

L'homme en situation : La liberté dans la *Phénoménologie de la perception*.

OLIVIER CONTENSOU, *Université Laval*

RÉSUMÉ : La *Phénoménologie de la perception*, publiée en 1945, a surtout retenu l'attention des philosophes pour ses apports dans le domaine de la phénoménologie du corps propre comme intentionnalité orientée. Cette approche originale de Merleau-Ponty est connectée à une tentative philosophique de première importance : dépasser l'alternative classique du réalisme et de l'idéalisme. Cependant, il appert qu'en plus de ces dimensions, une lecture attentive du dernier chapitre, consacré à la liberté, nous met sur la piste d'une véritable éthique, à savoir une éthique du courage. La *Phénoménologie de la perception* offre donc une piste de réflexion très solide pour articuler une phénoménologie à une éthique, à savoir ici une éthique de la vertu. Or on sait que cette articulation a toujours été considérée comme délicate, voire impossible. C'est pourquoi il convient d'analyser ce chapitre à nouveaux frais, dans l'optique d'un dialogue possible entre éthique et phénoménologie.

Introduction

Gestes et mélanges, mouvement centrifuge et centripète. C'est bien ainsi que Merleau-Ponty entend notre rapport au monde, aux autres, et à l'histoire, parce que sa philosophie est une phénoménologie du corps propre intentionnel, engagé de façon inextricable avec et dans le monde. Nous aimerions ici nous interroger sur cette inextricabilité dont l'une des manifestations dans le domaine éthique est précisément l'engagement. Les idées de Merleau-Ponty offrent une piste de réflexion sérieuse pour qui veut entreprendre de penser une éthique phénoménologique. Nous sommes partis

d'une remarque qui se situe à la fin de la *Phénoménologie de la perception* : « Nous sommes mêlés au monde et aux autres dans une confusion inextricable »¹. Nous aimerions montrer que l'inextricabilité dont il est question ici est connectée par Merleau-Ponty au concept de situation², dont Ricœur disait qu'il est essentiel à la philosophie existentielle³. Nous faisons ici l'hypothèse, qui semble justifiée par la lecture du dernier chapitre de la *Phénoménologie de la perception*, que ce concept de situation peut lui-même être connecté au concept de vertu, en l'occurrence ici au courage. Or il existe un lien très fort entre l'éthique de la vertu et le concept de situation, lien déjà établi par Aristote dans l'*Éthique à Nicomaque*, qui dit en substance que la situation est le « lieu naturel » de l'exercice de la vertu⁴, et que le *phronimos* doit être considéré comme l'« homme de la situation »⁵. Être vertueux, c'est savoir discerner le particulier⁶, la singularité de la situation, et ce faisant, le comportement qu'elle appelle comme réponse possible. Précisément, dans le chapitre de la *Phénoménologie de la perception* sur la liberté, il s'agit bien de « réapprendre » à « voir » l'appel d'une situation particulière, qui demande une réponse pratique, un engagement résolu.

Nous nous proposons d'analyser ce chapitre conclusif⁷ afin de parvenir à comprendre les liens qu'établit Merleau-Ponty entre les concepts de situation et de liberté. Liberté conçue comme engagement et arrachement du corps propre dans le monde et au monde. Il s'agira aussi de s'interroger, non pas sur la possibilité d'établir intégralement une éthique de la vertu à partir de ce chapitre, mais sur la possibilité d'en amorcer une, sous la forme d'une éthique du courage dans l'engagement. Notre réflexion va s'articuler autour de trois axes : une brève contextualisation philosophique, une analyse des moments clés du chapitre final sur la liberté⁸, enfin un commentaire des dernières sections de ce chapitre, qui sont les dernières pages de la *Phénoménologie de la perception*⁹.

1. Le corps propre et l'être-au-monde

Il s'agit ici de montrer qu'une pensée de l'inextricabilité est à l'œuvre dans la phénoménologie et l'ontologie avant

Merleau-Ponty, précisément dans les travaux de Husserl et de Heidegger. Nous allons aussi analyser rapidement comment Merleau-Ponty se réapproprie et transfigure complètement les concepts de corps propre et d'être-au-monde.

Husserl, dans le second tome des *Ideen*¹⁰, ne manque pas d'entreprendre « la constitution de la réalité psychique au travers du corps propre »¹¹, qui selon ses mots est « partie prenante »¹², puisqu'il est à la fois le centre psychoperceptif¹³ et le « point zéro »¹⁴ de toutes les orientations de l'*ego*. La réflexion sur le corps est centrale pour toute l'entreprise de la constitution phénoménologique¹⁵. Par ailleurs, le corps, comme personne, est doublement situé, élément très important pour Merleau-Ponty, d'une part au centre de son environnement (*Umwelt*)¹⁶, d'autre part dans une communauté de personnes¹⁷. Et, c'est bien parce qu'il y a une inextricabilité réelle de nature intersubjective que Husserl sera conduit à rédiger la *V^e Méditation cartésienne* avec toute l'extension qu'on lui connaît¹⁸. L'*ego* doit être connecté phénoménologiquement au monde et aux autres. En contexte phénoménologique, il ne saurait y avoir d'*ego* monadique.

