu'il n'y a pas, à proprement parler, de négativité naturelle : toute négativité relève du *désir*, lequel est irréductible à l'ordre physiologique pur du besoin et ne caractérise que les êtres pris d'emblée dans le Symbolique, c'est-à-dire les hommes *exclusivement*. Or, une telle pensée

¹ Freud nomme ainsi cette précocité sexuelle le « facteur phylogénétique » des névroses.

² Mythe exposé dans le *Protagoras* de Platon, en 320d-322a.

³ Remarquons ici que la critique d'un tel mythe a été inaugurée par la *Naturphilosophie* allemande, et en particulier par Herder que Freud connaît bien. Celui-ci affirme en effet : « On a placé la raison humaine dans l'âme comme une force tout à fait séparée qui serait devenue le propre de l'homme, tel un supplément dont les animaux ne bénéficieraient pas ; assurément, et à l'encontre des philosophes qui l'ont soutenu, c'est un non-sens philosophique » (extrait de l'*Essai sur l'origine des langues*, cité par Goldstein in *La structure de l'organisme*, *op. cité*, p. 386).

⁴ Lacan, « Le stade du miroir », in *Ecrits*, *op. cité*, p. 96. Selon Lacan, la thèse freudienne de la prématuration à la naissance trouve une confirmation dans les travaux du naturaliste hollandais Louis Bolk, pour qui l'inachèvement biologique de l'homme à la naissance serait dû à un phénomène de foetalisation : « L'homme est, du point de vue corporel, un fœtus de primate parvenu à maturité sexuelle » (in *Das Problem der Menschwerdung* (1926), traduit dans *Arguments*, 4^{ème} année, n° 18, printemps 1960, p. 4).

discontinuiste ne correspondant pas à celle de Freud, Lacan a dû réinterpréter, pour les besoins de la cause, les propos de celui-ci :

« Que la tendance à la mort soit vécue par l'homme comme l'objet d'un appétit, c'est là une réalité que l'analyse fait apparaître à tous les niveaux du psychisme ; cette réalité, il appartenait à l'inventeur de la psychanalyse d'en reconnaître le caractère irréductible, mais l'explication qu'il en a donnée par un instinct de mort, pour éblouissante qu'elle soit, n'en reste pas moins contradictoire dans les termes ; tellement il est vrai que le génie même, chez Freud, cède au préjugé du biologiste qui exige que toute tendance se rapporte à un instinct. Or, la tendance à la mort, qui spécifie le psychisme de l'homme, s'explique de façon satisfaisante par la conception que nous développons ici, à savoir que le complexe, unité fonctionnelle de ce psychisme, ne répond pas à des fonctions vitales mais à l'insuffisance congénitale de ces fonctions »¹.

Nous voyons bien ici que c'est le préjugé *anti-biologisant* de Lacan qui le pousse à méconnaître ce grand principe freudien, selon lequel la pulsion de mort et la contradiction caractérisent *le vivant en général*, - préjugé qui s'appuie sur cet autre préjugé objectiviste d'une Nature comme pure positivité et, corrélativement, d'une Humanité qui a à *nier* la Nature pour exister en tant que telle². Lacan affirme en ce sens que si Freud appuie sa conception des pulsions sur les deux principes d'Empédocle, c'est parce qu'il est d'accord avec cette idée présocratique et naturaliste d'une « indistinction de la nature et de l'esprit », - idée qui ne serait pourtant rien d'autre selon lui qu'un « mythe de la dyade dont la promotion dans Platon est au reste évoquée dans *l'Au-delà du principe de plaisir* »³.

Or, ce qui nous intéresse ici n'est pas tant de savoir si cette idée est effectivement un mythe ou pas, si Lacan a raison contre Freud ou inversement, mais plutôt de faire remarquer que Lacan, en accusant Merleau-Ponty de succomber aux « mystères de la force créatrice » dans le but de trouver à tout prix une solution au dualisme esprit-corps⁴, témoigne de la grande proximité sur ce point entre Freud et Merleau-Ponty. On a déjà vu que ce dernier fait sienne la thèse psychanalytique de la prématuration spécifique de l'homme dès la fin des années 1940 :

« La 'prématuration', l'anticipation par l'enfant de formes de vie adultes est presque, pour les psychanalystes, la définition de l'enfance. C'est une avance prise par le sujet sur ses moyens du moment. L'enfant vit toujours, et la naissance elle-même est 'prématurée' puisque l'enfant vient au monde dans un état tel que la vie indépendante dans ce milieu nouveau n'est pas possible pour lui »⁵.

¹ Lacan, « Les complexes familiaux dans la formation de l'individu » (1938), in *Autres écrits*, op. cit., p. 35

² L'influence de Hegel *via* Kojève et de Heidegger sur la conception lacanienne de la nature et de la pulsion (en particulier de la pulsion de mort) est sur ce point indéniable. Pour preuve, cette idée, exposée en 1955 par Lacan, selon laquelle la prématuration de la naissance de l'homme est un « fait où l'on appréhende cette déhiscence de l'harmonie naturelle, exigée par Hegel pour être la maladie féconde, la faute heureuse de la vie, où l'homme, à se distinguer de son essence, découvre son existence » (in *Ecrits*, op. cit., p. 345). Cf. également en ce sens : « l'instinct de mort exprime essentiellement la limite de la fonction historique du sujet. Cette limite est la mort, non pas comme échéance éventuelle de la vie de l'individu, ni comme certitude empirique du sujet, mais selon la formule qu'en donne Heidegger, comme 'possibilité absolument propre, inconditionnelle, indépassable, certaine et comme telle indéterminée du sujet', entendons-le du sujet défini par son historicité [...] Il n'est plus besoin dès lors de recourir à la notion périmée du masochisme primordial pour comprendre la raison des jeux répétitifs où la subjectivité fomenté tout ensemble la maîtrise de sa déréliction et la naissance du symbole » (*ibid.*, p. 318).

³ *Ibidem*

⁴ Lacan, *Séminaire II*, op. cit., p. 101 et *Séminaire X*, op. cit., p. 266

⁵ Merleau-Ponty, « Les relations avec autrui chez l'enfant », in *Parcours I*, p. 205. Cf. également cette affirmation : « Réellement, un enfant n'est *rien* si ne s'offre à lui cet instrument, dont il apprend à jouer, avec

Et de fait, l'interprétation que Merleau-Ponty donne de cette thèse ne se fonde ni sur le mythe de Prométhée ni sur l'interprétation lacanienne de la prématuration, mais précisément sur le texte freudien, puisqu'il y voit l'occasion de mettre en évidence la *continuité de notre filiation naturelle*¹. C'est en effet en vertu d'un principe négatif d'inadéquation entre la situation actuelle du vivant, ce qu'il désire et ce que lui permet son milieu (extérieur et intérieur), que l'on assiste au déploiement de l'être naturel *et* à l'accomplissement de l'humanité. Ainsi, la prématuration est pour Merleau-Ponty *avant tout* un phénomène naturel, comme en témoigne le pouvoir général d'anticipation du vivant. Il faut alors montrer que la prématuration de la naissance de l'homme, quoique étant naturelle, *spécifie* cependant l'espèce humaine au sens où la structure originaire du corps humain est telle qu'elle *nécessite l'émergence de virtualités nouvelles qui, pour leur part, seront tout à fait spécifiques à l'homme*.

Notre tâche est donc désormais de déterminer quels capacités et comportements émergents exige la structure spécifique du corps humain. Freud est très clair sur les conséquences immédiates de la prématuration chez l'homme :

« L'influence du monde extérieur réel s'en trouve renforcée, la différenciation du moi d'avec le ça est acquise précocement, les dangers du monde extérieur prennent une importance plus grande, et la valeur de l'objet qui seul peut protéger contre ces dangers et remplacer la vie intra-utérine perdue en est énormément augmentée. Ainsi donc le facteur biologique est à l'origine des premières situations de danger et crée le besoin d'être aimé, qui n'abandonnera plus l'être humain »².

Le premier élément à mettre en évidence est que l'impuissance du corps humain à fonctionner en régime autarcique aux premiers temps de la vie a pour conséquence la *nécessité d'abord vitale, puis psychologique, du rapport à l'Autre*. Dire que la structure fondamentale de l'existence humaine – et pas seulement du corps humain – est *libidinale* ne signifie pas que c'est en dernière instance le biologique qui prime en l'homme, mais que ce biologique est d'emblée pris dans des matrices symboliques qui font du corps humain un système symbolique d'échanges entre le sujet, l'Autre et les autres. Merleau-Ponty, tout à fait d'accord avec cette analyse freudienne, affirme ainsi que « la sexualité comme corporéité est tout », au sens où « le sexuel est coextensif à l'homme non comme cause unique, mais comme une dimension hors de laquelle rien ne reste »³. Il précise à cette occasion, pour parer aussi bien aux interprétations biologisantes qu'idéalisantes du corps libidinal, que :

« Comme pour l'esthésiologie, cela émerge de la vie sans coupure absolue : comme l'esthésiologie émerge du rapport à un *Umwelt*, le désir humain émerge du désir animal. Déjà chez l'animal, cérémonie de l'amour ; le désir n'est pas fonction machinale, mais ouverture à un *Umwelt* de congénères [...] De même la communication humaine est aussi 'naturelle' que le fonctionnement des sens humains [...] Ce qui

lequel il apprend à devenir homme, et qui est un alter ego. Projection et introjection, non 'conscience' » (note 40b du 28 septembre 1955 du volume VIII, 2 – *Notes de cours 1958-1960* -, BNF).

¹ Il n'est ainsi pas étonnant de voir Merleau-Ponty citer une phrase de Herder *via* Goldstein, laquelle est extraite du passage (que nous avons cité dans une note précédente) où Herder refuse la perspective discontinuiste du mythe d'Epiméthée et de Prométhée, qualifiée de « non-sens philosophique » (la phrase en question est : 'Si l'homme avait les sens d'un animal, il n'aurait pas de raison' ; cité in *SC*, p. 196).

² Freud, *Inhibition, symptôme, angoisse*, *op. cit.*, p. 82-83

³ Merleau-Ponty, *Nature*, p. 320-351. Cf. sur ce point Deuxième Partie, chp. III, section B, § 2).

n'empêche pas que le contenu soit fort différent d'animaux – le monde humain des *Umwelt* animaux – mais l'esprit est aussi naturel à l'homme que la Nature aux animaux »¹.

La spécificité fondamentale des rapports humains réside alors dans le fait que ceux-ci sont emprunts à jamais d'une certaine *nostalgie de l'absolu*, au sens où ils restent pour toujours informés à partir du modèle (fantasmatique) de la relation du sujet à son premier objet d'amour, dont il dépendait *absolument*. Freud est un des premiers, selon Merleau-Ponty, à avoir compris que la sexualité et, plus largement, la corporéité spécifient d'emblée notre existence comme *humaine*, puisqu'elles se présentent comme « un *pouvoir d'investissement d'abord absolu et universel* [...] le physiologique et l'instinct sont enveloppés dans *une exigence centrale de possession absolue* qui ne saurait être le fait d'un morceau de matière, qui est de l'ordre de ce qu'on appelle ordinairement la conscience »². Contrairement à Hegel, qui a lui aussi fait de cette exigence d'absoluité dans les relations le signe de l'humanité, Freud a su reconnaître, selon Merleau-Ponty, que cette aimance infantile, source d'aliénations et de souffrances (et donc de névroses), constitue la *nature* des relations humaines - au sens où elle en est le principe immémorial et *indestructible* (quoique pouvant être, dans le meilleur des cas, sublimé, mais jamais *relevé* au sens de l'*Aufhebung* hégélienne)³.

Ce phénomène d'empreinte et d'information (imaginaire) du sujet par les premiers objets d'amour, s'il n'est pas propre à l'homme (cf. l'oie de Lorenz), prend cependant une ampleur et une profondeur telles dans la vie humaine, et ce en raison de son exigence d'absoluité, que Freud en a fait un phénomène spécifique du développement humain qu'il appelle *fixation*, cette liaison intime et originaire entre la pulsion et son objet, - qui rend possible le processus également spécifique de la *régression*.

Or, il n'est pas anodin que, dans l'*Esquisse* de 1895, Freud donne au phénomène de la fixation une condition neurologique qu'il appelle le frayage (notion reprise dans *Au-delà du principe de plaisir* en 1920), qui consiste en la constitution d'un lien associatif entre neurones⁴. Le phénomène d'empreinte psychique chez l'homme, à la base de la formation de sa mémoire épigénétique, peut alors être spécifiquement distingué de celui propre au règne animal du fait de la très grande *malléabilité* du système nerveux humain, lequel n'est non seulement pas d'emblée stabilisé à la naissance (du fait de la prématuration), mais peut encore être modifié tout au long de l'existence humaine. La neurophysiologie a effectivement montré que la plasticité nerveuse est le propre des organismes supérieurs, et a pour conséquence directe une plus grande capacité d'apprentissage – donc d'indépendance vis-à-vis du

¹ *Ibid.*, p. 288

² Merleau-Ponty, « L'homme et l'adversité », in *Signes*, p. 372 (c'est nous qui soulignons).

³ Comme le fait remarquer avec justesse Merleau-Ponty, ce n'est pas parce qu'on arrive à limiter cette exigence d'absoluité dans les relations amoureuses, source d'angoisse puisqu'elle demande que soit sans cesse prouvée l'absoluité des sentiments – ce qui par définition est impossible -, qu'on peut alors espérer être *totale*ment heureux. En effet, « l'attitude non pathologique ou normale consiste à faire confiance au-delà de ce qu'on peut prouver [...] Mais s'il en est ainsi, toute relation avec autrui, si elle est assez profonde, réalise un état d'insécurité, puisque le doute dont nous parlions demeure toujours possible, et que l'amour fait lui-même sa propre vérité ou réalité » (« Les relations avec autrui chez l'enfant », in *Parcours I*, p. 228-229).

⁴ Ainsi, les excitations psychiques ultérieures à celles ayant servi à tracer des frayages auront tendance à emprunter ces voies nerveuses, qui constituent un système de différences et donc de préférences.

patrimoine génétique et des exigences du milieu extérieur. Mais, en contrepartie, le rôle des éducateurs s'en trouve vivement renforcé, ainsi que la dépendance vis-à-vis de ces derniers.

En prolongeant cette idée, on peut également affirmer que c'est du phénomène général de la prématuration et de ses conséquences sur la structure et le développement du système nerveux humain que *dépendent les progrès de la cérébralisation et, a fortiori, de l'intelligence*. La cérébralisation et les progrès fulgurants de celle-ci au cours du développement de l'espèce humaine n'apparaissent pas tant, en effet, comme la *cause* de l'hominisation, que comme des virtualités dont la manifestation est rendue possible par la prématuration spécifique à l'homme¹. Autrement dit, ce n'est pas seulement parce qu'il a un cerveau important et en perpétuelle évolution que l'homme est homme, puisque ce phénomène ne se comprend pas sans la prise en compte de sa corporéité spécifique. On retrouve ici l'idée de Merleau-Ponty selon laquelle « l'homme n'est pas animalité (au sens de mécanisme) + raison [...] avant d'être raison l'humanité est une autre corporéité »². Et effectivement :

« Cette pensée est peu compatible avec la définition de l'homme par céphalisation, cérébralisation et réflexion – dont nous avons dit (et ici avec Teilhard de Chardin) que cela s'exprimerait mieux en disant : transcendance [...] Différence : on comprend mieux que le corps humain n'est pas pour l'homme doublure de sa 'réflexion', mais réflexion figurée (le corps se touchant, se voyant), ni le monde un en soi inaccessible, mais 'l'autre côté' de son corps. Par la suite le rapport homme-animalité n'est pas un rapport hiérarchique, mais un rapport latéral, de dépassement qui n'abolit pas la parenté. Même l'esprit est incroyablement pénétré de sa structure corporelle : l'œil et l'esprit. C'est à partir du visible que nous pouvons comprendre l'invisible »³.

Dans cette perspective, Merleau-Ponty insiste sur le fait que, mise à part le phénomène de la prématuration, d'autres configurations *morphologiques* spécifiques à l'homme jouent le rôle de réquisits indispensables pour l'apparition et l'extension de ses capacités spirituelles : ainsi de la bipédie, qui libère l'usage des mains, lequel décharge les mâchoires de la fonction de préhension et *a fortiori* les muscles maxillaires qui emprisonnaient le crâne ; « de sorte que le cerveau grossisse, que la face diminue, que les yeux se rapprochent et puissent fixer ce que les mains prennent : le 'geste même, extériorisé, de la réflexion' »⁴. La corporéité humaine

¹ Ce point de vue a été repris et développé entre autres par Edgar Morin : « *Les progrès de la cérébralisation sont inséparables de ceux de la juvénalisation*. La juvénalisation correspond à un ralentissement ontogénétique, c'est-à-dire à une prolongation de la période biologique d'enfance et d'adolescence, et même à un inachèvement ontogénétique, c'est-à-dire à l'inachèvement de la substitution des traits adultes aux traits juvéniles. La prolongation de l'enfance permet la poursuite du développement organisationnel du cerveau en relation étroite et complémentaire avec les stimuli du monde extérieur et des incitations culturelles, c'est-à-dire que *la lenteur du développement ontogénétique est favorable à l'aptitude à apprendre, au développement intellectuel, à l'imprégnation, donc à la transmission culturelle* » (in *Le paradigme perdu : la nature humaine*, op. cité, p. 95 ; c'est nous qui soulignons).

² Merleau-Ponty, *Nature*, p. 269

³ *Ibid.*, p. 335

⁴ *Ibidem*. Merleau-Ponty fait ici référence à Teilhard de Chardin, *Le phénomène humain*, op. cité, p. 188.

Quelques années plus tard, Leroi-Gourhan reprendra toutes ces idées dans la perspective d'une paléontologie appuyée sur une anatomie structurale et évolutive. La série de « libérations » morphologiques présentée ci-dessus montre bien qu'en l'homme toutes les fonctions – corporelles et spirituelles – sont interdépendantes. Leroi-Gourhan déclare ainsi que « le premier et le plus important de tous les critères communs à la totalité des hommes », c'est la « station verticale », et que « évolution cérébrale et évolution corporelle s'inscrivent dans un dialogue où le profit est mutuel » (in *Le geste et la parole*, Paris, Albin Michel, t. I, 1964, p. 32 et p. 71).

implique donc que l'homme entretienne avec le monde et avec ses semblables des rapports qui ne sont pas réglés d'avance par l'instinct, mais qu'il établit lui-même en fonction de son intelligence, c'est-à-dire qu'il doit sans cesse apprendre et réapprendre à vivre en accord avec eux. *L'aptitude innée qui distingue l'homme de l'animal est ainsi la capacité à acquérir des aptitudes non innées*, qui lui permettent non seulement de s'adapter aux autres et au monde extérieur, mais également d'adapter celui-ci à ses exigences propres.

Remarquons ici que l'intelligence humaine, au fondement de ce travail d'*information humaine de la nature*, n'est pas un « outil naturel » qui améliorerait l'adaptation humaine conçue selon le principe de la sélection naturelle. En effet, si l'intelligence travaille *en fonction* des informations « objectives » qu'elle reçoit de l'extérieur, elle n'est pas *déterminée* par celles-ci puisqu'elle est avant tout une *interprétation* de la réalité en fonction des exigences humaines spécifiques, lesquelles se situent dans le champ du désir et non du besoin adaptatif. En effet, puisque le corps humain est *simultanément* corps libidinal et corps de l'esprit, le développement du système nerveux et corrélativement des capacités dites spirituelles ne peut qu'aller de pair avec le développement des rapports affectifs à autrui. C'est ce dont tente d'ailleurs de rendre raison le concept freudien de *fixation* : le phénomène d'inhibition et de blocage de la pensée intellectuelle, qui caractérise certaines névroses et plus généralement certaines psychoses, est, certes, pathologique, mais n'est possible que parce qu'à *l'origine* (et tout au long de l'existence) *les fonctions intellectuelles et affectives sont liées*¹. Nous nous accordons ici avec Edgar Morin, dans le sillage de Freud, pour qualifier alors l'homme, non pas *d'Homo sapiens sapiens*, mais *d'Homo sapiens demens*, au sens où « ce qui caractérise *sapiens*, ce n'est pas une réduction de l'affectivité au profit de l'intelligence, mais au contraire une véritable éruption psycho-affective, et même le surgissement de *l'hubris*, c'est-à-dire de la démesure »², - et ce en raison de cette exigence d'absoluité caractéristique de l'homme dont les excès confinent effectivement à la folie, - ce que Freud a magistralement reconnu et démontré.

Ce lien indéfectible entre le développement de l'intelligence des hommes et celui de leur démesure se démontre de fait à tous les niveaux ; nous en prendrons ici deux exemples, permettant de spécifier au mieux l'intelligence humaine par rapport au *Wissen* de l'animal.

D'une part, si l'esprit humain a pu être défini comme activité de *négation* de la nature, c'est parce qu'il se manifeste effectivement originairement comme transformation de la nature et pas seulement comme adaptation à celle-ci. Déjà au niveau animal, nous avons évoqué

¹ Cette thèse est confirmée d'une certaine manière par les travaux de A.R. Damasio (*L'erreur de Descartes : la raison des émotions*, Paris, Odile Jacob, 1995), ainsi que par la théorie des comportements résilients mis en évidence récemment par Boris Cyrulnik (cf. *La résilience : un nouveau concept psychologique*, V. Soulié réal., Paris, Arts et éducation, 2000).

² E. Morin, *Le paradigme perdu : la nature humaine*, op. cité, p. 123. Citons en outre cette remarque de A. Green commentant cette idée de Morin, qui confirme ici nos propres perspectives d'interprétation du freudisme : « Avec l'homme, ce n'est pas seulement la raison qui émerge, c'est aussi son double sombre : la déraison qui la suit comme son ombre. Chez l'homme, sagesse et folie forment désormais un attelage inséparable. Or ceci n'est que le résultat de la complexité. En ce sens, je ne craindrai pas de soutenir que celui qui, dans le champ des sciences de l'homme, eut l'intuition de l'hypercomplexité avant l'heure, est Sigmund Freud » (in *La causalité psychique. Entre nature et culture*, op. cité, p. 89).

l'existence de pratiques rituelles qui, au-delà de leur fonction communicationnelle, tournent pour ainsi dire à *vide*, et témoignent de la capacité qu'ont les animaux à transformer leur vie simplement physiologique en vie sociale et pré-symbolique. Les rites humains ont les mêmes fonctions, mais servent également – et de manière spécifique – à *apaiser l'angoisse liée à cet affect de démesure*, voire à réparer la nature ou à implorer son pardon lorsque celle-ci aura fait les frais de l'*hubris* de l'homme. Les travaux de Freud sur les rites magiques et religieux, qu'il met en rapport avec les rituels « préventifs » ou « réparateurs » du névrosé obsessionnel, sont sur ce point tout à fait éloquents¹.

D'autre part, et de manière plus exemplaire encore, cette « autre manière d'être corps » qu'est l'humanité lui donne la capacité unique, étant donné sa bipédie et la libération de la main qui s'en suit, de pouvoir transformer non seulement son propre corps, mais également la nature en général par la mise en place spécifiquement humaine des *techniques*. L'usage libre de la main, cet « outil de tous les outils » comme le remarquait déjà Aristote, permet à l'homme de faire en sorte que son corps ne soit pas seulement une portion de matière soumise passivement aux excitations du milieu, mais aussi le centre et l'acteur d'une « projection de système d'équivalence et de discrimination non naturels »² sur le monde environnant. De ce fait, le corps humain, *via* la mise en place des techniques, est matrice d'un symbolisme qui n'est plus naturel mais bien *artificiel*, au sens où, en se développant en « circuit externe » et même en se « planétarisant »³ par la constitution technique de réseaux, il insère ses propres mouvements, ceux des autres et la nature en général dans des systèmes d'équivalences conventionnels (au sens de non institués par la Nature elle-même). Dès lors, la spécificité du *Wissen* propre au corps humain est qu'il permet d'accorder l'homme à la nature et à sa nature selon des rapports qui ne sont pas de connaturalité (comme chez l'animal) mais *de convention*, puisque le corps de l'homme *nécessite* que celui-ci transforme sa situation naturelle initiale et prenne pour ainsi dire *ses distances* par rapport à celle-ci. Freud définit ainsi la civilisation comme « la totalité des œuvres et organisations dont l'institution nous éloigne de nos ancêtres animaux et qui servent à deux fins : la protection de l'homme contre la nature et la réglementation des hommes entre eux »⁴, - la technique servant cette première fin. Mais ici encore, si cet écart originaire vis-à-vis de la nature que l'homme travaille et renforce, témoigne des progrès de son intelligence, il induit également *et nécessairement* des manifestations sans cesse amplifiées de sa tendance à la démesure et de sa volonté de se placer à part et au-dessus de la nature (l'*hubris*), comme le montrent bien selon nos deux auteurs le développement contemporain des techniques⁵.

¹ Cf. « Actions compulsives et exercices religieux » (1907), in *NPP*, p. 133-142, ainsi que *Totem et tabou*.

² Merleau-Ponty, *Nature*, p. 283-284 (cf. aussi *SC*, p. 175). Ici encore, il ne faut pas voir dans l'intelligence humaine une *cause transcendante* de la technicité : « ce n'est pas par une simple coïncidence que l'homme raisonnable est aussi celui qui se tient debout ou possède un pouce opposable aux autres doigts [...] En d'autres termes, il n'y a dans l'existence humaine aucune possession inconditionnée et pourtant aucun attribut fortuit » (in *PP*, p. 198-199). Cf. également sur ce point Leroi-Gourhan, *Le geste et la parole*, op. cit., p. 152 sq.

³ Merleau-Ponty, *Nature*, p. 333

⁴ Freud, *Malaise dans la civilisation*, p. 37 (c'est nous qui soulignons).

⁵ Cf. cet extrait du long passage aux accents romantiques que Freud consacre à la technique : « Grâce à tous ses instruments, l'homme perfectionne ses organes – moteurs aussi bien que sensoriels -, ou bien élargit

§ 2) Tradition et transmission : spécificités de la culture humaine

L'analyse de la spécificité du corps humain a montré que ce dernier appelle de lui-même l'ouverture à des relations avec la nature et avec les autres qui dépassent le plan des relations pour ainsi dire « instituées par la Nature ». Cette ouverture peut être définie comme la propriété qu'a le corps humain d'instituer des réseaux ou des systèmes d'échange entre l'individu, les autres et le monde *au-delà des limites physiques* (motrices et sensorielles) de l'individu ; - réalisant ainsi au fur et à mesure un espace universel de simultanéité ou de coexistence, agencé selon des codes conventionnels. Or, le *Wissen* spécifique au corps humain, qui rend possible cette simultanéité dans l'espace, s'articule également selon cette autre dimension essentielle qu'est le temps, laquelle fait de cet espace véritablement un *monde*. En effet, ce *Wissen* ne surgit pas *ex nihilo*, sans être pourtant donné de manière brute comme un programme tout fait :

« Le premier niveau spatial ne peut trouver nulle part ses points d'ancrage, puisque ceux-ci auraient besoin d'un niveau avant le premier niveau pour être déterminés dans l'espace. Et puisque cependant il ne peut être orienté 'en soi', il faut que ma première perception et ma première prise sur le monde m'apparaisse comme l'exécution d'un pacte plus ancien conclu entre X et le monde en général, que mon histoire soit la suite d'une préhistoire dont elle utilise les résultats acquis, mon existence personnelle la reprise d'une tradition prépersonnelle [...] L'espace et en général la perception marquent au cœur du sujet le fait de sa naissance, l'apport perpétuel de sa corporéité, une communication avec le monde plus vieille que la pensée »¹.

