

UNIVERSITÉ DE BOURGOGNE

École doctorale Langages Idées Sociétés Institutions Territoires

THÈSE

Pour obtenir le grade de
Docteur de l'Université de Bourgogne

Discipline : Philosophie

Soutenue le
6 décembre 2013

Par
CHRISTOPHER LAPIERRE

**LE TEMPS DU DESIR :
ONTOLOGIES DE L'IMAGINAIRE ET DE L'AFFECTIVITE CHEZ
SARTRE, MERLEAU-PONTY ET GRIMALDI**

Directeur de thèse

PIERRE RODRIGO
Professeur à l'Université de Bourgogne

Jury : Renaud BARBARAS, Professeur à l'Université de Paris I – Panthéon-Sorbonne
Florence CAEYMAEX, Professeur à l'Université de Liège
Didier CARTIER, Professeur en Classes préparatoires, Lycée Daudet – Nîmes
Camille RIQUIER, Maître de conférences à l'Institut Catholique de Paris
Pierre RODRIGO, Professeur à l'Université de Bourgogne

Jamais traversée ne se fit seul :
Plusieurs âmes m'épaulèrent au long des Cercles
D'un bref battement d'aile qui décuple la rame
Quand je fus repris par les vents forts,
Me hélant sur l'autre rive
Quand ma barque menaçait en Haute Nuit
De se perdre.

— Ainsi :

M. Barbaras, Mme Caeymaex, M. Cartier, M. Riquier, jury de ce doctorat que je remercie à plus d'un titre : d'avoir accepté de me lire, d'avoir consenti à discuter l'enjeu philosophique de mon essai, mais sans doute plus encore pour avoir abreuvé et infléchi — et chacun de façon singulière — la ligne génératrice de mon travail.

M. le Professeur Pierre Rodrigo qui a dirigé le présent travail avec une disponibilité, une patience et une largesse d'esprit qui honorent l'Université française. En m'accordant une confiance sans faille, il m'a permis de porter à ce terme provisoire cette lutte de Titans — le travail de la pensée.

M. Nicolas Grimaldi pour sa générosité lors de nos échanges.

M. Didier Cartier pour la qualité de son regard sur mon travail et la valeur irremplaçable de son éclairage sur la pensée grimaldienne.

M. Pierre Ancet dont les compétences et l'amitié m'ont soutenu tout au long de mon passage à l'Université de Bourgogne et dont je garde le plus heureux souvenir.

M. Philippe Cabestan pour ses conseils de lecture avisés concernant la pensée sartrienne.

M. Philippe Caumières qui, en dépit d'une trop brève rencontre, songea à me fournir quelques sérieuses pistes de lecture.

M. Étienne Bimbenet dont le regard à la fois lucide et sans concession a jeté quelque lumière sur les premiers pas chancelants engagés dans ce travail.

M. Michaël Pouteyo dont les qualités de traducteur me donnèrent accès à la langue de Dante.

M. Baptiste Morizot, Melle Pauline Delafon, Melle Florence Daupias-Dalcochète, M. Alexis Cartonnet, M. Cyril Selzner, M. Johan Gazelle, M. Guilhèm Gazelle, pour leurs précieux conseils, leur constant soutien et leurs savantes relectures.

Melle Ada Ribstein, force consolatrice et heureux présage.

M. Eric Olivier, seigneur des lieux décisifs à l'essor des pensées.

Mme Béatrice Bonnevie et M. Jean-Yves Depecker, appuis muraux et impeccables des derniers âges.

Fraternels et familiers, qui vivent en moi dans le corps et la pensée, en amont de la philosophie, et qui m'ont accompagné dans la soutenance.

Melle Estelle Olivier : pas une bougie — la Veilleuse.

Qu'ils en soient, Passeurs, tous remerciés.

*Nul homme n'est une île complète en soi-même ; tout homme est un morceau de continent,
une part de tout ; à la moindre parcelle de terre emportée par la mer, l'Europe en est lésée.*

*La mort de tout homme me diminue parce que je suis solidaire du genre humain. Ainsi
n'envoie donc pas demander pour qui sonne le glas : il sonne pour toi.*

John Donne

RÉSUMÉ. – Le présent travail vise à confronter les ontologies de l’imaginaire de Sartre, Merleau-Ponty et Grimaldi. Empruntant la voie d’une critique du bergsonisme, chacune de ces philosophies s’élabore en accordant une valeur ontologique au négatif et en reconsidérant la signification de la temporalité. La réflexion sur le statut de l’image, et plus avant, sur les relations entre réel et imaginaire, présent et passé, conscient et inconscient, laisse émerger un sens original de la négativité. Merleau-Ponty et Grimaldi opposent ainsi à la dialectique sartrienne de l’être et du néant l’idée d’une négativité qui pénètre l’être de part en part, le premier ouvrant la voie d’une alternative *phénoménologique*, le second lui préférant une alternative *métaphysique*. Ils prétendent par là, mieux que Sartre, rendre raison de la passivité de la subjectivité, de ses attaches dans l’être, source vive du mensonge à soi-même, de la fascination pour les simulacres, ou encore de la création.

Les limites de l’ontologie sartrienne sur cette question trouvent leur origine dans une certaine idée de la conscience qui verrouille d’emblée les relations entre imagination et affectivité. C’est au contraire le libre jeu de cet axe, analysable chez Merleau-Ponty et Grimaldi, qui rend possible le débordement de l’horizon de visibilité de la subjectivité en direction d’un certain invisible. La jonction concrète de l’imagination et de l’affectivité se déploie alors aux parages de la notion de *désir*, qui donne son sens rigoureux à la négativité dépeinte initialement : à la différence de Sartre, Merleau-Ponty et Grimaldi pensent le caractère *médiatisant* de l’être compris comme désir et théorisent un décentrement radical de la subjectivité qui culmine pour l’un dans une pensée de l’*intercorporéité*, pour l’autre dans une éthique du *don de soi*. L’un et l’autre enracinent ainsi le niveau dissociant de la *représentation*, dont *L’être et le néant* se fait l’écho, dans une unité ontologique plus radicale.

MOTS CLEFS : affectivité – conscience – désir – imaginaire – illusion – imagination – néant – négativité – ontologie – phénoménologie – subjectivité – temps

The Temporality of Desire : Ontologies of the imaginary and affectivity in the philosophies of Sartre, Merleau-Ponty and Grimaldi

ABSTRACT. – This study aims at confronting the ontologies of the imaginary of Jean-Paul Sartre, Maurice Merleau-Ponty and Nicolas Grimaldi. Following the path of a critical assessment of Bergsonism, each of these philosophies develops by granting ontological value to the negative, and through a reconsideration of the meaning of temporality. A new approach of negativity emerges from the reflection on the status of the image and further, upon the relationships between real and imaginary, past and present, conscious and subconscious. Merleau-Ponty and Grimaldi thus reject Sartrean dialectics of being and nothingness in favour of the idea of a negativity thoroughly penetrating being itself; the first one opening the way for a *phenomenological* alternative, and the second favouring a *metaphysical* alternative. They thereby claim to account, better than Sartre does, for the passivity of subjectivity, its rootedness in being—the living source of self-deceiving—for the fascination with pretence simulacra or even for creation.

The limitations of Sartrean ontology on the subject ultimately derive from a specific view of consciousness which locks off the relation between imagination and affectivity from the start. On the contrary, the free play of this axis, which can be analysed in the works of Merleau-Ponty and Grimaldi, allows for the overflowing of the horizon of visibility of subjectivity toward a certain invisible. The concrete junction of imagination and affectivity then spreads out into the region of the notion of *desire*, which gives its determinate meaning to the negativity detected in the beginning. Unlike Sartre, Merleau-Ponty and Grimaldi study the radically mediatizing character of being understood as desire, and they theorize about a radical decentring of subjectivity culminating for Merleau-Ponty in a thought of *intercorporeity* and for Grimaldi in an *ethics of self-sacrifice*. Both of them thus root the dissociating level of *representation*—echoed in *Being and Nothingness*—in a more radical ontological unity.

KEYWORDS : affectivity – consciousness – desire – illusion – imaginary – imagination – negativity – nothingness – ontology – phenomenology – subjectivity – temporality

TABLE DES MATIERES

INTRODUCTION	13
PREMIERE PARTIE : NEGATIVITE & TEMPORALITE	21
CHAPITRE I : SARTRE OU LA CRITIQUE DU POSITIVISME BERGSONIEN	21
1. La thèse bergsonienne sur l'idée de néant.....	21
a. La critique de l'idée de néant à la lumière du primat de l'ontologie.....	21
b. L'ontologie implicite de la tradition philosophique.....	28
c. La critique de l'idée de néant et la genèse de l'ontologie implicite	29
d. Au-delà de l'humain : intelligence et intuition.....	34
2. La critique sartrienne de la thèse bergsonienne sur le néant	40
a. Consistance du néant : la critique de Bergson et la voie sartrienne	40
- La mise en évidence du néant	42
- Consistance du néant.....	42
- Néant et négativité : l'origine du néant.....	49
b. Le néant constituant et l'impossible totalité.....	55
- La présence à soi ou la découverte du néant pur	55
- L'« acte ontologique » et le sens de la néantisation.....	57
- Ontologie et métaphysique : le congé de la métaphysique positive bergsonienne	60
3. La critique sartrienne du moi, de la liberté et de la durée bergsonienne.....	74
a. De la découverte de l'intentionnalité au rapport de l'être et du néant : la thématization d'une différence absolue	74
- L'« illusion d'immanence » et l'intentionnalité.....	75
- La conscience purifiée : la critique de l'Ego transcendantal husserlien	77
- L'intentionnalité comprise comme rapport d'être	80
b. La durée, la liberté, le moi : Sartre critique de Bergson.....	83
- La critique du moi et de la liberté	83
- La critique de la durée bergsonienne et l'être du pour-soi comme durée	89
CHAPITRE II : CONTRE POSITIVISME ET NEGATIVISME – L'ONTOLOGIE PHENOMENOLOGIQUE DE MERLEAU-PONTY	97
1. Le statut du négatif dans l'ontologie phénoménologique	97

a. En deçà du sujet et de l'objet : la chair.....	98
b. Expression et non-coïncidence.....	99
c. Le projet d'ontologie indirecte.....	103
2. La critique du négativisme sartrien.....	106
a. Le négativisme de Sartre : « la pensée au point mort ».....	106
b. Merleau-Ponty au prisme de Heidegger : l'ontologie indirecte contre le négativisme.....	111
3. La relecture de Bergson à la lumière de l'ontologie phénoménologique.....	115
a. Une « première apparence » du bergsonisme.....	116
b. La description de l'être perçu dans le premier chapitre de Matière et mémoire.....	118
c. Le statut de la vie dans L'évolution créatrice.....	123
d. La critique bergsonienne des idées de désordre, de néant et de possible.....	125
- L'idée de désordre.....	126
- Les idées de néant et d'être.....	127
- L'idée de possible.....	130
4. De l'impression à l'expression : la constitution d'une durée ontologique.....	132
CHAPITRE III : LE TRAVAIL DE LA NEGATIVITE DANS L'ÊTRE – LE MONISME METAPHYSIQUE DE GRIMALDI.....	142
1. La critique grimaldienne du positivisme bergsonien.....	142
a. L'expérience de la déception et le projet ontologique.....	142
b. La caractérisation de l'être comme tendance.....	146
c. La critique de l'ontologie bergsonienne.....	150
d. Une ontologie du temps.....	155
2. Un monisme métaphysique héritier du bergsonisme.....	157
a. Un différend de méthode : métaphysique ou phénoménologie ?.....	157
b. Substantialité du temps : par-delà durée existentielle et ontologique.....	159
c. Réconcilier deux perspectives sur l'homme : un projet commun à Merleau-Ponty et Grimaldi.....	162
d. Une critique commune de Bergson et Sartre.....	163
e. Un dilemme ontologique : intégrer ou dissoudre la contradiction ?.....	168
CONCLUSION.....	173

DE LA QUESTION ONTOLOGIQUE DU NEGATIF A LA PROBLEMATIQUE DE L'IMAGINATION.....	175
--	-----

DEUXIEME PARTIE : NEGATIVITE & IMAGINATION - DE NOTRE INTIME (DES-)ACCORD AVEC L'ETRE	177
--	------------

CHAPITRE IV : CARACTERISATIONS LIMINAIRES DE L'IMAGINATION	177
--	-----

1. Application de la découverte de l'intentionnalité à l'étude psychologique de l'imagination	178
2. La caractérisation sartrienne de la conscience imageante	185
3. « Les sortilèges de l'avenir » : l'approfondissement grimaldien des distinctions sartriennes.....	190
4. La perception chez Merleau-Ponty : une impasse sur la notion d'imagination ?	200

CHAPITRE V : IMAGINATION ET ONTOLOGIE – LE PROBLEME DE LA PASSIVITE	224
---	-----

1. De l'imagination empirique à l'imagination transcendante : la « Conclusion » de L'imaginaire et le dispositif ontologique sartrien.	225
2. Pour un monisme de l'imaginaire : expériences ontologiques de l'indivision.....	246
a. Illusion, hallucination, rêve	246
- L'équivoque du réel et de l'irréel : illusion métaphysique ou imperçu phénoménal ?	247
- Une expérience-type de l'étrange : le cas de l'hallucination	260
- L'examen du rêve comme révélateur ontologique	273
b. Le passif de l'esprit : hantise du passé et sens du temps.....	292
c. De l'implicite à la latence : mauvaise foi et inconscient	325
- De la réflexion impure à la réflexion purifiée.....	326
- La conscience : une sphère d'évidences apodictiques ?	330
- Transcendance et surréflexion	332
- La mauvaise foi : une « hypocrisie » vraiment « métaphysique » ?	335
- L'inconscient comme latence de l'Être.....	342
d. Un primat de l'imaginaire ?	349

CHAPITRE VI : À L'ÉPREUVE DE L'ILLUSION – LA REFONDATION ONTOLOGIQUE DE L'AFFECTIVITÉ	359
1. De l'affectivité constituée à l'affectivité originelle : à la recherche d'une passivité radicale	360
a. La visée affective et son originalité présumée chez Sartre.....	360
b. L'émotion comme visée affective : la prise en compte d'une forme de passivité ? ..	364
c. L'émotion chez Merleau-Ponty : vers une passivité de l'activité	371
d. L'affectivité fondamentale en question.....	378
2. Imagination et affectivité : des liaisons dangereuses	382
a. Imagination et affectivité chez Sartre : le déni de l'illusion.....	382
b. De la conscience captive d'elle-même à la conscience illusionnée : Grimaldi et Merleau-Ponty, interprètes de l'Esquisse.....	384
c. L'intentionnalité au risque de se perdre : affectivité et imagination chez Merleau-Ponty	411
CHAPITRE VII : LE DESIR COMME OPÉRATEUR ONTOLOGIQUE	435
1. Le désir, essence contradictoire de la conscience	435
2. D'une anthropologie du désir à ontologie du désir : l'être comme désir.....	441
3. L'ontologie grimaldienne du désir : un anthropomorphisme bien fondé	444
4. Le désir par-delà la représentation : un « siège vide » pour la notion d'« inconscient »	448
5. « Symbolique », sive « imaginaire » ?	450
6. Agir à hauteur de désir : un art de l'imminence et de la variation	462
7. Du désir d'être au désir de l'Être : réfléchir en-deçà de la contradiction.....	465
8. Le désir, entre objectivation de l'être et ouverture.....	470
9. Le désir et le singulier	500
10. De la mort de l'ego à la « vie intérieure ».....	506
CONCLUSION.....	513
BIBLIOGRAPHIE.....	523
INDEX NOMINUM	533

INTRODUCTION

1. Projet et objectifs

L'objectif de ce travail est de montrer que la thématique de la *négativité* offre un terrain de comparaison possible entre les philosophies de Sartre, Merleau-Ponty et Nicolas Grimaldi, et que la voie proposée par chacun d'eux débouche sur une ontologie de l'imaginaire originale. Si la comparaison va de soi lorsqu'il s'agit des œuvres de Sartre et de Merleau-Ponty et a déjà donné lieu à plusieurs travaux originaux¹, la référence grimaldienne peut paraître plus surprenante, puisque l'auteur ne s'apparente pas à la phénoménologie. Ce n'est pas que Grimaldi ait ignoré le courant phénoménologique, ni méconnu la portée des œuvres de Sartre et de Merleau-Ponty, mais sa proposition demeure rigoureusement personnelle. La première ambition de cet essai consistera donc à justifier la place d'une œuvre actuelle dans une réflexion par ailleurs centrée sur deux auteurs non seulement contemporains l'un de l'autre, mais déjà classiques. Il s'agira de montrer que la communauté d'inspiration et de méthode des œuvres sartrienne et merleau-pontienne, à savoir la phénoménologie husserlienne, ne ressortit pas d'une unité si forte qu'elle rende caduc tout autre type de comparaison. Dans un ouvrage d'entretiens récent intitulé *À la lisière du réel*, Grimaldi reconnaît lui-même sa dette envers la pensée de Sartre, phénoménologue dont « [il se sent] le plus proche » par sa description de la conscience (*ALR*², p. 43). Par-delà tous les désaccords philosophiques, il avoue par ailleurs une « admiration immense » pour ses descriptions de l'imaginaire (*ALR*, p. 103). En outre, si filtre, dans cet entretien, un certain désaveu de la phénoménologie, il est en définitive plus « sociologique » que fondamental :

[...] je ne me sens pas appartenir à ce courant, dans la mesure où, précisément, un courant philosophique est toujours, d'une certaine façon, un groupe, un clan, une tribu. Une tribu a son style, ses mots de passe, son vocabulaire, son dialecte. D'un point de vue sociologique, au sens où l'on distingue diverses tribus philosophiques, je ne me rattache pas à la peuplade des phénoménologues. Cependant, dans la mesure où la phénoménologie se

¹ Parmi les travaux significatifs récents sur cette question, on peut citer : E. de Saint Aubert, *Du lien des êtres aux éléments de l'être. Merleau-Ponty au tournant des années 1945-1951*, Paris, Vrin, « Bibliothèque d'histoire de la philosophie », 2004 ; A. Dufourcq, *Merleau-Ponty : une ontologie de l'imaginaire*, Dordrecht/Heidelberg/London, Springer, « Phaenomenologica », 2012 ; R. Gély, *Imaginaire, perception, incarnation. Exercice phénoménologique à partir de Merleau-Ponty, Henry et Sartre*, Bruxelles, P. Lang, « Anthropologie et philosophie sociale », 2012.

² La liste des sigles désignant les œuvres du corpus étudié est détaillée dans la bibliographie établie à la fin du présent travail.

donne pour tâche d'être une philosophie du concret, de "revenir aux choses mêmes", mon entreprise et mes analyses peuvent paraître très proches de la phénoménologie. Cependant, dans la mesure où la phénoménologie est aussi une philosophie transcendantale, où le sujet constitue les essences dont il découvre ensuite les silhouettes dans l'expérience, comme autant de figures, ou d'emblèmes, je ne suis pas du tout phénoménologue. (ALR, p. 43)

Ce dernier point, s'il éloigne Grimaldi d'une certaine phénoménologie, permet sans doute encore de minimiser le dissensus entre son œuvre et celle des phénoménologues existentialistes : Sartre et Merleau-Ponty ne partagent-ils pas, en effet, le même refus à l'égard de la tentation husserlienne d'une phénoménologie conçue comme philosophie transcendantale ? Plus précisément, il s'agira de montrer que les ontologies de Merleau-Ponty et Grimaldi proposent deux alternatives de nature différente à la dialectique de l'être et du néant et à la conception de l'imaginaire qui lui est liée, la première étant de nature purement *phénoménologique* alors que la seconde propose une voie que l'on pourrait qualifier de *métaphysique*. Tenir ce pari reviendra ainsi à montrer que la pensée grimaldienne ne se réduit pas au portrait que l'on pourrait d'abord s'en faire en se fiant au témoignage de sa notoriété universitaire ou encore médiatique : celle d'un historien de la philosophie spécialiste de Descartes¹, ou encore celle d'un fin connaisseur de l'œuvre proustienne, invité régulier de France Culture à ce titre.

2. Deux voies de légitimation : le problème bergsonien du négatif et la question de l'illusion

Afin d'asseoir la légitimité d'une telle confrontation, deux ordres de considération seront invoqués. Tout d'abord, chacune de ces pensées instruit un dialogue critique avec la philosophie bergsonienne, introduisant une forme de négatif là où Bergson n'admet au titre de réel que la pleine positivité de l'être². C'est, au premier chef, la conception du *temps* qui s'en trouve bouleversée. À quelle déficience de la durée bergsonienne l'introduction du néant dans l'ontologie par Sartre apporte-t-elle une réponse ? C'est la principale question que la divergence relevée entre les deux auteurs fait émerger. Elle servira donc de fil conducteur à notre analyse de la critique de Bergson par Sartre. Cette implication et cette exclusion réciproque du néant et de la temporalité, chez l'un et l'autre auteur, correspondent à une

¹ Nicolas Grimaldi fut directeur du Centre d'Études cartésiennes de la Sorbonne de 1986 à 1988. On lui doit notamment trois essais sur Descartes : *L'expérience de la pensée dans la philosophie de Descartes*, Paris, Vrin, 1978 ; *Six études sur la volonté et la liberté chez Descartes*, Paris, Vrin, 1988 ; *Études cartésiennes : Dieu, le temps, la liberté*, Paris, Vrin, 1996.

² Dans le présent essai, nous avons réservé, autant que possible, l'orthographe avec majuscule — « Être » — pour les contextes où les auteurs étudiés y recouraient systématiquement.

certaine compréhension du néant qui ne peut émerger que d'une interrogation sur son rapport à l'être. Aussi est-ce la nature de cette relation entre être et néant qui doit servir de point de départ à nos analyses. De même qu'il n'est pas certain que Sartre dédaigne tout à fait la critique bergsonienne, il n'est pas évident que des conceptions aussi apparemment antagoniques que les leurs sur la question du néant proviennent de positions divergentes sur le statut de l'être. Ce sont ces relations sinueuses de proximité et de distance qu'il nous faut ressaisir en deçà de l'opposition massive de Sartre à Bergson, si nous voulons parvenir à la comprendre dans toute son ambiguïté. C'est également à ce niveau d'investigation que la critique tardive que Merleau-Ponty adresse à Sartre, ainsi que son rapprochement avec un certain bergsonisme, peuvent trouver leurs éclaircissements complets. Si Merleau-Ponty, à l'époque du projet d'ontologie phénoménologique, continue de penser l'implication réciproque de la durée et du négatif, celui-ci n'est plus pensé comme néant. *Le visible et l'invisible*, sans retrouver le positivisme bergsonien, bouleverse les relations établies par Sartre entre l'être et le néant. À cette occasion, il rejoint certaines voies frayées par Bergson lui-même. Si ce dernier a véritablement pensé la durée, il doit être possible de tirer de ses descriptions de la vie et du champ perceptif des enseignements que masque sa critique explicite du néant. En retour, quelles limites de la critique sartrienne de la durée cette nouvelle conception des rapports de l'être et du néant permet-elle de dépasser ? Bref, en prenant comme point de départ la critique bergsonienne de l'idée de néant, on cherchera donc à formuler la spécificité du négatif réintroduit par Sartre, Merleau-Ponty, mais aussi Grimaldi, afin de préciser les points de rencontre et les subtils décalages des perspectives. Du point de vue de l'histoire des idées, l'influence explicite du bergsonisme sur la pensée grimaldienne justifie que l'on puisse en faire le point de départ d'une comparaison fructueuse avec les deux phénoménologues ; la figure tutélaire de Bergson est le vecteur d'une tradition qui, reviviscente jusque dans sa critique, s'affirme chez Sartre comme chez Merleau-Ponty ou Grimaldi. D'une certaine manière, si la pensée grimaldienne renoue avec le motif bergsonien d'une véritable *métaphysique de la durée* en plaçant au centre de sa réflexion la notion de « tendance », ce n'est pas sans s'accorder avec la critique phénoménologique du « réalisme » bergsonien. Le retour au négatif, sous ses formes diverses, vise finalement à conférer un sens rigoureux à la *différence ontologique* minimisée par Bergson. Formulée en termes phénoménologiques, la question ontologique la plus générale est la suivante : comment faut-il penser la co-appartenance de la dimension de l'apparaître et du phénomène sans sombrer dans une forme ou une autre d'*indifférenciation* de l'être ?

Ensuite, c'est d'une attention soutenue à la thématique de l'*affectivité* que l'on est en droit d'attendre un rapprochement possible mais inédit des œuvres de Merleau-Ponty et de Grimaldi. Nous nous inspirerons sur ce point assez librement des suggestions stimulantes de Thamy Ayouch, qui souligne, à la fin de son ouvrage *Merleau-Ponty et la psychanalyse*, la nécessité de comprendre la philosophie merleau-pontienne comme une authentique *phénoménologie de l'affectivité* :

[...] si la critique psychanalytique de l'indivision dans laquelle Merleau-Ponty conçoit l'inconscient est parfaitement justifiée en ce qui concerne les représentations de l'inconscient, elle semble contournable eu égard à l'affect, au statut à la fois conscient et inconscient. [...]. Plutôt donc que de s'attacher à considérer la thématization *explicite* de l'inconscient par Merleau-Ponty, il semblerait judicieux, pour poursuivre ce débat, de faire porter la question sur une dimension implicite, charriée par sa phénoménologie, et qui, cela reste à démontrer, l'institue en véritable *phénoménologie de l'affectivité*.

L'aventure consisterait ici à esquisser des pistes procédant de l'*impensé* de Merleau-Ponty, à la manière de la lecture de Husserl à laquelle il enjoint. [...].

Le travail qui se projetterait ici consisterait à lire Merleau-Ponty en choisissant de développer l'*impensé* psychanalytique ouvert par une phénoménologie de l'affectivité, distincte de la phénoménologie de la connaissance husserlienne. (Ayouch, 2012, p. 187)

En approfondissant le sens de la *passivité* impliquée par la vie affective, on a chance de voir émerger la possibilité d'une refonte de la subjectivité sartrienne mais également de la conception de l'imaginaire qui lui est corrélée. Ce problème, dans sa teneur étroitement perceptive, est celui de l'*illusion*. Plus largement, c'est celui de la *conscience fausse* : comment rendre compte ontologiquement du fait que l'on puisse perdre de vue ou omettre la différence entre le réel et l'imaginaire ? Cette notion de « conscience fausse » ne sera pas entendue en son sens étroitement marxien de « mystification », de renversement du réel au niveau de la conscience, mais selon une occurrence plus large, qui intègre des phénomènes aussi différents que la mauvaise foi, l'hallucination, le rêve, ou encore l'idéologie. Selon nous, Merleau-Ponty et Grimaldi ouvrent deux voies originales et divergentes pour affronter un problème que Sartre n'a pas ignoré mais sous-estimé en postulant par avance une certaine idée de la conscience. Il s'agira d'interroger les limites de la pensée sartrienne de l'affectivité et de comparer les solutions merleau-pontienne et grimaldienne. En dépit de la longue et riche bibliographie critique consacrée à l'œuvre de Merleau-Ponty, il nous a semblé que cette lacune, mentionnée par Thamy Ayouch, demeurait à combler, et que l'articulation, souvent implicite dans son œuvre, entre imagination et affectivité, devait être plus systématiquement

repérée. Plus avant, c'est dans l'analyse de la notion de *désir* que doit nécessairement culminer une interrogation qui s'emploie à croiser ces deux thématiques, et le caractère nodal du désir dans chacune des ontologies interrogées constitue le témoin le plus sûr que les voies ici explorées ne sont pas vaines.

3. *Méthodologie et limites*

D'un point de vue méthodologique, il ne s'agit évidemment pas d'ignorer les différences de méthode incontestables qui opposent les œuvres de Sartre et de Merleau-Ponty à celle de Grimaldi. Notre projet n'en vise pas moins à faire connaître l'ampleur, mais aussi les limites, d'une pensée actuelle et à ce titre méconnue. Ce que l'on gagne, à notre sens, à interroger les ontologies de Sartre et Merleau-Ponty depuis un point de vue qui n'est pas *spécifiquement phénoménologique* est d'ouvrir la voie à un questionnement renouvelé, qui permet précisément d'apprécier l'originalité des réponses phénoménologiques à des problèmes qui ne sont pas intrinsèquement phénoménologiques. Dans le présent essai, c'est l'articulation entre les thématiques de l'imagination et de l'affectivité, explicite chez Grimaldi mais défaite la plupart du temps dans des chapitres séparés par les commentateurs de Sartre et de Merleau-Ponty — et au premier abord, légitimement, puisque ces auteurs tendent spontanément à opérer eux-mêmes le clivage —, qui permet de modifier l'éclairage sous lequel échangent et interfèrent les pensées des deux phénoménologues français. La difficulté principale d'une telle démarche consiste à déceler des problèmes effectivement communs par-delà les tournures et le style différents des pensées en jeu.

Au regard de ce projet peuvent se justifier un certain nombre de partis pris qui risquent de dérouter le lecteur. Tout d'abord, justice entière n'est pas rendue à la pensée bergsonienne puisqu'il s'agit principalement de montrer comment une communauté critique s'établit contre elle entre les trois autres philosophes français. En particulier, on ne trouvera pas, éprouvée ni même analysée pour elle-même, la théorie bergsonienne de l'image, ce qui aurait exigé un approfondissement excédant le cadre de notre propos¹. Ensuite, il pourra sembler que la

¹ En cela, le présent travail ne prétend pas à la rigueur de l'ouvrage de Florence Caeymaex, *Les phénoménologies existentialistes et leur héritage bergsonien* (2005), qui, dans un savant aller-retour, parvient à montrer ce que les critiques sartriennes et merleau-pontiennes trouvent encore d'inspiration dans l'œuvre qu'elles tendent à mettre à distance. Cet ouvrage propose en effet un remarquable travail de mise en perspective des phénoménologies existentialistes au « prisme » de la pensée bergsonienne, ce qui se traduit par une restitution fouillée, non seulement des critiques adressées à Bergson par Sartre et Merleau-Ponty, mais encore des problèmes et des solutions bergsoniennes pour elles-mêmes. Selon l'expression de l'auteur, il s'agit ainsi de montrer comment « ils [Sartre et Merleau-Ponty] *actualisent* certaines *virtualités* de la philosophie bergsonienne. » (p. 10). À notre sens, ce geste permet, dans la foulée de l'ouvrage de V. Peillon *La Tradition de*

pensée sartrienne est sous-estimée, notamment quant à sa capacité à répondre aux critiques adressées par Merleau-Ponty, tant il est vrai que le corpus sartrien examiné ne va pas au-delà des *Cahiers pour une morale. La critique de la raison dialectique*, en forgeant un autre type de lien entre activité et passivité, puis *L'idiot de la famille*, en repensant l'unification transtemporelle de la subjectivité, offrirait certainement matière à revenir sur le point de vue tranché de la critique merleau-pontienne. Néanmoins, devant l'ampleur de cette tâche, nous avons choisi de nous en tenir à l'ontologie de *L'être et le néant*. Par contrecoup, dans la totalité de nos analyses, la perspective sartrienne apparaît comme la toile de fond sur laquelle se détachent les bifurcations décisives introduites par Merleau-Ponty et Grimaldi. Cependant, pour autant que la démarche suivie le permettait, nous avons cherché à prendre réellement au sérieux les thèses de Sartre examinées, nullement à en faire un personnage conceptuel, ni encore moins un « épouvantail » dont les positions seraient seulement énoncées *pour être dépassées*. Nous avons, par exemple, tenu à préciser l'évolution de sa pensée et à fonder le lien, nullement évident, qui articule les ouvrages consacrés à l'imagination à l'ontologie de la liberté qui se dégage dans *L'être et le néant*. Enfin, l'influence de la pensée husserlienne sur les deux phénoménologues français pourra paraître trop largement sous-estimée. À vrai dire, l'absence relative de la référence allemande dans cet essai découle plutôt de la perspective méthodologique retenue : lire Sartre et Merleau-Ponty en les rattachant à une tradition française, qui n'est d'ailleurs pas tant celle du spiritualisme, du moins en ce qui concerne Merleau-Ponty, que celle d'une certaine pensée de la vie, qui trouverait une première forme d'accomplissement avec le bergsonisme et que Grimaldi prolongerait de nos jours dans une autre direction. Le pari qu'une telle lignée philosophique puisse effectivement s'attester sert de fil directeur à la recherche qui suit. Nous nous proposons donc de répondre, non pas par l'amont mais par l'aval, à la suggestion de Renaud Barbaras dans *Le désir et la distance* :

La vie des vivants procéderait d'un Mouvement primordial, d'une « sortie hors du fondement obscur » ; elle se précéderait dans une Nature, au sens post-aristotélien d'un Être qui est son propre éclatement. Il y aurait ainsi une co-originarité de l'Être et de la Vie et si la phénoménologie débouche sur une cosmologie, celle-ci ne peut avoir que le sens d'une cosmobiologie. [...]

l'esprit (1994 ; 2008) consacré à Merleau-Ponty, de dégager un héritage de questions et de problèmes communs à toute une lignée de philosophes français, et qui importe, tout autant que l'influence de la phénoménologie, pour comprendre l'élaboration des phénoménologies existentialistes. Il va de soi que l'effort général pour dégager une unité qui va de Bergson à ses héritiers phénoménologues, ainsi que le détail des critiques analysées dans cet ouvrage, fournissent un point de départ incontournable pour les pages qui suivent.

C'est la raison pour laquelle il nous paraît de plus en plus légitime d'organiser une confrontation entre un certain courant phénoménologique et la pensée de Bergson, en particulier dans *L'évolution créatrice*. Une telle recherche serait amenée à mettre en évidence l'inscription de la phénoménologie française dans une tradition rapidement qualifiée de spiritualiste, tradition qui va de Maine de Biran à Merleau-Ponty, en passant par Bergson et Ravaisson. (Barbaras, 1999, p. 163)

L'une des questions que nous croiserons inévitablement en interrogeant la pensée grimaldienne sera alors celle de savoir si une authentique ontologie de la *vie* peut s'accommoder d'une forme de *spiritualisme*, ou si la figure de l'« esprit » se doit d'y être surmontée. À la fin de son essai consacré à l'héritage bergsonien des phénoménologies existentialistes, Florence Caeymaex reconnaît à Deleuze le mérite « d'avoir dénoué plus tard *et sans pour autant revenir à l'esprit* cette précaire alliance de la durée et du négatif, et d'avoir montré enfin comment Bergson avait rendu possible la pensée d'une *différence* étrangère à la négativité » (2005, p. 318). La philosophie grimaldienne, située, par rapport à Deleuze, à l'autre extrémité de l'héritage bergsonien, prétend à la fois, tout en demeurant ontologie de la vie, recourir à la négativité *et* maintenir la figure de l'« esprit ». Nous devons donc éprouver la solidité et la rigueur d'une telle proposition.

4. Enjeux

Faire connaître une pensée actuelle ; esquisser les contours d'une tradition philosophique française qui prend sa source dans le bergsonisme ; combler un vide critique relatif en lisant la pensée merleau-pontienne comme phénoménologie de l'affectivité ; enfin, confronter trois interprétations originales du problème de la « conscience fausse » : tels sont, du point de vue de l'histoire des idées et des exigences conceptuelles, les enjeux de notre réflexion. Toutefois, s'il est vrai que la philosophie, à rester lettres mortes, ne vaudrait pas une heure de peine, l'intérêt fondamental du présent travail est sans doute à rechercher ailleurs, dans les propositions éthiques qu'il s'efforce de dégager.

Puisque chacun des auteurs envisagés maintient fermement un primat de l'ontologie sur l'éthique, sans cependant en exclure la possibilité, la question principale est de savoir à quelles directions éthiques l'ontologie de l'imaginaire est finalement susceptible d'ouvrir. Dans l'horizon d'un tel primat ontologique, « exister éthiquement » ne signifie pas recourir à des principes *ad hoc*, inventés pour l'occasion, et coupés de toute ontologie, mais revient à réformer notre conduite de telle sorte que nous existions dans un accord mieux défini avec le sens de notre propre être, voire de l'Être lui-même. Dès lors, dans quelle mesure la conscience

imageante, ou encore la dimension imaginaire de l'être, peuvent-elles frayer la voie à une pensée radicale de l'intersubjectivité débarrassée des pièges de l'*ego* et de la représentation ? Est-il nécessaire d'en finir avec la « conscience » et avec toute forme d'« intériorité », voire de « spiritualisme », pour fonder cette « membrure intersubjective » sans laquelle l'appel à une morale risque de n'être qu'une vague exhortation infondée car sans attache dans l'être ? Enfin, quel type de « passivité » faut-il envisager pour éviter le double écueil, et d'un « activisme » qui risquerait de couper les subjectivités les unes des autres, et d'une « anonyme généralisation » qui irait jusqu'à éclipser tout mouvement de « polarisation », et déferait par là jusqu'aux conditions même d'une éthique ?

5. Plan de l'ouvrage

La structure globale de l'ouvrage suit les deux ordres de considérations annoncés. En premier lieu, la triple critique du bergsonisme, au nom du négatif, débouche sur une réforme de sa conception de la durée (Première Partie). À l'issue de ce moment justificatif, il s'agira de confronter pour elles-mêmes les trois pensées de l'imaginaire envisagées, en mettant en évidence l'articulation de la thématique de l'imagination avec le niveau proprement ontologique du questionnement (Deuxième Partie). Le cœur problématique de l'essai se situe aux paragraphes des analyses consacrées aux « expériences ontologiques de l'indivision » (chapitre V.2), où se concentre l'effort merleau-pontien et grimaldien pour sortir des impasses sartriennes. Sont ici successivement examinés les statuts de l'illusion, de l'hallucination, du rêve, du passé, de la liberté, de l'inconscient, expériences qui toutes imposent une refonte de la dialectique de l'être et du néant et qui prennent un sens neuf dans les dispositifs merleau-pontien et grimaldien. Enfin, les deux derniers chapitres (VI et VII) cherchent à isoler, dans les analyses consacrées à l'affectivité, les insuffisances de l'ontologie sartrienne de l'imaginaire. Après un chapitre consacré aux différentes théorisations de l'affectivité, qui interroge leur capacité à prendre en charge une *passivité* radicale de la subjectivité (chapitre VI), le dernier chapitre, centré sur la notion de « désir », vise à confronter les interprétations concrètes de la notion de « négativité » que chaque auteur propose et à dégager les enseignements éthiques qui s'ensuivent (chapitre VII).

PREMIERE PARTIE :

NEGATIVITE & TEMPORALITE

CHAPITRE I : SARTRE OU LA CRITIQUE DU POSITIVISME¹

BERGSONIEN

1. La thèse bergsonienne sur l'idée de néant

Afin de mesurer la portée de la critique bergsonienne de l'idée de néant, il convient de commencer par la situer dans son contexte interne immédiat. Nous nous concentrerons sur l'exposé que l'auteur en donne dans le chapitre IV de *L'évolution créatrice* dans la mesure où c'est dans cet ouvrage qu'il se trouve le plus détaillé (*EC*, p. 272-298). L'analyse qui suit doit permettre de déterminer la place de l'idée de néant au sein de la constellation d'illusions théoriques dénoncées par Bergson.

a. La critique de l'idée de néant à la lumière du primat de l'ontologie

Dans le chapitre IV de *L'évolution créatrice*, Bergson procède à l'examen de deux illusions théoriques constamment rencontrées en chemin depuis le début de l'ouvrage : la première consiste à croire que l'on doit penser le mouvant en passant par l'immobile, la seconde à penser l'être en passant par le néant. Il se propose désormais de remonter au principe de ces illusions, et non plus simplement de les dénoncer au niveau des conséquences comme il l'avait fait jusqu'à présent, dans cet ouvrage en particulier, et, plus largement, dans

¹ On entendra ici par « positivisme », non pas l'ensemble des doctrines s'opposant au spiritualisme (on sait à quel point Bergson s'est élevé tout au long de son œuvre contre ce type de doctrines), mais le refus de concevoir le néant autrement que comme une illusion. C'est à Merleau-Ponty que l'on doit cette expression, associée à la figure de Bergson, et employée parallèlement à celle de « négativisme » caractérisant la philosophie sartrienne. Par ex., *VI*, note, 20 mai 1959, « (Bergson) La transcendance — l'oubli — le temps », p. 246 : « Bref : le néant (ou plutôt le non-être) est creux et non pas *trou*. L'ouvert, au sens de *trou*, c'est Sartre, c'est Bergson, c'est le négativisme ou l'ultra positivisme (Bergson), indiscernables. »

toute son œuvre avant cette date, ainsi que le fait remarquer Bento Prado¹. La spécificité de la démarche bergsonienne apparaît ici : Bergson procède régressivement, puisque la dénonciation des illusions théoriques n'est pas un préalable à sa philosophie. Il n'existe ni méthode, ni démarche critique bergsonienne antérieures au philosophe². Critique et méthode ne consisteront qu'à la mise en évidence, dans un second temps, de l'horizon qui a rendu chaque fois possible l'examen particulier de telles ou telles illusions théoriques rencontrées en chemin. Ceci apparaît comme une application au plus haut degré de généralisation possible — régression maximale — de l'idéal de précision qu'il définit dans l'« Introduction » à *La pensée et le mouvant*³. Le point de départ de la démarche bergsonienne consiste toujours en l'examen de faits particuliers. L'effort de généralisation se substitue chez lui à la tentative de reconstruction *a priori* du réel. Comme l'affirme Deleuze, la méthode régressive bergsonienne est donc une analyse qui remonte des faits à la condition qui les rend, non pas seulement possibles à la manière kantienne, mais réels⁴.

Cette remontée ultime au principe des illusions théoriques dénoncées, plus haut degré de généralisation que l'on soit en mesure d'obtenir dans une philosophie gouvernée par la précision, semble consister, dans ce texte, en la mise en évidence d'une *condition ontologique* : l'idée de néant apparaîtrait alors comme la plus primitive des illusions⁵. Les problèmes de la connaissance qui naissent de l'idée de désordre, habituellement évoqués aux côtés des problèmes ontologiques, sont secondarisés. Ils sont simplement mentionnés ici en passant sans être l'objet d'une généalogie spécifique alors que dans « Le possible et le réel »

¹ Prado (1989 ; 2002), p. 12 : « Il est nécessaire de retenir, en premier lieu, cette opposition entre la critique au niveau des conséquences et la critique au niveau des principes. Les illusions de l'entendement (priorité de Néant, du Désordre, de l'Immobile, du Possible) sont dénoncées tout au long de l'œuvre de Bergson. Mais cette dénonciation est toujours faite, sauf dans ce chapitre et dans *La pensée et le mouvant*, au plan des conséquences, c'est-à-dire de l'analyse des problèmes particuliers. » Le développement qui suit prend nettement appui sur le pénétrant ouvrage de Bento Prado et en particulier sur le chapitre I, « Le mirage de l'absence ». Ce livre majeur propose une lecture de Bergson qui a pour horizon la phénoménologie, notamment celles de Sartre et de Merleau-Ponty. Par suite, il présente l'insigne mérite de tracer un plan où la comparaison devient possible entre deux moments décisifs de l'histoire de la philosophie française.

² *PMV*, « Introduction », p. 25 : « Ces considérations sur la durée nous paraissaient décisives. De degré en degré, elles nous firent ériger l'intuition en méthode philosophique. "Intuition" est d'ailleurs un mot devant lequel nous hésitâmes longtemps. »

³ *PMV*, « Introduction », p. 1 : « Un vrai système est un ensemble de conceptions si abstraites, et par conséquent si vastes, qu'on y ferait tenir tout le possible, et même de l'impossible, à côté du réel. L'explication que nous devons juger satisfaisante est celle qui adhère à son objet ; point de vide entre eux, pas d'interstice où une autre explication puisse aussi bien se loger ; elle ne convient qu'à lui, il ne se prête qu'à elle. »

⁴ Deleuze (1966 ; 2004), p. 12-13 : « L'intuition comme méthode de division n'est pas sans ressemblance encore avec une analyse transcendantale : si le mixte représente le fait, il faut le diviser en tendances ou en pures présences qui n'existent qu'en *droit*. On dépasse l'expérience vers des conditions de l'expérience (mais celles-ci ne sont pas, à la manière kantienne, les conditions de toute expérience possible, ce sont les conditions de l'existence réelle). »

⁵ Prado (1989 ; 2002), p. 16 : « À l'intérieur de sa famille, l'illusion du néant est incontestablement la plus primitive : la circularité qui unit intérieurement ces illusions ne les met pas sur un pied d'égalité. »

Bergson en fait les exacts symétriques des problèmes ontologiques qui naissent de l'idée de néant¹. La critique de l'idée de possible, quant à elle, n'est pas même mentionnée. Bento Prado (1989 ; 2002, p. 13-18) a établi que la fluidité de la classification des illusions, d'un ouvrage à l'autre, renvoyait à un « lien souterrain qui les unifie et permet le passage de l'une à l'autre ». Toutes les illusions reposent en vérité sur le schéma du passage du Néant à l'Être. Ainsi la première illusion — croire qu'on doit penser le mouvant en passant par l'immobile — repose en dernière instance sur la croyance en l'idée de Néant :

[...] le mouvement est la tentative du mobile de combler une fracture interne qui le sépare de lui-même et de l'immobilité. L'être immobile est donc celui qui s'impose comme tel à un Néant préalable, qui lui sert d'horizon et qui l'attend sans cesse, comme s'il voulait le réabsorber, le dissoudre en lui-même. C'est de lui-même, de sa plénitude propre, que l'immobile tire la réalité avec laquelle il s'impose au Néant originaire et le vainc. En dehors de lui-même, il ne rencontre *rien* qui puisse le maintenir dans l'être [...]. C'est ainsi que, dans la perspective bergsonienne, l'idée de Néant se présente comme le fruit d'un péché originel de la conscience en sa posture théorique et engendre toute la lignée tératologique des pseudo-idées de l'intelligence fabricatrice.

Il faut insister sur la primauté de l'idée de néant sur l'idée de désordre dans la constellation des illusions dénoncées par Bergson car c'est restaurer la priorité de l'ontologie sur la théorie de la connaissance. Cette dernière est subordonnée chez Bergson à la théorie de l'être, autrement dit à la théorie de l'élan vital². Comme le souligne Jean Hyppolite dans son essai *Vie et existence d'après Bergson* (1971 ; 1991, p. 492), « Bergson part de la vie et non pas du *cogito*. Le "je dure" de l'*Essai* n'est pas une réduction de l'univers au *cogito*, comme chez Descartes, mais un effort pour retrouver la vie, dont nous sommes un produit, un moment³ ». La pensée, du moins sous sa forme humaine, n'est pas un commencement radical. La délimitation du domaine de compétence de l'intelligence en découle : en se situant dans la vie, en se donnant le spectacle de l'histoire de la vie, l'intelligence apprendra à reconnaître sa fonction, son rôle, ses limites ; « c'est en les oubliant, au contraire, que l'intelligence se pose

¹ *PMV*, « Le possible et le réel », p. 109 : « Les deux illusions que je viens de signaler [l'idée de désordre et l'idée de néant] n'en font réellement qu'une. Elles consistent à croire qu'il y a *moins* dans l'idée de vide que dans celle du plein, *moins* dans le concept de désordre que dans celui d'ordre. »

² Ce que Bento Prado (p. 17) commente en affirmant que « la théorie de la connaissance ne se profile que sur le fond d'une ontologie en voie de constitution. »

³ Cette idée d'une transformation toute bergsonienne du point d'entrée dans l'ontologie — le passage du *cogito* cartésien à la *durée* — est un événement essentiel que Merleau-Ponty ne manquera pas de rappeler dans sa relecture tardive de Bergson : « C'est une grande nouveauté en 1889, et qui a de l'avenir, de donner pour principe à la philosophie, non un *je pense* et ses pensées immanentes, mais un Être-soi dont la cohésion est aussi arrachement. » (*EP*, « Bergson se faisant », p. 240) Ce n'est cependant pas la relation réaliste de *production* de l'espèce humaine par la vie que retiendra Merleau-Ponty.

de faux problèmes et traite des problèmes spéculatifs avec des moyens qui ont servi seulement au progrès de l'activité » (Hyppolite, 1971 ; 1991, p. 492).

Comprise à partir de la vie, l'intelligence apparaît comme un moyen de la vie pour agir, mais non pas comme la vie tout entière. L'« Introduction » de *L'évolution créatrice*, condensant les divers enjeux de l'ouvrage, est éclairante à cet égard. Bergson y soutient d'emblée que les facultés humaines, et notamment l'intelligence, présentent un caractère dérivé :

L'histoire de l'évolution de la vie, si incomplète qu'elle soit encore, nous laisse déjà entrevoir comment l'intelligence s'est constituée par un progrès ininterrompu, le long d'une ligne qui monte, à travers la série des Vertébrés, jusqu'à l'homme. (*EC*, p. V)

L'intelligence est subordonnée à l'originarité de la vie qui l'a engendrée, ce qui constitue le motif profond du refus bergsonien de tout constructivisme. L'être, ou la vie, précède et détermine ce que l'on peut en connaître. L'intelligence est un produit de la vie qui a permis aux vivants de s'adapter aux conditions qui leur sont faites, c'est-à-dire d'agir le plus efficacement possible sur la matière. Dans cette mesure, il est possible de dégager le domaine de légitimité des opérations de l'intelligence : elle permet de penser correctement la matière. C'est pourquoi notre pensée excelle, par ailleurs, en géométrie où elle se donne des objets caractérisés par cette fixité propre à la matière inerte¹. La thèse génétique (caractère dérivé de l'intelligence) est étroitement articulée à une thèse pragmatique (caractère pratique de l'intelligence et de toutes ses productions, y compris les plus abstraites). Selon Bergson, désigner la vie comme origine de l'intelligence, c'est tout uniment manifester l'ancrage pratique de l'intelligence. La vie étant action, toute forme que prend la vie, afin de demeurer viable, se doit de développer un moyen qui lui permette une action efficace. L'intelligence est l'un de ces moyens. Elle permet d'agir sur la matière. Ses spéculations n'ont donc pas la gratuité qu'on leur prête généralement. L'intelligence, jusque dans ses productions les plus théoriques (géométrie), manifeste les nécessités d'une même entreprise : agir sur la matière.

Pour autant, « faut-il donc renoncer à approfondir la nature de la vie ? » (*EC*, p. VIII), comme pourrait le suggérer cette critique de l'intelligence. L'objection se laisse formuler ainsi : on a montré que l'intelligence ne pouvait pas connaître la vie. Cet objet ne relève pas

¹ *EC*, « Introduction », p. V-VI : « Nous verrons que l'intelligence humaine se sent chez elle tant qu'on la laisse parmi les objets inertes, plus spécialement parmi les solides, où notre action trouve son point d'appui et notre industrie ses instruments de travail, que nos concepts ont été formés à l'image des solides, que notre logique est surtout la logique des solides, que, par là même, notre intelligence triomphe dans la géométrie, où se révèle la parenté de la pensée logique avec la matière inerte, et où l'intelligence n'a qu'à suivre son mouvement naturel, après le plus léger contact avec l'expérience, pour aller de découverte en découverte avec la certitude que l'expérience marche derrière elle et lui donne invariablement raison. »

de sa sphère de légitimité. C'est donc qu'il faut renoncer à en avoir une connaissance. *Mutatis mutandis*, c'est le raisonnement qui conduit Kant à juger que l'on ne peut connaître les objets qui correspondent aux idées de la Raison¹. Or, loin que la critique bergsonienne de l'intelligence conduise à une impasse concernant notre connaissance de la vie, elle trace au contraire la voie à suivre pour parvenir à un tel savoir. Le nerf de la critique repose en effet sur une approche génétique qui est absente du kantisme, et c'est elle qui permet d'envisager un dépassement de la perspective intellectuelle. Kant a bien vu l'illusion naturelle à la raison humaine qui consiste pour elle à s'aventurer sur un terrain pour lequel elle n'est pas faite — les antinomies en résultent —, mais il considère les catégories comme données de toute éternité. En procédant, au contraire, à la genèse de l'intelligence, Bergson fait subir un déplacement à cette perspective. L'intelligence est un moyen dont l'élan vital se sert pour s'adapter à la matière et agir sur elle. Elle est donc un produit de la vie au même titre que la matière. Leur genèse conjointe justifie la parfaite adaptation de l'intelligence à la matérialité : l'intelligence est « clichée » sur la matière.

Les barrières s'abaissent entre la matière de la connaissance sensible et sa forme, comme aussi entre les "formes pures" de la sensibilité et les catégories de l'entendement. On voit la matière et la forme de la connaissance intellectuelle (restreinte à son objet propre) s'engendrer l'une l'autre par une adaptation réciproque, l'intelligence se modelant sur la corporéité et la corporéité sur l'intelligence. (*EC*, p. 360)

Par conséquent, la matière n'est rien d'autre que ce qu'en livre l'intelligence. La thèse kantienne de la relativité de la connaissance humaine s'effondre alors. Par l'intelligence, nous accédons à l'un des versants de l'être lui-même. D'autre part, la perspective génétique permet de penser une différence (entre produit et acte de production) dans l'immanence (le produit provient de l'acte de production) : certes, le produit ne va pas nous permettre de connaître directement l'acte de production, qui justifie une critique de l'intelligence, mais il doit exister un lien entre les différents produits (les différentes formes de conscience) et l'acte vital de production lui-même. Il est donc possible de remonter à l'acte de production à partir de ses produits, en les fusionnant les uns aux autres, pour tenter d'en avoir une vision rétrospective. Le dépassement de l'intelligence passe donc par une reconstitution du principe vital, et ce, d'abord à partir des résultats de l'évolution : c'est l'objet du chapitre 2 de *L'évolution*

¹ La thèse d'un Bergson fondamentalement adversaire de Kant est classique (par ex., Barthélémy-Madaule, 1966) et trouve maints renforts explicites dans l'œuvre elle-même (par ex., *EC*, p. 355-362). L'ouvrage de M. Barthélémy-Madaule interroge notamment la rigueur de l'opposition professée par Bergson.

*créatrice*¹. L'examen de l'évolution nous donne, en effet, à voir, à côté de la ligne d'évolution qui aboutit à l'homme, d'autres formes de la conscience ;

[...] en les rapprochant les unes des autres, en les faisant ensuite fusionner avec l'intelligence, n'obtiendrait-on pas cette fois une conscience coextensive à la vie et capable, en se retournant brusquement contre la poussée vitale qu'elle sent derrière elle, d'en obtenir une vision intégrale, quoique sans doute évanouissante ? (*EC*, p. VIII)

Rien de tel n'est pensable dans la perspective critique adoptée par Kant. La différence entre l'être et mes facultés de connaître y est pensée comme transcendance : nous ne devons pas prétendre connaître l'être parce qu'il est d'un tout autre ordre. Les facultés de connaissance dont nous héritons en tant que créatures ne permettent pas de remonter à l'incréé².

Toutefois, la reconstitution de la vie à partir des différentes formes de conscience, objet du chapitre 2 de *L'évolution créatrice*, demeure passible d'une objection : cette reconstitution ne nous ferait pas sortir d'un pouce des cadres de l'intelligence pourtant si vivement critiquée. Ce serait une reconstitution de la vie élaborée, une fois de plus, du point de vue de l'intelligence :

On dira que même ainsi, nous ne dépassons pas notre intelligence, puisque c'est avec notre intelligence, à travers notre intelligence, que nous regardons encore les autres formes de conscience. (*EC*, p. IX)

Le dépassement de l'intelligence en l'homme, nécessaire pour une connaissance de la vie, demeurerait-il une chimère ?

L'on aurait raison de le dire, si nous étions de pures intelligences, s'il n'était pas resté, autour de notre pensée conceptuelle et logique, une nébulosité vague, faite de la substance même aux dépens de laquelle s'est formé le noyau lumineux que nous appelons intelligence. (*EC*, p. IX)

C'est le modèle génétique qui ménage encore la possibilité du dépassement de l'intelligence en l'homme cette fois-ci : l'homme a certes tendu à se développer dans le sens de

¹ *EC*, p. XI : « Pour dépasser le point de vue de l'entendement, nous tâchons de reconstituer, dans notre second chapitre, les grandes lignes d'évolution que la vie a parcourues à côté de celle qui menait à l'intelligence humaine. »

² Kant (1787 ; 1997), p. 326 : « Appendice de l'analytique des principes », « De l'amphibologie des concepts de la réflexion » : « L'entendement limite donc la sensibilité sans pour autant élargir son propre champ, et en donnant à celle-ci l'avertissement de ne pas se rapporter à des choses en soi, mais exclusivement à des phénomènes, il se forge la pensée d'un objet en soi, mais uniquement comme objet transcendantal qui est la cause du phénomène (tout en n'étant pas, par conséquent, lui-même phénomène) et ne peut être pensé ni comme grandeur, ni comme réalité, ni comme substance (parce que ces concepts requièrent toujours des formes sensibles, dans le cadre desquelles ils déterminent un objet). » Sur cette différence, voir par ex., M. Barthélémy-Madaule (1966), p. 106 : « Car c'est bien l'absolu qui est en cause : aussi bien dans la relativité de la connaissance que dans l'impossibilité de la métaphysique. Kant le caractérise comme ce que nous n'atteignons ni dans l'une ni dans l'autre ; Bergson, comme ce que nous atteignons dans l'une et dans l'autre [...] ». »

l'intelligence, au détriment des autres tendances développées par la vie, mais, en tant que produit de la vie, il a dû en conserver, dans une certaine mesure, les autres composantes. Ainsi, les chapitres 2 et 3 forment une rigoureuse unité comme F. Worms le souligne dans son ouvrage *Bergson ou les deux sens de la vie*¹. Le chapitre 2 permet de réveiller « certaines puissances complémentaires de l'entendement, puissances dont nous n'avons qu'un sentiment confus quand nous restons enfermés en nous, mais qui s'éclairciront et se distingueront quand elles s'apercevront elles-mêmes à l'œuvre, pour ainsi dire, dans l'évolution de la nature » (*EC*, p. IX), ce qui sert le chapitre 3. En abordant ce dernier, ces forces, qui ont assisté à leur propre exercice dans l'histoire de l'évolution, savent « quel effort elles ont à faire pour s'intensifier, et pour se dilater dans le sens même de la vie » (*EC*, p. IX). En retour, elles tentent d'accéder intuitivement, c'est-à-dire par un dépassement effectif de l'intelligence en l'homme, au mouvement de la vie elle-même pour en obtenir une vision intégrale :

L'intelligence se trouve ainsi replacée dans sa cause génératrice, qu'il s'agirait alors de saisir en elle-même et de suivre dans son mouvement. C'est un effort de ce genre que nous tentons, — bien qu'incomplètement, — dans notre troisième chapitre. (*EC*, p. XI)

Ainsi, c'est le statut ontologique de nos pouvoirs de connaître qui permet d'établir leur fonction et leurs limites, comme d'opérer le dépassement de l'intelligence en faveur de l'intuition. Certes, « il faut que ces deux recherches, théorie de la connaissance et théorie de la vie, se rejoignent, et, par un processus circulaire, se poussent l'une et l'autre indéfiniment » (*EC*, p. IX), mais il ne fait pas de doute que l'expérience de l'être comme durée ou vie² est première³, ainsi que le reconnaît Bergson lui-même en refusant de voir interpréter sa pensée

¹ Worms (2004a), p. 172 : « On ne peut dépasser les limites de notre entendement que par un double effort : en le replaçant de l'extérieur dans l'évolution générale de la vie dont il est issu, mais aussi de l'intérieur dans l'ensemble de notre esprit, s'il est vrai qu'il n'en est qu'une partie. Il y a donc bien une double tension à établir, *en dehors* de nous entre les résultats partiels de la vie et la totalité de son évolution ou de son action ; *en nous* entre la connaissance ou l'intelligence humaine, spécifique, générique, et la totalité même de notre esprit ou de notre vie. »

² L'examen du déplacement qui conduit de la « durée » dans *l'Essai sur les données immédiates de la conscience* à la « vie » dans *L'évolution créatrice* dépasse le cadre de notre propos. Nous souscrivons à la thèse de F. Worms selon laquelle le passage d'un ouvrage à l'autre, dans l'œuvre de Bergson comporte un double mouvement d'*élargissement* et de *resserrement*. Cette extension de l'expérience primordiale de la durée à divers objets s'opère conjointement à un mouvement de concentration du problème des rapports entre la durée et l'espace (Worms, 2004a, p. 15-19). On peut donc caractériser l'évolution de la pensée de Bergson dans les ouvrages qui suivent *l'Essai* par les deux traits suivants : 1) la durée va perdre son statut psychologique pour s'étendre à tout l'être. La durée va prendre un sens ontologique. 2) L'espace va paraître de moins en moins réductible à une fiction nous séparant de la durée comme réalité psychologique, pour être fondé dans l'être, exprimer un de ses deux versants.

³ Cette primauté de l'ontologique ne remet bien évidemment pas en cause la thèse deleuzienne selon laquelle l'intuition bergsonienne n'est pas un vague appel à coïncider avec l'ineffable mais bel et bien une méthode rigoureuse : « Il est certain que l'intuition est seconde par rapport à la durée ou à la mémoire. Mais si ces notions désignent par elles-mêmes des réalités et des expériences vécues, elles ne nous donnent encore aucun moyen de les *connaître* (avec une précision analogue à celle de la science). Bizarrement on peut dire que la

comme « philosophie de l'intuition¹ ». À l'inverse, c'est aux sources d'une ontologie fautive que s'abreuve une théorie de la connaissance erronée².

On pourrait objecter que la tradition visée par Bergson ne reconnaît pas nécessairement avec lui le primat de la théorie de l'être sur la théorie de la connaissance. On en viendrait alors à se demander quel sens il peut bien y avoir à considérer comme principielle une critique de type ontologique adressée à une philosophie qui ne lierait pas le problème de la connaissance au problème de l'être. Le premier, ayant alors son autonomie, ferait l'objet d'un traitement différencié et une critique portant uniquement sur l'ontologie laisserait intact le problème de la connaissance. Mais à cela il faut répondre que, pour Bergson, l'être, précisément parce qu'il est premier, a toujours déjà introduit une certaine interprétation biaisée de lui-même, et est donc nécessairement à l'origine d'une ontologie fautive qui s'ignore comme telle et prédétermine la question épistémologique. Par conséquent, la tâche critique du philosophe doit être de commencer par repérer cette ontologie fautive.