De son côté, Martin Heidegger dans son ouvrage de 1927, *Sein und Zeit*¹⁹, ménage une place centrale au concept d'être-au-monde, puisqu'il en fait le « point de départ correct (*der rechte Ansatz*) »²⁰ de l'analytique existentielle. Le *Dasein*²¹ est originairement situé, il habite un monde d'outils et de choses formant un environnement signifiant, un monde orienté par le souci (*Sorge*). Par ailleurs, et ce sera le rôle du paragraphe 26 de commencer à le montrer, le *Dasein* est essentiellement *Mitsein*, être-avec²². Le *Dasein* est intriqué de façon originaire avec les autres sous le mode du *Mitdasein*, de l'être-là-avec. Dans l'optique qui est celle de Heidegger, et bien que les choses soient distinguées pour les besoins de l'exposition, tout est donné simultanément, sans préséance chronologique : il y a *Welt*, *Dasein*, *Mitsein* dans une complète inextricabilité²³, qui a un nom : la « *Weltlichkeit* » ou « mondanité ».

Pour Husserl et Heidegger il y a une nécessité phénoménologico-ontologique de penser la connexion et l'intrication homme-*Umwelt-Mitsein* de façon orientée, même si les styles des deux penseurs sont

très différents et parfois opposés : ego transcendantal incarné chez le premier, *Dasein* chez le second. Par ailleurs, il serait intéressant de se questionner sur la portée éthico-pratique de cette inextricabilité chez ces auteurs²⁴.

Merleau-Ponty fait du corps propre, repensé dans le cadre d'une théorie du comportement²⁵ et d'une intentionnalité orientée, qui échappe complètement à l'alternative réalisme/intellectualisme, le « véhicule de l'être-au-monde »²⁶. Le corps propre habite le monde²⁷, ou plutôt l'investit de façon signifiante²⁸ : « Je ne puis comprendre la fonction du corps vivant qu'en l'accomplissant moi-même et dans la mesure où je suis un corps qui se lève vers le monde »²⁹. Par ailleurs, l'incarnation de la conscience est la condition de possibilité de la perception *et* de l'intellection.

Ce qui va nous intéresser dans ce moment introductif, c'est de savoir quels sont les traits du corps propre ainsi repensé que nous devons prendre en compte pour l'analyse du chapitre sur la liberté, qui est aussi un chapitre sur l'histoire, les deux concepts étant indissociables dans l'esprit de Merleau-Ponty³⁰.

Ces éléments sont au nombre de quatre. Il s'agit en premier lieu du corps comme intentionnalité orientée se rapportant à la motricité et à la gestualité, toutes deux essentielles à la liberté, à l'action³¹ et à la vertu, car il faut se demander : que serait une vertu qui ne pourrait pas s'incorporer dans un *geste* pratique ? Le second élément est le corps comme *Sinngebung* centrifuge : « Le corps est notre moyen général d'avoir un monde »³², mais en reprenant le sens que le monde propose, dans un mouvement centripète. Ces éléments sont essentiels pour pouvoir penser l'inscription de l'acte individuel dans l'histoire. Le troisième élément est l'idée que développe Merleau-Ponty du corps comme centre et comme périphérie, comme existence personnelle et impersonnelle, comme existence individuelle et existence générale³³. Cet élément va jouer un rôle important dans la constitution de la strate intersubjective, mais aussi, et encore, dans la pensée de l'histoire. Le dernier élément est celui que nous nommerons « le corps paradoxal », c'est-à-dire le corps comme unité ouverte³⁴ et puissance de sédimentation qui va

nous permettre de penser le concept d'acquis, central pour la pensée merleau-pontienne de la liberté : « Ainsi l'acquis n'est vraiment acquis que s'il est repris dans un nouveau mouvement de pensée et une pensée n'est située que si elle assume elle-même la situation »³⁵. Pour Merleau-Ponty, à la différence de Sartre, la liberté n'existe que comme liberté enracinée dans un acquis sédimenté.

*2. La construction du concept de liberté*³⁶

Une remarque s'impose d'emblée : le chapitre sur la liberté est, comme toute la *Phénoménologie de la perception*, à la fois constructif et oppositif. En effet, Merleau-Ponty va ici critiquer la théorie sartrienne de la liberté exposée dans *L'être et le néant*³⁷, ainsi que les idées de Marx sur l'émergence de la conscience de classe³⁸. Il est notable aussi, et cela a été très peu remarqué, que la conclusion de l'ouvrage, par l'accent qu'elle met sur le présent, peut être lue comme une subtile critique des vues sur l'authenticité développées par Heidegger dans *Être et temps*³⁹.

2.1. La critique de Sartre et la liberté de l'individu

Il s'agit dans un premier temps d'analyser l'hypothèse sartrienne d'une liberté absolue⁴⁰, en quelque sorte déracinée, prise dans la fausse alternative suivante : ou je suis libre absolument, ou je suis, tel une chose, déterminable causalement par l'extérieur⁴¹. Dans cette hypothèse, nous pourrions choisir notre essence *ex nihilo*, la liberté serait toujours un pur commencement inscrit dans une temporalité granulaire. Dans ce contexte : « il n'y a qu'une signification (au sens actif), une *Sinngebung* centrifuge. Le choix semble être entre une conception scientiste de la causalité (...), et l'affirmation d'une liberté absolue sans extérieur⁴² ». Nous serions donc libres, mais sans la possibilité de reprendre le sens que le monde nous offre de façon centripète dans ses sollicitations. Notre liberté pourrait à chaque instant surgir du néant, pour aller n'importe où.