Le corps humain est ainsi non seulement cet espace charnel défini par mon histoire propre (mémoire ontogénétique), mais également par une *préhistoire* propre à l'*espèce* (mémoire phylogénétique), me plaçant de la sorte dans un rapport de simultanéité avec le *passé* des ancêtres humains, voire le passé des « ancêtres animaux » selon l'expression de Freud. Faut-il alors assimiler simplement cette mémoire organique « préhistorique » à la mémoire organique des animaux qu'on appelle depuis la fin du XIX^{ème} siècle le *patrimoine génétique* ? Peut-on d'ailleurs réduire la question de l'*hérédité* – aussi bien chez les hommes que chez les animaux – à la forme qu'en propose la science génétique fondée sur la biologie moléculaire, c'est-à-dire à de l'*inné pur* ? Si l'homme hérite effectivement d'un patrimoine animal du fait de la continuité dans sa descendance naturelle, il paraît cependant trop hâtif de réduire une telle « préhistoire » humaine au patrimoine génétique. Celle-ci doit en effet présenter quelque

considérablement les limites de leur pouvoir. Les machines à moteur le munissent de forces gigantesques aussi faciles à diriger à son gré que ses muscles ; grâce au navire et à l'avion, ni l'eau ni l'air ne peuvent entraver ses déplacements [...] L'homme est devenu pour ainsi dire une sorte de 'dieu prothétique', dieu certes admirable s'il revêt tous ses organes auxiliaires, mais ceux-ci n'ont pas poussé avec lui et lui donnent souvent bien du mal [...] nous ne voulons toutefois point oublier que, pour semblable qu'il soit à un dieu, l'homme d'aujourd'hui ne se sent pas heureux » (*ibid.*, p. 38-40). Freud conclut alors cet ouvrage sur cette remarque : « L'époque actuelle mérite une attention toute particulière. Les hommes d'aujourd'hui ont poussé si loin la maîtrise des forces de la nature qu'avec leur aide il leur est devenu facile de s'exterminer mutuellement jusqu'au dernier. Ils le savent bien, et c'est ce qui explique une bonne part de leur agitation présente, de leur malheur et de leur angoisse » (*ibid.*, p. 107). Autrement dit, la technique est autant au service de la tendance civilisatrice de l'Eros que de Thanatos, - ce en quoi elle est profondément *humaine*. Merleau-Ponty produit des analyses similaires dans son cours au Collège de France de 1958-1959 sur « Notre état de non-philosophie », dans lequel il affirme que « maintenant, [il y a] enveloppement visible de la science dans la technique, d'où un nouveau prométhéisme. L'univers est univers des *constructa*. L'univers tout humain et tout *inhumain* [...] Extrême refoulement de la Nature par artificialisme et 'retour du refoulé'. Ces manières de penser sont presque oniriques, *musée des horreurs* » (in *Notes de cours*, p. 42-43 ; c'est nous qui soulignons).

¹ Merleau-Ponty, *PP*, p. 293-294

spécificité propre à l'homme, puisque la corporéité humaine implique que toutes ses dimensions – et donc sa dimension temporelle – doivent être aussi spécifiques à l'homme. L'approfondissement de ces questions va alors nous mener à justifier la distinction qu'opèrent nos deux auteurs entre l'*hérédité* et la *tradition*, laquelle représente cette forme de « préhistoire » propre à l'homme, et qui se transmet selon des modalités spécifiques.

Pour les contemporains que nous sommes, les notions de phylogenèse et d'hérédité sont d'emblée assimilées au phénomène de la transmission génétique, étudié depuis le début du XX^{ème} siècle par la biologie moléculaire et la science génétique, dont les principes de base sont ainsi présentés par François Jacob :

« Pour la biologie moderne, ce qui caractérise notamment les êtres vivants, c'est leur aptitude à conserver l'expérience passée et à la transmettre. Les deux points de rupture de l'évolution, l'émergence du vivant d'abord, celle de la pensée et du langage plus tard, correspondent chacune à l'apparition d'un mécanisme de mémoire, celui de l'hérédité, celui du cerveau [...] Par la souplesse de ses mécanismes, la mémoire nerveuse se prête particulièrement bien à la transmission des caractères acquis. Par sa rigidité, celle de l'hérédité s'y oppose.

Le programme génétique, en effet, est constitué par la combinatoire d'éléments essentiellement invariants [...] La nature même du code génétique empêche tout changement délibéré du programme sous l'effet de son action ou du milieu. Elle interdit toute influence sur le message des produits de son expression. Le programme ne reçoit pas les leçons de l'expérience »¹.

Il y aurait donc une mémoire ou plutôt un programme génétique, caractéristique des êtres vivants en général, et une mémoire nerveuse, plus malléable, qui serait spécifique aux êtres pensants et parlants, c'est-à-dire à l'homme. Or, selon François Jacob, la tendance ultra-majoritaire de la biologie moderne, soit la biologie moléculaire qu'il qualifie de « réductionniste », considère que la mémoire nerveuse qui, certes, se modifie bien sous l'effet du milieu et en fonction des expériences, n'a qu'une portée *individuelle*. Autrement dit, le poids de l'expérience n'a d'influence que sur la vie de l'individu et ne peut en aucun cas modifier le cours de l'évolution, réglé selon le double phénomène d'invariance génétique du code et de mutations aléatoires dans les gènes. Il n'y aurait donc pas, à proprement parler, de transmission *organique* des caractères acquis entre générations – la transmission organique se réduisant pour la biologie moléculaire à l'hérédité génétique. L'*évolution* des espèces ne serait dès lors due qu'aux mutations aléatoires dans le patrimoine génétique. Le corps ne serait porteur que d'un passé génétique (qui n'est d'ailleurs pas vraiment un *passé* puisque le code est invariant, aux mutations génétiques près) et jamais d'une *histoire*, comprise comme accumulation et sédimentation des *expériences* propres à un groupe d'êtres vivants. De ce point de vue, *l'histoire ne se transmettrait et ne se prolongerait que de manière artificielle* (traditions culturelles, écriture ...) et jamais de manière « naturelle », à *même le corps* des individus d'une même espèce.

Or, force est de constater que Freud et Merleau-Ponty s'opposent catégoriquement à ces thèses réductionnistes, et en particulier à une telle distinction tranchée entre l'inné ou l'hérédité génétique d'un côté, l'acquis et la transmission culturelle de l'autre.

¹ F. Jacob, *La logique du vivant. Une histoire de l'hérédité*, op. cité, p. 11

Pour Freud en effet, *l'a priori ontogénétique n'est jamais qu'un a posteriori phylogénétique*. Cela signifie que les structures et capacités innées d'un organisme peuvent non seulement se modifier sous l'influence de l'expérience et du milieu, mais résultent en outre de la sédimentation des expériences des générations antérieures. Cette thèse de la transmission des caractères acquis était déjà celle de Lamarck, pour qui c'est le besoin des organismes individuels en fonction du milieu qui crée et modifie les organes au cours de l'évolution. Elle a en outre été développée par Ernst Haeckel dans sa fameuse « loi de la recapitulation » (« l'ontogenèse recapitule la phylogenèse »), qui a largement influencé Freud¹. Il semble même que, pour Freud, il n'y a pas véritablement d'inné ou d'invariance physiologique purs, puisque rien n'empêche de concevoir les pulsions, qui représentent ce qu'il appelle le facteur *constitutionnel* des individus, « du moins pour une part », comme des « sédimentations d'effets de l'excitation externe qui, au cours de la phylogenèse, ont agi sur la substance vivante et l'ont modifiée »². Dans cette perspective, il affirme également que :

« Si ce qu'on nomme les instincts des animaux, instincts qui leur permettent de se comporter dès le départ dans une situation de vie nouvelle comme si c'était une situation ancienne depuis longtemps familière, si cette vie instinctive des animaux admet une explication quelconque, ce ne peut être que celle-ci : qu'ils apportent dans leur existence nouvelle d'individus les expériences de leur espèce, donc qu'ils ont conservé en eux des souvenirs de ce qui avait été vécu par leurs ancêtres. Il n'en irait au fond pas autrement de l'animal homme. Son propre héritage archaïque correspond aux instincts des animaux, même s'il diffère par son ampleur et son contenu »³.

Merleau-Ponty abonde dans le sens de ces hypothèses en faisant remarquer que, de fait, la distinction tranchée entre l'inné et l'acquis a été remplacée par le couple de facteurs complémentaires du développement que sont la maturation et l'apprentissage. Il précise en ce sens qu'« il y a quelque chose comme une institution jusque dans l'animalité (il y a une imprégnation de l'animal par les vivants qui l'entourent au début de sa vie »⁴. Or, cette quasi-institution constitue à son tour la couche naturelle à partir de laquelle s'institue la corporéité humaine ; elle peut ainsi être qualifiée de *préhistoire* ou d'*histoire organique (Urhistoire)* de l'humanité⁵. Le corps humain est ainsi directement informé par les *traces* de cet héritage :

« Evolution, embryogenèse : le corps objet n'est qu'une trace – Trace au sens mécaniste : substitut présent d'un passé qui n'est plus, qui ne serait que pour la conscience – La trace pour nous est plus que l'effet présent du passé. C'est une *survie du passé, un enjambement* [...] Or, ce rapport de la trace au tracé, c'est celui que nous avons trouvé dans l'embryogenèse (l'orthogenèse de l'individu), dans la phylogenèse (embryogenèse du phylum). *Le corps n'est pas compréhensible dans l'actuel* (actualisme). Epaisseur du passé, *Grundbestand* du corps réel »⁶.

¹ Dans son *Histoire de la biologie*, Ernst Mayr fait remarquer que Darwin lui-même adhérait à cette thèse, ou du moins ne l'a jamais véritablement contredite puisqu'elle permet de rendre raison de la variabilité des espèces dans le sens d'une adaptation accrue au milieu (*op. cit.*, p. 908-910). Darwin accorda au cours de sa vie de plus en plus d'importance non seulement à l'influence directe de l'environnement sur l'évolution des organismes, mais également au mécanisme mis en évidence par Lamarck de la modification des organes sous l'effet de l'usage et du non-usage (que Darwin désigne sous le terme d'hérédité flexible), à tel point qu'il accorda une section entière du chapitre V de *L'origine des espèces* aux effets de ce mécanisme.

² Freud, « Pulsions et destins des pulsions », *op. cit.*, p. 17

³ Freud, *L'homme Moïse*, p. 197 (c'est nous qui soulignons).

⁴ Merleau-Ponty, *Résumé de cours*, *op. cit.*, p. 61

⁵ Merleau-Ponty, *VI*, p. 221 ; cf. également *Nature*, p. 341

⁶ *Ibid.*, p. 343-344 ; Merleau-Ponty s'appuie ici principalement sur les travaux de François Meyer.

C'est d'ailleurs en envisageant cette dimension historique du corps comme étant en partie composée de survivances des expériences de nos ancêtres humains *et animaux* que l'on peut finalement comprendre l'origine du *Wissen* du corps humain ou encore, selon l'expression de Merleau-Ponty, de son « savoir silencieux ». Ce savoir est aussi important et nécessaire pour l'homme que le savoir « raisonné » qui s'articule sous forme langagière, en particulier dans les cas où ce dernier fait défaut - ce qui explique la prédominance, dans ce genre de situations, des comportements émotifs¹. Freud fait remarquer à ce propos que bien souvent « l'enfant a recours à cette expérience phylogénétique là où son expérience personnelle ne suffit plus »². Cette forme de « prescience », en tant qu'elle est héritée de notre « préhistoire », ne fait d'ailleurs pas référence à la raison, forme d'intelligence *dérivée* dont le développement tend à occulter, voire à *refouler* l'originarité et l'ampleur du « savoir silencieux » du corps :

« Si l'homme possède lui aussi un patrimoine instinctif de cet ordre, il n'y a pas lieu de s'étonner de ce que ce patrimoine se rapporte tout particulièrement aux processus de la vie sexuelle, bien que ne devant nullement se borner à eux. Ce patrimoine instinctif constituerait le noyau de l'inconscient, une sorte d'activité mentale primitive, destinée à être détrônée et recouverte par la raison humaine quand la raison aura été acquise. Mais, souvent, peut-être chez nous tous, ce patrimoine instinctif garde le pouvoir de tirer à soi des processus psychiques plus élevés. Le refoulement serait le retour à ce stade instinctif, et c'est ainsi que l'homme paierait, par son aptitude à la névrose, sa grande acquisition nouvelle ; il témoignerait de plus, par le fait que les névroses sont possibles, de l'existence de stades antérieurs instinctifs »³.

Surgit alors un problème de taille : si le corps recèle un héritage archaïque composé des *expériences* des ancêtres, cet héritage ne peut être qualifié de génétique, puisque le programme génétique est quasi-invariant et « ne reçoit pas les leçons de l'expérience ». Or, la « prescience » du corps ne se transmet pas non plus selon des modalités régies par la raison et le langage humains, puisqu'elle est fondamentalement *inconsciente* et *involontaire*. Quel peut alors être son mode de transmission ?

Freud s'est heurté à plusieurs reprises à ce problème redoutable de la transmission des caractères acquis au niveau des comportements dont le corps est sujet. Selon lui, cette transmission n'est pas génétique (ou purement physiologique), mais relève pourtant des principes gouvernant les phénomènes de corps, - le corps étant pris ici comme réalité expressive et non comme pure matière. Pour résoudre cette aporie, Freud va reprendre à son compte la thèse lamarckienne concernant la transmission des caractères acquis, en la modifiant sur un point précis et significatif. En effet, alors que Lamarck n'explique pas vraiment les modalités de cette transmission, Freud émet à ce propos l'hypothèse suivante : il existe chez les animaux supérieurs (l'homme y compris) une instance spécifique, le *Moi*, qui a pour fonction de procéder à des adaptations à la fois autoplastiques (modification du corps

¹ L'émotion est ainsi pour Freud et Merleau-Ponty non pas un comportement irrationnel et inadapté, mais propre à l'intelligence du corps, et qui présente de ce fait un sens au regard des exigences *du corps*. Cf. sur ce point notre Première Partie, chapitre I, section B, § 2) « Le corps comme réalité symbolique ».

² Freud, « L'homme aux loups », in *Cinq psychanalyses*, *op. cit.*, p. 399. Freud poursuit ainsi : « [L'enfant] comble les lacunes de la vérité individuelle avec de la vérité préhistorique, il remplace sa propre expérience par celle de ses ancêtres ».

³ *Ibid.*, p. 419. Nous retrouvons ici l'affirmation de la simultanéité du développement des virtualités humaines que sont l'intelligence et la folie (au sens large du terme).

propre) et alloplastiques (modification de l'extérieur). Or, cette fonction a comme ressource spécifique *les pulsions inconscientes* qui, de par leur nature même, ont le pouvoir d'agir sur le corps, et ce indépendamment de quelque volition ou de quelque raisonnement conscient que ce soit. Dès lors, le concept lamarckien de *besoin*, cette « force excitatrice interne » qui crée et modifie les organes, et qui implique la transmission des caractères acquis, peut finalement passer d'un statut descriptif à un statut véritablement *explicatif* selon Freud :

« Il s'agit d'attirer Lamarck sur notre propre terrain et de montrer que le 'besoin', qui, selon lui, crée et transforme les organismes n'est rien d'autre que *le pouvoir des idées inconscientes sur le corps*, dont nous voyons les vestiges dans l'hystérie ; en bref, de montrer la 'toute-puissance des pensées'. Cela nous fournirait, en fait, une explication psychanalytique de l'adaptation : ce serait la clef de voûte de la psychanalyse. Il y aurait deux principes liés de changement progressif : l'adaptation du corps et la transformation subséquente du monde extérieur (autoplasticité et hétéroplasticité) »¹.

La transmission des caractères acquis se ferait donc sous forme d'une transmission inconsciente, ce qui signifie que l'inconscient pris comme instance *psychique* aurait lui-même un noyau originaire constitué par des schèmes inconscients de comportements hérités des générations précédentes. L'inconscient d'un individu ayant ainsi une dimension prépersonnelle, Freud décide, au cours du remaniement de la topique en 1920, de parler plutôt du ça, plus « anonyme », lequel est constitué par l'inconscient personnel du sujet, relatif à son vécu, mais également par cet *inconscient phylogénétique qui équivaut à ce que Freud appelle le facteur constitutionnel ou héréditaire*² (qui n'a donc rien à voir avec la notion contemporaine de gène). De ce point de vue, le Moi est redéfini comme cet organe du ça qui a été modifié sous l'influence directe du monde extérieur, et dont les fonctions sont principalement et originairement inconscientes³. Cela explique en outre que, selon Freud, la structure psychique ça-moi est commune aux animaux supérieurs et aux hommes.

Pour sa part, Merleau-Ponty ne rentre pas directement dans le débat sur les modalités effectives de la transmission de l'« histoire organique », - ce qui est en partie explicable par le fait que dans les années 1950, il était difficile de contredire ouvertement les thèses majoritairement admises de la biologie moléculaire et génétique. Merleau-Ponty met malgré tout en évidence l'insuffisance des cadres théoriques du néodarwinisme, d'ailleurs critiqués par ceux qui développent à cette époque la théorie « synthétique » de l'évolution. En outre, et de manière tout à fait significative, *il réinvestit le concept freudien d'inconscient à l'occasion du problème que posent la « prescience » quasi-naturelle du corps humain et son origine*. Selon Merleau-Ponty, Freud a en effet fourni des pistes essentielles pour résoudre ce

¹ Freud, Lettre à Abraham du 11 novembre 1917, in *Freud, Abraham, Correspondance*, Paris, Gallimard, 1969, p. 263 (c'est nous qui soulignons).

² Cf. par exemple *L'homme Moïse*, p. 193

³ Freud précise à cette occasion que « nous n'avons pas le droit d'exagérer la différence entre les propriétés héritées et les propriétés acquises, jusqu'à les rendre antinomiques ; dans ce qui est hérité, ce que les ancêtres ont acquis constitue à coup sûr une part importante. Lorsque nous parlons d' 'héritage archaïque', nous ne pensons habituellement qu'au ça et nous semblons admettre qu'aucun moi n'est encore présent au début de la vie individuelle. Nous nous garderons toutefois d'oublier qu'à l'origine ça et moi sont un, et il n'y a pour autant aucune surestimation mystique de l'hérédité à tenir pour crédible que le moi non encore existant se voit déjà assigner quelles directions dans le développement, quelles tendances et quelles réactions il manifesterait ultérieurement » (« L'analyse avec fin et l'analyse dans fin », in *RIP II*, p. 256).

problème en insistant, en particulier dans sa deuxième topique, sur la dimension préhistorique ou « primordiale » de l'inconscient, c'est-à-dire sur cet « inconscient d'état, celui, dit Freud, qui existe même sans refoulement, qu'il pense par 'analogie' avec l'instinct animal »¹, et qui « conduit à l'idée du corps humain comme symbolisme naturel, idée qui n'est pas un point final, et au contraire annonce une suite »² (la suite étant le problème de l'articulation entre symbolisme naturel et symbolisme artificiel). C'est entre autres relativement à ces perspectives freudiennes que Merleau-Ponty a pu affirmer qu'une des intuitions les plus précieuses du freudisme est « celle de notre *archéologie* », qui permet de « découvrir, par-delà la vérité d'immanence, celle de l'Ego et de ses actes, des rapports qu'une conscience ne peut soutenir : notre rapport à nos origines et notre rapport à nos modèles. Freud montre ici du doigt le *ça* et le *surmoi* »³.

Le concept freudien de surmoi mérite alors une attention toute particulière. En effet, si le *ça* et le surmoi ont en commun, dit Freud, d'être des représentants du rôle du passé, il précise que le *ça* représente le poids de l'hérédité (au sens de transmission de schèmes et dispositions organiques acquises par les générations antérieures), alors que le surmoi manifeste « celui de la tradition »⁴. Quelle est la différence entre hérédité et tradition ?

Selon Freud, le surmoi est cette instance psychique caractéristique des êtres vivants qui ont dû subir, dans leur enfance, une longue dépendance vis-à-vis des parents (ou substituts) : or, telle est la situation propre à l'homme, du fait de sa « prématuration ». En raison de cette dépendance prolongée, l'enfant a dû se conformer aux exigences des parents pour satisfaire les siennes (exigence de survie, sur laquelle s'étaye une exigence illimitée d'amour), d'où l'information qu'il subit par les représentations et jugements de valeur des parents. Or, ceux-ci ayant à leur tour été « informé » psychiquement par les idées et opinions de leurs parents, Freud en vient à considérer le surmoi comme cette instance par laquelle un individu hérite d'un patrimoine cette fois-ci non pas organique ou relatif à des conduites corporelles, mais constitué d'idées et de représentations psychiques, dont la valeur a été entérinée au cours des générations en fonction de leur usage *social*. L'adoption de telles idées et représentations a pour but principal de permettre à l'enfant de maîtriser son complexe d'Œdipe et de faire passer sa libido de ses liens infantiles et polymorphes aux liens sociaux codifiés finalement souhaités. Le surmoi apparaît ainsi comme le vecteur d'un *patrimoine de représentations psychiques et socio-culturelles, lequel peut alors être défini comme tradition*, effectivement distincte de l'hérédité au sens où :

« Ce ne sont pas seulement les qualités personnelles des parents qui entrent en ligne de compte, mais tout ce qui a pu produire sur eux quelque effet déterminant, les tendances et les exigences du milieu social, les caractères et les traditions de leur race. Ceux qui aiment les généralisations et les distinctions tranchées diront que le monde extérieur où l'individu se meut, après sa séparation d'avec ses parents, représente la puissance du présent, que son *ça*, avec ses tendances héréditaires, représente le passé organique, et que son

¹ Merleau-Ponty, *Nature*, p. 351

² *Ibid.*, p. 381

³ Merleau-Ponty, « Préface à Hesnard », in *Parcours II*, p. 282-283

⁴ Freud, *Abrégé de psychanalyse*, p. 6

surmoi, nouveau venu, figure avant tout le passé de civilisation que l'enfant, au cours de ses courtes années d'enfance, est pour ainsi dire obligé de revivre »¹.

Le problème de la transmission d'un tel patrimoine de dispositions et de contenus *psychiques* se pose ici de manière d'autant plus accrue que Freud refuse de faire de la transmission directe orale ou écrite le seul mode de transmission des traditions. En effet, même le *non-dit* familial, social et culturel se transmet ; en outre, les enfants manifestent une véritable « prescience » de ces schèmes psychiques et culturels, en deçà de l'éducation qu'ils reçoivent ; enfin, l'ampleur du pouvoir qu'exercent ces schèmes sur le comportement du sujet, ainsi que le caractère répétitif et figé de la tradition, laissent penser que celle-ci exerce son action de manière inconsciente. Tout cela est donc l'occasion pour Freud de réaffirmer la pertinence de son hypothèse selon laquelle *les caractères acquis se transmettent par voie inconsciente*. Et Freud de conclure que « la position de notre problème devient certes encore plus difficile par l'attitude actuelle de la science biologique, qui ne veut rien savoir de la transmission des caractères acquis aux descendants. Mais nous avouons en toute modestie que nous ne pouvons malgré tout pas nous passer de ce facteur dans l'évolution biologique [...] Il s'agit d'une audace que nous ne pouvons éviter »².

On comprend mieux désormais ce qui intéresse Merleau-Ponty dans le concept freudien de surmoi : celui-ci témoigne de l'existence d'un patrimoine, phylogénétiquement acquis, dont le contenu – psychique et culturel – est véritablement *spécifique à l'humanité*. En outre, si l'instance du moi, commune aux animaux supérieurs et aux hommes, a avant tout une fonction adaptative (par des moyens autoplastiques et alloplastiques) et cherche plutôt à *accorder* l'homme à la nature et à sa nature (son corps), le surmoi manifeste bien son caractère spécifiquement humain en ce qu'il a essentiellement pour fonction de faire *dépasser* au sujet ses simples exigences libidinales, que ce soit par l'identification à des modèles culturels sources d'admiration, par sublimation de ses pulsions ou, au pire des cas, par refoulement de celles-ci. D'ailleurs, l'évolution humaine implique l'accroissement graduel du pouvoir et des exigences du surmoi, à tel point que l'évolution de la corporéité humaine, qui conditionne l'émergence de toutes les virtualités spécifiques à l'humanité, est à son tour graduellement *reprise par l'évolution culturelle qui oriente celle-ci dans le sens d'un dépassement toujours plus marqué de ses origines naturelles ou « préhistoriques »* :

« Peut-être ce processus est-il comparable à la domestication de certaines espèces animales ; il entraîne sans aucun doute des modifications corporelles ; on ne s'est pas encore familiarisé avec la représentation selon laquelle le développement culturel est bien un tel processus organique. Les modifications psychiques qui vont de pair avec le processus culturel sont évidentes et dénuées de toute ambiguïté. Elles consistent en un déplacement progressif des buts pulsionnels et en une limitation des motions pulsionnelles »³.

Nous pensons alors que c'est en fonction d'une telle continuité *et* d'une telle « rupture » entre nature et culture que représente l'hominisation que Merleau-Ponty peut dire que « la distinction des 2 plans (naturel et culturel) est d'ailleurs abstraite : tout est culturel en nous

¹ *Ibid.*, p. 84

² Freud, *L'homme Moïse*, p. 196 (rappelons que ce texte date de 1939).

³ Freud, « Pourquoi la guerre ? », in *RIP II*, p. 214-215

(notre *Lebenswelt* est ‘subjectif’) (notre perception est culturelle-historique) et tout est naturel en nous (même le culturel repose sur le polymorphisme de l’Être sauvage) »¹.

En outre, si dans le processus d’homínisation, l’hérédité organique est renforcée et reprise par l’héritage psychique-culturel (ou tradition), cette reprise modifie en retour sensiblement le poids de la mémoire organique phylogénétiquement acquise dans les choix des comportements individuels. En effet, le comportement opératoire héréditaire chez les animaux, qui ne disposent pas d’un patrimoine à proprement parler « culturel », détaché des exigences du corps, n’évolue visiblement qu’à l’échelle de plusieurs générations. Ce comportement reste de plus relativement fixe et répétitif au niveau ontogénétique, même si se met en place chez l’animal (supérieur) une mémoire de construction individuelle : une habitude acquise individuellement par un animal, comme celle d’un itinéraire, met en effet très peu de temps à prendre une forme fixe et contraignante (cf. l’oie de Lorenz).

Mais il semble que les traditions culturelles participent aussi du conditionnement de l’individu par un passé qui n’est pas le sien, et même *renforcent* les contraintes qui pèsent sur lui à son insu. Or, puisque la tradition culturelle informe en partie l’évolution organique chez l’homme, celle-ci apparaît par conséquent comme étant douée d’un pouvoir de *détermination* et de coercition encore plus fort que celui de la « nécessité naturelle ». Les comportements humains, autant physiques que psychiques et sociaux, seraient alors compréhensibles avec une rigueur quasi-nécessaire à partir de l’analyse des structures socio-culturelles (thèse de l’anthropologie structurale dans sa version la plus dure).

Comme nous l’avons vu précédemment², Freud et Merleau-Ponty s’opposent cependant autant à l’idée d’un déterminisme naturel ou physiologique de l’homme qu’à celle d’un déterminisme social ou culturel, puisque la culture n’est pas pour eux une « seconde nature » ou un « substitut » d’une nature dont nous serions dépourvus à l’origine, mais bien la *reprise* ou la *transformation* du conditionnement naturel en fonction d’exigences d’un autre ordre. Or, il a été démontré que cette activité de reprise implique *l’activité créatrice du sujet individuel*. Cette inventivité n’est à son tour rendue possible que parce que le sujet a la capacité de prendre conscience des éléments qui le structurent, ainsi que celle d’agir en retour sur ceux-ci en fonction de ses désirs propres et toujours singuliers.

Pour cette raison, Freud précise que son vif intérêt pour les diverses formes d’hérédité à l’œuvre dans l’évolution humaine ne provient absolument pas d’une « surestimation mystique

¹ Merleau-Ponty, VI, p. 307. Freud illustre cette intrication entre développement culturel et évolution organique par un exemple curieux, quoique significatif. Selon lui, « le redressement ou la verticalisation de l’homme serait le commencement du processus inéluctable de la civilisation ». En effet, cette position rend visibles les organes génitaux jusqu’ici masqués, et suscite une convoitise sexuelle et une agressivité perpétuelles entre « concurrents ». Pour limiter les conséquences néfastes d’une telle situation, il a fallu inventer la pudeur et la restriction de l’activité sexuelle au sein de la famille, origine de la civilisation, « pour protéger le nouveau mode de vie ainsi établi contre un retour du mode précédent d’existence animale. C’est là un résultat de recherches scientifiques venant s’accorder curieusement avec les préjugés banals souvent formulés » (*Malaise dans la civilisation*, p. 50, note 1 et p. 59, note 1).