La critique de l'idée de néant est donc prépondérante car c'est autour de cette illusion portant sur la conception de l'être que se structure la constellation des divers autres problèmes. Son primat coïncide avec le primat bergsonien de l'ontologie sur la théorie de la connaissance. En tout état de cause, il faut mettre en pièces cette conception radicalement fautive de la négation, du vide et du néant pour déconstruire les autres illusions théoriques.

b. L'ontologie implicite de la tradition philosophique

Dénoncer des illusions théoriques au niveau des principes, c'est en définitive élever la critique contre une certaine conception de l'être. Bergson entreprend de dégager l'ontologie implicite des grands systèmes philosophiques de la tradition, véritable impensé qui condamne cette dernière à ne pouvoir penser l'être comme durée. Il s'emploie à la reconstruire pour la

durée resterait seulement intuitive, au sens ordinaire du mot, s'il n'y avait précisément l'intuition comme méthode, au sens proprement bergsonien. » (Deleuze, 1966, 2004, p. 2). Seulement, c'est l'expérience de l'être comme durée qui commande sa mise en œuvre. L'ouvrage de C. Riquier, *Archéologie de Bergson* (2009, p. 19-20), renoue avec ce souci deleuzien de dégager la méthode bergsonienne. Toutefois, la reconnaissance radicale de la primauté de l'être s'exprime chez cet auteur par un refus de systématiser une fois pour toutes une méthode qui déploie ses variations à mesure que s'approfondit, d'ouvrages en ouvrages, l'expérience de la durée : « Néanmoins, si la métaphysique de Bergson se comprend comme méthode plutôt que comme doctrine, si elle reste inséparable des applications qu'il en propose, c'est que sa grande complexité empêche de l'isoler autour de quelques règles. »

¹ La réponse de Bergson à Höfding est sans équivoque possible: « La théorie de l'intuition, sur laquelle vous insistez beaucoup plus que sur celle de la durée, ne s'est dégagée à mes yeux qu'assez longtemps après celle-ci : elle en dérive et ne peut se comprendre que par elle. » (*EPh*, 2011, p. 443)

² Prado (1989 ; 2002), p.17 : « La relation qui apparaît du côté positif de la connaissance philosophique se reproduit sur son versant négatif : les illusions qui voilent ou obscurcissent l'expérience de l'Être abritent et fondent les illusions qui déforment la dynamique du connaître. »

déconstruire et s'en libérer : une réalité substantielle, qui se suffit à elle-même, ne peut être une réalité qui dure dès lors qu'on passe par le néant pour aller à l'être. Il lui faut être une essence logique qui échappe au temps, seule capable de résister au néant. Il devient nécessaire que cet être possède tout de toute éternité, ne serait-ce que de manière virtuelle, sinon on ne conçoit pas d'où il pourrait tenir, seul face au néant, ce dont il ne s'accroîtrait que peu à peu¹. Le réel est dès lors conçu statiquement, la mobilité étant frappée d'inconsistance, n'ayant de réalité que d'emprunt. Puisque tout y est donné en une seule fois, tout doit y être préformé de toute éternité, et donc strictement déterminé : nulle hésitation dans le réel mais une totale détermination telle que celle qui fait s'ensuivre les propriétés du triangle de sa définition :

[...] si le principe de toutes choses existe à la manière d'un axiome où d'une définition mathématique, les choses elles-mêmes devront sortir de ce principe comme les applications d'un axiome logique ou les conséquences d'une définition, et il n'y aura plus de place, ni dans les choses ni dans leur principe, pour la causalité efficace entendue au sens d'un libre choix. (EC, p. 277)

La récurrence, dans l'histoire de la philosophie, de questions métaphysiques angoissantes manifeste la présence latente de cette ontologie : en demandant pourquoi il y a de l'être, on suppose qu'il aurait aussi bien pu ne pas y en avoir et que sa présence ne peut être due qu'à une victoire sur un néant primordial (EC, p. 276). Cette ontologie latente agit en sous-main précisément parce que l'idée de néant n'a jamais été interrogée quant à sa pertinence. C'est pourquoi il est nécessaire de prendre ce problème à bras le corps et se demander ce que l'on entend par néant. Faire la critique de l'idée de néant permettra alors de *libérer la possibilité d'une autre ontologie* :

Si nous pouvions établir que l'idée de néant, au sens où nous la prenons quand nous l'opposons à l'existence, est une pseudo-idée, les problèmes qu'elle soulève autour d'elle seraient des pseudo-problèmes. L'hypothèse d'un absolu qui agirait librement, qui durerait éminemment, n'aurait plus rien de choquant. (EC, p. 277)

c. La critique de l'idée de néant et la genèse de l'ontologie implicite

Faire la critique des illusions de l'entendement à partir des principes revient à dégager l'ontologie implicite à la tradition philosophique. Cette ontologie repose sur la croyance en l'idée de néant. Bergson ne se contente pas de souligner l'inconsistance de cette idée, ce qui

¹ EC, p. 276 : « Car le dédain de la métaphysique pour toute réalité qui dure vient précisément de ce qu'elle n'arrive à l'être qu'en passant par le "néant", et de ce qu'une existence qui dure ne lui paraît pas assez forte pour vaincre l'inexistence et se poser elle-même. »

suffirait déjà à frapper de caducité les positions visées. Il effectue la genèse de cette ontologie implicite, en montre la nécessité, depuis l'horizon de sa propre théorie de l'être ou de la vie, c'est-à-dire à partir de sa source même. Par là, il fait mieux que dissoudre les problèmes de la métaphysique traditionnelle, il en indique l'origine. S'il est vrai que la puissance d'une philosophie se mesure à sa faculté d'intégration des théories adverses plus qu'à la véhémence de son opposition, c'est la mise en évidence de la source naturelle de l'illusion, plus encore que sa dénonciation, qui importe.

Détaillons désormais les quatre étapes de la critique bergsonienne de l'idée de néant. Ces étapes se présentent comme autant de réponses à des objections possibles, objections qui acheminent le raisonnement vers l'expulsion définitive de l'idée de néant hors de la philosophie.

1) *Peut-on imaginer ou penser le néant ?* On ne peut concevoir ou imaginer le néant qu'à partir d'une suppression. Or, montre Bergson, il n'est pas possible d'imaginer le néant en procédant à une suppression progressive de chaque chose. La conscience que nous prenons de cette opération ne saurait être effacée du résultat :

Je ne me vois anéanti que si, par un acte positif, encore qu'involontaire et inconscient, je me suis déjà ressuscité moi-même. (EC, p. 278)

Quant à penser le néant, l'esprit ne peut croire le faire qu'en réintroduisant subrepticement sans s'en rendre compte tout ce qu'il ne nie pas expressément. Il n'y a d'absence que relative à nos besoins et à nos intérêts pratiques. L'idée de suppression totale masque en réalité la perpétuelle opération de substitution qui anime la conscience :

En un mot qu'il s'agisse d'un vide de matière ou d'un vide de conscience, la représentation du vide est toujours une représentation pleine, qui se résout à l'analyse en deux éléments positifs : l'idée, distincte ou confuse, d'une substitution, et le sentiment, éprouvé ou imaginé, d'un désir ou d'un regret. (EC, p. 283)

Si, objectivement, il n'y a que du plein dans l'être, le vide fait donc son apparition avec la subjectivité qui désigne comme vide l'être qui ne répond pas à son attente. Il faut donc en conclure que « l'idée du néant absolu, entendu au sens d'une abolition de tout, est une idée destructive d'elle-même, une pseudo-idée, un simple mot » (EC, p. 283).

2) *Toutefois, le néant ne peut-il se laisser appréhender à partir de la pure pensée d'une inexistence ?* Ne serait-il pas possible de penser un objet comme existant, pour, dans un

second temps, supprimer en pensée ce caractère d'existence ? Mais Kant a montré qu'il n'y a pas de différence entre penser un objet et le penser existant : l'existence n'est pas un prédicat susceptible d'être ajouté ou retiré par la pensée. Si la représentation d'un objet ne fait qu'un avec la représentation de son existence, la représentation de son inexistence ne nous achemine pas davantage vers le néant. Bien au contraire, elle articule implicitement à la représentation de son existence la représentation de la réalité comme cause de sa suppression :

Se représenter l'objet A inexistant ne peut donc consister qu'à *ajouter* quelque chose à l'idée de cet objet : on y ajoute, en effet, l'idée d'une *exclusion* de cet objet particulier par la réalité actuelle en général. (EC, p. 285)

Cette opération ne nous laisse donc, pas plus que la précédente, rencontrer le néant.

3) *Le néant ne peut-il provenir de la pure et simple négation d'une existence par la pensée ?* Cette objection, dont se souviendra Sartre (EN, p. 46), consiste à supposer un pouvoir de la négation symétrique de celui de l'affirmation. Or, d'après Bergson, c'est une erreur fondamentale qui se fonde sur deux omissions. Tout d'abord, la négation n'est que la moitié d'un acte intellectuel dont on remet à plus tard, sans même s'en rendre compte, l'autre moitié. Ensuite, si l'affirmation est un acte de l'intelligence pure, il entre dans la négation un élément extra-intellectuel qui lui confère son originalité. Afin de mettre en évidence ces deux oublis, Bergson procède à l'examen de l'acte de négation. Si l'affirmation peut porter directement sur un fait ou une chose, il n'en va pas de même pour une négation. Dire « cette table n'est pas blanche », ne revient pas à exprimer quelque chose que j'ai perçu « car j'ai vu du noir, et non pas une absence de blanc » (EC, p. 287). Ce n'est pas sur la table que je fais porter mon jugement mais sur un autre jugement qui la déclarerait blanche. La négation est donc un acte de second degré, et non pas le strict symétrique de l'affirmation :

La négation vise quelqu'un, et non pas seulement, comme la pure opération intellectuelle, quelque chose. Elle est d'essence pédagogique et sociale. (EC, p. 288)

En outre — et c'est l'autre omission soulignée par Bergson —, la négation avertit de la nécessité de substituer une affirmation à une autre, sans pour autant prendre la peine de la déterminer :

Un jugement négatif est donc bien un jugement indiquant qu'il y a lieu de substituer à un jugement affirmatif un autre jugement affirmatif, la nature de ce second jugement n'étant d'ailleurs pas spécifiée, quelquefois parce qu'on l'ignore, plus souvent parce qu'elle n'offre pas d'intérêt actuel, l'intérêt ne se portant que sur la matière du premier. (EC, p. 289)

4) *Pourquoi accorde-t-on finalement la même objectivité à la négation qu'à l'affirmation ?* Si l'idée de néant est supposée émerger de cet acte de négation, alors la genèse de cette illusion sera également celle de l'idée de néant ; l'enjeu est donc particulièrement crucial.

La réponse réside dans le fait que l'affirmation et la négation présentent l'une et l'autre une utilité relative à la vie en société. De quoi témoigne d'ailleurs leur expression par le langage. Celle-ci prévient une erreur comme celle-là propage une vérité (EC, p. 291). Mais cette ressemblance superficielle cède la place à une nette différence dès que l'on quitte le niveau de la *praxis* humaine pour celui de la métaphysique où il est question de l'être en tant que tel. La négation ne surgit que pour un esprit doté de mémoire et du désir de s'appesantir sur le passé, que pour une conscience capable de percevoir le changement, de saisir le contraste entre ce qui est et ce qui a été, et qui puisse en même temps tourner le dos au présent, et regretter enfin :

En résumé, pour un esprit qui suivrait purement et simplement le fil de l'expérience, il n'y aurait pas de vide, pas de néant, même relatif ou partiel, pas de négation possible. Un esprit pareil verrait des faits se succéder à des faits, des états à des états, des choses à des choses. Ce qu'il noterait à tout moment, ce sont des choses qui existent, des états qui apparaissent, des faits qui se produisent. Il vivrait dans l'actuel et, s'il était capable de juger, il n'affirmerait jamais que l'existence du présent. (EC, p. 293-294)

En définitive, alors que le réel est essentiellement affirmation, la négation surgit avec l'action humaine, individuelle et sociale, et l'intelligence qui la soutient, car dans la pratique, « il importe particulièrement à notre industrie que notre pensée sache retarder sur la réalité et rester attachée, quand il le faut, à ce qui était ou à ce qui pourrait être, au lieu d'être accaparée par ce qui est » (PMV, p. 107). Sous l'effet conjugué de son éminente fonction sociale et de sa réification dans le langage, la négation acquiert alors un statut symétrique de l'affirmation. Le point de vue de la logique formelle en témoigne : tout se passe comme si elle affirmait une non-réalité aussi objective que celle de l'affirmation. Ainsi se forme l'idée de néant partiel, d'où l'on déduit abusivement la possibilité d'un néant absolu, d'un rien absolu, idée contradictoire comme nous l'avons vu. Finalement, c'est de deux choses l'une : ou bien le néant est un simple mot, « *flatus vocis* », ou bien elle implique autant de matière que celle du Tout, avec une opération de la pensée en supplément.

Si dans l'ordre pratique et social, l'idée d'un néant partiel ou même d'un rien a quelque légitimité fonctionnelle, il n'en va plus de même dans l'ordre théorique. De ce que

l'intelligence propage illégitimement l'usage des catégories nécessaires à l'action humaine au domaine de la métaphysique¹ résulte une série de faux problèmes, superflus et angoissants. Lorsqu'on a donné à la négation le pouvoir d'annoncer une réalité aussi positive que l'affirmation, il n'y a qu'un pas pour former l'idée que c'est le néant qui précède l'être. De là, on infère que l'être serait possible avant d'entrer dans le devenir, c'est-à-dire existerait sous une forme achevée quoique seulement virtuelle ou idéale : c'est précisément le privilège de l'existence logique. Il en découle que seul le déjà fait, ou l'identique, est élevé à la dignité de réalité, et la réalité — le se faisant — reléguée au rang des apparences.

Pour pouvoir défendre une ontologie de la durée, il faut donc, selon Bergson, insister sur ce point : *la négation ne crée pas d'idées négatives*. En tant qu'affirmation portant sur une autre affirmation, elle n'a en fait d'autre contenu que celui du jugement affirmatif qu'elle juge. Elle ne peut donc être à l'origine d'aucun néant.



La philosophie de la durée sort doublement renforcée de cette critique de l'idée de néant. D'une part, Bergson a montré l'inconsistance de l'ontologie implicite qui fait barrage à sa conception de l'être comme durée. Le néant n'est l'objet d'aucune intuition. Où que le regard se porte, il ne rencontre que de l'être. La négation elle-même n'est à l'origine d'aucun néant. L'ontologie implicite de la tradition métaphysique est donc intenable. S'il n'est plus nécessaire de passer par le néant pour concevoir l'être, il n'y a plus de nécessité à penser l'être comme identité, sur le mode de l'existence logique. Concevoir l'être comme durée devient possible :

Cette longue analyse était nécessaire pour montrer qu'une réalité qui se suffit à elle-même n'est pas nécessairement une réalité étrangère à la durée. (EC, p. 298)

D'autre part, Bergson parvient à faire la genèse de l'illusion du néant à partir de sa propre philosophie de vie. En ne se contentant pas de la repérer comme une errance contingente dans l'histoire de la philosophie, mais en montrant la nécessité à partir de l'être correctement compris, il dépasse l'opposition frontale de sa propre conception de l'être

¹ EC, p. 296 : « Les plus grosses difficultés philosophiques naissent, disions-nous, de ce que les formes de l'action humaine s'aventurent hors de leur domaine propre. Nous sommes faits pour agir autant et plus que pour penser ; — ou plutôt, quand nous suivons le mouvement de notre nature, c'est pour agir que nous pensons. Il ne faut donc pas s'étonner que les habitudes de l'action déteignent sur celles de la représentation, et que notre esprit aperçoive toujours les choses dans l'ordre même où nous avons coutume de les figurer quand nous nous proposons d'agir sur elles. »

avec la conception métaphysique classique. En montrant seulement que cette dernière était intrinsèquement fautive, il n'avait pas encore manifesté que la sienne fût autre que possible. Avec la genèse de l'illusion établie dans les paragraphes consacrés à la négation, voilà qui est fait. La croyance à la réalité du néant naît de ce que nous hypostasions le corrélat d'une certaine attitude psychologique caractéristique de l'intelligence qui, si elle se dérive clairement de l'être, ne nous donne, en aucun cas, accès à lui. Nous prenons alors pour de l'absence en soi ce qui n'est absence que pour nous, conformément à ce que Bento Prado (1989 ; 2002, p. 35-36) appelle « le mirage de l'absence¹ ». On peut alors aisément déduire, à partir de cette structure fondamentale de l'illusion ontologique, les illusions théoriques qui naissent dans la sphère de la connaissance : l'absence de l'ordre cherché équivaut aussi bien à la présence d'un autre ordre, mais nous considérons qu'il s'agit d'une absence en soi, c'est-à-dire d'un néant d'ordre. Les pseudo-problèmes traditionnels de la théorie de la connaissance dérivent donc effectivement d'une position ontologique implicite.

d. Au-delà de l'humain : intelligence et intuition

L'illusion dénoncée provient de ce que nous transportons à la spéculation un procédé fait pour la pratique. Conformément à la thèse d'un primat de l'ontologique, cet énoncé ne se comprend pleinement qu'à la lumière de la genèse réelle de la vie et de la genèse idéale de l'intelligence que Bergson livre dans *L'évolution créatrice*². C'est en replaçant doublement l'intelligence dans l'élan vital, *hors de nous puis en nous*³, qu'il parvient à montrer l'intérêt uniquement pratique de l'intelligence. Cette critique de l'intelligence, qui se charge de lui assigner un domaine de validité, n'est donc pas « une critique *a priori*, elle résulte d'une situation de l'intelligence dans l'ensemble de la vie » (Hyppolite, 1971 ; 1991, p. 491).

La première genèse, opérée depuis le point de vue rétrospectif de l'intelligence, décrit les deux grandes modalités divergentes de connaissance qui se sont progressivement dégagées dans l'histoire de l'évolution : l'instinct et l'intelligence, qui trouvent respectivement leur plus

¹ Ce mirage, qui s'enracine dans le point de vue de la *praxis* humaine, consiste à renverser la perspective ontologique véritable. Or, « ce n'est pas le Néant qui sert de fond pour l'Être qui surgit de lui mais le Néant qui surgit toujours sur le fond de l'Être. »

² *EC*, respectivement chapitres 2 et 3.

³ F. Worms insiste sur cette distinction (2004a, p. 168 ; p. 172 ; p. 176-177) en précisant que la genèse « idéale » est d'une certaine manière plus réelle que la genèse baptisée « réelle » : « Si l'on pouvait vraiment l'atteindre et la décrire, la genèse "idéale" de l'intelligence, saisie de l'intérieur de notre vie, serait en un sens *bien plus réelle* que sa genèse effective le long d'une évolution, que nous ne pouvons saisir que l'extérieur et rétrospectivement. » (2004a, p. 212-213). Cette genèse est « idéale » en tant qu'elle n'est qu'incomplètement et fugitivement accessible à l'être humain, et ce au prix d'un effort qui le fait dépasser sa condition.

haut degré de développement chez les Hyménoptères et chez l'espèce humaine. Ils ne se distinguent comme formes de connaissance qu'en tant qu'ils constituent d'abord deux modalités de vie, c'est-à-dire, en premier lieu, d'action :

La vie manifestée par un organisme est, à nos yeux, un certain effort pour obtenir certaines choses de la matière brute. On ne s'étonnera donc pas si c'est la diversité de cet effort qui nous frappe dans l'instinct et dans l'intelligence, et si nous voyons dans ces deux formes de l'activité psychique, avant tout, deux méthodes différentes d'action sur la matière inerte. (EC, p. 137)

En tant que modalités de connaissance, l'instinct s'oppose à l'intelligence comme une conscience virtuelle à une conscience actuelle. Alors que la connaissance de type intellectuel s'intériorise en conscience, la connaissance instinctive s'extériorise en actions, démarches, mouvements¹. La représentation, dans le cas de l'instinct, existe virtuellement mais « est bouchée par l'action » (EC, p. 145) :

La conduite de l'Insecte dessine la représentation des choses déterminées, existant ou se produisant en des points précis de l'espace et du temps, que l'Insecte connaît sans les avoirs apprises. (EC, p. 146-147)

Toutefois, par un effet de chiasme, l'intériorisation de la connaissance dans le cas de l'intelligence renvoie en profondeur à un mouvement d'extériorisation qui comporte deux aspects. Tout d'abord, l'intelligence se place à l'extérieur des objets et prend sur eux des points de vue. Elle ne connaît pas des choses mais uniquement des relations : c'est une connaissance relative.

L'intelligence se comporte invariablement encore comme si elle était fascinée par la contemplation de la matière inerte. Elle est la vie regardant au-dehors, s'extériorisant par rapport à elle-même, adoptant en principe, pour les diriger en fait, les démarches de la nature inorganisée. (EC, p. 162)

Cela permet de conclure que l'intelligence est une conscience extériorisée non seulement par rapport à son objet mais également vis-à-vis d'elle-même² : elle est le dédoublement de la vie,

¹ EC, p. 147, à propos de l'instinct : « La connaissance, si connaissance il y a, n'est qu'implicite. Elle s'extériorise en démarches précises au lieu de s'intérioriser en conscience. »

² Au passage, notons que cette description de la connaissance intellectuelle ressemble fort à celle que Sartre livrera de la conscience dans son article sur l'intentionnalité puis dans *L'être et le néant*, comme double échappement, double extériorité de la conscience, à l'égard de l'être (intentionnalité) et à l'égard de soi (conscience non-thétique [de] soi). Le caractère perspectiviste d'une telle conscience est également abondamment développé par Sartre. Le rapprochement que B. Prado opère entre les pensées sartrienne et bergsonienne trouve ici un nouveau point d'appui dans la description de la conscience intellectuelle : « C'est le même mouvement qui retire à la négation toute portée ontologique et qui lui confère la fonction de déterminer la structure de la subjectivité humaine [...]. Qu'est-ce que cette *praxis* ou cette subjectivité naissantes sinon la

devenant à elle-même son propre objet ; non seulement regardant au-dehors, mais *se* regardant au-dehors. À ce titre, matière et intelligence sont ontologiquement de même nature, étant respectivement le versant objectif et le versant subjectif du dédoublement de la vie : la vie, scindée d'elle-même, ne peut se connaître que comme matière.

Inversement, dans l'instinct, la vie demeure intérieure à elle-même¹ et se connaît sans perspective ou absolument. La connaissance instinctive poursuit l'effort de la vie à tel point qu'il est difficile de distinguer ce qui relève de l'instinct primaire de ce qui relève du travail d'organisation spécifique de la vie². Du point de vue de la connaissance, instinct et intelligence ont donc des mérites et des limites distincts. La relativité du savoir intellectuel, son extrême généralité ont pour contrepartie une ouverture à la spéculation. Ses structures, subordonnées initialement à la fonction pratique qu'elles devaient remplir pour assurer la viabilité de l'organisme, sont cependant telles qu'une spéculation gratuite devient possible. N'étant assigné à la connaissance d'aucun contenu prédéfini, un « être intelligent porte en lui de quoi se dépasser lui-même » (*EC*, p. 162). L'instinct, pour sa part, a une connaissance absolue des choses, mais restreinte seulement à celles qui intéressent la survie de l'organisme. La vie ne s'y étire elle-même que partiellement. Il existe, de ce point de vue, le même rapport entre la vie en général et chaque espèce qu'entre la mémoire totale d'un vivant et les quelques souvenirs conscients qui sont effectivement mobilisés par l'action³. De même que chaque espèce ne connaît de la vie, par l'instinct, que ce qui est nécessaire à sa survie, l'attention à la vie a pour rôle de ne mobiliser que les souvenirs utiles à l'action présente. Bergson résume ce chassé-croisé entre l'intelligence et l'instinct de la manière suivante :

Il y a des choses que l'intelligence seule est capable de chercher, mais que, par elle-même, elle ne trouvera jamais. Ces choses, l'instinct seul les trouverait ; mais il ne les cherchera jamais. (*EC*, p. 152)

C'est à l'intuition qu'il incombe de résoudre le problème ainsi posé. Définie d'abord théoriquement comme le point de convergence des tendances dissociées, elle exige ensuite

sécrétion du négatif qui, sans entamer la plénitude de l'être, ne laisse pas d'être la condition nécessaire de l'apparition d'un "monde" pour l'homme ou du surgissement de la subjectivité humaine à l'intérieur de l'être ? » (1989 ; 2002, p. 178-179)

¹ *EC*, p. 168-169 : « [...] instinct et intelligence sont deux développements divergents d'un même principe [la vie] qui, dans un cas, reste intérieur à lui-même, dans l'autre cas, s'extériorise et s'absorbe dans l'utilisation de la matière brute [...] »

² *EC*, p. 166 : « [l'instinct] ne fait que continuer le travail par lequel la vie organise la matière, à tel point que nous ne saurions dire, comme on l'a montré bien souvent, où l'organisation finit et où l'instinct commence. »

³ *EC*, p. 168 : « Il est impossible de considérer certains instincts spéciaux de l'animal et de la plante, évidemment nés dans des circonstances extraordinaires, sans les rapprocher de ces souvenirs, en apparence oubliés, qui jaillissent tout à coup sous la pression d'un besoin urgent. »

d'être attestée dans notre expérience. Alors que le chapitre 2 reconstitue intellectuellement le principe actif de l'évolution à partir de ses résultats, le chapitre 3 nous propose d'en retrouver l'exercice en nous-mêmes en nous installant dans l'enchevêtrement originaire des tendances qui se sont dissociées au cours de l'évolution. L'intuition consiste précisément, au début du chapitre 3, à ressaisir, dans un acte de tension, le passé dans sa totalité : cela revient à dépasser le rapport au passé institué par l'attention à la vie et rejoindre ainsi, jusqu'à un certain point, la durée dans sa totalité¹. L'intuition, à ce titre, se présente comme un élargissement de l'instinct, une extension de son domaine de compétence.

Mais c'est à l'intérieur même de la vie que nous conduirait l'*intuition*, je veux dire l'instinct désintéressé, conscient de lui-même, capable de réfléchir sur son objet et de l'élargir indéfiniment. (EC, p. 178)

En se réfléchissant sans toutefois sortir de soi, la vie se ferait intime connaissance d'elle-même sous forme de conscience actuelle. Cette conscience effective fait précisément défaut à l'instinct :

Du côté de l'intuition, la conscience s'est trouvée à tel point comprimée par son enveloppe qu'elle a dû rétrécir l'intuition en instinct, c'est-à-dire n'embrasser que la très petite portion de vie qui l'intéressait ; — encore l'embrasse-t-elle dans l'ombre, en la touchant sans presque la voir. (EC, p. 183)

L'intuition réalise donc un dépassement de la double myopie propre à l'instinct au profit d'une conscience élargie et explicite. Que l'intuition nous fasse, contrairement à l'instinct, accéder à une forme de désintéressement, ne signifie pas que la dimension pratique disparaisse pour autant ; l'intuition n'est pas contemplation mais reprise du pouvoir créateur total de l'élan vital, dépassement d'une *praxis* limitée, que celle-ci soit régie par l'intelligence ou l'instinct :

Pour que notre conscience coïncidât avec quelque chose de son principe, il faudrait qu'elle se détachât du *tout fait* et s'attachât au *se faisant*. Il faudrait que se retournant et se tordant sur elle-même, la faculté de *voir* ne fût plus qu'un avec l'acte de *vouloir*. (EC, p. 238)

En thématissant l'intuition comme une coïncidence au moins partielle avec l'unité primitive de l'élan, Bergson fait ressortir l'ambiguïté profonde de l'intelligence, et, plus radicalement encore de l'être humain. À vrai dire, il n'existe pas de parfaite symétrie entre intelligence et instinct : c'est l'intelligence qui rend possible la ressaisie réflexive, et d'elle-

¹ EC, p. 201: « Il faut que, par une contraction violente de notre personnalité sur elle-même, nous ramassions notre passé qui se dérobe, pour le pousser, compact et indivisé, dans un présent qu'il créera en s'y introduisant. »

même et de son objet, qui permet à l'intuition de la dépasser, en un second temps. L'intelligence est le vecteur de son propre dépassement :

Mais si, par là, [l'intuition] dépasse l'intelligence, c'est de l'intelligence que sera venue la secousse qui l'aura fait monter au point où elle est. Sans l'intelligence, elle serait restée, sous forme d'instinct, rivée à l'objet spécial qui l'intéresse pratiquement, et extériorisée par lui en mouvements de locomotion. (EC, p. 179)

Toutefois, livrée à elle seule, elle ne peut opérer le dépassement. D'autre part, l'être humain, s'il comporte encore quelque chose de l'élan initial, est surtout être d'intelligence. À ce titre, il est indissolublement un succès relativement aux autres espèces et un échec du point de vue de l'acte créateur. Certes, il existe une différence radicale entre la conscience de l'homme et celle de l'animal même le plus intelligent (EC, p. 264). Chez l'homme, la conscience parvient enfin à fabriquer une mécanique qui triomphe du mécanisme ; la matière, obstacle à l'élan, joue contre elle-même :

Il s'agissait de créer avec la matière, qui est la nécessité même, un instrument de liberté, de fabriquer une mécanique qui triomphât du mécanisme, et d'employer le déterminisme de la nature à passer les mailles du filet qu'il avait tendu. Mais partout ailleurs que chez l'homme, la conscience s'est laissée prendre au filet dont elle voulait traverser les mailles. Elle est restée captive des mécanismes qu'elle avait montés. L'automatisme, qu'elle prétendait tirer dans le sens de la liberté, s'enroule autour d'elle et l'entraîne. (EC, p. 264-265)

La forme que prend la Conscience chez l'homme libère *indirectement* la possibilité de l'intuition comme acte libre. Mais cette situation humaine demeure un échec à l'aune de l'acte créateur dont elle constitue une retombée partielle :

Tout se passe comme si un être indécis et flou, qu'on pourra appeler, comme on voudra, homme ou sur-homme, avait cherché à se réaliser, et n'y était parvenu qu'en abandonnant en route une partie de lui-même. (EC, p. 267)

La conscience, chez l'homme, est surtout intelligence, et l'intuition demeure sacrifiée à l'intelligence. L'entreprise philosophique, en tant qu'activité humaine, est alors grevée d'une ambiguïté essentielle : l'œuvre bergsonienne oscille sur ce point entre dépassement de l'humain et finitude indépassable¹. Quoi qu'il en soit, la négativité n'émerge qu'avec la *praxis*

¹ Prado (1989 ; 2002), p. 178 : « Cette constante inversion de perspective nous renvoie à une ambiguïté essentielle qui parcourt tout le bergsonisme et que nous avons souvent rencontrée au cours de notre itinéraire. Elle se présente dans le passage, essentiel à l'économie du système, de l'*entendement humain* à la *conscience coextensive à la vie*. En tant qu'entreprise humaine, qui ne se libère jamais de sa limitation, même lorsqu'elle est "purifiée et spiritualisée", l'œuvre philosophique est l'entreprise d'une conscience finie, dont l'unique instrument est le pluralisme méthodologique et l'attention à l'expérience. En tant que dépassement de la condition humaine, "participation à la divinité", la philosophie se rétablit comme transparence absolue de l'être à lui-même. »

humaine et n'est pas d'essence ontologique. La totalité envisagée comme durée pure et plénitude de l'être est pensée en-deçà (dans l'impulsion initiale) comme au-delà de la négativité caractéristique du niveau humain (par retrouvailles avec ce qui fut perdu¹) : la distance n'est pas le mode d'être de l'apparaissant mais elle « demeure négation de la proximité » (Barbaras, 2003, p. 31). La vie étant préalable à l'existence humaine, la réflexion, qui advient avec l'intelligence humaine, doit donc se dépasser si elle souhaite reconquérir son irréfléchi. Cette conquête de l'irréléchi par le dépassement de la réflexion, c'est précisément ce que réalise l'intuition définie comme coïncidence avec la totalité.



En conclusion, si l'on convient de nommer négativité l'avènement, dans l'être, d'un être qui y fait paraître le néant, on peut émettre l'idée que la négativité est reconnue par Bergson à un double titre : premièrement, l'intelligence, ou la conscience humaine, possède une efficace qui réside dans sa parfaite adaptation à la matière, dans sa capacité à agir sur elle. Cette aptitude correspond même à un certain type de connaissance pleinement légitime : celle de la matière qui est, rappelons-le, connue dans l'absolu. Deuxièmement, seule l'intelligence est capable de donner le branle qui conduit à l'intuition : en tant qu'elle est essentiellement saisie de rapports, elle rend possible ce décollement par rapport à l'être qui permet de poser les questions. La conscience humaine est le moment de la réflexion sans lequel la totalité ne pourrait se ressaisir.

Toutefois, cet examen est immédiatement à nuancer. Tout d'abord, cette connaissance atteinte par la négativité, aussi absolue soit-elle, demeure celle de la matière, essentiellement relative et seconde par rapport à la vie. La véritable connaissance est une connaissance désintéressée, non une connaissance subordonnée aux impératifs d'une action restreinte ; c'est une connaissance du mobile, non du fixe. Elle correspond à une saisie intuitive de l'élan vital dont l'une des tendances consiste précisément à nous distraire de lui pour se réaliser. Ensuite, si l'intelligence est un point de passage vers l'intuition, il faut convenir qu'à elle seule elle ne

¹ À vrai dire, il faudrait garder quelque forme de prudence à l'égard de l'accent de certaines formules bergsoniennes, appelant unilatéralement à un tel « retour ». V. Jankélévitch appelle notre attention sur ce point : « Mais le bergsonisme, philosophie futuriste, n'attise pas en nous la nostalgie du passé : l'évolution créatrice, spontanément, ne restaurera pas l'unité perdue ; la diaspora est le contraire d'une malédiction : l'évolution est bien progressive, comme la science le réclame, et non pas cyclique ; l'unité se rétablit par fulgurations à la suite d'un effort personnel et douloureux de la pensée intuitive [...] » (1959 ; 1999, p. 149). C. Riquier montre, pour sa part (2009, chapitre VI), que le primat de l'avenir est contemporain de la résolution bergsonienne du problème de la causalité, à savoir dans *L'évolution créatrice*.

permet pas le dépassement. Du point de vue supérieur de l'intuition, la négativité et la pensée du néant se dissipent pour laisser place nette à l'être. Le néant, qui paraît avec la conscience, disparaît depuis l'être. Il faut en conclure que c'est depuis le point de vue de cette totalité que la critique de l'intelligence et, à travers elle, de l'idée de néant, ont été menées. La critique de l'idée de néant révèle donc une ambiguïté profonde de l'existence humaine, capable, en vertu même de sa négativité, de se dépasser vers la plénitude du supra-humain. L'observation de l'instinct à l'œuvre dans les autres vivants permet, en passant par l'extériorité, de mieux cerner ce que l'intériorité nous faisait déjà pressentir, quoique de manière confuse, à savoir notre appartenance à un principe qui dépasse la condition humaine. Elle éclaire le halo d'instinct diffus encore présent autour du noyau d'intelligence qui nous caractérise comme conscience humaine, et favorise le dépassement en direction de la Conscience comme pure durée.

2. La critique sartrienne de la thèse bergsonienne sur le néant

La cohérence interne de la critique bergsonienne de l'idée de néant, ainsi que la place centrale de cette critique dans sa philosophie en général, sont établies. Cette thèse s'accorde-t-elle avec une philosophie de la durée qu'elle prétend sauver ? Ne trouve-t-on pas, par ailleurs, dans certains passages de son œuvre, la formulation d'une certaine négativité, négativité qu'il hésite certes à thématiser pour elle-même mais qui n'en soutient pas moins l'ensemble de l'édifice de la durée ? C'est, du moins, ce que l'analyse des principaux thèmes du bergsonisme par Merleau-Ponty et Grimaldi permettra d'envisager. Avant d'examiner l'hypothèse d'une tension interne à la pensée bergsonienne, étudions au préalable la critique que Sartre lui adresse. Le détour par la pensée sartrienne apparaîtra alors comme l'aiguillon qui motivera un éclaircissement supplémentaire des thèses de Bergson.

a. Consistance du néant : la critique de Bergson et la voie sartrienne

Suivons l'itinéraire sartrien qui conduit à l'émergence du concept de néant dans son ouvrage d'ontologie phénoménologique *L'être et le néant*. Du point de vue de la méthode, il est nécessaire de scander la progression générale de l'argumentaire en pointant les références,

le plus souvent implicites, à Bergson¹, et en insistant sur les éléments de convergence et de divergence entre les deux auteurs. Il s'agit par là de ressaisir le point précis de la bifurcation sartrienne.

La première partie de *L'être et le néant* s'intitule « Le problème du néant ». S'y met en place le questionnement ontologique qui fait émerger le concept de néant dans l'ouvrage. Quel est le rapport du néant à l'être ? À quel type de « réalité » renvoie son concept ? Bref, quel est son statut ? Répondre à ces questions équivaut à montrer que le questionnement ontologique — la question du sens de l'être — ne saurait recevoir de réponse indépendamment de considérations sur le statut du néant, et à circonscrire la spécificité de la voie sartrienne : une articulation inédite de l'être et du néant.



Le chapitre premier de cette première partie a pour titre « L'origine de la négation ». Le questionnement ontologique a subi un infléchissement suite aux problèmes rencontrés dans l'« Introduction ». Sartre a mis en évidence deux régions de l'être, l'en-soi et le pour-soi, mais sans parvenir à trouver la liaison qu'elles possèdent entre elles (menace d'un dualisme concernant leur mise en rapport) et sans savoir pourquoi elles appartiennent toutes deux à l'être en général (menace d'un dualisme consistant en deux compréhensions mutuellement exclusives de l'être) (*EN*, p. 37). La question initiale : « quel est le sens de l'être en général ? » ne saurait donc encore trouver de réponse. Pour sortir de l'impasse où l'a conduit cette première navigation, Sartre décide de partir cette fois de la totalité synthétique qu'il nomme « être-dans-le-monde », c'est-à-dire du concret, dont la conscience comme le phénomène ne constituent que des moments². La réflexion sartrienne qui mène au premier temps fort de cette recherche ontologique présente trois étapes qui conduisent du questionnement ontologique initial à l'origine du néant.

¹ À ce titre, il est plus difficile de saisir la nature de la critique adressée à Bergson dans ce passage qu'en d'autres endroits de l'ouvrage et dans le reste du corpus sartrien.

² *EN*, p. 37-38 : « Le concret ne saurait être que la totalité synthétique dont la conscience comme le phénomène ne constituent que des moments. Le concret, c'est l'homme dans le monde avec cette union spécifique de l'homme au monde que Heidegger, par exemple, nomme "être-dans-le-monde". »

- La mise en évidence du néant

La seconde navigation trouve son amorce dans la détermination d'une conduite humaine qui puisse servir de fil directeur à la recherche :

Or cette recherche même nous fournit la conduite désirée. (EN, p. 38)

Rechercher une conduite qui puisse nous révéler le rapport de l'homme au monde, c'est en effet poser une question, interroger. En faisant retour sur l'interrogation, celui qui interroge la découvre comme une conduite humaine. Sartre entreprend alors d'établir les conditions de possibilité de toute conduite interrogative. L'ignorance de celui qui questionne (le non-être du savoir en nous), la possibilité permanente d'une réponse négative (le non-être hors de nous) et la délimitation d'une réponse dans l'être (le non-être de limitation) constituent un triple non-être qui rend possible toute conduite interrogative. Un nouvel aspect du réel, à savoir le non-être, émerge donc au terme de la section I :

Nous étions partis à la recherche de l'être et il nous semblait avoir été conduits au sein de l'être par la série de nos interrogations. Or, voilà qu'un coup d'œil jeté sur l'interrogation elle-même, au moment où nous pensions toucher au but, nous révèle tout à coup que nous sommes environnés de néant. C'est la possibilité permanente du non-être, hors de nous et en nous, qui conditionne nos questions sur l'être. Et c'est encore le non-être qui va circonscrire la réponse : ce que l'être *sera* s'enlèvera nécessairement sur le fond de ce qu'il *n'est pas*. (EN, p. 39-40)

Le questionnement en quête du sens de l'être en général, médiatisé dans cette première partie de *L'être et le néant* par la question des rapports de l'être humain et de l'être-en-soi, devra tenir compte de cette découverte. La réponse à la question du sens de l'être en général devra faire sa place au non-être.

- Consistance du néant

Dès la section II intitulée « Les négations », Sartre accorde que le néant n'advient qu'avec la réalité humaine mais refuse d'en conclure qu'il s'agit d'une illusion subjective :

Il est évident que le non-être apparaît toujours dans les limites d'une attente humaine. C'est parce que je m'attends à trouver quinze cents francs que je n'en trouve *que* treize cents. C'est parce que le physicien *attend* telle vérification de son hypothèse que la nature peut lui dire non. Il serait donc vain de nier que la négation apparaisse sur le fond primitif d'un rapport de l'homme au monde ; le monde ne découvre pas ses non-être à qui ne les a d'abord posés comme des possibilités. Mais est-ce à dire que ces non-être doivent être réduits à de la pure subjectivité ? [...] Nous ne le croyons pas. (EN, p. 41)

Si Sartre admet que le néant apparaît toujours dans l'horizon d'une attente humaine, il ne consent pas pour autant à l'exclure du discours ontologique, comme le fait Bergson. Il maintient, au contraire, qu'il faut lui accorder une consistance. Toutefois, tant que le statut de l'être de la négation n'est pas établi, il demeure possible de soutenir que c'est la négation comme structure de la proposition judicative qui est à l'origine du néant. La négation ne serait que la qualité d'un jugement porté sur une réalité pleine d'être, autrement dit, une réalité pleinement positive :

[...] on vous fait remarquer que l'être-en-soi est pleine positivité et ne contient ne lui-même aucune négation. Ce jugement négatif, d'autre part, à titre d'acte subjectif, est assimilé rigoureusement au jugement affirmatif : on ne voit pas que Kant, par exemple, ait distingué dans sa texture interne l'acte judiciaire négatif de l'acte affirmatif ; dans les deux cas on opère une synthèse de concepts ; simplement cette synthèse, qui est un événement concret et plein de la vie psychique, s'opère ici au moyen de la copule "est" — et là au moyen de la copule "n'est pas" : de la même façon, l'opération manuelle de triage (séparation) et l'opération manuelle d'assemblage (union) sont deux conduites objectives qui possèdent la même réalité de fait. (EN, p. 40-41)

Puisque le jugement négatif n'exigerait en soi qu'une activité cognitive pleinement positive, le néant ne saurait trouver d'autre réalité que celle d'une illusion. Cet argumentaire, attribué à Kant¹, dessine une position voisine de celle adoptée par Bergson : ce dernier montrait, on s'en souvient, que le jugement négatif se réduit à un jugement affirmatif porté sur un autre jugement affirmatif, et en concluait que le néant n'est qu'une illusion. Afin de maintenir

¹ Dans son ouvrage *Jean-Paul Sartre. Un demi-siècle de liberté* (1998 a), J. Simont montre, qu'en dépit de cette critique initiale, la figure de Kant est plutôt objet de discrets éloges en ce qui concerne la question du néant. Certes, Kant ne laisse apparaître les « négativités » qu'au niveau des jugements, contrairement à Sartre qui refuse de suspendre à la seule connaissance la possibilité de la négation (p. 41-42). Mais Sartre joue Kant contre Heidegger en reconnaissant que le premier a mieux compris le statut du néant intramondain que le second. À propos des « négativités », Sartre note, en effet, que « Kant en avait entrevu la portée lorsqu'il parlait de concepts *limitatifs* (immortalité de l'âme), sortes de synthèse entre le négatif et le positif, où la négation est condition de positivité. La fonction de la négation varie suivant la nature de l'objet considéré : entre les réalités pleinement positives (qui pourtant retiennent la négation comme condition de la netteté de leurs contours, comme ce qui les arrête à ce qu'elles sont) et celles dont la positivité n'est qu'une apparence qui dissimule un trou de néant tous les intermédiaires sont possibles. Il devient impossible, en tous cas, de rejeter ces négations dans un néant extramondain puisqu'elles sont dispersées dans l'être et conditions de la réalité. » (EN, p. 56). J. Simont, s'appuyant sur ce passage, peut alors souligner l'étonnante proximité qui relie Sartre à Kant : « oui, il faut bien dire que le néant n'est pas, et qu'il n'y a en vérité que du positif dans l'être, convient Kant, mais reste que cette vérité est inaccessible, en sorte que pour nous le néant est irréductiblement condition d'appréhension de l'être ; et ce aussi bien au niveau logique qu'au niveau physique ; au niveau *logique*, si les négations constitutives du jugement déterminant doivent bien s'ancrer dans une totalité métaphysique toute-positive, celle-ci ne bénéficie plus néanmoins du statut de l'existence affirmée, mais seulement de celui, précaire, de l'hypothèse invérifiable ; et au niveau *physique*, toute détermination résulte du conflit de deux forces opposées, attraction et répulsion — leur opposition signifiant aussi bien que chacune nie l'autre. » (1998a, p. 41-42). Une telle interprétation, qui prend en compte de la suite de l'analyse portant sur l'origine du néant, nous inclinerait à conclure que le véritable adversaire de Sartre sur la question du jugement négatif est finalement moins Kant, pourtant le premier à être cité, que Bergson dont le nom apparaît plus loin.

l'acquis qui consiste à accorder une consistance au non-être, il devient donc urgent de répondre à la question suivante :

La négation comme structure de la proposition judicative est-elle à l'origine du néant — ou, au contraire, est-ce le néant comme structure du réel, qui est l'origine et le fondement de la négation ? (EN, p. 41)

Après avoir mis en évidence le néant dans la section I, Sartre se charge donc, pour montrer qu'il n'est pas une illusion, de soutenir dans la section II, consacrée aux négations, la seconde voie de l'alternative.

Tout d'abord, la négation n'est pas seulement une qualité du jugement. L'interrogation qui fait surgir la négation est une conduite préjudicative. Elle enveloppe une certaine compréhension préjudicative du non-être en tant qu'elle présuppose sa possibilité. L'interrogation nous met en rapport avec le non-être sur le fond de notre rapport à l'être questionné. De nombreuses conduites non judicatives attestent d'ailleurs de cette compréhension immédiate du non-être sur fond d'être. La destruction, par exemple, présente la même structure que l'interrogation. La destruction arrive bien à l'être par l'homme en ce sens qu'« un plissement géologique, un orage ne détruisent pas *directement* : ils modifient simplement la répartition des masses d'êtres » (EN, p. 42). Le non-être, ici encore, apparaît bien dans l'horizon d'une attente humaine. Il n'en demeure pas moins vrai que la destruction est *un fait objectif et non une pensée* :

C'est bien dans l'être de cette potiche que s'est imprimée la fragilité et sa destruction serait un événement irréversible et absolu que je pourrais seulement constater. (EN, p. 43)

Mais Sartre doit encore radicaliser son propos pour éviter toute réduction du non-être à une apparence : il n'est pas encore suffisant de soutenir que la négation ne relève pas originellement du jugement et manifeste une relation au non-être. Il lui faut établir que le néant doit hanter l'être pour qu'il soit seulement possible de porter un jugement négatif, ce qui revient à soutenir que *le néant est premier par rapport à toute négation*. Non seulement le néant ne peut provenir de la forme négative du jugement, mais si du néant n'est pas donné en quelque façon, c'est-à-dire s'il y a de l'être partout, il ne saurait y avoir de jugement négatif :

Car la négation est refus d'existence. Par elle, un être (ou une manière d'être) est posé puis rejeté au néant. Si la négation est catégorie, si elle n'est qu'un tampon indifféremment posé sur certains jugements, où prendra-t-on qu'elle puisse néantir un être, le faire soudain surgir pour le rejeter au non-être ? (EN, p. 45)

Deux conclusions peuvent dès lors être tirées : d'une part, le néant impose son incontestable évidence, d'autre part, si nous voulons découvrir son origine, ce n'est pas dans la négation comme forme négative du jugement qu'il convient de la chercher, puisqu'il la conditionne au contraire. La recherche de l'origine du néant devra donc se poursuivre au-delà de cette section II.

Il est assez remarquable que Sartre, au moment de conclure, fasse une explicite allusion à l'argumentaire bergsonien ; le nom de Bergson est évoqué pour la première fois, mais de manière si abrupte qu'elle nous fait deviner combien cette référence hantait le long développement qui précède (Caeymaex, 2005, p. 57) :

En un mot, s'il y a de l'être partout, ce n'est pas seulement le néant, qui, comme le veut Bergson, est inconcevable : de l'être on ne dérivera jamais la négation. (*EN*, p. 46)

Bergson, examinant l'objection selon laquelle le néant pourrait provenir de la négation, avait réduit celle-ci à n'être qu'une affirmation portant sur une affirmation, c'est-à-dire l'avait dissoute dans l'être. Dès cet instant, il avait cru pouvoir exclure le néant de la philosophie sous prétexte que la négation, aussi positive que l'affirmation, ne pouvait en être l'origine. Il avait donc commencé par éliminer toute trace de néant de la négation pour conclure que le néant ne pouvait en provenir. Comme l'écrira Grimaldi dans une veine toute sartrienne :

[...] Bergson ne prouve que le néant soit illusoire qu'en postulant que la négation ne vient pas du néant, c'est-à-dire en supposant que le néant ne soit qu'une illusion. (*DT*, p. 141)

Sartre accorde volontiers à Bergson qu'on ne trouvera pas dans le jugement négatif l'origine du néant. Poser la question en ces termes, dans cet ordre de consécution, est finalement le moyen le plus efficace de conclure que le néant est illusoire puisqu'on prétend le placer hypothétiquement au bout seulement de l'acte de négation, ce qui laisse tout le loisir de se faire une conception de la négation qui l'élimine d'emblée, et par principe ; c'est là la solution bergsonienne. De ce que le jugement négatif ne soit pas l'origine du néant, on ne peut cependant conclure, ni que le néant ne soit pas l'origine du jugement négatif, ni encore moins qu'il n'y ait pas de néant. Puisque l'évidence du néant est incontournable — le *jugement* négatif se révélant une de ses manifestations dérivées —, il faut en déduire que la prémisse bergsonienne est fautive : *il n'y a pas que de l'être*. Au lieu de postuler, comme Bergson, qu'il n'y a que de l'être, quitte à nier au passage la spécificité de la négation par rapport à l'affirmation, il convient de soutenir que l'existence de la négation témoigne, au contraire, qu'il y a place dans la réalité pour autre chose que de l'être.

Paradoxalement, cette conclusion ne se comprend qu'à considérer que Sartre conçoit l'être de la même manière que Bergson, c'est-à-dire comme plénitude absolue¹. Dès *L'imaginaire*, Sartre partage de toute évidence cette position bergsonienne en accordant que le néant ne se livre à aucune intuition². Le paragraphe VI de l'« Introduction » du traité d'ontologie, consacré à la détermination provisoire des caractéristiques de l'être-en-soi, l'établit : l'être est ce qu'il est, excluant ainsi toute négation :

Il est ce qu'il est, cela signifie que, par lui-même, il ne saurait même pas ne pas être ce qu'il n'est pas ; nous avons vu en effet qu'il n'enveloppait aucune négation. Il est pleine positivité. (*EN*, p. 33)

C'est d'ailleurs pourquoi, « en l'absence de témoin, il y a de l'être, avant comme après l'orage » (*EN*, p. 42) : à ne considérer que l'être, sa positivité est étrangère à toute destruction. Le néant n'est pas³ ; Sartre l'admet avec Bergson. Cette thèse présuppose que la plénitude absolue de l'être exclut par elle-même tout néant. Les rapports de l'être et du néant doivent par conséquent être établis sans mélange. C'est sur le fond de cette thèse commune que Sartre s'oppose à Bergson. En définitive, une même démarche initiale préside implicitement au destin de leurs ontologies respectives : si on reconnaît la pleine positivité de l'être, en quoi peut alors consister le néant ? Les réponses seront bien évidemment différentes mais la position initiale des termes du problème demeure identique.

Que les rapports de l'être et du néant doivent être établis sans mélange, c'est le fonds même de la critique de Hegel, dans la section III qui suit. Sartre a des réserves très nettes à l'égard de la dialectique hégélienne en tant précisément qu'elle estompe la différence radicale entre l'être et le néant :

En un mot, ce qu'il faut rappeler contre Hegel, c'est que l'être *est* et que le néant *n'est pas*. (*EN*, p. 50)

C'est donc la thèse parménidienne qui réunit les positions respectives de Sartre et de Bergson. Ce que Sartre reproche en substance à Hegel est de prétendre nous faire assister, dans le

¹ *EN*, p. 49 : « La négation ne saurait atteindre le noyau d'être de l'être qui est plénitude absolue et entière positivité. »

² *IMA*, p. 358-359 : « Il ne saurait y avoir une intuition du néant, précisément parce que le néant n'est rien et que toute conscience — intuitive ou non — est conscience de quelque chose. Le néant ne peut se donner que comme une infrastructure de quelque chose. L'expérience du néant n'est pas à proprement parler une expérience indirecte, c'est une expérience qui est, par principe, donnée "avec" et "dans". Les analyses de Bergson restent ci valables : un essai pour concevoir directement la mort ou le néant d'être est voué par nature à l'échec. » Une telle position est réaffirmée en passant dans la présente section, consacrée aux « négations » (*EN*, p. 43) : « À première vue il semble absurde de parler ici d'intuition puisque justement il ne saurait y avoir intuition de *rien* et que l'absence de Pierre est ce rien. »

³ *EN*, p. 51 : « [...] le néant *qui n'est pas* ne saurait avoir qu'une existence empruntée : c'est de l'être qu'il prend son être [...]. »

premier mouvement de *La science de la Logique*, à l'émergence de la négation à partir de l'être alors qu'il l'y a subrepticement glissée par avance en définissant l'être comme indétermination :

Ce qui permet à Hegel de "faire passer" l'être dans le néant, c'est qu'il a introduit explicitement la négation dans sa définition même de l'être. (*EN*, p. 49)

Or soutenir l'indétermination de l'être, c'est à la vérité commencer par affirmer qu'il est, pour ensuite nier de lui qu'il soit tel ou tel :

[...] si je nie de l'être toute détermination et tout contenu, ce ne peut être qu'en affirmant qu'au moins il est. Ainsi, qu'on nie de l'être tout ce qu'on voudra, on ne saurait faire qu'il ne *soit pas*, du fait même que l'on nie qu'il soit ceci ou cela. (*EN*, p. 49)

C'est à la faveur d'« un jeu de mots sur la notion même de négation¹ » (*EN*, p. 49), que l'approche hégélienne s'autorise à conclure fallacieusement qu'être et néant sont la même chose. J. Simont (1998a, p. 35) résume le refus sartrien en ces termes :

C'est précisément contre ce présupposé unifiant que Sartre en appelle à l'asymétrie de la formule de Parménide : l'être est, le néant n'est pas. Il s'agit, contre une logique toute de réversibilité et d'intériorité synthétique, de promouvoir une logique de l'hiatus et de l'inconciliation ; donc de se résoudre, ontologiquement, à l'abandon de tout enveloppement supérieurement unifiant, et d'accepter qu'il y ait au contraire "deux régions d'être absolument tranchées", l'En-soi, qui est, massif et taciturne, et le Pour-soi, improbable et futile excroissance de néant apparue à sa surface.

La fin de la section précise le sens de cette asymétrie. Loin de conduire Sartre à dénier toute consistance au néant, et de situer par là même sa philosophie dans le camp des ontologies affirmatives (Simont, 1998b) aux côtés de celle de Bergson, elle fournit, au contraire, la clef de l'articulation de l'être et du néant. Sartre soutient à l'instar de Bergson² que l'être est premier logiquement par rapport au néant en ce sens que l'être n'a nul besoin de néant pour se concevoir, mais qu'au contraire le néant est nécessairement néant d'être. Si, d'après Hegel, l'être et le néant sont des abstractions aussi vides l'une que l'autre, Sartre renverse la formule empruntée à Spinoza par ce dernier, et soutient que « toute négation est

¹ On remarquera que la critique sartrienne renoue avec les procédés bergsoniens consistant à dénoncer le caractère verbal des problèmes soulevés par la tradition métaphysique. Cf. le motif bergsonien du « *flatus vocis* ».

² *EN*, p. 49 : « Cela implique une postériorité logique du néant sur l'être puisqu'il est l'être posé d'abord puis nié. » ou encore, *EN*, p. 51 : « Cela signifie que l'être n'a nul besoin du néant pour se concevoir et qu'on peut inspecter sa notion exhaustivement sans y trouver la moindre trace de néant. » - *EC*, p. 284-285.

détermination¹ ». Cette primauté de l'être sur le néant est également ontologique chez Sartre comme chez Bergson : pour tous deux, il est exclu que l'être surgisse d'un abîme qui le précéderait. Cette position les conduit à juger absurde la question : « Pourquoi l'être est-il² ? ».

Mais là s'arrête la communauté de pensée entre les deux auteurs. Alors que Bergson soutient qu'il n'y a pas de néant du tout, chez Sartre au contraire, c'est de sa secondarité par rapport à l'être que le néant reçoit une consistance :

[...] c'est de l'être que le néant tire concrètement son efficace. (*EN*, p. 50)

L'originalité de la conception sartrienne consiste à parvenir, tout en maintenant la thèse parménidienne, à articuler ontologiquement l'être et le néant. Cela n'est possible qu'à arrimer fermement le néant à l'être :

Mais au contraire le néant *qui n'est pas* ne saurait avoir qu'une existence empruntée : c'est de l'être qu'il prend son être ; son néant d'être ne se rencontre que dans les limites de l'être et la disparition totale de l'être ne serait pas l'avènement du règne du non-être, mais au contraire l'évanouissement concomitant du néant : *il n'y a de non-être qu'à la surface de l'être*. (*EN*, p. 51)

J. Simont (1998a, p. 35) souligne dès lors à juste titre que la spécificité de la solution ontologique sartrienne consiste à tenir ensemble deux exigences, à savoir garantir la primauté de l'être sans réduire le néant à une illusion :

Comprendre la pensée sartrienne du néant, c'est [...] pouvoir rendre compte de ce que, si Sartre a certes écrit *L'Être et le Néant*, et non pas *Le Néant et l'Être* — ce qui semble bien aller dans le sens de la tradition philosophique, et de la radicale dépendance où elle place le néant par rapport à l'être —, c'est tout de même par le seul mot de néant qu'il résume son projet global ; comme dans cette lettre à Simone de Beauvoir, où il lui annonce mettre en chantier "un livre de philo sur le néant" [...].

¹ *EN*, p. 50 : « Ainsi, en renversant la formule de Spinoza, nous pourrions dire que toute négation est détermination. Cela signifie que l'être est antérieur au néant et le fonde. »

² *EN*, p. 667 : « Nous avons vu qu'il serait absurde de se demander pourquoi l'être est, outre que la question ne saurait avoir de sens que dans les limites d'un pour-soi et qu'elle suppose même la priorité ontologique du néant sur l'être, alors que nous avons démontré la primauté de l'être sur le néant [...]. » C'est la même question, sous la forme canonique que lui a donnée Leibniz, que Bergson considère comme l'une de ces « questions que l'on ne peut fixer sans être pris de vertige » (*EC*, p. 275), mais qui repose sur une « pseudo-idée » (*EC*, p. 277) : « comment, pourquoi ce principe existe-t-il plutôt que rien ? » (*EC*, p. 275)

- *Néant et négativité : l'origine du néant*

Dans les dernières lignes de la section II consacrée aux négations, un troisième terme fait son apparition aux côtés du néant et de la négation comme forme négative du jugement : *la négativité*. Sartre commence à élaborer le rapport entre néant, négation et négativité qui sera approfondi dans la section IV consacrée à « la conception phénoménologique du néant » et trouvera sa conclusion dans le développement sur la « présence à soi » qui débute la deuxième partie de *L'être et le néant*.

C'est en soutenant que la négation est originairement négativité, que Sartre vient à conclure à la fin de la section II que la négation suppose le néant comme sa condition. En mettant en évidence la négativité présupposée dans toute forme de négation, y compris dans la proposition judicative négative, il s'oppose à sa dissolution dans l'affirmation. L'apparition de la notion de « négativité » permet ainsi la mise au jour du soubassement ontologique de toute négation :

Où la négation peut-elle trouver place ? Croit-on qu'elle est application pure et simple d'une catégorie ? Et veut-on que l'esprit possède en soi le *non* comme forme de triage et de séparation ? Mais en ce cas, c'est jusqu'au moindre soupçon de négativité qu'on ôte à la négation. (*EN*, p. 45)

La négativité désigne, à ce niveau de l'analyse, la *détermination ontologique de la négation*. Toutefois, Sartre suggère, par la suite, dans la section IV, que le *néant* lui-même ne peut être correctement interprété que comme négation : la négativité renvoie alors à la *dimension négatrice du néant*. La section consacrée à la « présence à soi », dans la deuxième partie de *L'être et le néant*, viendra explicitement unifier ces deux aspects :

Ce négatif qui est néant d'être et pouvoir néantisant tout ensemble, c'est le *néant*. (*EN*, p. 114)

C'est ce mouvement de pensée, à la fois resserré et crucial, qu'il faut désormais préciser. La négation n'est, ni seulement, ni premièrement, qualité du jugement ; elle est « refus d'existence¹ », c'est-à-dire négativité. Ce « refus d'existence » n'est pas réductible à un dispositif positif de brassage que posséderait l'esprit. Si on ne consent pas à le comprendre comme un acte de conscience, on pourra s'interroger sans fin sur ce qui, dans un être conçu comme pleine positivité, serait susceptible de déclencher à un moment donné plutôt la catégorie de la négation que celle de l'affirmation :

¹ *EN*, p. 45 : « Car la négation est refus d'existence. »

Si les jugements antérieurs sont des constatations de fait [...], il faut que la négation soit comme une invention libre, il faut qu'elle nous arrache à ce mur de positivité qui nous enserre : c'est une brusque solution de continuité qui ne peut en aucun cas résulter des affirmations antérieures, un événement original et irréductible. Mais nous sommes ici dans la sphère de la conscience. Et la conscience ne peut produire une négation sinon sous forme de conscience de négation. (EN, p. 45-46)

L'acheminement vers la condition ontologique de la négation, à savoir le néant, passe ainsi par la découverte de la dimension négatrice inscrite en toute négation. Est déjà annoncée la dimension négatrice du néant. Toutefois, la caractérisation de la négativité comme « refus d'existence » demeure encore ontologiquement insuffisante. Cet acte de conscience s'effondre si on ne le fonde pas, de quelque manière que ce soit, d'un point de vue ontologique. Il ne peut y avoir conscience de négation, c'est-à-dire refus, sans qu'il y ait du néant en nous et hors de nous :

La condition nécessaire pour qu'il soit possible de dire *non*, c'est que le non-être soit une présence perpétuelle, en nous et hors de nous, c'est que le néant *hante* l'être. (EN, p. 46)

La « négativité » caractérise donc d'abord la détermination ontologique de la conscience à laquelle le *néant* est perpétuellement présent ; en ce premier sens, elle est la *détermination ontologique de la négation*. Ce rapport de la négation à l'être qui la formule est précisément ce qui n'a pas été suffisamment interrogé par Bergson. Accorder une place au néant dans l'ontologie, ce sera donc, contre Bergson, s'interroger sur l'être par qui advient la négation, autrement dit sur *l'être de la conscience compris comme négativité*.