Dans le deuxième moment du texte, il s'agit de critiquer cette façon de penser la liberté. Comprise ainsi, la liberté devient

impossible, insaisissable, invisible : « Elle est partout, si l'on veut, mais aussi nulle part⁴³ », plus grave encore, cette façon de penser refuse que nos actions libres puissent prendre appui sur un acquis : « Au nom de la liberté, on refuse l'idée d'un acquis⁴⁴ ». Or, cette idée d'un acquis, qui, comme nous l'a montré la partie sur « la spatialité du corps propre », constitue le champ pratique du sujet, est capitale pour penser la liberté et maintenir le concept de choix dans le domaine pratique. Il n'y a de choix qu'à partir d'expériences, de vécus, sédimentés. La liberté suppose la sédimentation dans la temporalité : « Il faut donc que chaque instant ne soit pas un monde fermé, qu'un instant puisse *engager* les suivants, que, la décision une fois prise et l'action commencée, je dispose d'un *acquis*, je profite de mon élan, je sois *incliné* à poursuivre, il faut qu'il y ait une *pente* de l'esprit⁴⁵ ». De la même façon qu'il existe un « champ phénoménal » dans lequel l'être apparaît de façon partielle et limitée à la conscience⁴⁶, il existe un champ de la liberté qui la sépare de ses fins, lui offre un espace de possibilités où elle peut (s') apparaître comme liberté. C'est par une dialectique entre « l'arrachement perpétuel » et « l'engagement universel dans un monde⁴⁷ » qu'il faut penser la liberté, c'est-à-dire reprendre sa définition, éclairée par la notion de champ. Notion qui nous conduit à penser la liberté comme l'échange, ou l'interaction, entre une *Sinnggebung* centrifuge (de moi vers le monde) et une *Sinngebung* centripète (du monde vers moi).

Le double jeu de l'engagement et de l'arrachement conduit Merleau-Ponty, dans le troisième moment du texte, à préciser ses idées en posant une distinction entre deux types d'intentionnalités. Ma liberté est une structuration générale, une valorisation générale du monde qui peut s'exprimer intentionnellement de deux façons⁴⁸ : dans des intentions expresses et générales. Les premières sont ce par quoi *je m'arrache* au monde et aussi, dans l'effort, à mes habitudes sédimentées ; les secondes sont ce par quoi *je m'engage* dans un monde et le partage. On pourrait aussi parler d'intentions propres et d'intentions partagées.

Précisons un peu les choses. Les intentions expresses donnent sens au monde dans un projet, ce faisant elles délimitent ma liberté

de l'intérieur, elles ont une dimension éthique et sont une voie d'accès phénoménologique à la vertu. Dans les intentions générales, je reprends le sens du monde dans une conception partagée avec d'autres⁴⁹. Nos valorisations spontanées, liées à nos intentions générales, nous mélangent au monde et le constituent, afin que ce dernier puisse donner prise aux corps dans un mouvement centripète. Cette prise s'opère dans un style singulier que je valorise, style qui oriente mes actions sans les nécessiter: il ouvre mon être au probable. Mon style, c'est mon acquis mobilisable, le sédiment, la racine de ma liberté, liberté qui « ne détruit pas notre situation, mais s'engrène sur elle ».

2.2. L'histoire comme Sinngebung centrifuge et centripète

Les propos de Merleau-Ponty sur l'histoire, dans le quatrième moment du chapitre sur la liberté, sont coordonnés à deux buts. Tout d'abord, il s'agit de porter sur le terrain historique les résultats qui ont été acquis dans les moments précédents⁵⁰, à savoir que la liberté nécessite un champ du fait qu'elle est un échange entre donation de sens centrifuge et centripète. D'autre part, l'auteur cherche à penser, par le médium de l'histoire, la sphère intersubjective⁵¹.

Dans un premier temps il va s'agir de discuter la thèse de Marx selon laquelle la prise de conscience de classe du prolétaire, qui conduira à la situation révolutionnaire, est la conséquence de conditions socio-économiques objectives et extérieures : « Ce n'est pas la conscience des hommes qui détermine leur être ; c'est inversement leur être social qui détermine leur conscience »⁵². Du point de vue de Merleau-Ponty, cette thèse est critiquable, pour la simple et bonne raison que rien ne peut agir causalement de l'extérieur sur une conscience. C'est d'ailleurs le point de départ de tout le chapitre. D'autre part, et cette fois c'est Sartre qui est visé aussi par ricochet, personne ne peut s'arracher subitement à sa situation, le changement doit être inscrit dans une temporalité. La genèse de la conscience de classe n'est pensable qu'à partir d'une forme de maturation existentielle : « Elle [la situation révolutionnaire] se prépare par un processus moléculaire, *elle mûrit* dans la coexistence

avant d'éclater en paroles et de se rapporter à des fins objectives⁵³». En effet, c'est dans le partage des styles de vie, dans le partage des gestes laborieux, dans une même fatigue existentielle, dans la convergence des présents sédimentés, dans le murissement de la situation de chacun, qu'un horizon commun, qui deviendra *ou pas* une classe (celle des exploités), peut émerger⁵⁴.

Il n'y a pas de projet révolutionnaire hors sol, déraciné, même chez l'intellectuel qui fait le choix de devenir révolutionnaire. Pour le prolétaire, comme pour l'intellectuel, le point de départ de la « décision » est situé dans l'échange entre son histoire, son expérience sédimentée (aspect centrifuge) et la signification que le monde prend pour lui dans sa durée. Signification qui doit être reprise (aspect centripète). La révolution n'est pas une fin représentée comme un projet abstrait, elle murit au cœur des existences incarnées. Il ne peut y avoir de liberté déracinée ni au niveau individuel ni au niveau historique et collectif.