² Cf. Deuxième Partie, chapitre II, section B « ‘Linguistique de la parole’ et analyse du style comme expression de la subjectivité ».

de l'hérédité », laquelle ne devient d'ailleurs efficace chez l'homme que lorsque le savoir qu'elle met à disposition de l'individu est stimulé par certains événements du vécu de celui-ci¹. Ainsi faut-il interpréter selon lui ces vers de Goethe tiré de *Faust*: « Ce que tu as hérité de tes pères, acquiers-le pour le posséder » (« *Was du ererbt von deinen Vätern hast, Erwirb es, um es zu besitzen* »). Dans une perspective proche, Merleau-Ponty insiste sur le fait qu'un point essentiel de différenciation entre l'héritage spécifique à la phylogenèse animale, et celui propre à l'évolution de l'humanité, est que, si le premier permet à un animal d'orienter ses comportements à venir en fonction d'expériences passées (processus de *reproduction* du passé) – ce qui explique la grande invariance des comportements d'un même phylum au cours de l'évolution –, la tradition humaine donne en outre lieu, *de par son inertie même*, à une recherche et à une élaboration indéfinies (processus de *reprise*). La tradition peut ainsi être assimilée à ce que Goethe appelle le génie, soit « la 'productivité posthume' qui ouvre un avenir »², ou encore à ce que Merleau-Ponty entend par *institution* :

« Cependant immense différence : non que l'homme *n'ait pas* l'institution animale mais de l'*usage qu'il en fait* et qui transforme véritablement l'institution.

Non seulement parce qu'il la codifie, la légalise, crée des symboles sociaux : ce n'est pas là la différence *première*. Mais en ce que, même à ne considérer que l'empreinte individuelle, indépendamment des patterns de la culture, il en fait *autre chose*.

La première empreinte est 'matrice symbolique' c'est-à-dire suscite des réactions en chaîne non seulement au moment donné, non seulement par réactivation mécanique à la puberté, mais [ensuite] *recherche* qui l'éloigne au besoin d'elle-même »³.

§ 3) La trace et l'archive comme origines de l'idéalité

Le problème est désormais de savoir comment et à quelles conditions un héritage se transforme en une véritable *institution*, devient possibilité de création et source de progrès. L'interrogation portant sur ce qu'il y a de spécifiquement humain dans la tradition et dans son mode de transmission conduit finalement à analyser la jointure même entre symbolisme naturel et symbolisme culturel, d'où vont émerger l'*activité consciente* du sujet et la *liberté* qui lui est liée.

En vertu de l'approche continuiste qui est celle de Freud et Merleau-Ponty, c'est ici encore à partir de l'analyse de la corporéité humaine et des virtualités qu'elle recèle que nous allons aborder le problème. L'ébauche d'une certaine liberté dans le comportement a en effet pour condition première, comme nous l'avons vu auparavant, le fait d'être *mobile*. Déjà au niveau animal, la capacité de mouvement permet à l'individu de faire de son corps un centre

¹ Freud, *Totem et tabou*, *op. cité*, p. 236. Cf. cette remarque de 1918 : « Je suis entièrement d'accord avec Jung pour reconnaître cet héritage phylogénétique, mais je trouve qu'il est incorrect, d'un point de vue méthodologique, d'avoir recours à une explication tirée de la phylogenèse tant que tout ce que l'ontogenèse peut offrir n'a pas été épuisé » (in « L'homme aux loups », *op. cité*, p. 400). Cette perspective s'oppose en outre ouvertement à celle de l'héréditarisme biologique et racial, soutenu entre autres par Gobineau au XIX^{ème} siècle, et par le nazisme allemand au XX^{ème} siècle.

² Merleau-Ponty, *Institution*, p. 35

³ *Ibid.*, p. 52-53

actif d'exploration de la situation et des objets divers qui la composent. Le stade supérieur est atteint par l'homme, dont la situation corporelle spécifique (bipédie, main et mâchoires libérées) l'autorise à développer des capacités véritablement techniques, c'est-à-dire non seulement de s'adapter au monde extérieur, mais également et surtout d'informer celui-ci en fonction de ses exigences propres. De cette corporéité « prothétique » de l'homme, selon l'expression de Freud, découle une certaine indépendance du sujet vis-à-vis du *hic et nunc* et vis-à-vis des objets pouvant lui être utiles, puisqu'il peut les reproduire et même en produire de nouveaux à sa convenance. L'apparition d'une telle discontinuité créatrice de formes nouvelles dans la dynamique continue de l'évolution définit un rapport au monde extérieur tout à fait exceptionnel au sein des espèces vivantes¹.

Or, il semble qu'un tel rapport technique *et donc artificiel* de l'homme à la nature a également pour condition une capacité autre que strictement morphologique : c'est le pouvoir de *symbolisation*, qui rend raison du fait que les techniques n'évoluent pas dans le sens d'une spécialisation toujours plus poussée, mais vers un horizon de généralisation illimité. Certes, il ne s'agit pas de dire ici que la constitution d'un tel horizon se fait à partir de rien, puisqu'elle est toujours conditionnée par l'ouverture indéfinie des possibilités cérébrales humaines (du fait de la prématuration et de la malléabilité des connexions nerveuses du cerveau humain). Mais cette capacité de détacher un objet de ses déterminations matérielles, de sa situation actuelle et du rapport d'utilité qu'il représente pour moi à tel instant précis, pour l'envisager dans un horizon dépassant les besoins pratiques immédiat du corps, constitue bel et bien une *virtualité émergente* par rapport à la simple *corporéité* humaine. L'usage *humain* de la technique suppose en effet une *conscience de l'artificialité de cet usage*, laquelle implique une représentation de but différente de l'usage immédiat d'un objet, et corrélativement une capacité de représentation d'une série d'opérations mentales. Il s'agit donc ici d'un usage *différé* des objets, ou encore de la manifestation d'une capacité de *différance*, qui écarte ou espace les objets de leur usage « naturel » et tempore - en le projetant dans le temps sous forme de « projet » - leur usage artificiel². Si un tel pouvoir d'écart caractérise en général le travail de la pulsion et de la chair, c'est seulement au niveau humain qu'il se spécifie en un véritable pouvoir de *symbolisation*. Nous résumerons de la manière suivante la genèse que Freud propose de celui-ci : la situation de dépendance extrême de l'enfant humain vis-à-vis des « personnes secourables » implique qu'il doit apprendre à gérer l'absence de ces personnes et l'angoisse extrême qu'elle suscite. C'est en effet l'expérience traumatique de la perte de l'Autre (rupture de l'indivision originaire fantasmée par le nourrisson) qui nécessite le développement du moi, permettant à l'enfant de différencier l'intérieur et l'extérieur, lui et

¹ Cf. sur ce point la remarque de Lorenz : les phénomènes d'apprentissage et de tradition propres aux animaux « sont tous dépendants de la présence de l'objet auquel ils s'appliquent. Un choucas expérimenté ne peut transmettre à un congénère inexpérimenté que le chat représente un danger pour lui qu'à la condition qu'un tel carnivore se présente comme 'objet de démonstration' [...] Il semble qu'un principe analogue s'applique à toute tradition animale, qu'il s'agisse de la simple transmission de réflexes conditionnés ou des processus les plus compliqués d'apprentissage par imitation » (in *L'envers du miroir*, *op. cit.*, p. 219).

² Le concept de *différance* est donc ici *grosso modo* celui que propose Derrida dans son article « La différence », in *Marges de la philosophie*, Paris, Editions de Minuit, 1972, p. 1-29.

l'Autre, et de comprendre qu'il ne pourra plus jamais accéder à celui-ci que sous la forme d'objets toujours limités et insuffisants (principe de réalité). La spécificité du moi humain réside alors dans le fait que l'enfant va constituer, pour maîtriser son angoisse, des *symboles* :

« Un jour où sa mère avait été absente pendant de longues heures, elle fut saluée à son retour par le message *Bébé o-o-o-*, qui parut d'abord inintelligible. Mais on ne tarda pas à s'apercevoir que l'enfant avait trouvé pendant sa longue solitude un moyen de se faire disparaître lui-même. Il avait découvert son image dans un miroir qui n'atteignait pas tout à fait le sol et s'était ensuite accroupi, de sorte que son image dans le miroir était 'partie' [*o-o-o* signifiant selon les parents 'fort', soit 'loin', 'absent', 'parti'] »¹.

A l'origine de l'usage symbolique que fait l'enfant de la bobine (le jeu du '*Fort-Da*'), se trouve donc cet *usage non immédiat et non naturel* par celui-ci du premier « objet » dont il dispose, c'est-à-dire son corps et son image, - usage non naturel en ce qu'il ne fait sens qu'en référence à ce qu'il représente (la disparition et la réapparition), c'est-à-dire en fonction de représentations-de-but *qui n'existent que dans une dimension d'invisible*. Ainsi, le premier moyen pour maîtriser ce qui dans la réalité m'échappe, c'est de le symboliser, c'est-à-dire d'en faire un *signe* qui *aufhebt* la réalité sensible ou matérielle de l'objet du désir, pour pouvoir de la sorte manipuler cet objet à mon gré, indépendamment de sa présence réelle. Une telle élaboration psychique des expériences traumatiques a pour corollaire la constitution de l'appareil psychique même, résultant de la figuration des pulsions sous forme de *traces* (*Zeichen*) mnésiques ou *représentations* (*Repräsentanz*) psychiques. La pulsionnalité humaine se manifeste ainsi comme un travail de *figuration* ou de *mise en scène, laquelle est d'emblée défiguration ou déformation* (*Entstellung*) de l'objet « brut », - comme en témoigne le travail du rêve, forme primaire de l'activité psychique humaine. Autrement dit, *l'homme est cet être qui a pour spécificité de n'avoir de rapport à la réalité qu'à travers ce qui en fait trace pour lui ou encore ce qu'il s'en figure* ; - spécificité qui a des inconvénients (pas de rapport immédiat à la réalité et nostalgie de cette immédiateté) mais aussi des avantages certains (relative indépendance vis-à-vis de la réalité, laquelle devient manipulable dès lors qu'on la réduit à ce qui en a été institué comme symbole).

Merleau-Ponty va tout à fait dans le sens de ces analyses lorsqu'il affirme que ce à quoi on reconnaît une réalité humaine et, plus spécifiquement, une réalité spirituelle *c'est-à-dire engendrée par l'activité humaine* (*geistig geworden*), c'est qu'elle se présente comme une *trace*, à l'instar de « la trace de pas de Vendredi »². Merleau-Ponty précise d'ailleurs que « l'ignorance de l'origine empirique [*hic et nunc*] est l'assurance d'une origine humaine, d'une communauté humaine, d'une humanité prétemporelle précisément attestée par le fait que l'origine temporelle empirique a *sombré* »³ (rapport d'écart à l'origine, dont on ne peut faire l'expérience qu'à titre d'absence). Ce qui est humain, c'est ainsi ce qui « s'offre à moi comme un quelque chose qui n'a pas la réalité massive de l'être naturel, comme un certain manque ou creux, un renvoi à des opérations humaines, une fragilité essentielle, une

¹ Freud, *Au-delà*, p. 53, note 2

² Merleau-Ponty, « Husserl aux limites de la phénoménologie » in *Notes de cours sur L'origine de la géométrie de Husserl*, Barbaras R. dir., Paris, PUF « Epiméthée », 1998, p. 32-33

³ *Ibid.*, p. 33

négativité circonscrite, bref une ouverture (pour moi vers un passé et un avenir de recherche) »¹. L'humanité émerge véritablement de l'animalité par la mise en place d'une dimension d'invisible ou d'idéalité, à partir de laquelle le sens que prend telle ou telle réalité *humaine* n'apparaît qu'en tant qu'il se définit par un écart vis-à-vis de son « sens naturel », c'est-à-dire de son usage visible et immédiat. Comme le dit bien Merleau-Ponty :

« *Ce qui définit l'homme n'est pas la capacité de créer une seconde nature, - économique, sociale, culturelle, - au-delà de la nature biologique, c'est plutôt de dépasser les structures créées pour en créer d'autres [...]* Un nid est un objet qui n'a de sens que par rapport à un comportement possible de l'individu organique, et si le singe cueille une branche pour atteindre un but, c'est qu'il est capable de conférer à un objet de la nature une valeur fonctionnelle. Mais le singe n'arrive guère à construire des instruments qui serviraient seulement à en préparer d'autres [...] Dans les deux cas, l'activité animale révèle ses limites : elle se perd dans les transformations réelles qu'elle opère et ne peut les réitérer. Au contraire, pour l'homme, la branche d'arbre devenue bâton restera justement une branche-d'arbre-devenue-bâton, une même 'chose' dans deux fonctions différentes, visible 'pour lui' sous une pluralité d'aspects. *Ce pouvoir de choisir et de varier les points de vue* lui permet de créer des instruments non pas sous la pression d'une situation de fait, mais pour un usage virtuel et en particulier pour en fabriquer d'autres »².

La dimension visible de la réalité naturelle n'est pas ainsi pour l'homme une *borne* à ses capacités de transformation de la nature, mais bien plutôt un *horizon de jeu indéfini*. Le visible n'est en effet pas univoque pour lui, mais varie, non seulement en fonction des divers points de vue physiques à partir desquels il l'appréhende, mais encore et surtout à partir de cette dimension psychique et spirituelle qui *redéfinit* la réalité sensible des choses sur un autre niveau (celui des significations idéelles).

Cependant, il faut ici préciser que la dimension d'idéalité, dans ses rapports à la réalité sensible ou visible, n'est pas conçue chez Freud et Merleau-Ponty comme une *Aufhebung* pure et simple au sens hégélien du terme. Si nos deux auteurs procèdent, chacun à leur manière, à une véritable *réhabilitation du sensible*, c'est parce que *l'idéalité et le signe qui est son mode de manifestation essentiel ne sont pas selon eux de nature abstraite ou absolument étrangère au matériel et au sensible*. C'est ce que signifie Freud dans sa thèse d'après laquelle le psychique n'est rien d'autre qu'une certaine modalité d'inscription corporelle du pulsionnel, - thèse qui a pour corollaire le fait que le domaine du spirituel découle d'un renoncement à l'existence pulsionnelle, laquelle est pourtant la condition nécessaire, permanente et indestructible de celui-là. Freud affirme ainsi que la « mise en retrait de la perception sensorielle au profit d'une représentation qu'il convient de nommer abstraite », le « triomphe de la vie de l'esprit sur la vie sensorielle », équivaut :

« à strictement parler [à] un renoncement aux pulsions avec ses conséquences nécessaires sur le plan psychique [...] Le royaume nouveau de l'intellectualité s'ouvrit, où dominèrent les représentations, les remémorations et les raisonnements, par opposition à l'activité psychique subalterne qui avait pour contenu les perceptions immédiates des organes sensoriels. Ce fut certainement une des étapes les plus importantes sur le chemin de l'hominisation »³.

¹ *Ibidem*

² Merleau-Ponty, *SC*, p. 189-190

³ Freud, *L'homme Moïse*, p. 212-213

C'est également ce que veut dire Merleau-Ponty en définissant l'invisible non pas comme le contraire du visible, mais comme un *pli* ou un *creux* au sein de celui-ci, et en faisant du corps non pas l'opposé ontologique de l'esprit, mais bien plutôt le corps *de l'esprit*. Relativement à l'essence, qui serait soi-disant ontologiquement distincte de l'ordre des faits, Merleau-Ponty affirme en ce sens que :

« Nous n'avons jamais devant nous des individus purs, des glaciers d'êtres insécables, ni des essences sans lieu et sans date, non qu'ils existent ailleurs, au-delà de nos prises, mais parce que nous sommes des expériences, c'est-à-dire des pensées, qui éprouvent la pesée derrière elles de l'espace, du temps, de l'Être même qu'elles pensent, qui donc ne tiennent pas sous le regard un espace et un temps sériel ni la pure idée des séries, mais qui ont autour d'elles un temps et un espace d'empilement, de prolifération, d'empiètement, de promiscuité, - perpétuelle prégnance, perpétuelle parturition, générativité et généralité, essence brute et existence brute, qui sont les ventres et les nœuds de la même vibration ontologique »¹.

En vertu des perspectives mises en place par une telle ontologie continuiste et anti-essentialiste, nous devons mettre au jour la façon dont se déploie la capacité symbolisante propre à l'homme et le « royaume de l'intellectualité » qu'elle ouvre, et ce à partir de deux pouvoirs primordiaux qui se constituent à *même la situation charnelle de l'homme* (appartenance à un espace visible et à un phylum se développant sous forme de traditions et d'institutions) : *le pouvoir de la trace et celui de l'archive*.

La capacité symbolisante de l'humanité est premièrement conditionnée par le pouvoir spécifique à l'homme de *produire* des représentations. Cette thèse se retrouve notamment dans l'idée courante selon laquelle il n'y a humanité qu'à partir du moment où il y a langage. Pourquoi alors parler ici d'un « pouvoir de la trace » et non simplement de la capacité langagière ? D'une part, nous avons vu que, déjà au niveau des animaux « supérieurs », il y a un usage possible des symboles, au sens où l'animal est capable de manipuler des informations du monde extérieur qui signifient pour lui danger, possibilité de coït² Cependant, il est certain que ces représentations restent déterminées par les exigences immédiates du corps, et ne peuvent se tenir dans un champ qui excèderait celles-ci. Par ailleurs, l'animal fait un usage immédiat de ces symboles et n'a pas besoin de *se* les représenter en conscience pour s'en servir. Les « représentations » animales ne sont ainsi jamais représentées réflexivement *pour elles-mêmes*, indépendamment de leur usage actuel. D'autre part, s'il ne faut pas juger pertinente une conception « psychosomatique » du « langage » animal, il ne faut pas non plus accorder inversement à une conscience pure, qui serait ontologiquement distincte de la réalité naturelle, l'entière détermination de la capacité symbolisante. Freud et Merleau-Ponty rejettent en effet toute conception idéaliste du langage, d'après laquelle le degré de pureté et de vérité de celui-ci serait inversement proportionnel au degré de matérialité des signes qui le composent. Rappelons ici que pour Freud, « par langage, on ne doit pas comprendre simplement l'expression des pensées en mots, mais aussi le langage des gestes et toute autre espèce d'expression de l'activité psychique, comme

¹ Merleau-Ponty, VI, p. 154-155

² Cf. Troisième Partie, chapitre II, section A, § 4) « Le symbolisme naturel comme fondement de l'*Ineinander* entre l'homme et l'animal ».

l'écriture »¹ ; - définition que prolongent les analyses merleau-pontyennes du langage. L'activité psychique a pour origine un phénomène d'*inscription dans des traces* (mnésiques), et *a fortiori* l'activité psychique langagière a pour condition le *pouvoir actif de l'homme qui consiste à figurer ou à tracer, dans la perspective d'un redoublement ou d'une réflexion, ces inscriptions psychiques originaires dans des formes les rendant visibles pour elles-mêmes*. L'origine de la symbolisation serait ainsi le pouvoir de produire des traces ou des images ; l'inutilité d'un strict point de vue biologique de ces représentations confirme le fait qu'il s'agit là d'une capacité spécifiquement humaine². Une telle capacité de figuration et d'abstraction se met d'ailleurs en place simultanément avec le *principe de réalité*, puisque, pour pouvoir différencier une représentation matérielle (un épouvantail ou l'image au miroir d'un homme) de ce qu'elle représente (un homme), encore faut-il pouvoir *juger* de leurs différences, c'est-à-dire arracher l'objet à l'état affectif du sentir³.

A partir de ces précisions, il est alors possible d'affirmer qu'un homme qui ne saurait pas parler selon un langage articulé par un code alphabétique, qui ne saurait pas écrire, mais qui saurait dessiner ou peindre, ne serait pas simplement un homme-en-devenir ou « sous-développé », mais d'emblée un homme à part entière (le langage, l'écriture et le langage graphique n'étant que des *modalités diverses* d'un même pouvoir fondamental de mise en image). Comme le démontrera dans les années 1960 Leroi-Gourhan de manière magistrale :

« L'émergence du symbole graphique à la fin du règne des Paléanthropes suppose l'établissement de rapports nouveaux entre les deux pôles opératoires [la main et la face], rapports exclusivement caractéristiques de l'humanité au sens étroit du terme, c'est-à-dire répondant à une pensée symbolisante dans la mesure où nous en usons nous-mêmes. Ces rapports sont exclusivement humains, car si l'on peut dire à la rigueur de l'outil qu'il est connu par quelques exemples animaux, et du langage qu'il surplombe simplement les signaux vocaux du monde animal, rien de comparable au tracé et à la lecture des symboles n'existe jusqu'à l'aube de l'*homo sapiens* »⁴.

L'intérêt freudien pour la paléontologie, qui demeure à son époque plutôt un ensemble de fictions et de suppositions qu'une véritable science, correspond bien ainsi à la volonté de mettre au jour ce par quoi émerge le processus d'homínisation en tant que tel, c'est-à-dire *l'apparition du symbole*. L'intuition selon laquelle l'analyse du « langage du rêve » et de ses procédés de figuration doit pouvoir fournir des informations sur les origines de l'humanité est d'ailleurs de ce point de vue tout à fait féconde, puisqu'il apparaît effectivement que les premières figurations humaines étaient des figurations *graphiques*, permettant de visualiser des significations psychiques selon une logique différente de celle du langage phonétiquement

¹ Freud, « L'intérêt de la psychanalyse », in *RIP I*, p. 198

² « Les artefacts des animaux ont un usage physique direct s'agissant de promouvoir des fins vitales telles que la nutrition, la reproduction, l'hibernation. Une représentation, quant à elle, ne modifie ni le milieu, ni l'état de l'organisme lui-même. Une créature productrice d'images, par conséquent, est une créature qui s'adonne à la production d'objets inutiles ou bien qui a d'autres fins outre ses fins biologiques, ou encore qui peut poursuivre ces dernières par des moyens éloignés de l'utilité directe des choses instrumentales. Quel que soit le cas (et il se peut qu'ils soient vrais tous les trois), dans la représentation figurée, l'objet est approprié d'une manière non pratique, nouvelle, et le fait même que l'intérêt pour lui puisse glisser vers son *eidós* signifie une nouvelle relation à l'objet » (H. Jonas, *Le phénomène de la vie. Vers une biologie philosophique*, op. cité, p. 168).

³ Sur la genèse de la pensée discriminante, cf. Première Partie, chapitre II, section B, § C) « De la conscience perceptive à la conscience comme perception ».

⁴ Leroi-Gourhan, *Le geste et la parole, t. II La mémoire et les rythmes*, Paris, Albin Michel, 1965, p. 262

articulé¹ (cf. le langage « pictural » du rêve). Merleau-Ponty a pour sa part su reconnaître la justesse de cette intuition en faisant de la méthode archéologique freudienne un modèle heuristique pour « psychanalyser la Nature » et comprendre l'émergence, au sein de celle-ci, du phénomène humain. C'est dans cette perspective que nous comprenons en outre l'intérêt croissant de Merleau-Ponty pour l'art, et en particulier pour le langage de la peinture, intérêt qui culmine dans son dernier ouvrage publié, *L'œil et l'esprit*. Si, comme il l'affirme et tente de le démontrer dans cet essai, « même l'esprit est incroyablement pénétré de sa structure corporelle : l'œil et l'esprit », si « c'est à partir du visible que nous pouvons comprendre l'invisible »², c'est au sens où :

« Qualité, lumière, couleur, profondeur, qui sont là-bas devant nous, n'y sont que parce qu'elles éveillent un écho dans notre propre corps, parce qu'il leur fait accueil. Cet équivalent interne, cette formule charnelle de leur présence que les choses suscitent en moi, pourquoi à leur tour ne susciteraient-ils pas un tracé, visible encore, où tout autre regard retrouvera les motifs qui soutiennent son inspection du monde ? *Alors apparaît un visible à la deuxième puissance, essence charnelle ou icône du premier*. Ce n'est pas un double affaibli, un trompe-l'œil, une autre chose. Les animaux peints sur la paroi de Lascaux n'y sont pas comme y est la fente ou la boursoufflure du calcaire. Ils ne sont pas davantage ailleurs »³.

L'usage *humain* de la technique, qui permet l'apparition des arts, n'est donc possible que parce que la technique est liée d'emblée, chez l'homme, à cette capacité de symbolisation qu'est le langage, au sens large d'expression de l'activité psychique et d'inscription du sens dans des figures diverses.

Le second élément qui permet le déploiement de la capacité symbolique de l'homme en une véritable *Geistigkeit* est ce que nous avons nommé le *pouvoir de l'archive*. Contre la conception idéaliste du langage, Freud et Merleau-Ponty pensent en effet que la dimension d'*extériorisation* inhérente à l'ex-pression langagière est absolument essentielle à celle-ci. Le fait que le langage et les significations qu'il véhicule quittent pour ainsi dire l'esprit de l'homme dans les œuvres de sa main par l'art et l'écriture ne correspond pas, comme le laissent penser Platon dans le *Phèdre*⁴ et parfois Hegel, à une forme de décadence ou d'avilissement du langage, mais rend bien au contraire possible sa dimension humaine. Il faut même dire que *le langage humain n'existe pas sans sa dimension matérielle* (visuelle ou sonore), comme l'a démontré définitivement Ferdinand de Saussure. La matérialité du langage renforce en effet significativement l'indépendance de l'homme vis-à-vis de la réalité sensible *hic et nunc*, puisqu'elle permet de rendre disponibles des significations en dehors de la situation au cours de laquelle celles-ci ont été instituées. Une telle analyse du langage montre d'ailleurs bien ici sa vertu paradigmatique dans l'étude des institutions humaines, qui

¹ Cf. sur ce point l'analyse par Leroi-Gourhan des *churingas*, séries de traits gravés dans l'os ou la pierre, qui sont les traces humaines les plus anciennes qui ont été retrouvées (fin du Moustérien).

² Merleau-Ponty, *Nature*, p. 335

³ Merleau-Ponty, *L'œil et l'esprit*, *op. cit.*, p. 22 (c'est nous qui soulignons). Cf. en ce sens cette autre remarque : l'homme « apparaît entre des pré-types (Sinanthrope, qu'on dira ensuite essai de l'homme) sans qu'on puisse fixer le point d'apparition : il y avait des pré-hominiens, et il y a, à l'âge du renne, un homme avec des peintures, des tombes, une culture, qui est soudain l'homme lui-même que nous connaissons » (in *Nature*, p. 339).

⁴ Cf. le mythe de Theuth développé dans *Phèdre*, 275

apparaissent, à la différence des institutions animales ainsi que le précise Merleau-Ponty, comme une « *mise en réserve de l'historique* »¹ sous forme d'archives diverses (patrimoine des langues, des arts, des techniques ...). En particulier, l'*accumulation* des significations et des savoirs sous une forme extérieure à l'individu – mémoire sociale, mémoire technique (archives) – permet que les expériences acquises au cours de la vie d'un individu ne périssent pas avec celui-ci, soient directement *assimilables* au sein du patrimoine culturel et *transmissibles* par l'intermédiaire de ce dernier. Or, le fait de placer la mémoire individuelle d'un individu en dehors de lui-même, dans des formes extériorisées, est bien une capacité *absolument spécifique à l'humanité*². L'individu se « dédouble » pour ainsi dire dans un organisme social et culturel aux possibilités pratiquement illimitées (pas de limites dans l'espace ni dans le temps) de cumul des savoirs et des innovations. Relativement aux rapports entre vie et esprit, Merleau-Ponty note ainsi que « le comportement est réintégré à l'évolution : elle se transporte de la morphologie sur la technique (et s'y accélère), 'circuit externe' relayant le 'circuit interne' »³. On comprend désormais en quoi la tradition humaine se distingue de l'héritage organique auquel se réduit la mémoire phylogénétique animale : non seulement par son contenu (représentations psychiques-culturelles), mais également par son mode de transmission (par le langage sous ses multiples expressions : graphiques, orales, scripturales, informatiques ...).