De son côté, la critique de la « conception phénoménologique du néant », dans la section IV, en prenant pour cible la conception heideggerienne, parachève la caractérisation du néant ébauchée dans la section II, en l'interprétant comme négativité. Cette fois-ci, c'est sur la *dimension négatrice du néant* que Sartre va faire porter l'accent. La critique adressée à Heidegger permet de dégager dans sa pureté la conception sartrienne de l'être et du néant. On se souvient que le principal grief adressé à Hegel coïncidait avec le refus de mélanger être et néant ; il s'agissait là d'un trait commun avec Bergson et avec l'ensemble de la tradition métaphysique classique, mais également, à en croire Sartre, avec la pensée de Heidegger :

Toutefois, Heidegger, tout en établissant les possibilités d'une saisie concrète du néant, ne tombe pas dans l'erreur de Hegel, il ne conserve pas au non-être un être, fût-ce un être abstrait : le néant n'est pas, il se *néantise*. Il est soutenu et conditionné par la transcendance. (EN, p. 52)

Désormais, il s'agit davantage de contester la disposition séparée de l'être et du néant, en proposant un contact aussi étroit que possible, autrement dit une *articulation sans mélange* :

Le néant ne peut se néantiser que sur fond d'être : si du néant peut être donné, ce n'est ni avant ni après l'être, ni, d'une manière générale, en dehors de l'être, mais c'est au sein même de l'être, en son cœur, comme un ver. (EN, p. 56)

Cela implique que le néant soit, en retour, interprété comme « refus d'existence », c'est-à-dire négativité, et ne soit donc pas compris, à la manière heideggérienne, comme un milieu au sein duquel émerge le *Dasein*. Le jugement négatif ne peut tirer son fondement du néant que parce que le néant est lui-même négation :

[Le néant] fonde la négation comme acte parce qu'il est la négation comme être. (EN, p. 53)

C'est comme refus du monde, et en se saisissant comme tel, que le néant se néantise, et non comme « vide indifférencié » (EN, p. 53). Le néant doit être compris comme l'être négatif de la conscience, en lequel se fonde toute activité négatrice. Il faut en conclure que l'unique manière de concevoir correctement le néant est donc de l'interpréter comme négativité, au sens désormais de *réalité-humaine néantisante* :

Et l'on peut demander à Heidegger : "si la négation est la structure première de la transcendance, que doit être la structure première de la réalité-humaine pour qu'elle puisse transcender le monde ?". (EN, p. 53)

Aux yeux de Sartre, comprendre le néant comme activité négative de la conscience — *nég-activité*, pourrait-on dire —, est la seule façon possible d'accorder une véritable consistance au néant. Si la conception heideggérienne intègre effectivement l'arrachement perpétuel de la réalité-humaine à l'être, cet arrachement par lequel elle se fait ne pas être l'être, ce qui est d'après Sartre le sens véritable de l'« intentionnalité », elle n'en prend, toutefois, pas rigoureusement acte :

Et Heidegger, en outre, fait du néant une sorte de corrélatif intentionnel de la transcendance sans voir qu'il l'a déjà inséré dans la transcendance même, comme sa structure originelle. (EN, p. 53)

Quant à l'arrachement de la réalité-humaine à son être propre, Heidegger le sous-estimerait. Ce vers quoi le *Dasein* s'arrache, ce qui l'attend au bout du néant, et par-delà le monde, c'est finalement lui-même :

[L'homme] s'annonce à lui-même de l'autre côté du monde et il revient s'intérioriser vers lui-même à partir de l'horizon. (EN, p. 52)

Le néant, quoique constitutif de toute mise en rapport du *Dasein* avec le monde, lui demeure rigoureusement étranger. La transcendance heideggérienne, parce qu'elle ne nouerait que le même avec le même, serait une fausse transcendance. Le grief, réduit à sa pure expression, se formule de la manière suivante :

[...] on nous montre une activité négatrice et l'on ne se préoccupe pas de fonder cette activité sur un être négatif. (*EN*, p. 53)

Heidegger prend d'ailleurs soin d'écarter tout vocabulaire négatif qui pourrait laisser penser que le néant est intrinsèquement constitutif du *Dasein*. Sartre souligne ainsi que, pour « se soucier », pour « être à distance de soi », il faut d'abord se faire refus du monde et de son propre être¹. Quelles que vives, par ailleurs, que soient ses objections à l'égard de la conception kantienne du néant, cette intériorité du néant à l'être est un point que, contre Heidegger, Sartre soutient avec le philosophe de Königsberg².

En outre, comme en témoigne la mise en évidence des transcendants négatives ou négatités, c'est au sein de l'être qu'il nous arrive de rencontrer le non-être. Le néant ne peut et ne doit pas être conçu comme séparé de toute négation concrète. Puisque nous reconnaissons la réalité des négatités, c'est au sein de l'être qu'il faut chercher l'origine du non-être :

[...] nous venons de découvrir un pullulement d'êtres intra-mondains qui possèdent autant de réalité et d'efficience que les autres êtres, mais qui renferment en eux du non-être. Ils requièrent une explication qui demeure dans les limites du réel. (*EN*, p. 56)

Or, pour Heidegger, la réalité humaine est sa propre transcendance et surgit à soi dans le néant à partir duquel, « être des lointains », elle précomprend l'être et le configure en monde organisé. Ce néant, conçu comme un milieu « extra-mondain » (*EN*, p. 54), par-delà lequel la transcendance s'annonce à elle-même et dévoile le monde, présente des défauts majeurs. Le néant, ainsi conçu, n'est néant de rien de déterminé, puisque c'est au contraire à partir de lui que des déterminations peuvent se découper sur fond de monde. Or Sartre tient à souligner l'existence de néants intramondains, inextricablement liés à des déterminations de l'être.

¹ *EN*, p. 53 : « Tout cela revient à dire que le *Dasein* "n'est pas" en soi, qu'il "n'est pas" à lui-même dans une proximité immédiate et qu'il "dépasse" le monde en tant qu'il se pose lui-même comme *n'étant pas en soi* et comme *n'étant pas le monde*. »

² Simont (1998a), p. 40-41 : « Autrement dit, même s'il reste attaché à une forme de transcendance verticale et théologique, Kant comprend le statut intramondain du néant mieux que ne le fait Heidegger avec sa transcendance horizontale et immanente. Et Sartre voit ici plus d'affinité avec l'hiatus que Kant introduit entre fini et infini (non sans doute pour la vérité intrinsèque des termes qu'il sépare, mais comme mode de fonctionnement, ou comme structure opératoire) qu'avec le dispositif heideggérien, qui est plutôt de communauté primitive, aurorale et indissoluble entre la réalité-humaine et l'Être dont elle a à être l'"éclaircie". C'est que l'hiatus, l'asymétrie, l'inconciliation, même si Sartre les place ailleurs qu'entre fini et infini — en l'occurrence entre Pour-soi et En-soi — s'accordent à son intuition centrale, qui est celle de la contingence. »

Considérer le néant comme un milieu extra-mondain plutôt que comme un ver dans la chair de ce fruit qu'est l'être, c'est d'abord s'empêcher de rendre compte de ces transcendances négatives, et soutenir illusoirement que la plus banale des opérations humaines suppose un détour par le néant pour ne revenir qu'après à l'être :

[...] à quoi sert d'affirmer que le néant fonde la négation, si c'est pour faire ensuite une théorie du non-être qui coupe, par hypothèse, le néant de toute négation concrète ? Si j'émerge dans le néant *par-delà* le monde, comment ce néant extra-mondain peut-il fonder ces petits lacs de non-être que nous rencontrons à chaque instant au sein de l'être ? (EN, p. 53-54)

La critique de la conception heideggérienne du néant, en établissant définitivement la dimension négatrice du néant, achève d'apporter une réponse aux questions que nous posions à l'orée du texte sartrien : quoique irrémédiablement distinct de l'être, le néant ne peut être donné en dehors de l'être. Il ne peut apparaître qu'au sein de l'être. L'origine du néant, vers laquelle toute la première partie de *L'être et le néant* achemine le lecteur, doit par conséquent remplir plusieurs conditions. D'une part, le néant ne pouvant être à lui-même sa propre origine, c'est bien dans l'être qu'il faut cerner sa source :

[...] il faut avouer que seul *l'être* peut se néantiser, car, de quelque façon que ce soit, pour se néantiser, il faut être. [...] Le néant n'est pas, le néant "est été" ; le néant ne se néantise pas, le néant "est néantisé". (EN, p. 57)

Mais le néant ne saurait provenir de l'être en général puisque l'être-en-soi est plénitude absolue. Le domaine d'investigation se resserre : Sartre est conduit à isoler dans l'être une région qui constitue l'origine du néant. C'est l'objet de la section V où, en conformité avec la détermination du néant comme négativité, est établi que « l'homme est l'être par qui le néant vient au monde » (EN, p. 59).



La lecture du chapitre « L'origine de la négation », au fil de la critique sartrienne de Bergson, a permis de prendre la mesure de l'écart entre les deux ontologies. Récapitulons à présent les résultats obtenus en soulignant l'originalité de la problématisation envisagée dans *L'être et le néant*.

La critique de Bergson par Sartre se détache sur le fond d'une thèse commune : l'absolue positivité de l'être. L'un et l'autre refusent de concevoir une quelconque espèce de

mélange entre l'être et le néant et maintiennent fermement, à la suite de Parménide, que l'être est tandis que le néant n'est pas. Cette asymétrie entre être et néant signifie chez tous deux que l'être est premier sur le néant d'un point de vue logique comme d'un point de vue ontologique. D'une part, il est premier d'un point de vue logique, au sens où le néant n'est concevable que comme néant d'un être préalable. Si la notion d'« être » n'a guère besoin du néant pour être conçue, en revanche, la notion de « néant » n'acquiert de sens qu'à être subordonnée à celle d'« être ». D'autre part, l'être est premier d'un point de vue ontologique, au sens où il n'émerge pas d'un abîme préalable. Cela signifie qu'il est absurde de vouloir en rendre raison en dégageant, par exemple, une cause transcendante dont il dériverait. Enfin, pour Sartre comme pour Bergson, le néant n'apparaît que dans l'horizon d'une attente humaine. Toutefois, l'interprétation de cet énoncé est à envisager comme le point de bascule d'une ontologie vers l'autre.

D'après Sartre, que le néant n'apparaisse qu'avec l'homme n'en fait pas, pour autant, une illusion subjective dont on pourrait faire la genèse, et qu'il faudrait, avec Bergson, expulser hors de l'ontologie. Sartre dote le néant d'objectivité et lui fournit une assise ontologique. *Que le néant ne soit pas ne signifie en aucun cas qu'il n'y ait pas de néant.* La négation comme qualité du jugement ne serait pas même possible sans néant. Il est donc vain de prétendre le chercher — pour, en réalité, le dissoudre — au bout des jugements négatifs. Quelle consistance Sartre confère-t-il alors au néant ? *C'est à la secondarité ontologique du néant par rapport à l'être que le néant doit son efficacité* : alors que l'être est sans recourir à une once de néant, ce que le néant a de consistance, il le doit à l'être, plus précisément au fait d'advenir comme négation expresse de l'être. La seule compréhension possible du néant est alors la négativité. Ce concept permet de rendre compte d'une articulation sans mélange de l'être et du néant : telle est l'invention sartrienne. *Second d'un point de vue ontologique, le néant acquiert alors une sorte de primauté que l'on pourrait qualifier de « phénoménologique » au sens où il permet à l'être d'apparaître.* La suite du présent propos, en délaissant l'examen de la première partie de *L'être et le néant*, doit se charger d'établir concrètement la signification phénoménologique des réponses ontologiques fournies par Sartre.

En assignant l'homme pour origine au néant, les analyses tentées jusqu'ici demeurent, pour le moins, imprécises et superficielles. L'entreprise qui consiste à tracer la ligne de partage entre les deux penseurs sur la question du néant exige de s'aventurer dans la minutieuse description des structures du pour-soi qu'élabore Sartre dans *L'être et le néant*.

À la toute fin de la section V du chapitre consacré à l'origine de la négation, Sartre affirme en substance que la découverte de la liberté empirique comme néantisation de l'homme au sein de la temporalité et comme condition nécessaire de l'appréhension transcendante des négativités, ne peut être le fondement de toute néantisation. Il s'agit de débusquer un néant plus originel que ces transcendances négatives qui se constituent, certes, dans l'immanence, mais comme transcendances (EN, p. 79-80). Pour pouvoir atteindre, au sein de l'immanence, l'être de l'homme, l'analyse exige d'être poursuivie :

[...] c'est dans l'immanence absolue, dans la subjectivité pure du *cogito* instantané que nous devons découvrir l'acte originel par quoi l'homme est à lui-même son propre néant. Que doit être la conscience dans son être pour que l'homme, en elle et à partir d'elle, surgisse dans le monde comme l'être qui est son propre néant et par qui le néant vient au monde? (EN, p. 80)

Dans la mesure où la « mauvaise foi » est un comportement négatif de la conscience à l'égard d'elle-même, son étude peut certes servir de guide et conduire « jusqu'au seuil de l'immanence » (EN, p. 80). Toutefois, le phénomène de la mauvaise foi indique encore *en-deçà de lui-même* ce qu'il reste à manifester, à savoir l'origine du néant à même la structure de la conscience, dans le « noyau instantané » (EN, p. 53) de la réalité-humaine. Là réside la raison ultime du fait que « la conscience, à la fois et dans son être, est ce qu'elle n'est pas et n'est pas ce qu'elle est » (EN, p. 106). Pour qui veut cerner le néant au plus près de son origine, l'examen des structures du pour-soi s'impose comme incontournable.

b. Le néant constituant et l'impossible totalité

- La présence à soi ou la découverte du néant pur

Dans la deuxième partie de *L'être et le néant*, Sartre cherche à ressaisir le néant à son origine, à le dégager dans sa pureté. À cette fin, il analyse pour lui-même l'être de la conscience ou « pour-soi » et en dégage les structures. Alors que l'être est plein de lui-même, la conscience est définie comme une « décompression d'être¹ ». D'une part, le sujet ne peut être soi, car la coïncidence avec soi ferait précisément disparaître le soi. Mais d'autre part, il ne peut pas non plus ne pas être soi, sinon il s'évanouirait dans la dualité. La présence à soi, loi ontologique de la conscience, est précisément cet « équilibre perpétuellement instable entre l'identité comme cohésion absolue sans trace de diversité et l'unité comme synthèse

¹ EN, p. 110 : « La caractéristique de la conscience, au contraire, c'est qu'elle est une décompression d'être. »

d'une multiplicité » (*EN*, p. 113). C'est une ébauche de séparation dans l'immanence. Le pour-soi doit donc être à lui-même son propre néant, et non pas le néant d'un autre être que lui-même, auquel cas on aurait à faire à la dualité de deux êtres, ce qui ferait s'effondrer l'unité nécessaire de la présence à soi :

La croyance, par exemple, n'est pas contiguïté d'un être avec un autre être, elle est sa propre présence à soi, sa propre décompression d'être. Sinon l'unité du pour-soi s'effondrerait en la dualité de deux en-soi. Ainsi le pour-soi doit-il être son propre néant. (*EN*, p. 114)

Saisi au niveau de la conscience, le néant apparaît dans toute sa pureté. Lorsque l'on se contentait de le repérer à même les « négatités » — un laps de temps, une distance —, c'est-à-dire dans le monde, il possédait encore l'être-en-soi en tant que néant¹. Ici, la fissure qui s'est glissée dans l'être n'a aucune positivité : elle est ici pure et simple négation de cet être.

Sartre insiste sur le fait qu'on ne dévoile pas le néant comme un étant. Ce serait user d'un moyen inadéquat pour tenter de le saisir. C'est pour cette raison que la recherche menée jusqu'ici dans *L'être et le néant* n'a pu en fournir une quelconque intuition :

On comprend, dès lors, qu'en interrogeant sans fil conducteur ce *cogito* pré-réflexif, nous n'ayons trouvé le néant nulle part. On ne trouve pas, on ne dévoile pas le néant à la façon dont on peut trouver, dévoiler un être. Le néant est toujours un *ailleurs*. (*EN*, p. 114)

Par suite, il faut effectivement donner raison à Bergson quand il affirme que nous ne pouvons ni former d'image, ni former d'idée du néant. L'examen des jugements négatifs dans la section II avait déjà été l'occasion de souligner qu'« il ne saurait y avoir intuition de *rien* » (*EN*, p. 43), et cet accord avec Bergson était explicitement reconnu par Sartre dès la « Conclusion » de *L'imaginaire*. Comment, dès lors, caractériser le néant ? Le néant peut être défini comme la nécessité pour le pour-soi d'exister toujours à distance de lui-même². C'est donc avant tout la condition transcendantale de l'apparaître à soi constitutif de la conscience³,

¹ *EN*, p. 114 : « Nulle part nous ne pourrions le saisir dans une pareille pureté. Partout ailleurs il faut, d'une façon ou d'une autre, lui conférer l'être-en-soi en tant que néant. Mais le néant qui surgit au cœur de la conscience *n'est pas*. Il *est été*. »

² *EN*, p. 114 : « C'est l'obligation pour le pour-soi de n'exister jamais que sous la forme d'un ailleurs par rapport à lui-même, d'exister comme un être qui s'affecte perpétuellement d'une inconsistance d'être. »

³ Le néant est bien sûr tout autant la condition transcendantale de l'apparaître du monde, comme elle l'est chez Heidegger. Il ne s'agit pas pour Sartre de le nier mais son objectif dans cette section consacrée à « la présence à soi » est seulement de manifester le phénomène de néantisation en son lieu originare : la conscience. La conscience est, comme nous le montrerons, tout autant à distance du monde qu'à distance de soi, mais en manquant le lieu originare de la néantisation, on se prive d'une description complète des structures du pour-soi, décisive pour comprendre la relation à l'en-soi. C'est le sens du départ cartésien de Sartre, de sa description d'un *cogito* phénoménologique. C'est aussi le sens de la critique de Heidegger dans cette section : « Mais le "*Dasein*" pour avoir été privé dès l'origine de la dimension de conscience, ne pourra jamais reconquérir cette dimension. Heidegger dote la réalité-humaine d'une compréhension de soi qu'il définit comme un "pro-jet ek-statique" de ses propres possibilités. Et il n'entre pas dans nos intentions de nier l'existence de ce projet. Mais que serait une

et non une quelconque forme d'apparition. En ce point précis, Sartre se sépare de Bergson qui, sous prétexte qu'il n'est pas un objet pour la conscience, tend à expulser le néant de la philosophie. On retiendra donc que les analyses bergsoniennes consistant à montrer qu'on ne peut avoir d'intuition du néant restent, d'après lui, valables, mais radicalement fausses seraient en revanche les conclusions que Bergson en tire.

- L'« acte ontologique » et le sens de la néantisation

Le néant a été saisi en son origine et la difficulté des recherches y conduisant s'en est trouvée rétrospectivement justifiée puisqu'il ne peut être atteint par une intuition directe. Dans la section consacrée à la « présence à soi », Sartre nomme « acte ontologique » l'« acte perpétuel par quoi l'en-soi se dégrade en présence à soi », et indique que l'émergence de la fissure intraconsciencielle est un « événement absolu » (EN, p. 115). C'est sur cet « événement absolu » que vient spéculer, d'un point de vue métaphysique, la « Conclusion » de *L'être et le néant*. Elle livre, sur le mode de l'hypothèse, la provenance ultime du néant : il émergerait de l'effort primordial de l'en-soi pour se fonder ;

[...] *tout se passe comme si* l'en-soi, dans un projet pour se fonder lui-même, se donnait la modification du pour-soi. (EN, p. 669)

Afin de comprendre la portée d'un tel énoncé, il est nécessaire de revenir en arrière, à l'examen des « structures immédiates du pour-soi » (EN, p. 109-141), plus précisément à l'examen de la « facticité » du pour-soi. L'être est, selon la détermination produite par Sartre dans l'« Introduction » de *L'être et le néant*, contingent. Il ne détient pas en lui-même le fondement de son être, pas plus d'ailleurs qu'un autre être ne le fonde ; ce serait rendre l'être nécessaire, selon une nécessité qu'il tirerait soit de lui-même, soit d'un autre être. Dans les deux cas, il faudrait admettre un rapport — à soi ou à un autre être — que la définition même de l'être comme plénitude exclut :

Incréé, sans raison d'être, sans rapport aucun avec un autre être, l'être-en-soi est de trop pour l'éternité. (EN, p. 33)

L'être-en-soi est sans la moindre distance à soi. On peut seulement dire de lui qu'il est¹. Mais s'il ne peut être le fondement de son être, il arrive à l'être — et c'est là l'événement absolu¹

compréhension de soi qui, en soi-même, ne serait pas conscience (d')être compréhension ? Ce caractère ekstasique de la réalité-humaine retombe dans un en-soi chosiste et aveugle s'il ne surgit de la conscience d'ekstase. » (EN, p. 109-110)

¹ EN, p. 118 : « En un mot, l'être *est* et ne peut qu'être. »

(EN, p. 118) — d'être, sous forme de conscience ou pour-soi, le fondement de son propre néant. Puisque l'être ne peut être le fondement de son propre être, ni d'ailleurs, pour la même raison, d'un autre être, on peut donc dire que « le fondement en général vient au monde par le pour-soi ». Avec la conscience apparaît l'écart nécessaire à tout projet de fondation. L'apparition du pour-soi est alors décrite comme un effort manqué de l'en-soi pour se fonder². Cette tentative échoue dans la mesure où, avec l'apparition de la conscience, l'être ne parvient qu'à être le fondement de son propre néant, non de son être :

[...] le pour-soi, c'est l'en-soi se perdant comme en-soi pour se fonder comme conscience. (EN, p. 118)

L'apparition de la conscience ne permet pas de fonder l'en-soi contingent. De cet échec de l'être pour se fonder, il reste un souvenir dans le pour-soi : c'est son « injustifiable *présence au monde* » (EN, p. 120) qui s'exprime à travers sa « facticité³ », autrement dit le fait, pour la conscience, de ne pas choisir sa « position » dans le monde.

La mise en évidence de la provenance ontologique du néant nous achemine vers la détermination précise des rapports qu'entretient le pour-soi avec la totalité ou en-soi-pour-soi. Ce thème avait été abordé, chez Bergson, à partir des thèses de *L'évolution créatrice*. On se souvient que celui-ci procédait à une genèse idéale de l'intelligence et de la conscience humaine à partir de la vie. Cela supposait la possibilité de rejoindre la vie par l'intuition, de dépasser le plan humain où s'inscrit la négativité. La section consacrée au « pour-soi et à l'être de la valeur », qui fait émerger la transcendance à partir du *cogito*, éclaire davantage encore le processus de néantisation en renseignant sur le rapport du pour-soi à la totalité ; cette relation, qu'une analyse phénoménologique du désir permet de dévoiler, fait alors surgir une implication fondamentale du débat portant sur le néant.

Néantiser, c'est ne pas être ce que l'on est : c'est manquer d'être. Mais il faut immédiatement ajouter que c'est de son propre être que manque le pour-soi :

Ainsi l'événement pur par quoi la réalité-humaine surgit comme présence au monde est saisie d'elle-même par soi comme *son propre manque*. (EN, p. 125)

¹ L'extrême précision exige d'identifier « événement absolu » et « pour-soi » : « L'événement absolu ou pour-soi est contingent en son être même. » (EN, p. 118)

² Une telle affirmation se fait encore plus nette dans la section suivante, « Le pour-soi et l'être de la valeur » : « L'en-soi de la facticité, dans son échec à se fonder, s'est résorbé en pure présence au monde du pour-soi. » (EN, p. 125)

³ EN, p. 119 : « Cette contingence perpétuellement évanescence de l'en-soi qui hante le pour-soi et le rattache à l'être-en-soi sans jamais se laisser saisir, c'est ce que nous nommerons la *facticité* de pour-soi. »

Le pour-soi se fait déterminer en son être par un être qu'il est sans pouvoir l'être tout à fait. La néantisation est une négation de type interne au sens où, par elle, le pour-soi qui nie est uni à l'être qu'il nie. Une négation de ce type définit le manque compris comme manque à soi :

Par contre, il est un type de négations qui établit un rapport interne entre ce qu'on nie et ce de quoi on le nie. De toutes les négations internes, celle qui pénètre le plus profondément dans l'être, celle qui constitue *dans son être* l'être *dont* elle nie avec l'être *qu'elle* nie, c'est le manque. (EN, p. 122)

Le pour-soi ne peut se dépasser vers ce qu'il est que s'il est à la fois, sous un certain mode, celui qui n'est pas encore ce qu'il est et celui qui s'attend là-bas, étant déjà pleinement ce qu'il est.

Procédons à l'analyse détaillée du manque. Tout manque suppose trois éléments : l'existant, le manquant et le manqué. Dans le cas du manque à soi, le manquant est ce qui, de même nature que l'existant et ajouté à lui, réaliserait le manqué : c'est le possible de l'existant. Le manqué est, quant à lui, l'être de l'existant. Cet être de l'existant est ce que serait pleinement l'existant tout en demeurant conscient de l'être. Autrement dit, ce qui est manqué par le pour-soi, c'est le soi comme en-soi. Or, c'est le manqué qui détient le sens de l'existant : c'est le soi qui serait ce qu'il est qui permet de saisir le pour-soi comme n'étant pas ce qu'il est. Quel est le statut de ce manqué ? La réalité-humaine, dont le sens est défini par le manqué, est dépassement perpétuel vers une coïncidence avec soi qui n'est jamais donnée. L'en-soi du soi hante le pour-soi, c'est-à-dire qu'il lui apparaît comme une pure absence :

Le sens de ce trouble subtil par quoi la soif s'échappe et n'est pas soif, en tant qu'elle est conscience de soif, c'est une soif qui serait soif et qui la hante. (EN, p. 125)

Le manqué est l'être qui serait fondement de son être et pas seulement fondement de son néant, c'est-à-dire qui serait son fondement en tant que coïncidence avec soi, autrement dit qui coïnciderait avec soi tout en demeurant conscient. En d'autres termes, l'être qui hante l'existant est donc « l'impossible synthèse du pour-soi et de l'en-soi ». L'examen du désir fonde phénoménologiquement la condition ontologique du pour-soi ainsi dégagée : il est clair que la conscience comme désir ne se dépasse pas vers son anéantissement ; « c'est pour le pour-soi en tant que tel que le pour-soi revendique l'être-en-soi ». Nous ne désirons pas nous perdre entièrement dans l'objet désiré, c'est-à-dire ne plus désirer, mais désirons nous adjoindre la plénitude de l'objet désiré tout en pouvant continuer de le désirer. Ainsi, la réalité-humaine est hantée par une totalité qui la définit sans qu'elle puisse jamais l'être. Cette totalité a une forme d'existence quoiqu'elle ne puisse être réalisée :

Et cette totalité ne peut être donnée par nature, puisqu'elle rassemble en-soi les caractères incompatibles de l'en-soi et du pour-soi. Et qu'on ne nous reproche pas d'inventer à plaisir un être de cette espèce [...]. (*EN*, p. 126)

Cette totalité n'est pas relative à la conscience comme un objet de connaissance mais hante la conscience non-thétique (de) soi¹. Lorsque nous l'hypostasions, c'est-à-dire la posons hors de nous par la réflexion, de telle manière que nous en venons à la saisir comme un objet de connaissance, elle coïncide avec Dieu. Dieu correspond précisément au concept de la *causa sui*, autrement dit au concept d'un être qui est ce qu'il est tout en étant conscient de l'être (*EN*, p. 126).

- Ontologie et métaphysique : le congé de la métaphysique positive bergsonienne

La première partie de la conclusion de *L'être et le néant*, intitulée « En-soi et pour-soi : aperçus métaphysiques », précise cette relation du pour-soi à la totalité. Sartre commence par rappeler que l'ontologie n'est pas menacée par le dualisme car l'en-soi et le pour-soi ne sont pas juxtaposés. La conscience est liée à l'en-soi par une relation interne qui est le pour-soi lui-même, qu'il faut considérer comme la simple condition révélatrice de l'en-soi :

[...] le pour-soi et l'en-soi sont réunis par une liaison synthétique qui n'est autre que le pour-soi lui-même. (*EN*, p. 665)

Un tel dispositif apporte une solution au problème ontologique de la connaissance et permet de répondre à la question ontologique « Pourquoi y a-t-il de l'être ? » :

"Il y a" de l'être parce que le pour-soi est tel qu'il y ait de l'être. Le caractère de phénomène vient à l'être par le pour-soi. (*EN*, p. 667)

Pour autant, cette solution n'invalide pas la pertinence d'un autre type de question qui concerne l'« événement absolu » en tant que tel, et que le caractère intrinsèquement interrogatif du pour-soi rend légitime de se poser :

Mais si les questions sur l'origine de l'être ou sur l'origine du monde sont dépourvues de sens ou reçoivent une réponse dans le secteur même de l'ontologie, il n'en est pas de même pour l'origine du pour-soi. Le pour-soi est tel, en effet, qu'il a le droit de se retourner sur sa propre origine. L'être par qui le pourquoi arrive dans l'être a le droit de poser son propre pourquoi, puisqu'il est lui-même une interrogation, un pourquoi. (*EN*, p. 667-668)

¹ *EN*, p. 127 : « Cet être n'est pas posé par et devant la conscience ; il n'y a pas conscience de cet être, puisqu'il hante la conscience non-thétique (de) soi. »

Cette question se laisse formuler ainsi :

Pourquoi le pour-soi surgit-il à partir de l'être ? (EN, p. 667)

Dans la mesure où il s'agit d'interroger un événement et non les structures de l'être, c'est non pas à l'ontologie mais à la métaphysique d'y répondre¹. Mais par là, on abandonne le terrain de la certitude pour celui des hypothèses :

C'est à la métaphysique de former les *hypothèses* qui permettront de concevoir ce processus comme l'événement absolu qui vient couronner l'aventure individuelle qu'est l'existence de l'être. Il va de soi que ces hypothèses demeureront hypothèses puisque nous ne saurions attendre ni confirmation ni infirmation ultérieure. Ce qui fera leur *validité*, c'est seulement la possibilité qu'elles auront d'unifier les données de l'ontologie. (EN, p. 669)

Ainsi, d'une part, le passage à un point de vue qui surplomberait le pour-soi est barré. Laisse à la métaphysique, il n'a plus que le statut d'indécidable hypothèse. L'ontologie fournit certes des indications qui mettent la métaphysique sur la voie des hypothèses à formuler, mais ne peut en tirer aucune certitude concernant l'origine du pour-soi ; le passage des données ontologiques aux énoncés métaphysiques requiert un saut dans l'incertain :

Ainsi l'ontologie nous apprend : 1) que si l'en-soi devait se fonder, il ne pourrait même le tenter qu'en se faisant conscience, c'est-à-dire que le concept de "*causa sui*" emporte en soi celui de présence à soi, c'est-à-dire de décompression d'être néantisante ; 2) que la conscience est *en fait* projet de se fonder, c'est-à-dire d'atteindre à la dignité de l'en-soi-pour-soi ou en-soi-cause-de-soi. Mais nous ne saurions en tirer davantage. Rien ne permet d'affirmer, sur le plan ontologique, que la néantisation de l'en-soi en pour-soi a, dès l'origine et au sein même de l'en-soi, pour signification le projet d'être cause de soi. Bien au contraire, l'ontologie se heurte ici à une contradiction profonde, puisque c'est par le pour-soi que la possibilité d'un fondement vient au monde. Pour être projet de se fonder, il faudrait que l'en-soi fût originellement présence à soi, c'est-à-dire qu'il fût déjà conscience. L'ontologie se bornera donc à déclarer que *tout se passe comme si* l'en-soi, dans un projet pour se fonder lui-même, se donnait la modification du pour-soi. (EN, p. 668-669)

Quelques rares formules émaillant le chapitre consacré aux structures du pour-soi sont ainsi à relativiser en ce qu'elles ne distinguent pas clairement le projet du pour-soi pour se fonder — qui est certain — de son tout hypothétique prototype dans l'en-soi, à savoir l'« événement absolu »². D'autre part, l'ontologie, en léguant non seulement ses indices mais également ses

¹ EN, p. 667 : « Nous appelons métaphysique, en effet, l'étude des processus individuels qui ont donné naissance à ce monde-ci. »

² Par ex., EN, p. 125 : « L'en-soi de la facticité, dans son échec à se fonder, s'est résorbé en pure présence au monde du pour-soi. » Plusieurs commentateurs ont nettement souligné que l'échec du pour-soi à se fonder se précédaient, en tant qu'« événement absolu », au niveau de l'en-soi. Ainsi, R. Barbaras (2005, p. 130)

prescriptions à la métaphysique, limite encore le champ abandonné à ses hypothèses. L'« événement absolu » ne peut ainsi être conçu comme ayant précédé l'apparition du pour-soi, car c'est avec le pour-soi qu'apparaît la temporalité :

Cette unification [des données de l'ontologie] ne devra naturellement pas se constituer dans la perspective d'un devenir historique, puisque la temporalité vient à l'être par le pour-soi. Il n'y aurait donc aucun sens à se demander ce qu'était l'être avant l'apparition du pour-soi. (EN, p. 669)

Si le pour-soi ne peut prendre de point de vue englobant sur lui-même au point d'envisager hors de toute hypothèse son propre avènement, cet interdit se redouble lorsque Sartre envisage le problème de l'Être comme totalité. Ce problème, posé dans l'« Introduction » (EN, p. 33), renvoie à la question de l'unification de la compréhension de l'être :

Nous nous sommes demandés alors si la découverte de ces deux types d'être n'aboutissait pas à établir un hiatus scindant l'Être, comme catégorie générale appartenant à tous les existants, en deux régions incommunicables et dans chacune desquelles la notion d'Être devait être prise dans une acception originale et singulière. (EN, p. 665)

Que le pour-soi soit l'être de la relation qui porte l'en-soi à l'apparaître signifie-t-il, pour autant, qu'en-soi et pour-soi constituent une totalité ?

Pour considérer un existant comme totalité, « il faut que la diversité de ses structures soit retenue en une synthèse unitaire, de telle sorte que chacune d'elles, envisagée à part, ne soit qu'un abstrait ». Or, de ce point de vue, il n'y a guère de symétrie entre le pour-soi et l'en-soi :

[...] la conscience envisagée à part n'est qu'une abstraction, mais l'en-soi lui-même n'a pas besoin du pour-soi pour être [...]. (EN, p. 670)

Si la conscience et le phénomène d'en-soi envisagés à part sont des abstractions, l'être-en-soi n'en est pas une. L'en-soi ne reçoit pas son existence de la néantisation qui en fait prendre conscience mais est un donné indépendant et premier sur toute prise de conscience. Si toute

note que « c'est bien la même situation ontologique qui peut être décrite selon deux circuits ou deux mouvements, qui sont de sens opposé et n'en font pourtant qu'un seul : la tentative de l'en-soi pour se fonder en se donnant le pour-soi est identiquement mouvement du pour-soi en vue de la réalisation du soi. ». V. de Coorebyter (2005, p. 108-109) établit un constat similaire : « L'en-soi-pour-soi hante donc en permanence le pour-soi parce que cette synthèse fantasmée de deux dimensions d'être était originellement recherchée par l'en-soi lui-même : le pour-soi, comme seconde région ontologique irrémédiablement distincte de l'en-soi, est né de l'échec de la tentative de l'en-soi pour devenir son propre fondement, c'est-à-dire une figure de la *causa sui*, figure réservée au pour-soi car seul un néant peut se créer lui-même comme trou d'être dans l'être. » Nous faisons, pour notre part, porter ici l'accent sur l'autre aspect de cette « répétition », à savoir la différence modale qui distingue le discours métaphysique concernant le projet originaire de l'en-soi du discours ontologique ayant trait au projet dérivé du pour-soi.

conscience le suppose, il ne suppose pas la conscience. Pour envisager la question de l'être en totalité, il faut donc s'élever au point de vue de l'*ens causa sui*, dans la mesure où le concept d'un tel être rétablit la symétrie et peut servir de référence pour apprécier le sens de la relation asymétrique qui articule le pour-soi à l'en-soi :

[Depuis ce point de vue], tout se passe comme si le monde, l'homme et l'homme-dans-le-monde n'arrivaient à réaliser qu'un Dieu manqué. Tout se passe donc comme si l'en-soi et le pour-soi se présentaient en état de *désintégration* par rapport à une synthèse idéale. Non que l'intégration ait jamais *eu lieu*, mais précisément au contraire parce qu'elle est toujours indiquée et toujours impossible. (EN, p. 671)

Puisqu'une telle synthèse, quoique hantant l'être du pour-soi, demeure radicalement impossible, ce point de vue de la totalité ne permet de nouveau que de formuler des hypothèses métaphysiques :

Seulement, cette question de la totalité n'appartient pas au secteur de l'ontologie. Pour l'ontologie, les seules régions qui peuvent s'élucider sont celles de l'en-soi, du pour-soi et de la région idéale de la "cause de soi". Il reste indifférent pour elle de considérer le pour-soi articulé à l'en-soi comme une *dualité* tranchée ou comme un être désintégré. (EN, p. 672)

En définitive, même si l'on peut toujours envisager l'hypothèse — de toute façon invérifiable — d'une unité désintégrée, c'est sans être autorisé à conclure à une intégration, ni future ni passée. On contreviendrait alors explicitement aux données certaines de l'ontologie, qui présentent la région de la *causa sui* comme un être seulement idéal, car contradictoire. Il ne s'agit pas seulement de dire que l'homme ne peut avoir de certitude sur l'existence réelle de la totalité — ce qui ménagerait encore la possibilité du point de vue d'une connaissance supérieure qui accéderait à une telle certitude —, mais bien de soutenir que la réalité de la totalité en question ne présente aucun sens du point de vue des structures de l'être.

CONCLUSION

L'examen de la double et légitime¹ question de l'origine du pour-soi et de la totalité permet d'affirmer que l'ontologie sartrienne s'oppose à toute tentative de genèse du pour-soi à partir de la totalité. Le caractère idéal de la synthèse de l'en-soi et du pour-soi, et le rattachement exclusif de la temporalité au pour-soi, en sont les principaux motifs. En outre, la

¹ Il faut encore insister sur la dissymétrie entre, d'une part, la légitimité de cette double question de l'origine et de la totalité, et, d'autre part, l'impossibilité de lui apporter une réponse apodictique, c'est-à-dire qui relève de l'ontologie : « L'être par qui le pourquoi arrive dans l'être a le droit de poser son propre pourquoi, puisqu'il est lui-même une interrogation, un pourquoi. À cette question, l'ontologie ne saurait répondre, car il s'agit ici d'expliquer un événement, non de décrire les structures d'un être. » (EN, p. 667-668)

ferme distinction entre ontologie et métaphysique établie dans cette « Conclusion » achève de distinguer radicalement les perspectives de Bergson et de Sartre. Si l'ontologie, qui statue sur les structures de l'être et se meut seule dans l'élément du certain, laisse à la métaphysique le soin de prononcer des hypothèses sur le caractère unitaire ou fondamentalement dual de l'ensemble composé du pour-soi et de l'en-soi, *elle exclut en revanche fermement l'hypothèse d'une totalité primordiale en-soi-pour-soi qui aurait donné naissance, par son éclatement, à l'en-soi et au pour-soi.*

Bergson prétendait pouvoir rejoindre la vie comme totalité au moyen de l'intuition, c'est-à-dire de la pensée en durée¹. La genèse de l'intelligence et de la conscience humaine s'opérait à partir du principe dont elles provenaient, dont elles n'étaient que des produits, et que l'effort d'intuition permettait furtivement de retrouver en nous-mêmes. La métaphysique bergsonienne se présentait alors comme une entreprise de dépassement du point de vue humain². La négativité, qui apparaissait au plan humain, était dissoute à partir du plan plus profond et plus vaste de la vie. C'est de ce point de vue que prenait sens sa critique du néant. Selon Sartre, au contraire, cette négativité est la réalité ultime qu'aucun point de vue supérieur ne saurait faire disparaître. Devant en demeurer, pour les certitudes, à l'ontologie, le point de vue de l'humain est indépassable. Pour la totalité, tout ce qu'on pourra en dire est, de toute façon, du ressort de la métaphysique et est donc irrémédiablement de l'ordre de l'hypothèse³. Par ce geste, Sartre donne son congé à la métaphysique positive de Bergson.

Cette divergence a des répercussions majeures sur l'ensemble de l'ontologie sartrienne. Pour conclure, nous nous proposons d'en dresser un panorama succinct, ce qui donnera un aperçu des déplacements subis par les thèmes bergsoniens dans l'approche sartrienne.

¹ *PMV*, « Introduction » (deuxième partie), p. 30 : « Il y a pourtant un sens fondamental [de l'intuition] : penser intuitivement est penser en durée. »

² Par ex., *EC*, p. 193 : « La philosophie ne peut être qu'un effort pour se fondre à nouveau dans le tout. L'intelligence, se résorbant dans son principe, revivra à rebours sa genèse. Mais l'entreprise ne pourra plus s'achever tout d'un coup ; elle sera nécessairement collective et progressive. Elle consistera dans un échange d'impressions qui, se corrigeant entre elles et se superposant aussi les unes aux autres, finiront par dilater en nous l'humanité et par obtenir qu'elle se transcende elle-même. »

³ Nous soulignons que l'intelligence, dans sa caractérisation bergsonienne, présentait des similitudes avec la conscience définie par Sartre. Sur fond de cette ressemblance, il est remarquable que Sartre inverse, par rapport à Bergson, les modalités du savoir détenu respectivement par l'ontologie et la métaphysique. En effet, dans *L'évolution créatrice*, c'est à l'intelligence que revient l'hypothétique tandis que l'intuition fait accéder à la certitude : « Bref, la première connaissance, de nature instinctive, se formulera dans ce que les philosophes appellent des propositions *catégoriques*, tandis que la seconde, de nature intellectuelle, s'exprime toujours *hypothétiquement*. (*EC*, p. 150)

L'impossible résorption de la différence avec l'être

Pour Bergson, la négation se dissout dans l'intuition, et la négativité qui apparaît avec la conscience humaine disparaît du point de vue de la vie ressaisie comme durée¹. L'intuition défait la réification par l'intelligence humaine de ce qui n'est qu'une commodité de langage dérivée des nécessités de l'action. Elle rend l'esprit à lui-même²: cela signifie que par l'acte d'intuition, la conscience humaine se découvre comme participant d'une Conscience plus vaste dont elle provient et avec laquelle cet acte parvient à la faire, au moins partiellement, coïncider³. Le néant apparaît alors seulement comme la forme hypostasiée que prend notre activité consciente, jamais comme une réalité pouvant faire l'objet d'une intuition philosophique. Pour Sartre, au contraire, la négativité et le plan de l'humain sont indépassables. Il n'y a pas d'accès possible à l'être qui nous ferait coïncider avec lui, à la manière de l'intuition bergsonienne. La néantisation constitutive du pour-soi rend impossible *a priori* toute intuition-coïncidence. Elle interdit de penser une intuition qui résorbe la différence de la conscience avec elle-même et avec l'être. D'une part, la présence de la conscience à elle-même suppose une distance qui ne peut être comblée sans qu'elle se perde comme conscience. Le *cogito* pré-réflexif permet de penser une ébauche de dualité dans l'unité, qui fait toute la spécificité de la « présence à soi » comme modalité d'être caractéristique de la conscience :

Le *soi* représente donc une distance idéale dans l'immanence du sujet par rapport à lui-même, une façon de *ne pas être sa propre coïncidence*, d'échapper à l'identité tout en la posant comme unité, bref, d'être en équilibre perpétuellement instable entre l'identité comme cohésion absolue sans trace de diversité et l'unité comme synthèse d'une multiplicité. (*EN*, p. 113)

D'autre part, l'ouverture au phénoménal suppose une distance infranchissable entre la conscience et l'être-en-soi. Prétendre la supprimer, c'est perdre, et la conscience et le phénomène :

La chose c'est, avant toute comparaison, avant toute construction, ce qui est présent à la conscience comme *n'étant pas* de la conscience. (*EN*, p. 210)

¹ *EC*, p. 298 : « Mais il faut s'habituer à penser l'Être directement, sans faire un détour, sans s'adresser d'abord au fantôme de néant qui s'interpose entre lui et nous. Il faut tâcher ici de voir pour voir, et non plus pour agir. Alors l'Absolu se révèle très près de nous et, dans une certaine mesure, en nous. »

² *PMV*, « Introduction » (deuxième partie), p. 27 : « C'est la vision directe de l'esprit par l'esprit. »

³ Par ex., *PMV*, « Introduction » (deuxième partie), p. 27 : « Intuition signifie donc d'abord conscience, mais conscience immédiate, vision qui se distingue à peine de l'objet vu, connaissance qui est contact et même coïncidence. »

C'est pourquoi, alors que Bergson thématise des différences de durée, résorbables par l'intuition, entre les différentes modalités de l'être¹, Sartre thématise une différence d'être radicale et infranchissable entre l'être de la conscience et l'être-en-soi :

Le pour-soi, en effet, n'est pas autre chose que la pure néantisation de l'en-soi ; il est comme un trou d'être au sein de l'Être. (*EN*, p. 665)

Sartre propose, certes, une méthode — la réflexion — capable de nous faire accéder aux structures ontologiques, mais celle-ci présente les caractères inverses de l'intuition bergsonienne. Elle ne permet en aucun cas à la conscience de se ressaisir elle-même, de se tenir sous son propre regard, mais, au contraire, représente un niveau de néantisation plus poussé :

[...] la réflexion représente le redoublement du projet qui se retourne sur lui-même pour se fonder au moins en tant que projet et l'aggravation du hiatus néantisant par l'échec de ce projet lui-même. (*EN*, p. 668)

Bien loin de se combler, la fissure intraconsciencielle qui préside à l'apparition du soi s'aggrave avec la réflexion. Les conséquences générales qu'il faut en tirer quant au projet philosophique sartrien sont alors les suivantes : il s'agit de décrire la structure ontologique de l'être qui fait paraître la négation² et non plus d'expulser le néant hors de l'ontologie en le réduisant à une illusion explicable à partir d'une conception pragmatiste de la connaissance³. Une telle description apparaît alors comme le versant positif de l'acte qui consiste à écarter

¹ Par ex., *PMV*, « Introduction » (deuxième partie), p. 29 : « L'intuition est ce qui atteint l'esprit, la durée, le changement pur. Son domaine propre étant l'esprit, elle voudrait saisir dans les choses, même matérielles, leur participation à la spiritualité, — nous dirions à la divinité, si nous ne savions tout ce qui se mêle encore d'humain à notre conscience, même épurée et spiritualisée. » Cette opposition entre Bergson et Sartre fut tôt relevée par J. Hyppolite (1971 ; 1991, p. 449) : « Tandis que Bergson explique l'homme par ce qui le précède et le dépasse, par l'élan vital et par le Dieu qui est la source de cet élan et que retrouvent les mystiques, Sartre, comme Heidegger, en reste à la réalité-humaine, à l'analyse de cette existence de l'homme comme être-pour-soi, radicalement opposé à l'être-en-soi des choses, et cette opposition, si différente du dualisme bergsonien nuancé qui laisse la conscience se prolonger et s'étendre à tout l'univers, se trouve dès son premier essai sur *L'imagination* [...]. »

² Cette articulation est particulièrement sensible dans le propos suivant : « Ainsi avons-nous atteint le terme premier de cette étude : l'homme est l'être par qui le néant vient au monde. Mais cette question en provoque aussitôt une autre : Que doit être l'homme en son être pour que par lui le néant vienne à l'être ? » (*EN*, p. 59)

³ *EC*, p. 297 : « Notre vie se passe ainsi à combler des vides, que notre intelligence conçoit sous l'influence extra-intellectuelle du désir et du regret, sous la pression des nécessités vitales : et, si l'on entend par vide une absence d'utilité et non pas de choses, on peut dire, dans ce sens tout relatif, que nous allons constamment du vide au plein. Telle est la direction où marche notre action. Notre spéculation ne peut s'empêcher d'en faire autant, et, naturellement, elle passe du sens relatif au sens absolu, puisqu'elle s'exerce sur les choses mêmes et non pas sur l'utilité qu'elles ont pour nous. Ainsi s'implante en nous l'idée que la réalité comble un vide, et que le néant, conçu comme une absence de tout, préexiste à toutes choses en droit, sinon en fait. »

tout projet métaphysique de type bergsonien. En effet, le bergsonisme ouvrait une voie pour résorber la négativité dans une positivité plus vaste¹.

Une finitude ontologique

À partir du moment où, selon Bergson, la conscience humaine se révèle par l'intuition comme participant d'une Conscience plus vaste, situer la conscience humaine dans l'histoire de cette Conscience devient la tâche privilégiée du philosophe. L'homme apparaît alors comme l'un des résultats d'un processus continu se réalisant à travers des directions divergentes, dont les principales sont le développement de l'intelligence et celui de l'instinct (*EC*, p. 135). Chez Sartre, au contraire, qui institue d'emblée une différence d'être radicale entre la conscience et l'en-soi, il ne peut y avoir de processus continu menant d'un courant de Conscience à la conscience humaine. La conscience humaine n'a rien de commun avec un principe plus vaste. En conséquence de quoi toutes les issues pour rejoindre un hypothétique principe supérieur sont d'emblée irrémédiablement bouchées. La conscience ne surgit qu'avec l'homme et ce surgissement même ne se laisse pas saisir par le pour-soi dont l'existence tient à ce retard sur soi². Telle est sa « facticité ». De l'être-en-soi lui-même, abstraction faite de son phénomène, l'ontologie n'a d'ailleurs presque rien à dire, si ce n'est livrer les quelques maigres caractéristiques qui en font l'exacte contrepartie du pour-soi³. La description de l'être du pour-soi n'est pas dépassée en direction d'une saisie de l'Être en lui-même. Ainsi, l'anthropologie est le dernier mot de l'ontologie et seul le phénoménal peut être décrit dans la richesse de ses articulations⁴, qui n'émergent qu'avec le pour-soi. Cette limitation au point de vue humain se distingue nettement de la limitation kantienne de la connaissance. Il ne s'agit pas là d'une limitation proprement humaine de la connaissance qu'un savoir plus relevé permettrait éventuellement de dépasser, mais bien d'une inscription de la finitude au sein

¹ Le versant positif de cet effort trouve son point culminant dans le chapitre 3 de *L'évolution créatrice* qui recherche « [...] ce principe qui n'a qu'à se détendre pour s'étendre, l'interruption de la cause équivalant ici à un renversement de l'effet [...] ». (*EC*, p. 238)

² L'expression est de Bergson, qui, comme on pouvait s'en douter, associe ce « retard sur soi » à la conscience sous sa forme intellectuelle. Ce retard est précisément responsable de l'apparition de l'idée de néant : « La conception d'un vide naît ici quand la conscience, retardant sur elle-même, reste attachée au souvenir d'un état ancien alors qu'un autre état est déjà présent. » (*EC*, p. 282). Dans *L'être et le néant*, le « retard » du pour-soi sur son être se traduit par la thématique de la « facticité » : « Ainsi le pour-soi est soutenu par une perpétuelle contingence, qu'il reprend à son compte et s'assimile sans jamais pouvoir la supprimer. » (*EN*, p. 119)

³ *EN*, « Introduction », section V, « L'être-en-soi », p. 33 : « L'être est. L'être est en soi. L'être est ce qu'il est. Voilà les trois caractères que l'examen provisoire du phénomène d'être nous permet d'assigner à l'être des phénomènes. Pour l'instant, il nous est impossible de pousser plus loin notre investigation. » À vrai dire, la découverte que l'être du pour-soi se résume à faire *paraître* l'être-en-soi signifie qu'il ne sera jamais possible d'aller plus loin dans cette investigation sur l'être-en-soi.

⁴ *EN*, deuxième partie, chapitre 3, « La transcendance ».

même des structures de l'être. De ce point de vue, Kant et Bergson sont écartés d'un même geste : Bergson prétend qu'une connaissance absolue est accessible à l'homme pourvu qu'il dépasse, par intuition, sa condition, et si Kant restreint définitivement l'accès humain à l'être, il envisage toutefois la non-impossibilité *en droit* d'une connaissance portant sur le nouménal, adossée à une intuition de type intellectuel¹. Pour tous deux, ce n'est pas au sein même des structures de l'être qu'est sise l'impossibilité d'en rendre raison². Or, d'après Sartre, la finitude ne consiste pas dans la difficulté, voire l'impossibilité, de connaître un être connaissable dans l'absolu. La finitude est d'ordre ontologique, ce qui signifie qu'elle est inhérente aux structures mêmes de l'être : l'être pour-soi ne peut devenir en-soi sans se perdre comme pour-soi. La néantisation empêche le pour-soi de coïncider jamais avec lui-même et avec l'être. Par conséquent, la totalité, exclue en amont du pour-soi, ne saurait pas plus être réalisée en aval.

La question « Pourquoi le pour-soi surgit-il à partir de l'être? » (*EN*, p. 667) peut certes être posée, a-t-on vu, dans la mesure où il est de l'essence du pour-soi de se retourner sur son origine, mais la réponse aura le caractère hypothétique des énoncés métaphysiques (*EN*, p. 669). En outre, alors que l'intégration persiste, chez Bergson, comme le fond de toutes les discontinuités possibles, ce qui permet, *via* l'effort d'intuition, de retrouver cette continuité par-delà toutes discontinuité, on se souvient que Sartre qualifie l'intégration d'« idéale » (*EN*, p. 671). Comme l'écrit F. Caeymaex (2005, p. 258) :

Ce que la métaphysique bergsonienne donne pour une unité originaire n'est alors pour une philosophie du néant que la projection rétrospective de cette totalité toujours et seulement *indiquée* dans l'existence du pour-soi.

Par conséquent, Sartre refuse toute tentative de genèse de la conscience et du phénomène à partir d'une totalité à laquelle nous serions censés pouvoir avoir accès en annulant notre différence avec elle.

¹ Kant (1787 ; 1997), « Analytique des principes », chapitre 3 : « Du principe de la distinction de tous les objets en général en phénomènes et noumènes », p. 306 : « Le concept d'un *noumène*, c'est-à-dire d'une chose qui doit être pensée, non pas du tout comme objet des sens, mais comme une chose en soi (uniquement par un entendement pur), n'est nullement contradictoire ; car on peut ne peut en tout état de cause affirmer de la sensibilité qu'elle soit le seul mode d'intuition possible. »

² Sur la question d'un rapprochement possible entre les positions bergsoniennes et kantienne, voir par ex., M. Barthélémy-Madaule, (1966), p. 105-106 : « La critique de Bergson est, à la lettre, d'accord avec les données classiques du kantisme. En effet, la connaissance kantienne est relative et la métaphysique impossible. / 1) En tant que métaphysique conceptuelle construisant un monument vide ; / 2) En tant que métaphysique intuitive chimérique et visionnaire. / Ces deux grands points sont indéniables, bien que nous soyons en mesure, dès maintenant, d'apporter deux correctifs. Le premier est que la connaissance n'est pas si relative qu'elle ne soit lestée d'une certaine densité de contenu, affectée d'un certain indice d'Être ; et que le phénomène, qui est l'expression de celle-ci, soutient avec l'Être un rapport certain, bien qu'inconnu. Le second, que la métaphysique n'est pas si impossible, qu'elle n'entre en action dès la *Critique spéculative*, à propos de la liberté [...]. »

La dissociation de la durée et de l'être

La différence d'être radicale entre l'être du pour-soi et l'être de l'en-soi instaurée par Sartre à partir de l'analyse de la néantisation entraîne, par rapport à l'approche bergsonienne, des déplacements considérables dans la conception de la durée. Bergson prétendait étendre la durée à tout l'être en gommant la distance à soi caractéristique de l'ipséité. Contre Bergson, et au motif qu'il faut maintenir la rigoureuse originalité de la conscience, Sartre procède à une dissociation de l'être et de la durée. L'être-en-soi, étant ce qu'il est, ne saurait faire émerger la durée :

[L'être-en-soi] est, et quand il s'effondre on ne peut même pas dire qu'il n'est plus. Ou, du moins, c'est une conscience qui peut prendre conscience de lui comme n'étant plus, précisément parce qu'elle est temporelle. Mais lui-même n'existe pas comme un manque là où il était : la pleine positivité d'être s'est reformée sur son effondrement. Il était et à présent d'autres êtres sont : voilà tout. (*EN*, p. 33)

C'est la néantisation qui va désormais prendre en charge la durée :

Ainsi la temporalité n'est pas un temps universel contenant tous les êtres et en particulier les réalités-humaines. Elle n'est pas non plus une loi de développement qui s'imposerait du dehors à l'être. Elle n'est pas non plus l'être mais elle est l'intrastructure de l'être qui est sa propre néantisation, c'est-à-dire le mode d'être propre à l'être-pour-soi. Le pour-soi est l'être qui a à être son être sous la forme diasporique de la temporalité. (*EN*, p. 178)

La rupture de l'identification bergsonienne de l'être et de la durée fait passer la durée, ou temporalité, tout entière du côté de la néantisation, c'est-à-dire du pour-soi. Le temps n'est pas quelque chose, au sens où il serait de l'en-soi : c'est le pour-soi qui se temporalise¹. Mieux : il est temporalisé², c'est-à-dire qu'il correspond au mode d'être d'un être qui a à être ce qu'il n'est pas et à ne pas être ce qu'il est.

Du point de vue de l'examen de la durée qu'il nous faudra mener, des différences majeures avec Bergson s'ensuivent. Que la durée apparaisse avec l'homme, cela signifie pour Sartre que la durée constitutive du pour-soi est pure et indériverable, à la différence de la temporalité psychique qui apparaît seulement à la réflexion :

¹ *EN*, p. 172 : « Mais la temporalité est l'être du pour-soi en tant qu'il a à l'être ekstatiquement. La temporalité n'est pas, mais le pour-soi se temporalise en existant. »

² Pour cette nuance, cf. Rizk, (2011, p. 91) : « Ce sont de tels événements, qui révèlent une prise récurrente de l'en-soi sur le pour-soi, qui suscitent en réaction une néantisation accentuée, le pour-soi échappant de cette manière à l'être qu'il *est*. Le temps est, par conséquent, la facticité de la néantisation. C'est pourquoi il est préférable de dire que le pour-soi ou néantisation, ne se temporalise pas mais *est temporalisé*, tout au long d'une course où le pour-soi s'efforce de répondre par une néantisation accentuée au fait que sa néantisation de l'en-soi en présence à soi se trouve reprise par l'en-soi. »

Ainsi, la conscience réflexive se constitue comme conscience *de* durée et, par là, la durée psychique comme projection dans l'en-soi de la temporalité originelle est un être virtuel dont l'écoulement fantôme ne cesse d'accompagner la temporalisation ek-statique du pour-soi, en tant que celle-ci est saisie par la réflexion. Mais elle disparaît totalement si le pour-soi demeure sur le plan irréfléchi ou si la réflexion impure se purifie. (EN, p. 205)

Au contraire, chez Bergson, la durée de la conscience humaine est un mixte¹. Ce qui intervient en elle de durée véritable — à la différence de ce qui, en elle, relève de l'espace — tire son origine d'une source plus haute. Si chez tous deux, une méthode de purification de la durée est à l'œuvre, cette purification n'a pas le même sens chez l'un et chez l'autre². Quand il s'agit pour Bergson de quitter la sphère humaine pour le pré-humain ou le surhumain³, il faut au contraire, d'après Sartre, isoler le plan humain dans toute sa pureté pour le distinguer du plan de l'être-en-soi.

Enfin, comme on l'avait précédemment suggéré, la mise hors jeu de la métaphysique positive bergsonienne gagne des motifs supplémentaires avec le repli de la durée sur le pour-soi. D'une part, puisque la durée n'apparaît qu'avec l'homme il n'y a aucun sens à se demander ce qu'était l'être *avant* l'homme. D'autre part, s'il est légitime que le pour-soi questionne sa propre origine, l'ontologie n'a pas le droit d'affirmer que ce projet est déjà à l'œuvre dans l'en-soi : ce serait en faire un pour-soi. Elle a seulement le droit d'affirmer que « *tout se passe comme si* l'en-soi, dans un projet pour se fonder lui-même, se donnait la modification du pour-soi ». Il faut alors laisser le soin à la métaphysique de faire des hypothèses sur ce processus, mais ce processus ne peut être décrit temporellement puisqu'il

¹ Cette méthode de purification de la durée n'est nulle part plus explicite que dans l'*Essai sur les données immédiates de la conscience* : « Il y aurait donc lieu de se demander si le temps, conçu sous la forme d'un milieu homogène, ne serait pas un concept bâtard, dû à l'intrusion de l'idée d'espace dans le domaine de la conscience pure. » (p. 73). Dans cet effort pour purifier les mixtes, G. Deleuze (1966 ; 2004, p. 11-12) a vu un point central de la méthode bergsonienne : « Il s'agit toujours, selon Bergson, de diviser un mixte suivant ses articulations naturelles, c'est-à-dire en éléments qui diffèrent en nature [...]. Par exemple, nous nous faisons du temps une représentation pénétrée d'espace. Ce qui est fâcheux, c'est que nous ne savons plus distinguer dans cette *représentation* les deux éléments composants qui diffèrent en nature, les deux pures *présences* de la durée et de l'étendue. Nous mélangeons si bien l'étendue et la durée que nous ne pouvons plus opposer leur mélange qu'à un principe supposé à la fois non spatial et non temporel, par rapport auquel espace et temps, durée et étendue, ne sont plus que des dégradations. »

² F. Caeymaex a bien montré (2005, p. 259) que cet effort de purification pour retrouver la durée originelle est commun à Bergson et à Sartre, quoiqu'il ne revête pas le même sens chez l'un et l'autre : « Sartre, non moins que Husserl, non moins que Bergson, reprend à son tour, avec la néantisation cette fois, une description de la durée pure. »

³ *MM*, p. 205 : « Mais il y aurait une dernière entreprise à tenter. Ce serait d'aller chercher l'expérience à sa source, où plutôt au-dessus de ce *tournant* décisif où, s'infléchissant dans le sens de notre utilité, elle devient proprement l'expérience humaine. » G. Deleuze (1966 ; 2004, p. 19) commente l'entreprise de purification des mixtes en ces termes : « [...] Bergson n'est pas de ces philosophes qui assignent à la philosophie une sagesse et un équilibre proprement humains. Nous ouvrir à l'inhumain et au surhumain (des durées inférieures ou supérieures à la nôtre...), dépasser la condition humaine, tel est le sens de la philosophie, pour autant que notre condition nous condamne à vivre parmi les mixtes mal analysés, et à être nous-mêmes un mixte mal analysé. »

faudrait encore supposer une durée préalable à l'apparition de l'homme. Aucune genèse du pour-soi à partir de l'en-soi n'est donc admise par Sartre¹. Le pour-soi ne peut être saisi dans un ensemble plus vaste dont on le tirerait : il ne peut y avoir de processus temporel qui mènerait de la totalité à l'homme.