La révolution comme situation de liberté est un carrefour, une rencontre d'existences et d'existants. Cette réflexion sur l'histoire permet à Merleau-Ponty de penser le problème de l'intersubjectivité, qui est rendue possible par ma propre excentricité à moi-même : « Il faut que les Pour-Soi, - moi pour moi-même et autrui pour lui-même, - se détachent sur un fond de Pour-Autrui, - moi pour autrui et autrui pour moi-même⁵⁵ ». Notre existence en commun nous manifeste comme centre et comme périphérie, le Pour-Soi du centre n'est pas séparé du Pour-Autrui périphérique; les deux aspects sont en continuité⁵⁶. Je ne rencontre l'autre que par ma périphérie, qui est le lieu où des situations de liberté peuvent devenir communes ou historiques.

Les situations, le sens et la vérité de l'histoire ne sont possibles que grâce à cet échange de sens centrifuge et centripète entre le monde et les individus. En effet, pour que l'histoire ait un sens il faut une strate situationnelle sédimentée qui ouvre à la fois des *possibilités générales* et des *rôles particuliers*, des *sollicitations*, que les individus ont le choix d'endosser ou non, en reprenant à leur compte le sens ouvert de la situation historique⁵⁷ : « La Sinnggebung n'est pas seulement centrifuge et c'est pourquoi le sujet de

l'histoire n'est pas l'individu⁵⁸ ». Sans quoi, du point de vue historique, tout pourrait sortir de tout et « jamais l'histoire n'irait nulle part⁵⁹ ». L'histoire doit être pensée comme l'articulation des libertés individuelles incorporées à une orientation époquale sédimentée qui incline sans nécessiter, l'histoire sollicite la liberté. Nous donnons à l'histoire le sens qu'elle nous propose. Dans l'histoire comme dans l'individu, la liberté ne peut modifier le sens qu'en le reprenant. D'une autre façon, nous pourrions dire que le sens de l'histoire, c'est l'existence individuelle qui se continue par son projet dans l'existence générale⁶⁰. L'existence institue et constitue le monde à partir de ce qu'il nous donne sans jamais être totalement constitué lui-même. Il existe un véritable continuum spatio-temporel entre le corps et le monde : l'action engagée.

3. L'engagement : le lieu de la vertu ?

Il est essentiel de remarquer que c'est par une question pratique de la plus haute importance que se termine la *Phénoménologie de la perception*. Cela est capital, car ce chapitre sur la liberté totalise le mouvement de l'ouvrage. Merleau-Ponty a donc la volonté de *conclure* son enquête phénoménologique, centrée sur le corps propre et la perception, par une ouverture éthique sur la liberté dans l'engagement. Puisqu'il va s'agir ici du courage comme vertu incarnée dans le héros. Les acquis fondamentaux sur le corps propre doivent trouver leur aboutissement concret dans une doctrine de la liberté, elle-même incarnée dans une figure : le héros.

D'autre part, il faut remarquer que, comme un certain nombre de textes⁶¹ de Merleau-Ponty, le spectre de la Seconde Guerre mondiale hante la fin de la *Phénoménologie de la perception*, notamment à cause des exemples pris par l'auteur : la torture, qui était le traitement réservé aux résistants pour les faire parler, et le sacrifice héroïque de Saint-Exupéry. Merleau-Ponty entend ainsi penser la relation d'engagement concrète du corps propre avec et dans l'histoire, comme relation d'engagement libre.

3.1. La liberté réalisée

Nous sommes *du* monde et nous sommes *au* monde. Par cette double dimension, nous sommes sollicités, appelés, *et* ouverts à une infinité de possibilités⁶² : « Il n'y a donc jamais déterminisme et jamais choix absolu, jamais je ne suis une chose et jamais une conscience nue⁶³ ». Nous existons simultanément dans le registre de la sollicitation et dans celui de l'ouverture, nous sommes constitués et constituants⁶⁴. Merleau-Ponty situe la liberté concrète dans une véritable dialectique de la sollicitation et de l'ouverture. Et, à notre sens, c'est dans ce contexte qu'il y a la place pour amorcer une éthique de la vertu. Le monde me sollicite, dans les situations qu'il ouvre, et ces sollicitations, dans certains cas que nous allons détailler, sont des invitations à la vertu. Il faut maintenant concrétiser cette vertu dans un engagement.

L'exemple de la torture que propose l'auteur est très contextuel : « on torture un homme pour le faire parler ». Il s'agit d'un exemple de situation critique qui appelle un engagement, et par là l'exercice *ou non* d'une vertu, en l'occurrence ici le courage. C'est une situation qui, du point de vue de l'éthique de la vertu, pourrait être analysée dans le cadre de l'éthique aristotélicienne. Merleau-Ponty entend montrer à l'aide d'un exemple précis comment une liberté incarnée dans une existence sédimentée peut orienter les choix de la victime vers le silence : « Nous choisissons notre monde et notre monde nous choisit⁶⁵ ». Ce faisant, nous sommes aussi libres de ne pas choisir la conduite vertueuse : l'appel de la situation oriente sans nécessiter.

Dans ce contexte critique, le domaine de l'histoire vient coïncider avec le champ de la liberté, ce champ est le lieu où elle peut se déployer comme rencontre de l'intérieur et de l'extérieur⁶⁶. La liberté a un champ qui détermine les possibilités comme proches ou lointaines, ainsi que Husserl l'avait déjà remarqué⁶⁷. La liberté vécue se sédimente pour devenir appui, acquis, motif, style. Il y a un lien de soutien corrélatif entre nos engagements et notre puissance, c'est-à-dire l'intensité avec laquelle nous avons la capacité d'assumer activement, et de répondre à, l'appel de la situation :

« Nos engagements soutiennent notre puissance, et il n'y a pas de liberté sans quelque puissance⁶⁸ ».