Remarquons à ce propos qu'une telle capacité de cumul des savoirs ne signifie pas qu'il y a nécessairement progrès, ni que ce progrès est perpétuel et continu. Les idées de « mentalité primitive » et de « civilisations proches de l'état de nature », soit les civilisations humaines ne connaissant pas l'écriture phonétique, sont des conceptions ethnocentrique. Même s'il existe de fait des sociétés évoluant moins vite que d'autres, les sociétés humaines ont toutes, pour reprendre une distinction lévi-straussienne issue de *Race et histoire*, une « *nature* » cumulative (l'accumulation des savoirs se faisant, dans les sociétés « à histoire stationnaire », par les traditions orales), mais différent par leurs « *conduites* » vis-à-vis de la tradition et du développement des techniques servant à faire évoluer celle-ci⁴. Freud précise à cette occasion que les progrès accomplis par certaines civilisations humaines n'impliquent pas la destruction de modes de pensée et de conduites « primitifs » ; bien au contraire, ils

¹ Merleau-Ponty, *Institution*, p. 39

² Une telle analyse de la valeur matérielle du signe (permettant l'accumulation des connaissances), pour contemporaine qu'elle paraisse, avait déjà été proposée par Hobbes alors qu'il réfléchissait sur les critères distinctifs de l'humanité. Or, le premier de ceux-ci est, selon lui, *le fait de tracer des marques* : « des bêtes brutes ayant la prévoyance de cacher les restes ou le superflu de leur manger, ne laissent pas de manquer de mémoire et d'oublier où elles l'ont caché, et par là n'en tirent aucun parti lorsqu'elles sont affamées. Mais l'homme qui, à cet égard, est en droit de se placer au-dessus des animaux, a observé la cause de ce défaut, et pour y remédier il a imaginé de placer des marques visibles et sensibles qui, quand il les revoit, rappellent à son esprit la pensée du temps, du lieu où il a placé ces marques. Cela posé, une marque est un objet sensible qu'un homme érige pour lui-même volontairement, afin de s'en servir pour se rappeler un fait passé, lorsque cet objet se présentera de nouveau à ses sens » (in *De la nature humaine*, trad. du baron d'Holbach, Paris, Vrin, 1991, p. 40-41).

³ Merleau-Ponty, *Nature*, p. 336

⁴ Nous renvoyons sur ce point aux travaux de l'ethnologue et ethnographe Jack Goody, *La raison graphique*, Paris, Editions de Minuit, 1979, et *Entre l'oralité et l'écriture*, Paris, PUF, 1994.

s'accompagnent généralement d'un « retour du refoulé »¹. Merleau-Ponty va également dans ce sens lorsqu'il fait remarquer que la société contemporaine artificialiste se caractérise paradoxalement par un retour d'intérêt pour le naturalisme sous diverses formes (dont la psychanalyse et l'ontologie de la chair entre autres sont d'ailleurs des « symptômes »).

Finalement, une telle analyse de la capacité symbolique de l'homme, portée par les possibilités qu'ouvre l'institution de traces et d'archives culturelles, confirme bien la thèse selon laquelle le domaine de l'idéalité n'est pas étranger à la situation charnelle, spatiale et temporelle de l'humanité, mais se présente comme un *décentrement* par rapport à celle-ci, lequel dégage un univers de significations indéfini. Dès lors, la perspective archéologique ou généalogique à partir de laquelle Freud et Merleau-Ponty envisagent le problème du statut de l'idéalité, et qui consiste à en *tracer l'émergence à même la nature humaine et, en deçà de celle-ci, au sein de la chair*, se trouve philosophiquement justifiée.

C'est à cette tâche sans fin que s'attelle Freud dans ses textes sur l'origine du phénomène humain, c'est-à-dire de la symbolisation, de la civilisation et du « royaume de l'intellectualité ». Il n'est pas anodin que le dernier ouvrage publié de son vivant soit *L'homme Moïse et la religion monothéiste*, dans lequel Freud tente entre autres de montrer l'influence capitale de l'histoire et des traditions juives sur les « progrès dans la vie de l'esprit »² et, plus généralement, la façon dont l'intellectualité se développe en fonction de l'évolution des valeurs familiales, religieuses et sociales qui structurent les rapports entre l'homme et la nature, et les hommes entre eux.

Pour sa part, Merleau-Ponty affirmait déjà clairement en 1955, dans son cours sur « L'institution », que « le vrai, l'essence, ne seraient rien sans ce qui y conduit. Il y a sublimation, non dépassement vers un *autre ordre*. Le *lekton* n'est pas appuyé sur un *logos* indépendant du 'monde esthétique' »³. L'approfondissement ultérieur de la *Krisis* de Husserl,

¹ On pourrait à ce propos noter le retour en force, dans les sociétés contemporaines dites « civilisées », de ce mode régressif d'expression qu'est le recours à l'image ; - régressif (au sens topique) par rapport à l'expression scripturaire et langagière ; raison pour laquelle l'image a été bannie, comme le précise bien Freud dans *L'homme Moïse*, par la religion juive – et musulmane, puis protestante – au profit de l'Écriture. Comme le remarque finement Leroi-Gourhan : « L'inféodation totale de l'activité mentale au déroulement linéaire de l'écriture est pour *l'homo sapiens* une promesse qui ne peut être réalisée que par une minorité aux aptitudes particulières ; pour la plupart des hommes, la lecture d'inscriptions courtes et de caractère pratique est normale alors que l'application de la pensée au fil d'un texte même concret exige une restitution d'images qui reste épuisante. Malgré l'exercice intense de plusieurs générations, la reprise de l'équilibre paléontologique s'est rapidement amorcée et le mythogramme, sous forme d'illustration, a ressaisi les lectures dès le XIX^{ème} siècle à mesure que l'alphabétisation gagnait les couches populaires : la bande dessinée s'est introduite au cours du XIX^{ème} siècle dans l'imagerie, qui fut d'abord purement mythographique dans ses grandes compositions, puis se cloisonna en petits tableaux adhérent au texte. La linéarisation du dessin d'illustration suit la diffusion de la lecture dans les masses, elle trouve son sommet dans la lecture populaire actuelle. La radio et à la télévision ont complété, avec le cinéma, ce retour à la littérature orale et à l'information visuelle » (in *Le geste et la parole*, t. II, op. cit., p. 261). Ce « retour de l'image » et du visuel sous toutes ses formes s'accompagne d'ailleurs d'un retour du *rapport régressif à l'image*, c'est-à-dire d'un rapport de captation du Moi par le pouvoir aliénant des images. Une telle régression des foules sociales à une position « imaginaire » a été largement exploitée et renforcée par le travail de propagande, de nature essentiellement visuelle, mené par les états totalitaires au XX^{ème} siècle, ainsi que par la publicité et les médias télévisuels, au pouvoir *d'information de la masse* sans cesse grandissant.

² Ceci constitue le titre d'un paragraphe de *L'homme Moïse* (p. 210).

³ Merleau-Ponty, *Institution*, p. 90

en particulier l'appendice III sur « L'origine de la géométrie » commenté dans le cours au Collège de France de 1959-1960 (intitulé pour cause « Husserl aux limites de la phénoménologie »), ses recherches relatives aux théories de l'évolution, et sa lecture sans cesse approfondie de Freud, mènent ainsi Merleau-Ponty à déclarer en 1960 que « *l'idéalité [est] le lieu même de l'histoire (elle est ce qui s'engendre dans une histoire)* »¹. Autrement dit, l'idéalité est l'effet par excellence de la tradition humaine, qui se constitue et se perpétue par sédimentation, phénomène d'« archivage » qui marque le moment où quelque chose de psychique et d'idéal devient objectif dans un horizon universellement partageable : « la sédimentation est cause, non effet, de l'ordre 'en soi' »². Dès lors, analyser l'idéalité entendue à son tour comme *geistig geworden*, c'est faire une « philosophie de la culture » et non du « monde intelligible »³, c'est-à-dire porter attention à la façon dont le langage (au sens large) se sédimente dans des institutions objectives, ce qui correspond selon Merleau-Ponty à un :

« Réinvestissement, dit Freud, nouveau corps [corps de l'idéalité].

De là le sens de notre sujet : nature et *logos* : il y a toutes les oppositions qu'on voudra entre nature et langage – il y a un *logos* du monde sensible et un esprit sauvage qui animent le langage (et indirectement l'algorithme, la logique) – la communication dans l'invisible continue ce qui est institué par la communication dans le visible, elle en est l'autre 'côté', comme les choses nous ont appris qu'il y avait toujours un autre côté conjugué au visible, et impossible avec lui [...] Le langage est sédimentation, naturalisation du surplus invisible, circonscription de l'invisible dans des restes visibles (une ville, pour celui qui en partage l'histoire, est pleine de sens – ou un visage – mais pour qui n'y participe pas elle est insensée – chaos de Paris – 'ni ce visage tant aimé' – c'est pourtant cette fragile façade qui porte tout, ces grimoires »⁴.

Nous voudrions revenir, en conclusion de cette dernière partie, sur l'enjeu de l'interrogation sur la Nature et sur les rapports entre l'humanité et la Nature chez Freud et Merleau-Ponty. Nous espérons avoir montré qu'une telle interrogation n'est pas anecdotique ou annexe dans les œuvres de nos deux auteurs, mais qu'elle en constitue au contraire le problème philosophique *fondamental*, à partir duquel seulement peut être posée clairement la question de savoir ce que c'est qu'être homme et, *a fortiori*, ce que c'est qu'être sujet. Toute la difficulté était alors de faire comprendre que, si l'interrogation sur les *origines naturelles* de l'humanité est une question elle-même originaire sur laquelle doit faire retour de manière nécessaire toute interrogation sur l'homme, Freud et Merleau-Ponty ne sacrifient pas pour autant à une perspective foncièrement naturaliste, - ce qui constitue d'ailleurs un point commun remarquable de leurs pensées respectives, et rend possible un chiasme philosophique

¹ Merleau-Ponty, « Husserl aux limites de la phénoménologie », *op. cit.*, p. 23 (c'est nous qui soulignons). Il ajoute en marge : « L'idéalité *fertig* est portée par *Vorstiftung-Nachstiftung-Endstiftung* ».

² Merleau-Ponty, *Institution*, p. 93

³ *Ibid.*, p. 98

⁴ Merleau-Ponty, *Nature*, p. 290 (la première parenthèse est de nous).

entre elles. En effet, la première mise à l'écart du naturalisme classique consistait à définir la Nature, dans la perspective ouverte par la *Naturphilosophie* allemande du XIX^{ème} siècle, comme productivité infinie ou pure puissance, jamais actualisée, et donc *toujours en écart par rapport à elle-même*. A partir de là, il a été possible de montrer que la Nature à l'œuvre dans l'homme, c'est-à-dire la chair de l'homme et ses pulsions, ne sont pas à envisager comme des principes de pure positivité, mais comme des *puissances négatives* dans lesquelles prennent racine toutes les capacités actives dont dispose l'homme pour reprendre, transformer et dépasser son existence « naturelle ».

Enfin, il est apparu que les analyses freudienne et merleau-pontyenne du processus même d'hominisation réussissent, en faisant sans cesse retour aux institutions naturelles qui portent ce processus, à éviter un double écueil. D'une part, la perspective continuiste qui est la leur *pour des raisons similaires chez l'un et chez l'autre* leur permet de se placer au-delà des insuffisances du point de vue essentialiste et idéaliste sur l'homme, qui attribue à celui-ci une « nature » ontologiquement distincte de la Nature, - faisant ainsi du paradoxe de l'homme comme union entre esprit et chair, conscience et inconscient, une aporie indépassable. D'autre part, la mise en évidence de la continuité nécessaire de la Nature à l'homme n'implique pas pour autant une « naturalisation » de ce dernier, puisque cette filiation naturelle conditionne le processus d'hominisation sans jamais le déterminer de manière suffisante, - les virtualités spécifiques à l'homme apparaissant toujours comme des *émergences* par rapport aux institutions et capacités naturelles qui les sous-tendent. En particulier, la capacité de symbolisation, tout à fait spécifique à l'homme, lui permet de reprendre son existence naturelle sur le plan idéal ou invisible des significations langagières, dont il est cette fois-ci, avec ses pairs, le *créateur* (la création étant la reprise de quelque chose d'institué). Comme le résume Merleau-Ponty, « *ce qui définit l'homme n'est pas la capacité de créer une seconde nature, - économique, sociale, culturelle, - au-delà de la nature biologique, c'est plutôt de dépasser les structures créées pour en créer d'autres* »¹.

¹ Merleau-Ponty, *SC*, p. 189

CONCLUSION

Pour une philosophie du sujet désirant

§ 1) D'un humanisme prométhéen à un humanisme tragique

La tentative de résoudre l'énigme de l'homme, c'est-à-dire de comprendre comment il peut être à la fois et en même temps nature et subjectivité, corps et esprit, nous conduit à une première conclusion : une telle énigme ne peut être posée correctement que si le sujet de la connaissance fait retour sur lui-même. Cette réflexivité doit l'amener alors à renoncer à l'idéal de scientificité et d'objectivité mis en place, à l'origine de la tradition philosophique moderne, par Descartes, ainsi qu'à l'image « prométhéenne » de l'homme comme maître et possesseur de la nature et de sa conscience, qui suffirait à rendre intelligible son être. De ce point de vue, l'obstacle majeur à une rigoureuse compréhension de la question *de homine* est défini par Freud comme étant de nature psychologique, au sens où la rigueur exige ici que le sujet de la connaissance renonce à l'illusion d'un Moi souverain, et reconnaisse la part de nécessité, de passivité et d'obscurité de l'existence humaine. Si Merleau-Ponty n'emploie pas spécifiquement le terme d'« obstacle psychologique » pour qualifier cette difficulté, il considère cependant, à l'instar de Freud, qu'elle apparaît souvent insurmontable aux yeux des hommes que nous sommes, puisqu'il s'agit bien de renoncer à une certaine manière de penser (selon les principes de substantialité, du partage entre sujet et objet, et de causalité linéaire ...) ¹ qui définit le cadre à partir duquel l'homme se représente le monde et lui-même *depuis plusieurs siècles déjà*. En conséquence, le préalable philosophique à la question *de homine* est bien, comme l'affirme durement Merleau-Ponty, « cette destruction des idéalizations, des idoles » ², c'est-à-dire de « la philosophie au sens ordinaire et classique », dont le manque de radicalité a d'ailleurs conduit à cet état de crise de la rationalité et des sciences qui caractérise la fin du XIX^{ème} siècle et les premières décennies du siècle suivant.

On pourrait alors rétorquer qu'un tel préalable n'est pas finalement différent de celui de la philosophie moderne, et de toute philosophie en général, au sens où il consiste à dissiper les préjugés. Ainsi chez Descartes, la pensée ne parvient à trouver en elle-même une certitude inébranlable qu'au terme de l'épreuve du doute radical ; chez Kant, le sujet n'accède à la maturité et ne découvre son essence supra-naturelle qu'après s'être émancipé de son ignorance et de ses préjugés ; chez Husserl, la conscience ne reconnaît son caractère transcendantal qu'après avoir dépassé la naïveté de l'attitude naturelle, et après avoir mis le monde et sa propre existence mondaine entre parenthèses. Cependant, il nous est apparu, tout au long de ce travail, que les démarches de Freud et de Merleau-Ponty, qu'on a pu comparer en tant qu'elles sont toutes deux des stratégies de déconstruction, ne peuvent par principe aboutir à un tel « optimisme » philosophique. La réflexion de nos deux auteurs sur les

¹ Cf. Merleau-Ponty, *Notes de cours*, p. 39

² *Ibid.*, p. 362

structures qui peuvent déterminer à son insu le sujet, et sur les obscurités qui grèvent la conscience, les a en effet conduits à admettre que ces éléments ne tiennent pas seulement à des facteurs externes à la vie psychique, mais bien à une *adversité interne* à celle-ci, à son inconscient et aux tendances contradictoires qui l'animent. C'est ainsi par principe, selon Merleau-Ponty suivant ici Freud, que la conscience méconnaît ce qui constitue son origine, que l'ego transcendantal refoule sa nature charnelle, et que le sujet prométhéen ignore sa dépendance *essentielle* vis-à-vis des structures de l'existence humaine (structures corporelles, psychiques, intersubjectives, sociales). Repensons alors à ces questions que posait Merleau-Ponty en 1958 :

« Comment cette infrastructure, secret des secrets, en deçà de nos thèses et de notre théorie, pourra-t-elle à son tour reposer sur les actes de la conscience absolue ? La descente au domaine de notre 'archéologie' laisse-t-elle intacte nos instruments d'analyse ? Ne change-t-elle rien à notre conception de la noèse, du noème, de l'intentionnalité, à notre ontologie ? Après comme avant, sommes-nous fondés à chercher dans une analytique des actes ce qui porte en dernier ressort notre vie et celle du monde ? »¹

Selon Merleau-Ponty, la phénoménologie de Husserl, à laquelle il n'a cessé de se référer et de rendre hommage, reste assez floue relativement à ces questions ; les ébauches de réponse qu'elle propose ne sont finalement que « des index qui indiquent le problème, - qui signalent un impensé à penser ». Or, parce que la rencontre entre la psychanalyse freudienne et la phénoménologie permet justement à cette dernière de prendre conscience de ce qui se tient à sa limite, dans son contenu latent, Merleau-Ponty en vient à prendre clairement position : il affirme qu'il n'y a pas de réduction transcendantale complète *possible*, et que la démarche phénoménologique définie par Husserl *ne suffit pas* à résoudre l'énigme du Sphinx.

Ce que donne à penser cette dernière, c'est qu'il y a dans l'existence humaine, de manière irréductible, de l'impensé, de l'ambiguïté ou, en langage freudien, de l'inconscient et du « reste » non symbolisable, qui est précisément ce qui se tient à l'origine de la symbolisation humaine. Et c'est ce qu'a réussi à reconnaître la psychanalyse freudienne en restant elle-même « un paradoxe et une interrogation » selon Merleau-Ponty, qui tente également pour sa part de ne pas « apprivoiser le Sphinx » ni de lui faire prendre « sagement sa place dans une nouvelle philosophie des lumières »². En conséquence, c'est par principe que l'énigme de l'homme ne pourra véritablement être appréhendée qu'à partir d'un mode de connaissance *en décalage par rapport à celui de la conscience*, et que l'expérience subjective ne pourra jamais atteindre la clarté et l'immédiateté du cogito cartésien, mais sera toujours l'expérience d'un *décentrement du sujet par rapport à lui-même*. Ainsi, nous pensons avoir démontré à rebours la pertinence des citations que nous avons reproduites en exergue de notre recherche, lesquelles plaçaient notre propre tentative d'élucider l'énigme du Sphinx sous le signe du personnage d'Œdipe, à l'instar de la perspective freudienne. Nous affirmons finalement que, de la même manière que ce n'est pas *dans* l'homme que phénoménologie et psychanalyse se recourent, mais plutôt dans le rapport de l'homme à ses origines et à ses modèles inconscients, ce n'est pas dans le sens d'un prolongement de l'humanisme des Lumières que

¹ Merleau-Ponty, « Le philosophe et son ombre », in *Eloge*, p. 208-209

² Merleau-Ponty, « Préface à Hesnard », in *Parcours II*, p. 282

Freud et Merleau-Ponty se rejoignent : ils convergent au contraire tous deux vers ce qui nous est apparu comme un de leurs modèles philosophiques sans cesse présent, à savoir *l'humanisme tragique de la première philosophie grecque*, qui mettait déjà en lumière l'importance de l'appartenance de l'homme à la Nature et le caractère foncièrement ambigu, sinon contradictoire, des forces élémentaires au principe de toute existence.

Une précision est cependant ici nécessaire. Le « retour du tragique » est certes, comme on a pu le montrer¹, une tendance indéniable de la philosophie et de la culture contemporaines. Il faut alors s'entendre sur le type de tragique auquel on peut rapporter, selon nous, les pensées de Freud et de Merleau-Ponty. Les visions de l'existence humaine qu'ils proposent ne nous paraissent pas en effet susciter une impression de décadence inéluctable, comme chez un Sophocle ou un Platon, ni d'un désespoir qui pense ne pouvoir se dépasser que dans l'élan de la foi, comme chez un Pascal ou un Kierkegaard ; ainsi Merleau-Ponty précise-t-il que :

« La philosophie, elle s'établit dans un autre ordre, et c'est pour les mêmes raisons qu'elle élude l'humanisme prométhéen et les affirmations rivales de la théologie. Le philosophe ne dit pas qu'un dépassement final des contradictions humaines soit possible et que l'homme total nous attende dans l'avenir : comme tout le monde, il n'en sait rien. Il dit, - et c'est tout autre chose, que le monde commence, que nous n'avons pas à juger de son avenir par ce qu'a été son passé, que l'idée d'un destin dans les choses n'est pas une idée, mais un vertige, que nos rapports avec la nature ne sont pas fixés une fois pour toutes, que personne ne peut savoir ce que la liberté peut faire, ni imaginer ce que seraient les mœurs et les rapports humains dans une civilisation qui ne serait plus hantée par la compétition et la nécessité. Il ne met son espoir dans aucun destin, même favorable, mais justement dans ce qui en nous n'est pas destin, dans la contingence de notre histoire, et c'est sa négation qui est position »².

Il ne s'agit pas non plus pour Freud et Merleau-Ponty de s'installer dans une « éthique de l'absurde », telle qu'elle a pu être développée entre autres par Sartre et Camus. Ces derniers partent du principe que le fondement et le sens de l'existence humaine ne peuvent être ni prouvés ni compris rationnellement, et échappent de ce fait à toute conceptualisation : l'homme est ainsi fondamentalement *désorienté*, au sens où il n'existe en soi aucun repère ni aucune finalité qui lui seraient donnés d'emblée. Remarquons alors qu'il semble plutôt s'agir ici d'une conception du tragique à l'opposé de celle des Antiques, puisque ce n'est pas la nécessité, mais au contraire la contingence de toutes choses qui est affirmée dans cette perspective. Mais en raison de cette contingence même, une autre forme de nécessité pèse sur l'existence humaine : celle d'être libre, c'est-à-dire d'avoir à faire des choix et de devoir sans cesse créer du sens³, lequel ne peut advenir que dans le faire, à travers l'engagement dans le monde, et non par la simple pensée ou la seule réflexion. Cette conception contemporaine du tragique, repris sous le thème de l'absurde, va ainsi de pair avec une philosophie du sujet

¹ Cf. par exemple le beau livre de J. M. Domenach, *Le retour du tragique*, Paris, Le seuil, 1967.

² Merleau-Ponty, « Eloge de la philosophie », in *Eloge*, p. 46-47

³ La réinterprétation absurde du tragique grec est tout à fait manifeste par exemple dans *Les mouches* de Sartre, ainsi que dans *Le mythe de Sisyphe* de Camus. Sartre qualifie d'ailleurs explicitement sa pièce de « tragédie de la liberté ». Ainsi faut-il comprendre, selon Jean Bardy, que « si le fatum antique n'est que la liberté retournée, son envers, c'est que la liberté est une nécessité à laquelle nul ne peut prétendre échapper. Ce qui est tragique, en fin de compte, c'est ma liberté, non seulement parce qu'elle est mon destin mais encore parce qu'aucune Table de la loi, aucune référence transcendante ne peut venir la guider. C'est le sujet qui décide et chacun est seul devant ses choix » (« *Les mouches* : tragédie de la liberté », in *Raisons présente*, « Sartre », n° 117, 1996, p. 20).

absolument libre, et, qui plus est, seule source de sens. En conséquence, la figure emblématique de l'humanité n'est plus Œdipe, mais plutôt Sisyphe, qui s'est opposé aux lois divines et spécialement à celle de Thanatos, ou encore Oreste, personnage tragique repris par Sartre, qui lui aussi défie l'ordre soi-disant transcendant des dieux en affirmant (ici à Jupiter) : « Hors nature, contre nature, sans excuse, sans autre recours qu'en moi. Mais je ne reviendrai pas sous ta loi : je suis condamné à n'avoir d'autre loi que la mienne »¹.

Relativement à nos analyses des notions de sens, de nécessité et de liberté chez Freud et Merleau-Ponty, il est alors impossible d'attribuer à nos deux auteurs une vision de l'existence humaine et du tragique similaire à celle de Sartre et de Camus². Par ailleurs, il a été montré qu'une telle conception de la subjectivité n'en vient à poser l'idée (illusoire) d'une liberté absolue que parce qu'elle dénie deux types de déterminations qui pèsent sur l'existence humaine, et ce de manière *indéfectible* selon Freud et Merleau-Ponty. La première forme de détermination découle de la structure symbolique de la subjectivité, qui implique que le sujet est d'emblée intersubjectivité, c'est-à-dire qu'il n'existe qu'à se constituer dans un rapport nécessaire à l'Autre et aux autres³. La seconde forme de détermination que dénie une philosophie radicale de l'absurde est celle qui découle de l'inscription du sujet dans une communauté plus large et plus originaire que la communauté symbolique, que Freud appelle l'univers pulsionnel et Merleau-Ponty la communauté charnelle, - autrement dit la Nature comme ensemble des forces au principe de toute existence. Or, il a été montré que ces forces, pour « barbares » et « sauvages » qu'elles apparaissent, n'en constituent pas moins un ensemble de structures qui déterminent les éléments du monde selon certains principes, *l'homme y compris*. Faire de tout homme un Oreste, « hors nature, contre nature », revient ainsi non pas à dire ce qui est, mais à développer l'illusion d'un homme sans corps, sans pulsion, et sans filiation avec ses « ancêtres animaux » : l'humanisme prométhéen fait ici un retour en force, *à la manière du retour du refoulé*.

Evidemment, il ne s'agit pas d'affirmer que Freud et Merleau-Ponty, en raison de l'importance qu'ils accordent aux matrices symboliques de l'existence humaine, et en vertu du « naturalisme » qui les rapproche singulièrement, sont fondamentalement nécessitaristes, à la manière d'un Spinoza. Certes, la question *de homine* exige selon eux que l'on renonce aux illusions narcissiques du Moi, et que l'on reconnaisse les structures pulsionnelles et charnelles qui jouent comme principes de toute subjectivité vitale et spirituelle. Mais cela n'a pas pour

¹ Sartre, *Les mouches*, acte III, scène 2

² Contrairement aux idées reçues, l'éthique de l'absurde est beaucoup mieux représentée par la philosophie de Sartre que par celle de Camus. En effet, si ce dernier a effectivement essayé de tirer toutes les conséquences d'une « philosophie de la non-signification », il a pourtant abandonné l'idée selon laquelle aucun jugement de valeur ne pourrait être retenu. En particulier dans le domaine des actions humaines, qui comportent toujours des jugements de valeur, tout n'est pas permis, et il y a certaines choses qu'on ne peut faire et certaines paroles qu'on ne peut pas renier. Camus en concluait finalement que s'« il y a un mythe absurde, il n'y a pas de pensée absurde ».

³ De ce point de vue, on peut certes considérer qu'il existe des sujets qui sont « condamnés à n'avoir d'autres lois que la leur » ; mais cette exclusion de l'ordre symbolique, qui apparaît effectivement comme un destin difficile à vivre, s'apparente bien plus à un effet de forclusion de la nécessité et de la loi du tiers dans la vie psychique du sujet - forclusion qui introduit ce dernier dans le monde privé et marginal de la *psychose* -, qu'à un libre choix.

conséquence l'affirmation que tout serait déterminé de manière inflexible, et que la part d'indétermination d'un phénomène ne serait que l'envers de notre ignorance de ses causes. Une thèse philosophique capitale sur laquelle se rejoignent Freud et Merleau-Ponty est en effet que l'existence humaine, et le « fond de nature inhumaine » sur laquelle elle s'institue, ne peuvent se comprendre que si l'on renonce à une logique modale classique opposant absolument le nécessaire et le contingent. L'affirmation répétée par Merleau-Ponty du poids des structures (quelles qu'elles soient), ainsi que la définition freudienne de la réalité comme *Anankè*, vont ainsi toujours de pair avec la reconnaissance d'une part d'*indétermination positive* dans tout phénomène, et particulièrement dans les phénomènes relatifs à la présence ou à l'activité d'un sujet. *Anankè* et indétermination positive ne s'opposent pas comme nécessité et contingence pure, mais sont plutôt *l'envers et l'endroit de la réalité phénoménale*. En effet, l'ordre de l'*Anankè* peut se définir chez Freud et Merleau-Ponty comme ce qui relève de la réalité brute, c'est-à-dire ce qui s'impose à l'homme sans que celui-ci en ait constitué le sens, ce qui résiste à la conceptualisation humaine ; raison pour laquelle l'*Anankè* a pu être définie, chez les philosophes grecs, comme ce qui relève d'un destin ou encore d'une nécessité extérieure (au sens de non déterminé par un choix subjectif). L'*Anankè* se distingue ainsi non seulement d'une nécessité entièrement rationnelle au regard de la pensée humaine, mais également du non-sens ou de la contingence absolue (qui n'existe pas pour nos deux auteurs).