L'inachèvement du phénoménal

Sartre se garde bien d'attribuer, la durée à l'être-en-soi. L'être-en-soi *est* : c'est une autre manière de dire qu'il ne dure pas. Peut-on en dire autant du phénoménal en général ? Certes, il n'y a pas de durée de l'être-en-soi en dehors de son apparaître à une conscience. On peut donc dire que, sans le pour-soi, la temporalité ne peut apparaître dans le monde :

Le temps universel vient au monde par le pour-soi. L'en-soi ne dispose pas de temporalité précisément parce qu'il est en-soi et que la temporalité est le mode d'être unitaire d'un être qui est perpétuellement à distance de soi pour soi. (*EN*, p. 240)

Un processus ou un changement ne peuvent survenir qu'en vertu d'une différence absolue, celle que le pour-soi introduit dans l'être. Ceci barre effectivement l'accès à toute origine du pour-soi comme de l'en-soi. Toutefois, si la temporalité ne peut apparaître dans le monde sans le pour-soi, c'est bien sur l'être comme phénomène que la conscience saisit la durée. En vertu de l'articulation du pour-soi à l'en-soi, la durée est saisie sur l'être-en-soi :

Sur le mode irréfléchi, [le pour-soi] découvre la temporalité *sur* l'être, c'est-à-dire dehors. La temporalité universelle est *objective*. (*EN*, p. 240)

Ce qui signifie que si l'être ne dure pas, le phénoménal, quant lui, est temporel : il y a un « temps du monde ». Il faut donc conclure que si la durée n'apparaît qu'avec le pour-soi chez Sartre, elle s'étend cependant à tout le phénoménal comme chez Bergson. Il faut se garder d'interpréter cette extension de la durée à tout le phénoménal comme une projection induite et illusoire de la durée de la conscience sur le phénomène. D'une part, cette temporalité du phénoménal ne s'oppose pas, telle une apparence, à une éternité qui serait celle de l'être : l'être n'a pas d'essence cachée ; hors de son apparaître à une conscience, il ne supporte pas de caractérisation temporelle, serait-ce en termes d'« éternité »². D'autre part, le pour-soi demeure une abstraction sans son articulation à l'être-en-soi et cette articulation ne consiste

¹ *EN*, p. 669 : « Cette unification ne devra naturellement pas se constituer dans la perspective d'un devenir historique, puisque la temporalité vient à l'être par le pour-soi. »

² Sartre caractérise l'être-en-soi par son « a-temporalité ». Par ex., *EN*, p. 241 : « Toutefois, l'a-temporalité de l'être est *représentée* dans son dévoilement même : en tant qu'il est saisi par et dans une temporalité qui se temporalise, le *ceci* paraît originellement comme être temporel [...]. »

précisément qu'à faire apparaître l'être-en-soi comme phénomène. L'être-temporel du pour-soi trouve sa contrepartie phénoménale dans le temps du monde :

Ainsi le pour-soi saisit la temporalité *sur* l'être, comme pur reflet qui se joue à la surface de l'être sans aucune possibilité de le modifier. (*EN*, p. 242)

Or, la temporalisation du pour-soi n'est jamais achevée :

Ce qui vaut pour le pour-soi comme présence à... convient naturellement aussi à la totalité de la temporalisation. Cette totalité n'est jamais achevée, elle est totalité qui se refuse et qui se fuit, elle est arrachement à soi dans l'unité d'un même surgissement, totalité insaisissable qui, au moment où elle se donne, est déjà par-delà ce don de soi.

Ainsi le temps de la conscience, c'est la réalité-humaine qui se temporalise comme totalité qui est à elle-même son propre inachèvement, c'est le néant se glissant dans une totalité comme ferment détotalisateur. (*EN*, p. 185)

Aussi faut-il probablement en conclure que le phénoménal en son ensemble, « reflet objectif du projet ek-statique du pour-soi vers soi-même » (*EN*, p. 252), est atteint d'incomplétude. Il convient alors de donner pleinement raison à F. Caeymaex lorsqu'elle soutient que l'impossibilité d'une totalisation chez Sartre accomplit l'objectif général de Bergson, à savoir ne plus concevoir l'être comme identité :

On peut donc conclure qu'avec le néant, Sartre radicalise les exigences d'une philosophie de la durée, au point de retourner Bergson contre lui-même. Faute de faire apparaître le temps, faute d'une phénoménologie du temps, la durée bergsonienne est encore, malgré elle, un *datum* passif, une *inertie*. Si la durée de la conscience humaine chez Bergson est référée à un plan de réalité (la durée, la vie) plus large que la conscience, cette réalité est encore une manière d'*identité* — et peut-être de totalité ? — que la déconstruction des "idées négatives" avait cependant pour but d'éliminer [...]. En transférant la durée au plan phénoménal ouvert par la néantisation, Sartre accomplit à sa manière le programme bergsonien d'une soustraction de la conscience — de l'esprit — et du phénoménal à la logique de l'identique. (Caeymaex, 2005, p. 258)

Si la réalité échappe à la logique d'identité chez Sartre, ce n'est donc plus en vertu d'une identification originaire de l'être et du temps, provisoirement écartée par l'intelligence dans sa quête de stabilité, mais encore accessible à l'intuition, mais c'est par la reconduction de la réalité au phénoménal, strict corrélat de la temporalisation ek-statique du pour-soi et de sa finitude. Ainsi, comme le souligne F. Caeymaex, le principal grief sartrien à l'encontre de Bergson est finalement d'avoir d'emblée considéré la conscience et le temps comme des

données passives sans s'être interrogé sur leurs modalités d'apparaître. Ce serait, en définitive, sacrifier au « tout fait » le « se faisant »¹.

La nécessité de penser l'apparaître

En définitive, la mise au jour d'un néant constituant correspond à la conceptualisation, dans *L'être et le néant*, du manque à penser que Sartre repère dans l'ontologie bergsonienne. Sa critique explicite de Bergson porte systématiquement sur ce qu'il nomme le « réalisme² » bergsonien, pensée qui s'élève par-delà les modalités d'apparaître de ce qui se donne. Désormais, la critique de ce que nous appelions le « positivisme » bergsonien se précise sous la forme d'une dénonciation du « réalisme ». Bergson manquerait l'apparaître à soi de la conscience et l'apparaître du monde en les considérant comme des donnés. Si Sartre s'accorde avec Bergson, a-t-on vu, pour bannir de la philosophie la question : « pourquoi l'être est-il ? », il en distingue radicalement la question « pourquoi y a-t-il de l'être ? » qui représente à ses yeux, une, sinon *la*, question majeure de l'ontologie, celle que la tâche de tout *L'être et le néant* consiste à résoudre. Le pour-soi est tel qu'il y a de l'être. L'être n'est phénomène, c'est-à-dire n'apparaît, que par le pour-soi qui est toujours précédé par un donné. L'apparaître à soi et l'apparaître du monde supposent un acte de néantisation, c'est-à-dire une séparation : fissure qui traverse la conscience et la fait s'apparaître à elle-même en même temps qu'elle laisse paraître le monde. *Bergson ne thématise jamais ces différences de mode d'être du pour-soi et de l'en-soi, le premier étant condition de l'apparaître du second.* L'ontologie de Sartre, qui se cantonne au phénoménologique, et s'en tient donc aux conditions de l'apparaître, se veut radicalement différente de l'ontologie conçue comme métaphysique qui, ne tenant pas compte de ces différences, prétend pouvoir réconcilier conscience et être. La critique adressée à Bergson trouve son inspiration dans le projet général de la phénoménologie husserlienne : il s'agit de questionner les modalités d'apparition de l'être, c'est-à-dire la manière dont il se donne à nous. C'est le sens de l'être qui est alors interrogé, ses modalités de donation, non plus son contenu. La distinction entre être et apparaître est absente chez Bergson qui n'interroge pas le sens de l'être mais cherche, en accord avec toute la tradition philosophique

¹ EC, p. 238 : « Pour que notre conscience coïncidât avec quelque chose de son principe, il faudrait qu'elle se détachât du *tout fait* et s'attachât au *se faisant*. »

² Par ex., IM, p. 43 : « [...] pour le réalisme bergsonien, la chose est *l'image*, la matière est l'ensemble des images [...] »

préphénoménologique, à en déterminer le contenu¹. C'est confondre, selon Sartre le mode d'être du pour-soi et celui-ci de l'en-soi, et aligner toute notre compréhension de l'être sur celle de l'être-en-soi.

Voilà esquissé le panorama général de la critique sartrienne, d'où s'ensuivent les déplacements considérables que Sartre fait subir aux thèmes majeurs du bergsonisme. Si la nécessité de penser l'apparaître est une requête explicite de la phénoménologie depuis sa fondation², il n'en demeure pas moins que c'est à une interprétation originale de l'intentionnalité husserlienne que Sartre doit sa propre conceptualisation dans les termes d'un rapport de l'être et du néant. C'est à l'aune de cette appropriation sartrienne que le « réalisme » bergsonien est systématiquement mis en pièces³.

3. La critique sartrienne du moi, de la liberté et de la durée bergsonienne

a. De la découverte de l'intentionnalité au rapport de l'être et du néant : la thématization d'une différence absolue

Avant de procéder à un examen des thèmes bergsoniens qui subissent les assauts sartriens, il importe de mettre en évidence le fonds général de la critique en jeu. Ce fonds réside dans une certaine interprétation de la notion husserlienne d'« intentionnalité ». L'introduction du néant dans l'ontologie sartrienne provient d'une interprétation rigoureuse de l'intentionnalité qui vise à insister sur les modalités d'apparaître spécifiques des différents

¹ Lebrun (1972), p. 240 : « Bergson reconnaît sans doute que la mobilité vraie — la durée — est différence avec soi, mais c'est pour la faire accéder à la dignité substantielle dont Hegel félicite Zénon d'avoir délivré le mouvement. Le bergsonisme est donc moins une critique de la métaphysique qu'un déplacement de sa topique : l'Être n'a fait que changer de contenu. » Barbaras (2009, chapitre 2) justifie avec ampleur une telle affirmation.

² Par ex., Husserl, dans la *Krisis*, définit de la manière suivante l'*a priori* universel de la corrélation entre le transcendant et ses modes d'apparition : « tout étant se tient dans une telle corrélation avec les modes de donnée qui lui appartiennent dans une expérience possible [...] et tout étant possède ses modes de validation ainsi que les modes de synthèse qui lui sont propres. » (1936 ; 2008, p. 188). L'étant ne saurait donc désormais être appréhendé en dehors de son *apparaître*.

³ Caeymaex (2005), p. 52 : « Sartre ne cesse en somme de souligner l'originalité de l'intentionnalité, et par retour l'insuffisance de la notion bergsonienne de conscience. Tout se passe comme si l'absence du principe de l'intentionnalité dans la philosophie de Bergson laissait à l'état de concepts vides et abstraits toutes les notions "fluides" destinées à la transformation radicale de la métaphysique qu'il avait entreprise. »

modes d'être. Depuis cette perspective, la philosophie bergsonienne est dénoncée pour son *réalisme* jugé insoutenable : Bergson, en ratant la donation spécifique des différents modes de l'être, s'interdirait de saisir la spécificité du pour-soi par rapport à l'en-soi. En d'autres termes, abandonnant toutes considérations sur leur donation, Bergson confondrait le pour-soi avec l'en-soi.

Pour ressaisir le cœur de cette critique, il convient de s'attarder sur les étapes du cheminement sartrien conduisant de l'interprétation de l'intentionnalité husserlienne dans les œuvres des années trente à l'articulation de l'être et du néant dans l'essai d'ontologie.

- L'« illusion d'immanence » et l'intentionnalité

Une notion originale de « conscience » se met progressivement en place chez Sartre, avec l'article sur l'intentionnalité et les ouvrages *La transcendance de l'ego* et *L'imagination*. La dette envers le concept husserlien d'intentionnalité est régulièrement soulignée dans ces écrits¹. Quel intérêt ce concept présente-t-il aux yeux de Sartre dans le contexte philosophique français des années trente ?

La notion d'« intentionnalité » permet de renouveler la conception du psychique en s'écartant à la fois du néo-kantisme et de la psychologie empirique. Elle a le mérite de dépasser ce que Sartre dénonce, à propos de l'image, comme « illusion d'immanence » (*IMA*, p. 17). Cette illusion consiste en une projection dans la conscience de processus ayant lieu hors d'elle, en l'attribution à la subjectivité de processus rigoureusement objectifs. Elle relève ainsi d'un mixte mal analysé. Le néokantisme, dominé par la figure de L. Brunschvicg, passe en effet, aux yeux de Sartre, pour une philosophie « alimentaire » ou « digestive » (*SPh*, p. 9). Une telle doctrine consiste à postuler des contenus de conscience ou des représentations internes qui se chargeraient de refléter les choses extérieures. Cette conception spéculaire de l'esprit ne parvient pas à maintenir l'aséité de l'objet connu. Elle en fait d'emblée quelque chose d'assimilable par l'esprit, c'est-à-dire du spirituel en puissance :

En vain, les plus simples et les plus rudes parmi nous cherchaient-ils quelque chose de solide, quelque chose, enfin, qui ne fût pas l'esprit ; ils ne rencontraient partout qu'un brouillard mou et si distingué : eux-mêmes. (*SPh*, p. 9)

¹ Par ex., *IM*, p. 139 et *sq.* ; « Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl : l'intentionnalité », dans *Situations I* (*SPh*).

Symétriquement, elle rate la spécificité de la conscience : dans la mesure où elle situe dans la conscience des contenus inertes semblables aux choses qu'ils sont censés représenter, elle en vient à confondre le mode d'être de la conscience et le mode d'être des choses. Tout à l'inverse, la conception du psychique permise par la notion d'« intentionnalité » purifiée, et la conscience et les choses. Il ne reste plus la moindre trace d'esprit dans la chose, et inversement, plus le moindre reliquat de chose dans l'esprit. En outre, dans la mesure où plus aucun contenu de conscience ne médiatise le rapport que j'ai avec la chose, le postulat des arrière-mondes qui se maintient dans le néokantisme est écarté ; je perçois la chose telle qu'elle est en vérité : dans l'absolu.

Il convient de préciser la notion d'« intentionnalité » telle qu'elle émerge dans l'article de 1934¹. « Toute conscience est conscience *de* quelque chose² », cela signifie tout d'abord que la conscience est hors de soi. Cet éclatement hors de soi revêt deux sens distincts : la conscience ne coïncide ni avec elle-même ni avec les choses. Elle se caractérise par l'éclatement hors de soi sur l'objet sans jamais se confondre avec lui :

Connaître, c'est "s'éclater vers", s'arracher à la moite intimité gastrique pour filer, là-bas, par-delà soi, vers ce qui n'est pas soi, là-bas, près de l'arbre et cependant hors de lui, car il m'échappe et me repousse et je ne peux pas plus me perdre en lui qu'il ne peut se diluer en moi : hors de lui, hors de moi. (*SPh*, p. 10)

Il s'ensuit que la conscience ne peut plus trouver son pôle d'unification au dedans d'elle-même, dans de prétendus états de conscience, puisqu'elle n'a plus de « dedans » :

[...] si, par impossible, vous entriez "dans" une conscience, vous seriez saisis par un tourbillon et rejetés au-dehors, près de l'arbre, en pleine poussière, car la conscience n'a pas de "dedans" ; elle n'est rien que le dehors d'elle-même et c'est cette fuite absolue, ce refus d'être substance, qui la constituent comme une conscience. (*SPh*, p. 10)

Elle trouve alors son unification dans l'objet hors d'elle. Cette thèse, prise dans toute sa radicalité, fait subir une distorsion à la notion husserlienne d'« intentionnalité ». Sa pleine compréhension exige l'examen de la critique adressée à Husserl dans *La transcendance de l'ego*.

¹ De Coorebyter (2000, p. 27-29) a établi que la rédaction de ce texte datait de 1934 et non de 1938-39.

² *SPh*, p. 11. L'interprétation originale que Sartre propose de l'héritage husserlien se présente essentiellement comme un commentaire de cette citation.

- La conscience purifiée : la critique de l'Ego transcendantal husserlien

Dans *La transcendance de l'ego*, Sartre s'écarte de l'orthodoxie husserlienne sur la thèse d'intentionnalité. L'originalité de sa conception de la conscience naît d'une interprétation de l'intentionnalité qui consiste à radicaliser l'effort husserlien. Cette entreprise est, au passage, l'occasion d'une critique de la conception bergsonienne du « moi », comme on le montrera par la suite. Pour l'heure, il est nécessaire d'analyser comment le rapport d'intentionnalité, *via* la critique de Husserl, introduit de manière neuve le néant dans l'ontologie.

La transcendance de l'ego s'ouvre sur une concession accordée à Kant : *en droit*, « je [peux] toujours considérer ma perception ou ma pensée comme *mienne* » (*TE*, p. 14). Toutefois la question *de fait* demeure non résolue dans la philosophie critique. Sartre, se revendiquant de la phénoménologie et arguant que la conscience transcendantale, à l'issue de l'*épokhè*, se révèle comme un fait absolu, pose la question au niveau proprement existentiel¹ :

Le Je que nous rencontrons dans notre conscience est-il rendu possible par l'unité synthétique de nos représentations, ou bien est-ce lui qui unifie en fait les représentations entre elles ? (*TE*, p. 16)

La réduction permet d'expulser hors du champ transcendantal le moi psychique et psycho-physique qui est un objet transcendant tombant sous le coup de l'*épokhè*. Ainsi Sartre affirme-t-il, en accord sur ce point avec Husserl, qu'il faut définitivement distinguer le psychique de la conscience. Le psychique est un objet transcendant qui apparaît à la conscience qui réfléchit : c'est la conscience réfléchie, objet de la psychologie. Mais d'après Sartre, qui s'écarte par là de l'orthodoxie husserlienne, à s'en tenir à la stricte intentionnalité, il n'est pas nécessaire, pour assurer l'unité et l'individualité de la conscience absolue, de supposer qu'elle est soutenue par un « Je ». Doubler la conscience transcendantale d'un « Je », c'est-à-dire la doter d'une structure personnelle comme « foyer permanent » (*TE*, p. 20) de l'unité de l'expérience, est inutile, contrairement à ce que soutient Husserl :

Or, il est certain que la phénoménologie n'a pas besoin de recourir à ce Je unificateur et individualisant. (*TE*, p. 21)

¹ *TE*, p. 17-18 : « Les problèmes des rapports du Je à la conscience sont donc des problèmes existentiels. La conscience transcendantale de Kant, Husserl la retrouve et la saisit par l'*épokhè*. Mais cette conscience n'est plus un ensemble de conditions logiques, c'est un fait absolu. »

L'objet intentionnel transcendant¹ et l'intentionnalité transversale de la conscience intime du temps² assument ce rôle. La conscience ne trouve pas son pôle d'unification au dedans d'elle-même dans un « Je » qu'elle contiendrait. Elle trouve son unification dans l'objet hors d'elle. C'est l'intentionnalité en tant que polarisation vers un objet transcendant qui fait de la conscience une totalité synthétique. La conscience ne suppose donc pas comme sa condition la personnalité d'un « Je » :

Nous pouvons donc répondre sans hésiter : la conception phénoménologique de la conscience rend le rôle unifiant et individualisant du Je totalement inutile. C'est la conscience au contraire qui rend possible l'unité et la personnalité de mon Je. Le Je transcendantal n'a donc pas de raison d'être. (TE, p. 23)

Sartre se charge au contraire de montrer que c'est la conscience qui la précède et la rend possible. Cette possibilité pour la personnalité de mon « Je » d'apparaître sur le fondement de la conscience n'est, toutefois, nullement une nécessité. À la question posée précédemment, on peut donc désormais répondre : le « Je » ou le « Moi » que nous rencontrons dans notre expérience — dans le *cogito*, par exemple — peut toujours apparaître sur le fondement de la conscience, mais cette apparition n'est pas nécessaire et n'unifie en rien nos représentations entre elles. Elle est au contraire rendue possible par l'unité synthétique de nos représentations.

Quand ce « Je », ou ce « Moi », apparaît-il ? Il n'apparaît que dans la réflexion, lorsque la conscience se prend elle-même pour objet, dans une opération de second degré. Le « Je » ou le « Moi » qui se donne ainsi est celui de la conscience réfléchie, non celui de la conscience qui réfléchit. La conscience qui réfléchit reste irréfléchie, c'est à dire non positionnelle d'elle-même en même temps que positionnelle d'une conscience réfléchie. Pour être conscience de soi, il n'est pas nécessaire à cette conscience qui réfléchit de se poser elle-même comme objet. La conscience de soi est originairement irréfléchie. La conscience est par essence conscience d'elle-même mais il lui suffit d'être toujours conscience d'un objet transcendant pour être conscience d'elle-même. Qu'elle soit conscience de soi sur un mode non positionnel — sans se poser comme objet — rend toujours possible, dans un second temps, une réflexion. L'ébauche de dualité inhérente à la structure conscience de soi s'achève alors par la disjonction de la conscience réfléchie d'avec la conscience qui réfléchit. La description phénoménologique d'une conscience irréfléchie, par exemple ma lecture de tout à l'heure, montre ainsi que, « tandis que je lisais, il y avait conscience *du* livre, *des* héros du

¹ TE, p. 22 : « L'objet est transcendant aux consciences qui le saisissent et c'est en lui que se trouve leur unité. »

² TE, p. 22 : « C'est la conscience qui s'unifie elle-même et concrètement par un jeu d'intentionnalités "transversales" qui sont des rétentions concrètes et réelles des consciences passées. »

roman, mais [que] le Je n'habitait pas cette conscience, elle était seulement conscience de l'objet et conscience non positionnelle d'elle-même » (*TE*, p. 30).

Conclusion : il n'y a donc pas plus de Je transcendantal que de moi psychique ou psycho-physique sur le plan irréfléchi de la conscience originaire¹. L'*Ego* transcendant peut éventuellement apparaître. Il apparaît alors à la conscience réflexive, elle-même irréfléchie, comme ce qui se donne à travers la conscience réfléchie, et donc non originaire. Non moins que le « Moi » psychique ou psycho-physique, le « Je » transcendantal husserlien, « moi infiniment contracté » (*TE*, p. 25), doit donc tomber sous le coup de l'*épokhè*. Il n'est pas admissible de maintenir le moindre reliquat de transcendance dans l'immanence qui caractérise la conscience.

Du point de vue phénoménologique, cette radicalisation du travail de réduction, cette purification du champ transcendantal de toute structure égologique montre que le « Je » transcendantal husserlien est une hypothèse superflue. L'existence absolue de la conscience comme consciente d'elle-même n'a pas besoin d'identité puisqu'elle est sa propre unification. En elle, être et apparaître ne font qu'un. Elle est dans la mesure où elle s'apparaît². Elle ne peut donc accueillir quelque chose en son sein dont elle ne serait pas conscience (ainsi, le « Je transcendantal » structurant la conscience mais dont nous n'avons pas conscience). Cette translucidité inhérente à la conscience doit nous faire conclure que le « Je » transcendantal ne peut lui appartenir en aucune façon : toute opacité dans la conscience, « c'est la mort de la conscience » (*TE*, p. 23).

L'erreur de Husserl, comme l'a justement souligné F. Caeymaex, est un cas particulier de l'illusion d'immanence dénoncée par *L'imaginaire*³. Le « je », le « moi », l'« *Ego* » n'appartiennent pas à la structure originaire de la conscience, mais ne sont finalement que les corrélats noématiques de la conscience réflexive. Cette découverte théorique apporte par la

¹ Qu'il n'y ait plus de « sujet » chez Sartre dès 1934 ne signifie pas la disparition définitive de la « subjectivité » dans le corpus sartrien. C'est ce que J.-M. Mouillié (2000, p. 47-48) montre au terme d'une lecture rigoureuse du texte sartrien : « Le diagnostic de 1934 est tranché : l'impression d'abriter au fond de soi une personnalité dense, plus ou moins obscure, mais unifiée dans une réalité définie (le moi, l'*ego*, la nature psychique), d'où proviendraient nos actes et nos pensées, est une *illusion qui consiste à attribuer à notre vie spontanée ce qui n'est en vérité que le contenu de la réflexion* [...]. Éliminant en 1934 la notion de "subjectivité", qu'il identifie à celle de "sujet", Sartre la réhabilite en 1943 sans modifier ses premières analyses : la conscience originaire "n'est point le sujet, au sens kantien du terme, mais c'est la subjectivité même, l'immanence de soi à soi". »

² *TE*, p. 25 : « Une conscience pure est un absolu tout simplement parce qu'elle est conscience d'elle-même. Elle reste donc un "phénomène" au sens très particulier où "être" et "apparaître" ne font qu'un. » Cette thèse husserlienne qui se maintiendra dans les ouvrages ultérieurs de Sartre, y compris le traité d'ontologie, permet ici de faire jouer Husserl contre lui-même.

³ Caeymaex (2005), p. 40 : « En définitive, la thèse du Je transcendantal — comme celle de la présence matérielle du moi — pourrait être un cas particulier de ce que *L'imaginaire* a diagnostiqué comme "illusion d'immanence". »

même occasion une réponse radicale¹ au solipsisme dans lequel s'enferme la théorie du « Je » transcendantal : si c'est un « Je » immanent à la conscience qui unifie ses représentations, en quoi a-t-on encore l'assurance d'avoir encore accès à un seul et même monde ? La critique de Sartre fait voler en éclats la conception constructiviste de la représentation à l'origine du problème du solipsisme :

Mais si le Je devient un transcendant, il participe à toutes les vicissitudes du monde. Il n'est pas un absolu, il n'a point créé l'univers, il tombe comme les autres existences sous le coup de l'épochè ; et le solipsisme devient impensable dès lors que le Je n'a plus de position privilégiée [...]. Mon Je, en effet, *n'est pas plus certain pour la conscience que le Je des autres hommes*. Il est seulement plus intime. (TE, p. 85)

La critique du « Je » transcendantal husserlien a pour conséquence la purification de la conscience. La *translucidité* devient la caractéristique majeure d'une conscience conçue comme vide de toute intériorité substantielle au niveau originaire qui précède la réflexion. L'intentionnalité peut désormais être comprise dans un certain rapport au néant. Cette dernière étape en direction d'une conception originale de la conscience reste à analyser. Comment interpréter le virage ontologique qui conduit d'une entente radicale de la notion d'« intentionnalité » à une théorie de la néantisation comme articulation inédite de l'être et du néant ?

- L'intentionnalité comprise comme rapport d'être

C'est en comprenant l'intentionnalité de manière non exclusivement théorique que Sartre s'oriente vers l'ultime étape qui le conduit de la découverte de l'intentionnalité husserlienne à l'ontologie originale de *L'être et le néant*.

« Toute conscience est conscience *de* quelque chose » (SPh, p. 11) : dès l'article sur l'intentionnalité, Sartre interprète cette contemporanéité de l'objet et du sujet, non pas comme un rapport de connaissance, à la manière de l'idéalisme classique pour lequel l'objet est construit par le sujet, mais au sens d'une relation directe au monde. C'est le caractère brut des choses qui est livré à la conscience :

Vous voyez cet arbre cet arbre-ci, soit. Mais vous le voyez à l'endroit même où il est : au bord de la route, au milieu de la poussière, seul et tordu sous la chaleur, à vingt lieues de la côte méditerranéenne. (SPh, p. 9-10)

¹ Sartre n'hésite pas à considérer cette conception de l'Ego comme « la seule réfutation possible du solipsisme » (TE, p. 84).

L'élargissement de la notion d'« intentionnalité » à ses horizons praxiques (affectivité, actions, etc.) participe clairement, dès 1934, de ce refus de subordonner l'être à la connaissance¹ :

J'ai parlé d'abord de la connaissance pour me faire mieux entendre : la philosophie française, qui nous a formés, ne connaît plus guère que l'épistémologie. Mais pour Husserl et les phénoménologues, la conscience que nous prenons des choses ne se limite point à leur connaissance. La connaissance ou pure "représentation" n'est qu'une des formes possibles de ma conscience "de" cet arbre ; je puis aussi l'aimer, le craindre, le haïr, et ce dépassement de la conscience par elle-même, qu'on nomme "intentionnalité", se retrouve dans la crainte, la haine et l'amour [...]. Husserl a réinstallé l'horreur et le charme dans les choses. Il nous a restitué le monde des artistes et des prophètes : effrayant, hostile, dangereux, avec des havres de grâce et d'amour. (*SPh*, p. 11)

Cette priorité de l'être sur la connaissance, ce refus du constructivisme, est une thèse qu'il partage avec Bergson², à tel point que Sartre a pu qualifier sa propre position de néo-réalisme (*LC*, tome 2, p. 56). Toutefois, cette contemporanéité de la conscience et de la chose ne saurait être interprétée à la manière du « réalisme » qui fait de la conscience une chose entre les choses, comme Sartre ne cesse de le reprocher à Bergson. Dans l'article de 1934, il prend bien soin de distinguer la position husserlienne du réalisme bergsonien :

Vous croyez ici reconnaître Bergson et le premier chapitre de *Matière et Mémoire*. Mais Husserl n'est point réaliste : cet arbre sur son bout de terre craquelé, il n'en fait pas un absolu qui entrerait, par après, en communication avec nous. La conscience et le monde sont donnés d'un même coup : extérieur par essence à la conscience, le monde est, par essence, relatif à elle. (*SPh*, p. 10)

¹ L'influence de l'ouvrage d'E. Lévinas consacré à Husserl fut, comme on sait, décisive quant à la réception de la phénoménologie en France : « La vie concrète — source de l'existence du monde — n'est pas purement *théorie*, quoique celle-ci ait, chez Husserl, une dignité toute spéciale. Elle est une vie d'action et de sentiment, de volonté et de jugement esthétique, d'intérêt et de désintéressement, etc. Dès lors, le monde corrélatif de cette vie est, certes, objet de contemplation théorique, mais aussi monde voulu, senti, monde d'action, de beauté et de bonté, de laideur et de méchanceté. Toutes ces notions constituent dans la même mesure l'existence du monde, *composent ses structures ontologiques dans la même mesure que les catégories purement théoriques de spatialité*, par exemple. Là se révèle une des conséquences les plus intéressantes de l'attitude husserlienne. C'est pourquoi [...] l'existence du monde n'est pas une forme vide qu'on pourrait appliquer à tous les domaines de l'être. Parce que volonté, désir etc. sont des intentions qui constituent, autant que la représentation, l'existence du monde et non pas des éléments de la conscience dénués de tout rapport à l'objet, l'existence elle-même du monde a une structure riche, différente selon les différents domaines. » (1930 ; 1994, p. 75-76)

² Ce point a été mis en lumière par F. Caeymaex qui a montré comment Sartre, et d'ailleurs Merleau-Ponty, renouaient, par leurs conceptions respectives de la conscience, avec l'exigence bergsonienne de dépassement de l'intellectualisme : « Bien qu'à l'évidence proposée contre la philosophie bergsonienne, la détermination de la notion de conscience à partir de la théorie de l'intentionnalité semble néanmoins destinée à reprendre en charge les caractéristiques que Bergson, contre toutes les doctrines intellectualistes, avait reconnues comme constitutives de la vie consciente. » (2005, p. 230)

L'être et le néant tire toutes les conséquences de ces positions antérieures en les fondant ontologiquement, conformément au primat accordé à l'être sur la connaissance. En livrant sa preuve ontologique dans l'« Introduction », Sartre s'écarte délibérément de la réfutation kantienne de l'idéalisme :

On croira retrouver ici comme un écho de la réfutation kantienne de l'idéalisme problématique. Mais c'est bien plutôt à Descartes qu'il faut penser. Nous sommes ici sur le plan de l'être, non de la connaissance : il ne s'agit pas de montrer que les phénomènes du sens interne impliquent l'existence de phénomènes objectifs et spatiaux, mais que la conscience implique dans son être un être non conscient et transphénoménal. (*EN*, p. 28)

L'existence de la conscience constitue un appel d'être. Le rapport de connaissance qu'était primitivement chez Husserl l'intentionnalité se transforme alors en rapport d'être chez Sartre, entre l'être-pour-soi et l'être-en-soi¹. La solution envisagée pour maintenir l'être dans sa radicale pureté, et par là même subordonner l'acte de connaître à un rapport à l'être, est de comprendre la conscience à partir de son autre radical, à savoir le néant. Le néant conquiert une place dans l'ontologie en rendant compréhensible l'articulation entre deux genres d'être qui sont définis antithétiquement : l'en-soi qui est ce qu'il est, le pour-soi qui est ce qu'il n'est pas et qui n'est pas ce qu'il est. En comprenant l'intentionnalité comme un rapport pratique d'être, et non plus comme un rapport théorique de connaissance, Sartre fonde ainsi la co-originarité des modes de donation, annoncée dès 1934 par la mise en avant de l'intentionnalité affective.

Dans *La transcendance de l'ego*, Sartre, s'appuyant sur une lecture radicale de l'intentionnalité, avait manifesté la translucidité de la conscience et révélé la dimension originaire du *cogito* préreflexif. Dans *L'être et le néant*, la structure intentionnelle est élucidée au niveau proprement ontologique. Comme l'a souligné F. Caeymaex, elle signifie désormais la réunion des deux caractéristiques qui définissent la conscience : la translucidité de la conscience, conçue comme vide d'être, s'articule à sa détermination comme échappement à soi vers l'être. L'intentionnalité s'identifie alors à la néantisation qui désigne la transcendance de la conscience par rapport à l'être et à son être, comme être s'affectant perpétuellement de néant².

¹ *EN*, p. 665 : « [...] dans la mesure, en effet, où l'on pouvait dire du pour-soi qu'il était, nous nous trouvons en face de deux modes d'être radicalement distincts, celui du pour-soi qui a à être ce qu'il est, c'est-à-dire qui est ce qu'il n'est pas et qui n'est pas ce qu'il est, et celui de l'en-soi qui est ce qu'il est. »

² Caeymaex (2005), p. 65 : « L'intentionnalité avait déjà permis à Sartre de montrer la translucidité de la conscience, et son caractère préreflexif — dans *La transcendance de l'ego* —, elle va maintenant signifier, dans la réunion des deux, la transcendance de la conscience comme être transi de néant, c'est-à-dire comme néantisation. »



Trouvant son origine dans une interprétation originale de l'intentionnalité husserlienne, l'introduction du néant dans l'ontologie sartrienne correspond à une tentative de saisir une différence irréductible entre deux modalités d'être qui coïncident avec deux modalités de donation différentes quoique simultanées. C'est une conceptualisation maximaliste dans la mesure où elle conteste que l'établissement de différences au sein de l'être puisse être suffisant pour rendre compte de cette différence de donation : l'introduction sartrienne du néant dans l'ontologie correspond à la considération d'une différence de tout l'être entre l'être et le néant. Dire que la différence est de tout l'être, c'est purifier et l'être et le néant, évacuer tout étalon de mesure qui leur serait commun.

Cette distinction de l'être de la conscience et de l'être du phénomène que nous évoquons n'a pas été relevée par Bergson, qui confond l'être-en-soi et l'être-pour-soi. Il a laissé dans l'ombre leur modalité d'apparition en les considérant comme des donnés. Par conséquent, il n'a pas cherché à rendre compte de leur articulation. La conscience s'apparaît à elle-même tandis que le phénomène n'apparaît que pour une conscience : toutes les critiques de Sartre adressées à Bergson vont porter sur l'absence de cette distinction. Dans les pages suivantes, qui reprennent pour l'essentiel les analyses de F. Caeymaex, on verra donc Sartre travailler à purifier les mixtes, retournant ainsi la méthode bergsonienne contre Bergson lui-même. Informé du reproche constant qu'il lui adresse, on peut désormais aborder ces critiques successives.

b. La durée, la liberté, le moi : Sartre critique de Bergson

- La critique du moi et de la liberté

Le moi et la liberté ne peuvent plus être compris à la manière bergsonienne, une fois retenue la leçon de l'intentionnalité interprétée comme rapport d'être. La distinction du « moi superficiel » et du « moi profond », établie par Bergson, est l'objet d'une vive attaque de la part de Sartre. Il faut se rapporter au motif, non plus théorique mais pratique, de l'*épokhè* radicale décrite dans *La transcendance de l'ego* pour comprendre le ressort de cette critique. Sartre affirme le caractère absolu de la sphère transcendantale. Débarrassée de tout pôle égologique, la conscience « se donne avant tout comme spontanéité *individué*e et *impersonnelle* » (*TE*, p. 78) qui se détermine elle-même à l'existence. Elle échappe ainsi à

tout ordre causal qui la précéderait. La notion de « spontanéité » désigne le fondement de la liberté au sens développé dans *L'être et le néant*, et traduit la dimension pratique de la notion d'« intentionnalité » :

[...] la conscience transcendantale est une spontanéité impersonnelle. Elle se détermine à l'existence à chaque instant, sans qu'on puisse rien concevoir *avant elle*. Ainsi chaque instant de notre vie consciente nous révèle une création *ex nihilo*. Non pas un *arrangement* nouveau, mais une existence nouvelle. Il y a quelque chose d'angoissant pour chacun de nous, à saisir ainsi sur le fait cette création inlassable d'existence dont nous ne sommes pas les créateurs. Sur ce plan l'homme a l'impression de s'échapper sans cesse, de se déborder, de se surprendre par une richesse toujours inattendue [...]. (*TE*, p. 79)

Une authentique compréhension de la liberté doit donc nous remettre à elle comme à un « pouvoir cataclysmique » (*EN*, p. 77). Ce qui signifie, d'une part, qu'elle vient de plus loin que la volonté et excède la rationalité, puisqu'elle va jusqu'à créer les fins au niveau desquelles celles-ci délibèrent¹, d'autre part, qu'il y a une fatalité de la liberté au sens où, si je suis à chaque instant absolument libre de me déterminer, je ne suis pas libre de ne plus être libre². Or, la conscience peut tenter de renverser l'ordre pour se fuir et échapper à la fatalité de sa spontanéité³. C'est ce qui se produit dans la réflexion :

Peut-être, en effet, la fonction essentielle de l'*Ego* n'est-elle pas tant théorique que pratique [...]. Mais peut-être son rôle essentiel est-il de masquer à la conscience sa propre spontanéité. (*TE*, p. 81)

La conscience se vise alors comme un objet du monde et croit se ressaisir dans la conscience réfléchie qui lui fait face. L'*Ego* apparu dans la réflexion se donne alors comme source des états de conscience. Dans ce processus d'inversion, la conscience lui attribue sa propre spontanéité. Il s'ensuit une série de confusions qui, élevées au plan philosophiques, font surgir des difficultés irréductibles concernant le « moi » et la « liberté »⁴. Ces apories ne trouvent de solution que par un passage au plan réflexif pur qui coïncide avec l'angoisse :

¹ *EN*, p. 487 : « [...] loin que la volonté soit la manifestation unique ou du moins privilégiée de la liberté, elle suppose, au contraire, comme tout événement du pour-soi, le fondement d'une liberté originelle pour pouvoir se constituer comme volonté. La volonté, en effet, se pose comme décision réfléchie par rapport à certaines fins. Mais ces fins, elle ne les crée pas. »

² *EN*, p. 484 : « Je suis condamné à exister pour toujours par-delà mon essence, par-delà les mobiles et les motifs de mon acte : je suis condamné à être libre. »

³ *TE*, p. 82 : « Alors la conscience, s'apercevant de ce qu'on pourrait appeler la fatalité de sa spontanéité, s'angoisse tout à coup [...]. »

⁴ Caeymaex (2005), p. 43-44 : « [...] on pourrait dire que toutes les apories philosophiques sur la liberté viennent de ce que l'on part de la pseudo-spontanéité de l'*Ego*, et non de la translucidité de la conscience transcendantale, absolue et impersonnelle [...]. »

Une description phénoménologique de la spontanéité montrerait, en effet, que celle-ci rend impossible toute distinction entre action et passion et toute conception d'une autonomie de la volonté. Ces notions n'ont de signification que sur un plan où toute activité se donne comme émanant d'une passivité qu'elle transcende, bref sur un plan où l'homme se considère à la fois comme sujet et objet. Mais c'est une nécessité d'essence qu'on ne puisse distinguer entre spontanéité volontaire et spontanéité involontaire. (*TE*, p. 82)

En quoi Bergson tombe-t-il sous cette critique ? Certes, Bergson a tenté, comme Sartre, de dégager la subjectivité véritable en la distinguant de ses formes falsifiées. Mais d'après Sartre, Bergson manque l'étape de purification du mixte, et propose de nouveau une subjectivité qui relève d'un mixte mal analysé. Par conséquent, son « moi profond » n'est qu'une version philosophique du renversement par lequel la conscience se démet de sa propre spontanéité au profit d'un *Ego* compris comme source productrice de mes actes libres. Il peut être utile de rappeler l'argumentaire de Bergson afin de mieux mettre en évidence le nerf de la critique sartrienne.

La distinction entre « moi profond » et « moi superficiel » est étroitement articulée au traitement bergsonien de la liberté dans l'*Essai sur les données immédiates de la conscience*. Celle-ci apparaît comme un problème particulièrement épineux dans la mesure où partisans et adversaires de la liberté se livrent une lutte qui semble indéfinie. Bergson se charge d'établir que les apories auxquelles mène toute réflexion sur ce thème proviennent de ce que l'on n'est pas parvenu à dégager le terrain où la liberté peut prendre sens. Pour ce faire, il entreprend de distinguer, au sein de la subjectivité, ce qui, de droit, se distingue en nature. Il met en évidence deux aspects du « moi ». La vie consciente peut s'apercevoir directement mais cela requiert un effort qui consiste en un acte d'intuition. À cette intuition de la durée qui nous constitue intimement correspond le « moi profond ». Mais le plus souvent, nous nous contentons de constater un simple symbole de cette vie consciente, qui en est la forme spatialisée : le « moi superficiel » est précisément ce symbole du « moi profond ». Il constitue le moi solidifié dont nous avons besoin pour agir et communiquer. Les arguments employés traditionnellement par ceux qui nient comme par ceux qui défendent l'existence de la liberté en restent à ce plan fondamentalement pratique de l'existence et ignorent la réalité ultime qui est durée :

Distinguons donc, pour conclure, deux formes de la multiplicité, deux appréciations bien différentes de la durée, deux aspects de la vie consciente. Au-dessous de la durée homogène, symbole extensif de la durée vraie, une psychologie attentive démêle une durée dont les moments hétérogènes se pénètrent ; au-dessous de la multiplicité numérique des états conscients, une multiplicité qualitative ; au-dessous du moi aux états bien définis, un moi où

succession implique fusion et organisation. Mais nous nous contentons le plus souvent du premier, c'est-à-dire de l'ombre du moi projeté dans l'espace homogène. La conscience, tourmentée d'un insatiable désir de distinguer, substitue le symbole à la réalité, ou n'aperçoit la réalité qu'à travers le symbole. Comme le moi ainsi réfracté, et par là même subdivisé, se prête infiniment mieux aux exigences de la vie sociale en général et du langage en particulier, elle le préfère, et perd peu à peu de vue le moi fondamental. (*EDIC*, p. 95-96)

Afin de mettre au jour la durée, étoffe de notre « moi profond », Bergson entreprend de dénouer le mixte que constitue l'idée d'un temps comme quatrième dimension de l'espace : alors que la durée en nous est succession sans extériorité réciproque, le monde hors de nous est extériorité réciproque sans succession (*EDIC*, p. 171). Une fois la durée dégagée dans sa pureté, il peut, d'une part, entreprendre la genèse de cette conception mixte du temps¹ — temps dans lequel se débat notre moi superficiel — en l'ancrant à la nécessité de l'action², d'autre part, conclure sur la liberté. L'acte libre est alors défini comme « l'acte singulier d'une personne en tant qu'il s'effectue » (*EDIC*, p. 157), c'est-à-dire précisément l'acte ressaisi dans la durée.

Ce bref résumé pourrait laisser penser que la thèse de Sartre ne fait que reprendre celle de Bergson. Dans l'opposition entre le « moi profond » et le « moi superficiel », on croirait lire la distinction entre la spontanéité de la conscience absolue et la pseudo-spontanéité de l'*Ego*. Ainsi que l'a souligné F. Caeymaex (2005, p. 47), Sartre, tout comme Bergson, affirme que nous faisons l'expérience de la liberté³, quoique sa ressaisie soit rare⁴ et difficile d'accès⁵. Pour tous deux, elle est recouverte par le langage et la vie en communauté et sa mise au jour

¹ G. Deleuze a mis en évidence cette double opération par laquelle non seulement Bergson remonte aux conditions réelles de l'expérience afin de purifier le mixte, mais encore cherche à réengendrer le réel à partir de ses conditions pour atteindre la « raison suffisante du mixte » (1966 ; 2004, p. 20) : « Car lorsque nous avons suivi les "lignes", chacune au-delà du tournant de l'expérience, il faut aussi retrouver le point où elles se recoupent, où les directions se croisent, et où les tendances qui diffèrent en nature se renouent pour engendrer la chose telle que nous la connaissons. » (1966 ; 2004, p. 19)

² Ce qui fournit encore le moyen de vérifier, au sujet de la liberté, ce que nous avons affirmé plus haut : toutes les illusions métaphysiques naissent de l'application, à un domaine qui n'en relève pas, de procédés faits pour la pratique.

³ *EDIC*, p. 124-128. La liberté est même caractérisée comme un « fait » (*EDIC*, p. 166). – *EN*, p. 64 : « C'est dans l'angoisse que l'homme prend conscience de sa liberté [...] »

⁴ *EDIC*, p. 126 : « Ainsi entendus, les actes libres sont rares, même de la part de ceux qui ont le plus coutume de s'observer eux-mêmes et de raisonner sur ce qu'ils font. » Ou encore, *EDIC*, p. 174. – *EN*, p. 70 : « Reste, dira-t-on, que la liberté vient d'être définie comme une structure permanente de l'être humain : si l'angoisse la manifeste, elle devrait être un état permanent de mon affectivité. Or elle est, au contraire, tout à fait exceptionnelle. Comment expliquer la rareté du phénomène d'angoisse ? »

⁵ *EDIC*, p. 126 : « Nous avons montré que nous nous apercevions le plus souvent par réfraction à travers l'espace, que nos états de conscience se solidifiaient en mots, et que notre moi concret, notre moi vivant, se recouvrait d'une croûte extérieure de faits psychologiques nettement dessinés, séparés les uns des autres, fixés par conséquent. Nous avons ajouté que, pour la *commodité* du langage et la *facilité* des relations sociales, nous avons tout intérêt à ne pas percer cette croûte et à admettre qu'elle dessine exactement la forme de l'objet qu'elle recouvre. » (Nous soulignons) – *EN*, p. 75 : « Tout se passe en effet comme si notre conduite essentielle et immédiate vis-à-vis de l'angoisse, c'était la fuite. »

nécessite une méthode de purification qui distingue la subjectivité de l'objectivité. Toutefois, la spontanéité décrite par Bergson n'est pour Sartre que la pseudo-spontanéité de l'*Ego* :

C'est cette spontanéité qu'a décrit Bergson dans les *Données immédiates*, c'est elle qu'il prend pour la liberté, sans se rendre compte qu'il décrit un *objet* et non une conscience et que la liaison qu'il pose est parfaitement irrationnelle parce que le producteur est passif par rapport à la chose créée. (*TE*, p. 63)

La thèse sartrienne de l'impersonnalité de conscience tranche avec la définition bergsonienne de l'acte libre. Pour Bergson, c'est l'objectivité, non la subjectivité, qui est impersonnelle. En associant la subjectivité à la personnalité, il doterait, d'après Sartre, la conscience d'une intériorité. Dès *L'imagination*, le grief est nettement caractérisé : Sartre n'admet pas que le type d'unité qui préside à la personnalité chez Bergson, à savoir la « multiplicité de fusion », puisse réaliser une unification véritable. Il n'y voit qu'objectivité à partir de laquelle on prétend faire surgir la conscience :

D'une manière générale, prêter à des éléments discontinus, à des contenus de conscience qu'on a d'abord soigneusement séparés de la conscience totale, une activité conçue sur le type de l'activité spirituelle, c'est s'exposer à faire intervenir des notions physico-magiques parfaitement impensables. (*IM*, p. 54-55)

Ces divergences se retrouvent dans leurs conceptions respectives de la liberté. Certes, tous deux cherchent à mettre en évidence une spontanéité par-delà activité et passivité. Ils dénoncent aussi bien le déterminisme que l'idée de faire reposer la liberté sur une délibération volontaire (*EDIC*, p. 132-137)¹. L'effort fourni par tous deux contre la logique de la rétrospection se manifeste dans une commune critique de la notion de « possible »². Mais Sartre, de nouveau, considère que la conception bergsonienne manque la radicale distinction du pour-soi et de l'en-soi. Chez Bergson, l'acte libre, même s'il est imprévisible, s'inscrit dans la continuité de la multiplicité hétérogène qui fait la personne, et en cela, rompt moins avec le passé qu'il ne l'accomplit :

Bref, nous sommes libres quand nos actes émanent de notre personnalité entière, quand ils l'expriment, quand ils ont avec elle cette indéfinissable ressemblance qu'on trouve parfois entre l'œuvre et l'artiste [...]. En un mot, si l'on convient d'appeler libre tout acte qui

¹ *EN*, par ex. p. 494-495.

² Sur tous ces points, cf. Caeymaex (2005, p. 263-264). Sur la question particulière de la critique de la notion de « possible », il faut noter que l'on retrouve des positions parallèles à celle tenues à propos de la question du néant : si Bergson voit dans le possible une illusion de l'intelligence qui retarde sur le réel (*PMV*, « le possible et le réel, p. 107), Sartre le fait également surgir avec le plan de la conscience, mais n'en fait pas pour autant une illusion (*EN*, p. 132-139). Ce qui est explicitement commun à ces deux positions est le refus de considérer le possible comme une structure de l'être lui-même.

émane du moi, et du moi seulement, l'acte qui porte la marque de notre personne est véritablement libre, car notre moi seul en revendiquera la paternité. (*EDIC*, p. 129-130)

La conscience sartrienne, elle, n'est pas d'abord mémoire mais projet. Le passé est le pour-soi devenu en-soi. À ce titre, c'est le pour-soi, mais seulement en tant que dépassé. Comme le rappelle à juste titre F. Caeymaex (2005, p. 266), « l'intentionnalité et la néantisation ont définitivement inscrit le lien d'intériorité dans le dehors » : le passé est dehors¹. Certes, il hante le pour-soi, et à ce titre, il n'est pas l'objet d'une thèse comme l'en-soi perçu. Il n'en demeure pas moins qu'il est expulsé du cœur du pour-soi. Le rapport de la liberté à la situation n'est donc pas comparable à celui de la liberté bergsonienne par rapport à son passé. Puisque la conscience est vide d'intériorité, il y a un pouvoir cataclysmique de la liberté chez Sartre, capable de sécréter une véritable discontinuité entre présent et passé. C'est le sens du procès intenté au « moi profond » bergsonien dans *L'être et le néant* :

C'est à ces exigences rassurantes que Bergson a expressément satisfait lorsqu'il a conçu sa théorie du Moi profond, qui dure et s'organise, qui est constamment contemporain de la conscience que j'en prends et qui ne saurait être dépassé par elle, qui se trouve à l'origine de nos actes non comme un pouvoir cataclysmique, mais comme un père engendre ses enfants, de sorte que l'acte, sans découler de l'essence comme une conséquence rigoureuse, sans même être prévisible, entretient avec elle un rapport rassurant, une ressemblance familiale : il va plus loin qu'elle, mais dans la même voie, il conserve, certes, une irréductibilité certaine, mais nous nous reconnaissons et nous nous apprenons en lui comme un père peut se reconnaître dans le fils qui poursuit son œuvre. Ainsi, par une projection de la liberté — que nous saisissons en nous — dans un objet psychique qui est le Moi, Bergson a contribué à masquer notre angoisse, mais c'est aux dépens de la conscience même. Ce qu'il a constitué et décrit de la sorte, ce n'est pas notre liberté, telle qu'elle s'apparaît à elle-même : *c'est la liberté d'autrui*. (*EN*, p. 78)

Ce texte autorise à conclure la présente analyse sur un dernier élément de divergence. Les conceptions du « moi » et de la liberté répondent, en définitive, à des enjeux assez différents chez les deux auteurs. Elles n'ont pas, chez Bergson, la gravité existentielle revendiquée par Sartre². Bergson prétend seulement distinguer un moi vivant au milieu des choses, aussi nécessaire qu'utile, d'un moi véritable ressaisi par l'intuition. L'angoisse n'est pour lui qu'une manifestation étroitement subjective, c'est-à-dire psychologique, qui n'est

¹ *EN*, p. 175 : « Le passé comme être irréparable que j'ai à être sans aucune possibilité de ne l'être pas, n'entre pas dans l'unité "reflété-reflétant" de l'"*Erlebnis*" : il est dehors. »

² Caeymaex (2005), p. 49 : « Par ailleurs, l'habitude décrite par Bergson de vivre au milieu des choses et de penser dans l'espace ne semble pas s'opposer à l'intuition de la durée comme la réflexion impure, qui identifie l'*Ego* et la conscience s'oppose à la réflexion pure saisissant sa propre liberté. Cette habitude n'a pas la tonalité de la fuite devant l'angoisse décrite par Sartre dans [*La transcendance de l'ego*] [...] »

détentrices d'aucune vérité sur l'être. Selon Sartre, au contraire, l'angoisse correspond à une réflexion pure, qui ressaisit la spontanéité cataclysmique de notre liberté à sa source dans la néantisation. Dans l'angoisse, le pour-soi se découvre séparé de lui-même par un néant, c'est-à-dire condamné à la liberté. Du point de vue sartrien, Bergson, par sa conception fautive de la subjectivité, aurait tenté de se masquer l'angoisse. Ses concepts seraient de « mauvaise foi » comme ceux de Heidegger. Le fait qu'il ne prenne pas la peine de décrire l'angoisse manifesterait déjà suffisamment la faiblesse de sa conception.

En tant que la durée constitue chez les deux philosophes français l'essence de la subjectivité, les divergences massives de leur conception du moi et de la liberté renvoient en dernière instance à un désaccord profond sur le sens de la durée. C'est ce désaccord qu'il reste à examiner.

- La critique de la durée bergsonienne et l'être du pour-soi comme durée

La critique de la durée bergsonienne

Pour Bergson comme pour Sartre, la mise en évidence de la durée appelle une méthode de purification, une analyse. L'accès aux « données immédiates » n'est donc pas plus immédiat chez Bergson qu'il ne l'est chez Sartre. Comme l'a marqué F. Caeymaex (2005, p. 259-260), tous deux contestent, en outre, l'instantanéisme¹ tandis que leurs méthodes respectives cherchent à voir un flux par-delà unité et multiplicité, un changement pur². Toutefois, de tels rapprochements ne doivent pas masquer les divergences de taille qui séparent leurs conceptions. Tout d'abord, il faut rappeler que la purification de la durée n'a pas le même sens chez l'un et chez l'autre : la description de la durée pure est chez Sartre, celle du temps proprement humain, alors que pour Bergson, c'est un accès au pré-humain ou sur-humain, car le temps ordinaire de l'humain est un temps nivelé. Ce temps nivelé, qui répond aux besoins de notre intelligence, est un temps homogène, une quatrième dimension

¹ Par ex., *EC*, p. 4 : « Car notre durée n'est pas un instant qui remplace un instant : il n'y aurait alors jamais que du présent, pas de prolongement du passé dans l'actuel, pas d'évolution, pas de durée concrète. La durée est le progrès continu du passé qui ronge l'avenir et qui gonfle en avançant. » – *EN*, p. 510 : « [...] nous ne devons pas nous représenter le choix originel comme "se produisant d'un instant à l'autre" ; ce serait revenir à la conception instantanéiste de la conscience dont un Husserl n'a pu sortir. »

² *EN*, p. 179 : « Lorsqu'il s'agit de la réalité-humaine, ce qui est nécessaire c'est le changement pur et absolu qui peut fort bien d'ailleurs être changement sans *rien* qui change et qui est la durée même. » – *PMv*, « La perception du changement », p. 163 : « *Il y a des changements, mais il n'y a pas, sous le changement, de choses qui changent : le changement n'a pas besoin d'un support.* »

de l'espace. Si la purification de la durée ne revêt pas la même signification chez Sartre et chez Bergson, c'est que la néantisation fait profondément diverger les deux doctrines : la temporalité n'apparaît qu'au niveau d'une existence humaine pour Sartre, dans un monde humain, au lieu que la durée propre à l'expérience prend, selon Bergson, sa source bien plus haut dans le pré-humain ou le sur-humain. On reconnaît ici les différences dégagées précédemment sur la question des rapports entre l'homme et la totalité. En quoi vont alors consister les méthodes de purification mises en œuvre ? Puisqu'il s'agit, chez Bergson, de revenir en-deçà de l'humain, l'intuition va se charger de ressaisir la durée en la purifiant des éléments de spatialité que l'intelligence y mêle. La réflexion pure mise en avant par Sartre ne peut, quant à elle, dégager le proprement humain qu'en séparant les caractéristiques qui relèvent du pour-soi et ceux qui relèvent de l'en-soi. Sartre reproche alors très logiquement à Bergson d'avoir manqué sa description de la durée en confondant deux types d'être, faute d'avoir établi la néantisation qui rend à même de les distinguer. La durée, parce qu'elle est précisément décrite, dans l'ouvrage de 1889, comme une *donnée* immédiate de la conscience, serait encore une durée objective : c'est la durée du psychique¹. En échouant à décrire la pure durée qui sous-tend le « moi » et la liberté, Bergson ne pouvait donc que manquer la description authentique de la conscience et de la liberté. On sait que Sartre distingue la réflexion pure de la réflexion impure (*EN*, p. 195 et *sq.*) ; or, l'intuition bergsonienne fournit un exemple frappant de ce second type de réflexion. Alors que la réflexion pure permet de ressaisir les caractéristiques de la conscience dans toute leur pureté, la réflexion impure est celle par laquelle la conscience se posant comme objet de sa propre visée en vient à s'attribuer les caractéristiques de la conscience réfléchie, c'est-à-dire objectivée. C'est le psychique que saisit la réflexion impure, c'est-à-dire le pour-soi devenu en-soi, le pour-soi dans sa dimension de passé (*EN*, p. 155 ; p. 176). Dans sa description de la durée, Bergson mêle ainsi deux types de caractéristiques, ceux de l'être-en-soi et ceux de l'être-pour-soi. On y observe par conséquent une absence totale de rapport à soi, c'est-à-dire d'ipséité. La « multiplicité d'interpénétration » bergsonienne apparaît alors à Sartre comme une « cohésion magique » (*EN*, p. 201) car elle ne repose sur aucun acte liant. En ce sens, c'est une totalité déjà faite et non en devenir comme le veut pourtant Bergson.

¹ *EN*, p. 201 : « C'est cette ambiguïté que met en lumière la théorie de Bergson sur la conscience qui dure et qui est "multiplicité d'interpénétration". Ce que Bergson atteint ici, c'est le psychique, non la conscience conçue comme pour-soi. »

Les modalités de l'interprétation sartrienne de Bergson sont esquissées. On peut désormais détailler la critique en gardant à l'esprit que les griefs retenus signalent autant de réquisits auxquels la conception sartrienne du temps se charge de répondre.

C'est dans le chapitre consacré à la temporalité que la référence à Bergson apparaît le plus nettement dans *L'être et le néant*. Il est discuté aux côtés de Descartes, Leibniz, Kant et Husserl. Bergson manque, selon Sartre, deux aspects essentiels de la temporalité, le premier évoqué dans sa « Phénoménologie des trois dimensions temporelles », le second dans son « Ontologie de la temporalité » : d'une part, la conception qu'il se fait de l'être du passé est fautive et rend caduque sa théorie de la mémoire, d'autre part, il n'interroge pas la condition d'apparition de la synthèse temporelle.

Tout d'abord, Bergson se méprend sur le statut de l'être du passé qu'il n'articule pas avec le présent. Sur ce statut, le sens commun défend deux thèses également fautives. La première consiste à soutenir que le passé n'est plus. L'être est accordé au seul présent. Sur ce présupposé se déploie, pour expliquer la mémoire, la théorie des traces cérébrales. C'est une trace actuelle dans le cerveau, semblable à celle qui occasionna autrefois une perception, qui est censée permettre l'évocation du souvenir. Toutefois, on ne voit pas comment une telle théorie peut rendre compte de la spécificité du souvenir qui consiste précisément à apparaître comme appartenant au passé. Elle ne permet pas de distinguer la perception du souvenir. La seconde thèse consiste à soutenir que le passé est, mais est inagissant. C'est la thèse soutenue par Bergson. Le passé est inconscient et s'oppose au présent qui est sensori-moteur et proprement agissant. Mais, selon Sartre, si l'on ne lie pas originellement passé et présent, le passé ne peut venir hanter notre conscience présente sous la forme du souvenir. On n'est alors pas plus avancé de soutenir que le passé est, mais est inagissant, que de soutenir qu'il n'est pas. Pour rendre compte de la mémoire, il faut considérer au contraire que le passé n'apparaît jamais isolé du présent. Il est toujours passé de mon présent. Soit, mais une fois admis un rapport originel entre le passé et le présent, de quel type doit-il être ? Le passé ne peut être possédé par un être présent qui lui demeurerait extérieur. Il ne faut donc pas penser les rapports du passé au présent à partir du passé car on se condamnerait à ne poser que des relations externes entre eux. C'est précisément ce que fait Bergson :

Même l'interpénétration absolue du présent par le passé, telle que la conçoit Bergson, ne résout pas la difficulté parce que cette interpénétration qui est organisation du passé avec le présent vient, au fond, du passé même et qu'elle n'est qu'un rapport d'*habitation*. (EN, p. 148)

Par conséquent, l'expression d'un rapport de possession est insuffisante pour caractériser le lien du présent avec le passé. Le présent *est* son propre passé : c'est « l'être présent [qui] est donc le fondement de son propre passé » (EN, p. 149). Leur rapport relève de l'être.

Le premier défaut qui grève la perspective bergsonienne est une spécification d'un défaut plus général que Sartre évoque dans son « Ontologie de la temporalité » : c'est parce que Bergson part d'une synthèse donnée que le passé ne pourra pas revenir hanter le présent sous forme de souvenir. L'adhésion du passé au présent, leur interpénétration reste incompréhensible à partir du moment où aucun acte de synthèse ne maintient fermement reliées dans leur dispersion même ces dimensions du temps. Bergson a considéré la temporalité comme « un pur rapport d'immanence et de cohésion ». Il a seulement insisté sur le caractère continu du temps sans rendre compte de la dispersion qu'il implique tout autant :

Il a raison contre Descartes, lorsqu'il supprime l'*instant* ; mais Kant a raison contre lui en affirmant qu'il n'y a pas de synthèse *donnée*. (EN, p. 171)

Il ne retient que l'unité du temps, et son erreur est finalement symétrique de celle que commet Descartes en ne prêtant attention qu'à la multiplicité des instants. À exclure l'un des deux aspects, on se condamne à ne pouvoir penser qu'une durée entièrement déployée par avance :

Nous ne pouvons envisager [la temporalité] comme un contenant dont l'être serait donné car ce serait renoncer pour toujours à comprendre comment cet être-en-soi peut se fragmenter en multiplicité ou comment l'en-soi des contenants minimas ou instants peut se réunir dans l'unité d'*un* temps. (EN, p. 171)

Se donnant l'unité toute faite, Bergson ne peut rendre compte de la multiplicité. Il passe par-dessus la difficulté en minimisant cette multiplicité. Bergson, tout autant que Descartes, rate alors la spécificité de l'être-pour-soi et le pense sur le modèle de l'être qui est ce qu'il est. Il faut donc avec Bergson, et contre Descartes, abolir l'instant, mais il faut contre Bergson, et avec Kant, concevoir la durée à partir d'un acte unificateur. Mais cet acte ne doit pas relever d'une instance intemporelle, auquel cas le temps ne serait qu'une illusion : il faut considérer les différentes dimensions du temps comme autant de rapports de l'être pour-soi à lui-même. C'est un même être qui se disperse. En ce qui concerne l'articulation du présent avec le passé, il faut que ce soit un même être qui, à partir du présent, soutient le passé qu'il était.