Ce champ de la liberté manifeste l'inextricabilité de laquelle nous sommes partis au début de ce travail. Inextricabilité qui exclut aussi bien l'option de la pensée objective que de la philosophie réflexive, à savoir la fausse alternative d'une liberté totale ou nulle. L'inextricabilité de notre corps propre au monde, qui est la grande découverte pratique de Merleau-Ponty, exclut que nous choisissons absolument ou que nous soyons déterminés absolument : « Nous avons justement appris à reconnaître l'ordre des phénomènes. Nous sommes mêlés au monde et aux autres dans une confusion inextricable ». C'est par notre engagement au monde et à l'altérité, qui sont toujours déjà là, que nous pouvons cerner un ordre des phénomènes. Ordre qui n'est que l'autre nom de notre intrication essentielle avec l'ensemble de notre *Umwelt*. L'inextricabilité dont il est question ici est la condition de possibilité des situations éthiques et de l'histoire elle-même. L'inextricabilité et son corrélatif, la situation, excluent que nos engagements puissent s'originer ou trouver leur terme dans une liberté absolue, et ce en raison de leur aspect temporel.

3.2. La temporalité de l'engagement

Notre existence est une synthèse continue, donc temporelle, de l'En-soi et du Pour-soi. S'engager dans une situation c'est assumer ce que l'En-soi nous propose comme possibilité pour notre présent. Par ailleurs, et c'est capital, « en assumant un présent, je ressaisis et je transforme mon passé, j'en change le sens, je m'en libère, je m'en dégage⁶⁹ ». L'engagement libre dans la situation ouverte au présent a un effet rétroactif sur le passé. Par-là, je suis capable de transformer et de réorienter mon passé.

C'est ce que montre l'exemple de la cure psychanalytique qui donne au passé une orientation nouvelle par le *transfert* présent qui s'opère entre le médecin et le patient. Encore une fois ici nous ne pouvons pas nous situer dans le cadre d'une prise de conscience⁷⁰

subite, face à des éléments anciens. Comme le dit Merleau-Ponty lui-même : « Le complexe n'est pas dissous par une liberté sans instrument, mais plutôt disloqué par une nouvelle pulsation du temps qui a ses appuis et ses motifs ⁷¹ », et qui trouve sa source dans l'effectuation au présent de la cure. Cette capacité de réorienter le passé à la lueur du présent est importante dans le cadre d'une éthique de la vertu, puisque je peux changer le cours de ma vie par une série de « glissements » mélioratifs. Mais je dois d'abord épouser le sens de mon existence présente et l'assumer comme mon style propre qui constitue ma manière d'exister et structure mes actions, mes pensées. Je ne suis pas enchaîné par ce style, au contraire: comme *Sinngebung* centrifuge il m'ouvre au monde et donne des motifs à mes actions : « Et, cependant, je suis libre, non pas en dépit ou en deçà de ces motivations, mais par leur moyen ⁷² ». Assumer mon style dans mon présent, c'est pour moi le moyen de progresser, y compris moralement. On ne naît pas héros, on le devient par l'échange entre notre style et ce que le monde peut nous offrir comme situations ouvertes.

Mais pour produire ce type de dépassement, je dois d'abord assumer ma situation, c'est-à-dire assumer mon présent et me fonder en lui : « C'est en étant sans restriction ni réserve ce que je suis à présent que j'ai chance de progresser, c'est en vivant mon temps que je peux comprendre les autres temps, c'est en m'enfonçant dans le présent et dans le monde, en assumant *résolument* ce que je suis par hasard, en voulant ce que je veux, en faisant ce que je fais que je peux aller au-delà ⁷³ ». La temporalisation de l'existence dans le présent est essentielle pour la raison que le présent est le temps de *l'authenticité résolue*. Difficile de ne pas voir ici une subtile critique des vues de Heidegger sur l'inauthenticité du présent, et du présent comme irrésolution ⁷⁴.

Notre style c'est notre authenticité elle-même, notre manière d'être au monde, et elle inclut en elle les conditions de possibilité de notre liberté, c'est-à-dire de notre propre dépassement, dont le héros, incarné dans son sacrifice ultime, peut nous offrir le modèle. Car c'est bien le héros, à savoir Antoine De Saint-Exupéry, qui aura

le dernier mot de l'ouvrage. Le courage de cet homme nous montre qu'il est des questions qui n'appellent que des réponses pratiques : « Ferai-je cette promesse ? Risquerai-je ma vie pour si peu ? Donnerai-je ma liberté pour sauver la liberté ? Il n'y a pas de réponses théoriques à ces questions⁷⁵ ». L'engagement de Saint-Exupéry est un engagement enraciné dans des valeurs, c'est-à-dire un engagement libre qui peut être considéré comme la seule réponse pertinente à la dernière question. Dans ce moment conclusif, le ton de Merleau-Ponty change, il devient en quelque sorte plus personnel : « Il y a des hommes qui existent esclaves, autour de toi et *ta* liberté ne peut se vouloir sans sortir de sa singularité et sans vouloir *la* liberté⁷⁶, comme s'il entendait nous appeler lui-même vers une forme de courage et une forme de discernement, car il faut savoir voir ces situations, il faut savoir « voir » leur appel. Et c'est justement le but de la philosophie que de nous apprendre à regarder le monde pour y *discerner*, dans cette inextricabilité essentielle dont nous sommes partis, l'appel des situations comme situations de liberté : « Qu'il s'agisse des choses ou des situations historiques, la philosophie n'a pas d'autre fonction que de nous apprendre à les voir bien ». Il y a une vue juste sur le monde et les choses, il y a donc une vertu du regard comme regard philosophique, regard pratique, regard que le héros mène à son terme par son action libre, enracinée, singulière ; comme l'écrit Saint-Exupéry : « Tu loges dans ton acte même. Ton acte, c'est toi⁷⁷ ».