Lacan peut alors nous aider à éclairer cette conception originale de l'*Anankè*, en l'associant à la notion aristotélicienne de *tuchè*, qui désigne la chance ou la bonne fortune¹. Ce qui est déterminant dans les structures vis-à-vis de l'existence chez Merleau-Ponty, et ce qui relève de l'*Anankè* selon Freud, ce serait ainsi ce que l'homme rencontre dans le monde (et en lui) à titre de *ce qui lui échappe et qui pourtant le détermine*, ou encore ce qui est pour lui indéterminé (en ce qu'il ne peut en constituer librement le sens) et nécessite pour cette raison même qu'il se mette en quête d'une signification. L'*Anankè* est ce point obscur de la réalité qui ne fait pas sens pour le sujet, et qui nécessite de la part de celui-ci qu'il se fasse créateur de significations et de symboles lorsqu'il en fait l'expérience. Cette rencontre avec le réel peut alors être effectivement qualifiée de bonne fortune, puisque *de l'expérience humaine de l'indétermination naît le désir inextinguible, qui a force de nécessité, de produire des représentations là où le sens fait défaut*, ou encore, selon l'expression de Merleau-Ponty, d'« achever en une parole précise le discours confus du monde »².

¹ Lacan, *Le séminaire, livre XI, op. cit.*, p. 53

² Remarquons ici que, si Merleau-Ponty ne fait pour sa part jamais référence à la *tuchè* aristotélicienne, il consacre un article entier à la notion de *virtù* chez Machiavel, étroitement corrélée à l'idée de fortune. Il précise ainsi que « si la fortune paraît tantôt favorable et tantôt défavorable, c'est que l'homme tantôt comprend et tantôt ne comprend pas son temps, et les mêmes qualités font selon le cas son succès ou sa perte, mais non par hasard [...] Il n'est décidément rien, pour un homme, qui soit tout à fait contre l'humanité, parce que l'humanité est seule dans son ordre. L'idée d'une humanité fortuite et qui n'a pas cause gagnée est ce qui donne valeur d'absolu à notre *vertu* [...] Quel humanisme est plus radical que celui-là ? » (« Note sur Machiavel », in *Eloge*, p. 299-300).

Pour cette raison, la notion d'*Anankè* est toujours corrélée, chez Freud, à ce qu'elle nécessite chez le sujet humain, à savoir le développement du *Logos*¹. Ce qui s'impose à l'homme sous des formes contraignantes - sinon terrifiantes - est malgré tout ce qui engendre son désir de vérité et ses capacités de rationalisation, même si celle-ci n'est pas illimitée et celui-là toujours voué à l'insatisfaction, - ce qui constitue précisément le tragique du désir humain. Ainsi, dans un discours adressé à un représentant du christianisme pour qui le caractère implacable et douloureux de la vie rend en quelque sorte inévitable la foi en un Dieu sauveur, Freud rétorque :

« Nous avons beau dire et redire que l'intellect humain est sans force par rapport aux instincts [forme de l'*Anankè* qui est source de toutes sortes de maux], et avoir raison ce disant, il y a cependant quelque chose de particulier à cette faiblesse : la voix de l'intellect est basse, mais elle ne s'arrête point qu'on ne l'ait entendue. Et, après des rebuffades répétées et innombrables, on finit quand même par l'entendre. C'est là un des rares points sur lesquels on puisse être optimiste en ce qui regarde l'avenir de l'humanité, mais ce point n'est pas de médiocre importance »².

Ce que l'existence peut avoir de tragique ne conduit donc pas Freud à déclarer que le monde est absurde, et que rien ne sert de chercher à le comprendre. S'il importe effectivement à la psychanalyse, en sa version métapsychologique, de rendre raison des « rouages élémentaires du monde » que constituent les pulsions, ce n'est pas dans le but de restaurer une *Weltanschauung*, puisque, comme le précise Freud, « notre science n'est pas une illusion ; mais ce serait une illusion de croire que nous puissions trouver ailleurs ce qu'elle ne peut nous donner »³. Cela signifie que le désir d'absolu qui nous est apparu être caractéristique de l'homme ne peut jamais être réellement satisfait, et qu'il vaut toujours mieux reconnaître cette vérité ultime de l'existence humaine – qui suscite dès lors effectivement le sentiment du tragique – que tomber dans l'illusion d'une jouissance accessible, que ce soit à travers l'amour divin ou dans l'épreuve de la liberté « absolue » de l'action soi-disant indéterminée et immotivée.

Le développement de l'intellect que nécessite selon Freud la prise en compte de l'*Anankè* (et donc du principe de réalité qui en découle) n'obéit d'ailleurs pas tant à une finalité théorique ou contemplative qu'à une *visée éthique*. Dans le chapitre d'un séminaire intitulé « La dimension tragique de l'expérience analytique », Lacan précise ce qu'il faut entendre par là : la psychanalyse n'a pas de but moral au sens où il s'agirait de régler le comportement humain en fonction d'un bien transcendant et universel, dont la possession assurerait une jouissance sans faille. Par contre, elle présente une visée éthique, au sens aristotélicien du terme : le domaine de l'éthique est celui des mœurs ou de la praxis humaine, grevée de contingence, et au sein de laquelle l'absence de normes fixes et univoquement déterminées implique que la valeur d'une action ne peut surgir qu'au terme d'un processus personnel de délibération, qui met en jeu le pouvoir de choix du sujet, sa capacité à juger et, à l'origine de celle-ci, son désir propre. La connaissance psychanalytique de l'inconscient et des

¹ Le couple *Anankè-Logos* est tellement structurant de l'œuvre freudienne dans son ensemble que P.L. Assoun lui a consacré un ouvrage entier : *L'entendement freudien. Logos et Anankè*, Paris, NRF Gallimard, 1984.

² Freud, *L'avenir d'une illusion*, op. cité, p. 76-77

³ *Ibid.*, p. 80

mécanismes du désir qui anime le sujet *jusque dans ses activités de jugement et de réflexion* présente ainsi une visée éthique, en ce que le sujet trouve dans l'analyse les ressources pour (re)connaître son désir, et en conséquence pour agir le plus en accord possible avec celui-ci. De ce point de vue, « la seule chose dont on puisse être coupable, c'est d'avoir *cédé sur son désir* »¹, c'est-à-dire de choisir un mode d'action ou de pensée qui assure la promesse (illusoire) de voir son désir entièrement comblé, - ce qui revient à méconnaître la vérité tragique du désir, par principe insatisfait et angoissant, et à vouloir en dernière instance le *supprimer*. L'éthique de la psychanalyse consiste au contraire à assumer cette insatisfaction pour en faire un moteur perpétuel du désir humain et de ses diverses manifestations, dont le désir de vérité est une forme admirable selon Freud ; et si une telle quête est par principe infinie et parfois douloureuse :

« C'est à un poète (Rückert, dans *Makamem des Hariri*), que nous demanderons de nous consoler de la lenteur avec laquelle progressent nos connaissances scientifiques :
 'Ce qu'on ne peut atteindre en volant, il faut l'atteindre en boitant.
 Boiter, dit l'Écriture, n'est pas un péché' »².

De façon étrangement similaire, Merleau-Ponty fait de la « claudication » la « vertu du philosophe », au sens où il se tient toujours dans une position de décalage : décalage par rapport à l'action dans laquelle il ne se jette pas à l'aveugle, décalage par rapport à la foi et à l'intuition dont il observe avec scepticisme le « sentiment océanique » qu'elles procurent, décalage même par rapport à la « mêlée fraternelle » des hommes, à laquelle il ne prend part que de façon distanciée ... Enfin et surtout, décalage dans son expression philosophique, laquelle « ne s'accomplit qu'en renonçant à coïncider avec l'exprimé et en l'éloignant pour en voir le sens. Elle peut donc être *tragique* »³. L'humanisme tragique que propose Merleau-Ponty, pour qui une philosophie concrète ne peut être une philosophie heureuse⁴, consiste ainsi à affirmer que l'expérience de la réalité humaine, en deçà des idéalizations qui en masquent le sens originaire, est toujours celle du paradoxe d'un désir d'absolu qui ne se réalise que dans des formes limitées, d'une liberté qui ne jaillit que sur fond de déterminismes opaques à la conscience, et d'une énigme du soi qui ne s'éclaire qu'à se définir comme une interrogation jamais close : « tel est le sort d'un être qui est né, c'est-à-dire qui, une fois et pour toujours, a été donné à lui-même comme quelque chose à comprendre »⁵. Cependant, l'opacité du monde et de l'existence, ainsi que leur fondamentale ambiguïté, ne doivent pas selon Merleau-Ponty désespérer le sujet dans sa quête de vérité et de liberté, puisque comme chez Freud elles sont comprises comme l'occasion heureuse qui permet à l'homme de se faire créateur de sens et de valeurs. En effet :

« Si j'ai compris que vérité et valeur ne peuvent être pour nous que le résultat de nos vérifications et de nos évaluations au contact du monde, devant les autres et dans des situations de connaissance et d'action données - que même ces notions perdent tout sens hors des perspectives humaines - , alors le monde

¹ Lacan, *Le séminaire, livre VII. L'éthique de la psychanalyse*, Paris, Seuil, 1986, p. 370

² Freud, *Au-delà*, p. 115

³ Merleau-Ponty, « Eloge de la philosophie », in *Eloge*, p. 59 ; c'est nous qui soulignons.

⁴ Merleau-Ponty, « Partout et nulle part », in *Eloge*, p. 196

⁵ Merleau-Ponty, *PP*, p. 399

retrouve son relief, les actes particuliers de vérification et d'évaluation dans lesquels je ressaisis une expérience dispersée reprennent leur importance décisive, il y a là de l'irrécusable dans la connaissance et dans l'action, du vrai et du faux, du bien et du mal, justement parce que je ne prétends pas y trouver l'évidence absolue [...]

La métaphysique n'est pas une construction de concepts par lesquels nous essaierions de rendre moins sensibles nos paradoxes ; c'est l'expérience que nous en faisons dans toutes les situations de l'histoire personnelle et collective – et des actions qui, en les assumant, les transforment en raison [...] Ce n'est pas une connaissance qui viendrait achever l'édifice des connaissances ; c'est le savoir lucide de ce qui les menace et la conscience aiguë de leur prix. La contingence de tout ce qui existe et de tout ce qui vaut n'est pas une vérité à laquelle il faudrait tant bien que mal faire place dans quelque repli d'un système, c'est la condition d'une vue métaphysique du monde »¹.

Au regard de la façon dont Freud et Merleau-Ponty envisagent les notions de nécessité, d'indétermination et de liberté dans leur rapport à l'existence, il nous paraît alors pertinent de faire encore une fois référence ici à la problématique aristotélicienne de l'existence humaine, dont nous avons pu montrer qu'elle constituait une source d'inspiration discrète mais essentielle pour nos deux auteurs. C'est en particulier la notion aristotélicienne du tragique qui nous semble être la plus proche de celle que nous avons tenté de dégager des pensées de nos deux auteurs. Pour Aristote en effet, ce qu'il peut y avoir de tragique dans l'existence ne doit pas susciter le désespoir et la déréliction. Bien plutôt, il s'agit de comprendre que la contingence et l'opacité des choses nous incitent à faire œuvre de jugement, et par là même à fortifier notre liberté ainsi qu'à développer cette vertu qui sied spécifiquement à l'homme, la *phronésis* ou sagesse pratique². De la même manière, le spectacle tragique – et toute forme de représentation, c'est-à-dire d'élaboration psychique, du tragique – n'ont pas pour but ultime de nous faire éprouver crainte et pitié, mais de nous purifier de ces émotions douloureuses, puisque la représentation de celles-ci nous instruit sur leur cause et leur valeur, cet enseignement étant en outre source de plaisir³. Il n'est d'ailleurs pas anodin que la méthode au fondement de la cure analytique, qui permet de décharger les affects pathogènes en les faisant accéder au statut de représentations verbalisées, c'est-à-dire accessibles à la conscience, ait été appelée *catharsis*. Le tragique peut et doit ainsi donner à l'homme des leçons de vie, en l'aidant à reconnaître sa nature et le fonctionnement de ses désirs face à l'*Anankè*. A ce titre, la représentation – artistique et philosophique – du tragique peut jouer comme source d'un humanisme non pas certes triomphant, mais, selon les mots de Merleau-Ponty, inquiet, critique et militant⁴.

¹ Merleau-Ponty, « Le métaphysique dans l'homme », in *Sens et non-sens, op. cit.*, p. 116-117. Rappelons cette autre affirmation de Merleau-Ponty, tout à fait éloquente : « Il n'y a dans l'existence humaine aucune possession inconditionnée et pourtant aucune attribut fortuit. L'existence humaine nous oblige à réviser notre notion usuelle de la nécessité et de la contingence, parce qu'elle est le changement de la contingence en nécessité, par l'acte de reprise » (in *PP*, p. 199).

² Comme le précise Pierre Aubenque, « à mi-chemin d'un savoir absolu, qui rendrait l'action inutile, et d'une perception chaotique, qui rendrait l'action impossible, la prudence aristotélicienne représente – en même temps que la réserve, *verecundia*, du savoir – la chance et le risque de l'action humaine. Elle est le premier et le dernier mot de cet humanisme tragique qui invite l'homme à vouloir tout le possible, mais seulement le possible, et à laisser le reste aux dieux » (in *La prudence chez Aristote, op. cit.*, p. 177).

³ Aristote, *Poétique*, 1448b. Remarquons ici qu'Aristote déjà faisait du désir et du plaisir d'apprendre par imitation des autres une spécificité humaine.

⁴ Merleau-Ponty, « Partout et nulle part », in *Eloge*, p. 197

§ 2) De la restitution des origines au désir de (re)construction d'un sens nouveau

Dans la conclusion de son livre *La prudence chez Aristote*, Pierre Aubenque fait remarquer que ce qu'il appelle « l'humanisme tragique » de ce dernier s'est constitué à partir d'une critique de l'idéalisation et la rationalisation excessives de la morale par le platonisme, qui néglige la positivité de l'indétermination du monde et de l'existence. Platon, en réinterprétant les valeurs de la sagesse pratique présocratique, et en les hypostasiant en normes transcendantes et rationnelles en soi, aurait ainsi contribué à faire oublier que la vertu créatrice de sens et de valeur propre à l'homme ne peut s'exercer qu'à l'occasion d'expériences toujours singulières et mondaines. Par là même, il en serait venu à figer les enseignements de la tradition philosophique originelle en dogmes. Les nombreuses références d'Aristote aux origines présocratiques de la pensée ont alors pour but, selon Aubenque, de rappeler le lien fondateur qui existe entre l'expérience et les valeurs humaines, et de montrer que les institutions humaines n'apparaissent comme des normes transcendantes et rigides que si l'on oublie la parole singulière des hommes qui ont contribué à leur donner sens. Pour cette raison, Aristote accorde une valeur positive à la tradition et à l'expérience des anciens, qui doivent être considérées non pas comme des chaînes qui empêchent l'homme de faire sa propre expérience et de singulariser sa conduite, mais comme le témoignage du fait que le sujet ne se constitue qu'au contact des autres, de l'histoire qu'ils véhiculent, et des situations toujours singulières de l'expérience humaine. La tradition assure ainsi positivement la conservation et la transmission des expériences accumulées, lesquelles permettent au sujet d'orienter son jugement, sans jamais le déterminer *a priori*.

Or, il nous est apparu que c'est en fonction d'une conception assez similaire de la tradition dans son rapport vivant à l'expérience que Freud et Merleau-Ponty ne cessent également de se référer à ces traditions philosophiques qui se fondent sur l'expérience en ce qu'elle a de mondain et d'indéterminé, notamment la dernière philosophie de Husserl, la *Naturphilosophie* allemande (et bergsonienne) et les « naturalistes » présocratiques. Parce que « la vérité est un autre nom de la sédimentation, qui est elle-même la présence de tous les présents dans le nôtre »¹, parce qu'elle se dit, non pas à travers la parole soi-disant transparente du sujet conscient, mais dans le discours de l'Autre, dont l'objet fondamentalement inconscient a l'épaisseur et l'opacité de l'histoire – et même de la préhistoire – de l'humanité, la quête de vérité qui anime Freud et Merleau-Ponty prend ainsi nécessairement la forme d'un dialogue perpétuel avec l'expérience de l'altérité, - que ce soit celle de l'inconscient délivré par la parole des patients ou celle de l'impensé des auteurs de la tradition philosophique. Ce désir de faire entendre la parole de l'Autre et des autres au sein même de leurs œuvres relève ainsi, pour nos deux auteurs, d'un réquisit philosophique dicté par la nature même de la vérité, cette institution du sens qui n'est vivante que dans la mesure où un sujet la reprend et la fait sienne. Ainsi pour Merleau-Ponty, qui s'appuie ici sur les propos du dernier Husserl, ou plutôt sur ce qui en constitue selon lui l'impensé :

¹ Merleau-Ponty, « Sur la phénoménologie du langage », in *Eloge*, p. 84

« L'idéalité n'est ni première ni seconde par rapport au *Verstehen* langagier, elle émerge en lui, elle ne se réduit pas à lui comme à un contenu positif, mais elle ne le domine pas non plus comme une possibilité supérieure. L'idéalité est à la charnière de la connexion moi-autrui, elle y est opérante, effective, elle est réalisée dans et par cette connexion. Ceci veut dire : il n'y a pas là deux termes positifs : l'idéalité et le rapport avec autrui, car alors il faudrait que l'un expliquât l'autre. Il y a, comme on voudra, une positivité du rapport avec autrui, comme relief et une idéalité qui en est l'envers, qui 'suinte au bord des mots' »¹.

Partant, si le dialogue qu'entretient Merleau-Ponty avec l'œuvre freudienne nous a paru si riche et si fructueux, c'est sans doute parce que le philosophe français a su trouver des points communs fondamentaux entre son idée de la vérité comme institution et la conception freudienne de la vérité et de son mode de mise au jour, non pas sous la forme du Système ou de l'épistémologie scientifique classique, mais dans le dialogue entre ce que le patient donne à entendre et la parole du psychanalyste. Selon Merleau-Ponty, ce dernier n'est pas en effet :

« celui qui sait en face de celui qui ne sait pas. Il est dans le jeu (contre-transfert). Il faut qu'il continue de se connaître pour connaître l'autre. Dialectique socratique (Socrate presque muet) = émergence de la vérité dans ce dialogue – Transfert, comme amour platonicien, est condition, non cause, d'ascension vers la vérité. [...] Née d'une 'crise' (dont Freud parlait déjà, d'un malaise), elle [la psychanalyse] est [...] cet esprit reconnaissant ses limites, redécouverte de notre archéologie comme n'étant pas faite de décisions de moi ou d'*Erlebnisse* de la conscience »².

En outre, si le dialogue entre Freud et Merleau-Ponty nous a permis de faire ressortir un véritable *chiasme* entre leurs pensées, si leurs méthodes interprétatives sont par moment si proches, c'est parce qu'elles sont déterminées par la nature d'un même objet vers lequel convergent leurs intérêts et leurs analyses, que Merleau-Ponty nomme « notre rapport à nos origines et notre rapport à nos modèles », et Freud, le ça et l'inconscient. Une telle perspective archéologique justifie alors, d'une part, l'enjeu que représente pour eux la compréhension du fonctionnement de la tradition et de ses origines, et, d'autre part, leur intérêt particulier pour l'origine de la tradition philosophique occidentale que constitue le « naturalisme » présocratique (ainsi que pour sa reprise par la *Naturphilosophie* allemande).

Remarquons alors que la *Rückfrage* sur l'origine de l'humanité, si elle présente un intérêt philosophique et métapsychologique certain, est elle-même appelée à jouer un rôle dans l'histoire de l'humanité et de ses institutions. En effet, il apparaît nécessaire à nos auteurs d'avoir à rappeler à leurs contemporains l'origine *naturelle* de l'homme, qui a tendance à *oublier*, sinon à *refouler* ce qui relève en lui de la nature puisqu'il ne cesse de s'écarter de celle-ci en la transformant par son travail et ses techniques, - tendance qui s'amplifie de manière extrême dans les sociétés actuelles.

Il apparaît en effet que ce qui a été originellement institué *par l'homme* grâce à son pouvoir de symbolisation du monde et du vécu, c'est-à-dire l'ensemble des traditions et institutions socio-culturelles, a tendance à être perçu comme quelque chose qui aurait le poids d'une réalité naturelle, c'est-à-dire qui déterminerait de façon transcendante l'action et

¹ Merleau-ponty, « Husserl aux limites de la phénoménologie », *op. cit.*, p. 27-28

² Merleau-Ponty, *Notes de cours*, p. 155

l'expérience vécue des hommes, lesquels ne pourraient agir en retour sur cette « seconde nature »¹. La tradition est par essence une dimension de sédimentation du passé que l'action présente des hommes réactive sans cesse, - la réactivation devenant à son tour l'inauguration d'une seconde permanence ou d'une nouvelle tradition. Autrement dit, « la tradition est oubli des origines, rapport à une origine qui n'est pas considérée par le présent »². L'oubli ne doit cependant pas être total, car si l'homme ne considère plus que c'est par une création humaine qu'est apparue la tradition, s'il l'envisage effectivement seulement comme une « seconde nature », alors le travail de reprise singulière des institutions *qui lui incombe* paraîtra vain, la réactivation cessera, et la tradition se transformera effectivement en un *en soi*. *L'enjeu capital de la Rückfrage sur les origines du monde humain est donc, en réactivant le souvenir de celles-ci, de rendre possible indéfiniment l'avenir de la Geistigwelt, c'est-à-dire l'exercice effectif de la liberté humaine*. Rappeler à l'homme le rapport à ses origines et à ses modèles, ce n'est pas ainsi, comme l'affirmait déjà Aristote, l'enfermer dans son passé et lui montrer en quoi il est toujours dépendant de celui-ci, mais au contraire lui permettre de prendre conscience de son pouvoir d'expression ou de création, pour qu'il en fasse un usage réel et nécessaire à tous. Ceci revient à formuler d'une autre manière l'enjeu « éthique » de la cure psychanalytique au niveau subjectif ou ontogénétique, qui a son corollaire, au niveau de l'histoire de l'humanité en général, dans une « philosophie de la culture » articulée sur une ontologie de la chair. Selon Merleau-Ponty, une telle philosophie représente alors véritablement la quête d'une « vérité militante » :

« Il y a donc une vérité qui est résultat de l'*Idealisierung*, oubli de sa genèse – et il y a une vérité du profond qui est de retrouver le mouvement instaurateur de l'univers des idées.

La première est vérité logique : elle suppose sédimenté le pouvoir de réactivation des opérations fondatrices de l'idéalité. Ces sédiments là elle ne les interroge pas. Elle se meut dans l'univers donné des *Sätze*, du *sedimentierten Satzsinns*, elle est [*Ursprünglich ?*] *an die Sprache geworden*, elle cristallise les idéalités dans les sciences en même temps que dans des énoncés [...]

La vérité militante, celle qui met en question les idéalités constitutives et le langage tout fait et veut retrouver hors de toute 'technique' – 'technicisation' la genèse même de l'idéalité, c'est la philosophie, i.e. la dimension de l'historicité comme '*nichts anderes als die lebendige Bewegung des Miteinander und Ineinander von ursprünglicher Sinnbildung und Sinnsedimentierung*'³.

Or, si Merleau-Ponty ressent le besoin de qualifier une telle démarche de « militante », c'est parce qu'il lui semble, comme à Freud quelques décennies auparavant, que la situation contemporaine de la pensée, loin d'œuvrer dans le sens d'une juste compréhension *et donc d'un renouvellement* des traditions, a tendance au contraire à renforcer le pouvoir coercitif de celles-ci. Pour preuve de ce malaise que suscite la culture contemporaine, ce constat amer et presque révolté de Merleau-Ponty :

« Il y a lieu de craindre que notre temps, lui aussi, rejette le philosophe en lui-même et qu'une fois de plus la philosophie n'y soit que *nuées*. Car philosopher c'est chercher, c'est impliquer qu'il y a des choses à voir et

¹ Nous faisons ici allusion à l'idée de Pascal selon laquelle « la coutume est une seconde nature » (*Pensées*, Paris, édition Brunschvig, § 93).

² Merleau-Ponty, « Husserl aux limites de la phénoménologie », *op. cit.*, p. 22

³ *Ibid.*, p. 80

à dire. Or, aujourd'hui, on ne cherche guère. On 'revient' à l'une ou à l'autre des traditions, on les 'défend' [...] Notre pensée est une pensée en retrait ou en repli. Chacun expie sa jeunesse. Passé un certain point de tension, les idées cessent de proliférer et de vivre, elles tombent au rang de justifications et de prétextes, ce sont des reliques, des points d'honneur, et ce qu'on appelle pompeusement le mouvement des idées se réduit à la somme de nos nostalgies, de nos rancunes, de nos timidités, de nos phobies. Dans ce monde où la dénégation et les passions moroses tiennent lieu de certitudes, on ne cherche surtout pas à voir, et c'est la philosophie, parce qu'elle demande à voir, qui passe pour impiété »¹.

Ce texte de 1951 trouve son prolongement dans le cours donné au Collège de France en 1958-1959 intitulé « La philosophie aujourd'hui », et dont le premier chapitre s'intitule paradoxalement « Notre état de non-philosophie ». En écho à la *Krisis* de Husserl, Merleau-Ponty tente d'expliquer ce qu'il appelle la « décadence de la philosophie au sens ordinaire et classique » par le fait, entre autres, que celle-ci a en quelque sorte perdu de sa crédibilité en raison des nombreuses insuffisances des ontologies objectivistes et de leur volonté – illusoire - de systématisation des connaissances. Pour cette raison, on en est venu à négliger la philosophie au profit d'une démarche qui, elle, semble plus rigoureuse et plus réaliste : celle de la science, et en particulier celle des sciences de la nature, qui ont pour exigence d'être fidèle à l'expérience, trop souvent négligée par les philosophies spéculatives et transcendantales.

Et de fait, le renouvellement de la philosophie, qui permettrait qu'elle sorte de son état de crise, ne peut s'effectuer, selon Freud et Merleau-Ponty, que si elle retrouve le contact avec l'expérience et le monde perçu, et que si elle renonce corrélativement à en donner une explication absolument déterminée et sans failles. En conséquence, nos deux auteurs n'ont cessé d'alimenter leurs réflexions « théoriques » et « métapsychologiques » aux sources de l'expérience mondaine et des sciences empiriques, qui tentent d'appréhender cette dernière sans idéalisation ni rationalisation excessives. Ainsi, Merleau-Ponty s'accorde pleinement avec Freud lorsqu'il affirme que « c'est souvent dans les travaux des savants que nous trouvons le plus de philosophie latente que nous voudrions expliciter »². En outre, cette alliance entre la science et la réflexion de nature philosophique est véritablement nécessitée par le fait que le partage entre empirique et transcendantal est absolument caduc pour nos deux auteurs, - ce que révèle de manière paradigmatique l'analyse des phénomènes humains, et en particulier des phénomènes langagiers. Parti d'une position phénoménologique somme toute assez classique, Merleau-Ponty prend finalement une position personnelle très claire sur ce point dans un texte de 1958 :

« La vérité est que les rapports de l'attitude naturelle et de l'attitude transcendantale ne sont pas simples, qu'elles ne sont pas l'une à côté de l'autre, ou l'une après l'autre, comme le faux ou l'apparent et le vrai. Il y a une préparation de la phénoménologie dans l'attitude naturelle. C'est l'attitude naturelle, en réitérant ses propres démarches, qui bascule dans la phénoménologie. C'est elle-même qui se dépasse dans la phénoménologie – et elle ne se dépasse donc pas. Réciproquement, l'attitude transcendantale est encore et malgré tout 'naturelle'. Il y a une vérité de l'attitude naturelle, - une vérité même, seconde et dérivée, du naturalisme »³.