Par conséquent, en dernière instance, ce qui est reproché à Bergson, c'est de n'avoir pas procédé à l'examen ontologique de la durée. Cette négligence l'a conduit à considérer l'être de la conscience sur le modèle de l'en-soi comme étant seulement ce qu'il est, et donc comme incapable de se transcender de lui-même, notamment en direction du passé. Bergson

peut bien supposer l'appartenance de ces deux dimensions à une même durée, à « un même être qui dure ». Il n'éclaire jamais les structures ontologiques de cet être qui dure, ni celle de la durée :

Car nous ne savons pas, pour finir, si c'est l'être qui dure ou si c'est la durée qui est l'être. Et si la durée est l'être, alors il faut nous dire quelle est la structure ontologique de l'être ; et si c'est, au contraire, l'être qui dure, il faut nous montrer ce qui, dans son être, lui permet de durer. (EN, p. 171)

Le verdict tombe alors : sa durée n'est qu'un simulacre de la durée véritable, elle est donnée toute faite. Quelle conception de la durée faut-il, *a contrario*, défendre afin de l'obtenir « se faisant » ?

Néantisation et durée

La mise en évidence de la néantisation qui s'étend du sein du pour-soi à son rapport à l'en-soi exige que le mode d'être du pour-soi soit pensé comme durée. Réciproquement, c'est à partir du rapport d'être néantisant du pour-soi que la structure temporelle devra être décrite¹. Cette implication réciproque de la durée par la néantisation et de la néantisation par la durée détermine, chez Sartre, le repli de la durée sur le plan humain.

On ne peut comprendre la structure temporelle qu'à partir d'une présence à soi dont on a déjà fait remarquer l'irréductibilité à une plénitude d'existence. La notion de « présence », et donc de « présent », est transie de négativité. C'est ce qui fait l'originalité de l'ek-stase présente par rapport à l'ek-stase passée et à l'ek-stase future :

Le présent n'est pas ontologiquement "antérieur" au passé et au futur, il est conditionné par eux tout autant qu'il les conditionne, mais il est le creux de non-être indispensable à la forme synthétique totale de la temporalité. (EN, p. 177)

Le surgissement du néant dans l'être fait advenir un manque. Ce manque est la réalité-humaine en tant qu'elle manque d'être. Dans la mesure où il équivaut à un manque de coïncidence à soi, ce manque est à l'origine de la transcendance de la réalité-humaine : la réalité-humaine tend perpétuellement vers cette coïncidence qu'elle ne peut pas atteindre. Cette coïncidence qui la hante, n'est pas celle du pur en-soi, car alors elle se dépasserait vers son propre anéantissement dans l'identité. Ce serait méconnaître l'essence du désir : c'est en tant que pour-soi que la conscience est désir d'être en-soi. De là, tous les possibles se dessinent dans la distance à soi ; c'est vers eux que, concrètement, la conscience se dépasse

¹ EN, p. 172 : « Réciproquement, notre étude phénoménologique du Passé, du Présent et de l'Avenir nous permet de montrer que le pour-soi ne peut être, sinon sous la forme temporelle. »

perpétuellement. C'est à partir de là qu'il faut étudier le temps : elle est le « mode d'être d'un être qui est soi-même hors de soi, et elle aura ainsi la structure de l'ipséité » (EN, p. 172).

Pour conclure, une brève description de la durée appelée par l'analyse de la néantisation s'impose. Le rapport du pour-soi au présent, au passé et au futur renvoie à autant de rapports du pour-soi à son être :

Présent, passé, futur à la fois, dispersant son être dans trois dimensions, le pour-soi du seul fait qu'il se néantise, est temporel. (EN, p. 177)

Le rapport de la conscience au présent, au passé et au futur n'est pas un rapport de représentation, mais un rapport d'être, et chaque dimension, présent, passé, futur « est une façon de se projeter vainement vers le soi » (EN, p. 173). La temporalité n'est ainsi qu'un « écoulement de surface » (EN, p. 668) qui manifeste l'effort vain du pour-soi pour se rejoindre, non l'acheminement vers la réalisation du soi : la reconnaissance du fait originaire de la néantisation l'interdit. Les trois modalités ek-statiques du rapport à soi, ou ekstases, correspondent alors aux trois directions primaires de néantisation¹ : le pour-soi surgissant dans l'être comme néantisation de l'en-soi se constitue à la fois sous toutes les dimensions possibles de néantisation. C'est l'être qui, étant, fait exister toutes les dimensions possibles de sa néantisation :

- Le passé est la modalité sous laquelle « le pour-soi a à être son être derrière soi » (EN, p. 173) et renvoie à cette impuissance du pour-soi à fonder son être. Le pour-soi est toujours par-delà ce qu'il est du fait qu'il l'est pour-soi, c'est-à-dire qu'il a à l'être. Mais en même temps, c'est bien son être et non un autre être qui demeure en arrière de lui. Le passé, « c'est l'en-soi que je suis en tant que *dépassé* » (EN, p. 153). Passé est, en définitive, synonyme de « facticité ». Il désigne la contingence de l'en-soi « que j'ai à être sans aucune possibilité de ne l'être pas » (EN, p. 175).

- Dans « la présence à » se manifeste la modalité du présent. La présence est présence du pour-soi à soi et au monde en tant que la conscience est conscience non positionnelle (de) soi et conscience du monde. En tant qu'il est présent à lui-même, le pour-soi est déjà à distance de soi, séparé de lui-même par un néant. Il est perpétuel renvoi à soi sans jamais pouvoir se saisir. En tant qu'il est présent au monde, le pour-soi est fuite continuelle hors de l'être dont il se fait la négation expresse. En somme, le pour-soi « est à soi-même témoin de soi comme *n'étant pas* cet être ». Il faut en conclure que, tout autant par « désagrégation

¹ EN, p. 668: « La présence à soi avec les différentes directions de sa néantisation (néantisation ek-statique des trois dimensions temporelles, néantisation gémellée du couple reflété-reflétant) représente le premier surgissement de ce projet [...]. »

intime » que par « négation expresse » (*EN*, p. 158), le présent n'est pas. C'est ce rapport radicalement négatif à l'être qui permet à Sartre de surmonter le dualisme :

La négation porte non sur une différence de manière d'être qui distinguerait le pour-soi de l'être, mais sur une différence d'être. C'est ce qu'on exprime brièvement en disant que le présent n'est pas. (*EN*, p. 158)

Cela revient donc à nier la réalité ontologique de l'instant.

- Enfin, le futur est la modalité sous laquelle le pour-soi fuit vers le soi comme totalité. Il a alors à être son futur sous la modalité du possible. Le futur, à la différence du passé, est seulement ce qui *peut être*, non ce qui *est*¹. Il constitue le sens du pour-soi présent sans pour autant le déterminer (*EN*, p. 164).



À partir de l'identification d'un reproche général récurrent, à savoir le reproche de réalisme, nous avons cherché à décliner les différentes critiques adressées à Bergson par Sartre sur les thèmes du moi, de la liberté et de la durée fondatrice. Peu soucieux de mettre en évidence les conditions de l'apparaître, Bergson raterait la distinction fondamentale que Sartre établit entre le pour-soi et l'en-soi. En conséquence de quoi il ne parviendrait jamais qu'à décrire des mixtes mal analysés. Manquant l'ipséité, la relation à soi constitutive de la durée, il échouerait à la débarrasser entièrement de la plénitude de l'en-soi. La logique du « tout fait », c'est-à-dire, au fond, de l'identité, prendrait alors le pas chez lui sur l'ontologie du « se faisant ».

En amont de cette critique, il nous a paru nécessaire de retracer la voie sartrienne qui, partant de préoccupations portant essentiellement sur l'apparaître et arguant de la nécessité de rendre compte d'un accès direct à l'être², conduit à poser le problème en termes ontologiques. Le néant, dégagé dans sa pureté, permet de penser l'articulation de deux modalités de l'être — l'en-soi et le pour-soi — qui se distinguent radicalement par leur mode d'apparaître. À partir de la néantisation caractéristique du seul pour-soi, Sartre peut alors donner à voir une durée

¹ *EN*, p. 163-164: « En ce sens le futur s'oppose rigoureusement au passé. Le passé est bien en effet l'être que je suis hors de moi, mais c'est l'être que je suis sans possibilité de ne l'être pas [...]. Le futur que j'ai à être, au contraire, est tel dans son être que je peux seulement l'être car ma liberté le ronge dans son être par en dessous. »

² *EN*, p. 254 : « Ce n'est pas dans sa qualité propre que l'être est *relatif* au pour-soi, ni dans son être, et par là nous échappons au relativisme kantien ; mais c'est dans son "il y a", puisque dans sa négation interne le pour-soi affirme ce qui ne peut s'affirmer, connaît l'être *tel qu'il est* alors que le "tel qu'il est" ne saurait appartenir à l'être. »

véritablement en voie de constitution, réussissant là où aurait échoué Bergson. La contrepartie de ce succès est que la durée, chez Sartre, si elle frappe bien tout le phénoménal d'inachèvement, n'apparaît cependant qu'avec l'homme. Il n'y a de durée que pour un monde humain. Autrement dit, la durée n'a plus de portée ontologique comme c'était le cas chez Bergson.

Toutefois, le maintien pur et sans mélange, de l'être d'une part, du néant de l'autre, s'il permet d'écarter le risque de dualisme — il ne s'agit plus de comprendre le rapport de deux substances différentes relevant du même être — prive le pour-soi de toute mesure commune avec l'en-soi : l'homme n'a rien de commun avec l'être, il est exclu de l'être dans la mesure même où il entre en relation avec lui, où il le laisse paraître¹. Il ne l'atteint pas plus en lui-même qu'il n'est atteint par lui. Il est repoussé par sa surface. De l'être, le pour-soi ne peut donc véritablement rien apprendre de plus que ce qu'il décèle au premier regard. Cette compréhension du rapport de l'homme à l'être ignore l'usage du correctif, l'apprentissage parfois douloureux que l'homme doit en faire. Or, c'est précisément cette distinction radicale entre l'être et le néant qui ôte à la durée sa portée ontologique pour la replier sur l'existence. Réintroduire le néant dans l'être permettrait, *a contrario*, de penser une ipséité de l'être, une véritable négativité interne à l'être : l'être tout entier repasserait du côté de la durée. Un tel « monisme scissionnaire² » permettrait, non seulement de réduire les apories du dualisme, mais rendrait compte d'un rapport complexe de l'homme à l'être que la philosophie de Sartre aplatit par excès de distinction. L'entreprise dernière de Merleau-Ponty et le projet philosophique grimaldian peuvent être interprétés comme deux tentatives pour relever un tel défi. C'est alors un certain Bergson qui est susceptible d'être à nouveau convoqué au devant de la scène, à la fois contre le réalisme bergsonien dénoncé par Sartre, mais sans doute également contre l'ontologie de l'être et du néant. Si Bergson a thématiquement une durée véritablement ontologique, n'est-ce pas que, d'une certaine manière, il a su penser cette négativité interne à l'être que s'efforcent de problématiser Merleau-Ponty et Grimaldi ?

¹ On peut caractériser cette position philosophique comme un « monisme du phénomène », ainsi que le définit, par ex., Rizk (2011), p. 62 : « Il convient maintenant de circonscrire le monisme du phénomène. Le phénomène comme seule réalité, c'est en ce sens qu'il faut comprendre le sous-titre de l'ouvrage : essai d'ontologie *phénoménologique*. »

² Nous reprenons cette expression à Grimaldi. C'est sa propre philosophie qu'il caractérise ainsi (par ex., *OT*, p. 169), mais il ne nous paraît pas absurde d'user de cette expression pour définir la dernière philosophie de Merleau-Ponty, à condition de souligner qu'il ne s'agit pas chez lui d'un monisme de la substance comme chez Grimaldi, mais d'un monisme portant sur les conditions de l'apparaître. La réduction chez Merleau-Ponty reconduit de la dualité conscience-objet à un champ transcendantal et phénoménal primitif. C'est alors bien l'être originel unitaire *du phénomène* — « la transcendance pure, sans masque ontique » — qui est abordé de manière indirecte, non une substance unique, que la phénoménologie a définitivement dénoncée comme le corrélat de l'attitude naturelle.

CHAPITRE II : CONTRE POSITIVISME ET NEGATIVISME —

L'ONTOLOGIE PHENOMENOLOGIQUE DE MERLEAU-PONTY

Comme nous l'annonçons en introduction, notre confrontation de l'œuvre de Merleau-Ponty avec celle de Sartre et Bergson ne prétend à nulle exhaustivité, serait-ce même sur la question du néant et de la temporalité. On considérera uniquement l'état dernier de sa pensée sur ce nœud problématique puisque c'est au niveau du projet d'ontologie phénoménologique que l'écart devient le plus manifeste avec la réflexion sartrienne. Au plus loin de la dénonciation du réalisme bergsonien — que la *Phénoménologie de la perception*¹ et le cours sur *L'union de l'âme et du corps*² partageaient avec Sartre —, la pensée de Merleau-Ponty y retrouve les parages bergsoniens.

1. Le statut du négatif dans l'ontologie phénoménologique

Afin de rendre compréhensibles les critiques que Merleau-Ponty adresse à Bergson et à Sartre sur la question du néant à partir des années cinquante, il est nécessaire de livrer quelques éléments qui éclairent son projet d'ontologie phénoménologique. Il ne peut être question, dans le cadre du présent travail, que de donner un très bref aperçu de la pensée de Merleau-Ponty pendant cette période, et ce, encore, uniquement concernant la problématisation du négatif.

¹ *PhP*, par ex. note 2 p. 107 : « [...] le corps reste pour [Bergson] ce que nous avons appelé le corps objectif, la conscience une connaissance, le temps reste une série de "maintenant", qu'il fasse "boule de neige avec lui-même" ou qu'il se déploie en temps spatialisé. Bergson ne peut que tendre ou détendre la série des "maintenant" : il ne va jamais jusqu'au mouvement unique par lequel se constituent les trois dimensions du temps, et l'on ne voit pas pourquoi la durée s'écrase en un présent, pourquoi la conscience s'engage dans un corps et dans un monde. »

² *UAC*, p. 85 : « Dans la voie où s'engage Bergson, tout *esse* est déjà un *percipi*. Mais Bergson ne suit pas cette voie jusqu'à son terme : au réalisme des savants, il va substituer un autre réalisme fondé sur la préexistence de l'être total. Le *percipi* s'y déduit de l'*esse* par dégradation et découpage. "La représentation d'une image [est] moins que sa seule présence" (*ibid.*). Bergson ne voit pas, ne pose pas le problème du *cogito* : il pose l'être total et y découpe ma perspective. [...]. Ni Bergson, ni les psychologues qu'il critique, ne distinguent la conscience et l'objet de conscience. [...] / Il y a donc cécité de Bergson à l'être propre de la conscience, à sa structure intentionnelle.

a. En deçà du sujet et de l'objet : la chair¹

L'examen du *cogito* tacite dans *Phénoménologie de la perception* manifeste, comme l'examen du *cogito* préréflexif dans *L'être et le néant*, la non-coïncidence avec soi de la conscience. L'expérience réflexive ne remet pas en cause cette découverte : elle ne permet pas une ressaisie totale, une reprise de soi sans reste (Caeymaex, 2005, p. 215-230). La conscience fait donc l'épreuve de sa temporalité au niveau réflexif comme au niveau préréflexif ou tacite. Sartre et Merleau-Ponty s'accordent entièrement sur ce point ; en témoigne une commune réfutation du réalisme bergsonien dans la mesure où il ne permet pas de penser l'intentionnalité caractéristique de la conscience et l'ipséité constitutive du temps². Toutefois, une différence considérable sépare leurs deux pensées. Cette différence va impliquer d'amples remaniements de la compréhension du néant chez Merleau-Ponty. Pour Sartre, c'est la transparence de la conscience, son vide inhérent qui l'empêche de se saisir. À partir du moment où elle n'est rien, elle échappe à toute prise, se fuit sans cesse elle-même, ne peut s'atteindre. Quand elle croit se saisir, par la réflexion, en se posant face à soi, elle ne se saisit pas comme conscience, mais comme quasi-objet, c'est-à-dire comme phénomène, comme plein. Selon Merleau-Ponty, ce qui empêche la ressaisie sans reste de la conscience par elle-même, c'est son invisibilité, et cette invisibilité ne diffère pas de l'invisibilité inhérente à toute perception d'objet : c'est un imperçu. Cet imperçu renvoie au caractère nécessairement partiel du repli du constitué sur le constituant. Ce que la conscience ne voit pas, « c'est ce qui fait qu'elle voit, c'est son attache à l'Être, sa corporéité » (VI, notes, mai 1960, p. 296) qui figure comme un point aveugle dans son champ de vision. La conscience signale derrière elle, par cette incapacité foncière à se ressaisir sans reste, un horizon plus large que son voir ; il s'agit de l'épaisseur du monde sur fond duquel un visible vient à émerger. Dans cette attache à l'être s'indique en creux, c'est-à-dire indirectement, l'origine commune du sujet et de l'objet, leur coexistence dans une même chair. Cette chair est à comprendre, non pas comme une substance commune au sujet et à l'objet, mais comme le fond de toute apparition : du sujet percevant comme de l'objet perçu. Elle doit rendre compte de la facticité de la conscience au sens où la conscience ne saurait se posséder entièrement, se tenir tout entière sous son propre regard. La conceptualisation de la chair doit ainsi permettre de remonter en amont de l'idéalité. Toutefois, elle ne peut être décrite comme un pur fait. Elle est condition d'apparition du sens. Ce sens, encore une fois, ne provient pas encore d'une

¹ Nous reprenons en substance les analyses développées par F. Caeymaex (2005, p. 274-275).

² Par ex., *PhP*, p. 474-475 ; note 1 p 476 ; note 2 p. 107.

conscience séparée d'elle car elle se situe en deçà de la distinction conscience-objet. Elle ne devient jamais objet pour une conscience puisqu'elle est champ transcendantal, condition de toute objectivation ; sujet et objet apparaissent comme dérivés, issus d'une même chair qui consiste en un processus de *phénoménalisation*. Si les notions d'« objet » et de « sujet » sont désormais secondes, on pressent déjà à quel point la problématique sartrienne va être modifiée : la philosophie de *L'être et le néant* se présente comme l'ontologie qui cherche à articuler, dans une différence absolue, l'objet et le sujet, et en ce sens, elle se situe sur un plan où l'objectivation a déjà eu lieu.

Afin de comprendre ce qui rend nécessaire ce retour en-deçà du sujet et de l'objet, et conjointement, d'appréhender la spécificité de la pensée de Merleau-Ponty sur le négatif, il nous faut faire un détour par la question du langage qui lui permet de dépasser sa phénoménologie de la perception en direction d'une ontologie phénoménologique.

b. Expression et non-coïncidence

La conception du langage constamment critiquée par Merleau-Ponty est clairement exprimée au début de l'article « Le langage indirect et les voix du silence » : traditionnellement, la signification est à la fois considérée comme transcendante au signifiant et immanente à lui. D'une part, le signifiant serait l'occasion pour l'individu de se reporter à une de ses pensées disponibles par ailleurs ; d'autre part, chaque signifiant renverrait, dans une relation d'immanence, à sa signification propre¹. Le grief récurrent, qui se maintient d'un bout à l'autre de l'œuvre merleau-pontienne, consiste à soutenir qu'une telle conception du langage ne permet pas de rendre compte de l'enrichissement progressif du sens, et du fait que la littérature, au plus haut point, nous confronte à la compréhension d'une signification originale qui ne préexistait pas à sa formulation. Sous un tel régime, nous ne pourrions comprendre que ce que nous comprenons déjà et n'apprendrions jamais rien de fondamentalement nouveau². Toutefois, si la contestation de cette conception idéaliste fait le

¹ Si, « Le langage indirect et les voix du silence » : « Ceci nous interdit de concevoir comme on le fait d'habitude la distinction et l'union du langage et de son sens. On croit le sens transcendant par principe aux signes comme la pensée le serait à des indices sonores ou visuels, — et on le croit immanent aux signes en ceci que, chacun d'eux, ayant une fois pour toute *son* sens, ne saurait entre lui et nous glisser aucune opacité, ni même nous donner à penser : les signes n'auraient qu'un rôle de monition, ils avertiraient l'auditeur d'avoir à considérer telle de *ses* pensées. »

² Par ex., *PhP*, p. 218 : « Le fait est que nous avons le pouvoir de comprendre au-delà de ce que nous pensions spontanément [...]. Il y a donc une reprise de la pensée d'autrui à travers la parole, une réflexion en autrui, un pouvoir de penser *d'après autrui* qui enrichit nos pensées propres. Il faut bien qu'ici le sens des mots

cœur de la pensée merleau-pontienne du langage, le propos s'infléchit après la *Phénoménologie de la perception*. Il est nécessaire de revenir à sa conception des rapports entre signifiant et sens dans cet ouvrage afin d'évoquer ensuite quelles sont les limites d'une telle conception et comment s'opère son dépassement après 1945.

Dans son effort pour dégager une sphère irréductible au fait comme à l'essence, Merleau-Ponty procède, dans la *Phénoménologie de la perception*, à une étude du langage à travers l'expérience de la parole. S'il est vrai que le mot n'est pas réductible à un signal agissant comme une cause sur les agents de l'acte locutoire, il ne faudrait pas davantage en conclure que le mot leur sert seulement d'indice pour rejoindre un univers de pures pensées dont ils disposeraient par-devers eux. Empiristes comme intellectualistes oublient que « *le mot a un sens* » (*PhP*, p. 216). Si la position empiriste est rapidement écartée, Merleau-Ponty se concentre sur la réfutation de la position intellectualiste en réinscrivant la parole dans la continuité des conduites du corps propre. Par là, il est conduit à concevoir la parole comme « expression », c'est-à-dire comme geste signifiant : « La parole est un véritable geste et elle contient son sens comme le geste contient le sien » (*PhP*, p. 223-224). Que le mot ait par lui-même un sens signifie que le sens n'est pas possédé par la pensée pure qui se servirait de mots seulement pour le matérialiser. Il n'y a pas de pure pensée hors des mots :

Il faut que, d'une manière ou d'une autre, le mot et la parole cessent d'être une manière de désigner l'objet ou la pensée, pour devenir la présence de cette pensée dans le monde sensible, et, non pas son vêtement, mais son emblème ou son corps. (*PhP*, p. 222)

La parole constitue le corps de la pensée au sens où le corps propre lui-même ne mime jamais de pures significations par ailleurs possédées par la pensée pure, mais les vit¹. Si toute pensée tend à l'expression², c'est parce que le sens n'est pas tout à fait accompli sans son expression. La mise en signes ne constitue donc pas la traduction d'un sens possédé préalablement.

L'origine du véritable acte d'expression, qui ne se contente pas de reprendre sans aucun bougé les significations disponibles, mais inaugure de nouvelles significations³, est à

soit finalement induit par les mots eux-mêmes, ou plus exactement que leur signification conceptuelle se forme par prélèvement sur une *signification gestuelle*, qui, elle, est immanente à la parole. »

¹ Le chapitre consacré au « corps comme être sexué » l'a établi : « Mais si le corps exprime à chaque instant les modalités de l'existence, on va voir que ce n'est pas comme les galons signifient le grade ou comme un numéro désigne une maison : le signe ici n'indique pas seulement sa signification, il est habité par elle, il est d'une certaine manière ce qu'il signifie [...]. » (*PhP*, p. 199)

² *PhP*, p. 216 : « Si la parole présupposait la pensée, si parler c'était d'abord se joindre à l'objet par une intention de connaissance ou par une représentation, on ne comprendrait pas pourquoi la pensée tend vers l'expression comme vers son achèvement [...]. »

³ Pour cette distinction et la relation entre parole constituée et parole constituante, *PhP*, p. 224 : « Il est pourtant bien clair que la parole constituée, telle qu'elle se joue dans la vie quotidienne, suppose accompli le pas décisif de l'expression. »

rechercher, en dernière instance, du côté du « sens émotionnel du mot » (*PhP*, p. 227-228) : « il faudrait donc chercher les premières ébauches du langage dans la gesticulation émotionnelle par laquelle l'homme superpose au monde donné le monde selon l'homme » (*PhP*, p. 229). Merleau-Ponty avertit qu'« [il] n'y a rien ici de semblable aux célèbres conceptions naturalistes qui ramènent le signe artificiel au signe naturel et tentent de réduire le langage à l'expression des émotions » et en veut pour preuve que les émotions elles-mêmes sont en réalité étroitement dépendante des contextes culturels dans lesquels elles se manifestent :

Les sentiments et les conduites passionnelles sont inventés comme les mots. Même ceux qui, comme la paternité, paraissent inscrits dans le corps humain sont en réalité des institutions. Il est impossible de superposer chez l'homme une première couche de comportements que l'on appellerait "naturels" et un monde culturel ou spirituel fabriqué. Tout est fabriqué et tout est naturel chez l'homme, comme on voudra dire [...]. (*PhP*, p. 229)

Que les mots puissent par eux-mêmes transcender leur pure matérialité, on peut le concevoir. Toutefois, d'où provient alors la *réserve* de sens que la parole authentique fait advenir avec elle ? On peut douter qu'une telle conclusion apporte une réelle réponse. À bien y regarder, l'analyse développée dans la *Phénoménologie de la perception* souffre de deux défauts corrélatifs. D'une part, l'approche de la parole se fait essentiellement à travers la ponctualité du *mot*. Certes, bien des développements font dépendre le sens du mot de son contexte et paraissent y référer cette réserve de sens dont il s'agit de rendre compte :

Et comme, en pays étranger, je commence à comprendre le sens des mots par leur place dans un contexte d'action et en participant à la vie commune, — de même un texte philosophique encore mal compris me révèle au moins un certain "style", — soit un style spinoziste, criticiste ou phénoménologique, — qui est la première esquisse de son sens, je commence à comprendre une philosophie en me glissant dans la manière d'exister de cette pensée, en reproduisant le ton, l'accent du philosophe [...]. (*PhP*, p. 219)

Néanmoins, cet élargissement du mot à l'ensemble dans lequel il est pris n'est pas explicitement thématique. Tout se passe comme si le sens reposait en dernière instance sur la positivité du mot. D'autre part, cette approche statique est subordonnée à l'effort de Merleau-Ponty pour contrer principalement l'intellectualisme, mais à partir des catégories qu'il partage avec l'empirisme. Ainsi, dans la *Phénoménologie de la perception*, Merleau-Ponty insiste surtout sur *l'inhérence du sens au sensible*, c'est-à-dire à la parole comprise positivement comme *réservoir de mots*. Contre l'intellectualisme, il soutient alors que le sens adhère au mot. En définitive, comme il admet le vocabulaire dualiste, il part de la dualité

signifiant/signifié et tout son effort consiste à les rabattre l'un sur l'autre, à les faire *coïncider*. Il croit ainsi contester l'intellectualisme alors qu'il est encore guidé par son postulat. Mais en allant chercher la première esquisse du sens à même le mot, Merleau-Ponty ne rend pas plus compréhensible l'émergence de nouvelles significations puisqu'il la cherche dans *la plénitude des signes disponibles*.

Dans les articles « Le langage indirect et les voix du silence », et surtout « Sur la phénoménologie du langage », cette coïncidence entre signifiant et signifié est dépassée. La relecture de Saussure achemine Merleau-Ponty vers une compréhension spécifique de la non-coïncidence comme empiètement réciproque du signifiant et du signifié. La première raison de ce bouleversement est la prise en compte du caractère diacritique du signe :

Ce que nous avons appris dans Saussure, c'est que les signes un à un ne signifient rien, que chacun d'eux exprime moins un sens qu'il ne marque un écart de sens entre lui-même et les autres. Comme on peut en dire autant de ceux-ci, la langue est faite de différences sans termes, ou plus exactement les termes en elles ne sont engendrés que par les différences qui apparaissent entre eux. (*Si*, p. 63)

Cela suffit à reconnaître que le sens est moins contenu dans les mots qu'il n'existe *entre eux*¹. L'inachèvement du sens, et, par là, la capacité à faire émerger de nouvelles significations à partir des signes déjà existants, trouve une première assise dans le caractère diacritique du signe² :

Si finalement [la langue] veut dire et dit quelque chose, ce n'est pas que chaque signe véhicule une signification qui lui appartiendrait, c'est qu'ils font tous ensemble allusion à une signification toujours en sursis, quand on les considère un à un, et vers laquelle je les dépasse sans qu'ils la contiennent jamais. (*Si*, p. 143)

Dans l'article intitulé « Sur la phénoménologie du langage », faisant retour à l'expérience de la parole, Merleau-Ponty dépasse l'opposition entre le point de vue synchronique et le point de vue diachronique sur le langage, distingués par Saussure, et renforce ainsi cet inachèvement. C'est en réalité un enveloppement réciproque³ qui rapporte l'une à l'autre les deux dimensions du langage. Le point de vue synchronique s'articule à une diachronie. Autrement dit, cette vue sur le système, quoiqu'elle le prétende, ne peut faire l'économie du

¹ *Si*, « Le langage indirect et les voix du silence », p. 68 : « En ce qui concerne le langage, si c'est le rapport latéral du signe au signe qui rend chacun d'eux signifiant, le sens n'apparaît donc qu'à l'intersection et comme dans l'intervalle des mots. »

² *Si, ibid.*, p. 67 : « La culture ne nous donne jamais de significations absolument transparentes, la genèse du sens n'est jamais achevée. »

³ *Si*, « Sur la phénoménologie du langage », p. 140 : « D'abord le point de vue "subjectif" enveloppe le point de vue "objectif" ; la synchronie enveloppe la diachronie. [...] / Sous un autre rapport, la diachronie enveloppe la synchronie. »

temps. Le point de vue synchronique n'est qu'une coupe d'ordre méthodologique sur l'histoire du langage. En vérité, « la contingence du passé linguistique envahit jusqu'au système synchronique » (*Si*, p. 142). Autrement dit, le système est en devenir, soumis à un perpétuel changement qui empêche toute fermeture. La prise en compte, non plus du seul synchronique, mais de l'articulation du synchronique au diachronique manifeste alors un double enveloppement ; la valeur expressive de la parole apparaît encore moins comme la somme des éléments de la chaîne verbale. Le système ne correspond pas à un ensemble défini par avance de significations possibles. Chaque acte de parole est susceptible de le modifier en lui-même, de faire apparaître des significations qui n'y étaient pas préalablement. La perspective diachronique introduit le point de fuite nécessaire pour penser un rigoureux inachèvement du phénomène du sens.

Il ne suffit donc pas d'évoquer, dans le phénomène de l'expression, l'inhérence du sens au sensible, comme c'était surtout le cas dans la *Phénoménologie de la perception*. Il faut ajouter que cette inhérence n'est pas coïncidence, ce qui laisse augurer de la découverte d'une nouvelle conceptualisation du négatif à partir de l'étude du langage :

[...] si la signification est absolument contemporaine des signes par où elle s'atteste — elle n'existe pas sans eux —, elle n'est pas contenue en eux, puisqu'elle ne paraît qu'entre eux. (Caeymaex, 2005, p. 277)

À considérer la langue dans sa dimension historique, on peut la comprendre comme un réservoir de significations sédimentées. Or, l'intention de signifier, lorsqu'elle est véritable, opère un réagencement des significations disponibles et vient s'inscrire dans l'espace laissé libre *entre* elles. D'une part, la signification nouvelle ne préexistait pas à la mise en mots, mais d'autre part, elle n'était pas non plus contenue dans les signes ; on peut donc conclure que le phénomène du sens est marqué par un inachèvement essentiel. La logique de l'expression doit alors être décrite comme une logique allusive dans la mesure où la signification n'est jamais atteinte de front mais toujours par le biais nécessaire des signes qui ne la contiennent pas par avance.

c. Le projet d'ontologie indirecte

Cette découverte de la logique allusive à l'œuvre dans l'expression conduit Merleau-Ponty à remettre en question la primauté de la distinction du sujet et de l'objet. En étudiant l'expression, il a fait retour à l'expérience de la parole qui précède et rend possible, dans un second temps, la distinction entre signe et signification. L'expression invite aussi à revenir au

Lebenswelt, au monde de la vie dans lequel se fait cette expérience de la parole. La parole, avions-nous dit, a son site dans le sujet parlant. Mais comme l'expression met en évidence une expérience qui précède la distinction entre le signe et la signification, elle conduit également à mettre en question la corrélation intentionnelle du sujet et de l'objet. Si la signification est donnée obliquement, n'est jamais pleine présence, si l'expression n'est jamais achevée, c'est l'idée de présentation d'un objet à un sujet qu'il faut remettre en cause :

C'est par combinaison des mots (avec leur import de significations sédimentées, et capables par principe d'entrer dans d'autres rapports que les rapports qui ont servi à les former) que je fais l'attitude transcendantale, que je constitue la conscience constituante. Les mots ne renvoient pas à des significations positives et finalement au flux des *Erlebnisse* comme *Selbstgegeben*. Mythologie d'une conscience de soi à laquelle renverrait le mot "conscience" — Il n'y a que des différences de significations. (VI, notes, janvier 1959, p. 222-223)

Ce qui définit le pur sujet, c'est, en effet, une pure présence transparente à ses significations. Si les significations ne sont plus pleinement présentes, mais données seulement de biais, alors le pur sujet s'effondre. Il n'est que « l'exténuation dans une différence pure du processus de différenciation par lequel une signification paraît » (Caeymaex, 2005, p. 279) :

[...] le pour-soi lui-même comme caractère incontestable mais dérivé : c'est la culmination de l'écart dans la *différenciation* — Présence à soi est présence à monde différencié [...]. (VI, notes, mai 1959, p. 242)

Dans la philosophie du sujet pur, la signification est essence pure, c'est-à-dire identité. La durée impliquée par la non-coïncidence est ignorée. Ainsi, la philosophie de l'expression dévoile que le pur sujet comme son corrélatif le pur objet ne sont pas originaires. Si la perception est aussi un système diacritique, oppositif, alors les conclusions de l'analyse de la parole sont appelées à se généraliser : c'est l'écart perceptif qui est responsable de la vision. Les choses ne sont pas vraiment observables en elles-mêmes (VI, notes, mai 1959, p. 242). Elles ne sont pas étalées devant nous, elles se donnent latéralement dans un processus de différenciation sur lequel la chose-objet ne constitue qu'une vue arrêtée. La chair apparaît comme « le tissu solide, parcouru de différences et en voie de différenciation constante, dans lequel se dessinent des perceptions, des vues, et non pas d'abord des choses pleinement identifiées » (Caeymaex, 2005, p. 280). Toute phénoménalisation a lieu depuis la chair du monde ; la perception n'est pas l'activité d'un sujet, elle se fait dans l'Être et le sujet ne constitue qu'un écart par rapport à elle¹. « L'émergence d'un visible est assimilable à un *pli*

¹ VI, notes, septembre 1959, p. 251 : « Le sujet percevant comme *Être-à* tacite, silencieux, qui revient de la chose même aveuglément identifiée, qui n'est qu'*écart* par rapport à elle — le *soi* de la perception comme

dans l'Être », commente F. Caeymaex (2005, p. 280). La chair désigne alors l'Être comme principe de différenciation. Par là, Merleau-Ponty cherche à se détacher de la détermination de l'Être comme objet et, dans l'ordre des significations, comme essence. De cet effort s'ensuit une conséquence remarquable : la non-coïncidence à soi n'est plus simplement celle de l'être percevant, elle atteint l'Être tout entier. L'ontologie phénoménologique, revenue en deçà de la distinction sujet-objet, délaisse alors l'opposition sartrienne de l'être et du néant pour reconnaître une négativité intérieure à l'être. Que notre perception se fasse dans les choses signifie que je ne les perçois pas depuis le néant¹. Et, corrélativement, puisque je ne les perçois pas depuis le néant, elles ne s'offrent pas avec la plénitude que Sartre attribue à l'être. Elles ne sont pas identiques à elles-mêmes, positivités absolues. Comme, l'Être est ouverture, non pas chose, l'ontologie devient indirecte : c'est là le destin de l'ontologie qui pense véritablement le négatif. La philosophie réflexive, dont l'ontologie sartrienne demeure une représentante, ignore cette voie indirecte et résorbe la foi perceptive dans la position d'un sujet et d'un objet. Elle méconnaît l'empiètement des choses qui, plutôt qu'un défaut, est pour la foi perceptive « l'assurance d'un monde déjà là, qui n'est pas un spectacle pour elle mais une totalité ouverte à laquelle elle appartient » (Caeymaex, 2005, p. 281-282).

Cette présentation très succincte de la pensée tardive de Merleau-Ponty ne visait qu'à nous rendre sensible l'élaboration d'une conceptualisation originale du négatif. Le détour par une philosophie de l'expression fournit à Merleau-Ponty les moyens d'accomplir le projet initial de la *Phénoménologie de la perception*, c'est-à-dire la mise en évidence d'un champ transcendantal irréductible à l'objectivité et à la subjectivité. Merleau-Ponty, en établissant le caractère indirect de la donation d'une signification, développe une conception de la non-coïncidence qui l'éloigne de la compréhension sartrienne du néant comme néantisation. En généralisant sa découverte à la perception, il ouvre la voie à une ontologie indirecte qui pense l'Être en deçà de la distinction sujet-objet. Au doublet de l'être et du néant se substitue le négatif pensé comme négativité interne.

"personne", au sens d'Ulysse, comme l'anonyme enfoui dans le monde et qui n'y a pas encore tracé son sillage. »

¹ VI, p. 150 : « Car le présent visible n'est pas *dans* le temps et l'espace, ni, bien entendu, *hors* d'eux : il n'y a rien avant lui, après lui, autour de lui, qui puisse rivaliser avec sa visibilité. Et pourtant, il n'est pas seul, il n'est pas tout. Exactement : il bouche ma vue, c'est-à-dire, à la fois, que le temps et l'espace s'étendent au-delà, et qu'ils sont *derrière* lui, en profondeur, en cachette. Le visible ne peut ainsi me remplir et m'occuper que parce que, moi qui le vois, je ne le vois pas du fond du néant, mais du milieu de lui-même, moi le voyant, je suis aussi visible. »

Mais afin de mieux cerner les attendus de cette neuve compréhension, reportons nous désormais au texte du *Visible et l'invisible* où se joue la disqualification définitive de la pensée de Sartre.

2. La critique du négativisme sartrien

a. Le négativisme de Sartre : « la pensée au point mort »

Dans *Le visible et l'invisible*, esquissant les linéaments du grand ouvrage projeté, Merleau-Ponty évalue nettement ce qui le sépare de Sartre. C'est au nom d'une compréhension du néant comme négativité interne à l'Être que la compréhension sartrienne est récusée. Elle est alors repliée de manière inédite sur le positivisme bergsonien alors même que tout semble initialement les opposer. Dans le chapitre intitulé « Interrogation et dialectique », l'ontologie sartrienne est examinée à l'aune de sa capacité à rendre compte de la foi perceptive. Est-elle fidèle à cette croyance primordiale au monde, que défigurent idéalisme et réalisme ? Est-elle capable de rendre compte du paradoxe de la perception sans le dissoudre dans l'un de ses termes ?

À première vue, la philosophie négative réalise un progrès par rapport à la philosophie réflexive. Cette dernière trahit la foi perceptive en prétendant en rendre raison ; elle transforme en unités de sens constituées l'ouverture primordiale aux choses et aux êtres, et, par suite, est conduite à replacer la subjectivité en-deçà du monde. Or, l'ontologie sartrienne cherche précisément à restaurer le moment préréflexif :

On dira donc qu'avant la réflexion, et pour la rendre possible, il faut une fréquentation naïve du monde, et que le *Soi* auquel on revient est précédé par un *Soi* aliéné ou en ek-stase dans l'Être. (VI, p. 75-76)

Il s'agira donc, à la fois, de restaurer la plénitude inentamée de l'Être qui précède toute réflexion et de vider absolument la subjectivité de tout contenu afin de la replacer au contact direct de l'Être :

C'est par cette intuition de l'Être comme plénitude absolue et absolue positivité, et par une vue du néant purifiée de tout ce que nous y mêlons d'être, que Sartre pense rendre compte de notre accès primordial aux choses, toujours sous-entendu dans les philosophies réflexives, et toujours compris dans le réalisme comme une action des choses sur nous qui est impensable. (VI, p. 77)

Le circuit de la foi perceptive semble correctement décrit : un tel dispositif rend compte à la fois de l'aséité de la chose et de sa relativité par rapport à notre perception. La gageure consiste seulement, si l'on peut dire, à penser le négatif dans toute sa pureté¹. Être et néant sont conçus comme absolument opposés mais, pour cette raison même, comme complémentaires l'un de l'autre. Par là, les difficultés traditionnelles du monisme et du dualisme sont surmontées :

Nous sommes par-delà le monisme et le dualisme, parce que le dualisme a été poussé si loin que les opposés n'étant plus en compétition sont en repos l'un contre l'autre, coextensifs l'un à l'autre. (VI, p. 79-80)

L'opposition entre idéalisme et réalisme est également dépassée parce que la subjectivité n'est à elle-même qu'en étant tout à fait au monde :

[...] par position, et avant toute réflexion, je me touche à travers ma situation, c'est à partir d'elle que je suis renvoyé à moi, je m'ignore comme néant, je ne crois qu'aux choses. Précisément parce que, dans ce que j'ai de plus propre, je ne suis rien, rien ne me sépare jamais de moi-même, mais aussi rien ne me signale à moi-même, et je suis en ek-stase dans les choses. (VI, p. 82)

De même, l'évidence d'accéder à un monde numériquement un, qui inclut la perspective d'autrui, est ratifiée par la philosophie négative. L'ouverture au monde est comprise comme le strict envers de l'appartenance à une situation, que l'apparition d'autrui ne fait que rendre explicite :

C'est pour la philosophie réflexive une difficulté inextricable de comprendre comment une conscience constituante peut en poser une autre qui soit son égale, et donc constituante aussi, — puisque aussitôt il faut que la première passe au rang de constituée. La difficulté tient à ce qu'elles sont l'une et l'autre conçues comme des actes centrifuges, des synthèses spirituelles, dont on ne voit pas comment elles pourraient refluer vers leur source. C'est au contraire, pour une philosophie du négatif, la définition même de l'*ipse* d'adhérer à une situation de fait ou de la soutenir comme son lien avec l'Être. Ce dehors à la fois le confirme dans sa particularité, le rend visible comme être partiel au regard des autres, et, à la fois, le relie au tout de l'Être. Ce qui était, pour la philosophie réflexive, pierre d'achoppement, devient, du point de vue de la négativité, principe d'une solution. (VI, p. 89)

Toutefois, note Merleau-Ponty, la pensée du négatif « met la philosophie au point mort » (VI, p. 92) ; elle nous donne d'emblée, *immédiatement*, ce que nous recherchons. En effet, il s'agissait au départ de revenir en-deçà de la réflexion, mais il faut reconnaître qu'il

¹ VI, p. 77 : « Tout dépend ici de la rigueur avec laquelle on saura penser le négatif. »

n'y a plus de différence, à l'arrivée, entre l'attitude naturelle et la réflexion philosophique. Le fait que l'être m'apparaisse comme premier par rapport à la perception que j'en ai est donné d'emblée. La réflexion n'y change rien : c'est une modification intrastructurale totale qui n'aboutit qu'à un approfondissement de son néant par le pour-soi (*EN*, p. 188). En cela, la philosophie sartrienne n'est pas plus avancée que les philosophies réflexives classiques :

Ce que je trouve "en moi", c'est toujours la référence à cette présence originaire, et rentrer en soi est identiquement sortir de soi. Pour qui pense le négatif dans sa pureté, il n'y a pas deux mouvements : l'abandon au monde et la reprise réflexive ; il n'y a pas deux attitudes : l'une, naturelle, d'attention aux choses, et l'autre, philosophique, d'attention à la signification des choses, chacune gardant comme en marge la possibilité de se transformer en l'autre ; il y a une perception de l'être et une imperception du néant qui sont coextensives l'une à l'autre, qui ne font qu'un. Un négativisme absolu, — c'est-à-dire qui pense le négatif dans son originalité, — et un positivisme absolu, — c'est-à-dire qui pense l'être dans sa plénitude absolue et sa suffisance, — sont exactement synonymes, il n'y a pas le plus petit écart entre eux. (*VI*, p. 92-93)

Le négatif ainsi conçu se voit doté d'une forme de positivité, et la logique de l'identité est en définitive reconduite puisque les contradictoires sont d'emblée définis l'un par rapport à l'autre : « le néant est avidité d'être » (*CrsN*, p. 101-102). On se souvient que cette incapacité à sortir du régime de l'identité malgré les apparences était déjà le principal grief adressé à Bergson par Sartre. Il est donc significatif que cette formule, extraite du cours sur la Nature, trouve place dans une note consacrée au parallèle entre Bergson et Sartre. Ce retour au régime de l'identité fait manquer la transcendance véritable :

Une pensée négativiste est identiquement une pensée positiviste et dans ce retournement reste la même en ceci que, considérant le vide du néant ou le plein absolu de l'être, elle ignore en tout cas l'épaisseur, la profondeur, la pluralité des plans, les arrière-mondes. (*VI*, p. 195)

Merleau-Ponty reproche finalement à Sartre le caractère « abstrait » et « ambivalent » de sa pensée. L'abstraction de l'être pur compense celle du néant pur, mais en réalité la mise en évidence de leur articulation n'apporte rien de nouveau par rapport à l'analyse initiale des notions ; par conséquent, les phénomènes dont une telle dialectique prétend rendre compte — le corps, la situation — sont sous-estimés :

Puisque le vide du Pour Soi se remplit, puisque l'homme n'est pas présent immédiatement à tout, mais plus spécialement à un corps, à une situation et, à travers eux seulement, au monde, on admet en lui-même l'épaisseur d'un être irréfléchi, et que l'opération réflexive est seconde ; on parle d'un *cogito* préreflexif, mais l'ambivalence du mot traduit celle

d'une pensée qui peut, ou bien rester soi-même, ou bien se nier dans la nuit de l'En Soi, mais non pas trouver de l'inertie en elle-même [...]. (VI, p. 96-97)

Une fois posées les définitions initiales, il n'y a pas de « progrès » : l'opposition entre être et néant n'est pas dépassée à la faveur des phénomènes, ce qui fait de la philosophie sartrienne une « pensée en survol » (VI, p. 97). Empêtrée dans le régime logique de la non-contradiction, elle demeure une philosophie de l'essence : tout phénomène singulier sera par avance déterminé comme négation de la négation. Si le dépassement de l'opposition en faveur d'un sens plus général de l'Être, un temps suggéré par Sartre, ne peut aboutir, c'est finalement pour des raisons structurelles profondes¹. L'attestation de l'existence d'autrui ne m'apprend rien non plus que je ne sache implicitement déjà :

La rencontre d'autrui n'exige pour être pensée aucune transformation de l'idée que je me fais de moi-même. Elle actualise ce qui était déjà possible à partir de moi. Ce qu'elle apporte est seulement la force du fait : ce consentement à mon corps et à ma situation, que je préparais, dont je détenais le principe, mais le principe seulement, puisqu'une passivité que l'on pose soi-même n'est pas effective, — voilà soudain qu'il est réalisé. (VI, p. 99)

Défini initialement comme pure négativité, le pour-soi s'exclut par définition du mouvement qui devient, dès lors, illusoire. Sartre renoue en définitive avec le postulat qui anime la philosophie idéaliste qu'il prétendait dépasser :

Une pensée négativiste ou positiviste retrouve ce postulat de la philosophie réflexive qu'aucun résultat de la réflexion ne peut rétroactivement compromettre celui qui l'opère ni changer l'idée que nous nous faisons de lui. (VI, p. 98)

Certes, l'analytique de l'être et du néant fait écho à l'expérience de la vision, et c'est d'ailleurs là sa vérité. Mais, d'une part, il ne s'agit pas là de toute notre expérience de l'Être², d'autre part, Merleau-Ponty décèle à nouveau dans la description sartrienne l'« ambivalence » d'une pensée qui oscille entre un pur idéalisme et une compréhension de l'être qu'elle s'interdit de mener jusqu'au bout :

Or, nous retrouvons ici, dans l'analyse de l'expérience, ce que nous avons constaté plus haut dans la dialectique de l'être et du néant : si vraiment on s'en tient à leur opposition, — si voir c'est n'être pas et si ce qui est vu c'est l'être —, on comprend que la vision soit présence

¹ VI, p. 97-98 : « Sartre dit bien qu'à la fin de son livre, il sera permis de passer à une notion plus large de l'Être qui contient l'Être et le néant ; mais ce n'est pas que l'opposition initiale ait été dépassée, elle demeure dans toute sa rigueur [...]. »

² VI, p. 106-107 : « La vision n'est pas le rapport immédiat du Pour Soi à l'En Soi, et nous sommes invités à redéfinir le voyant comme le monde vu. L'analytique de l'Être et du Néant, c'est le voyant qui oublie qu'il a un corps et que ce qu'il voit est toujours sous ce qu'il voit, qui essaye 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. »

immédiate au monde, mais on ne voit pas comment le rien que je suis pourrait en même temps me séparer de l'être. S'il le fait, si l'être est transcendant à la vision, c'est alors qu'on a cessé de le penser comme pur non-être, et d'ailleurs cessé de penser l'Être comme pur En Soi. Ou bien l'analytique de l'être et du néant est un idéalisme et ne nous donne pas l'être brut ou préreflexif que nous cherchons, ou, si elle est autre chose, c'est qu'elle dépasse et transforme les définitions initiales [...]. (VI, p. 105-106)

En définitive, l'ultra négativisme défendu par Sartre renoue avec les défauts de l'ultra positivisme associé à la figure de Bergson. La dialectique ainsi comprise ne permet pas davantage que l'intuition-coïncidence d'épouser la figure d'un Être en devenir, et marqué à ce titre, par un inachèvement foncier. Toutes deux s'installent dans l'immédiat, et impliquent une conception de l'être et de la vérité qui n'appelle aucun développement ultérieur ; la dimension problématique de l'Être est éclipsée en faveur de sa découverte immédiate. Or, à la concevoir comme essentiellement interrogative, il est exclu que l'on « parle en philosophie de solution : approche du lointain comme lointain, elle est aussi question posée à ce qui ne parle pas ». La philosophie peut alors se « [distinguer] de tout problème connaissance » (VI, p. 136) parce qu'elle assume le bougé de la réflexion et s'efforce de porter à l'expression l'expérience même qu'elle commence par faire du monde. Merleau-Ponty esquisse une version de la dialectique qui s'inscrit en faux par rapport à la dialectique viciée de l'être et du néant et n'a de sens qu'à être « épithète » (VI, p. 126). Il s'agirait alors, par cette « hyperdialectique », de maintenir la tension qui rapporte l'un à l'autre les termes du mouvement afin d'écarter toute purification abstraite et tout dépassement définitif :

La mauvaise dialectique est celle qui croit recomposer l'être par une pensée thétique, par un assemblage d'énoncés, par thèse, antithèse et synthèse ; la bonne dialectique est celle qui est consciente de ceci que toute thèse est idéalisation, que l'Être n'est pas fait d'idéalisations ou de choses dites, comme le croyait la vieille logique, mais d'ensemble liés où la signification n'est jamais qu'en tendance, où l'inertie du contenu ne permet jamais de définir un terme comme positif, un autre terme comme négatif, et encore moins un troisième terme comme suppression absolue de celui-ci par lui-même. (VI, p. 127)

Une telle dialectique serait apte à penser la médiation et, dans cette mesure, délivrerait enfin de la logique de l'identité, restaurant le sens véritable de la durée. C'est cette « hyperdialectique » que vise à devenir la philosophie de l'expression et de l'interrogation. Il sera nécessaire d'en préciser la portée quand nous tenterons de dégager la signification ontologique de la durée.

Auparavant, il faut faire état d'une confrontation plus discrète, mais néanmoins essentielle, avec Sartre. Cette confrontation est indirecte puisqu'elle a lieu par l'intermédiaire

du jugement que porte Merleau-Ponty sur l'évolution d'un philosophe tiers. *Les Notes de cours au Collège de France* consacrées à l'examen du parcours de Heidegger, fournissent une esquisse des raisons qui conduisent Merleau-Ponty à replier l'ultra négativisme de Sartre sur l'ultra positivisme de Bergson.

b. Merleau-Ponty au prisme de Heidegger : l'ontologie indirecte contre le négativisme

Dans ses *Notes de Cours* au Collège de France datant de 1959, Merleau-Ponty cherche à retracer le cheminement de Heidegger depuis *Être et temps* en s'appuyant sur la préface tardive de « Qu'est-ce que la métaphysique ? ». Ce texte est l'occasion d'une confrontation des positions heideggériennes avec celles de Sartre et de Bergson sur la question des rapports de l'être et du néant. C'est également un témoignage précieux sur l'itinéraire de Merleau-Ponty qui relit ici son propre parcours philosophique au prisme de celui de Heidegger. Puisqu'il rapproche certaines formules du premier Heidegger¹ des positions sartriennes sur le néant, sa prise de distance à l'égard de la pensée de l'être et du néant peut être appréhendée à travers le parcours singulier du philosophe allemand.

Merleau-Ponty interprète le cheminement de Heidegger comme le passage d'une perspective directe à une perspective indirecte sur l'Être. Cette évolution de pensée est en réalité le résultat d'un approfondissement du sens d'être du *Dasein* :

L'approfondissement de l'être interne du *Dasein* dévoile que, négatif par rapport à l'*Innerweltlich*, à l'ontique, il est ouverture à un autre positif que celui-là, qui est le *Sein*. (*Crs*, p. 94)

Heidegger se consacre, après *Être et temps*, à l'expression de ce « domaine auquel il est essentiel de rester caché, de ne se présenter que comme retraits » (*Crs*, p. 94), qui ne partage donc plus la positivité des étants intramondains mais n'est pourtant pas rien. Une nouvelle compréhension du *Dasein* en découle. Le néant absolu (« *Nichtiges Nichts* »), qui était la première conceptualisation du *Dasein*, est alors éliminé de la problématisation heideggérienne. L'être n'est, certes, que non-étant, mais non étant, il l'est (*Crs*, p. 94). Si la philosophie de *Être et temps* était directe, c'est que Heidegger y avait encore tendance à définir positivement le mode d'être du *Dasein* :

¹ Est désignée par là la période durant laquelle se maintient, dans les travaux de Heidegger, une problématisation de l'être et du néant proche de celle développée dans *Être et temps* (1927).

On décrivait le *Dasein*, on disait ce qu'il était, *i.e.* abîme, par opposition à l'étant. Puis on s'aperçoit que cette description n'est pas radicale, car elle use dogmatiquement du *Wesen*, elle dit ce qu'est le *Dasein*, à savoir non-être. (*Crs*, p. 94)

En abandonnant l'approche philosophique directe, Heidegger est conduit à écarter le néant absolu de son ontologie comme une problématisation inadéquate de notre relation à l'Être. Symétriquement, le caractère positif de l'étant doit être dépassé en direction de ce qui lui donne d'être tout en se retirant. L'entreprise du second Heidegger consiste alors à « décrire cet être qui est source ou milieu commun de l'être-positif-scientifique-objectif et du néant en tant qu'on en parle, qu'on y pense, et que donc il n'est pas rien absolu » (*Crs*, p. 102-103). Le néant ainsi conçu est intégré à l'Être.

Merleau-Ponty prend la peine de dégager cette nouvelle conception des rapports entre être et néant en la démarquant des perspectives sartriennes et bergsoniennes. Cet effort témoigne d'un souci tant de préciser sa propre pensée que celle de Heidegger. En effet, tandis que ces deux auteurs sont quasi-absents de l'horizon de réflexion du philosophe allemand, la pensée de Merleau-Ponty ne cesse de s'édifier dans une discussion critique de leurs thèses.

Heidegger s'accorde, comme Sartre d'ailleurs, avec la critique bergsonienne de l'idée de néant, au sens où le néant absolu n'est pas concevable : on ne peut ni intuitionner ni même penser le pur néant, séparé de l'être. Mais, pour autant, Heidegger ne consent pas à affirmer que l'Être est pure positivité. Selon lui, l'Être ne peut être défini comme ce qui est. Cette définition « pulvérise [aussi] le possible » (*Crs*, p. 103) et donne raison à l'actualisme : tout est donné une fois pour toute dans l'éternité, ce qui prive le temps de toute efficacité. D'autre part, si Sartre a bien vu, à la différence de Bergson, qu'il fallait accorder un statut ontologique à la négation quand bien même le néant absolu ne saurait être l'objet d'aucune visée possible, Heidegger s'écarte de sa conception de l'être, qui, dans le fond, demeure celle de Bergson. Pour Sartre, le néant est « ce qui n'est pas l'être » et que l'être vient boucher. À ce titre, « être et néant contradictoires [sont] inséparables » (*Crs*, p. 103). Au contraire, pour Heidegger, si la présence suppose bien un envers de néantisation, cette néantisation est « présence voilée », et non néant absolu.

En définitive, Heidegger renvoie Sartre et Bergson dos à dos, dans la mesure où ils conçoivent tous les deux l'Être comme pleine positivité. Bergson a raison contre Sartre quand il nie qu'on puisse concevoir un néant absolu, c'est-à-dire un néant à part de l'Être. Mais il a tort de considérer, pour autant, qu'il ne faut pas lui faire sa place dans l'Être. Sartre a raison contre Bergson de considérer qu'il faut introduire le néant dans l'ontologie. Mais il a tort de refuser de l'intégrer à l'Être. Une note du Cours sur la *Nature* de Merleau-Ponty, située à la

fin de la leçon consacrée à Bergson (1956-57), rapprochait de la même manière le « négativisme » de Sartre du « positivisme » de Bergson. Pour tous deux, l'être, pris en lui-même, est tout ce qu'il est. Le possible est étranger à l'Être, il n'apparaît qu'avec l'homme, qu'on en fasse une structure essentielle du pour-soi ou le produit d'une intelligence qui retarde sur le réel: « dans l'histoire d'une conscience, il n'y a pas de manque préalable » (*CrsN*, p. 101).

Dans le fond, la limite commune aux pensées de Bergson et de Sartre est d'avoir refusé le mélange entre l'être et le néant et, par suite, d'avoir confiné leurs perspectives ontologiques dans une forme d'actualisme. Certes, tous deux ménagent une place à la fois à l'être et au néant. Au moins à titre d'illusion de l'intelligence, on ne peut nier que Bergson ait accordé un statut au néant. Mais plus encore, Merleau-Ponty souligne dans le cours sur la *Nature* que les descriptions de l'être perçu, de la durée et de la vie impliquent toutes de manière implicite une certaine négativité. Chez Sartre, « le néant est avidité d'être, vain effort du néant pour se faire Être » (*CrsN*, p. 101-102). Être et néant sont définis l'un par rapport à l'autre. Mais, pour Merleau-Ponty, on ne peut élaborer de concept d'histoire et de nature que « si l'on trouve quelque chose à la jointure de l'Être et du néant » (*CrsN*, p. 101-102), c'est-à-dire que si le néant est explicitement intégré à l'Être comme c'est le cas chez le second Heidegger. Or, de ce point de vue, Sartre n'est pas plus avancé que Bergson puisqu'en contestant la position hégélienne il a définitivement écarté la possibilité d'une négativité interne à l'Être (*CrsN*, p. 102). Au vu des analyses qui précèdent, on peut bien considérer que l'approche heideggérienne ainsi présentée répond au vœu de penser ce « subjectif-objectif » que Merleau-Ponty cherche à mettre au jour pour rendre compte du paradoxe de la perception sans le dissoudre dans l'un de ses éléments : le sujet dans lequel l'idéalisme absorbe l'Être, l'objet dans lequel le réalisme annule la perception. En outre, dès que le néant est pensé comme négativité interne à l'Être, le possible devient une structure de l'Être lui-même qui, chez Heidegger, comprend le *Dasein*, le monde et la « *Zeitigung* » (*Crs*, p. 94). Il n'est alors plus uniquement une structure du pour-soi comme chez Sartre, remarque Merleau-Ponty. Il affecte tout l'être et n'est plus seulement de la conscience¹.

¹ C'est même sans doute l'ensemble des structures du pour-soi, et non la seule structure centrale du possible, que Merleau-Ponty, pour son compte, étend à tout l'Être. Ceci est vraisemblable si l'on considère que Sartre a, d'une certaine manière, correctement décrit la négativité même s'il n'a pas su l'étendre à tout l'Être. Le pour-soi n'est pas pur néant, néant absolu, comme semble parfois le suggérer la thématique de l'articulation du pour-soi avec l'en soi. Il est l'être qui est à lui-même son propre néant ; autrement dit, il néantise son propre être. S'il est séparé de lui-même par un néant, c'est qu'il n'est pas en lui-même un pur rien. C'est d'ailleurs pour cette raison que Sartre distingue deux types d'êtres — l'en-soi qui est ce qu'il est, et le pour-soi qui est ce qu'il n'est pas et n'est pas ce qu'il est — et non pas simplement l'être et le néant. Par conséquent, au sein du pour-soi, c'est

Si les références à l'ontologie sartrienne visent, en premier lieu, à mieux cerner l'évolution de la pensée de Heidegger, il ne fait aucun doute qu'elles valent comme témoignage d'un différend désormais rigoureusement formulable avec la philosophie développée dans *L'être et le néant*. L'ontologie phénoménologique que Merleau-Ponty élabore durant cette période marque une distance définitive à l'égard du négativisme sartrien. Le premier Heidegger, lu par Merleau-Ponty, soutient *a priori* une thèse fort proche de celle qu'il prête à Sartre dans *L'être et le néant* : le *Dasein* apparaît comme un néant absolu face à la positivité de l'étant. Mais l'évolution de Heidegger, souligne Merleau-Ponty, ne correspond pas « [un] renversement d'anthropologie en mystique de l'Être » (*Crs*, p. 93). C'est la même recherche avec un déplacement d'accents, si bien que dès *Être et temps* c'est la question du sens de l'Être qui est posée, l'« Analytique du Dasein » ne constituant qu'une voie d'accès vers cette question. En ce sens, la philosophie de Heidegger n'a jamais été vraiment une anthropologie comme l'est celle de Sartre. De même, si la *Phénoménologie de la perception* propose une pensée apparemment proche de celle de Sartre, avec le maintien de la notion de « conscience », encore que dans une version rigoureusement incarnée, son projet est dès le départ d'explorer un domaine qui soit irréductible au sujet transcendantal comme à l'objet. Toutefois, son mode d'argumentation, essentiellement négatif, ne lui permet pas encore de formuler ce domaine autrement qu'à travers un double refus, dans des termes qui mobilisent à la fois les catégories de l'objet et du sujet¹. L'évocation du caractère « indirect » de l'entreprise du second Heidegger ne peut alors que rappeler le projet d'ontologie indirecte de Merleau-Ponty lui-même. Que signifie le caractère « indirect » de l'approche de Heidegger ? Répétons-le : la pleine positivité de l'être est la contrepartie d'une approche superficielle du *Dasein*. Pas plus que le *Dasein* n'est néant absolu, l'Être auquel il l'ouvre, mais qui l'englobe, n'est pleine positivité. Ainsi conçu, l'Être n'est rien d'étant mais n'est pas rien. Il se donne en tout étant tout en se retirant, intégrant ainsi une dimension d'absence bien plus radicale que ne l'autorise le face à face frontal de l'être et du néant.