Conclusion

Il faut insister, pour terminer, sur cette ouverture résolument éthique que nous propose Merleau-Ponty à la fin de la *Phénoménologie de la perception*, ouverture qui est un éloge du courage et un appel au discernement responsable que le philosophe doit avoir sur les choses et le monde qui l'entourent. Il semblerait que dans notre actualité, ce discernement soit plus que jamais requis. Mais il faut aussi s'interroger sur la possibilité de continuer la réflexion de Merleau-Ponty, en la portant encore un peu plus loin dans le domaine de l'éthique, et précisément de l'éthique de

la vertu. Car le courage ne saurait représenter la totalité des vertus. Le concept de situation ouverte, sur fond d'inextricabilité, doit nous amener à nous questionner sur la forme de l'engagement du corps propre intentionnel dans chaque vertu. Merleau-Ponty évoque cette multiplicité, mais ne l'élabore pas. Et, c'est précisément ce qu'il faudrait faire, en nous demandant par exemple, à quel type d'engagement, ou plutôt à quel style d'engagement, de liberté enracinée, nous ouvre l'amour ou l'amitié ? Parallèlement à cela il faudrait aussi s'interroger sur les défaillances et les vices : par quel style de sédimentation, d'existence, arrive-t-on à la figure du traître ou du lâche ? Si les situations sont des ouvertures à une liberté possible, suis-je toujours libre lorsque je choisis le mal ? Il faudrait ajouter à la description de Merleau-Ponty des hypothèses normatives et axiologiques. Hypothèses qui, construites à partir de la théorie du corps propre et du champ perceptif, nous permettraient d'articuler réellement la *Phénoménologie de la perception* à une éthique des vertus.

-
1. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception* [1945], Quarto Gallimard, 2010, p. 1161.
 2. L'inextricabilité et la situation sont convoquées toutes deux dans l'ensemble de l'ouvrage. Cf. *Ibid.*, p. 779-780.
 3. Paul Ricœur, *Philosophie de la volonté* [1950]. Tome 1 «Le volontaire et l'involontaire», Points, 2009, p. 432, note 2. Concept essentiel à la philosophie existentielle et à la phénoménologie.
 4. Aristote, *Éthique à Nicomaque*, trad. Richard Bodéüs dans Pierre Pellegrin (dir.), *Œuvres complètes*, Flammarion, 2014, livre II, 1107a 30 -1109a 25.
 5. *Ibid.*, livre VI, 1141a 10-1145a 10. Sur la dimension politique, fondamentale, de la sagacité, voir les commentaires de Richard Kraut, *Aristotle*, Oxford University Press, 2002 et Richard Bodéüs, «La nature politique de la sagacité» dans *Le véritable politique et ses vertus selon Aristote*, Éditions Peeters, 2004, p. 65-79.
 6. *Ibid.*, livre VI, 114a15-20. Cet aspect est mis en relief par le texte de Nancy Schermann, «Discerning the Particulars» dans *The Fabric of Character: Aristotle's Theory of Virtue*, Oxford University Press,

- 1991, notamment sur la différence entre l'éthique aristotélicienne, qui permet de cibler le particulier, et l'éthique déontologique kantienne dont le formalisme et l'inconditionnalité risquent de la situation éthique.
7. Tout ce chapitre est une critique de Sartre et de ses vues sur la liberté absolue dans *L'Être et le Néant*. On trouve aussi une critique de Marx, ainsi qu'une critique des concepts d'authenticité et de temporalité exposés dans *Sein und Zeit*.
 8. Il s'agit des pages 1139 à 1160 de l'édition Quarto Gallimard.
 9. Il s'agit des pages 1160 à 1163 de l'édition Quarto Gallimard.
 10. Edmund Husserl, *Recherches phénoménologiques pour la constitution* [1912-1928], *Ideen II*, trad. Éliane Escoubas, Presses Universitaires de France, 1982.
 11. *Ibid.*, § 35-42, p. 205-227.
 12. *Ibid.*, § 36, p. 206.
 13. Husserl utilise par ailleurs un champ lexical très proche de celui de l'inextricabilité : « Les contenus de sensation *co-entrelacés* ont une localisation donnée ». *Ibid.*, § 39, p. 217. Nous soulignons.
 14. *Ibid.*, § 41 a), p. 223.
 15. Il faut remarquer que la constitution du corps propre lui-même passe par le toucher. Cf. *Ibid.*, § 37.
 16. *Ibid.*, § 50, p. 261.
 17. *Ibid.*, § 51, p. 267. Cette double inscription du corps propre au monde et pour autrui représente un axe majeur de la réflexion de Merleau-Ponty, axe annoncé dès la préface de *sa Phénoménologie de la perception* : « Notre engagement effectif dans le monde est ce qu'il faut comprendre (p. 665) et : « Le monde phénoménologique (...) est donc inséparable de la subjectivité et de l'intersubjectivité (p. 671) ».
 18. En ce qui concerne ce texte et ses apories, voir Jean-Toussaint Desanti, *Introduction à la phénoménologie*, Gallimard, 1976 ; aussi, et surtout, la magistrale étude de Didier Franck, *Chair et corps*, Éditions de Minuit, 1981 ; enfin, Paul Ricœur, « La cinquième Méditation cartésienne » dans *À l'école de la phénoménologie*, Vrin, 1986, p. 233-272.
 19. Nous utilisons la traduction numérique hors commerce d'Emmanuel Martineau, parue en 1985.
 20. *Être et temps*, § 12.