¹ Merleau-Ponty, « Eloge de la philosophie », in *Eloge*, p. 45

² Merleau-ponty, « Titres et travaux. Projet d'enseignement », in *Parcours II*, p. 25

³ Merleau-Ponty, « Le philosophe et son ombre », in *Eloge*, p. 207-208

Evidemment, l'attitude naturelle qui est ici cautionnée n'est pas l'attitude naïve, mais l'attitude naturelle qui a fait retour sur elle-même. De la même manière, la démarche scientifique qui est valorisée par Freud et Merleau-Ponty n'est pas celle qui « vit encore en partie sur un mythe cartésien », et qui fait de l'épistémologie objectiviste sa nouvelle idole, mais celle qui fait la critique de sa propre ontologie, « qui met en question son propre objet, et sa relation à l'objet »¹. *Le renouvellement de la philosophie par son ouverture à la « non-philosophie » et en particulier à la science implique ainsi une remise en question totale de la tradition scientiste et objectiviste attachée à cette dernière, qui doit adopter en conséquence de nouveaux paradigmes épistémologiques si elle ne veut pas se muer en nouveau dogme de l'âge contemporain.* De ce point de vue, ce n'est pas seulement la philosophie qui, selon le mot de Freud, doit modifier ses hypothèses en fonction des résultats de la psychanalyse – spécialement en fonction de la découverte de l'inconscient et de la métapsychologie des pulsions -, mais également l'ensemble des institutions scientifiques.

Or, ce qui est effectivement à craindre, et qui incite nos deux auteurs à adopter une attitude « militante », c'est que, de la même manière que la philosophie a pu longtemps résister à son alliance avec les sciences lorsqu'elle était encore en « position de force », la science aujourd'hui dominante refuse à son tour de renoncer à son idéal d'une vérité objective et totalement accessible en droit, et de se laisser « contaminer » par les nouvelles perspectives sur le sujet que proposent la psychanalyse et, entre autres, l'ontologie merleau-pontyenne de la chair. Comme le constate Freud, manifestement en colère contre les institutions scientifiques muées en bastion du conservatisme :

« On a enfin essayé de discréditer radicalement la science en disant que, liée aux conditions même de notre organisation, elle ne peut nous donner que des résultats subjectifs, cependant que la vraie nature des choses hors de nous lui demeure inaccessible. On néglige, ce disant, quelques facteurs qui sont décisifs lorsqu'il s'agit de comprendre le travail scientifique. Premièrement, notre organisation, c'est-à-dire notre appareil psychique, s'est développée justement en s'efforçant d'explorer le monde extérieur, et a par suite dû réaliser dans sa structure un certain degré d'adaptation. Deuxièmement, notre appareil psychique est lui-même partie constituante de cet univers que nous avons à explorer, et qui se prête de fait à notre investigation. Troisièmement, la tâche de la science est parfaitement circonscrite si nous la limitons à nous faire voir comment le monde doit nous apparaître en raison du caractère particulier de notre organisation. Quatrièmement, les résultats intimes de la science, justement en vertu de la façon dont ils ont été acquis, ne sont pas conditionnés par notre organisation seule, mais encore par ce qui a agi sur cette organisation. Et finalement, le problème de la nature de l'univers considéré indépendamment de notre appareil de perception psychique est une abstraction vide, dénuée d'intérêt pratique »².

Mais de fait, une telle conception de la science, inouïe à l'époque de Freud, reste encore largement inaudible du temps de Merleau-Ponty, - et même après lui. Nous pensons ici par exemple aux critiques positivistes formulées envers la psychanalyse en tant qu'elle serait une fausse science³. Concernant ce type de critiques, citons ici l'avis de deux épistémologues des sciences humaines qui nous paraît tout à fait convaincant : « Lorsqu'un savoir, par exemple la psychanalyse, ne répond pas, ou pas complètement, aux exigences énoncées par ces axiomes

¹ Merleau-Ponty, *Nature*, p. 120

² Freud, *L'avenir d'une illusion*, op. cité, p. 79-80

³ Cf. par exemple l'ouvrage de Karl Popper de 1962 intitulé *Conjectures et réfutations*, Paris, Payot, 1985.

[épistémologiques de la science dominante], l'une des possibilités est en effet que ce ne soit pas une science – au sens que ce terme a dans une culture déterminée. Mais il est une autre possibilité : c'est que ce savoir ne puisse répondre à des exigences culturellement déterminées, précisément parce qu'il introduit dans cette culture une disjonction, quelque chose qui va modifier dans la culture la représentation de la science et le rapport du chercheur à son savoir [...] Et c'est pourquoi il reste aussi un doute sur sa scientificité jusqu'à ce que la transformation culturelle soit suffisamment avancée pour que celle-ci soit admise. Nous pensons que la psychanalyse occupe à l'heure actuelle cette place dans la culture, d'être un ferment de transformation : transformation du rapport au savoir, transformation de la représentation que l'homme a de lui-même »¹.

Remarquons alors que le structuralisme des années 1950-1960 a également tenté de formuler une nouvelle conception de la science, et de transformer radicalement les représentations de l'homme et de la subjectivité ; - raisons pour laquelle, à cette époque, la psychanalyse et le structuralisme étaient souvent assimilés, en tant que pensées subversives. Cependant, l'analyse comparée de la notion de structure, de vérité et de subjectivité chez Freud et Merleau-Ponty d'un côté, et chez les structuralistes (spécialement l'anthropologie structurale) de l'autre, nous a conduit à tirer deux conclusions. D'une part, alors que nos deux auteurs transforment la notion de vérité en en faisant une institution historique, opérée par la subjectivité humaine comprise comme ce qui permet qu'un sens prenne possession de lui-même en s'exprimant, les structuralistes ne modifient pas véritablement l'idée classique de la vérité en compréhension, mais seulement en extension, puisqu'ils prétendent pouvoir appliquer une épistémologie « dure » aux phénomènes humains, quels qu'ils soient. D'autre part, si Freud et Merleau-Ponty en viennent à revaloriser l'expérience, la subjectivité et la singularité des phénomènes humains, et à mettre en place les fondements de ce que nous avons nommé un « humanisme tragique », les structuralistes paraissent plutôt *sacrifier à l'idéal d'une conception objectiviste de la science et de la vérité les paradoxes de la réalité humaine*, et appellent de leurs vœux la « dissolution de l'homme »². Etant donné ces oppositions fondamentales entre la démarche de nos auteurs et celle du structuralisme, et l'attachement de ce dernier à une épistémologie et une ontologie finalement traditionnelles, il n'est pas étonnant de constater que le structuralisme a pendant longtemps méconnu, et même parfois méprisé les découvertes de la psychanalyse, ainsi que la philosophie de Merleau-Ponty, fallacieusement assimilée à un avatar de la phénoménologie classique. Nous espérons avoir dans notre travail rendu justice aux recherches de Freud et de Merleau-Ponty, qui ne peuvent être assimilées ni à des pensées annonçant le structuralisme, ni à des reliques des « philosophies du sujet ».

¹ M. Bertrand et B. Doray, *Psychanalyse et sciences sociales*, Paris, Editions La découverte, 1989, p. 14. C'est également la thèse que soutient J. Dor dans *L'a-scientificité de la psychanalyse*, pour qui « le discours analytique se soustrait radicalement à l'autorité épistémologique familière et aux théories de la connaissance que cette autorité appelle ou suppose et dont il faut même accorder qu'il en subvertit le principe » (*op. cité*, tome I, p. 15).

² Selon le mot de Lévi-Strauss repris par Michel Foucault ; cf. sur ce point la conclusion du chapitre II de notre Deuxième Partie.

De ce point de vue, ce n'est pas seulement, comme le pense Merleau-Ponty, la psychanalyse qu'il ne faut trop facilement « apprivoiser », ce n'est pas seulement la métapsychologie freudienne qu'on doit préserver contre toute tentative qui voudrait la dépouiller de ses énigmes et la réduire à des thèmes d'une nouvelle positivité ; c'est également, *et pour les mêmes raisons*, l'ontologie merleau-pontyenne de la chair qui doit rester un paradoxe et une interrogation, un impensé qui donne à penser. *Ce n'est d'ailleurs qu'à garder leur force interrogative que la psychanalyse et la philosophie merleau-pontyenne peuvent jouer le rôle de forces de renouvellement de la pensée contemporaine.*

Nous voudrions finalement rendre hommage à Merleau-Ponty, qui nous semble être un des rares penseurs à son époque, avec Jacques Lacan, à avoir su comprendre la place exceptionnelle que tenait la psychanalyse freudienne dans la pensée du XX^{ème} siècle, et le rôle non moins exceptionnel qu'elle pourrait y jouer en tant que « ferment de transformation du rapport au savoir et de la représentation que l'homme a de lui-même ». Merleau-Ponty affirme ainsi avec lucidité :

« Psychanalyse : ou dernière conquête de l'ontologie scientifique et technique [la psychanalyse américaine, le *human engineering*], ou redécouverte du remède dans un autre contact avec l'être : l'être qui n'est pas être pour soi, ni être objet, mais l'être contradictoire du désir humain »¹.

Nous espérons alors avoir entendu, et fait entendre dans ce travail, ce qui relève de la probité de Freud et de Merleau-Ponty, ou plutôt de cette exigence éthique qui consiste, pour qui se pose la question *de l'homme*, à ne pas céder au désir de réduire son caractère énigmatique. Développer l'énigme de l'homme en un humanisme tragique, qui peut ultimement se définir comme la revendication d'une *philosophie du sujet désirant*, témoigne ainsi du fait que Freud et Merleau-Ponty, à travers le dialogue qu'ils instaurent, chacun à leur manière, avec ce qui excède leur lieu propre, révèlent la fécondité du désir humain en tant que puissance de libération du sujet par l'ouverture à l'autre et, par là même, laissent une place heureuse au plaisir de la pensée et de l'expression.

¹ Merleau-Ponty, *Notes de cours*, p. 155

Annexes

BIBLIOGRAPHIE

1) ŒUVRES DES AUTEURS PRINCIPAUX UTILISEES

a) Œuvres de Sigmund Freud :

Nous présentons ici la liste des ouvrages de Freud dans les éditions que nous avons utilisées pour ce travail. Pour une recension détaillée des articles et ouvrages de Freud, classés selon l'ordre chronologique de leur première parution, nous renvoyons à la bibliographie établie par les éditeurs Marie Bonaparte, Anna Freud et Ernst Kris de *La naissance de la psychanalyse*, trad. A. Berman, Paris, PUF, 1979, p. 397-400, ainsi qu'aux *Gesammelte Werke*, 18 vol., Londres, Imago, 1940-1952.

- 1873-1902 *Lettres de jeunesse*, trad. C. Heim, Paris, NRF Gallimard, 1990
- 1887-1902 *Lettres à Wilhelm Fliess*, in *La naissance de la psychanalyse*, trad. A. Berman, Paris, PUF, 1979
- 1888 « Hystérie », in *GW, Nachtragsband, Texte aus den Jahren 1885-1938*, S. Fischer Verlag, 1987
- 1889 « Vorrede des Übersetzers zu H. Bernheim, *Die Suggestion und ihre Heilwirkung*, 1888 », in *GW, Nachtragsband, Texte aus den Jahren 1885-1938*, S. Fischer Verlag, 1987
- 1890 « Traitement psychique (traitement d'âme) », trad. M. Borch-Jacobsen, P. Koepfel et F. Scherrer, in *Résultats, idées, problèmes I*, Paris, PUF, 1984
- 1891 *Contribution à la conception des aphasies. Une étude critique*, trad. C. Van Reeth, Paris, PUF, 1983
- 1892-1893 « Un cas de guérison hypnotique avec des remarques sur l'apparition de symptômes hystériques par la *contre-volonté* », in trad. J. Altounian, A. et O. Bourguignon, P. Cotet, G. Goran, J. Laplanche et A. Rauzy, in *Résultats, idées, problèmes I*, Paris, PUF, 1983
- 1893 « Quelques considérations pour une étude comparative des paralysies motrices organiques et hystériques », texte original en français, in *Résultats, idées, problèmes I*, Paris, PUF, 1983
- 1893 « Charcot », trad. J. Altounian, A. et O. Bourguignon, P. Cotet, G. Goran, J. Laplanche et A. Rauzy, in *Résultats, idées, problèmes I*, Paris, PUF, 1983
- 1895 *Esquisse d'une psychologie scientifique*, in *La naissance de la psychanalyse*, trad. A. Berman, Paris, PUF, 1979
- 1895 *Etudes sur l'hystérie*, écrit avec J. Breuer, trad. A. Berman, Paris, PUF, 1956
- 1896 « L'étiologie de l'hystérie », trad. J. Bissery et J. Laplanche, in *Névrose, psychose et perversion*, Paris, PUF, 1973
- 1900 *L'interprétation des rêves*, trad. I. Meyerson, Paris, PUF, 1926 et 1967
- 1901 *Psychopathologie de la vie quotidienne*, trad. S. Jankélévitch, Paris, Payot, 1979
- 1901-1918 *Cinq psychanalyses*, trad. M. Bonaparte et R.M. Loewenstein, Paris, PUF, 1954
- 1904 *Cinq leçons sur la psychanalyse*, trad. S. Jankélévitch, Paris, Payot, 1973
- 1904 *La technique psychanalytique*, trad. A. Berman, Paris, PUF, 1953
- 1905 *Trois essais sur la théorie de la sexualité*, trad. B. Reverchon-Jouve, Paris, NRF Gallimard « Idées », 1962
- 1907 *Le délire et les rêves dans la 'Gradiva' de W. Jensen*, trad. P. Arbex et R.M. Zeitlin, Paris, Gallimard « Folio Essais », 1986
- 1907-1926 *Correspondance avec Karl Abraham*, Paris, Gallimard, 1969
- 1910 « Le trouble psychogène de la vision dans la conception psychanalytique », trad. D. Guérineau, in *Névrose, psychose et perversion*, Paris, PUF, 1973

- 1910 *Un souvenir d'enfance de Léonard e Vinci*, Paris, Gallimard « Idées », 1977
- 1911 « Formulations sur les deux principes du cours des événements », trad. J. Laplanche, in *Résultats, idées, problèmes I*, Paris, PUF, 1983
- 1912 *Totem et tabou*, trad. S. Jankélévitch, Paris, Payot, 1924
- 1913 « L'intérêt de la psychanalyse », trad. P.L. Assoun, in *Résultats, idées, problèmes I*, Paris, PUF, 1983
- 1914 « Pour introduire le narcissisme », trad. J. Laplanche, in *La vie sexuelle*, trad. D. Berger, J. Laplanche et coll., Paris, PUF, 1969
- 1915 *Métapsychologie*, trad. J. Laplanche et J.B. Pontalis, Paris, Gallimard, 1940
- 1915 *Vue d'ensemble des névroses de transfert*, trad. P. Lacoste, Paris, NRF Gallimard, 1986
- 1916-1917 *Introduction à la psychanalyse*, trad. S. Jankélévitch, Paris, Payot, 1961
- 1918 « Une difficulté de la psychanalyse », in *L'inquiétante étrangeté et autres essais*, trad. B. Féron, Paris, Gallimard « Folio Essais », 1985
- 1919 « 'Un enfant est battu'. Contribution à la connaissance de la genèse des perversions sexuelles », trad. D. Guérineau, in *Névrose, psychose et perversion*, Paris, PUF, 1973
- 1919 « L'inquiétante étrangeté », in *L'inquiétante étrangeté et autres essais*, trad. B. Féron, Paris, Gallimard « Folio Essais », 1985
- 1920 *Au-delà du principe de plaisir*, trad. J. Laplanche et J.B. Pontalis, in *Essais de psychanalyse*, Paris, Payot, 1981
- 1921 *Psychologie des foules et analyse du moi*, trad. J. Altounian, A. et O. Bourguignon, P. Cotet et A. Rauzy, in *Essais de psychanalyse*, Paris, Payot, 1981
- 1923 *Le moi et le ça*, trad. J. Laplanche, in *Essais de psychanalyse*, Paris, Payot, 1981
- 1923 « 'Psychanalyse' et 'théorie de la libido' », trad. J. Altounian, A. Bourguignon, P. Cotet et A. Rauzy, in *Résultats, idées, problèmes II*, Paris, PUF, 1985
- 1923-1936 *Sigmund Freud et Romain Rolland. Correspondance, 1923-1936*, trad. P. Cotet et R. Laine, Paris, PUF, 1983
- 1924 « Le problème économique du masochisme », trad. J. Laplanche, in *Névrose, psychose et perversion*, Paris, PUF, 1973
- 1925 « La négation », trad. J. Laplanche, in *Résultats, idées, problèmes II*, Paris, PUF, 1985
- 1925 *Sigmund Freud présenté par lui-même*, trad. F. Cambon, Paris, Gallimard « Folio Essais », 1984
- 1926 *La question de l'analyse profane*, trad. J. Altounian, A. et O. Bourguignon, P. Cotet et A. Rauzy, Paris, Gallimard « Folio Essais », 1985
- 1926 *Inhibition, symptôme, angoisse*, trad. M. Tort, Paris, PUF, 1971
- 1927 *L'avenir d'une illusion*, trad. M. Bonaparte, Paris, PUF, 1971
- 1930 *Malaise dans la civilisation*, trad. C. et J. Odier, Paris, PUF, 1971
- 1932 *Nouvelles conférences sur la psychanalyse*, trad. A. Berman, Paris, NRF Gallimard « Idées », 1936
- 1937 « Constructions dans l'analyse », trad. E.R. Hawelka, U. Huber et J. Laplacnhe, in *Résultats, idées, problèmes II*, Paris, PUF, 1985
- 1937 « L'analyse avec fin et l'analyse sans fin », trad. J. Altounian, A. Bourguignon, P. Cotet et A. Rauzy, in *Résultats, idées, problèmes II*, Paris, PUF, 1985
- 1938 *Abrégé de psychanalyse*, trad. A. Berman, Paris, PUF, 1949
- 1938 « Some elementary lessons in psycho-analysis », trad. B. Chabot, in *Résultats, idées, problèmes II*, Paris, PUF, 1985
- 1939 *L'homme Moïse et la religion monothéiste*, trad. C. Heim, Paris, Gallimard « Folio Essais », 1986
- 1873-1939 *Correspondance, 1873-1939*, trad. A. Berman, Paris, NRF Gallimard, 1979

b) Œuvres de M. Merleau-Ponty :

Nous présentons ici la liste des ouvrages de Merleau-Ponty dans les éditions que nous avons utilisées pour ce travail. Pour une recension détaillée des articles, interventions et ouvrages de Merleau-Ponty, classés selon l'ordre chronologique de leur première parution, nous renvoyons au livre de Théodore F. Geraets *Vers une nouvelle philosophie transcendantale. La genèse de la philosophie de Maurice Merleau-Ponty jusqu'à la Phénoménologie de la perception*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1971, p. 200-209.

- 1933-1934 *Le primat de la perception*, Lagrasse, Verdier, 1996
 1935-1951 *Parcours un, 1935-1951*, Lagrasse, Verdier, 1997
 1942 *La structure du comportement*, Paris, PUF « Quadrige », 1990
 1945 *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard « Tel », 1945
 1947 *Humanisme et terreur, essai sur le problème communiste*, Paris, NRF Gallimard, 1947
 1947-1948 *L'union de l'âme et du corps chez Malebranche, Biran et Bergson*, Paris, Vrin, 1997
 1948 *Sens et non-sens*, Paris, NRF Gallimard, 1996
 1948 *Causeries*, Paris, Seuil, 2002
 1949-1952 *Merleau-Ponty à la Sorbonne, résumé de cours 1949-1952*, Cynara, 1988
 1951-1961 *Parcours deux, 1951-1961*, Lagrasse, Verdier, 2000
 1952-1960 *Résumé de cours, Collège de France, 1952-1960*, Paris, Gallimard « Tel », 1968
 1954-1955 *L'institution, la passivité. Notes de cours au Collège de France (1954-1955)*, Belin, 2003
 1955 *Aventures de la dialectique*, Paris, Gallimard « Folio essais », 1955
 1956-1960 *La nature. Notes au cours du Collège de France*, Paris, Seuil, 1995
 1958-1960 Notes inédites archivées par Claude Lefort du volume VIII, 2 (*Notes de travail 1958-1960 pour Le visible et l'invisible*) de la Bibliothèque Nationale de France (Archives Merleau-Ponty), transcription Renaud Barbaras
 1959-1960 *Notes de cours sur L'origine de la géométrie de Husserl*, Barbaras R. dir., Paris, PUF « Epiméthée », 1998
 1959-1961 *Notes de cours, 1959-1961*, Paris, NRF Gallimard, 1996
 1960 *Signes*, Paris, Gallimard, 1960
 1960 *Eloge de la philosophie et autres essais*, Paris, Gallimard « Folio essais », 1960
- Posthumes : *L'œil et l'esprit*, Paris, Gallimard « Folio essais », 1964
Le visible et l'invisible, Paris, Gallimard « Tel », 1964
 « Pages d'introduction à la *Prose du monde* », publié par C. Lefort in *Revue de Métaphysique et de Morale*, n°2, 1967
La prose du monde, Paris, Gallimard « Tel », 1969

2) ARTICLES ET OUVRAGES SUR LES AUTEURS PRINCIPAUX

a) Articles et ouvrages sur Freud :

- ANDERSON O., *Studies in the prehistory of psychoanalysis*, Norstedts, Upsala, 1962
- ANZIEU D. et coll., *Psychanalyse et langage*, Paris, Dunod, 1977
- ASSOUN P. L., *Freud, la philosophie et les philosophes*, Paris, PUF, 1976
- *Introduction à l'épistémologie freudienne*, Paris, Payot, 1981
 - *L'entendement freudien. Logos et Anankè*, Paris, NRF Gallimard, 1984
 - *Introduction à la métapsychologie freudienne*, Paris, PUF « Quadrige », 1993
 - *Freud et les sciences sociales*, Paris, Armand Colin, 1993
 - *Leçons psychanalytiques sur Corps et Symptôme ; tome 1 : Clinique du corps ; tome 2 : Corps et inconscient*, Paris, Editions Economica, « Anthropos », 1997
- BALESTRINA L., *Freud et la question des origines*, Bruxelles, De Boeck Université, 1998
- BELIN-CAPON M.-H., « Freud et le corps : nature et expression », in *Le corps*, Paris, Vrin « Intégrale », 1992, p. 207-221
- BENVENISTE E., « Remarques sur la fonction du langage dans la découverte freudienne », in *Problèmes de linguistique générale*, Paris, NRF Gallimard, 1966, p.75-87
- BERNET R., « L'inconscient entre représentation et pulsion (Freud, Husserl et Schopenhauer) », in *Philosophie*, n° 50, 1996, p. 67-83
- « Husserls Begriff des Phantasiebewusstseins als Fundierung von Freuds Begriff des Unbewussten », in *Grundlinien der Vernunftkritik*, C. Jamme dir., Frankfurt, Suhrkamp, 1997 (trad. par A. Montavont dans *Alter*, n° 4 « Espace et imagination », 1996, p. 43-67)
- BIRAUX A., « La peur du corps chez les psychanalystes », in *Psychanalyse à l'université*, n° 93, janvier 1989, p. 115-121
- BORCH-JACOBSEN M., *Le sujet freudien*, Paris, Flammarion, 1982
- *Lacan. Le maître absolu*, Paris, Flammarion, 1990
 - *Le lien affectif*, Paris, Aubier, 1991
- BOTELLA C. et S., « Le perceptif, concept-limite », *Concepts-limites en psychanalyse*, Schmidt-Kitsikis E. et Sanzana A. dir., Lausanne, Delachaux et Niestlé, 1997
- BRUNO P., « Sur la formation des concepts freudiens de psychique/physiologique », in *Lieux du corps, Nouvelle Revue de Psychanalyse*, n° 3, Paris, Gallimard, 1971, p.127-136
- CARIOU M., *Lectures bergsoniennes*, Paris, PUF, 1990, p. 33-79
- CERTEAU M. (de), *Histoire et Psychanalyse entre science et fiction*, Paris, Gallimard « Folio », 1987
- CYSSAU C., « Les émotions à travers Darwin et Freud », in *Les évolutions. Phylogénèse de l'individuation*, Fédida P. et Widlöcher D. dir., Paris, PUF, 1994, p. 171-191
- DALBIEZ R., *La méthode psychanalytique et la doctrine freudienne*, Paris, Desclée de Brouwer, 1936
- DAVID-MENARD M., *Pour une épistémologie de la métaphore biologique en psychanalyse : la conversion hystérique*, Thèse de 3^{ème} cycle de l'université de Paris-VII (Sciences humaines et cliniques), 1978
- *L'hystérique entre Freud et Lacan. Corps et langage en psychanalyse*, Paris, Editions Universitaires, « Les jeux de l'inconscient », 1983
 - « Symptômes et fossiles ; la référence à l'archaïque en psychanalyse », in *Les évolutions. Phylogénèse de l'individuation*, Fédida P. et Widlöcher D. dir., Paris, PUF, 1994, p. 245-254
 - *Tout le plaisir est pour moi*, Paris, Hachette Littératures, 2000

- « Les pulsions caractérisées par leurs destins : Freud s'éloigne-t-il du concept philosophique de *Trieb* ? », in *Revue germanique internationale*, n° 18 « *Trieb* : tendance, instinct, pulsion », 2002, p. 201-219
- DAYAN M., *Inconscient et réalité*, Paris, PUF, 1985
- DOR J., *L'a-scientificité de la psychanalyse ; tome I* « L'aliénation de la psychanalyse », *tome II* « La paradoxalité instauratrice », Editions universitaires, 1988
- DUVERNAY-BOLENS J., « La théorie de la récapitulation. De Haeckel à Freud », in *Topique*, n° 75, « Psychanalyse et anthropologie », 2001, p. 13-34
- ELLENBERGER Henri F., *Histoire de la découverte de l'inconscient*, édition revue, corrigée et augmentée, 1994, Paris, Fayard
- ESCOUBAS E., « 'La fatale différence'. Ontologie fondamentale et archéologie de la psyché : Heidegger et Freud », in *Figures de la subjectivité. Approches phénoménologiques et psychosomatiques*, J.F. Courtine, dir., Paris, Editions du CNRS, 1992, p. 147-164
- EY H. dir., *Le problème de la psychogenèse des névroses et des psychoses*, Paris, Desclée de Brouwer, 1950
- FEDIDA P., « L'anatomie dans la psychanalyse », in *Lieux du corps, Nouvelle Revue de Psychanalyse*, n° 3, Paris, Gallimard, 1971, p. 109-126
- *Corps du vide et espace de séance*, Paris, Jean-Pierre Delarge éditeur, 1977
- « La construction du corps dans la fiction métapsychologique », in *Le corps et ses fictions*, Paris, Les Editions de Minuit, 1983, p. 19-28
- *Crise et contre-transfert*, Paris, PUF, 1992
- « La régression, formes et déformations », in P. Fédida et D. Widlöcher dir., *Les évolutions. Phylogénèse de l'individuation*, Paris, PUF, 1994, p. 45-65
- FEDIDA P. et WIDLOCHER D. dir., *Les évolutions. Phylogénèse de l'individuation*, Paris, PUF, 1994
- FORRESTER J., *Le langage aux origines de la psychanalyse*, Paris, Gallimard, 1984
- GANTHERET F., « Remarques sur la place et le statut du corps en psychanalyse », in *Lieux du corps, Nouvelle Revue de Psychanalyse*, n° 3, Paris, Gallimard, 1971, p. 137-146
- GEERARDYN F. et VAN DE VIJVER G. dir., *Aux sources de la psychanalyse, une analyse des premiers écrits de Freud (1877-1900)*, Paris, L'Harmattan, « Etudes psychanalytiques », 1998
- GREEN A., « La psychanalyse devant l'opposition de l'histoire et de la structure », in *Critique*, n° 194, juillet 1963
- « La représentation de chose entre pulsion et langage », in *Psychanalyse à l'université*, t. 12, n° 47, juillet 1987, p. 357-371
- *Le travail du négatif*, Paris, Les Editions de Minuit, 1993
- *La causalité psychique. Entre nature et culture*, Paris, Odile Jacob, 1995
- *Les chaînes d'Eros. Actualité du sexuel*, Paris, Odile Jacob, 1997
- *Idées directrices pour une psychanalyse contemporaine*, Paris, PUF, 2002
- GRUBRICH-SIMITIS I., « Métapsychologie et métabiologie », in Freud S., *Vue d'ensemble des névroses de transfert*, trad. P. Lacoste, Paris, NRF Gallimard, 1986, p. 97-162
- HYPOLITE J., « Commentaire parlé sur la 'Verneinung' de Freud », in *Figures de la pensée philosophique*, tome I, Paris, PUF, 1971, p. 385-396
- « Psychanalyse et philosophie », in *Figures de la pensée philosophique*, tome I, Paris, PUF, 1971, p. 373-384
- JALLEY E., *Freud, Wallon, Lacan. L'enfant au miroir*, Paris, EPEL, 1998