Telle semble bien la spécificité de la chair du monde dans l'ontologie phénoménologique. Poser la question de l'Être suppose de penser une négativité interne à l'Être, d'intégrer le néant à l'Être. Sartre, en ne dépassant pas la pensée du néant absolu, se

bien une intégration du néant à l'Être qui est pensée par Sartre. C'est pourquoi il serait nécessaire d'étendre les structures du pour-soi à tout l'Être.

¹ Voir à ce sujet, Barbaras (1991), p. 25 : « Réalisme et intellectualisme ne sont pas tant dépassés que mis à l'écart, de sorte que, finalement, la double négation tend à se muer en double affirmation : loin de donner lieu à une remise en cause radicale des concepts de la philosophie objective, la description est effectuée à la fois dans un vocabulaire réaliste et intellectualiste. »

serait restreint à l'ontique sans véritablement jamais poser la question de l'Être¹. Prenant à contrepied l'analyse que Sartre livrait de la pensée heideggerienne du néant dans *L'être et le néant*, Merleau-Ponty conclut que c'est la néantisation, au sens sartrien, qui manque la transcendance authentique :

Il y a pseudo-transcendance (ou Ek-stase) qui implique "intérieurité" de néant et "extériorité" d'être et au fond les faits corrélatifs, notions au fond cartésiennes, pré-phénoménologiques [...]. L'entreprise de Heidegger a toujours été de décrire le *Dasein* comme un *Ueberstieg* qui me dépasse vraiment et non comme [une] "présence immédiate au monde" (Sartre) [...]. (Crs, p. 104)

L'« immédiateté » de la présence au monde, permise par la néantisation sartrienne, simplifie à outrance la relation au monde, et manque la profondeur de l'Être. S'il est essentiel à l'Être de demeurer en retrait, l'ontologie doit donc devenir indirecte. Il découle de cette lecture que la philosophie de *L'être et le néant* s'avère une tentative trop directe de faire capituler l'être. Sartre décrit le néant par opposition à l'être. Il dit encore trop directement ce qu'est le néant en affirmant qu'il n'est pas par opposition à l'être qui est. Concevoir un néant absolu, c'est alors encore le doter d'une positivité, et rater son sens de néant. La conception indirecte du néant comme présence voilée permet d'éviter l'écueil de l'immédiateté et de donner son seul sens véritable au néant qui est l'indétermination. En définitive, cette limite de la pensée sartrienne la renvoie à un bergsonisme qu'elle avait cru définitivement dépasser : dans son refus de penser un mélange de l'être et du néant, son ultra négativisme se rend semblable à l'ultra positivisme de Bergson.

Tout en maintenant son ancienne critique du positivisme bergsonien, sous le coup de laquelle tombe désormais aussi, d'une certaine manière, la philosophie de Sartre, Merleau-Ponty, dans son effort pour penser son ontologie phénoménologique, redécouvre conjointement une certaine figure de Bergson.

3. La relecture de Bergson à la lumière de l'ontologie phénoménologique

Non moins qu'à une critique ouverte de Sartre, le tournant de la phénoménologie de la perception vers une ontologie phénoménologique conduit Merleau-Ponty à une relecture des

¹ Crs, p. 104 : « De là, chez Sartre, le possible est "de la conscience", l'Être est tout actuel — pas de distinction entre l'Être et l'Étant — [...]. »

thèses bergsoniennes. Selon lui, il y a « une première apparence du bergsonisme » (*EP*, « Éloge de la philosophie », p. 18), qui le fait passer pour une philosophie essentiellement positive. Lui-même s'était uniquement chargé de recueillir cette apparence jusqu'ici. Mais à bien y regarder, une des tendances du bergsonisme ne se laisse pas ressaisir par un tel portrait : Merleau-Ponty décèle, à l'œuvre chez Bergson, une certaine négativité qu'il nous faut tenter de circonscrire. À trois reprises au moins, dans « Bergson se faisant », dans « Éloge de la philosophie », et dans son *Cours sur la nature*, Merleau-Ponty évoque sa dette envers le philosophe et dessine l'ambiguïté des différents aspects de son œuvre.

a. Une « première apparence » du bergsonisme

Il y a bien une « première apparence du bergsonisme » qui en fait une philosophie positive, c'est-à-dire un réalisme : dans son *Éloge de la philosophie*, Merleau-Ponty montre tout d'abord que l'on peut lire les ouvrages successifs de Bergson comme la présentation positive de l'intuition de la durée, de la matière, de la vie et de Dieu :

Plénitude de la durée, plénitude primordiale de la conscience cosmologique, plénitude de Dieu, ces résultats impliquent une théorie de l'intuition comme coïncidence ou contact. (*EP*, p.18.)

La découverte de la durée dans *l'Essai sur les données immédiates de la conscience* ne correspond pas à la mise en cause du sens de l'être mais à la découverte d'une « seconde réalité » à côté de la réalité spatiale. Bergson découvre dans la conscience qui dure une « cohésion réelle » (*EP*, p. 19), qu'il retrouve ensuite, au fil de ses ouvrages, dans d'autres réalités extérieures à la conscience. *Matière et mémoire* évoque une imitation de la mémoire dans la matière tandis que *L'évolution créatrice* rattache la vie à la conscience. Or, la matière ne peut « imiter » la mémoire que parce la mémoire est déjà lestée de la lourdeur, de l'opacité de la matière ; la vie ne peut « ressembler » à la conscience que parce que la conscience à laquelle pense Bergson est déjà chargée de la positivité, de la plénitude concédée à la vie. Enfin, la Conscience inhérente à la vie, dans *L'évolution créatrice*, est conçue comme « une substance éparse » (*EP*, p. 19) dans l'univers. En devenant un élément cosmologique, la conscience perd sa spécificité : « qu'est-ce que ce "large courant de conscience" sans organisme, sans individualité, dont Bergson dit qu'il traverse la matière » (*EP*, p. 19)?

Autant de témoignages du réalisme bergsonien. Cette fois encore, Merleau-Ponty, rejoignant Sartre, soutient qu'il manque à la conscience bergsonienne ce rapport à soi qui fait

l'ipséité. Certes, le Dieu rencontré dans l'expérience mystique, dont le témoignage est examiné dans les *Deux sources de la morale et de la religion*, confère à la conscience la personnalité ; mais la personnalité ne coïncide pas avec la structure de l'ipséité. Il lui manque la « composante négative » (*EP*, p. 19-20) : « la pensée ou volonté divine est "trop pleine d'elle-même" pour qu'on y trouve l'idée du non-être » (*EP*, p. 20). L'ipséité et la dimension négative qu'elle introduit semblent évacuées dans cette présentation des thèmes bergsoniens. Il s'ensuit que la dimension humaine de l'histoire est ignorée puisqu'elle ne s'explique pas par ses ressources propres. Les conclusions du dernier ouvrage de Bergson le manifestent : l'histoire humaine n'est comprise qu'à partir de deux principes positifs transcendants, Dieu et la vie, ce qui lui vaut d'osciller « entre la frénésie de l'action et la mystique ». Jugé à l'aune de principes qui le transcendent, le niveau proprement humain ne peut être interprété que comme un échec : « [...] l'homme tel qu'il est ne peut apparaître que comme un échec, il est le fantôme d'une "humanité divine" qui, dit Bergson, "aurait dû exister théoriquement à l'origine" » (*EP*, p. 19-20). À une telle approche de la durée et du réel dans son ensemble correspond une conception de l'intuition comme « acte simple », « vue sans point de vue », « fusion », « empreinte », etc., autant de définitions qui en font « une prise massive sur l'être, sans exploration, sans mouvement intérieur du sens » (*EP*, p. 21). De la méthode d'accès à ces données est soigneusement écartée toute négativité. Il en résulte une dissolution des questions traditionnelles de la métaphysique, taxées de « "pathologiques" comme celles du douteur qui ne sait plus s'il a fermé la fenêtre » (*EP*, p. 20). Loin d'ouvrir à une quelconque vérité, elles témoigneraient d'une forme d'impuissance vitale, propre à l'intelligence, que la philosophie parviendrait à surmonter en retrouvant « ce contact naïf toujours supposé par l'appareil de la négation et du langage [...] » (*EP*, p. 20).

Toutefois, d'après Merleau-Ponty, cette figure de Bergson est uniquement polémique : davantage que la véritable pensée de Bergson, elle exprime « sa rupture avec les doctrines reçues quand il a commencé ses recherches » (*EP*, p. 21). À ce titre, le positivisme affiché serait surtout une manière de s'opposer à une conception inadéquate de la négativité. En outre, ce bergsonisme là est un bergsonisme rétrospectif alors que Bergson était une conquête¹ : c'est la figure de Bergson célébrée par une postérité qui s'en tient à ses résultats sans consentir à refaire le chemin du philosophe. L'une et l'autre de ces raisons coupent finalement la philosophie de Bergson de son cheminement propre pour la comprendre dans

¹ *Si*, « Bergson se faisant », p. 297-298 : « On ne peut avoir la vérité sans les risques. Il n'y a plus de philosophie si l'on regarde d'abord aux conclusions ; le philosophe ne cherche pas les raccourcis, il fait toute la route [...]. Bergson, c'était une conquête, le bergsonisme défend, justifie Bergson. »

l'immédiateté figée de son point de départ ou de son point d'arrivée. Quelle est donc l'autre tendance du bergsonisme, au-delà de la première apparence, et dont Merleau-Ponty affirme qu'elle coïncide avec le retour du négatif¹?

b. La description de l'être perçu dans le premier chapitre de Matière et mémoire

L'ontologie phénoménologique qui vise à décrire la foi perceptive en dehors des termes corrélatifs de sujet et d'objet permet à Merleau-Ponty de revenir notamment à la théorie bergsonienne de la perception. Celle-ci était considérée dans *L'union de l'âme et du corps* comme une simple variante du réalisme². Merleau-Ponty y remarquait surtout l'absence du pour-soi. Une fois toute philosophie de la conscience écartée, la description bergsonienne de la perception retrouve une certaine validité. Le Cours sur la *Nature* donne à lire ce partage que Merleau-Ponty effectue, à l'intérieur du bergsonisme, entre deux tendances : la première, accordant une place à la négativité au sein de l'être, ce que la seconde, essentiellement positive, refuse.

Merleau-Ponty relit désormais le premier chapitre de *Matière et mémoire* comme une description phénoménologique de l'être perçu : « jamais on n'avait ainsi décrit l'être brut du monde perçu » (*Si*, « Bergson se faisant », p. 301). D'après lui, Bergson « veut revenir à la perception comme acte fondamental qui nous installe dans les choses » (*CrsN*, p. 81) et décrire la perception à partir d'elle-même, c'est-à-dire en dehors de toute hypothèse métaphysique (*CrsN*, p. 82). Par ce geste, il s'oppose autant à l'idéalisme, pour lequel toute chose est représentation, qu'au réalisme, qui reconnaît l'aséité des choses mais coupe celle-ci de son apparaître. L'idéalisme dissout la chose dans l'esprit en la réduisant à une série de représentations internes sans tenir compte du fait que l'être de la chose perçue précède la perception qu'on en a. Le réalisme, quant à lui, dissout l'esprit dans la chose dans la mesure où il prétend dériver les propriétés de la conscience de propriétés inapparentes de la matière sans même s'apercevoir que sa conception se construit par emprunt à la chose perçue, à l'univers de la perception. En d'autres termes, la thèse réaliste consiste à « [construire] les êtres percevants à partir de l'univers des "images" ; mais ce monde des "images" était déjà le

¹ *EP*, « Éloge de la philosophie », p. 21 : « En dépit du paradoxe, le Bergson tout positif est polémique, et c'est à mesure que le négatif reparaît dans sa philosophie qu'on la voit s'affirmer. »

² *UAC*, p. 86 : « Bergson a entrevu une philosophie du monde perçu, non réaliste dans son intention première, mais gâtée par le passage au réalisme qui considère le *percipi* comme un moindre *esse*, la conscience étant découpée à l'intérieur d'un monde d'images en soi. »

monde d'un être percevant » (*CrsN*, p. 84), ce dont ne tient plus compte cette thèse. Le sens profond de la théorie bergsonienne de l'image est alors de « faire cesser toutes les divisions entre apparence et existence, d'exprimer l'existence de la chose naturelle comme quelque chose de déjà là, qui n'a pas besoin d'être perçu pour être, et en même temps d'affirmer l'unité naturelle de l'existence et de l'apparence » (*CrsN*, p. 81). Par-delà l'unilatéralité des positions idéaliste et réaliste, qui manquent toutes deux un pan de l'expérience perceptive, Bergson veut décrire « un milieu commun à l'Être et à la perception » (*CrsN*, p. 84) et établir ce paradoxal « circuit entre l'être et moi, qui fait que l'être est "pour moi" spectateur, mais qu'en retour, le spectateur est "pour l'être" » (*Si*, « Bergson se faisant », p. 301).

Si ce qui pousse Bergson à partir d'un univers d'images est effectivement l'expérience perceptive elle-même, alors le reproche d'« animisme », version subtile du « réalisme », ne tient plus :

Le contact perception-perçu n'est pas un contact magique. Poser un univers d'images, cela ne veut pas dire mettre des âmes dans les choses, ni prendre les choses telles qu'elles sont, puis y glisser des âmes. La perception du point P est au point P lorsque l'on se place dans l'univers du monde perçu. (*CrsN*, p. 81-82)

Bergson ne considère pas la chose comme une conscience, non plus que la conscience comme une chose. Il ne s'agit pas tant de dire que les choses perçoivent que d'affirmer qu'elles sont perçues là où elles sont¹. Bergson prétend montrer l'apparition de la perception à partir de la chose, non pas faire d'emblée de la chose une conscience perceptive. Si c'était le cas, il ne pourrait alors faire apparaître la conscience à partir de la chose que parce qu'il l'y aurait subrepticement glissée à un moment du parcours. Par suite, les images seraient des entités hybrides inventées pour faire croire à la possible émergence de la perception à partir de la chose. Telle est précisément la thèse que soutient Sartre dans *L'imagination*. D'après lui, Bergson use, avec la notion d'« image », du concept d'une « conscience qui s'ignore » (*IM*, p. 44), ce qui indique suffisamment ce que son entreprise a de fautif. Cette prétendue genèse de la conscience à partir de la chose n'est rendue possible que par l'usage de notions mixtes éminemment impures :

Bergson tient pour négligeable cette caractéristique essentielle du fait de conscience qui est de s'apparaître précisément comme conscient ; et pour avoir confondu le monde avec la conscience, prise pour une qualité substantielle, il réduit lui aussi la conscience psychologique

¹ *CrsN*, p. 81 : « Bergson exclut l'idée que le nerf seul ou les choses perçoivent, mais cela n'empêche pas que les choses soient perçues à un point précis. »

à n'être qu'une sorte d'épiphénomène, dont on peut décrire l'apparition mais qu'on n'explique pas. (*IM*, p. 45)

Du point de vue sartrien, il convient de maintenir les notions de « conscience » et de « chose » dans leur pureté respective, ce qui interdit de faire apparaître la perception à partir de la chose. Un tel argumentaire suppose toutefois de s'accorder sur un dualisme de l'être percevant et de l'être perçu qui, d'après Merleau-Ponty, ne se donne pas comme originaire dans la perception. Il est possible, avec Bergson, de faire apparaître toute la spécificité de la conscience à partir de la chose, pourvu que l'on ne prête pas à celle-ci l'inertie et l'opacité qu'on lui attribue généralement. La notion d'« image » ne correspond pas à la notion traditionnelle de « chose » non plus qu'à la notion d'un mixte mal analysé qui serait chose et conscience à la fois : non nécessairement perçue, la chose relève néanmoins du perceptible.

Pour Merleau-Ponty, Bergson ne pose en réalité rien moins que le paradoxe inhérent à la perception :

L'Être est antérieur à la perception, et cet Être primordial n'est concevable que par rapport à la perception. (*CrsN*, p. 83)

C'est ce paradoxe qu'idéalisme et réalisme prétendent résoudre en le dissolvant dans l'un de ses termes. Or, l'ontologie phénoménologique de Merleau-Ponty aspire, au contraire, à tirer toutes les conséquences de ce paradoxe : la perception est toujours perception d'un donné préalable, et cependant ce donné n'a pas d'autre être que son être-perçu. La naissance corrélée du pôle perceptif et du perçu se fait dans la perception elle-même, par une sorte de réflexion. Le processus perceptif se fait ainsi dans les choses mêmes. Cette théorie de l'image manifeste donc non « pas tant la donation des phénomènes à une conscience qu'un processus de phénoménalisation, que Merleau-Ponty avait reconnu comme le propre de la chair » (Caeymaex, 2005, p. 286). Est écarté par là tant l'idéalisme de nature intellectualiste que la version incarnée que Merleau-Ponty tendait à lui substituer dans la *Phénoménologie de la perception*. Toutefois cette naissance de la conscience à même les choses ne concède rien au réalisme car elle ne signifie pas la détermination mécanique de l'avènement de la perception à partir d'une matière aux propriétés imperceptibles. Il ne s'agirait pas, pour Bergson, d'expliquer l'émergence de la conscience à partir de propriétés spécifiques à la matière, de dériver causalement les propriétés mentales de propriétés physiques. Il décrirait l'émergence d'un apparaître à partir d'un monde d'images ; il n'expliquerait pas la perception par une causalité réelle.

Comment Bergson décrit-il alors, à partir de la perception, le rapport de la perception avec l'image ?

Quand je considère les rapports de la perception et des choses perçues en me plaçant du point de vue de ma perception, les choses perçues ne m'apparaissent pas différentes des choses réelles, elles apparaissent seulement réduites quant à leurs possibilités. (*CrsN*, p. 82)

Il faut renoncer à décréter une différence radicale entre la chose et la représentation que nous en avons. On passe de la chose à sa représentation par une opération soustractive qui écarte tout ce qui n'importe pas à l'action de ces images particulières que sont les organismes : « d'un côté, il y a la chose pleine dans toutes ses parties où tout compte également, de l'autre il y a le tableau où certains détails sont accentués ». On passe de la première à la seconde « par obscurcissement » (*CrsN*, p. 83). Comme le note F. Caeymaex (2005, p. 286), cette description bergsonienne rend remarquablement compte du perspectivisme de la perception relevé par Merleau-Ponty dès la *Phénoménologie de la perception*. La perception dessine une coïncidence seulement partielle par rapport à la chose, ce que le bergsonisme de l'intuition-coïncidence ne pouvait que manquer. De plus, cette coïncidence partielle de la perception avec la chose se réalise à même la chose puisque la perception n'est pas autre chose que la chose. Elle correspond à un repliement partiel de l'Être sur lui-même, ce que Sartre ne parvient à penser que comme non-coïncidence absolue de la conscience avec la chose, c'est-à-dire à partir d'une dualité conçue comme originaire. En posant en ces termes les rapports de la perception au monde, Bergson resterait fidèle au paradoxe de la perception. Du fait de son essence soustractive, le sujet percevant apparaît comme un moindre être en face de l'Être. La chose apparaît donc bien comme plus réelle que la perception et le fait que l'Être apparaisse comme primordial par rapport à ma perception est donc scrupuleusement décrit. Mais d'un autre côté, la perception, ainsi conçue, constitue ce creux à partir duquel se voit la chose. Bergson rendrait par là compte de la négativité qui traverse le phénomène perceptif.

Toutefois, si Merleau-Ponty décèle chez Bergson un « sens valable de sa pensée qui se cache derrière des apparences moins satisfaisantes » (*CrsN*, p. 82), il ne se tient pas pour comblé de bout en bout par cette description de l'être perçu. Bergson juxtapose en effet les deux perspectives plutôt qu'il ne les articule :

D'un côté, il y a l'intuition immédiate de la chose qui est là, et par rapport à laquelle tout le reste est négation [...]. Seulement, d'un autre côté, cette intuition ne suffit pas, il faut doubler la perception pure par du néant. (*CrsN*, p. 86)

L'être naturel perd l'autosuffisance qui lui avait d'abord été accordée. Le phénomène perceptif est démembré en faveur du doublet être et néant qui le défigure. Comment ce retournement se traduit-il dans la description bergsonienne ?

La perception pure qui coïncide avec l'objet étant une perception de droit, il est nécessaire de faire un sort à la perception de fait. Dans nos perceptions de fait, il y a « durée », « mémoire », c'est-à-dire écart, « décollement à l'égard du réel ». Certes, perception pure et perception actuelle se distinguent effectivement comme une perception instantanée et une perception qui dure, mais Merleau-Ponty conteste l'articulation qu'en propose Bergson. Il n'est pas permis que la perception de fait introduise des éléments rigoureusement étrangers à la perception de droit. La durée n'apparaît pas avec un esprit posé dans un face à face avec la chose naturelle immédiate. Elle est interne à un Être en-deçà de cette distinction. Or, plutôt que de reconnaître la perception comme « contradiction réalisée » (*CrsN*, p. 85), Bergson tend à doter la conscience d'un sens franchement positif qui la distingue radicalement de l'Être naturel précédemment posé :

Ce qui apparaissait comme moins apparaît comme autre et, en un sens, comme plus.

La chose prise en elle-même serait, au fond, tout à fait vide, inarticulée, s'il n'y avait pas ma perception extérieure. Le néant a un rôle positif. (*CrsN*, p. 85)

Dès lors, la négativité interne à l'Être à partir de laquelle Bergson pensait l'apparaître se change en négativité externe. L'indétermination repérée au départ dans l'Être en est expulsée. Le négatif que Bergson a commencé par indiquer s'est changée en une instance positive étrangère à l'Être, et qui lui fait perdre son autosuffisance. Elle conquiert une détermination positive qui l'identifie à un esprit coexistant avec l'Être primordial. Prenant acte de l'insuffisance de la perception pure à rendre compte de la situation humaine, Bergson se croit tenu de restituer une sorte de dualisme. L'esprit, désormais étranger à la matière, vient s'articuler à elle de l'extérieur. Le pré-humain découvert dans la perception pure, au lieu d'apparaître comme l'être qui nous déborde, est alors décrit comme un être avec lequel on coexiste frontalement¹.

En définitive, la négativité est manifeste dans la description que Bergson livre de l'être perçu, mais le préjugé positiviste l'empêche de penser un mélange de l'être et du néant : l'être est toute positivité. Il expulse alors le néant hors de l'être en dissociant radicalement perception pure et perception de fait. Cette expulsion, en disjoignant le néant de l'être, a pour

¹ *CrsN*, p. 86 : « Mais cet effort philosophique et nécessaire est compromis par le parti pris de positivisme qui fait de ce pré-humain un être avec lequel on coexiste. »

effet d'accorder au néant une certaine forme de positivité. La chose naturelle est d'une certaine manière moins réelle que le néant qui la fait paraître : elle perd son caractère primordial. L'indétermination qui correspond à la perception consciente, et qui était d'abord pensée à partir de l'être naturel, se voit alors nécessairement adossée à l'esprit.

c. Le statut de la vie dans L'évolution créatrice

On assisterait, dans la philosophie de la nature, à un même « mouvement de dépassement de la négativité vers le doublet positiviste de l'être et du néant » (Caeymaex, 2005, p. 288). Bergson commence par dégager le mode opératoire de la vie en le distinguant de toute forme d'activité humaine car « la vie ne crée pas en se proposant l'idée d'une fin » (*CrsN*, p. 87). La finalité que l'on peut rétrospectivement y lire n'a pas présidé à la création :

Dans l'opération naturelle, la fin est immanente aux moyens. (*CrsN*, p. 87)

À cette caractérisation qui porte la marque kantienne, Bergson ajoute une dimension historique qui fait toute l'originalité de sa perspective. Les systèmes vivants — les organismes ou l'univers pris dans son ensemble comme système naturel — se définissent par le fait qu'ils durent, par opposition aux systèmes matériels. Alors que le présent des seconds s'identifie à leur passé, celui des premiers est toujours nouveau quoiqu'en continuité avec leur passé. D'après Merleau-Ponty, cette mise en évidence d'une unité immanente par l'inscription temporelle dans une histoire est ce qu'il y a de plus valable dans *L'évolution créatrice* :

"Partout où quelque chose vit, il y a, ouvert quelque part, un registre où le temps s'inscrit". Et ce registre n'est pas une conscience intérieure à l'organisme, ni notre conscience, ni notre notation du temps. Ce que Bergson désigne par là, c'est une institution, une *Stiftung*, comme dirait Husserl, un acte inaugural qui embrasse un devenir sans être à l'extérieur de ce devenir. Cette intuition de la vie comme histoire fait la valeur de beaucoup de passages de *L'évolution créatrice*, dans lesquels Bergson pose que l'unité est à l'origine, et qu'elle tend ensuite à se dissoudre. (*CrsN*, p. 88)

Soulignant le caractère « fini », « distrait » et « aveugle » de l'élan, attesté par de nombreuses formules dans le chapitre II de *L'évolution créatrice*, Merleau-Ponty soutient que Bergson propose une « description scrupuleuse de la vie » (*CrsN*, p. 89) dans laquelle l'acte producteur demeure immanent à ses produits à tel point qu'ils sont susceptibles de venir infléchir sa trajectoire :

En se faisant, la vie se défait. Elle n'est donc pas un principe d'intériorité qui ploierait à sa guise l'extériorité. Entre le producteur et le produit, il y a une nécessaire discordance que

l'on ne peut regretter, car elle constitue la réalisation même de la vie. Finalité immanente, la finalité de la vie est une finalité alourdie. (*CrsN*, p. 90)

Bergson s'orienterait vers une caractérisation dialectique de la vie qui, rendant justice à la contingence, permettrait de penser une forme de négativité interne au principe :

La nature vivante est un mélange, un principe mixte [...]. La négation que constitue la matière à l'intérieur de la vie a une valeur positive. La matière, en faisant obstacle à la vie, lui donne non seulement le terrain sur lequel elle peut se réaliser, mais encore la façon de se réaliser. (*CrsN*, p. 90-91)

Merleau-Ponty peut alors conclure que « Bergson est alors tout près d'une philosophie qui ne définirait pas la vie par le repos, la coïncidence en elle-même, mais par un travail de soi sur soi dont elle ne pourrait se plaindre, puisqu'il lui permet de se réaliser » (*CrsN*, p. 91).

Si cette double caractérisation de la vie, par la finalité sans fin et la finitude, est en soi pleinement satisfaisante, le positivisme bergsonien viendrait de nouveau trahir cette approche dès le chapitre 3 de *L'évolution créatrice* : « ce n'est qu'ensuite que son intuition dégénère, lorsqu'il veut faire de la vie un principe indivis poursuivant un but, et accessible à une intuition mystique » (*CrsN*, p. 89). Le sens accordé à la vie se déplace lors de l'élaboration métaphysique des résultats du chapitre 2. La vie est désormais décrite comme principe pleinement positif, « création pure » (*CrsN*, p. 87). Les différentes manifestations de la vie ne sont plus comprises comme son effectuation mais comme autant d'obstacles, de détours, et de déchets d'un élan qui eût été plus loin s'il n'avait pas rencontré la matière. Merleau-Ponty souligne un procédé identique à celui rencontré dans *Matière et mémoire* :

Il y a là un passage de la vie comme principe équivoque et dialectique, à la vie comme principe univoque et intuitif, semblable au passage de notre perception de fait à la perception pure [...]. (*CrsN*, p. 92)

Postulant à nouveau le caractère pleinement positif du principe, Bergson se voit dans l'obligation de dédoubler l'unité dialectique découverte, puis tente de faire dériver le principe négatif de la plénitude originare :

Les positions initiales sont renversées : au début, il y avait le monisme et la conception dialectique des rapports de la matière et du vivant, selon laquelle l'élan n'est pas analysable en deux éléments, il est indissolublement actif et passif. Maintenant, Bergson admet, à la fois, un dualisme et un émanatisme qui en est la négation : la matière est issue du premier élément, par détente de celui-ci, elle en est tirée par inversion. (*CrsN*, p. 93)

En définitive, la notion de « Nature » subit un dédoublement ; à côté du principe dialectique indissolublement moyen et fin apparaît un principe transcendant d'où est

soigneusement expulsée toute forme de négativité. À ce principe positif correspondrait le concept bergsonien de Dieu : « La vie est en face de la matière dont elle remonte la pente. C'est l'énergie créatrice qui essaie de se reprendre. Dieu, c'est la même énergie mais puisée à sa source » (*CrsN*, p. 93). Ainsi, après avoir remarquablement manifesté que la vie inclut le négatif, Bergson traduit cette négativité interne à l'être en l'opposition de deux principes positifs, le physique et le psychique, le physique correspondant au négatif exclu du principe vital. Puis, dans un second temps, il prétend dériver le physique du psychique, c'est-à-dire restaurer l'unité positive de l'être, mise en danger par la découverte de la négativité interne à l'Être, en dissolvant l'opposition des deux principes dans une émanation qui demeure problématique¹.

d. La critique bergsonienne des idées de désordre, de néant et de possible

La conception bergsonienne de la Nature renvoie au statut de l'être et du néant, et des concepts négatifs qui leur sont corrélés. C'est pourquoi Merleau-Ponty examine successivement la critique de l'idée de désordre, de néant et de possible. À défaut de reproduire le détail de l'argumentaire bergsonien lui-même — notamment concernant l'idée de néant — pour ne pas répéter la première partie du présent travail, on s'en tiendra à dégager les lignes de force de l'interprétation qu'en propose Merleau-Ponty.

Il s'agit de montrer que, « dans sa polémique, [Bergson] ne semble pas se comprendre lui-même, car une partie de sa polémique ne peut l'amener où il veut aller » (*CrsN*, p. 94). En effet, les critiques successives de Bergson reposent principalement sur deux types d'arguments. Les premiers présupposent des thèses que sa thématization implicite de la durée et de la vie exclut, en tant qu'elle introduit subrepticement une certaine négativité dans l'Être, tandis que les seconds impliquent une négativité que leur auteur prétend pourtant par là éliminer. Dans le premier cas, ses arguments s'effondrent quand on les confronte au reste de la doctrine, dans le second cas, ils réintroduisent d'une certaine manière dans sa philosophie ce qu'ils ont pour mission d'expulser. Ces deux types d'arguments font l'objet des remarques de Merleau-Ponty, manifestant ainsi que derrière certaines apparences du bergsonisme, la

¹ *CrsN*, p. 94 : « On retrouve, dans ce mouvement du second au troisième chapitre de *L'Évolution créatrice*, cette habitude qu'a Bergson de passer à une réalité positive définie, de s'apercevoir que, dans cette réalité, il y a une négation, d'où la traduction de cette négation en termes positifs (ici la physique et le psychique) et d'où, finalement, afin de conserver malgré tout l'unité positive, l'incorporation de cette nouvelle négation dans les concepts d'être et de positif. »

négativité interne à l'Être est bel et bien prise en compte par Bergson, même si celui-ci n'en prend pas conscience. Aussi Merleau-Ponty peut-il écrire : « le vrai sens de la philosophie bergsonienne n'est pas tant d'éliminer l'idée de néant que de l'incorporer à l'idée d'être » (*CrsN*, p. 97).

- L'idée de désordre

La critique de l'idée de désordre repose sur la thèse selon laquelle existeraient deux ordres. Nous prenons pour désordre ce qui n'est que l'absence de l'ordre que nous recherchons, c'est-à-dire, subjectivement, le désir inassouvi d'un ordre, et objectivement, la présence de l'autre. Ces deux ordres sont l'ordre physico-mathématique et l'ordre vital que Bergson tient pour contradictoires : la présence de l'un signifie pour Bergson l'exclusion de l'autre. Comment se caractérisent-ils ?

La vie tient sa permanence d'un résultat à obtenir, et la non-vie est caractérisée par une permanence *a tergo*. (*CrsN*, p. 95)

Pour peu que je recherche l'ordre qui est absent, j'affirmerai donc qu'il y a du désordre. Mais pour Merleau-Ponty ces ordres ne sont pas véritablement contradictoires et, ce, d'après Bergson lui-même :

Bergson peut-il définir l'ordre de la vie par cette violence des fins qui s'imposerait inconditionnellement aux moyens pour perpétuer leur fin, après avoir montré que la vie s'insinue dans le mécanisme, en épouse les contours, avant de les transformer ? (*CrsN*, p. 95-96)

Admettons cependant la thèse bergsonienne : il y a deux ordres positifs et s'excluant l'un l'autre. S'ils sont véritablement contradictoires, alors ils constituent une négativité interne à l'Être : « nous avons alors, non plus deux choses en présence, mais un seul être qui a dans sa chair une négativité absolue, qui est tantôt tel ordre, tantôt tel autre » (*CrsN*, p. 96).

Bergson, usant du même procédé que précédemment, situe l'opposition dans la relation entre deux êtres positifs pour diluer la négation. Ainsi repoussée dans la relation entre deux ordres pleinement positifs, elle ne vient plus s'inscrire à l'intérieur même de l'être, comme une relation contradictoire de l'être à lui-même. Cependant, elle est moins, par là, effacée que masquée. En faisant comme si la fin de l'ordre vital coïncidait avec la simple émergence d'un ordre physico-mathématique, Bergson veut ignorer le conflit qui oppose les deux ordres :

Mais en biologie, l'absence a une signification ; la mort d'un organisme ne se réduit pas à la seule présence d'un système physique : il faut admettre la rivalité de l'ordre absent et de l'ordre présent, c'est-à-dire un travail de l'un sur l'autre. (*CrsN*, p. 96)

En outre, Bergson peut-il commencer par soutenir en amont que l'ordre physico-mathématique est une chose positive alors qu'ailleurs dans son œuvre, il affirme que la matière est une chose qui se défait (*CrsN*, p. 96) ? Auquel cas, il faut réintroduire la négativité pour rendre compte de cette détente.

En définitive, le postulat positiviste promeut deux exigences contradictoires : « tout d'abord, la vie est une réalité positive d'où dérive la matière, par simple arrêt ; ensuite, la vie et la matière sont deux ordres positifs » (*CrsN*, p. 96). Tantôt, c'est la continuité d'un ordre à l'autre qui est accentuée, tantôt c'est la discontinuité radicale. Le premier énoncé est sans doute incompréhensible si l'on n'introduit pas une négativité interne à l'être, c'est-à-dire si l'on ne refuse pas la pleine positivité à l'être : on ne peut admettre que la vie s'arrête d'elle-même pour devenir matière si elle n'était à elle-même sa propre « résistance¹ ». Penser la vie comme seule réalité exige donc d'y inclure la négativité. Le dernier énoncé, quant à lui, fait « éclater le concept bergsonien de Nature » (*CrsN*, p. 96) en deux réalités : il devient alors impossible de penser l'une des réalités à partir de l'autre, et le travail de l'une sur l'autre. Dépasser les deux exigences contradictoires du positivisme, c'est alors admettre l'idée d'une négation opérant dans la Nature, c'est-à-dire l'idée de deux principes opérant l'un dans l'autre.

- Les idées de néant et d'être

Les descriptions bergsoniennes de la durée et de la vie, en tant qu'elles visent à faire sa place à la contingence, en opposition à une conception logique de l'être, intègrent nécessairement la négativité à l'Être. Toutefois, Bergson ne s'en rend pas clairement compte. Son préjugé positiviste constitue, par contrecoup, sa découverte en une sorte d'impensé. La critique explicite de l'idée de néant par Bergson et sa reprise par Merleau-Ponty le manifestent. On y retrouve les flottements observés dans le reste de la doctrine : la critique de l'idée d'un néant absolu offre la possibilité d'une authentique compréhension du néant

¹ L'expression n'est pas merleau-pontienne mais grimaldienne (par ex. *OT*, p. 183). Elle explicite l'interprétation que V. Jankélévitch donne de l'unité vitale, et que cite Merleau-Ponty : « [...] il y a deux principes contradictoires qui doivent être non seulement "en présence l'un de l'autre, mais l'un dans l'autre". » (*CrsN*, p. 97)

comme négativité interne, mais la critique se généralise indûment et vient refermer l'espace qu'elle avait momentanément entrouvert.

Il faut, en effet, distinguer deux moments dans l'argumentaire bergsonien. Comme on l'a vu, Bergson commence par montrer que l'idée d'un néant absolu, c'est-à-dire d'un néant qui ne comporte pas la moindre trace d'être, est contradictoire. Chaque néantisation est irréductiblement position d'un certain terme et exclusion de certains autres. Merleau-Ponty ne trouve rien à redire sur ce point. Le problème est que « Bergson, non seulement n'admet pas l'idée de néant, mais ne reconnaît pas la valeur de la pensée négative » (*CrsN*, p. 97). La critique de Merleau-Ponty vise donc surtout les derniers arguments présentés par Bergson dans le chapitre 4 de *L'évolution créatrice*. C'est sur le statut de la négation, non sur le statut de l'idée de néant absolu, que Merleau-Ponty juge fautive la thèse de Bergson. Pour Bergson, il y a dans la pensée négative une affirmation de la pensée : dire que quelque chose n'est pas là, c'est dire qu'autre chose est là¹. Au contraire, selon Merleau-Ponty, il faut reconnaître la valeur de la pensée négative, considérer dans toute son ampleur le sens de cette visée indirecte de l'être par l'esprit :

Pour pouvoir traiter cette visée indirecte et cette distance à l'être comme une mauvaise habitude de l'intelligence pratique, qui laisse intacte la nature propre de l'esprit, il faudrait, après avoir chassé le non-être du monde, l'expulser de notre esprit. (*EP*, p. 27-28)

C'est ce que cherche à faire Bergson, dans le premier élément de sa critique de l'idée de néant, en tentant d'accomplir une réduction progressive de tout l'être afin de vérifier s'il peut rencontrer le néant au bout de son opération. Cette suppression progressive de tout ce dont je puis faire l'expérience prend l'allure de la démarche cartésienne du doute dans la *Première Méditation*. Bergson peut alors conclure, comme Descartes dans la *Seconde Méditation*, que quelque chose demeure au terme de la réduction. Un néant dans la conscience serait donc la conscience d'un néant, et il ne serait donc pas rien. Au terme de la réduction, je me heurte à ma propre pensée dont je ne puis dire qu'elle n'est pas. Bergson fait ici la découverte de la négativité, c'est-à-dire de la spécificité de notre rapport à l'être, mais il l'occulte en se contentant de croire qu'il a expulsé par là le non-être de l'esprit : il dit pourtant « dans un autre langage que l'être de la conscience est fait d'une substance si déliée qu'elle n'est pas moins conscience dans la conscience d'un vide que dans celle d'une chose » (*EP*, *ibid.*, p. 28). Dans la mesure où il n'interroge pas plus avant cette spécificité de la conscience

¹ *CrsN*, p. 97 : « Pour lui, c'est la même chose de dire que quelque chose n'est pas et de dire que quelque chose est. »

qui rendrait fragiles ses conclusions, il ne prend pas acte de ce qu'il vient de découvrir. Si, pour reprendre la formule de Jankélévitch commentant Bergson, « l'esprit n'est jamais aussi présent à lui-même que lorsqu'il nie¹ », c'est que l'être de la conscience réside dans cette négation. Aux yeux de Merleau-Ponty, la pensée négative bien comprise manifeste la négativité interne à l'être. Plus que l'attestation d'un néant absolu qui serait celui de la conscience par opposition à la positivité de l'être, comme chez Sartre, Merleau-Ponty y voit le témoignage d'un néant, non pas séparé de l'être, mais mêlé à lui. C'est ce que les descriptions de Bergson suggèrent sans parvenir à un total éclaircissement de leurs présupposés :

L'être qui est premier par rapport au néant, ce n'est donc pas l'être naturel ou positif des choses, c'est, Bergson le dit lui-même, l'existence au sens kantien, la contingence radicale. Et, si la vraie philosophie dissipe les vertiges et les angoisses qui sont issus de l'idée de néant, c'est parce qu'elle les intériorise, qu'elle les incorpore à l'être et les conserve dans la vibration de l'être qui se fait. (*EP*, p. 28)

Le portrait de l'esprit positif que dresse Bergson rend frappant ce décalage entre des présupposés positivistes, d'une part, et la prise en compte de la contingence de l'être, de l'autre. Ce portrait entre en contradiction avec la conception de la durée que tout son argumentaire a pourtant pour but de défendre :

Un pareil esprit verrait des faits se succéder à des faits, des états à des états, des choses à des choses. Ce qu'il noterait à tout moment, ce sont des choses qui existent, des états qui apparaissent, des faits qui se produisent. Il vivrait dans l'actuel et, s'il était capable de juger, il n'affirmerait jamais que l'existence du présent. (cité par Merleau-Ponty, *CrsN*, p. 98)

Or, la durée qui constitue l'être de toutes choses, est changement continu. À ce titre, le présent n'est que la limite que nous traçons abstraitement entre le passé et l'avenir. En tant que progrès continu du passé rongant l'avenir, la durée ouvre d'elle-même à ces dimensions. C'est dans l'être que le rapport au passé et à l'avenir se déploie. Comme obnubilé par l'exigence d'une démonstration qu'il croit nécessaire pour soutenir la contingence de l'être, Bergson semble avoir oublié les caractéristiques de la durée et fait du rapport au passé ou à l'avenir une illusion subjective, un épiphénomène. Merleau-Ponty peut donc conclure :

Mais cette idée de l'en soi, de l'humide en soi, si elle est à l'horizon de notre pensée, ne peut constituer le modèle de toutes nos pensées de l'Être. Un tel être positif ne comporterait pas d'histoire. Avec une pareille position, on se demande comment Bergson peut constituer son ontologie du passé, du présent et de l'avenir. Il n'y a pas de pensée du passé sans négation (CrsN, p. 98).

¹ Cité par Merleau-Ponty, *CrsN*, p. 98.

Ainsi, si la critique de l'idée de néant absolu, c'est-à-dire d'un néant que nous pourrions saisir à part de l'être, est pertinente pour Merleau-Ponty, l'extension de cette critique à la pensée négative lui paraît éminemment fautive. C'est, en effet, au niveau de ce rapport d'inhérence à l'être que la durée, telle que la décrit Bergson, émerge, et avec elle la contingence. Il ne faut donc pas être surpris que ce soit précisément l'argumentaire visant à dissoudre la pensée négative dans l'affirmation qui conduise Bergson à contredire sa propre conception de la durée. En ratant le sens de la pensée négative, il manque la négativité interne à l'Être que la critique de l'idée d'un néant absolu pouvait, pourtant, lui laisser entrevoir.

Cette généralisation hâtive de la critique du néant chez Bergson trouve sa source dans sa conception de l'être comme pleine positivité. Comme on l'a vu, il juge un tel point de vue nécessaire pour pouvoir défendre une ontologie de la durée. Mais cette thèse rend précisément impensable la durée qu'il décrit puisqu'elle élimine toute contingence de l'être. C'est pourtant à cette restauration de la contingence qu'il veut aboutir par sa critique générale de l'idée de néant. Poser un être qui soit nécessaire, c'est tenter, selon lui, de rendre inoffensive la menace d'un néant que l'on croit primordial. Ne passant pas par le néant, Bergson peut poser un être qui dure, c'est-à-dire qui ne soit pas nécessaire. Il ne refuse une contingence conçue comme originelle et en deçà de l'être que pour concevoir une contingence qui atteint l'être lui-même¹. Mais cela implique de comprendre le négatif à l'intérieur de l'être, ce qu'il refuse de voir : « poser un être qui dure, c'est poser un être qui "hésite", qui ne peut faire toutes les choses à la fois, qui met du négatif dans son être » (*CrsN*, p. 99).

En définitive, ce n'est donc pas la critique de l'idée de néant par Bergson qui est dénoncée par Merleau-Ponty, mais son refus de l'intégrer explicitement à l'être.

- *L'idée de possible*

Le commentaire de Merleau-Ponty sur le traitement de l'idée de possible chez Bergson souligne la même ambiguïté, ce qui conduit à un bilan tout aussi nuancé que les précédents. La critique du possible ne semble pas à Merleau-Ponty le dernier mot de Bergson sur cette idée : une autre pensée du possible est permise par sa conception de la durée.

Concevoir l'être comme une « victoire sur le néant, comme possible surmonté » (*CrsN*, p. 99) : telle serait l'illusion au fondement de la métaphysique classique. On suppose alors une antériorité du possible sur le réel. L'existence possible, c'est-à-dire l'existence en

¹ *CrsN*, p. 79 : « Bergson, pour être pleinement positif, affirme donc la contingence du monde. Mais ce faisant, l'idée de néant est moins chassée qu'incorporée à l'idée d'Être. »

pensée, précéderait l'existence réelle. Bergson montre, au contraire, que l'idée de possible n'est pas l'idée d'un commencement d'être. C'est une idée dérivée, « une idée formée à partir de l'actuel » (*CrsN*, p. 99). Nous pouvons toujours montrer que le passé rendait possible tel événement du présent. Nous replaçons dans le passé le mirage de l'événement présent après qu'il a eu lieu et prétendons qu'il s'y tenait déjà, d'une certaine manière, en son temps. Pour Bergson, il s'agit d'une illusion rétrospective qui manifeste notre difficulté à « penser le passé indépendamment du présent » (*CrsN*, p. 100) et à concevoir l'originalité du présent. Nous sacrifions alors au « déjà fait » le « se faisant ».

Mais, d'après Merleau-Ponty, on a affaire là à une critique de la « mauvaise rétrospection » qui ne constitue pas le jugement définitif de Bergson sur l'idée de possible. Si « l'illusion rétrospective est l'illustration d'une conscience qui ne coïncide pas avec l'Être, qui est toujours en retard sur lui » (*CrsN*, p. 100), cette non-coïncidence ne doit pas systématiquement être interprétée comme un défaut, un élément subjectif que l'accès à la pleine objectivité dissiperait. La durée bergsonienne perd son sens « s'il n'y a plus d'enveloppement du passé dans le présent » (*CrsN*, p. 100). Merleau-Ponty distingue donc chez Bergson, à la suite de Jankélévitch (1959 ; 1999, p. 216 et *sq.*), « un possible logique » d'« un possible organique ». 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, il est clair, par exemple, que tout n'est pas possible. La matière limite à tout moment l'indétermination de la vie. Cette limitation désigne un possible non logique, un possible interne au développement de l'être qui n'est pas contenu d'avance en lui comme il le serait dans une essence logique, mais qui paraît au fur et à mesure du processus. Plus généralement, la distance entre le savoir et l'être ne peut être considérée comme un défaut par Bergson dans la mesure où elle conditionne l'apparition de la durée. Selon Merleau-Ponty, l'« Introduction » à *La pensée et le mouvant* atteste de cette découverte : Bergson substitue, au vocabulaire de l'illusion, l'expression « mouvement rétrograde du vrai ». Ce que nous tenons pour vérité au présent est rétroactivement considéré comme vrai dans le passé. Le passé est constamment revisité par le présent, ce qui signifie que les contemporains ne peuvent avoir de leur temps une connaissance totale. Le passé appellerait ainsi — et telle serait sa nature — à être constamment complété par le présent.

Merleau-Ponty peut alors conclure : « il est indispensable à la conception bergsonienne de la Nature d'admettre le possible comme ingrédient de l'Être, et d'en faire autre chose qu'une curiosité psychologique » (*CrsN*, p. 101). Ce point est déterminant dans la mesure où une pensée de la négativité ne saurait se satisfaire des concepts d'être et de néant qui maintiennent une dualité là où l'Être doit être conçu comme originairement scissionnaire.

La compréhension adéquate de la négativité interne à l'Être va tendre à substituer le concept de possible à celui de néant. Le dévoilement d'une durée proprement ontologique chez Merleau-Ponty passera donc par la mise en évidence du possible au sein même de l'Être. C'est ce que la relecture de l'intuition bergsonienne livrée dans « Éloge de la philosophie » et « Bergson se faisant » rend sensible.

4. De l'impression à l'expression¹ : la constitution d'une durée ontologique

Dans sa relecture de l'intuition bergsonienne, l'ontologie phénoménologique trouve des indications qui s'accordent avec son effort pour se constituer en ontologie indirecte². L'intuition bergsonienne n'est pas toujours décrite comme coïncidence avec soi-même et avec l'être. Je me découvre originairement, non comme un pôle égoïste qui disposerait de ses pensées, mais comme durée. C'est la première certitude que je possède et, cependant, elle se donne comme l'indication d'un dépassement de l'horizon de ma conscience présente. La plus grande part de mes souvenirs m'échappe (*Si*, « Bergson se faisant », p. 299) et mon contact avec moi-même est « coïncidence partielle », comme le dit Bergson à de nombreuses reprises. Mieux vaut-il donc comprendre que c'est la durée elle-même qui se saisit en moi³. Je ne me perds pas dans l'être mais m'« éprouve dépassé par l'être » (*EP*, p. 22). Je participe d'une durée qui m'excède, mais par là « j'en ai une expérience que l'on ne saurait concevoir plus étroite ni plus proche » (*Si*, p. 299) : si je coïncidais pleinement avec la durée, je n'en aurais tout bonnement pas la moindre expérience. La saisie d'une proximité n'est à vrai dire possible que sur fond d'une distance irréductible. Avec cette découverte, Bergson placerait au principe de la philosophie « non un *je pense* et ses pensées immanentes mais un Être-soi dont la

¹ Cette expression est une reprise du jugement porté par Merleau-Ponty sur Bergson dans *Éloge de la philosophie*, « Éloge de la philosophie », p. 34: « On résumerait le mouvement interne du bergsonisme en disant que c'est le passage d'une philosophie de l'impression à une philosophie de l'expression. »

² Les deux principaux textes de réhabilitation du bergsonisme sont « Éloge de la philosophie » (1953) et « Bergson se faisant » (1959). Ce second texte met plus nettement en évidence les désaccords fondamentaux qui séparent définitivement leurs vues, notamment sur la question cruciale de l'histoire : « Ce qui chez [Bergson] s'oppose à toute philosophie de l'histoire, c'est une donnée très ancienne de sa pensée, la certitude d'un état "semi-divin" où l'homme ignorerait le vertige et l'angoisse. La méditation de l'histoire a déplacé cette conviction sans l'atténuer. » (*Si*, p. 307) De même, l'existence d'une philosophie radicalement interrogative, seule à même de muer une philosophie de l'« impression » en philosophie de l'« expression » est remise en question dans ce dernier texte : « Bergson croyait à la constatation et à l'invention, il ne croyait pas à la pensée interrogative. » (*Si*, p. 311)

³ *Si*, « Bergson se faisant », p. 299 : « Le temps est donc moi, je suis la durée que je saisis, c'est en moi la durée qui se saisit elle-même. »

cohésion est aussi arrachement ». La fameuse « coïncidence partielle » est en vérité coïncidence avec une non-coïncidence (*Si*, p. 299). Se découvrir durant, c'est s'éprouver en dépassement perpétuel de soi. Ce dépassement est alors nécessairement ouverture à un au-delà de mon être particulier. Dépassant la seule expérience psychologique, l'intuition se constitue « en manière générale de *voir*, [en] principe d'une sorte de "réduction" bergsonienne qui reconsidère toute chose *sub species durationis* ». D'après une telle interprétation, « le temps n'est pas mis à la place de l'être, il est compris comme être naissant, et c'est maintenant l'être entier qu'il faut aborder du côté du temps » (*Si*, p. 300).

Il faut bien voir que Merleau-Ponty, rejoignant sa propre philosophie à partir de celle de Bergson, repousse ici la lecture substantialiste que l'on pourrait légitimement faire du bergsonisme. Finalement, il s'agirait moins, pour Bergson, de donner un nouveau contenu à l'être que d'en renouveler le sens en ressaisissant l'être à sa source avant toute objectivation. Au fil des ouvrages de Bergson, l'intuition perdrait sa dimension seulement psychologique pour devenir « perception généralisée » (*EP*, p. 24). L'intuition est alors interprétée par Merleau-Ponty comme ouverture originaire à l'Être. Je ne sors pas de moi pour atteindre les choses, ce qui serait le cas si je présentais une différence absolue, c'est-à-dire une différence d'être avec elles, comme chez Sartre. Je saisis les choses à partir de moi, et ce, sous la forme d'autres durées qui s'accordent à des degrés divers avec ma propre durée¹. Ceci n'est possible que parce que la durée présente cette propriété d'être à la fois universelle et singularisante². Je prends conscience des choses en même temps que de moi, dans « un rapport latéral de coexistence » : « le rapport du philosophe avec l'être n'est pas le rapport frontal du spectateur et du spectacle, c'est comme une complicité, un rapport oblique et clandestin » (*EP*, p. 23).

Si la méthode philosophique est l'intuition, et si celle-ci doit être comprise comme « perception généralisée », il faut en conclure que la philosophie a son fondement dans la situation humaine : il est nécessaire de s'y « enfoncer³ », comme le voulait Bergson. C'est alors dans la perception actuelle, c'est-à-dire au présent, et non dans une genèse aujourd'hui révolue, que notre rapport d'être avec les choses doit être recherché. Merleau-Ponty repère,

¹ *EP*, p. 23 : « Car un moi qui est durée ne peut saisir un autre être que sous la forme d'une autre durée ».

² *EP*, p. 23 : « Il y a une "nature singulière" de la durée qui fait qu'elle est à la fois ma manière d'être et dimension universelle pour les autres êtres, de sorte que ce qui est "supérieur" et "inférieur" à nous reste toujours "en un certain sens, intérieur à nous". »

³ *EP*, p. 23. – *Si*, « Bergson se faisant », p. 302: « C'était esquisser une philosophie qui ferait reposer l'universel sur le mystère de la perception et se proposerait, comme Bergson justement l'a dit, non pas de la survoler, mais de s'enfoncer en elle. »

derrière l'apparente cosmologie bergsonienne qui assigne génétiquement une place à l'homme¹, une véritable phénoménologie bergsonienne dont le fondement est la perception :

La matière, la vie, Dieu, ne nous seraient pas "intérieurs" s'il s'agissait de la matière en soi qui est un jour apparue par une sorte de défaillance du principe transcendant, de la vie en soi, ce faible mouvement qui, une fois, a palpité dans un peu de protoplasme tout neuf, de Dieu en soi, force "immense" qui nous surplombe. Il ne peut s'agir que de la matière, de la vie, de Dieu en tant qu'ils sont perçus par nous. La genèse que retracent les ouvrages de Bergson, c'est une histoire de nous-mêmes que nous nous racontons, c'est un mythe naturel par lequel nous exprimons notre entente avec toutes les formes de l'être. Nous ne sommes pas ce caillou, mais quand nous le voyons, il éveille des résonances dans notre appareil perceptif, notre perception s'apparaît comme venant de lui, c'est-à-dire comme sa promotion à l'existence pour soi, comme récupération par nous de cette chose muette qui se met, dès lors qu'elle entre dans notre vie, à déployer son être implicite, qui est révélée à elle-même à travers nous. (*EP*, p. 24-25)

Le projet d'une genèse de l'homme à partir d'un principe transcendant situerait dans le passé notre rapport d'être aux choses et poserait ces choses hors de nous, de telle manière qu'il ne serait pas possible de comprendre qu'elles éveillent en nous ces résonances. En postulant des objectivités séparées s'engendrant les unes les autres, ou même provenant d'une même source, on rend impensable cette intériorité de ma durée aux autres durées attestée par la perception. Mais en « s'enfonçant », au contraire, dans la situation perceptive, on peut rendre compte du fait que les choses perçues nous sont intérieures, éveillent en nous des échos. Elles sont « en nous » dans la mesure où notre perception s'apparaît comme venant d'elles, comme une réflexion de leur être. C'est le statut de la totalité qui est ici en question. Un certain bergsonisme tend à penser la totalité comme une entité positive. Ce présupposé le conduit à la fois à situer cette totalité dans le passé et à prétendre que l'effort d'intuition nous permet de coïncider avec elle, d'accéder à cet en-deçà de la situation humaine, à ce pré-humain. Merleau-Ponty, se pensant à partir de Bergson, lit chez lui une tout autre thèse concernant le statut de la totalité : l'immédiateté de l'être naturel constitue l'horizon de toutes nos perceptions, de toutes nos pensées, mais elle n'est pas accessible dans la mesure où elle n'est pas une entité positive dont nous serions le produit, et avec laquelle nous serions susceptible,

¹ *EP*, p. 24 : « On peut y voir une allusion à quelque évolution objective qui a fait sortir l'homme de l'animalité, l'animal de la conscience cosmologique, celle-ci de Dieu, et qui aurait laissé en nous des sédiments : la philosophie consisterait alors à dater ces sédiments, ce serait une construction cosmologique ; la conscience se chercherait des ancêtres dans les choses, elle y projetterait des âmes ou analogues d'âmes, la philosophie serait un panpsychisme. »

par un effort d'intuition, de coïncider¹. La conscience apparaît comme un repli seulement et nécessairement partiel de l'Être sur lui-même.

Si l'intuition n'est plus coïncidence mais « coexistence », son caractère ineffable va être relayé par une entreprise d'expression qui lui est consubstantielle :

Plus énergique sera notre intention de voir les choses mêmes, et plus nous verrons foisonner entre elles et nous les apparences par lesquelles elles s'expriment, les mots par lesquels nous les exprimons. (*EP*, p. 27)

Il lui faut se déployer, s'expliciter dans la distance constitutive de la coexistence, autrement dit, « il me faut m'approprier un sens qui, en elle, est encore captif » (*EP*, p. 25). Si l'intuition oriente tout l'effort d'expression du philosophe, il serait faux de soutenir qu'il la contient déjà en miniature : ce serait succomber à l'illusion rétrospective dénoncée par Bergson, qui consiste à replacer dans le passé l'existence en idée d'une chose après que celle-ci a eu lieu. Contrairement à ce que laisse parfois croire Bergson lui-même (*EP*, p. 26), si le philosophe parle, c'est parce que cette chose unique qu'il veut dire n'est pas tout à fait avant d'être dite :

Le propre de l'intuition est d'appeler un développement, de devenir ce qu'elle est, parce qu'elle renferme une double référence à l'être muet qu'elle interroge, à la signification maniable qu'elle en dégage, qu'elle est l'expérience de leur concordance [...]. (*EP*, p. 27)

L'intuition n'est ni simple, ni directe, ni muette ; elle est la reprise expressive du mouvement du sens. Bergson lui-même savait que le langage n'est pas qu'un obstacle à l'accès à la vérité (*EP*, p. 34). Mais plus encore que le redoublement humain d'une vérité inscrite par avance dans l'Être et qu'il suffirait de découvrir pour transcrire, l'expression permet l'accomplissement de l'Être. Il n'y a pas d'un côté un être positif, et à ce titre, tout fait, et de l'autre une conscience à la fois questionneuse et parfaitement ignorante de ce qu'elle cherche. Nous avons toujours déjà rapport à l'Être puisque la réflexion se fait à partir de l'Être, et l'Être lui-même est problématique². Il est problématique au sens où il fait en lui-même question, où il nous impose les questions que nous devons lui poser, mais également au sens où, n'étant jamais tout à fait lui-même, il comporte une dimension de possible. Ces deux dimensions du problématique n'en font à vrai dire qu'une seule : l'Être ne fait question que parce qu'il n'est pas tout à fait ce qu'il est, et il ne comporte de possible que parce qu'il est

¹ *EP*, p. 25 : « Peut-être Bergson a-t-il compris d'abord la philosophie comme simple retour à des données, mais il a vu ensuite que cette naïveté, seconde, laborieuse, retrouvée, ne nous fond pas avec une réalité préalable, ne nous identifie pas avec la chose même, sans point de vue, sans symbole, sans perspective. »

² *EP*, p. 22 : « Et il n'y a pas une question qui serait en nous et une réponse qui serait dans les choses, un être extérieur à découvrir et une conscience observatrice : la solution est en nous aussi, et l'être lui-même est problématique. Quelque chose de la nature de l'interrogation passe dans la réponse. »

par essence inachevable. Le phénomène de l'expression traduit la non-clôture de l'Être. Bergson est sans doute plus proche d'une telle compréhension de l'Être lorsqu'il affirme dans *La pensée et le mouvant* que le philosophe doit inventer les problèmes philosophiques¹, ou lorsqu'il souligne, dans *L'évolution créatrice*, que le langage n'est pas un obstacle à l'intuition mais la rend possible. Il préconise alors l'invention de concepts souples capables de suivre les mouvements du réel, de court-circuiter l'intelligence et son obsession du stable. De même que l'ébranlement conduisant à l'intuition naît de l'intelligence questionneuse, c'est la refonte du langage qui doit mener à la vérité, non la sortie du langage. Soutenir que l'intuition exige son développement dans le langage, c'est défendre l'idée que la matière est indispensable à l'effectivité de la vie. La philosophie de l'expression signe l'introduction définitive de la négativité dans l'Être. La fidélité à l'intuition signifie son accomplissement dans le langage : la dimension du possible s'ouvre à partir du phénomène de l'expression.

Toutefois, si le langage du philosophe ne peut être simplement trouvé, au sens où, dimension de l'Être, il ne peut se satisfaire d'être recueilli et exige d'être accompli, il ne saurait guère, non plus, être purement créé². Il s'inscrit dans un devenir qui est à la fois mémoire et création. Il est l'assomption novatrice du passé. Dans la perspective d'une philosophie de l'expression, Merleau-Ponty sait gré à Bergson d'avoir mis au jour « le mouvement rétrograde du vrai ». Dans l'illusion rétrospective, la pensée pose en arrière de soi ce qu'elle contient en elle-même : Bergson l'a montré pour les idées de néant et de possible. Pour Merleau-Ponty, il ne s'agit certes pas de remettre en cause cette critique de la logique de rétrospection, mais l'illusion qui en découle cache pour lui une vérité plus profonde que la pensée interrogative et la philosophie de l'expression recueillent pour leur part :

Ce que nous appelons l'expression n'est qu'une autre formule d'un phénomène sur lequel Bergson ne s'est pas lassé de revenir, et qui est l'effet rétroactif du vrai [...]. [...] dans *La pensée et le mouvant*, Bergson suggère, en parlant d'un mouvement rétrograde du vrai, qu'il s'agit d'une propriété fondamentale de la vérité. (*EP*, p. 35)

¹ *EP*, p. 22 : « Il a si bien senti que toute philosophie doit être, comme devait le dire M. Le Roy, une philosophie nouvelle, la philosophie est si peu pour lui la découverte d'une solution inscrite dans l'être et qui obture notre curiosité, qu'il exige d'elle non seulement qu'elle invente des solutions, mais encore des problèmes. » Il faut toutefois nuancer cette lecture car, de l'avis de Merleau-Ponty lui-même, Bergson court encore le risque de priver par là l'Être de ses propres possibles et de faire de l'homme le seul détenteur d'initiative. En témoigne la note du cours sur la *Nature*, consacrée à Bergson et à Sartre : « Il y a une convergence entre certaines intuitions de Bergson et de Sartre. [...] Il en est de même du transfert du possible de l'Être vers l'homme. Sartre avait l'idée que, dans l'histoire d'une conscience, il n'y a pas de manque préalable : l'homme crée à la fois son manque et sa solution. De même Bergson, dans *L'Évolution créatrice*, pense que les philosophes créent, en même temps, les problèmes et leur solution. » (*CrsN*, p. 101)

² Caeymaex (2005), p. 292 : « Le philosophe cherche et produit son langage, il ne le trouve pas tout fait. Le langage ne peut être ni simplement trouvé, ni tout à fait créé. Il s'insère dans la trame des significations, dans le système en devenir, tout entier mémoire et sédimentations et tout entier avenir et création. »

L'interrogation peut alors être comprise comme « le travail progressif et régressif du sens dans la durée » (Caeymaex, 2005, p. 293). C'est un mouvement de va-et-vient : l'interrogation part de l'Être et y retourne¹. La théorie bergsonienne de la mémoire rend sensible une telle conception de la durée. Tout le passé se conserve et coexiste avec chaque présent², le préfigurant sans le déterminer, lui cédant certains de ses éléments. Inversement, chaque présent reconfigure l'ensemble de la durée, lui procure un sens nécessairement inédit. La durée bergsonienne n'est plus seulement la simplicité et l'indivision de la vie intérieure, elle est un aller-retour configurateur entre toutes les dimensions du temps.