21. Qui ne sera jamais thématiqué comme corps ou comme chair, mais seulement comme rapport à soi, authentique ou inauthentique.
22. *Être et temps*, § 26.
23. C'est ce que confirment les analyses du concept de renvoi signifiant, de signe, et bien entendu du bavardage.
24. On sait qu'il y a une éthique explicite chez Husserl, qui reste encore largement à exploiter, exposée provisoirement dans les *Leçons sur l'éthique et la théorie de la valeur* de 1908-1914, traduction, introduction et notes par Philippe Ducat, Patrick Lang, Carlos Lobo, Presses Universitaires de France, 2009 ; mais aussi à la fin de *Ideen II*, § 59-61, sur la liberté ; ou encore dans la *Krisis* avec le concept de *Selbstbesinnung*. Voir aussi *Sur le renouveau. Cinq articles*, trad. Laurent Joumier, Vrin, 2005. Pour Heidegger, le débat reste ouvert. Voir surtout Reiner Schürmann, *Le principe d'anarchie*, Le Seuil, 1982. Cependant, il s'agirait d'une grave erreur de refuser toute dimension pratique à la philosophie proposée dans *Sein und Zeit*. En effet, les deux modes du souci (*Sorge*) que sont la préoccupation (*Besorgen*) liée à l'ustensilité (*Zuhandenheit*) d'une part, et la sollicitude (*Fürsorge*) liée à l'être-avec (*Mitsein*) d'autre part, semblent pointer vers des considérations pratiques ; hypothèse que confirme la seconde section de l'ouvrage.
25. Cf. Maurice Merleau-Ponty, *La structure du comportement*, Gallimard, 1942, p. 41.
26. Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, *op. cit.*, p. 760, et aussi l'avant-propos : «Le monde est là avant toute analyse que je puisse en faire», p 660.
27. *Ibid.*, p. 822 : «Il [notre corps] *habite* l'espace et le temps».
28. *Ibid.*, p. 830.
29. *Ibid.*, p. 754. L'analyse du membre fantôme nous instruit sur la conservation du «champ pratique» par le corps propre.
30. *Ibid.*, p. 1155-1156.
31. *Ibid.*, p. 820. Dans ce contexte, le concept de schéma corporel est essentiel : «Je le tiens [mon corps] dans une possession indivise et je connais la position de chacun de mes membres par un *schéma corporel* où ils sont tous enveloppés», *Ibid.*, p. 777.
32. *Ibid.*, p. 830. Le concept de généralité est ici très important, car, comme nous allons le voir, le corps assure à la fois l'existence individuelle et l'existence générale du sujet. Il n'y a pas coïncidence stricte entre

- le corps et la personne, il existe une zone d'indétermination, voir la note suivante.
33. *Ibid.*, p. 762-764. Le corps est une intériorité qui ne doit pas être confondue avec la pure réflexivité, il y a en effet une strate prépersonnelle ou impersonnelle du corps : « Il [le corps] est adhésion prépersonnelle à la forme générale du monde (...) existence anonyme et générale ». C'est dans cette existence anonyme du corps que vont émerger les représentations partagées et communes.
 34. *Ibid.*, p. 788.
 35. *Ibid.*, p. 812.
 36. Nous analysons ici les pages 1139 à 1160.
 37. Jean-Paul Sartre, *L'être et le néant* [1943], Gallimard (coll. Tel), 2013, p. 477-602.
 38. Les idées de Marx sur la naissance de la conscience de classe sont notamment exposées dans les *Manuscrits de 1844*, dans le premier livre de *L'idéologie allemande* (1845), et dans la préface de la *Contribution à la critique de l'économie politique* (1859).
 39. Il s'agit ici du lien entre temporalité et authenticité exposé dans l'ensemble de la seconde section de *Sein und Zeit*.
 40. Sartre l'exprime dans ces termes : « La liberté étant être-sans-appui et sans-tremplin, le projet, pour être, doit être constamment renouvelé. Je me choisis perpétuellement et ne puis jamais être à titre d'ayant-été-choisi, sinon je retomberai dans la pure existence de l'en-soi. La nécessité de me choisir perpétuellement ne fait qu'un avec la poursuite-poursuivie que je suis », *L'être et le néant*, *op. cit.*, p. 525.
 41. Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, *op. cit.*, p. 1140 : « Si, une seule fois je suis libre, c'est que je ne compte pas au nombre des choses, et il faut que je le sois sans cesse ». Merleau-Ponty remplacera le concept de détermination par celui de sollicitation, nous y reviendrons.
 42. *Ibid.*, p. 1141-1142.
 43. *Ibid.*, p. 1142.
 44. *Ibid.*
 45. *Ibid.*, p. 1143. Nous soulignons.
 46. *Ibid.*, p. 738.
 47. *Ibid.*
 48. *Ibid.*, p. 1145.
 49. *Ibid.*, p. 1146.