- JONES E., *La vie et l'œuvre de Sigmund Freud*, Paris, PUF, 1958 (t. I), 1961 (t. II), 1969 (t. III)
- LACAN J., *Le séminaire, livre VII. L'éthique de la psychanalyse*, Paris, Seuil, 1986
- LACOSTE P., « Destins de la transmission », in Freud S., *Vue d'ensemble des névroses de transfert*, trad. P. Lacoste, Paris, NRF Gallimard, 1986, p.165-210
- LAPLANCHE J., *Problématiques V. Le baquet : transcendance du transfert*, Paris, PUF « Quadrige », 1998
- *La révolution copernicienne inachevée. Travaux 1967-1992*, Paris, Aubier, 1992
 - *Le primat de l'autre en psychanalyse*, Paris, Flammarion, 1997
- LAPLANCHE J. et LECLAIRE S., « L'inconscient, une étude psychanalytique », in *Les temps modernes*, n° 183, juillet 1961, p. 81-129
- LAPLANCHE J. et PONTALIS J.B., *Vocabulaire de la psychanalyse*, Paris, PUF « Quadrige », 1998
- *Fantasme originaire, fantasmes des origines, origines du fantasme*, Paris, Hachette, 1985, (publié originellement dans *Les temps modernes*, n° 215, avril 1964, p. 1133-1168)
- LE POULICHET S., *L'œuvre du temps en psychanalyse*, Paris, Payot et Rivages, 1994
- NASSIF J., *Freud, l'inconscient*, Paris, Champs Flammarion, 1992 (1^{ère} édition Galilée, 1977)
- PERRIER F., *Les corps malades du signifiant*, Inter-Editions, 1984
- POPPER K., *Conjectures et réfutations*, Paris, Payot, 1985
- PRIBRAM K. H. et GILL M., *Le 'Projet de psychologie scientifique' de Freud : un nouveau regard*, Paris, PUF, 1986
- RENAULT A., « Le sujet de l'expérience chez Freud », *Asterion* (<http://asterion.revues.org>), revue électronique de l'ENS Lettres et Sciences Humaines de Lyon, n° 1, juin 2003
- RICOEUR P., *De l'interprétation, essai sur Freud*, Paris, Seuil, 1965
- RITVO L. B., *L'ascendant de Darwin sur Freud*, traduction et préface de J. Lacoste, NRF Gallimard, 1992
- « The ideological wellsprings of Psychoanalysis », rapport de travail collectif, in *Journal of American Psychoanalytic Association* 18, n° 1, janvier 1970
- SCHMIDT-KITSIKIS E. et SANZANA A. dir., *Concepts-limites en psychanalyse*, Lausanne, Delachaux et Niestlé, 1997
- SCHNEIDER M., *Freud et le plaisir*, Paris, Editions Denoël, 1980
- *La parole et l'inceste*, Paris, Aubier-Montaigne, 1980
 - « Freud, lecteur et interprète de Goethe », in *Revue germanique internationale*, n° 12 « Goethe cosmopolite », 1999, p. 243-256
 - « L'émotion selon Freud. L'irruption du corps étranger », in *Alter* n° 7, « Emotion et affectivité », 1999, p. 213-234
- SOLMS M., « Une introduction aux travaux neuroscientifiques de Freud », in *Aux sources de la psychanalyse, une analyse des premiers écrits de Freud (1877-1900)*, Geerardyn F. et van de Vijver G. dir., Paris, L'Harmattan, « Etudes psychanalytiques », 1998
- SOULEZ P., « Lorsque Bergson parle de Freud », in *Psychanalyse à l'Université*, t. II, n° 5, décembre 1976, p. 145-166
- SULLOWAY F. J., *Freud, biologiste de l'esprit*, Paris, Fayard, 1981
- VERMOREL M. et H., CLANCIER A., *Freud, judéité, lumières et romantisme*, Lausanne, Delachaux et Niestlé, « Champs psychanalytiques », 1995
- WIDLOCHER D., « Le parallélisme impossible », in *Communication et représentation*, Fédida P. dir., Paris, PUF, 1986, p. 181-206

b) Articles et ouvrages sur Merleau-Ponty :

- ANDRIEU B., « Le langage entre chair et corps, in *Merleau-Ponty. Le philosophe et son langage*, Heidsieck F. dir., Paris, Vrin, 1993, p. 21-60
- BARBARAS R., *De l'être du phénomène. Sur l'ontologie de Merleau-Ponty*, Grenoble, Millon, 1991
- *Le tournant de l'expérience. Recherches sur la philosophie de Merleau-Ponty*, Paris, Vrin, 1998
 - « Merleau-Ponty aux limites de la phénoménologie », in *Chiasmi international*, Mimesis-Vrin-University of Memphis, n° 1, "Merleau-Ponty. L'héritage contemporain", 1999, p. 199-211
 - « Merleau-Ponty et la nature », in *Chiasmi international*, Mimesis-Vrin-University of Memphis, n° 2 « De la nature à l'ontologie », 2000, p. 47-62
 - « Merleau-Ponty et la psychologie de la Forme », in *Les Etudes philosophiques*, n° 2, avril-juin 2001, p. 151-163
 - « L'ambiguïté de la chair. Merleau-Ponty entre philosophie transcendantale et ontologie de la vie », in *Merleau-Ponty aux frontières de l'invisible*, Cariou M., Barbaras R. et Bimbenet E. dir., Paris-Milan, Mimesis-Vrin, « L'œil et l'esprit », 2003, p. 183-189
- BARBARAS R., BIMBENET E. et CARIOU M. dir., *Merleau-Ponty aux frontières de l'invisible*, Paris-Milan, Mimesis-Vrin, « L'œil et l'esprit », 2003
- BERNET R., « Le sujet dans la nature », in *Merleau-Ponty, Phénoménologie et expériences*, Grenoble, Millon, 1992, p. 57-77
- BIMBENET E., « 'L'être interrogatif de la vie' : l'historicité de la vie dans les cours du Collège de France (1957-1958), in *Chiasmi international*, Mimesis-Vrin-University of Memphis, n° 2 « De la nature à l'ontologie », 2000, p. 143-166
- « 'La chasse sans prise' : Merleau-Ponty et le projet d'une science de l'homme sans l'homme », in *Les Etudes philosophiques*, n° 2, avril-juin 2001, p.239-259
 - *Nature et humanité dans l'œuvre de Merleau-Ponty*, Thèse de doctorat de philosophie dirigée par R. Barbaras, 2001, Université Blaise-Pascal de Clermont-Ferrand
- BONAN R., *L'institution intersubjective comme poétique générale*, volumes I et II, Paris, L'Harmattan, 2001
- CABESTAN P., « La critique de l'ontologie sartrienne dans *Le visible et l'invisible* », in *Chiasmi international* n° 2, Mimesis-Vrin-University of Memphis, n° 2 « De la nature à l'ontologie », 2000, p. 389-413
- Cahiers philosophiques* n° 87, « Autour de Merleau-Ponty », juin 2001
- CARBONE M., « Le sensible et l'excédent : Merleau-Ponty et Kant », in *Merleau-Ponty M., Notes de cours sur L'origine de la géométrie de Husserl*, dir. R. Barbaras, Paris, PUF, 1998, p. 163-191
- CASSOU-NOGUES P., « Merleau-Ponty et les sciences de la nature : lecture de la physique moderne ; confrontation à Bergson et Whitehead », in *Chiasmi international*, Mimesis-Vrin- University of Memphis, n° 2 « De la nature à l'ontologie », 2000, p. 119-141
- COLONNA F., « Merleau-Ponty penseur de l'imaginaire », in *Chiasmi international*, Mimesis-Vrin-University of Memphis, n° 5 « Le réel et l'imaginaire », 2003, p. 111-147
- CUEILLE J.N., « La profondeur du négatif : Merleau-Ponty face à la dialectique de Hegel », in *Chiasmi international*, Mimesis-Vrin-University of Memphis, n° 2 « De la nature à l'ontologie », 2000, p. 301-335
- « Le silence du sensible. Eléments pour une esthésiologie dans la pensée de Merleau-Ponty », in *Chiasmi international*, Mimesis-Vrin-University of Memphis, n° 4, 2002, p. 119-156

- DASTUR F., « Merleau-Ponty et la pensée du dedans », in *Merleau-Ponty, Phénoménologie et expériences*, Grenoble, Millon, 1992, p. 43-56
- « Le corps de la parole », in Merleau-Ponty M., *Notes de cours sur L'origine de la géométrie de Husserl*, dir. R. Barbaras, Paris, PUF, 1998, p. 349-368
 - *Chair et langage. Essai sur Merleau-Ponty*, Encre marine, 2001
- DUCHENE J., « Du corps objet au corps expressif : l'ontologie phénoménologique de Merleau-Ponty », in *Entre le corps et l'esprit*, Liège, Mardaga, p. 32-52
- DUPONT P., « Du *cogito* tacite au *cogito* vertical », in *Chiasmi international*, Mimesis-Vrin-University of Memphis, n° 2 « De la nature à l'ontologie », 2000, p. 281-300
- FONTAINE P., « Le concept d'horizon chez Husserl et Merleau-Ponty », in *Cahiers philosophiques*, n° 87, juin 2001, p. 9-31
- FLYNN B-C., « Chair et textualité. Merleau-Ponty et Derrida », in *Les cahiers de philosophie. Actualités de Merleau-Ponty*, n° 7, 1989, p. 189-209
- GARELLI J., « L'héritage husserlien et l'expérience merleau-pontyenne du commencement », in Merleau-Ponty M., *Notes de cours sur L'origine de la géométrie de Husserl*, Barbaras R. dir., Paris, PUF « Epiméthée », 1998, p. 95-122
- « Opérations et structures », in *Merleau-Ponty aux frontières de l'invisible*, Barbaras R., Bimbenet E. et Cariou M. dir., Paris-Milan, Mimesis-Vrin, « L'œil et l'esprit », 2003, p. 67-85
- GELY R., *La genèse du sentir*, Bruxelles, Editions Ousia, 2000
- HAAR M., « Proximité et distance vis-à-vis de Heidegger chez le dernier Merleau-Ponty », in Merleau-Ponty M., *Notes de cours sur L'origine de la géométrie de Husserl*, Barbaras R. dir., Paris, PUF « Epiméthée », 1998, p. 123-145
- HEIDSIECK F. Ed., *Merleau-Ponty. Le philosophe et son langage*, Paris, Vrin, 1993
- HOELLER K. Ed., *Merleau-Ponty and psychology*, Atlantic Highlands, Humanities Press Internat, 1993
- JOHNSON G.A. & SMITH M.B. Ed., *Ontology and alterity in Merleau-Ponty*, Evanston, Illinois, Northwestern University Press, 1990
- KELKEL A. L., « Le problème de l'intentionnalité corporelle », in Tymieniecka A. T. Ed., *Maurice Merleau-Ponty. Le psychique et le corporel*, Paris, Aubier, 1988, p. 15-37
- KONO T., « Le langage et le schéma corporel chez Maurice Merleau-Ponty », in *Etudes phénoménologiques*, n° 16, 1992, p. 103-122
- LAWLOR L., « Le chiasme et le pli. Une introduction au concept phénoménologique d'archéologie », in *Merleau-Ponty aux frontières de l'invisible*, Barbaras R., Bimbenet E. et Cariou M. dir., Paris-Milan, Mimesis-Vrin, « L'œil et l'esprit », 2003, p.191-205
- LEFEUVRE M., *Merleau-Ponty. Au-delà de la phénoménologie*, Paris, Klincksieck, 1976
- LEFORT C., *Sur une colonne absente*, Paris, NRF Gallimard, 1978
- LIEBSCH B. « Archeological Questioning : Merleau-Ponty and Ricoeur », in *Merleau-Ponty in contemporary Perspectives*, P. Burke and J. Van der Veken éd., Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1993, p. 19-24
- LISCANI-PETRINI E., « Attivita/Passivita : L'invisible di Merleau-Ponty », in *Chiasmi international*, Mimesis-Vrin-University of Memphis, n° 1 « Merleau-Ponty. L'héritage contemporain », 1999, p. 169-185
- PETITOT J., « Topologie phénoménale : sur l'actualité scientifique de la *phusis* phénoménologique de Merleau-Ponty », article suivi d'une discussion, in *Merleau-Ponty. Le philosophe et son langage*, Heidsieck F. dir., Paris, Vrin, 1993, p.291-322
- « La réorientation naturaliste de la phénoménologie », in *Archives de philosophie*, n° 58, 1995, p. 631-658

- RICHIR M., « Le sensible dans le rêve », in Merleau-Ponty M., *Notes de cours sur L'origine de la géométrie de Husserl*, dir. R. Barbaras, Paris, PUF, 1998, p. 239-254
- SAINT-AUBERT E. (de), « Sources et sens de la topologie chez Merleau-Ponty », in *Alter*, n° 9, « La pulsion », 2001, p. 331-364
- SCARSO D., “Intersoggettività e inconscio nei corsi di Merleau-Ponty alla Sorbona », in *Chiasmi International*, Mimesis-Vrin-University of Memphis, n° 3 “Non-philosophie et philosophie chez Merleau-Ponty”, 2001, p. 213-224
- SCHMIDT J., *Merleau-Ponty : Between Phenomenology and Structuralism*, New York, St. Martin Press, 1985
- SLATMAN J., *L'expression au-delà de la représentation. Sur l'aisthêsis et l'esthétique chez Merleau-Ponty*, Leuven-Paris, Dudley MA, Peeters/Vrin, 2003
- SUZUKI M., « La double énigme du monde. Nature et langage chez Schelling et Merleau-Ponty », in *Chiasmi international*, Mimesis-Vrin-University of Memphis, n° 5 « Le réel et l'imaginaire », 2003, p. 235-258
- TYMIENECKA A. T. Ed., *Maurice Merleau-Ponty. Le psychique et le corporel*, Paris, Aubier, 1988
- Les Temps modernes*, n° 184-185, 1961
- TREGUIER J-M., *Le corps selon la chair. Phénoménologie et ontologie chez Merleau-Ponty*, Paris, Kimé, 1996
- VALLIER R., « *Etre sauvage* and the barbaric principle : Merleau-Ponty's reading of Schelling », in *Chiasmi international*, Mimesis-Vrin-University of Memphis, n° 2 « De la nature à l'ontologie », 2000, p. 83- 106
- “The Indiscernible Joining : Structure, Signification and Animality in Merleau-Ponty's *La nature*”, in *Chiasmi International*, Mimesis-Vrin-University of Memphis, n° 3 “Non-philosophie et philosophie chez Merleau-Ponty”, 2001, p. 187-212
- VAN BREDA H. L., « Maurice Merleau-Ponty et les Archives-Husserl à Louvain », in *Revue de Métaphysique et Morale*, n° 4, 1962, p. 410-430
- ZIELINSKI A., « La notion de ‘transcendance’ dans *Le visible et l'invisible* : de l'indétermination au désir », in *Chiasmi international*, Mimesis-Vrin-University of Memphis, n° 2 « De la nature à l'ontologie », 2000, p.415-43

c) Articles et ouvrages confrontant Freud et Merleau-Ponty :

- AMIN K., « The chiasm of rythm : a Merleau-pontyan revision of Lacanien embodiment”, in *Chiasmi international*, Mimesis-Vrin-University of Memphis, n° 5 « Le réel et l'imaginaire », 2003, p. 179-199
- BAAS B., « Notre étoffe (Lacan et Merleau-Ponty), in *La Cause freudienne, Revue de Psychanalyse. Les troubles de la perception*, 1995, p. 45-57
- « Jacques Lacan et la traversée de la phénoménologie », in *Phénoménologie et psychanalyse, étranges relations*, Beaune J. C. dir., Seyssel, Champ Vallon, 1998, p. 33-40
- *De la chose à l'objet. Jacques Lacan et la traversée de la phénoménologie*, Leuven, Peeters, 1998
- BARBARAS R., *De l'être du phénomène. Sur l'ontologie de Merleau-Ponty*, Grenoble, Millon, 1991, chapitre 2 §2 « Psychanalyse et phénoménologie », p. 313-319
- « Le conscient et l'inconscient », in *Notions de philosophie I*, Kambouchner D. dir., Paris, Gallimard, 1995, p. 489-551

- BEAUNE J. C. dir., *Phénoménologie et psychanalyse : étranges relations*, Champvallon, 1998
- BERNET R., « Délire et réalité dans la psychose », in *Etudes phénoménologiques*, n° 15, 1992, p. 25-54
- « The phenomenon of gaze in Merleau-Ponty and Lacan », in *Chiasmi international*, Mimesis-Vrin-University of Memphis, n° 1 “Merleau-Ponty. L’héritage contemporain”, 1999, p. 105-120
- CARBONE M., “La parole de l’augure. Merleau-Ponty et la ‘Philosophie du Freudisme’ », in *Merleau-Ponty aux frontières de l’invisible*, Cariou M., Barbaras R. et Bimbenet E. dir., Paris-Milan, Mimesis-Vrin, « L’œil et l’esprit », 2003, p. 99-116
- CYSSAU C., *Au lieu du geste*, Paris, PUF, 1995
- DASTUR F., « Phénoménologie et métapsychologie », in *Phénoménologie et psychanalyse, étranges relations*, Beaune J. C. dir., Champvallon, 1998, p. 273-284
- EY H. dir., *L’inconscient, colloque de Bonneval*, Paris, Desclée de Brouwer, 1966
- FERRIERES-PESTUREAU S., *La métaphore en psychanalyse*, Paris, L’Harmattan, 1994
- FROSTHOLM B., *Leib und Unbewusstes, Freuds Begriff des Unbewusstes interpretiert durch den Leib-Begriff Merleau-Pontys*, Bonn, Bouvier Verlag Herbert Grundmann, 1978
- GAMBAZZI P., *L’occhio e il suo inconscio*, Cortina, Milano, 1999
- « L’œil et son inconscient : monde, sujet et pensée chez le dernier Merleau-Ponty », in *Chiasmi international*, Mimesis-Vrin-University of Memphis, n° 2 « De la nature à l’ontologie », 2000, p. 471-483
- GREEN A., « Du comportement à la chair : itinéraire de Merleau-Ponty », in *Critique*, n° 211, 1964, p. 1017-1046
- « A distance de l’inconscient (Merleau-Ponty et Freud) », in *Esprit*, n° 66, juin 1982
- JULIEN P., *L’œil et le désir. La critique de Merleau-Ponty par Lacan*, Thèse de philosophie de l’université de Paris-VIII, 1971
- LACAN J., « Maurice Merleau-Ponty, in *Les Temps Modernes*, n° 184-185, 1961, p. 245-254
- *Ecrits*, Paris, Editions du Seuil, 1966
 - *Le séminaire, livre II, Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse*, Paris, Editions du Seuil, 1978
 - *Le séminaire, livre IV, La relation d’objet*, Paris, Editions du Seuil, 1994
 - *Le séminaire, livre XI, Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Paris, Editions du Seuil, 1973
- LEFEUVRE M., *Merleau-Ponty. Au-delà de la phénoménologie*, Paris, Klincksieck, 1976, chapitre « Psychanalyse », p. 243-300
- LYOTARD J.F., *Discours, figure*, Paris, Klincksieck, 1971
- OLKOWSKI D., « Merleau-Ponty’s Freudianism : from the body of consciousness to the body of flesh », in *Merleau-Ponty and psychology*, Hoeller K. ed., Atlantic Highlands, Humanities Press Internat, 1993, p. 97-116
- “A Psychoanalysis of Nature ? ”, in *Chiasmi international*, Mimesis-Vrin-University of Memphis, n° 2 « De la nature à l’ontologie », 2000, p. 185-205
- PHILLIPS J., « Lacan and Merleau-Ponty : The Confrontation of Psychoanalysis and Phenomenology », in Pettigrew D. and Raffoul F., *Disseminating Lacan*, Albany, SUNY Press, 1996, p. 69-106
- PONTALIS J. B., « Note sur le problème de l’inconscient chez Merleau-Ponty », in *Les Temps Modernes*, n° 184-185, 1961, p. 287-303
- « Présence, entre les signes, absence », in *L’Arc*, n° 46, 1971, p. 56-66

- RENAULT A., «L'ontologie merleau-pontyenne de la chair dans son rapport à la métapsychologie freudienne des pulsions », in *Alter*, n° 9, « La pulsion », 2001, p. 171-196
- « Merleau-Ponty et Lacan : un dialogue possible ? », in *Merleau-Ponty aux frontières de l'invisible*, Barbaras R., Bimbenet E. et Cariou M. dir., Paris-Milan, Mimesis-Vrin, « L'œil et l'esprit », 2003, p. 117-129
 - « Phénoménologie de l'imaginaire et imaginaire de la phénoménologie : Merleau-Ponty lecteur de Sartre et Freud », in *Chiasmi international*, Mimesis-Vrin-University of Memphis, n° 5 « Le réel et l'imaginaire », 2003, p. 149-177
- RICHIR M., « Merleau-Ponty : un tout nouveau rapport à la psychanalyse », in *Les cahiers de philosophie*, n° 7, 1989, p. 155-187
- RODRIGO P., « Merleau-Ponty et la psychanalyse. L'inconscient comme grandeur négative », in *Chiasmi international*, Mimesis-Vrin-University of Memphis, n° 4 « Figures et fonds de la chair », 2002, p. 27-48
- « A la frontière du désir : la dimension de la libido chez Merleau-Ponty », in *Merleau-Ponty aux frontières de l'invisible*, Cariou M., Barbaras R. et Bimbenet E. dir., Paris-Milan, Mimesis-Vrin, « L'œil et l'esprit », 2003, p. 89-98
- SLATMAN J., « The Psychoanalysis of Nature and the Nature of Expression », in *Chiasmi international*, Mimesis-Vrin-University of Memphis, n° 2 « De la nature à l'ontologie », 2000, p. 207-222

3) LITTÉRATURE SECONDAIRE

- ABRAHAM N. et TOROK. M., *L'écorce et le noyau*, Paris, Flammarion, 1987
- ALTHUSSER L., *Psychanalyse et sciences humaines*, Paris, Librairie Générale Française / IMEC, « Le livre de poche », 1996
- ANDREAS-SALOME L., *Correspondance avec Sigmund Freud*, trad. L. Junel, Paris, NRF Gallimard, 1970
- ANDRIEU B., *Le corps dispersé. Histoire du corps au XXème siècle*, Paris, L'Harmattan, 1993
- ANZIEU D. et coll., *Psychanalyse et langage*, Paris, Dunod, 1977
- ARISTOTE, *Ethique à Nicomaque*, trad. J. Tricot, Paris, Vrin, 1994
- *Poétique*, trad. M. Magnien, Paris, Le livre de Poche, 1990
- ARRIVE M., *Langage et psychanalyse, linguistique et inconscient : Freud, Saussure, Pichon, Lacan*, Paris, PUF, 1994
- ATLAN H., *L'organisation biologique et la théorie de l'information*, Paris, Seuil, 1971
- AUBENQUE P., *La prudence chez Aristote*, Paris, PUF « Quadrige », 1963
- AULAGNIER P., *La violence de l'interprétation : du pictogramme à l'énoncé*, Paris, PUF, 1975
- AYRAULT R., *La genèse du romantisme allemand*, t. 4 : *En vue d'une philosophie de la nature*, Paris, Aubier, 1976
- BALAN B., *L'ordre et le temps*, Paris, Vrin, 1979
- BARBARAS R., *La perception, essai sur le sensible*, Paris, Hatier, 1994
- *Le désir et la distance. Introduction à une phénoménologie de la perception*, Paris, Vrin, 1999
- « Le vivant comme fondement originaire de l'intentionnalité perceptive », in *Naturaliser la phénoménologie. Essais sur la phénoménologie contemporaine et les sciences cognitives*, Paris, CNRS Editions, 2002, p. 681-696
- *Vie et intentionnalité : recherches phénoménologiques*, Paris, Vrin, 2003
- BEGOUT B., « Problèmes d'une phénoménologie de la sexualité. Intentionnalité pulsionnelle et pulsion sexuelle chez Husserl », in *Phénoménologie et psychanalyse, étranges relations*, Beaune J. C. dir., Seyssel, Champ Vallon, 1998
- *La généalogie de la logique. Husserl, l'antépédicatif et le catégoriel*, Paris, Vrin, 2000
- BENOIST J., *Autour de Husserl, l'ego et la raison*, Paris, Vrin, 1994
- « La subjectivité », in *Notions de philosophie II*, Paris, Gallimard « Folio Essais », 1995, p. 501-561
- BENOIST J. et KARSENTI B. dir., *Phénoménologie et sociologie*, Paris, PUF, 2001
- BENTHAM J., *Théorie des fictions*, trad. G. Michaut, Editions de l'Association freudienne internationale, 1996
- BENVENISTE E., *Problèmes de linguistique générale*, Paris, NRF-Gallimard, 1966
- BERGSON H., *Matière et mémoire*, Paris, PUF « Quadrige », 1959
- *L'énergie spirituelle*, Paris, PUF « Quadrige », 1999
- *L'évolution créatrice*, Paris, PUF « Quadrige », 1989
- BERNET R., *La vie du sujet. Recherches sur l'interprétation de Husserl dans la phénoménologie*, Paris, PUF « Epiméthée », 1994
- BERTRAND M., DORAY B., *Psychanalyse et sciences sociales*, Paris, La découverte, 1989
- BINSWANGER L., *Discours, parcours et Freud*, Paris, Gallimard, 1970
- *Introduction à l'analyse existentielle*, Les Editions de Minuit, 1971
- BOLK L., *Das Problem der Menschwerdung* (1926), repris dans *Arguments*, 4^{ème} année, n° 18, printemps 1960