Avec la reconnaissance du mouvement rétrograde du vrai, Bergson s'orienterait vers une philosophie de l'expression, dépassant ainsi la philosophie de l'impression qui rêvait d'une coïncidence avec l'être implicitement reconduit au fait brut. L'intuition, ainsi comprise, renoncerait à la chimère d'une réflexion totale, oublieuse de ses conditions d'accès à l'être. La relecture de Bergson par Merleau-Ponty permet l'accomplissement du bergsonisme dans une ontologie indirecte qui assume plus pleinement les présupposés d'une ontologie de la durée. L'ontologie bergsonienne a explicitement récusé l'intellectualisme des philosophies du sujet. Merleau-Ponty, assumant les conséquences de sa lecture de Bergson, rejette aussi bien l'intuition immédiate du donné pur qui constitue à ses yeux une forme de réalisme : une telle approche présuppose que l'être soit posé hors de moi comme ce qu'il m'est toujours possible d'atteindre en m'annulant en lui. La « première apparence du bergsonisme » est, ainsi, définitivement disqualifiée. L'immédiat est seulement l'horizon qui rend toutes nos pensées possibles et doit, à ce titre, être pensé comme horizon, sans quoi nous perdriions sa spécificité. Cette distance irréductible à l'Être est constitutive de la perception. Par conséquent, l'intuition ne se laisse définir ni par une perspective intellectualiste — fût-elle le négativisme radical qui caractérise la pensée de Sartre —, ni par une perspective réaliste, qui se rejoignent finalement autour d'une même définition de l'Être comme pleine positivité : subjectivité et objectivité, essence et fait, sont exclus du domaine où se meut la philosophie comprise comme expression et interrogation. Cette dernière doit dégager le plan pré-humain où, sous l'effet de la négativité interne à l'Être, se livre une « phénoménalisation sans phénomènes » (Barbaras, 1991, p. 193). L'être du phénomène est alors saisi selon son sens propre : comme « transcendance pure, sans masque ontique » (VI, notes, janvier 1960, p. 278). Dans ces

¹ VI, p. 158, « Nulle question ne va vers l'Être : ne fût-ce que par son être de question, elle l'a déjà fréquenté, elle en revient. »

² Deleuze (1966 ; 2004), p. 55 : « Non seulement le passé coexiste avec le présent qu'il a été ; mais comme il se conserve en soi (tandis que le présent passe) — c'est le passé tout entier, intégral, *tout* notre passé qui coexiste avec chaque présent. »

conditions, l'intentionnalité ne peut plus être conçue comme le fait, pour une conscience, d'être hors de soi, en rapport avec ce qui n'est pas elle. Une conscience de quelque chose est l'apparition de la chose par auto-différenciation de l'Être brut ou sauvage. C'est un « événement indivis, émergence d'un visible assimilable à un pli dans l'être » (Caeymaex, 2005, p. 295). Ce pli, qui est surgissement d'un visible, est conjointement émergence d'un voyant. La thématization comme sujet, pensée ou représentation, avec les corrélatifs objectifs que ces notions impliquent, est tardive et justifie la critique que Bergson formule de l'illusion rétrospective.

CONCLUSION

Cette lecture de Bergson par laquelle nous achevons notre analyse n'est pas dénuée d'ambiguïté. Elle manifeste tout d'abord l'écart irréductible qui sépare Merleau-Ponty d'un certain bergsonisme, et dessine, à rebours une proximité avec la pensée de Sartre. Cette proximité est celle de la première heure : elle correspond à la reconnaissance d'une forme de négativité et à la récusation consécutive du positivisme bergsonien. Merleau-Ponty, en accord avec Sartre, considère que l'intuition ne saurait pleinement coïncider avec la chose. L'intuition perceptive originaire est affectée d'un certain retard, elle se fait dans un Être prédonné avec lequel nulle coïncidence n'est possible. Le plan de la négativité de l'expérience humaine est, à ce titre, indépassable. Il faut conclure, contre Bergson, à une « valeur positive de notre finitude » (*UAC*, p. 102). La reconnaissance de cette non-coïncidence de la perception avec l'Être permet l'accomplissement du projet bergsonien : Merleau-Ponty, comme Sartre, parvient à concevoir tout le phénoménal comme frappé d'inachèvement, ce qu'échouait à mettre en évidence la conception positiviste de la durée. En manquant l'ipséité, c'est-à-dire le rapport à soi, Bergson présentait une durée déjà faite d'une certaine manière, non une durée toujours en voie de constitution.

Toutefois, en précisant que « c'est maintenant l'être entier qu'il faut aborder du côté du temps » (*Si*, p. 300), Merleau-Ponty révèle une distance considérable par rapport à la pensée de Sartre. Chez ce dernier, l'être-en-soi est a-temporel. C'est le surgissement du pour-soi qui fait apparaître la durée et permet de la saisir sur le phénomène. Ce n'est plus le cas chez Merleau-Ponty : l'Être lui-même s'exprime temporellement. Autrement dit, la durée est

ontologique. Cela n'est possible que parce la non-coïncidence n'est plus seulement la non-coïncidence à soi du sujet percevant mais s'étend à tout l'Être. L'ipséité n'est plus une structure du seul pour-soi mais de l'Être tout entier. Par conséquent, une négativité interne à l'Être se substitue au doublet de l'être et du néant. Le néant n'est plus considéré à part de l'être, serait-ce dans l'étroite articulation interne proposée par Sartre. Il est intégré à l'Être, ce qui signifie qu'il ne peut plus être compris comme non-être. Le négatif n'est plus interprété comme opposition frontale de l'être et du néant mais comme différence interne à l'Être. Autrement dit, il n'y a plus de différence de tout l'être entre celui qui perçoit et ce qui est perçu. La non-coïncidence est seulement partielle. Cette (non-)coïncidence partielle est celle que Merleau-Ponty repère à sa lecture de Bergson, en distinguant un « Bergson se faisant » du Bergson positiviste légué par la tradition. C'est ce « Bergson se faisant » qu'il faut désormais, avec Merleau-Ponty, retourner contre Sartre.

La durée singularise chaque durée tout en permettant leur comparaison. Par ma durée qui me déborde de toutes parts, j'ai accès à des durées singulières différentes de la mienne. Une relation d'intériorité réciproque se noue entre l'homme et les choses. Les choses me sont d'une certaine manière intérieures, et peuvent m'atteindre là où moi-même je les atteins. Au contraire, chez Sartre, le néant qui m'introduit à la chose identiquement m'en sépare :

L'analytique de l'être et du néant à la fois dévoile et masque cet ordre [du monde brut et primordial] : elle le dévoile comme menace de l'être sur le néant et du néant sur l'être, elle le masque parce que l'entité et la négativité restent isolables en principe (VI, notes, mai 1959, p. 243)

Autrement dit, la menace ne va jamais jusqu'à la co-appartenance, la pénétration réciproque. En tant que je perçois les choses depuis un néant absolu, les choses m'apparaissent dans leur plénitude inentamée. L'être, dont je demeure rigoureusement séparé, ne m'apprend rien. Il est toujours abordé de front et n'a ainsi rien de plus à livrer que ce qu'en a saisi un premier regard. Le monde de Sartre est « plat » ; « il n'y a finalement pas de profondeur chez lui, parce qu'elle est sans fond » (VI, notes, février 1960, p. 285). Certes, sa conception du néant lui permet d'étendre l'inachèvement à tout le phénoménal, mais il est permis de s'interroger sur le sens exact de cet inachèvement. Il renvoie en vérité au défilé incessant du regard ; c'est un inachèvement en extension plus qu'en profondeur. Est absent de la topique sartrienne toute maturation susceptible de modifier le sens de ce qui a été une première fois entrevu. Il ne peut y avoir chez lui de bougé dans la temporalité, de reconfigurations semblables à celles qui se jouent dans le mouvement rétrograde du vrai : ce qui est n'appelle de lui-même aucun développement, ne verra pas son sens être modifié par ce qui suit. L'être ne contraint jamais à

aucun correctif, le phénomène demeure toujours tel qu'il est apparu au premier regard. Le possible est une structure de la conscience mais l'être, lui, est pleinement actuel. D'une certaine façon, Sartre reste encore prisonnier de la logique de l'identité. Sa philosophie, en tant que philosophie de l'immédiateté, qui définit abstraitement l'être et le néant l'un à partir de l'autre, ne peut s'ouvrir à la radicale nouveauté. Elle demeure une philosophie de la détermination alors que le véritable sens du néant — qui émerge quand on consent à l'intégrer à l'Être — est l'indétermination.

En maintenant l'être et le néant dans leur pureté, Sartre fait du monde un spectacle pour le regard, et en vient à confondre l'Être et l'objet, la sphère ontologique et la sphère ontique. Le doublet de l'être et du néant correspond chez lui à la distinction tranchée de l'objet et de la conscience qui nous maintient dans un régime d'identité. De ce point de vue, il n'est pas surprenant que l'ultra négativisme de Sartre soit replié sur l'ultra positivisme de Bergson : pour l'un comme pour l'autre, l'être est ce qu'il est. En montrant que la signification n'est jamais une pleine présence, et que, par conséquent, l'expression n'est jamais achevée, Merleau-Ponty remet justement en cause cette idée de la présentation d'un objet à un sujet. En effet, le pur sujet, c'est l'idée d'un être parfaitement présent à ses significations. Dans la philosophie du sujet pur, la signification est essence pure, c'est-à-dire identité. Transporté dans le domaine de la perception, ce raisonnement conduit Merleau-Ponty à contester la primauté du couple sujet-objet. Si la perception est elle aussi un système diacritique, il faut conclure que c'est l'écart perceptif qui fait la vue, que la chose n'est pas vraiment observable. Le sujet percevant, quant à lui, n'est qu'écart par rapport au visible. Objet et sujet apparaissent comme l'exténuation dans une différence pure du processus de différenciation par lequel un visible apparaît. Par cet acte d'abstraction, une distinction absolue entre être et néant est instaurée, là où il y a toujours « empiètement » (VI, p. 175 ; notes, novembre 1959, p. 267) et « co-naissance¹ » du percevant et du perçu au sein d'une même chair, là où c'est l'« enroulement² » du perçu sur lui-même qui donne naissance au percevant. Dans le monde de la foi perceptive, les choses ne nous sont jamais données qu'en creux, jamais comme des entités positives et strictement délimitées. L'objet et le sujet dans leur pleine détermination, positive ou négative, sont ajournés. C'est cette indétermination

¹ Merleau-Ponty, Inédit, cité par E. de Saint Aubert (2004), p. 255 : « L'ontologie consiste à formuler cette naissance et co-naissance, à trouver un au-delà du naturalisme et de l'idéalisme, à peindre l'homme comme il est vraiment : non pas comme l'ébauche d'une subjectivité absolue, mais comme surrrection, lumière au sommet de cet incroyable arrangement qu'est un corps humain. »

² VI, p. 189 : « Encore une fois, la chair dont nous parlons n'est pas la matière. Elle est l'enroulement du visible sur le corps voyant, du tangible sur le corps touchant [...]. »

inhérente à la foi perceptive que l'ontologie phénoménologique, en devenant ontologie indirecte, prend en charge. L'Être, n'étant plus réduit à son sens d'objet, ne peut plus être saisi de front, mais seulement de manière latérale. La perception atteint bien le monde puisqu'elle se fait en lui mais celui-ci n'est jamais totalement présent puisque toute visibilité est doublée d'invisible. La compréhension de ce rapport d'inhérence avec l'Être, qui n'est ni coïncidence pure ni différence pure, permet de délivrer une conception de la durée enfin libérée de la logique de l'identité. L'indétermination de l'Être, le fait qu'il ne soit jamais pleinement donné, qu'il appelle indéfiniment son propre développement, renvoie à la nécessité de son expression. Cette expression est une création¹ mais qui ne s'apparente pas à un jaillissement pur comparable à celui que la liberté introduit dans le pour-soi sartrien. Cette expression est toujours re-création, reprise d'un héritage. Fidèle au seul sens possible de la durée, elle permet de penser la discontinuité sur fond de continuité. C'est sans doute ce que rate une philosophie de la différence absolue, que seule la discontinuité semble retenir.

L'ontologie grimaldienne du temps, étayée sur une critique rigoureuse de Bergson, est-elle en mesure de renouer, par-delà le négativisme sartrien, avec les exigences formulées par Merleau-Ponty ?

¹ VI, notes, juin 1959, p. 248 : « L'Être est *ce qui exige de nous* création pour que nous en ayons l'expérience. »

CHAPITRE III : LE TRAVAIL DE LA NEGATIVITE DANS L'ÊTRE – LE

MONISME METAPHYSIQUE DE GRIMALDI

Présentons l'originalité de l'ontologie grimaldienne afin de dessiner, par-delà les points de contact entre les deux doctrines, la ligne de rupture avec le bergsonisme.

1. La critique grimaldienne du positivisme bergsonien

a. L'expérience de la déception et le projet ontologique

À un peu plus de vingt ans d'intervalle, l'ontologie grimaldienne s'élabore par deux voies distinctes quoique aboutissant peu ou prou aux mêmes résultats, comme l'auteur l'affirme lui-même¹. *Le désir et le temps* recourt à une méditation sur la méthode et les conclusions de la paléontologie pour étayer une ontologie du désir tandis que l'*Ontologie du temps*, délaissant les matériaux rassemblés par les différentes sciences, retrouve des résultats similaires par le biais d'un retour à la conscience pure. Grimaldi s'est expliqué sur ce changement d'itinéraire, notamment dans la préface à la réédition de son premier traité d'ontologie (*DT*, p. II-III). Laissons de côté les motifs invoqués, ainsi que les divergences de méthode² entre les deux ouvrages afin de nous concentrer sur le parcours argumentatif du premier, ceci afin de favoriser la clarté de l'exposition.

Le désir et le temps trouve sa source dans l'expérience de la déception que Grimaldi décrit comme un écart entre notre attente et le réel, un hiatus entre nos espérances et ce que nous apporte la réalité :

Il nous apparaît que notre aliénation consiste dans la *différence* entre l'intériorité de nos espérances et l'extériorité du réel, entre l'ordre de nos pensées et l'ordre de l'être. (*DT*, p. 13)

Cette expérience d'un manque, analysée comme aliénation, trouve sa source dans l'antagonisme entre notre pensée et la nature :

¹ *DT*, « Avant-propos de la seconde édition », p. III : « J'ai depuis tenté de reprendre les mêmes problèmes par de tout autres démarches, qui m'ont cependant conduit à de toutes semblables conclusions. »

² Le changement de méthode observable entre *Le désir et le temps* et l'*Ontologie du temps* est, dans le fond, semblable à celui qui s'opère dans *L'évolution créatrice* entre le chapitre 2 et le chapitre 3 : il s'agit en 1993 de fonder l'unité de l'ontologie à partir d'une expérience directe du temps sans faire détour par les archives de la vie comme en 1971.

Notre pensée n'est pas spontanément accordée à la nature. La nature est étrangère à notre pensée et à notre désir.

Nous voyons que toute aliénation nous vient donc de la nature, qu'elle soit vécue sous sa modalité sociale, biologique ou physique¹.

Il y a dans l'être un être qui ne se satisfait pas de l'être et qui le vit comme étranger à lui. Autrement dit, la négativité est à l'œuvre dans l'être². Ce constat, tiré de l'expérience, sert de point de départ à l'ontologie. La recherche philosophique proposée dans l'ouvrage entreprend de remonter à l'origine de notre condition pour trouver la raison de cette dissension :

De la philosophie nous attendons donc de savoir ce que nous attendons de la vie, et d'où nous vient cette attente. En ce sens, comme chez Platon, chez Rousseau et chez Nietzsche, elle est une généalogie, puisque nous nous efforçons d'y retrouver l'origine de ce que nous vivons. (*DT*, p. 8)

En premier lieu, nous sommes, en tant que conscience, une partie de l'être-en-soi. En second lieu, notre expérience exprime une certaine relation à l'être-en-soi, interprétable comme être-pour-nous. L'ontologie remplit alors deux fonctions : d'une part, rendre compte de notre expérience, c'est-à-dire de notre relation à l'être-en-soi, d'autre part, déterminer ce que doit être l'en-soi pour que soit possible un être qui se vive comme étranger à l'être :

[...] une ontologie radicale doit commencer par faire l'ontologie de l'expérience. L'ontologie doit commencer par être une anthropologie. Elle doit rechercher le sens global de toute l'expérience avant de rechercher le sens originel de toute expérience possible et pourquoi il y a de l'expérience. D'ailleurs de l'être-en-soi la seule chose que nous pourrions dire c'est le sens que lui impose fondamentalement le fait que cet être puisse se médiatiser dans notre expérience. (*DT*, p. 45)

Si l'accès direct à l'être-en-soi est barré puisque l'expérience n'exprime que notre relation à lui, il demeure que l'être-en-soi doit être tel qu'il rende possible une telle médiatisation de lui-même. Ce rapport entre l'être-en-soi et l'être-pour-nous commande l'ordre des tâches que l'ontologie doit accomplir : elle doit commencer par être un éclaircissement de notre expérience ou anthropologie pour remonter ensuite à l'être-en-soi, non pas dans l'absolu, mais en tant qu'il rend possible une telle relation à lui :

[...] en tant que nous appartenons à cette réalité-en-soi comme une partie au tout, et en tant que nous n'existons qu'en relation avec ce tout, l'essence médiatisante de notre

¹ *DT*, p. 12. La notion de « nature » revêt donc le sens élargi suivant : ce qui, de manière générale, résiste à notre désir.

² *DT*, p. 22 : « Nous avons vu que cette aliénation se développait par l'antagonisme de notre pensée et de la nature. /Ainsi, nous apparaissait que la négativité et la différence étaient des attributs de cette aliénation. »

expérience manifeste qu'*en se médiatisant en nous cet être se médiatise lui-même*, comme la substance spinoziste dans ses modes ou l'Absolu hégélien en ses divers moments. Que l'absolu puisse se médiatiser et quel est le sens de cette médiation, c'est ce qu'aura à élucider une ontologie de l'originaire. (DT, p. 45)

Les rapports de l'être-en-soi à l'être-pour-nous ou expérience sont pensés par Grimaldi en termes de dérivation. Cette dérivation est tout autant logique qu'historique. Notre expérience de l'être-en-soi est le résultat du devenir de l'être-en-soi. Grimaldi soutient en effet que l'être-en-soi, ou réalité absolue, est lui-même soumis à une historicité. Il n'est, d'après lui, pas suffisant de reconnaître l'historicité de l'expérience. Cette dernière est attestée par l'existence de la science et de la technique qui transforment notre relation avec le réel, cherchant à la rendre plus conforme à l'esprit. La question devient alors la suivante :

Mais en quoi la nature essentiellement historique de l'expérience entraîne-t-elle l'historicité de la réalité absolue ? (DT, p. 49)

À bien y regarder, dans l'être-en-soi sont comprises au moins deux modalités historiques : notre expérience, d'une part, et, d'autre part, ce sur quoi s'exerce notre rationalité et nos techniques. Il faut en conclure que :

Le statut historique de la technique entraîne donc la condition historique de la réalité où elle s'applique. (DT, p. 49)

Autrement dit, l'historicité du réel est rendue manifeste par l'inconciliation de l'esprit avec l'expérience. Une fois élucidée notre expérience de l'être-en-soi (première tâche de l'ontologie), il faut donc, depuis cet éclairage, reconstituer la genèse à travers laquelle l'être s'est lui-même médiatisé, rendant possible l'expérience que nous avons de lui (deuxième tâche de l'ontologie).

Ce point de départ laisse déjà entrevoir la proximité possible et en même temps toute la différence entre la philosophie grimaldienne et le bergsonisme. D'un côté, l'idée de considérer la conscience comme une partie de la réalité absolue et de chercher dans une histoire de l'être — qui, concrètement, s'avère histoire de la vie — l'origine de la conscience rapproche en effet nettement Grimaldi de Bergson. D'un autre côté, la caractérisation de l'expérience originaire de la conscience comme déception indique déjà un point de rupture fondamental. C'est sous le signe de la négativité qu'est décrite l'expérience principielle dont l'ontologie grimaldienne découle. Pour des raisons profondes que l'on doit progressivement élucider, Grimaldi n'envisage jamais que cette négativité première puisse être relevée ou dépassée au sein d'une unité plénière infracturable. Si l'expérience première que la conscience fait du temps, ou de la « durée », donne le « la » de l'ontologie à venir, cette

expérience est, chez l'un et l'autre, sans commune mesure. Tandis que pour Grimaldi, le temps est originellement vécu dans le déchirement et le manque, d'après Bergson la durée pure est vécue comme plénitude et joie conquérante. Or l'affectivité, loin d'être considérée comme une messagère superficielle des états du corps, a d'emblée valeur d'indice ontologique chez tous deux. À des expériences du temps si différentes correspondent donc, en définitive, des ontologies nettement distinctes, ainsi qu'on va le voir.

En précisant le problème ontologique initial, Grimaldi se confronte d'emblée à l'alternative métaphysique « monisme ou dualisme » et argumente en faveur du premier. Le dualisme, qu'il soit platonicien ou cartésien, témoigne de la contradiction de notre expérience sans pouvoir en rendre compte. Il constitue une fuite à l'égard de la négativité. C'est parce que la conscience souffre de sa condition contradictoire que la philosophie cherche à liquider la contradiction en distinguant entre deux substances et en ouvrant ainsi la voie à une possible purification :

C'est donc pour fuir la contradiction que le dualisme est tombé dans la contradiction.

(DT, p. 69)

Jugeant la pensée dualiste incompréhensible d'un point de vue ontologique — sa vérité est seulement psychologique —, la pensée grimaldienne s'oriente résolument vers un monisme. De ce point de vue, Grimaldi s'accorde avec le bergsonisme, du moins avec l'interprétation qu'il en livre.

En revanche, l'analyse de notre expérience (première tâche de l'ontologie) comme « désir » signe la rupture ontologique fondamentale annoncée dès la position du problème philosophique avec la mise en évidence de la négativité. Décrire l'être de manière à rendre raison de cette anthropologie du désir sera en effet la deuxième tâche de l'ontologie, ce qui signifie par avance que l'être ne saurait être conçu comme plénitude. La conscience est décrite par Grimaldi comme désir, c'est-à-dire refus de l'être, sachant que ce refus est condition de l'imagination aussi bien que de la perception. D'une part, l'expérience de la conscience implique structurellement la transcendance à l'objet. Cette transcendance par rapport au monde ou à la nature se double d'une transcendance de la conscience par rapport à son être propre : la conscience est à distance d'elle-même. La proximité avec les analyses sartriennes de *L'être et le néant* est flagrante. Mais d'autre part, cette double transcendance est l'envers d'une double immanence :

Si la conscience est de l'être dans l'être et de la nature dans la nature, comment est-il possible qu'elle soit en même temps négativité de l'être, antagoniste de la nature, et désir de surnaturel ? Puisqu'elle est dans la nature, elle lui est immanente. Puisqu'elle refuse la nature

et se représente un au-delà de la nature, elle lui est transcendante. Puisqu'elle agit sur la nature elle lui est à la fois *immanente et transcendante*. (DT, p. 83-84)

En premier lieu, la nature est immanente à l'esprit puisque toute l'expérience ainsi que tous les résultats des sciences attestent de l'action de la nature sur l'esprit et de l'action de l'esprit sur la nature. En second lieu, la conscience réflexive manifeste que la conscience ne peut être transcendante à soi qu'en étant soi ou immanente à soi. Or, sur ces derniers points, l'écart avec Sartre se creuse de nouveau ; on le montrera en détail lorsque l'on abordera la critique que Grimaldi lui adresse.

Dans les pages consacrées à l'expérience de la conscience, le temps est caractérisé pour la première fois, et ce, précisément dans son rapport à la négativité diagnostiquée. Grimaldi adjoint à la caractérisation bergsonienne — le temps comme génialité et nouveauté — l'appréciation du temps comme reniement et déception. Si le temps fait advenir l'irréductible nouveauté de ce qui sera, c'est, d'un même mouvement, en abolissant ce qui est :

[...] le temps, qui est le néant en acte, est à la fois la démoniaque déception dont se renie chaque instant et la démoniaque création dont chaque instant se dépasse vers l'avenir.
(DT, p. 82)

Sur fond de cette divergence, le dépassement de l'anthropologie vers l'ontologie proprement dite, amorcé au chapitre II de la deuxième partie, renoue avec des motifs profondément bergsoniens.

b. La caractérisation de l'être comme tendance

La pensée grimaldienne révèle une proximité, souvent explicite, avec celle de Bergson, qui est le seul auteur dont il discute longuement les thèses ontologiques dans *Le désir et le temps* et également dans *l'Ontologie du temps*. On a pu constater que l'un et l'autre hissaient la problématique ontologique à la hauteur de la totalité et pensaient une temporalisation de l'être. Cette double thèse aboutit à la conviction selon laquelle la conscience provient de formes de l'être antérieures à elle. Plus fondamentalement encore, l'être est pensé chez eux comme *tendance*, c'est-à-dire, en son fond même, comme temporalité. C'est ce point qu'il convient désormais éclaircir.

S'appuyant, dans *Le désir et le temps*, sur la paléontologie pour fonder son ontologie, Grimaldi défend au préalable la méthodologie qu'il mobilise, renouant par là avec les réquisits du bergsonisme. L'argumentaire tend à éclaircir et à justifier tout autant le recours à

une certaine science pour fonder l'ontologie que l'usage même de l'interprétation historique. Reconnaisant que la notion d'« évolution » est contestée en philosophie et ne va pas de soi, il s'emploie scrupuleusement à montrer qu'il est légitime d'expliquer le passé par le présent. Il s'oppose, par ce geste, à une certaine tradition philosophique qui « [...] dénonce, précisément dans l'entreprise paléontologique, une illusion de rétrospectivité expliquant le présent par le passé après avoir expliqué le passé par le présent » (*DT*, p. 105). Grimaldi formule deux objections à l'égard de cet interdit et montre, d'une part, qu'il repose sur une méconnaissance profonde de la relation de causalité, d'autre part, qu'il témoigne d'une incompréhension de la temporalité véritable telle qu'elle se donne à voir dans l'évolution. En premier lieu, se référant à Kant, Grimaldi établit que sa position est au principe de toute interprétation historique. On ne peut dire qu'un événement A a été la cause d'un événement B qu'une fois que l'événement B s'est produit. C'est au présent qu'il faut demander d'éclaircir les relations entre le passé et le présent. À se rendre attentif à sa logique interne, « l'ordre de la causalité ne peut donc être prophétique que parce qu'il est d'abord généalogique » (*DT*, p. 112). En second lieu, l'interprétation contestée postule illégitimement qu'il serait possible de prédire l'avenir à partir du présent ; le temps en est hâtivement réduit à être celui du déterminisme. Or, tout au contraire, si l'on s'en remet à la paléontologie comme à l'étude des durées longues, on s'aperçoit que le propre de la vie est d'innover, d'inventer, de poursuivre le passé tout en produisant quelque chose d'imprévisible. Cette imprévisibilité de la vie est évidemment un motif éminemment bergsonien, d'ailleurs confirmé par sa propre analyse des archives de la vie dans *L'évolution créatrice*. Dans le temps vivant de la vie et de l'histoire, il faut donc, selon Grimaldi, opposer « l'ordre subjectif de la production à l'ordre objectif de l'appréhension » (*DT*, p. 114). Le sens du passé n'apparaît pas aux acteurs de l'histoire mais est élucidé par le présent. C'est à ses conséquences, seulement décelables dans l'« après coup », que l'on peut mesurer la portée d'un événement. Notons qu'une telle réflexion, visant initialement à justifier le recours à la paléontologie pour fonder l'ontologie, est, en définitive, riche d'enseignements quant aux rapports entre l'anthropologie et l'ontologie grimaldiennes¹. Dans la mesure où l'homme est un produit de l'histoire de l'être, l'anthropologie du désir sera décisive pour apprécier le sens de l'être :

C'est parce que l'évolution fait la conscience que seule la conscience peut reconnaître objectivement le sens de l'évolution qui la porte. (*DT*, p. 114)

¹ *DT*, p.120 : « La méthode paléontologique se place donc résolument ainsi dans la perspective d'une ontologie de l'histoire. »

Quel précieux enseignement Grimaldi tire-t-il de la paléontologie ? Principalement, comme Bergson, l'idée que l'être est tendance. Une espèce est, en effet, définie par sa tendance :

Ce qu'est une espèce, c'est ce par quoi s'y réalise davantage une tendance déjà à l'œuvre dans les espèces qui la précédaient et dont elle aboutit, et ce par quoi elle annonce celles qui dériveront d'elle et dans lesquelles se sera encore davantage développée cette même tendance. (*DT*, p. 119)

La tendance implique une forme de finalité :

De même que le sens du passé est ce qui en est advenu, de même le sens du présent est donc ce qui en adviendra. Mais cette réduction de l'avenir au passé n'a de sens qu'à condition qu'il ait déjà été question de cet avenir dans l'existence du passé. (*DT*, p. 120)

À l'instar de Bergson, Grimaldi admet une finalité à l'œuvre dans l'évolution, qui, pas plus que chez lui, n'est intelligente et n'a donc de fin assignée par avance¹. Il y a finalité dans la mesure où l'avenir, quoique obscurément, hèle le présent à lui. La direction prise par l'évolution n'est connaissable que rétrospectivement, sans que l'on puisse jamais l'anticiper. L'avenir est à l'œuvre dans le présent. Dans un raccourci saisissant qui court-circuite le bergsonisme et vient fonder l'anthropologie du désir, Grimaldi en déduit que l'on a affaire à une substance inquiète, principe d'une unité scissionnaire par laquelle la réalité présente conspire toujours à quelque irréel au-delà. En d'autres termes :

« [...] par nature l'être vit hors de soi » (*DT*, p. 120),

caractéristique que Bergson réservait, on s'en souvient, à la matière et à l'intelligence, formes extériorisées de la vie !

Une telle thèse esquisse les linéaments d'une ontologie du secret. L'être ne cesse de s'extérioriser mais demeure toujours partiellement au secret de lui-même. Vivre, ce serait donc souffrir de quelque absence qu'en vivant on s'efforce de combler. On retrouve, au niveau de la nature, le principe de distension que Grimaldi avait primitivement analysé dans le cadre de sa phénoménologie de la conscience, à savoir le désir. Dans la mesure où la conscience est le résultat de la vie, et par conséquent la révélation de son essence, son épiphanie, il devient légitime d'interpréter l'évolution dans les termes mêmes dans lesquelles a été décrite la conscience. La nature a produit la conscience qui permet, en retour, de l'interpréter. L'interprétation de l'être comme tendance constitue donc une auto-justification

¹ Sur l'ambiguïté de la notion de « finalité », voir la très pénétrante analyse de D. Cartier (2008, chapitre VII).

du projet grimaldien. Le sens d'une tendance, s'il est toujours déjà secrètement à l'œuvre, ne se révèle que progressivement, au cours de son accomplissement. Si on peut interpréter le sens de la nature à partir de l'expérience de la conscience, si l'anthropologie peut servir de point de passage vers l'ontologie, c'est précisément parce que la conscience est le résultat de la vie.

Ainsi, tout comme Bergson, Grimaldi soutient qu'en revenant à notre expérience originariaire de l'être, on dispose des moyens adéquats pour produire un discours sur lui. À l'expérience de la déception, élucidée dès l'*incipit* de l'ouvrage de 1971, répondrait chez Bergson l'intuition de la durée, mise en pratique de manière performative dans le chapitre III de *L'évolution créatrice*. Cependant, deux différences majeures s'imposent. La première, déjà invoquée, est l'incommensurabilité de ces deux types d'expérience originariaire, qui ne sauraient donc délivrer la même leçon sur l'être. La seconde, moins évidente, ressort de l'argumentaire précédent ; la voie grimaldienne pour passer de l'anthropologie à l'ontologie proprement dite sera moins semée d'embûches que celle désignée par Bergson : alors que, pour Grimaldi, l'essence du principe s'affirme au plus haut point dans l'expérience humaine, selon Bergson l'homme n'y accède que par un effort particulier qui le fait renouer avec des tendances et des pouvoirs relativement désertés par l'élan vital sur le chemin qui mène à l'homme¹. En effet, le développement de l'élan vital ne signifie pas seulement la révélation de ce qu'il est — à savoir essentiellement création d'êtres toujours plus susceptibles d'innover, toujours plus capables de liberté —, mais, tout autant, la perte de l'unité originariaire où les virtualités étaient encore confondues. Ainsi, d'une certaine manière, pour l'élan vital, s'exprimer c'est déchoir, et, à l'échelle de l'espèce humaine, seuls de rares individus en de rares moments, sont capables de porter à l'incandescence le principe en se faisant purs créateurs de conduites morales radicalement neuves². Cette ambiguïté propre au bergsonisme — l'hésitation

¹ On en déduirait assez aisément des positions distinctes concernant le statut de la technique. Alors qu'elle est essentiellement rattachable à l'intelligence chez Bergson, et non à la vie dans son expression originariaire comme instinct ou intuition (par exemple, *EC*, p. 140 où l'homme est défini comme « *Homo faber* »), elle s'inscrit au contraire, selon Grimaldi, dans la continuité même de la vie, quoiqu'elle en accentue la distension interne : « La conscience vers laquelle l'évolution de la nature n'avait cessé immédiatement de tendre est l'héroïne de la nature, puisque c'est elle désormais qui en assume le destin, en perpétue le désir, en exerce la puissance et en continue l'aventure. La technique de la conscience prolonge le travail de la vie. Mais alors que la vie était au sein de l'immanence la démonie de la transcendance, c'est dans l'arrachement et la rupture que l'action de la conscience transforme la nature. La vie était l'intimité de la transcendance. La conscience est la transcendance exilée. » (*DT*, p. 171)

² Bergson (*DSMR*, p. 273-274) : « Sur la terre, en tout cas, l'espèce qui est la raison d'être de toutes les autres n'est que partiellement elle-même. Elle ne penserait même pas à le devenir tout à fait si certains de ses représentants n'avaient réussi, par un effort individuel qui s'est surajouté au travail général de la vie, à briser la résistance qu'opposait l'instrument, à triompher de la matérialité, enfin à retrouver Dieu. Ces hommes sont les

constante entre une philosophie qui place la vérité dans l'origine et une philosophie qui, pour avoir pensé l'être comme temps, situe dans l'ultérieur la vérité — est au cœur de la critique que formule Grimaldi.

c. La critique de l'ontologie bergsonienne

En plaçant au centre de ses analyses la notion de « tendance », la paléontologie montre que l'avènement de la conscience est l'accomplissement d'une maturation, et non pas un brusque surgissement inexplicable. Jusqu'à présent, la réflexion grimaldienne marche encore dans les pas de celle de Bergson. Mais quel sens conférer, d'un point de vue ontologique, à cette analyse de l'évolution en termes de tendance ? L'ontologie du désir défendue par Grimaldi n'est présentée qu'au long d'une critique serrée de l'ontologie bergsonienne.

Tout d'abord, le bergsonisme serait-il une simple inversion du platonisme, attribuant à l'esprit les caractéristiques que Platon accordait à la matière et inversement ? Selon Grimaldi, cette conclusion, suggérée par Bergson lui-même, est douteuse, le caractère moniste de l'ontologie bergsonienne ne faisant pas vraiment question. Tout le problème est de savoir en quoi consiste la substance unique ou esprit, et comment Bergson prétend rendre compte de la dualité des manifestations qu'il relève très lucidement, à savoir de l'opposition entre matière et esprit. Si l'esprit est continuité de changement, comment expliquer à partir de lui la matière qui est inertie et répétition ?

Mais alors comment comprendre que l'essence fondamentalement active et inventive de cette substance spirituelle puisse se développer en l'inertie, la répétition et la conservation de la matérialité ? (*DT*, p. 133)

La question paraît impossible à résoudre si l'on maintient une telle définition de la substance. Grimaldi se penche sur le vocabulaire utilisé par Bergson pour décrire la matérialité : elle ne serait que « privation, absence et lassitude » (*DT*, p. 134). Cependant, comment une telle caractérisation peut-elle découler de celle de l'esprit ? Il faudrait alors envisager une positivité du négatif, ce que semblent faire certains textes de Bergson, qui présentent la matérialité comme une négativité polémique, moins comme privation que comme « obstacle », « opposition », « résistance ». Ces passages de *L'évolution créatrice* introduisent alors la matière tantôt comme « un milieu étranger et hostile à la vie qui la traverse, tantôt comme un mouvement inverse de la vie » (*DT*, p. 135). Mais tandis que la

mystiques. Ils ont ouvert une voie où d'autres hommes pourront marcher. Ils ont, par là même, indiqué au philosophe d'où venait et où allait la vie. »

première hypothèse fait retomber la pensée dans le dualisme, la seconde est inexplicable dans les termes d'une « ontologie de la positivité absolue » (*DT*, p. 136).

Une ontologie du désir a donc pour mission de résoudre les paradoxes que Bergson a su lucidement repérer sans pouvoir les résoudre sur le plan ontologique¹. Les deux difficultés du bergsonisme sont, selon Grimaldi, d'une part d'avoir identifié la substance à la pure spiritualité, rendant ainsi inexplicable l'existence de la matière, d'autre part d'avoir scindé la réalité en deux tendances contradictoires, dont la dualité est incompréhensible à partir de la substance ainsi considérée. Examinons la double réponse élaborée dans *Le désir et le temps*.

D'après Grimaldi, l'essence de tout ce qui vit est le désir, entendu comme vecteur d'une dissidence interne. Le désir, d'essence illogique, est l'être qui porte les *contraires*, et plus profondément encore les *contradictaires*². D'un côté, le désir soutient la co-présence des contraires : l'avenir, en lui, est présent au présent. Ou encore : la vie ne subsiste pas sans la matière. D'autre part, cette co-présence des contraires se fonde sur la co-présence des contradictoires. Par le désir, l'irréel travaille le réel, l'absence creuse la présence, le néant hante l'être. Le désir, soutient en effet Grimaldi, est à la fois arrachement à l'être, manque perpétuel, et désir de se perdre dans l'être, de s'abolir en tant que manque. C'est cette double tendance, la « vocation de la transcendance » et la « nostalgie de l'immanence » (*DT*, p. 137), qui caractérise l'essence du désir : « le désir est l'unité à la fois de l'élan créateur et de la fruition conservatrice » (*DT*, p. 138).

Grimaldi, affrontant la deuxième difficulté du bergsonisme, retrouve alors la voie de la critique merleau-pontienne³ : Bergson aurait bien vu les deux tendances contradictoires mais ne parvient à les comprendre que comme tendances *antagonistes* parce qu'il part du présupposé positiviste. Or, ces deux tendances ne se développent pas l'une au détriment de l'autre mais uniquement de concert (*DT*, p. 138). La position bergsonienne du problème, comme l'avait souligné Merleau-Ponty, se fait l'héritière de la logique de l'identité et reprend une démarche qu'il dénonce notamment dans la philosophie grecque :

¹ *DT*, p. 136: « [...] le bergsonisme ne cesse donc de témoigner lucidement de la présence de la négativité dans l'être. Mais d'aucune façon il ne parvient à en rendre compte. / L'intérêt du bergsonisme est donc d'avoir décrit le paradoxe de la négativité dans l'être. Mais il a achoppé dans l'analyse métaphysique qu'il en a faite. »

² *DT*, p. 136 : « Au sens où la logique nomme contraires deux choses qu'on ne peut affirmer ensemble d'un même sujet, et contradictoires deux choses qu'on ne peut ni affirmer ni nier ensemble d'un même sujet, la vie est illogique ou la logique traditionnelle est impuissante à exprimer la vie. »

³ L'influence, sur tous deux, de l'interprétation du bergsonisme par Jankélévitch est indéniable. Grimaldi, se référant à des passages quasi-similaires à ceux choisis par Merleau-Ponty dans son cours sur la *Nature*, écrit : « Lorsque V. Jankélévitch affirme "un monisme de la substance et un dualisme de la tendance" et lorsqu'il dénonce que "ce qu'il y a de plus tragique, c'est que la tendance mortelle loge au cœur de la vitalité elle-même", c'est moins le bergsonisme qu'il définit que cette ontologie du désir. » (*DT*, p. 138)

Reprenant l'injonction parménidienne, Bergson aussi affirmerait que l'être est et que le néant n'est pas. (DT, p. 139)

Ayant d'emblée posé que l'esprit est pleine positivité, comment dès lors prétendre déduire cette autre tendance qui le nie ? La célèbre critique des idées de désordre et de néant trouve son sens uniquement à la lumière d'une telle position du problème. Grimaldi en retrace la généalogie en deux temps : tout d'abord, Bergson refuse la dignité ontologique à toute forme de négativité ; ensuite, s'étant ôté tout moyen de rendre compte d'authentiques *altérations*, il ne peut finalement renvoyer le lecteur qu'à une série d'*altérités*.

En premier lieu, selon Grimaldi, cette puissance de négation, aussi illusoire soit-elle, mérite explication. L'illusion d'une réalité n'en a pas moins la réalité d'une illusion. En outre, loin que cette puissance psychologique de négation soit la source d'un illusoire néant, celui-ci en pourrait être bien plutôt le fondement. Renouant de manière frappante avec l'argumentaire merleau-pontien, Grimaldi écrit :

Cet exorcisme de la négativité est d'autant plus surprenant que, reconnaissant que toute réalité est vivante, reconnaissant que la vie est d'ordre spirituel, reconnaissant dans l'esprit la faculté de choix, d'innovation et donc de négation, Bergson cependant ne reconnaît pas qu'il y ait de la négativité dans le réel. (DT, p. 140)

En second lieu, le maintien parallèle de deux ordres de faits, l'ordre physique et l'ordre biologique, ne pouvant rigoureusement agir l'un sur l'autre ou être déduits l'un de l'autre, induit un problème redoutable lorsqu'il s'agit de rendre compte du phénomène de l'évolution :

Le problème surgit de l'impossibilité de les réconcilier puisqu'ils sont définis contradictoirement chacun comme la négation l'autre, et cependant de la nécessité de les réconcilier pour rendre compte de l'évolution. Car l'évolution manifeste que l'histoire de la vie n'est autre chose que les changements des formes matérielles et des psychismes contemporains. (DT, p. 141)

Grimaldi concède que Bergson est tout à fait conscient du problème ; toutefois, la notion d'«organisation», ainsi que toutes les images mobilisées dans *L'évolution créatrice* pour évoquer la matière vivante, plaident en faveur d'une ontologie qui n'est pas celle qu'il soutient :

Toutes les images par lesquelles Bergson exprime les rapports de l'esprit (ou de la vie) et de la matière n'ont d'ailleurs de sens que si l'esprit et la matière sont compris non comme deux forces antagonistes mais comme l'agent et le patient, c'est-à-dire comme deux modes d'une seule et même substance. (DT, p. 142)

La réponse grimaldienne au second problème posé par le bergsonisme consiste alors à *modaliser le désir*. Une fois admise la temporalité comme substance à l'essence contradictoire, on peut rendre raison des tendances contradictoires en la modalisant. De la vie à la matière, il n'y a pas la différence qui sépare deux tendances antagonistes et donc incapables d'agir l'une sur l'autre, mais une *différence de désir*¹. La négativité à l'œuvre dans le désir est susceptible de plus ou de moins. La matière est alors comprise par Grimaldi comme un mode moins insurrectionnel du désir que la vie. En pensant une gradation de la négativité dans l'être, on parvient à rendre compte de véritables altérations, c'est-à-dire de différences au sein du même². Si le néant est pensé comme l'autre radical de l'être, alors il ne peut, par principe, prétendre à être. Cette pure altérité interdit toute interaction et, par là, tout changement. Mais si réel et irréel sont conçus comme des modalités de l'être présentant des degrés de négativité différents, il devient concevable d'envisager le travail progressif de réalisation de l'irréel dans le réel. De même, l'avenir n'est pas l'autre radical du présent, auquel cas il ne pourrait jamais travailler à devenir présent. Avenir et présent sont deux modalités de la temporalité ou de l'être présentant des degrés de négativité différenciés. Grimaldi en conclut que :

Le temps, autrement dit le désir, est donc la substance fondamentale dont la matière, la vie et l'esprit sont les modes de plus en plus fervents, et de plus en plus aventureux. (*DT*, p. 144)

Qu'en est-il, à présent, des relations générales entre l'esprit et la nature ? La réflexion précédente a permis d'établir que :

[...] l'esprit et la nature ne sont qu'une seule et même substance, en sorte que l'esprit évolue comme évolue la nature et que le devenir de l'un est le devenir de l'autre. (*DT*, p. 144-145)

La discussion du bergsonisme permet d'affiner ce jugement. En effet, l'auteur de *L'évolution créatrice* entrevoit, hormis sa propre philosophie, deux possibilités de réponse à la question générale des relations entre l'esprit et la matière :

Ou bien les phénomènes psychologiques seraient un luxueux duplicata reproduisant sous forme consciente ce que les phénomènes physiologiques accomplissaient sous forme inconsciente. Ou bien l'âme et le corps, l'esprit et la matière, la psychologie et la physiologie ne

¹ *DT*, p. 143 : « Jusqu'à dans la doctrine de Bergson, la vie et la matière ne peuvent donc être distinguées que comme un mode qui agit et un mode qui pâtit [...] Entre le mode agent et mode patient, il ne diffère que d'un surcroît de transcendance, de négativité, d'insatisfaction et d'inquiétude. »

² *DT*, p. 143 : « D'avoir méconnu le sens de la négativité et la logique du devenir, Bergson a été conduit à méconnaître l'identité fondamentale de l'esprit, de la vie et de la matière. »

seraient qu'un bilinguisme, offrant à notre lecture deux versions d'un seul et même texte. (DT, p. 145)

Or, la critique que Bergson opère de ces positions ne convainc pas Grimaldi. À la première hypothèse, Bergson n'objecte rien si ce n'est que la nature n'a pas dû s'en donner le luxe, arguant par là d'un souci d'économie de la part de la vie. Cet argument paraît nettement insuffisant aux yeux de Grimaldi. Quant à la seconde hypothèse, Bergson l'attribue à Spinoza et à Leibniz. Or, Leibniz reconnaît bien au contraire « qu'à toute matérialité est joint substantiellement un principe spirituel qui l'anime et lui fait incarner le destin qui sommeille subrepticement en elle » (DT, p. 145), ce que l'auteur de *L'évolution créatrice* « ne parvient pas à concevoir, parce qu'il a méconnu le sens métaphysique de la négativité, c'est-à-dire l'essence contradictoire du temps » (DT, p. 148). En outre, une troisième hypothèse demeure envisageable d'après la fonction attribuée au cerveau par Bergson, et qui, pourtant, n'est pas le bergsonisme. Le cerveau ne peut, en effet, sélectionner les souvenirs utiles à l'action présente que si l'attention est interprétée comme une tension vers l'avenir :

La fonction transcendante et néantisante du cerveau est donc à l'œuvre dans l'immanence et la présence opaque du cerveau (DT, p. 148),

ce qui revient à considérer « l'esprit comme matériel et la matière comme spirituelle, bien que l'esprit soit dans la matière ce qui la nie » (DT, p. 149).

Finalement, partant d'un constat commun, à savoir la provenance naturelle de l'esprit, Grimaldi, pour avoir pris en charge les contradictions de l'expérience et défini l'esprit autrement que Bergson, aboutit à ontologie fort différente. À la question :

Quelle est l'essence si déchirante de cette substance que l'être se développe en ce qui le nie, que la thèse nourrisse l'antithèse, que l'unité s'accomplisse en dualité, que l'immanence produise la transcendance, que la nature porte l'esprit ? (DT, p. 153),

il répond par le désir, qu'il reconduit en dernière instance au *temps* :

[...] or, ce que le désir exprime en termes psychologiques, c'est l'essence souffreteuse et géniale du temps. (DT, p. 154)

C'est en effet l'être du temps que de s'arracher à lui-même, de se renier pour être davantage. Le désir peut alors être qualifié de « négativité créatrice » car s'il se renie, c'est pour créer toujours davantage de nouveauté : son refus de l'être est en même temps un désir de *plus être* (DT, p. 155). L'histoire de la vie fait ainsi assister à l'émergence progressive de formes de vie toujours plus désirantes : *créatrices parce qu'insatisfaites*. À rebours de

Bergson, Grimaldi, délaissant la distinction entre fabrication et création, lie indissolublement création et insatisfaction.

Furtivement suggéré par les analyses qui précèdent, le sens dernier de l'ontologie grimaldienne du désir, qui, dans la définition de l'être, inscrit le négatif, est à chercher du côté d'une élucidation du temps.

d. Une ontologie du temps

Comment Grimaldi réinterprète-t-il ces résultats ontologiques dans le cadre d'une ontologie du temps ? Autrement dit, comment passe-t-on de l'ontologie du désir précédemment analysée à une ontologie du temps ? Il est nécessaire de repartir de la conception de l'être comme tendance pour mettre en évidence l'originalité de la pensée grimaldienne du temps.

À la suite de Bergson, Grimaldi interprète le temps comme tendance même s'il conteste l'interprétation de l'auteur de *L'évolution créatrice* et en fait le principe d'une unité « scissionnaire » (par exemple, *OT*, p. 169). La notion de « tendance » implique, en effet, une dualité interne¹. L'être tend à la fois à se conserver et à changer. C'est l'unité originellement synthétique de cette dualité qui fait le temps : à la fois subversion du présent par l'avenir et résistance du présent à ce changement. Sans le travail de l'avenir dans le présent, rien ne pourrait changer ; mais à l'inverse, si rien ne résistait à cet effort, il n'y aurait pas de délai, tout serait donc toujours déjà donné et il n'y aurait donc pas de temps². Ainsi, contrairement à ce qu'affirme Bergson, la matérialité est une condition nécessaire de la durée. Puisqu'il ne s'agit pas de revenir à un dualisme ontologique que Grimaldi a définitivement exclu à cause des difficultés insolubles inhérentes à ce type de pensée (*DT*, première partie, chapitre III), il faut conclure que la matérialité constitue un moment de la temporalité, au même titre que l'idéalité de l'avenir à l'œuvre dans la matérialité du présent. En définitive, matérialité et idéalité ne sont que des abstractions en regard de la réalité contradictoire du temps. Dans ces conditions, la *négativité* représente le travail de l'idéalité dans la matérialité du présent, mais

¹ *EV*, p. 24 : « Le premier paradoxe d'une tendance est qu'en effet elle soit *double* : Aucune n'aurait en effet besoin de temps, d'effort, et de patience, si elle n'était originellement contrariée par une tendance adverse qui lui résiste. »

² *OT*, p. 178 : « En effet, si c'est un principe absolu qui est créateur, d'où vient qu'il lui faille du temps, c'est-à-dire du délai ? Sans doute comprend-on qu'un principe continûment novateur ne pourrait pas s'exercer s'il n'y avait continûment du temps. Mais pourrait-il y avoir continûment du temps là où l'absence de toute résistance anéantirait tout délai, et où l'inexistence de toute adversité anéantirait jusqu'à l'idée même d'aucune résistance ? »

n'est pas séparable, même en droit, de l'être lui-même. Intégrer la négativité dans l'être, c'est fondamentalement comprendre l'être comme *médiation*, ce que manque Bergson en pensant la durée comme pleine positivité :

Définir cette originaire spontanéité comme le dynamisme de l'avenir dans le présent ou comme la tendance du présent vers l'avenir, il semble que ce soit simple affaire de mots ; car l'un et l'autre expriment que nous n'avons jamais affaire qu'à de la médiation, à du travail. À chaque instant cette médiation s'immédiatise, et c'est cette immédiatisation de la médiation que nous appelons la matière. Quant à cette médiation indéfinie, quant à cette réalité la plus originaire et la plus fondamentale qui est celle d'un *travail*, c'est ce que nous nommons le temps. (*OT*, p. 182)

Il en découle une compréhension renouvelée des dimensions du temps. L'avenir se médiatise sans cesse dans la matérialité du présent. Le présent, continuellement hanté par l'avenir, n'est jamais fermé sur lui-même, mais toujours ouvert à ce qui vient. C'est pourquoi l'attente constitue la principale figure phénoménologique du temps¹. À ce titre, la ponctualité de l'instant est comprise comme une rigoureuse abstraction. Le processus de médiation de l'infini de l'avenir dans la finitude du présent n'est pas susceptible de clôture. Le temps constitue une médiation indéfinie². Si l'être, ainsi compris, ne cesse de devenir ce qu'il est, c'est l'avenir qui détient alors le sens du présent. Toutefois, pas plus qu'aucun avenir ne clôt de droit l'horizon ouvert du temps, le sens n'est jamais ni définitif, ni achevé, chaque événement étant réinterprétable à la lumière du nouveau présent. Une pensée radicale du temps exclut ainsi l'horizon d'une fin de l'histoire à l'aune de laquelle pourrait être définitivement jugé le sens des événements passés.

Une telle approche fait voix tout autant au génie créatif de la durée bergsonienne qu'au subreptice désenchantement qui naît de son incessante trahison. C'est la négativité qui fait à la fois le reniement du temps par lui-même et sa géniale créativité. En se distendant d'avec lui-même, le temps se renie — le présent devient passé — mais innove radicalement : l'avenir alimente le présent. Mais cette négativité ne désigne qu'une certaine vue sur le temps, car elle suppose tout autant la résistance du présent et la conservation du passé sans laquelle aucune innovation ne peut naître. Le temps n'est invention que parce qu'il est mémoire. À défaut d'être conservé, le temps serait condamné à demeurer aux balbutiements des premiers jours.

¹ *OT*, p. 38 : « Par conséquent, lorsque nous avons conscience de n'avoir plus conscience de rien, tout comme la conscience pure est conscience du temps, cette pure conscience du temps est une attente pure. »

² *OT*, p. 182 : « Quant à cette médiation indéfinie, quant à cette réalité la plus originaire et la plus fondamentale qui est celle d'un *travail*, c'est ce que nous nommons le temps. »

Dans une telle perspective, le présent représente le corps du temps¹, l'immédiation de toutes les médiations passées.

En faisant de la négativité son pivot, la pensée grimaldienne du temps se différencie nettement de celle de Bergson. Il s'impose désormais de mesurer l'originalité de cette ontologie par une confrontation directe avec celles de Sartre et Merleau-Ponty. Quoique s'enracinant elle aussi dans une critique du positivisme bergsonien, la voie qu'elle trace est autre que celles des deux phénoménologues français.

2. Un monisme métaphysique héritier du bergsonisme

a. Un différend de méthode : métaphysique ou phénoménologie ?

Le différend de méthode entre Merleau-Ponty et Sartre, d'une part, Grimaldi de l'autre, est net. Alors que les premiers se revendiquent clairement de la phénoménologie dès *La transcendance de l'ego* et la *Phénoménologie de la perception*, *Le désir et le temps* enracine le propos dans son auteur dans la tradition métaphysique qui court de Platon à Bergson². Dans son autobiographie intellectuelle, *L'effervescence du vide*, Grimaldi consigne en ces termes sa méfiance à l'égard du courant phénoménologique :

Sans doute la plupart des ouvrages de phénoménologie que je lus par la suite ne me donnèrent pas tous cette impression d'inutile obscurité. Mais je les trouvai généralement bavards, n'en finissant pas de commencer, se perdant en considérations propédeutiques, et presque plus soucieux de leur méthode que de ses résultats. (EV, p.112)

Ces références philosophiques divergentes ont un profond retentissement sur les choix qui président à l'élaboration de leurs ontologies respectives. Pour Merleau-Ponty, fidèle aux réquisits phénoménologiques, en l'occurrence au cadre corrélationniste défini par Husserl, il est hors de question de rendre compte de la provenance du pôle subjectif à partir d'une entité supérieure et séparée, l'être. Ce serait faire preuve d'un réalisme ruineux qui oublie la plus fondamentale leçon de l'*epochè*. Cela reviendrait, en effet, à projeter de manière fallacieuse le corrélat objectif de la perception pour rendre compte de son moment subjectif. En outre, le

¹ OT, p. 194 : « Le temps ne cesse donc de se cumuler ; de sorte qu'en absorbant et synthétisant tous les efforts passés, chaque nouvel instant est l'immédiatisation de toutes les médiations. Or, cette immédiation, c'est la matière. D'une part, par conséquent, la totalité du temps passé dans l'exercice et l'effort fait corps avec le présent qui se l'est incorporé : *le présent est donc le corps même du temps*. D'autre part, puisque le propre du temps est d'incorporer sans cesse le passé à la matérialité du présent qui l'assimile et l'absorbe, *le propre du temps est de s'immédiatiser dans la matière en s'y médiatisant*. »

² DT, deuxième partie, chapitre II.B, p. 129-153, et troisième partie, chapitre 3, « *La philosophia perennis* ».

temps n'existant que pour une subjectivité, il est illusoire, aux yeux du phénoménologue, de penser un « avant » de l'apparition du pôle subjectif. Toute explication visant à rendre raison de la subjectivité relève de la spéculation métaphysique. Sartre, pour son compte, réserve cette question à la métaphysique en précisant que cette dernière doit statuer sur un événement hors du temps¹. Dans sa dernière philosophie, Merleau-Ponty parvient à penser une véritable durée de l'Être et non plus seulement du phénomène comme Sartre, mais l'interdit phénoménologique demeure : il n'y a aucun sens à s'interroger sur un « avant » du champ perceptif et Merleau-Ponty se refuse à poser toute question de provenance². La question de l'origine de la subjectivité est donc hors jeu : la phénoménologie s'interroge sur ce que l'on pourrait appeler une forme de *contemporanéité* entre le pôle subjectif et le pôle objectif de l'apparaître. Par principe, Merleau-Ponty et Sartre évacuent donc la question du transformisme et de l'enracinement du pôle subjectif dans la vie.

Ce n'est guère le cas de Grimaldi qui développe une ontologie, non pas phénoménologique, mais métaphysique. Interrogeons le sens de l'adjectif. Métaphysique, sa pensée l'est d'abord au sens critiqué par la phénoménologie. Il s'agit en effet, pour Grimaldi, d'expliquer la conscience à partir d'un être séparé, car substantiel, à savoir le temps. Le temps est selon lui la réalité et existe avant l'homme et en dehors de l'homme. Cette considération engage le philosophe vers une ontologie qui a en charge de situer l'exact statut de la conscience *au sein* de l'être. Mais sa pensée est métaphysique en un second sens, aristotélicien, comme le revendique la première partie de son ouvrage inaugural (*DT*, p. 22-23). Expliquer l'être, c'est expliquer les raisons qui font qu'il est ce qu'il est. Ces raisons sont à rechercher dans le processus qui a fait de l'être ce qu'il est. On ne peut expliquer la conscience, partie de l'être, qu'en recherchant son origine, c'est-à-dire sa provenance temporelle. La conscience est ainsi interprétée comme le résultat d'un processus de dérivation. L'ontologie empruntera la voie d'une généalogie. Prendre acte de son enracinement naturel, c'est reconnaître que l'odyssée de la conscience est précédée par une longue histoire de la vie ; l'histoire naturelle doit, à ce titre, porter indice du principe structurant de la conscience. L'ontologie peut donc passer par une bio-logie, qui prendra la

¹ *EN*, p. 669 : « C'est à la métaphysique de former les *hypothèses* qui permettront de concevoir ce processus comme l'événement absolu qui vient couronner l'aventure individuelle qu'est l'existence de l'être [...]. Cette unification ne devra naturellement pas se constituer dans la perspective d'un devenir historique, puisque la temporalité vient à l'être par le pour-soi. Il n'y aurait donc aucun sens à se demander ce qu'était l'être *avant* l'apparition du pour-soi. »

² *VI*, notes, novembre 1960, p. 312-313 : « (Je révoque en doute la perspective évolutionniste : je la remplace par une cosmologie du visible en ce sens que, considérant l'endotemps et l'endoespace, il n'y a plus pour moi de question des origines, ni des limites, ni des séries d'événements allant vers cause première, mais un seul éclatement d'Être qui est à jamais [...]). »

forme d'une étude de l'histoire de la vie, ayant pour but de révéler le principe recherché. Rien de plus étranger aux pensées de Sartre et Merleau-Ponty. Sartre, d'une part, n'accorde à la durée qu'un statut existentiel ; d'autre part, il élude la question d'une spécificité du vivant dans *L'être et le néant*. Merleau-Ponty, pour son compte, ne quitte jamais le sol perceptif pour développer son ontologie, y compris lorsqu'il pose le problème de la Nature et de l'unité organique¹.