50. *Ibid.*, p. 1148 : « Nous arriverions au même résultat en considérant nos rapports avec l'histoire ».
51. Le problème avait déjà été abordé dans la partie sur « Autrui et le monde humain », p. 1046-1066.
52. Karl Marx, Préface à la *Contribution à la critique de l'économie politique* (1859), p. 4.
53. *Ibid.*, p. 1152. Nous soulignons.
54. *Ibid.*, p. 1149-1150.
55. *Ibid.*, p. 1154.
56. Nous sommes mêlés au monde et aux autres jusque dans nos perceptions et dans nos représentations intellectuelles, nous sommes toujours mélangés à l'ambiance du monde perçu ou du monde culturel. Voir *Ibid.*, p. 1157.
57. À cet égard, Merleau-Ponty prend l'exemple de la situation historique en France en 1799. À ce moment, la révolution ne peut être ni continuée dans une forme de révolution-terreur permanente (c'est la période du Directoire depuis 1795, qui a justement « terminé » la terreur), ni annulée par un quelconque retour en arrière tout aussi absurde. L'histoire propose une orientation, elle ouvre des possibilités, mais elle a besoin en retour que les individus reprennent dans leurs projets singuliers le sens qu'elle leur propose. C'est ainsi qu'à ce moment-là peut émerger Napoléon comme celui qui reprend par la signification de son projet personnel le sens que l'histoire laissait ouvert comme pure possibilité.
58. *Ibid.*, p. 1156.
59. *Ibid.*, p. 1155.
60. « Nous reconnaissons donc, autour de nos initiatives, et de ce projet rigoureusement individuel qui est nous, une zone d'existence généralisée et de projets déjà faits, des significations qui traînent entre nous et les choses et qui nous qualifient comme homme, comme bourgeois ou comme ouvrier », *Ibid.*, p. 1156.
61. Nous pensons ici avant tout à *La guerre a eu lieu*, texte dans lequel est aussi convoquée la figure du héros.
62. *Ibid.*, p. 1159.
63. *Ibid.* La fausse alternative sartrienne est ainsi dépassée au bénéfice d'une vision plus réaliste.
64. Il va s'agir ici pour Merleau-Ponty d'inscrire les acquis sur la constitution du monde par le corps propre et de ce dernier par le monde, cet échange entre une *Sinngebung* centrifuge et une

- Sinnggebung* centripète, à l'intérieur du cadre concret de l'engagement dans une situation de liberté.
65. *Ibid.*, p. 1160. C'est par un mode de coexistence, ou de *Mitsein*, que la victime choisit le silence : il ne veut pas dénoncer ses camarades qui sont ses frères et risquent leur vie comme lui, il pense aux être aimés devant lesquels il ne voudrait pas « flancher », à leur fierté face à son héroïsme. Même dans le cas où la victime affronte la torture dans « sa solitude orgueilleusement voulue », *Ibid.*, nous sommes encore dans un mode du *Mitsein* : le rapport à soi. Ces différentes hypothèses ne sont pas anecdotiques, elles montrent comment nous sommes mêlés aux autres, et au monde, le style de nos relations, et comment ce lien stylisé peut orienter notre puissance dans des situations critiques : « Et sans doute, c'est l'individu, dans sa prison, qui anime chaque jour ces fantômes, ils lui rendent la force qu'il leur a donnée », *Ibid.*
 66. *Ibid.*
 67. Voir, Edmund Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie* (1913), trad. Paul Ricœur, Gallimard, 1950, § 92, p. 321-322.
 68. Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, *op. cit.*, p. 1161.
 69. *Ibid.*, p. 1161. Il faut lire ce passage en parallèle avec le chapitre sur « La temporalité », en particulier sur *l'effectuation* du temps par le sujet, car il ne peut y avoir de rétroaction du présent sur le passé sans que le sujet ne *s'engage* de façon *effective* dans sa propre temporalité. C'est ce que va nous montrer l'exemple de la psychanalyse.
 70. « Il en est de même dans toutes les prises de conscience : elles ne sont effectives que si elles sont portées par un nouvel engagement », *Ibid.*, p. 1162. C'est-à-dire *un engagement dans notre présent*.
 71. *Ibid.*, p. 1161-1162.
 72. *Ibid.*, p. 1162.
 73. *Ibid.*, p. 1162.
 74. Les idées de Heidegger à ce sujet sont exposées aux § 60 et 68 d'Être et temps. Il est intéressant de noter que Heidegger développe sa réflexion dans le cadre d'une analyse de la situation. En régime d'authenticité, c'est-à-dire or de « la dictature du On », c'est la résolution du Dasein qui fonde la situation. En régime d'inauthenticité, le présent du On est le temps de l'irrésolution. À la différence de Heidegger, Merleau-Ponty insiste sur l'altérité du On comme mode positif de l'accès au monde et comme constituant majeur de l'histoire. L'inextricabilité

dont nous parlons depuis le début, du fait qu'elle est essentielle, voire constituante du monde lui-même, est déjà une prise de position contre Heidegger, qui voit lui dans cette intrication un mode de la déchéance du Dasein. Dans l'esprit de Merleau-Ponty l'inextricabilité c'est l'authenticité, elle s'assume dans le présent d'un corps propre intentionnel, équipé pour la vie, dont la totalisation existentielle ne pourra à aucun moment être conçue comme être-pour-la-mort. Par ailleurs, dans le passage que nous commentons, c'est aussi la pensée heideggérienne de l'ek-stase temporelle, exposée au § 65 d'Être et temps, qui est visée.

75. *Ibid.*, p. 1163.

76. *Ibid.*

77. Antoine de Saint-Exupéry, *Pilote de Guerre*, Gallimard, 1942, p. 171.