- BOURDIEU P., *Le sens pratique*, Paris, Les Editions de Minuit, 1980
- BRENTANO F., *Psychologie du point de vue empirique*, trad. M. de Gandillac, Paris, Aubier Montaigne, 1944
- BROGOWSKI L., *Dilthey, conscience et histoire*, Paris, PUF « Philosophies », 1997
- CANGUILHEM G., *Essais sur les concepts de normal et de pathologique*, Paris, PUF, 1943
- *La connaissance de la vie*, Paris, Hachette, 1952
 - « Vie », in *Encyclopedia Universalis*, tome 23
- CASSIRER E., *La philosophie des formes symboliques*, tome III « La phénoménologie de la connaissance », Paris, Les Editions de Minuit, 1972
- Cerveau et mémoires, Bergson, Ribot et la neuropsychologie*, Editions Osiris, 1998
- CHEMOUINE J., *Psychanalyse et anthropologie, Lévi-Strauss lecteur de Freud*, Paris, L'Harmattan, 1997
- CLERO J. P., « Lacan, lecteur de Bentham. 'La vérité a structure de fiction' », in *L'unebêvue*, n° 13, « Le corps de la langue », automne 1999, p. 77-108
- COGHILL G.E., *Anatomy and the problem of behaviour*, New York/London, Macmillan, 1929
- DAYAN M., « L'inconscient selon Bergson », in *Revue de Métaphysique et de Morale*, n° 2, avril-juin 1965, p. 287-324
- DAMASIO A.R., *L'erreur de Descartes : la raison des émotions*, Paris, Odile Jacob, 1995
- DARWIN C., *L'origine des espèces au moyen de la sélection naturelle ou la lutte pour l'existence dans la nature*, reprise de l'édition de 1880 (1^{ère} édition 1859), C. Reinwald ; traduction de la 6^{ème} édition anglaise par E. Barbier, Paris, La Découverte, 1989
- *La Descendance de l'homme et la sélection naturelle*, 2 vol., Bruxelles, Complexe, 1981
 - *L'expression des émotions chez l'homme et les animaux (1872)*, trad. S. Pozzi et R. Benoist, préface de J. Duvernay-Bolens, Paris, Edition du CTHS, 1998
- DELEUZE G., *Spinoza et le problème de l'expression*, Paris, Les Editions de Minuit, 1968
- DELRIEU A., *Lévi-Strauss, lecteur de Freud*, Paris, Point Hors ligne, 1993
- DERRIDA J., *L'écriture et la différence*, Paris, Seuil, « Points essais », 1967
- *Psyché. Invention de l'autre*, Paris, Galilée, 1987
 - *Khôra*, Paris, Galilée, 1993
- DESCARTES R., *Règles pour la direction de l'esprit*, Paris, Vrin, 1988
- *Les passions de l'âme*, Paris, Gallimard « Tel », 1988
 - *Les principes de la philosophie*, Première partie, Paris, Vrin, 1993
 - *Méditations métaphysiques*, Paris, GF-Flammarion, 1992
- DESCOMBES V., *L'inconscient malgré lui*, Paris, Les Editions de Minuit, 1977
- *Le même et l'autre*, Paris, Les Editions de Minuit, 1979
- DIDI-HUBERMAN G., *Invention de l'hystérie. Charcot et l'iconographie photographique de la Salpêtrière*, Paris, Macula, 1982
- DILTHEY W., *Œuvres I. Critique de la raison historique. Introduction aux sciences de l'esprit et autres textes*, présenté et traduit par S. Mesure, Paris, Les Editions du cerf, 1992
- DOREY P. dir., *L'inconscient et la science*, Paris, Dunod, 1991
- DUPERON I., *Fechner et le parallélisme psychophysique*, Paris, PUF « Philosophies », 2000
- DURKHEIM E., *Les règles de la méthode sociologique*, Paris, PUF « Quadrige », 1937
- EHRENFELS C. (von), « Ueber 'Gestaltqualitäten' » (1890), in *Philosophische Schriften*, Bd. 3, Reinhard Fabian, München / Vienne, Philosophia Verlag, 1988, p. 128-167
- FAGOT-LARGEAULT A., « Le vivant », in *Notions de philosophie I*, Kambouchner D. dir., Paris, Gallimard, 1995, p. 231-300

- FECHNER G. T., *Elemente der Psychophysik*, 2 vol., Leipzig, Breitkopf und Härtel, 1860
- FOUCAULT M., *Naissance de la clinique*, Paris, PUF „Quadrige“, 1988 (1ère éd. 1963)
- « La pensée du dehors », in *Critique*, n° 229, juin 1966, p. 523-546
 - *Dits et écrits I* (1954-1969), NRF Gallimard, 1994
 - *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard « Tel », 1966
- FRANCK D., *Chair et corps. Sur la phénoménologie de Husserl*, Paris, Les Editions de Minuit, 1981
- GARELLI J., *Rythmes et mondes*, Grenoble, Millon, 1991
- GILSON J.P., *La topologie de Lacan : une articulation de la cure psychanalytique*, Montréal, Editions Balzac, 1994
- GILSON L., *La psychologie descriptive de Franz Brentano*, Paris, Vrin, 1955
- GOLDSTEIN K., *La structure de l'organisme*, Gallimard, « Tel », 1951
- GOODY J., *La raison graphique*, Paris, Editions de Minuit, 1979
- *Entre l'oralité et l'écriture*, Paris, PUF, 1994
- GRANGER G.G., *Pensée formelle et Sciences de l'homme*, Paris, Aubier, 1960
- GUILLERAULT G., *Les deux corps du moi. Schéma corporel et image du corps en psychanalyse*, Paris, Gallimard, 1996
- GUENANCIA P., « Le corps peut-il être un sujet ? », in *Descartes et la question du sujet*, K. S. Ong-Van-Cung dir., Paris, PUF, 1999, p. 93-110
- HAECKEL E., *Histoire de la création des êtres organisés* (1868), Paris, C. Reinwald, 1874
- HAYAT M., *Dynamique des formes et représentation : vers une biosymbolique de l'humain*, volume 4 « Psychanalyse et biologie », Paris, L'Harmattan, 2002
- *Dynamique des formes et représentation : vers une biosymbolique de l'humain*, volume 6 « Philosophie, biosymbolique de l'humain et représentation du réel », Paris, L'Harmattan, 2002
- HEGEL G.W.F., *Encyclopédie des sciences philosophiques*, trad. B. Bourgeois, Paris, Vrin, 1979 et 1988
- HEIDEGGER M., *Etre et temps*, trad. F. Vein, Paris, NRF Gallimard, 1986
- *Les concepts fondamentaux de la métaphysique*, trad. D. Panis, Paris, NRF Gallimard, 1992
- HUSSERL E., *Recherches logiques*, t. I *Prolégomènes à la logique pure*, trad. H. Hélie, A.L. Kelkel et R. Schérer, Paris, PUF, 1959
- *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, trad. G. Granel, Paris, Gallimard « Tel », 1976
 - *Ideen I*, trad. P. Ricoeur, Paris, Gallimard « Tel », 1950
 - *Ideen II, Recherches phénoménologiques pour la constitution*, trad. E. Escoubas, Paris, PUF, 1982
 - *Umsturz der kopernikanischen Lehre : die Erde als Ur-Arche bewegt sich nicht*, trad. D. Franck, in *Philosophie*, n° 1, 1984
- HUMBOLDT W. (von), *Introduction à l'oeuvre sur le kavi*, Paris, Seuil, 1974
- JACOB F., *La logique du vivant. Une histoire de l'hérédité*, Paris, NRF-Gallimard, 1970
- JONAS H., *Le phénomène de la vie. Vers une biologie philosophique*, Bruxelles, De Boeck Université, 2001
- KANT E., *Critique de la raison pure*, trad. A. Tremesaygues et B. Pacaud, Paris, PUF, 1984
- KARSENTI B., *L'homme total. Sociologie, anthropologie et philosophie chez Marcel Mauss*, Paris PUF, 1997
- KLEIN M., HEIMANN P., ISAACS S. et RIVIERE J., *Développements de la psychanalyse*, trad. W. Baranger, Paris, PUF « Quadrige », 2001

- KOEHLER W., *Psychologie de la forme* (1929), trad. S. Bricianer, présentation J.M. Monnoyer, Paris, Gallimard « Folio Essais », 2000
- KRSITEVA J., *Le génie féminin, tome II : Mélanie Klein*, Paris, Fayard, 2000
- LACAN J., « *Les complexes familiaux dans la formation de l'individu* » (1938), in *Autres écrits*, Paris, Seuil, 2001, p. 23-84
- *De la psychose paranoïaque dans ses rapports avec la personnalité*, Paris, Seuil, « Points essais », 1975
 - *Ecrits*, Paris, Seuil, 1966
- LAMARCK J.B. (de), *Philosophie zoologique*, 2 vol., Paris, Union générale d'éditions, 10/18, 1968
- LE BRUN C., « Conférence sur l'expression générale et particulière » (1668), in *La passion, Nouvelle Revue de Psychanalyse*, n° 21, Paris, Gallimard, 1980 (1^{ère} édition Paris, Testelin, 1696), p. 95-121
- LENOBLE R., *Esquisse d'une histoire de l'idée de nature*, Paris, Albin Michel, 1969
- LEQUAN M., « *La Naturphilosophie schellingienne de 1797 à 1801 : du modèle chimique au modèle physique* », conférence à l'université de Poitiers, Centre Hegel, décembre 2001 (accessible sur le site de l'UFR de philosophie de l'université de Lyon-III)
- LEROI-GOURHAN A., *Le geste et la parole*, t. I et II, Paris, Albin Michel, 1964-1965
- LEVI-STRAUSS C., « Introduction à l'œuvre de M. Mauss », in M. Mauss, *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF « Quadrige », 1950
- *Le totémisme aujourd'hui*, Paris, PUF, 1962
 - *Anthropologie structurale*, Paris, Plon « Agora Pocket », 1974
- LEVI-STRAUSS C. dir., *L'identité*, Paris, PUF « Quadrige », 1983
- LORENZ K., *Essais sur le comportement animal et humain*, Paris, Seuil, 1970
- *L'envers du miroir. Une histoire naturelle de la connaissance*, Paris, Champs Flammarion, 1975
- MADINIER G., *Conscience et mouvement. Etude sur la philosophie française de Condillac à Bergson*, Paris-Louvain, Nauwelaerts, 1967 (1^{ère} édition 1938)
- MARION J.L., *Questions cartésiennes, méthode et métaphysique*, Paris, PUF, 1991
- MAUSS M., *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF « Quadrige », 1950
- MAYR E., *Histoire de la biologie. Diversité, évolution et hérédité*, Paris, Fayard, 1989
- MESURE S., *Dilthey et la fondation des sciences historiques*, Paris, PUF, 1990
- MILL J. S., *Système de logique* (1851), trad. L. Peisse, Liège, Mardaga, 1988
- MILNER J.C., *Le périple structural. Figures et paradigme*, Paris, Seuil, 2002
- MONTAVONT A., *De la passivité dans la phénoménologie de Husserl*, Paris, PUF, 1999
- MORIN E., *Introduction à la pensée complexe*, ESF Editions, 1950
- *Le paradigme perdu : la nature humaine*, Paris, Seuil, 1973
 - *La méthode. 1 – La nature de la nature*, Paris, Seuil, 1977
 - *La méthode. 2 – La vie de la vie*, Paris, Seuil, 1980
- MORIN E., PIATTELLI-PALMARINI M., *L'unité de l'homme*, Paris, Seuil, 1974 (rééd. 1978, 3 volumes, Points Seuil)
- OGILVIE B., *Lacan, la formation du concept de sujet*, Paris, PUF « Philosophies », 1987
- OHAYON A., *L'impossible rencontre, psychologie et psychanalyse en France 1919-1969*, Paris, La Découverte, 1999
- ONG-VAN-CUNG K.S. dir., *Descartes et la question du sujet*, Paris, PUF “Débats philosophiques”, 1999
- PARIENTE J.C., *Le langage et l'individuel*, Paris, Armand Colin, 1973
- PATOCKA J., *Papiers phénoménologiques*, trad. E. Abrams, Grenoble, Millon, 1995

- PIAGET J., *Sagesse et illusions de la philosophie*, Paris, PUF, 1965
- *Le structuralisme*, Paris, PUF « Que sais-je ? », 1968
 - *L'épistémologie génétique*, Paris, PUF, 1970
- PICHOT A., *Petite phénoménologie de la connaissance*, Paris, Aubier, 1991
- *Histoire de la notion de vie*, Paris, Gallimard, 1993
- POLITZER G., *Critique des fondements de la psychologie*, Paris, PUF, 1974
- PORTE M., *La dynamique qualitative en psychanalyse*, Paris, PUF, 1994
- La pulsion*, *Alter*, Revue de phénoménologie, n° 9, 2001
- REMOTTI F., « De l'incomplétude », in *Figures de l'humain. Les représentations de l'anthropologie*, Paris, Editions de l'EHESS, 2003, p. 17-74
- RENAULT E., « Naturphilosophie », in *Dictionnaire d'histoire et de philosophie des sciences*, Lecourt D. dir., Paris, PUF, 1999, p. 674-680
- Revue de Métaphysique et de Morale*, « Neurosciences et philosophie. Le problème de la conscience », n° 2, 1992
- RICOEUR P., *Le conflit des interprétations. Essai d'herméneutique*, Paris, Seuil, 1969
- *A l'école de la phénoménologie*, Paris, Vrin, 1986
 - *Soi-même comme un autre*, Paris, Points Seuil, 1990
- ROUGER F., *Le Monde et le Moi*, Paris, Méridiens Klincksieck, 1986
- RUSSELL E.S., *The Directiveness of Organic Activities*, Cambridge University Press, 1946
- RUYER R., *Elements de psycho-biologie*, Paris, PUF, 1946
- « Les conceptions nouvelles de l'instinct », in *Les Temps Modernes*, novembre 1953, p. 824-860
 - *La Cybernétique et l'origine de l'information*, Paris, Flammarion, 1954
- SARTRE J.P., *L'imagination*, Paris, PUF « Quadriges », 2000 (1^{ère} édition 1936)
- *Esquisse d'une théorie des émotions*, Paris, Hermann, 1995 (1^{ère} édition 1938)
 - *L'imaginaire*, Paris, Gallimard « Folio Essais », 1986 (1^{ère} édition 1940)
 - *L'être et le néant*, Paris, Gallimard, 1943
 - *L'existentialisme est un humanisme*, Paris, Gallimard « Folio Essais », 1996 (1^{ère} édition 1946)
 - *Situations I*, Paris, NRF Gallimard, Paris, 1947
- SAUSSURE F., *Cours de linguistique générale*, Paris, Payot, 1962
- SCHELER M., *Nature et forme de la sympathie. Contribution à l'étude des lois de la vie affective*, Paris, Payot, 1971
- SCHELLING F.W.J., *Les Ages du monde*, trad. P. David, Paris, PUF « Epiméthée », 1992
- SCHILDER P., *L'image du corps : étude des forces constructives de la psyché* [1935], Paris, Gallimard « Tel », 1986
- SIMONDON G., *L'individu et sa genèse physico-biologique. L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*, Paris, PUF « Epiméthée », 1964
- SEVE B., « Le possible dans *L'être et le néant* », in *Raison présente*, « Sartre », 1^{er} trimestre 1996, n° 117, p. 87-106
- STRAUS E., *Du sens des sens*, trad. G. Thinès et J.P. Legrand, Grenoble, Millon, 1989
- TEILHARD DE CHARDIN P., *Le phénomène humain*, Paris, Seuil, 1955
- VARELA F., *Autonomie et connaissance, essai sur le vivant*, Paris, Seuil, 1989
- VARELA F., THOMPSON E., ROSCH E., *L'inscription corporelle de l'esprit. Sciences cognitives et expérience humaine*, Paris, Seuil, 1993
- WIENER N., *Cybernétique et société. L'usage humain des êtres humains* (trad. fr.), Paris, 10/18, 1962

INDEX NOMINUM

- Aristote**, 99, 100, 101, 103, 104, 107, 251, 362, 395, 422, 449, 451, 469
- Assoun**, 9, 32, 33, 37, 45, 64, 76, 86, 271, 288, 291, 307, 319, 333, 341, 446, 459, 461
- Barbaras**, 2, 3, 5, 12, 26, 37, 59, 77, 109, 113, 136, 172, 188, 193, 204, 206, 309, 345, 355, 356, 361, 364, 368, 372, 382, 394, 395, 414, 434, 460, 464, 465, 467, 468
- Bégout**, 9, 135, 144, 357
- Benveniste**, 211, 231, 244
- Bergson**, 12, 41, 58, 62, 97, 98, 108, 109, 112, 117-119, 126, 133-145, 149, 174, 316, 318, 319, 321, 336, 390, 392, 395, 398, 399, 403, 408, 460, 463, 464, 470, 472
- Bimbenet**, 158, 159, 206, 322, 355, 388, 414, 464, 465, 467, 468
- Binswanger**, 10, 72, 128-130, 153, 154, 210
- Brentano**, 9, 38, 51, 59, 66, 67, 70, 73, 100-107, 319, 334, 339, 471
- Darwin**, 37, 45, 50, 53, 56, 103, 251, 252, 291, 319, 388, 391, 415, 425, 461, 463
- Dastur**, 212, 231, 238
- David-Ménard**, 3, 52, 55, 363, 401
- Derrida**, 12, 28, 116, 233, 342, 357, 375, 433, 465
- Descartes**, 12, 15, 16, 20-32, 38, 40, 41, 44, 49-52, 59, 76-85, 94-103, 112, 114, 116, 128, 155, 157, 186, 192, 194, 308, 311-317, 324, 422, 442
- Dilthey**, 68-70, 73, 246, 470, 472
- Fechner**, 64-66, 69, 81, 359, 373, 470
- Fédida**, 37, 40, 44, 50, 62, 119, 166, 461, 462, 463
- Foucault**, 12, 16, 19, 40, 50, 114, 129, 164, 210, 230, 231, 237, 247, 355, 455
- Goethe**, 9, 43, 65, 145, 214, 317-321, 358, 359, 378, 385-389, 431, 463
- Goldstein**, 36, 37, 43, 47, 55, 65, 72, 82, 83, 104, 109, 127-129, 162, 214, 217, 252, 261, 320, 368, 417, 418
- Green**, 13, 14, 186, 250, 262, 265, 277, 300, 306, 346, 357, 363, 422
- Haeckel**, 291, 425, 462
- Hegel**, 12, 112, 139, 161, 188, 209, 251, 258, 260, 265, 279, 312, 322-324, 333, 334, 376, 398, 418, 420, 438, 464
- Heidegger**, 10, 140, 227, 304, 394, 407, 410, 416, 418, 462, 465
- Hesnard**, 10-14, 19, 20, 126, 181, 206, 207, 273, 298, 300, 301, 353, 356, 364, 375, 428, 443
- Humboldt**, 214, 219, 226, 232, 238
- Husserl**, 9-14, 20, 22, 47, 57-61, 67, 71, 76, 78, 100-104, 109, 113, 115, 118, 128, 130-150, 155, 157-173, 178, 180, 188, 193, 194, 209, 212, 213, 227, 230, 238, 245, 251, 253, 260, 263, 277, 281, 299, 303, 304, 318, 319, 325-328, 343, 347, 352, 353, 357, 367, 368, 372, 375, 378, 385, 394, 405, 407, 412, 434, 440-443, 450-452, 460, 461, 464, 465, 466, 469
- Hyppolite**, 11, 26, 181, 229, 230, 321

Jackson, 43, 44, 82, 83, 90, 91, 119, 123, 125, 127, 137, 214, 217, 261
Jung, 10, 144, 226, 236, 285, 286, 431
Kant, 38, 44, 62, 64, 73, 95, 107, 148, 162, 180, 311-315, 319, 330, 335, 352, 362, 375, 442, 464
Klein, 191, 196, 272, 276, 279, 300, 371, 471
Lacan, 8, 10, 13, 52, 73, 107, 108, 140, 164, 166, 177-192, 197-207, 212, 217, 223, 225, 226, 228, 229, 230, 231, 234, 241, 242, 250, 266, 270, 271, 272, 273, 277, 278, 297-331, 356, 371, 377, 378, 382, 417, 418, 446, 447, 455, 461, 462
Lamarck, 251, 388, 389, 391, 425, 427
Laplanche, 5, 17, 22, 178, 181, 195, 212, 225, 234, 250, 275, 299, 340, 348, 360, 371, 458, 459
Lévi-Strauss, 16, 212, 216, 227, 239, 242, 247, 250, 253, 258, 283, 286, 287, 296, 299, 382, 455
Lyotard, 145, 340, 341, 467
Maine de Biran, 12, 16, 62, 403
Marx, 8, 156, 255, 258, 260, 264, 265, 295, 312-315
Nassif, 34, 38, 43, 73, 91, 128, 210, 212
Piaget, 162, 252, 254, 255, 256, 257
Pichot, 389, 398, 403
Politzer, 47, 61, 72, 126, 127, 129, 134, 152, 255, 261
Pontalis, 5, 13, 17, 127, 146, 154, 158, 186, 195, 212, 231, 235, 249, 275, 300, 340, 347, 348, 360, 459
Ricoeur, 8, 11, 134, 135, 234, 246, 309, 353, 356, 357, 361, 369, 374
Sartre, 10, 16, 75, 98, 104, 130, 131, 146-157, 166-194, 209, 240, 244, 250, 444, 445
Saussure, 212-217, 226, 229, 231, 232, 237, 238, 247, 255, 283, 438
Schelling, 14, 145, 318-326, 330-333, 340, 344, 354, 389
Schilder, 269, 272
Schneider, 2, 36, 154, 270
Schopenhauer, 318-321, 334, 339, 392, 461
Simondon, 376, 381, 398
Spinoza, 26, 52, 98, 164, 445
Wallon, 190, 252-271, 275, 462

TABLE DES MATIERES

Sommaire	4
Liste des abréviations utilisées.....	5
Introduction : L'énigme du Sphinx	6
Première partie - LA DECONSTRUCTION DE L'UNITE DU SUJET	
<i>Du dualisme substantiel au clivage de la conscience</i>	28
Introduction	29
Chapitre I - La déconstruction du concept moderne de corps	33
A) <i>L'anatomie et la représentation objective du corps</i>	35
§ 1) La critique de l'atomisme et la <i>Gestalttheorie</i>	35
§ 2) La critique du réalisme positiviste et de son avatar le fonctionnalisme.....	40
§ 3) Le problème de l'indétermination du corps et le recours au point de vue dynamique	45
B) <i>Les rapports entre corps, sens et subjectivité : le problème du corps expressif</i>	50
§ 1) La subversion du problème traditionnel de l'expression des émotions.....	50
§ 2) Le corps comme réalité symbolique.....	55
§ 3) L'intentionnalité corporelle implique-t-elle le recours à l'idée de conscience ?	60
C) <i>Le concept de corps peut-il jouer le rôle de Grundbegriff d'une nouvelle psychologie ?</i>	66
§ 1) Le projet de la psychophysique et le rejet du monisme ontologique	66
§ 2) Le <i>Methodenstreit</i> : faut-il expliquer ou comprendre les phénomènes corporels ?.....	70
§ 3) Le problème de l'usage de la causalité et le statut heuristique des sciences de la nature	74
Chapitre II - La déconstruction du concept moderne de conscience	80
A) <i>La psychologie scientifique ou le paradoxe de la représentation objective d'un psychisme sans conscience</i>	82
§ 1) Les présupposés réalistes de la psychologie localisationniste	83
§ 2) La conscience comme attention et la question d'une causalité spécifiquement psychique	87
§ 3) Peut-on douter radicalement de la conscience ?.....	92
B) <i>Les philosophies de la conscience : du Cogito substantiel au Cogito incarné</i>	96
§ 1) La définition de la conscience comme substance pensante et sa critique.....	97
§ 2) La définition phénoménologique de la conscience comme intentionnalité	101
§ 3) De la conscience perceptive à la conscience comme perception.....	107
Chapitre III – Le problème du clivage de la conscience et le concept d'inconscient	117
A) <i>Le phénomène du clivage de la conscience et le concept freudien d'inconscient</i>	119
§ 1) Du « clivage de la conscience » à l'idée de « conscience désintégrée »	120
§ 2) Du subconscient à l'inconscient : la rupture freudienne.....	123
§ 3) L'interprétation de l'inconscient freudien dans la philosophie du premier Merleau-Ponty	128
B) <i>Le modèle phénoménologique de l'inconscient comme passivité</i>	134
§ 1) L'inconscient comme dimension horizontale de la conscience perceptive	136
§ 2) L'inconscient comme figure de la passivité de la conscience	140
§ 3) La problème de la sélection des souvenirs : y a-t-il un inconscient « actif » ?.....	144

C) <i>Le modèle existentialiste de l'inconscient comme mauvaise foi</i>	151
§ 1) La critique sartrienne de l'inconscient et le Concept de Cogito pré-réflexif	153
§ 2) L'inconscient comme forme de la mauvaise foi de la conscience	155
§ 3) La conscience est-elle absolument libre ?	159
<i>Conclusion</i>	162

Deuxième Partie - LA CONSTRUCTION DE L'IDENTITE DU SUJET

De l'imaginaire au symbolique 164

Introduction	165
--------------------	-----

Chapitre I – Généalogie de l'ontologie moderne du sujet : une figure du narcissisme philosophique

A) <i>Phénoménologie de l'imaginaire et imaginaire de la phénoménologie : Merleau-Ponty lecteur de Sartre et de Freud</i>	171
§ 1) L'imaginaire a-t-il pour condition de possibilité une conscience absolument libre ?.....	173
§ 2) L'analyse des rêves et la question de la structure symbolique de l'imaginaire : Freud contre Sartre...177	
§ 3) L'imaginaire de la philosophie, ou de l'attitude de <i>dénégation</i> en philosophie.....	184
B) <i>Le sujet face à son Autre : généalogie de l'ontologie spéculaire</i>	190
§ 1) La problématique du regard ou l'être-pour-autrui comme relation imaginaire à l'autre	191
§ 2) Le sujet comme « œil » : une généalogie de l'ontologie spéculaire.....	196
§ 3) L'Autre comme <i>punctum caecum</i> de la conscience perceptive.....	203

Chapitre II – L'émergence du sujet parlant, un modèle d'analyse de l'identité subjective 213

A) <i>Linguistique, psychologie et ontologie structurales</i>	216
§ 1) L'émergence de l'analyse structurale du langage.....	217
§ 2) L'analyse structurale du langage comme modèle d'appréhension de la réalité psychique.....	222
§ 3) L'analyse structurale du langage comme articulation entre la psychologie et l'ontologie.....	228
B) « <i>Linguistique de la parole</i> » et analyse du style comme expression de la subjectivité.....	235
§ 1) La langue comme structure immanente et ouverte.....	236
§ 2) L'émergence du sujet parlant au sein de l'institution du langage.....	241
§ 3) L'analyse du style comme nouveau mode d'appréhension de la subjectivité.....	246

Chapitre III - Genèse et structure de l'identité subjective : Merleau-Ponty lecteur de Freud

A) <i>La méthode génétique : du concept de développement à celui d'institution</i>	255
§ 1) Le statut de la psychologie génétique au milieu du XXème siècle.....	256
§ 2) La psychogenèse conçue comme institution.....	260
§ 3) Du bon usage de la psychopathologie.....	265
B) <i>Genèse et structure de l'identité subjective</i>	270
§ 1) La construction de l'identité corporelle.....	271
§ 2) Le rôle du rapport à l'autre dans la construction de soi	276
§ 3) Le rôle de l'acquisition du langage dans la construction de soi.....	281

<i>C) Subjectivité, intersubjectivité et socialité</i>	287
§ 1) L'intérêt de Freud et de Merleau-Ponty pour la <i>genèse</i> du lien social.....	288
§ 2) De la problématique du lien social à la théorie de la <i>Kultur</i>	292
§ 3) L'approche culturaliste du social et ses limites.....	297
<i>Conclusion</i>	303

Troisième Partie – ARCHEOLOGIE DE LA SUBJECTIVITE

De la nature à la culture 306

Introduction	307
Chapitre I – Psychanalyse de la Nature et ontologie de la chair	312
<i>A) Histoire du concept de Nature : de l'humanisme au naturalisme</i>	314
§ 1) La Nature comme objet	314
§ 2) La Nature comme Vie	321
§ 3) La Nature comme Etre sauvage	327
<i>B) La psychanalyse comme heuristique pour penser l'Etre sauvage</i>	334
§ 1) La critique de l'intuition comme coïncidence avec l' <i>Urgrund</i>	336
§ 2) L'inconscient freudien comme mode d'accès au Principe barbare	341
§ 3) L'inconscient merleau-pontyen comme structure d'écart de l'Etre sauvage	347
§ 4) L'archéologie psychanalytique comme heuristique une ontologie de la chair	353
<i>C) Métapsychologie des pulsions et ontologie de la chair</i>	360
§ 1) Le problème de la conceptualisation de l'articulation-limite entre somatique et psychique	362
§ 2) De l'être contradictoire du désir au dualisme <i>Eros-Thanatos</i>	369
§ 3) Transformations des pulsions et réversibilité de la chair	376

Chapitre II – Continuité et différenciation : du symbolisme naturel au symbolisme culturel

<i>A) Le symbolisme naturel : de la fonction à l'expression</i>	387
§ 1) L'artificialisme des théories mécanistes et finalistes du vivant	388
§ 2) Le vivant comme puissance originaire de création de formes	397
§ 3) Motricité, perception et <i>Logos</i> du monde sensible	403
§ 4) Le symbolisme naturel comme fondement de l' <i>Ineinander</i> entre l'homme et l'animal	409
<i>B) Le symbolisme humain : de la nature à la culture</i>	418
§ 1) L'humanité comme « autre manière d'être corps »	419
§ 2) Tradition et transmission : spécificités de la culture humaine	428
§ 3) La trace et l'archive comme origines de l'idéalité	436
<i>Conclusion</i>	445

Conclusion : Pour une philosophie du sujet désirant	447
Bibliographie	463
Index nominum	479
Tables des matières	481