De l'ontologie phénoménologique à l'ontologie métaphysique, l'écart entre les deux directions philosophiques est donc important. Une autre différence majeure concerne la place accordée au temps par les trois auteurs. Si le hiatus entre les pensées sartrienne et grimaldienne du temps relève déjà — au vu de ce qui précède — de l'évidence, le problème se complexifie lorsqu'il s'agit d'aborder la comparaison avec la conception de Merleau-Ponty, y compris dans sa dernière philosophie. Alors que Grimaldi fait du temps la substance de son ontologie métaphysique, il semblerait que Merleau-Ponty y voie seulement l'une des expressions de l'Être.

b. Substantialité du temps : par-delà durée existentielle et ontologique

Le temps est, chez Grimaldi, substance. Il en découle des considérations sur la temporalité étrangères à celles de Sartre et Merleau-Ponty. Dans l'*Ontologie du temps* (2^{ème} partie, Chap. 3, « Réalité du temps »), Grimaldi établit la réalité ontologique du temps et dénonce deux positions généralement admises sur le temps. La première consiste à soutenir qu'il est nécessaire, pour concevoir le temps, d'envisager un spectateur intemporel du temps — cette position est d'inspiration kantienne. La seconde attitude avance que seule la subjectivité est source de temps et qu'elle projette le temps sur le monde : le monde, quant à lui, vivrait dans un éternel « maintenant ». Il faut bien voir que la deuxième position est celle de Sartre ou encore celle Merleau-Ponty au niveau de la *Phénoménologie de la perception*, ouvrage explicitement cité par Grimaldi². Or, le temps, selon lui, étant toute réalité, toute

¹ Par ex., *CrsN*, p. 379-380 : « Notre but était d'en venir à l'apparition de l'homme et du corps humain dans la nature. Si le devenir de la vie est un "phénomène", c'est-à-dire s'il est reconstruit par nous à partir de notre propre vie, elle ne peut en être dérivée comme l'effet de la cause [...]. Nous avons montré les années précédentes que la nature extérieure et la vie sont impensables sans référence à la nature perçue. C'est maintenant le corps humain (et non la "conscience") qui doit apparaître comme celui qui perçoit la nature dont il est aussi l'habitant. »

² *OT*, p. 100, note 38 : « cf. p.ex., M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception* où il prétend montrer que « le temps suppose une vue sur le temps » (p. 470), et par conséquent que ce qui est incapable de visée, d'intentionnalité, c'est-à-dire de conscience, est incapable de temporalité. Aussi poursuit-il en disant que "le monde objectif est trop plein pour qu'il y ait du temps", qu'"on ne peut y trouver de toutes parts que des

réalité est soumise au changement. Cela est vrai des consciences comme de tout étant du monde. Nul besoin de faire l'hypothèse d'un sujet hors du temps pour se donner le spectacle du passage du temps. C'est au contraire parce que je suis du temps que je peux regretter que tout ait changé ou m'impatisser de ce que rien ne change assez. C'est que je suis, par la mémoire, encore au passé, ou par l'imagination déjà à l'avenir, que je vis ce passage du temps hors de moi. Il suffit donc d'envisager des différences de *tempi* entre la conscience et le monde pour que la conscience soit, de ce fait, conscience du changement¹. La conscience est donc temporelle.

Mais, à l'inverse, le monde change réellement hors de la conscience et c'est seulement parce que la conscience est une modalité du temps plus distendue qu'elle peut s'impatisser de voir le réel si immuable. Autrement dit, nul besoin de supposer que le monde vit dans un éternel « maintenant », il suffit encore une fois d'envisager des différences de *tempi*². C'est en ce point précis que la critique atteint l'approche phénoménologique du temps, que l'on trouve dans la *Phénoménologie de la perception* : faire paraître le temps avec une subjectivité, c'est n'accorder à la durée qu'un sens existentiel. Dire qu'il n'y a de temps que *par*, ou même, en un sens moins idéaliste, *pour* une subjectivité, c'est renoncer à penser une durée propre à l'être. En outre, c'est manquer le travail du temps qui affecte la conscience bien plus qu'elle ne le porte : dire que la conscience est temporelle, cela ne signifie pas qu'elle déploie le temps mais qu'elle en fait l'épreuve. C'est parce que le temps m'a changé, a usé ma patience, que je suis par exemple si impatient d'assister à un bouleversement. Dans l'*Ontologie du temps*, l'expérience de l'ennui décrite par Grimaldi révèle une vie qui s'épuise à continuer à désirer sans savoir quoi désirer³. En choisissant cette expérience privilégiée où le temps semble avoir déserté le monde, le philosophe peut donc mettre en évidence ce qu'ordinairement la temporalité du monde nous cache. En cette attente sans objet où rien ne paraît advenir, quelque chose continue de changer, de vieillir et de s'user : c'est précisément la vie de celui

« maintenant »" (p. 471), et qu'il n'y a donc de temps que "lorsqu'une subjectivité vient briser la plénitude de l'être en soi" (p. 481). Mais n'est-ce pas confondre la réalité ou l'effectivité du temps avec la conscience que nous en avons ? »

¹ OT, p. 96 : « [...] nulle intemporalité n'est donc requise pour pouvoir prendre conscience de la temporalité : il suffit d'une autre temporalité, d'une temporalité distendue, syncopée ou d'un autre *tempo*. »

² OT, p. 103 : « Mais s'il n'y a rien qui ne change, tout ne change pas au même rythme, ni de la même façon. »

³ OT, p. 67 : « Comme quiconque ne désirerait rien ne pourrait être déçu, qui n'attendrait ni ne s'attendrait à rien ne pourrait jamais s'ennuyer. L'ennui est ce paradoxe même d'attendre encore, en éprouvant pourtant n'avoir rien à attendre. »

qui attend¹. Ce dernier point reste fondamentalement étranger aux phénoménologies existentialistes.

Il demeure néanmoins que l'« endotemps » invoqué par Merleau-Ponty dans *Le visible et l'invisible* se présente comme une véritable durée ontologique qui dépasse la durée encore existentielle de la *Phénoménologie de la perception*. La perception naît d'un retournement du visible sur lui-même ; elle se fait donc depuis l'Être qu'elle ne saurait englober. La durée est l'une des formes que prend cette quasi-coïncidence de l'Être avec lui-même. L'« endotemps » est ce temps qui se fait depuis quelqu'un qui *en est*, qui ne le constitue donc pas. En lui, d'une part, le passé n'est jamais dépassé, mais continue de compter au registre de l'Être. D'autre part, le présent ne coïncide jamais avec lui-même, ouvrant l'horizon nécessaire à sa phénoménalisation². L'endotemps fait donc place à une véritable Histoire de l'Être qui ne se réduit pas à l'historicité de la conscience ou de la « réalité-humaine ». Reste qu'affirmer une durée ontologique, ce n'est pas affirmer l'identité de la durée avec l'Être, ce qui serait encore aux yeux de Merleau-Ponty une façon de l'objectiver. L'« endoespace », aussi bien, réalise dans son ordre un aspect de la déhiscence originaire. Le « il y a », soutient Merleau-Ponty, est indissolublement spatio-temporel³.

Or Grimaldi, élevant le temps au rang de principe unique, fait de la matérialité et de l'idéalité qui la travaille les deux moments abstraits qui le structurent⁴. Tandis que la temporalité est médiation, la matérialité constitue l'immédiation en laquelle s'extériorise le temps. Temps et matière n'ont donc pas le même degré de réalité : alors que le temps est la contradiction concrète de deux tendances — la tendance au changement et la tendance à la conservation —, la matière est le nom donné à une abstraction : la tendance à la conservation.

On peut donc conclure que la substantialité accordée au temps par Grimaldi donne à sa philosophie une tournure singulière, qui compromet en apparence toute tentative de rapprochement avec l'ontologie existentialiste comme avec l'ontologie phénoménologique.

¹ OT, p. 67 : « Il est bien clair désormais que la vie continue de peser sur nous alors même que nous ne pouvons plus peser sur elle, et qu'il nous faut endurer le temps bien que nous ne puissions plus rien devenir. »

² VI, notes, « Temps. », p. 235 : « La contradiction n'est levée que si le nouveau présent est lui-même un transcendant : on sait qu'il n'est pas là, qu'il vient d'être là, on ne coïncide jamais avec lui. »

³ Crs, p. 207, à propos de la littérature de Claude Simon : « le temps ne doit pas être pensé à part de l'espace, sans lequel il n'y aurait pas de présent. Il est une propriété de cet espace, et pas seulement de la "conscience". »

⁴ OT, p. 183 : « Or, nous aurait-il semblé pressentir dans la matière une originaire tendance à *ne pas* changer, si nous n'avions tout aussi originairement reconnu une tendance au changement qui s'y exerce, s'y efforce, s'y diffracte, et qu'elle semble contrarier ? Caractériserions-nous aussi spontanément l'inertie comme une *résistance* si quelque effort ne nous apparaissait spontanément cosubstantiel à la matière elle-même ? C'est l'unité originairement synthétique de cet effort et de cette résistance qui constitue la réalité comme médiation ; et cette médiation qui ne cesse de s'immédiatiser n'est autre que le temps. »

En revenant au projet initial qui fonde les pensées respectives de Grimaldi et Merleau-Ponty, on va cependant voir émerger des points de contact inattendus.

c. Réconcilier deux perspectives sur l'homme : un projet commun à Merleau-Ponty et Grimaldi

Comment l'esprit peut-il être transcendant à la nature, alors que la nature est de part en part immanente à l'esprit ? Telle est la question inaugurale posée par Grimaldi dans *Le désir et le temps*¹. Les sciences, mais aussi l'expérience la plus quotidienne, ne cessent d'attester de l'interaction de l'esprit et du corps. De même que le physiologique agit sur le psychologique, le psychologique agit sur le physiologique (*DT*, 2^{ème} partie, Chap. I, « Immanence et transcendance »). Cependant, Grimaldi maintient que le désir et l'imagination manifestent une certaine relation à l'absence : l'esprit transcende la nature en ce qu'il est capable de se représenter un au-delà de la nature et de refuser les déterminismes naturels qui pèsent sur lui. Pour sa part, Merleau-Ponty formule ainsi l'interrogation maîtresse qui a guidé la rédaction de ses deux premiers ouvrages :

Nos premiers travaux publiés s'attachent à un problème constant dans la tradition philosophique, mais qui s'est posé de manière plus aiguë depuis le développement des sciences de l'homme, au point d'aboutir à une crise de notre savoir en même temps que de notre philosophie. Il s'agit de la discordance entre la vue que l'homme peut prendre de lui-même, par réflexion ou par conscience, et celle qu'il obtient en reliant ses conduites à des conditions extérieures dont elles dépendent manifestement [...]. Il faut donc comprendre comment l'homme est simultanément sujet et objet, première personne et troisième personne, absolu d'initiative et dépendant, ou plutôt il faut réviser des 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 le plus directement restent dépourvus de sens. (*P2*, « Titres et travaux, Projets d'enseignement », p. 11-12)

¹ *DT*, « Avant-propos de la seconde édition », p. I : « Ainsi ai-je dû établir d'abord deux faits remarquables, dont c'est la paradoxale conjonction qui caractérise notre condition métaphysique : le premier consiste dans la transcendance de l'esprit à la nature, et le second, réciproque, en l'immanence de la nature à l'esprit. Cela peut d'ailleurs s'énoncer de manière encore plus topique et plus simple : sous quelque figure que ce soit, il n'est pas d'esprit qui ne tende vers le surnaturel et n'éprouve par conséquent la nature comme une résistance ou obstacle ; et cependant, pas plus n'y a-t-il d'esprit qui ne soit vivant, que de vie qui ne soit matérielle. » Ou encore dans *EV*, p. 22-23 : « Puisque l'homme est la dernière forme connue des évolutions de la nature, il s'agissait en effet de comprendre comment la nature avait pu produire en elle une espèce si dénaturée qu'elle parût rompre avec la nature et fût hantée par le surnaturel. »

Il s'agit donc initialement pour tous deux de concilier deux perspectives sur l'homme apparemment irréconciliables. D'une part, cette investigation passe par la mise en évidence d'une certaine négativité qui rend compte du point de vue en première personne, mais sur fond d'une passivité indépassable qui fasse toute sa part au point de vue en troisième personne. D'autre part, le choix déterminant d'une ontologie moniste marque un souci radical de cohérence : s'il est encore possible de rendre compte d'une forme de négativité à partir d'une unité originaire, il est en revanche impossible de prendre au sérieux la passivité une fois distinguées deux régions inaccessibles l'une à l'autre. Ainsi, la négativité chez Merleau-Ponty et Grimaldi n'est pas séparable, même en principe, de l'être. Il s'agit d'une négativité qui travaille l'être lui-même. Ce double *réquisit* initial explique la critique que Merleau-Ponty et Grimaldi adressent, d'une seule voix, à Bergson et Sartre.

d. Une critique commune de Bergson et Sartre

Alors que la réussite de l'ontologie réside dans sa capacité à affronter leur tension, Bergson et Sartre enferment la philosophie dans une seule des perspectives ouvertes par le problème initial. Le premier sombre dans un ultra positivisme, le second dans un ultra négativisme. Alors que Bergson ne parvient pas à rendre compte de l'originalité et de la spécificité de notre ouverture au monde, Sartre surestime cette spécificité en faisant de la conscience l'autre radical de l'être-en-soi. Autrement dit, pour rendre compte de la vie, la contradiction doit être portée au cœur de l'être : il s'agit donc de penser une négativité interne à l'Être.

Nous avons déjà formulé la critique grimaldienne du bergsonisme et, outre un accord de principe avec Sartre et Merleau-Ponty au niveau le plus général — le rejet du positivisme bergsonien —, nous avons déjà pu noter des points de convergence critique qui auguraient d'une proximité ontologique plus grande entre les philosophies de Merleau-Ponty et Grimaldi. Avant d'en venir aux objections grimaldiennes opposées à Sartre, il est indispensable de résumer ce noyau critique commun à l'adresse du bergsonisme.

Premièrement, que Merleau-Ponty et Grimaldi se soient tous deux longuement penchés sur le cas Bergson ne doit pas nous surprendre. C'est que l'un et l'autre y ont trouvé davantage que ce que le démenti sartrien avait su y voir. Ce « supplément » est une ambiguïté interne au bergsonisme, qu'il convenait d'interroger. Il est vrai que de ce point de vue, Grimaldi, pour les raisons que l'on sait — du point de vue d'une métaphysique de la vie — s'intéresse principalement à *L'évolution créatrice*, laissant de côté, par exemple, *Matière et*

mémoire, que privilégie le penseur de la perception. Quoi qu'il en soit, pour tous deux, le positivisme bergsonien, s'il est peut-être le dernier mot du bergsonisme, n'est en tout cas pas le seul qu'il ait prononcé. En second lieu, si la philosophie de Bergson est fautive, c'est d'avoir, chaque fois, cherché à récupérer sous une entité métaphysique pleinement positive appelée durée le mixte ontologique diagnostiqué dans un premier temps avec précision. Ainsi, c'est bien à penser une négativité interne à l'être que la philosophie bergsonienne, d'après eux, devait conduire. L'élan vital ne peut plus être considéré en dehors de ses productions et la matière ne peut plus faire figure d'obstacle, car elle représente, au sein de l'être, pour qui ne le scinde pas abstraitement, l'instance des moyens. La négativité ne peut plus être repoussée hors de l'être comme une illusion fabriquée par l'intelligence et c'est donc bien la réalité elle-même qui souffre d'ambiguïté. La notion merleau-pontienne d'« expression », appliquée à la vie, rend éminemment compte de l'inspiration critique commune à Grimaldi et à Merleau-Ponty. S'exprimer, pour l'Être, ce n'est pas déchoir d'une positivité ontologique originaire, mais effectivement se réaliser comme durée. Par-delà ce dénominateur critique commun, il sera évidemment nécessaire de statuer sur les formes distinctes que prend, chez l'un et l'autre, l'ontologie de l'ambiguïté ici esquissée. Mais auparavant, un détour par la critique grimaldienne de Sartre s'impose, afin de dégager sa parenté avec les objections formulées par Merleau-Ponty.

Pour des raisons diamétralement opposées à celles de Bergson, quoique étroitement complices des siennes, l'auteur de *L'être et le néant* aurait également échoué à saisir la négativité interne à l'être. Il aurait manqué, selon Merleau-Ponty et Grimaldi, la dimension de passivité au cœur de la subjectivité. Ainsi, contrairement à Bergson, Sartre aurait mis l'accent sur la conscience en première personne et aurait sous-estimé la perspective en troisième personne. La critique grimaldienne emprunte une autre voie qui le conduit, comme Merleau-Ponty, à restaurer une forme de passivité chez l'être humain.

La première tâche de l'ontologie, à savoir l'anthropologie, conduit, comme nous l'avons vu, à une interprétation de la conscience en termes de « désir ». En dépit de certaines similitudes indéniables et certaines affinités de vocabulaire dans les pages consacrées à la « conscience comme désir » (*DT*, p. 73-102), il existe des différences flagrantes entre le point de départ grimaldien et le projet sartrien développé dans *L'être et le néant*. Certes, Grimaldi fait état, à l'instar de Sartre, d'une expérience du déchirement qu'il traduit en termes de négativité. Comme chez lui encore, la négativité est d'abord rattachée à la conscience : la conscience transcende le réel, elle ne se reconnaît pas en lui. Néanmoins, la distinction radicale entre deux modalités de l'être aussi opposées que complémentaires est posée par

Sartre dès l'« Introduction » de *L'être et le néant*. L'« être-en-soi » sartrien désigne l'être du phénomène et se distingue de la « réalité absolue » qui, selon Grimaldi, inclut la *totalité du réel*. « L'être-en-soi » est défini selon une aséité telle qu'il n'est pas en son pouvoir de rentrer en relation avec le pour-soi ; c'est le pour-soi qui porte la relation à l'en-soi. D'après Grimaldi au contraire, la « réalité absolue » est justement telle qu'il est en son pouvoir de *se médiatiser*, puisque c'est d'elle que provient la médiatisation ou mise en relation. Certes, chez l'un et l'autre, l'ontologie commence par être une *anthropologie*, c'est-à-dire une analyse du sens de notre expérience (*DT*, p. 44-45), ou, dans le vocabulaire sartrien, une description du « phénomène d'être ». Mais l'être, ou « réalité absolue », désigne alors chez Grimaldi cette « double et conflictuelle réalité : celle de la conscience asservie et insurgée, et celle qui l'asservit et contre quoi elle s'insurge » (*DT*, p. 74). Tout en s'opposant à la nature, en désirant autre chose que ce qui est, la conscience est envisagée comme une modalité de l'être : cela signifie qu'elle fait partie d'une unité reconnue comme primordiale. En outre, Grimaldi prétend découvrir dans une histoire de l'être l'origine et la raison d'être de cette expérience de la conscience. Tout à l'inverse, si Sartre fait un instant miroiter l'espoir d'une détermination unitaire du sens de l'Être (*EN*, p. 253), la « Conclusion » de *L'être et le néant* renonce à un tel projet dans le cadre de l'ontologie. Il cherche moins encore à retracer une genèse qui conduirait de l'être en général à l'être du pour-soi. On sait que, pour sa part, Merleau-Ponty fait sienne la première entreprise : partir de l'unité primordiale à l'égard de laquelle le pour-soi et l'en-soi ne sont qu'abstractions. Toutefois, le projet d'une genèse demeure étranger à la pensée phénoménologique, y compris celle du dernier Merleau-Ponty, parce qu'elle oriente la philosophie en direction d'une forme de réalisme opposé à l'effort corrélationniste.

On retrouve un semblable écart entre les deux philosophes du côté de la détermination du « néant ». La notion de « néant » est initialement rattachée, par Grimaldi comme par Sartre, au désir et à l'imagination comme faculté de se rapporter à l'irréel. La conclusion provisoire que livre Grimaldi, est d'ailleurs assez similaire à ce que peut écrire Sartre dans *L'être et le néant* :

À ce niveau de l'analyse, c'est donc parce qu'il y a du néant dans la conscience, qu'il y a de la négativité dans l'être. (*DT*, p. 74)

Ainsi, à travers la mention à l'imagination, c'est d'abord la conscience qui est tenue pour responsable de l'introduction de la négativité dans l'être. On serait alors en passe de confondre les deux projets ontologiques si une différence essentielle ne les séparait cependant nettement. Si la notion grimaldienne de « néant » est, comme chez Sartre, pensée comme

relative à l'« être » — il n'y a de néant que comme négation d'être —, et à titre de négation active ou négativité, selon Grimaldi aucune modalité de l'être n'est absoute de cette négativité : l'exercice de la négativité qui se joue au niveau de la conscience ne saurait y trouver son origine. Tout l'être grimaldian est pensé sur le modèle de la négativité interne qui travaille l'être pour-soi sartrien. Dans *Préjugés et paradoxes*, Grimaldi indique sans ambiguïté que Sartre, croyant diagnostiquer le propre de la conscience, a en fait caractérisé la vie :

Longtemps je m'étais interrogé sur cette transcendance à soi qui caractérise la conscience comme sur quelque paradoxe. Pour qu'en cesse ma perplexité, il m'eût pourtant suffi d'observer que c'est la vie elle-même qui se réfléchit en conscience. Il n'y a guère là-dessus que la cécité de Sartre qui puisse faire excuser la mienne. Car cet être qui est projet, cet être qui se transcende lui-même, ou qui est à lui-même son propre néant, avant de définir la conscience, il caractérise la vie. (*PP*, p. 292)

La perpétuelle transcendance à soi que Sartre attribue à la conscience trouverait donc, selon Grimaldi, son origine dans la vie. En découvrant dans la sensation cette ébauche de dualité au sein de l'unité que Sartre attribue par principe à la seule conscience, Grimaldi parvient à expliquer le surgissement de la conscience. Il étend ainsi la négativité à une modalité du réel que Sartre maintenait du côté de l'en-soi. Comme Merleau-Ponty, il étend — mais du point de vue d'une philosophie de la vie — la négativité à tout l'être.

D'autre part, en cherchant l'enracinement de la conscience dans l'être, il est conduit à prendre sérieusement en compte sa passivité. La conscience est, certes, décrite comme désir, ce qui fait largement écho à la description sartrienne. Comme ce dernier, Grimaldi caractérise la conscience comme refus de l'être, rendant possible par ce refus, et l'imagination, et la perception. D'une part, la conscience exige, en effet, structurellement, la transcendance à son objet. Cette transcendance par rapport au monde ou à la nature, se double d'une transcendance de la conscience par rapport à ce qu'elle est ; la conscience est à distance d'elle-même. Mais d'autre part, cette double transcendance est l'envers d'une double immanence, ce que minimise l'analyse sartrienne. Tout d'abord, la nature est immanente à l'esprit puisque toute l'expérience ainsi que tous les résultats des sciences attestent de l'action de la nature sur l'esprit et de l'action de l'esprit sur la nature. Ensuite, la conscience réflexive manifeste, selon Grimaldi, que la conscience ne peut être transcendante à soi qu'en étant soi, c'est-à-dire, de quelque manière, immanente à soi. La réponse sartrienne à la question : « d'où vient la conscience réflexive ? » ne le convainc pas. D'après l'auteur de *L'être et le néant*, c'est le

regard d'autrui qui me fait être ce que je suis¹. Or, sur l'exemple de la honte, Grimaldi indique que même cette émotion, choisie pourtant à dessein par Sartre, ne peut venir que d'une ségrégation intérieure qui sépare le moi que je désire être du moi que je suis, jamais du seul regard d'autrui qui n'a pas accès à mes intentions. Et, en effet, si je me penchais sur la serrure en qualité de serrurier, par exemple, ou de commissaire de police, puisque je ne m'éprouverais pas comme voyeur, il n'y aurait aucune raison pour que le regard d'autrui puisse me doter d'un être-voyeur² :

Les analyses que fait Sartre du regard d'autrui nous apparaissent donc impuissantes à rendre compte de la conscience de soi. En même temps qu'elles méconnaissent le pouvoir dédoublant de la conscience solitaire [...], elles postulent une conscience entièrement attentive et soumise à autrui. La conscience selon Sartre n'est qu'une conscience de cabotin, livrée aux spectateurs comme si elle n'avait d'autre destin que leur verdict. (*DT*, p. 94)

Selon Grimaldi, il y a donc un être de la conscience qui appartient à la structure « conscience » elle-même et qui n'a pas besoin, contrairement à ce que soutient Sartre, de la structure « autrui » pour émerger. J'ai conscience d'être tel ou tel bien avant que le regard d'autrui ne me le fasse réaliser, précisément parce que je ne cesse de me transcender. Le perpétuel dépassement de soi n'exclut pas, bien au contraire, l'enracinement dans un soi interne :

Par le désir se trouve réalisée la simultanéité paradoxale de notre transcendance et de notre immanence, de notre altérité et de notre identité. Puisque nous avons à être, nous sommes et ne sommes pas celui que nous sommes. (*DT*, p. 101-102)

Grimaldi envisage un être de la conscience qui n'est pas seulement un dehors (être pour-autrui) ou un centre d'opacité indéfini (facticité du pour-soi) : il se découvre à toute conscience dans son mouvement de transcendance.

Il en découle que la conscience grimaldienne ne peut se définir uniquement par le pouvoir de déracinement que lui reconnaît Sartre. Le désir, essence de toute vie et de tout vivant, articule deux tendances contradictoires, à savoir une tendance à la rupture et une

¹ *EN*, p. 260 : « Autrui est le médiateur indispensable entre moi et moi-même. », p. 310 : « Et la présence intermédiaire de ce sujet [à savoir, autrui] est la condition nécessaire de toute pensée que je tenterais de former sur moi-même ».

² *DT*, p. 90 : « S'il est vrai que la présence d'autrui est l'occasion qui me fait prendre conscience *dans la honte* du fait de mal agir, encore faut-il préalablement que j'aie cette conscience de mal agir qui ne vient pas d'autrui. / Supposons que cet homme qui regarde par la serrure soit un commissaire de police, ou un détective, ou un serrurier : ils n'ont pas honte d'être vus. La conscience que nous avons de notre geste dépend donc du projet que nous poursuivons dans ce geste. Nous avons honte ou non selon que ce projet est honteux ou non. Or autrui voit mon geste et non pas mon projet. Ce n'est donc pas autrui qui me fait honte. C'est moi qui me fais honte, rendu à ma lucidité par la présence d'autrui. C'est parce que j'ai conscience de mal faire que ma conscience devient honteuse. Autrui n'est que l'occasion, non la cause de cette honte. »

tendance à la conservation. Le désir ne peut donc se définir par la seule première tendance. La dialectique de la liberté, en tant qu'elle articule volonté et habitude, en témoigne :

Ce passage de la volonté à l'habitude est donc propre à nous manifester que l'esprit et la matière doivent appartenir à une seule et même substance, puisque le propre de l'esprit est de pouvoir se matérialiser en habitude et que dans l'habitude le propre de la matière est d'être modifiée par l'esprit. (DT, p. 149)

La nouveauté inaugurée par la volonté est maintenue en vie par l'habitude qui la conserve, permettant ainsi un progrès. Dégel de l'être et solidification de la volonté : une telle dialectique encourage à penser une conscience radicalement ouverte dans l'être, à tel point qu'il devient impossible de séparer, même en principe, être et néant.

Ainsi, la critique commune que Merleau-Ponty et Grimaldi font de Sartre et Bergson ne peut manquer de mettre en évidence un terrain d'entente entre les deux premiers. Il nous faut désormais démarquer avec précision la singularité du geste qui préside à l'élaboration de ces deux monismes scissionnaires.

e. Un dilemme ontologique : intégrer ou dissoudre la contradiction ?

Intégrer ou dissoudre la contradiction ? La réponse à cette question décide du style singulier de chacune des deux ontologies. En dépit d'une indéniable communauté de projet la dernière philosophie de Merleau-Ponty contraste avec l'ontologie grimaldienne. Disons-le clairement : tandis que Merleau-Ponty retravaille les deux perspectives sur la conscience afin de rendre compréhensible le passage de l'une dans l'autre¹, Grimaldi maintient la contradiction dans une unité originaire afin d'expliquer la diversité de ses modalités. Autrement dit, Merleau-Ponty retaille les points de vue, interne et externe, afin de montrer leur racine commune alors que Grimaldi déploie une ontologie qui fait du temps le principe contradictoire à même de justifier la validité de ce double point de vue.

En premier lieu, il faut remarquer que le paragraphe cité plus haut manifeste déjà l'originalité de la voie suivie par Merleau-Ponty :

Il faut donc comprendre comment l'homme est simultanément sujet et objet, première personne et troisième personne, absolu d'initiative et dépendant, *ou plutôt il faut réviser des catégories qui, si on les maintenait, feraient renaître le conflit perpétuel du savoir positif et de la*

¹ P2, « Titres et travaux, Projets d'enseignement », p. 12 : « Peut-être ces recherches convergentes finiront-elles par mettre en évidence un milieu commun de la philosophie et du savoir positif, et par nous révéler, en deçà du sujet pur et de l'objet pur, comme une troisième dimension où notre activité et notre passivité, notre autonomie et notre dépendance, *cesseraient d'être contradictoires.* » Nous soulignons.

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 le plus directement restent dépourvus de sens. (P2, p. 11-12. Nous soulignons)

Alors que Grimaldi ne questionne pas la validité des points de vue contradictoires subjectif et objectif, toute la stratégie de Merleau-Ponty consiste à opérer un rapprochement inédit entre eux, dissolvant ainsi une contradiction seulement apparente. Alors que *La structure du comportement* montre, à partir des résultats des sciences statuant sur le comportement, l'insuffisance d'une vision purement objective de celui-ci, la *Phénoménologie de la perception* opère, depuis le phénomène perceptif, un profond remaniement de la conscience¹, visant à montrer que la perspective transcendantale est artificielle et fausse. Cette opposition entre les deux philosophes comporte des implications fondamentales qui décident de l'allure contrastée de leur philosophie.

L'ontologie grimaldienne s'établit dans la contradiction. Nous avons vu comment Grimaldi, contre Bergson, place au centre de son ontologie une substance à l'essence originairement contradictoire. Qu'en faut-il déduire pour le statut de la conscience ? La temporalité, parce qu'elle est secrètement animée par la négativité, se modalise progressivement. La distension temporelle, c'est-à-dire l'arrachement du temps à lui-même, se fait d'autant plus importante à mesure que les formes d'existence évoluent. De la matière à la vie, et de la vie à l'esprit ou conscience, le déploiement d'une même substance conduit à des existants toujours plus dissociés d'eux-mêmes et du reste du réel, des existants toujours plus hantés par le passé et l'avenir, s'appuyant toujours davantage sur la mémoire pour faire advenir toujours plus de nouveauté. Tout au long de l'histoire des espèces, la temporalité se temporalise toujours davantage, c'est-à-dire que la négativité ne cesse de s'accentuer dans l'être². La conscience, forme exacerbée de cette négativité, peut donc vivre son étrangeté dans l'être alors même qu'elle en provient. Ce dernier point outrepassé, de loin, le propos de Merleau-Ponty. Dans son ontologie phénoménologique, la subjectivité est conçue comme un pli dans l'Être ou dans la chair du monde. C'est plutôt en termes de « familiarité » et non pas d'« étrangeté » qu'est alors définie notre relation au monde. En plaçant la contradiction au cœur de l'être, Grimaldi redéploie un écart massif entre la conscience et le monde, même s'il ne s'agit pas de celui de l'être et du néant. Or, toute l'œuvre de Merleau-Ponty consiste, au

¹ *PhP*, note 1 p. 260 : « Nous avons fait voir ailleurs que la conscience vue de l'extérieur ne pouvait pas être un pour soi pur [...]. On commence à voir qu'il n'en va pas autrement de la conscience vue de l'intérieur. »

² *DT*, p. 236 : « C'est pourquoi nous avons défini la matière, la vie et l'esprit comme des modes du temps de plus en plus fervents, de plus en plus distendus, de plus en plus inquiets, de plus en plus désirants. »

contraire, à réduire l'écart entre l'homme et le monde en se voulant fidèle à la perception. À tel point que la notion de conscience disparaît à l'horizon de sa philosophie. Quand l'ontologie grimaldienne insiste sur l'écart irréductible entre la conscience et le monde, révélé dans l'expérience originaire de la déception¹, de l'insatisfaction² et de l'attente³, et conséquence du développement d'une substance à l'essence contradictoire, l'ontologie phénoménologique de Merleau-Ponty cherche à se débarrasser de tout dualisme, à commencer par celui de la conscience et du monde. La notion de « chair du monde » est l'indice de ce primat du visible sur la distinction entre le voyant et le vu. Alors que Grimaldi réaffirme la dualité la plus déchirante au sein de l'unité pensée comme contradictoire, l'unité de la chair chez Merleau-Ponty tend à effacer cette bipolarité, en tout cas la figure de l'opposition.

Pourtant, il faut bien reconnaître une nette proximité entre les deux auteurs : l'être est pensé par tous deux comme une médiation indéfinie, l'être n'ayant jamais fini, chez l'un et l'autre, de se livrer, à tel point que nous pouvons caractériser leurs philosophies comme deux ontologies du secret. Chez Merleau-Ponty, la chair désigne l'Être comme principe de différenciation, irréductible à l'objet et, dans l'ordre des significations, à l'essence. Nous avons vu qu'en un tel dispositif la non-coïncidence s'étendait à tout l'Être. En pensant la négativité comme interne à l'Être, Merleau-Ponty délaisse l'opposition frontale du sujet et de l'objet, la dialectique viciée de l'être et du néant. La chose ne s'offre pas avec la plénitude que Sartre attribue à l'en-soi mais comme une certaine modulation spatio-temporelle prélevée à même la profondeur⁴. Puisque l'Être est ouverture, non pas chose, l'ontologie devient indirecte. Pointer le caractère indirect de l'Être, c'est une autre manière de dire que l'Être est médiation. Cette thèse commune à Merleau-Ponty et Grimaldi hisse leur pensée par-delà Bergson et Sartre, par-delà positivisme et négativisme.

Toutefois, chez Grimaldi, si l'ontologie du secret met l'accent sur la créativité de l'être, elle se révèle tout autant par l'écart douloureux entre ce que je suis et ce que je tends à être. Le maintien de la conscience comme exacerbation de la négativité à l'œuvre dans la vie

¹ DT, p. 7 : « Toute philosophie a pour origine quelque déception. »

² DT, p. 21 : « La vie ne nous donne pas ce qu'en nous cependant elle exige. »

³ OT, p. 38-39 : « Étant originairement pure attente, de même que la conscience est toujours dans le présent attentive à l'à-venir, elle est donc dans le réel pure disponibilité à l'irréel : *l'attente est la forme originaire de la transcendance.* »

⁴ VI, p. 172 : « Si l'on faisait état de toutes ces participations, on s'apercevrait qu'une couleur nue, et en général un visible, n'est pas un morceau d'être absolument dur, insécable, offert tout nu à une vision qui ne pourrait être que totale ou nulle, mais plutôt une sorte de détroit entre des horizons extérieurs et des horizons intérieurs toujours béants, quelque chose qui vient toucher doucement et faire résonner à distance diverses régions du monde coloré ou visible, une certaine différenciation, une modulation éphémère de ce monde, moins couleur ou chose donc, que différence entre des choses ou des couleurs, cristallisation momentanée de l'être coloré ou de la visibilité. »

oriente l'analyse vers la prise en compte d'une souffrance de l'inexprimable. L'homme est cet être dont le *telos* est si indéterminé qu'il souffre de ne jamais pouvoir accomplir son humanité. Cette psychologie du déchirement, qui porte Grimaldi aux parages de Sartre, cède la place, chez Merleau-Ponty, à une forme d'émerveillement face à l'Être, à la création duquel nous participons. Le secret n'est pas tant en nous, comme une blessure inguérissable, que devant nous comme une révélation progressive à laquelle nous participons. Force est d'admettre que ces tonalités distinctives sont présentes à l'orée de chacune des œuvres : tandis que Merleau-Ponty évoque en termes de « connaturalité » et de « communion » notre rapport au perçu dans *Phénoménologie de la perception*¹, Grimaldi tient pour originaire et rectrice l'expérience de la déception et de l'absence qui inaugure la recherche ontologique dans *Le désir et le temps*. Enfin, dans la lignée de Bergson, Merleau-Ponty développe dans *Le visible et l'invisible* une philosophie qu'il n'est peut-être pas imprudent de qualifier d'« heureuse² », tant elle se place sous le signe de la « communication » entre mes différents sens, entre mon corps et le monde, mon corps et celui des autres. Si ce dernier texte mûrit à l'ombre du « secret », ce secret est « merveille » et « mystère » ; la douleur et le manque laissent place aux métaphores de la « douceur » et de la « circularité »³.

Les ontologies de Merleau-Ponty et Grimaldi prennent leur point de départ dans une ferme volonté de rendre compte de l'homme considéré dans sa double dimension subjective et objective. Cette manière commune de poser le problème induit un parcours ontologique comparable, balisé par la critique de Sartre et Bergson, et aboutissant à penser une négativité interne à l'être. Mais tandis que Grimaldi inscrit telle quelle au sein de l'être la dualité contradictoire des points de vue objectif et subjectif, Merleau-Ponty discute leur conformité à l'Être pour aboutir à penser « une différence sans contradiction » (VI, p. 177). Quelle raison invoquer pour expliquer ce chassé-croisé ?

¹ *PhP*, p. 262 : « [...] 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. », *ibid.*, p. 257 : « [...] la sensation est à la lettre une communion. »

² Reconnaissons-le, Merleau-Ponty nous dissuade d'une telle lecture : « Une philosophie concrète n'est pas une philosophie heureuse. Il faudrait qu'elle se tienne près de l'expérience, et, pourtant, qu'elle ne se limite pas à l'empirique, qu'elle restitue dans chaque expérience le chiffre ontologique dont elle est intérieurement marquée. Si difficile qu'il soit, dans ces conditions, d'imaginer l'avenir de la philosophie, deux choses sont sûres : c'est qu'elle ne retrouvera jamais la conviction de détenir, avec ses concepts, les clefs de la nature ou de l'histoire, et qu'elle ne renoncera pas à son radicalisme, à cette recherche des présupposés et des fondements qui a produit les grandes philosophies (*Si*, « Partout et nulle part », p. 255-256). Il est vrai que l'horizon du corpus merleau-pontien ne saurait se réduire à l'impression laissée par la lecture du chapitre « L'entrelacs, le chiasme », si essentiel soit-il. C'est la raison pour laquelle nous apporterons quelques nuances complémentaires au chapitre VII de cet essai.

³ VI, respectivement p. 175 ; p. 170 ; p. 314 (notes, novembre 1960), p. 180.

La dimension phénoménologique de son œuvre conduit Merleau-Ponty à interroger exclusivement mais inlassablement la perception, c'est-à-dire l'originalité de la donation du monde. Son œuvre ne passe jamais outre cette ouverture donatrice. Il n'y a monde que s'il y a ouverture : telle est l'irrésistible leçon de l'*épokhè*. La discordance qu'il interroge est donc bien celle de *points de vue* que l'on peut prendre sur l'homme, ce qui présuppose que ces perspectives peuvent être retravaillées à la lumière de la perception conçue comme ouverture originaire. Grimaldi, pour sa part, accorde une forme de *réalité* à cette double-relation, attestée par les sciences et vécue par la conscience. Il questionne alors une antériorité de la perception humaine et manifeste à l'œuvre, y compris dans le reste de l'être, la contradiction qui est celle de la conscience.

Cependant, tout autant qu'à une différence de méthode, nous devons sans doute l'originalité de ces deux réponses à une divergence quant à l'expérience primordiale de l'être qui a appelé chacune d'elle : les retrouvailles merleau-pontiennes avec l'Être contrastent avec l'intranquillité de la conscience chez Grimaldi¹.

¹ C'est, du moins, ce que l'œuvre grimaldienne laissait augurer jusqu'au *Traité des solitudes*, qui introduit le thème de l'« expansivité » de la vie. Une telle opposition sera donc nuancée au chapitre VII.

CONCLUSION

Les philosophies de Sartre, Merleau-Ponty, Grimaldi inscrivent leur projet ontologique dans une certaine rupture avec le positivisme bergsonien. Ce terrain critique, en tant que dénominateur commun, permet d'apprécier les divergences de leurs entreprises respectives. Introduire une certaine forme de négativité dans le bâti ontologique conduit chacun des trois penseurs, avec une ampleur variable, à repenser le temps. De ce point de vue — mais surtout sans doute parce qu'il s'inscrit à son tour dans une tradition métaphysique —, Grimaldi est l'auteur qui reprend le plus à son compte l'héritage bergsonien. En pensant l'être comme temps, dans une articulation de plus en plus claire avec la vie, Grimaldi renoue avec une problématique profondément bergsonienne, à laquelle il fait cependant subir un net infléchissement par la prise en compte d'une négativité interne à l'être. Là réside sans doute l'un des aspects essentiels de cette pensée qui, pour avoir pris le négatif au sérieux, parvient à penser, et l'unité de l'être et la diversité de ses expressions. De ce point de vue — et parce qu'il n'a pas, lui non plus, sous-estimé la part de passivité dont nous relevons —, sa philosophie noue des accointances, à première vue insoupçonnables, avec l'ontologie phénoménologique de Merleau-Ponty.

Ce dernier, s'il n'est pas un penseur exclusif du temps, mais de l'Être dans sa teneur phénoménologique, avance des exigences qui, étant similaires, ont permis de fermement comparer leur ambition respective, à travers une critique commune de Bergson mais encore de Sartre. Si l'œuvre de Merleau-Ponty est incontestablement plus riche du point de vue de la quantité des matériaux et des domaines interrogés, il demeure que, répondant à un même problème initial — celui du subjectif-objectif — la pensée grimaldienne fait figure d'alternative possible si nous acceptons la posture métaphysique qu'elle requiert. Chez Merleau-Ponty, la contradiction ontologique à laquelle fait écho l'expérience de la conscience selon Grimaldi, cède la place à une pensée de la différence ontologique qui abandonne la dimension tragique.

Enfin, la pensée sartrienne de l'être, sans aucun doute la plus sous-estimée par le modeste projet qui anime ce travail, tient une position stratégique dans la confrontation avec les trois autres philosophes. Critique le plus pressé de Bergson, auteur le moins attaché au temps, Sartre fait figure de penseur radical dont la pensée perd en nuance ce qu'elle gagne en puissance de compréhension. Cependant, même le caractère abstrait du dispositif ontologique sartrien, qui démembré nombre de phénomènes, ne parvient pas à faire oublier la justesse phénoménologique de certaines de ses descriptions. S'il sert de repoussoir à la pensée

merleau-pontienne de la maturité et à certaines analyses de Grimaldi, on ne peut se rendre aveugle à l'influence considérable qu'il ne cesse d'exercer, jusque dans sa critique, sur le premier, et à la valeur que ses descriptions de la conscience conservent aux yeux du second. Le maintien de la conscience, dont le témoignage a valeur ontologique chez Grimaldi, ainsi que les thématiques de la séparation et de la contradiction, introduisent *in fine* une proximité entre les deux auteurs dont le bâti ontologique diffère largement.

Bien qu'il ne s'agisse que d'une manière de parler — une philosophie ne se mesurant jamais à la somme de ses dimensions —, on pourrait conclure que le propos grimaldien est bergsonien par son projet, merleau-pontien par le problème qui l'anime, et sartrien par l'expérience origininaire qu'il revendique.

DE LA QUESTION ONTOLOGIQUE DU NEGATIF A LA PROBLEMATIQUE

DE L'IMAGINATION

La question ontologique a permis de retrouver une commune contestation du bergsonisme chez Sartre, Merleau-Ponty et Grimaldi. Tous trois y répondent en s'opposant à la tentative bergsonienne pour extirper de l'être toute forme de négativité. Il faut en prendre son parti : le discours ontologique devra désormais inclure des considérations sur le négatif. Aussi la question ontologique se laisse-t-elle reformuler de la manière suivante : comment faut-il penser l'être pour que l'expérience que nous en avons, loin de se réduire un défaut surmontable, puisse être intégrée à sa définition ? En accordant une consistance à la négativité, Sartre, Merleau-Ponty et Grimaldi sont conduits à réévaluer la lecture bergsonienne de l'être comme temps en objectant de concert que la pleine positivité de l'être bergsonien ne rend guère pensable la durée. À l'exception de Grimaldi, aucun d'eux ne maintient le temps comme le cœur de son dispositif ; néanmoins, une pensée adéquate de la temporalité demeure pour tous un enjeu majeur : il s'agit alors d'appréhender la durée plus radicalement que ne l'a fait Bergson. La recherche ontologique, notamment à travers la thématization de la durée, revient à formuler au plus juste *l'écart* qui préside au déploiement de la subjectivité, et plus radicalement sans doute, à la phénoménalisation.

La pertinence de la comparaison proposée dans le cadre du présent travail exigeait d'être amplement justifiée. La mise en évidence d'une cible philosophique commune, et plus encore l'homogénéité des flèches¹ décochées contre elle, garantissent à notre sens la validité de la comparaison autour d'un problème rigoureusement repérable : le problème du *négatif*. Il est désormais légitime de quitter l'horizon bergsonien du questionnement sur le temps pour porter le regard sur l'autre grande thématique en direction de laquelle les *bougs* successifs de cette première partie n'ont pas manqué de pratiquer déjà quelques ouvertures, à savoir la question de l'*imaginaire*. La reconnaissance d'une forme de négativité va, certes, de paire avec la prise en compte d'un certain *éclatement* du temps, mais l'*au-delà* ainsi conquis ne doit pas seulement s'entendre comme l'horizon du passé et de l'avenir, mais aussi comme l'horizon imaginaire ouvert souterrainement par la contestation de la pleine présence. C'est alors un lien très général avec une certaine *absence* — qu'il reste à qualifier — qui naît de cet

¹ Au sens où l'on parle, en physique, de l'*homogénéité* de deux grandeurs mesurées, c'est-à-dire de la possibilité de les relier par un coefficient scalaire, par une grandeur sans dimension. Cela n'implique évidemment pas que les grandeurs soient égales.

écart. Aussi la question de l'imagination est-elle d'abord, d'un point de vue ontologique, celle de l'*imagination transcendantale* avant que d'être celle de l'*imagination empirique*, quoique toutes deux soient intrinsèquement liées. Reconnaître un *sens* à l'être suppose, dans une perspective commune à Sartre, Merleau-Ponty et Grimaldi, une forme de *transcendance* qui rend définitivement caduque l'approche réaliste de l'être en son entier. Le sens repose sur un *écart*, un *jeu* de renvois inintelligible depuis une conception ontologique qui n'admet d'autres relations qu'objectives entre les phénomènes ; c'est, en dernière instance, le fonds commun du reproche adressé à Bergson par Merleau-Ponty, Sartre et Grimaldi. Toute la difficulté est de savoir de quel type doit être la *transcendance* envisagée. Comment la penser de manière à ne pas trahir notre *présence au monde*, à ne pas sous-estimer le poids de nos attaches à lui, et à rendre à l'imaginaire le pouvoir de ses simulacres ?

Notre première percée en direction de l'ontologie, à partir de la question du temps, a permis de collecter des indications décisives concernant les conceptions de l'être soutenues par Sartre, Merleau-Ponty et Grimaldi. C'est en reprenant la démarche du *Sophiste* qu'il convient désormais de procéder pour approfondir ces premiers résultats, puisque c'est le *problème de l'image* qui doit porter plus loin l'interrogation ontologique :

L'étranger

Ainsi donc, ce que nous disons être réellement une copie, n'existe pas réellement !

Théétète

Il se peut bien que, d'une manière très insolite, une certaine liaison de ce type entrelace le non-être et l'être.

L'étranger

Comment ne serait-elle pas insolite ? Du moins vois-tu qu'encore maintenant, et grâce à cet entrelacement, le sophiste aux multiples têtes nous a forcés à accorder, malgré nous, que le non-être existe d'une certaine manière. (Platon, *Le sophiste*, 240 b-c, p. 133)

DEUXIEME PARTIE

NEGATIVITE & IMAGINATION : DE NOTRE INTIME (DES-)ACCORD AVEC L'ETRE

CHAPITRE IV : CARACTERISATIONS LIMINAIRES DE L'IMAGINATION

Loin des jeux serviles, je découvrais qu'on peut ne pas mimer le monde, n'y intervenir point, du coin de l'œil le regarder se faire et défaire, et dans une douleur réversible en plaisir, s'extasier de ne participer pas : à l'intersection de l'espace et des livres, naissait un corps immobile qui était encore moi et qui tremblait sans fin dans l'impossible vœu d'ajuster ce qu'on lit au vertige du visible.

Pierre Michon, *Vies minuscules*

L'imagination n'a point de part à nos rêves. Nous les construisons sous la dictée des choses. Lorsque celles-ci sont revêtues, comme la vieille bosse au pelage hirsute, aux pieds boueux, d'un caractère de permanence que les siècles ne sauraient entamer, on doit retrouver l'écho de notre rêve dans les rêves d'antan, les mots qui nous montent aux lèvres et qu'on croit inventer dans les paroles restées du passé.

Pierre Bergounioux, *Le Chevron*

Si tout le problème de l'image est celui d'une certaine absence, comment en rendre compte sans dénaturer ce phénomène ? Comment faire en sorte que la conception défendue puisse rendre compte de la passivité d'une subjectivité qui peut s'illusionner ? D'autre part, quels sont les effets ontologiques du questionnement sur l'imaginaire ? Inversement, en quoi

la reconnaissance d'une certaine forme de négativité induit-elle une certaine vue sur l'imagination ? Affronter de telles questions doit permettre de manifester l'enjeu ontologique de notre recherche sur l'imaginaire.

Sartre et Grimaldi opposent fermement d'un point de vue descriptif les caractéristiques de la perception et de l'imagination. Cette distinction motive chez eux une différence fondamentale entre l'ordre de la présence et l'ordre de l'absence, qui, poussée à l'extrême chez Sartre, débouche sur l'opposition radicale de l'être et du néant. Cette opposition stricte, descriptive autant qu'ontologique, est progressivement atténuée par Merleau-Ponty, pour être finalement tout à fait contestée dans son dernier projet, *Le visible et l'invisible*.

En étudiant d'abord comment le couple imagination/perception est élaboré dans les premiers ouvrages de Sartre et les nuances ou altérations que lui font subir Grimaldi et Merleau-Ponty, on sera en mesure d'apprécier, dans un second temps, le rôle fondateur de ces analyses de l'imagination pour l'ontologie.

1. Application de la découverte de l'intentionnalité à l'étude psychologique de l'imagination

Sartre a vu dans la notion d'« intentionnalité » le moyen de renouveler entièrement la philosophie en revenant, contre l'idéalisme, à notre expérience brute du monde sans céder pour autant au réalisme qu'il condamne, notamment chez les empiristes. Par-delà cette double abstraction, c'est un retour au concret de l'expérience humaine qu'inaugure cette notion.

La transcendance de l'ego, en vidant la subjectivité de tout *ego*, en purifiant la conscience, a clairement distingué entre ce qui relève de la subjectivité et ce qui relève de l'objectivité. L'*ego* n'est pas sujet mais quasi-objet, il est transcendant à la conscience. La prise en compte radicale de la notion d'« intentionnalité » a permis d'opposer les caractéristiques de la conscience et du phénomène. Le rapport de la conscience à elle-même — *cogito* préreflexif — n'est pas du même type que celui de la conscience au phénomène, que Sartre appelle, avec Husserl, intentionnalité. Par le *cogito* préreflexif décrit dans cet ouvrage, la conscience est par essence présente à elle-même, mais cette présence à soi n'est pas celle du phénomène à la conscience. L'être de la conscience s'identifie en effet à son apparaître :

Une conscience pure est un absolu tout simplement parce qu'elle est conscience d'elle-même. Elle reste donc un "phénomène" au sens très particulier où être et apparaître ne font qu'un. (TE, p. 25)

À la certitude de ce que la conscience découvre sur elle-même par la réflexion pure¹ s'oppose le caractère probable et toujours douteux de ce que la conscience apprend du phénomène. Telle est la spécificité de la donation par esquisses, toujours susceptibles de faire prendre une nouvelle direction à ce que je croyais avoir perçu jusque là :

Husserl insiste sur le fait que la certitude de l'acte réflexif vient de ce qu'on en saisit la conscience sans facettes, sans profils, tout entière (sans "*Abschattungen*"). C'est évident. Au contraire, l'objet spatio-temporel se livre toujours à travers une infinité d'aspects et il n'est au fond que l'unité idéale de cette infinité. (TE, p. 33)

Cette thèse, qui trouve sa formulation explicite dans les *Ideen I*² de Husserl, est au cœur de toute la philosophie sartrienne ultérieure, à commencer par les travaux consacrés à l'imagination. La critique adressée à Husserl dans *La transcendance de l'ego*, à partir d'une lecture radicale de l'intentionnalité, ne consiste pas à contester cette opposition de régime dans la modalité d'appréhension mais à revenir à une relation plus originaire de la conscience à elle-même, qui est proprement non intentionnelle : tel est le *cogito* préreflexif, authentique subjectivité à laquelle seule la réflexion pure peut rester fidèle.

Sur fond d'une référence constante à l'intentionnalité et au *cogito* préreflexif, qui constituent respectivement les versants externe et interne de la subjectivité sartrienne, *L'imagination* propose une critique des théories antérieures de l'image tandis que *L'imaginaire* élabore une psychologie phénoménologique de l'image.

Le premier ouvrage passe en revue différentes conceptions de l'imagination jugées insuffisantes avant de proposer une conception héritée de Husserl dont il approfondit toute la teneur dans le second. Dans toutes les conceptions antérieures, l'image est réifiée, est conçue comme quelque chose qui se trouve dans l'esprit de celui qui imagine. C'est en quelque sorte une moindre chose dont les rapports avec la chose dont elle est l'image sont tout extérieurs³. Il en découle une identité de nature entre image et perception. Cette « ontologie naïve » (*IM*, p.

¹ TE, p. 45 : « La réflexion a des limites de droit et de fait. C'est une conscience qui pose une conscience. Tout ce qu'elle affirme sur cette conscience est certain et adéquat. Mais si d'autres objets lui apparaissent à travers cette conscience, ces objets n'ont aucune raison de participer aux caractères de la conscience. »

² Husserl (1913 ; 2005), paragraphe 44, « L'Être purement phénoménal du Transcendant. L'Être absolu de l'Immanent ».

³ *IM*, p. 5 : « L'ontologie de l'image est maintenant complète et systématique : l'image est une moindre chose, qui a son existence propre, qui se donne à la conscience comme n'importe quelle chose et qui entretient des rapports externes avec la chose dont elle est image. »

6) de l'image est à l'œuvre dans la métaphysique classique et demeure le fonds sur lequel se déploient toutes les conceptions modernes de l'image. Après avoir analysé les conceptions de Descartes, Leibniz et Hume (chap. 1), Sartre reconduit toutes les conceptions modernes aux solutions définies par ces trois auteurs (chap. 2) avant d'analyser les contradictions de la conception classique (chap. 3). L'ontologie naïve de l'image se heurte à deux problèmes majeurs : discriminer entre les caractéristiques de l'image et de la perception une fois qu'on les a ontologiquement identifiées, et articuler image et pensée à partir du moment où l'on a fait de l'image une chose (*IM*, p. 128). Le premier problème donne à Sartre l'occasion de soutenir pour la première fois que, dans l'expérience, l'image se donne pour telle et qu'il est donc absurde d'essayer de discriminer seulement après coup entre image et perception :

[...] il m'est impossible de former une image sans savoir en même temps que je forme une image ; et la connaissance immédiate que j'ai de l'image en tant que telle pourra devenir la base de jugement d'existence [...] mais elle est elle-même *une évidence anté-prédicative*. (*IM*, p. 110)

Cette thèse découle du motif cartésien, renouvelé par l'attention husserlienne aux différentes guises de la donation, et inlassablement répété par Sartre depuis *La transcendance de l'ego*. Comme l'être de la conscience s'identifie à son apparaître, autrement dit, comme la conscience n'est rien d'autre que ce qu'elle s'apparaît, je ne peux me faire conscience imageante de Pierre sans avoir justement conscience que j'imagine. L'image ne peut donc être prise pour le réel.

À ce niveau préliminaire d'analyse, on peut retenir que cette thèse fondamentale est au centre de la pensée sartrienne de l'imagination. Il n'est d'ailleurs pas exagéré de considérer les perspectives merleau-pontiennes et grimaldiennes comme des critiques approfondies de cette position. Nous aurons l'occasion de revenir sur son contenu à partir de *L'imaginaire*, lorsqu'il s'agira d'analyser comment Sartre prétend rendre compte d'expériences qui paraissent autant la contester que celles de l'hallucination et du rêve.

Parmi les autres pensées discutées dans *L'imagination*, celle d'Alain est à coup sûr une des plus consistantes aux yeux de Sartre, dont la critique est cependant sans appel. En outre, Alain est une figure-charnière dans la controverse qui nous occupe puisque Merleau-Ponty et Grimaldi s'y référeront également, ce dernier étant le seul à s'accorder, du moins explicitement, avec lui. Ainsi, le chapitre 3 de *L'imagination* se conclut sur un examen de la position radicale d'Alain qui, acceptant le postulat cartésien de l'identité foncière des images et des perceptions, souligne les contradictions qui en découlent (*IM*, p. 131). C'est là que

réside d'ailleurs, selon Sartre, la supériorité de sa position par rapport aux autres tenants de cette tradition. Développons brièvement sa critique.

Alain, en rationaliste, reste attaché au postulat d'identité des perceptions et des images mais reconnaît qu'à les identifier d'entrée de jeu, il devient par la suite impossible de les distinguer. Pour sortir de cette aporie, il est conduit à dégager un critère externe permettant de les discriminer : la vérité ou la fausseté des perceptions. À ce titre, toute perception fautive est une image. Or, dans le contexte rationaliste, « toute fautive perception n'est qu'un faux jugement puisque percevoir c'est juger » (*IM*, p. 131). Quand je juge mal de ce qui se donne à moi, j'ai donc affaire à une image. Cette perturbation du jugement est liée aux bouleversements corporels, comme l'écrit Sartre en citant Alain :

Désordre dans le corps, erreur dans l'esprit, l'un nourrissant l'autre, voilà le réel de l'imagination. (*IM*, p. 132)

Cependant, la question des contenus sensibles reviviscents, qui faisait tout le problème des conceptions des psychologues, demeure : que faire de ces visions ou sensations déconnectées du réel qui font l'essentiel de l'image ? Alain radicalise sa position afin d'éliminer jusqu'à la teneur de ce problème en considérant que « *toute image est perception fautive* » (*IM*, p. 133). Ainsi, il n'y a d'autres données sensibles que celles qui sont fournies actuellement par ma perception, mais selon que je juge vrai ou faux, je constitue ces données en objets réels ou en fantômes. Ces fantômes sont précisément les images (*IM*, p. 133). On juge donc toujours sur des contenus sensibles présents. La pensée, réduite à sa forme judiciaire, n'est désormais plus perturbée par la double succession des images sensibles et des perceptions car elle n'a affaire qu'à de la pleine présence :

Alain libère [la pensée judiciaire] de l'ordre des images : elle est seule en face du monde et se règle sur lui. (*IM*, p. 134)

Le problème de discrimination ne se pose donc plus, mais c'est au prix de l'image elle-même. Sartre peut alors conclure en affirmant que :

[...] si l'on assimile l'image mentale à la perception, l'image se détruit elle-même ; et l'on est conduit comme Alain à faire une théorie de l'imagination sans images. (*IM*, p. 135)

Or, d'après Sartre, imaginer n'est pas juger. Chez Alain, le passage de l'image à la perception s'entend comme une rectification du jugement qui conduit du rêve au réveil ; il y a position d'un être puis négation de cette position par rectification du jugement :

[...] ou bien nous sommes *dans* l'acte imaginatif ; alors nous *percevons faux*. Ou bien nous nous réveillons, nous sommes *hors* de l'acte d'imagination, nous redressons notre

jugement : alors il n'y a plus aucune fiction, il y a le réel, le jugement vrai. Rêve et réveil, soit. Mais la rêverie, justement n'est pas le rêve. L'homme qui s'y laisse aller se raconte des histoires *auxquelles il ne croit point* et qui pourtant sont autre chose que de simples jugements abstraits. Il y a là un type d'affirmation, un type d'existence intermédiaire entre les assertions fausses du rêve et les certitudes de la veille : et ce type d'existence est évidemment celui des créations imaginaires¹.

Imaginer, c'est donc bien affirmer une existence sans, à aucun moment, la poser comme réelle. C'est demeurer alors en deçà du jugement, vrai comme faux.

Ainsi, en postulant une identité de nature entre image et perception, Alain en vient à nier l'existence des images et à considérer qu'imaginer consiste à mal juger de sa perception :

[...] selon que je juge vrai ou faux, je constitue ces données en objets réels ou en fantômes. (*IM*, p. 133)

C'est donc au défaut passer d'une faculté intellectuelle perturbée par le corps que l'on devrait l'imagination. Il n'y aurait pas de donné imaginaire originaire et irréductible à la perception. Cet abandon de l'image, s'il a le mérite d'éviter les contradictions de la conception classique, ne convainc pas Sartre car il revient à nier la spécificité de la donnée en images, or, il y a une évidence de l'image pour la conscience. Parmi nos actes de conscience, certains se donnent pour imageants et, pour qui se veut fidèle à la description, cette évidence ne saurait être réduite par un quelconque argument (*IM*, p. 137).

Sartre consacre la dernière partie de son ouvrage à Husserl, figure philosophique à laquelle *L'imagination* doit son inspiration et qui, rétrospectivement, apparaît comme la source vive des critiques développées dans les chapitres précédents. Il commence par montrer en quoi la phénoménologie peut renouveler la psychologie de l'image, puis insiste sur l'apport essentiel de la phénoménologie husserlienne, à savoir la notion d'« intentionnalité ». Notre but n'est évidemment pas ici de savoir si Sartre a convenablement compris la pensée husserlienne de l'image, seulement esquissée dans les *Ideen I*, ni même de déterminer s'il a convenablement interprété les relations entre psychologie et phénoménologie mentionnées dans cet ouvrage. Nous rappelons ses conclusions puisque c'est sur certaines d'entre elles que Merleau-Ponty fera très tôt porter sa critique.

¹ *IM*, p. 136-137. Le même grief revient dans *L'imaginaire*, (1940 ; 2005), p. 318-319 : « Alain dit que percevoir c'est rêver et se réveiller aussitôt. Mais c'est une erreur grave : une fausse perception n'est pas un rêve, redresser sa perception n'est pas se réveiller. »

² Essentiellement § 43, § 111 et § 112.

Dans un premier temps, Sartre fixe les relations entre phénoménologie et psychologie. S'il faut, certes, distinguer phénoménologie et psychologie à partir de la suspension de l'attitude naturelle, les « structures essentielles de la conscience transcendante » (*IM*, p. 140) restent cependant valables pour la psychologie. En outre, la méthode phénoménologique, à savoir la réflexion, déjà mentionnée et développée dans *La transcendance de l'ego*, peut servir également à la psychologie. La réflexion permet en effet de dégager les structures d'essence avant de se lancer dans la recherche empirique :

Un travail sur l'image doit donc se présenter comme un essai pour réaliser sur un point particulier la psychologie phénoménologique. On doit chercher à constituer une eidétique de l'image, c'est-à-dire à fixer et à décrire l'essence de cette structure psychologique telle qu'elle apparaît à l'intuition réflexive. Puis, lorsqu'on aura déterminé l'ensemble des conditions qu'un état psychique doit nécessairement réaliser pour être image, alors seulement il faudra passer du certain au probable et demander à l'expérience ce qu'elle peut nous apprendre sur les images telles qu'elles se présentent dans une conscience humaine contemporaine. (*IM*, p. 143)

Ce projet en deux temps coïncide exactement avec la tâche de *L'imaginaire*. Remarquons qu'il justifie la différence entre les deux titres : *L'imaginaire*, en précisant les structures de toute conscience imageante, ne se contente plus de montrer qu'imaginer consiste à viser d'une manière originale l'objet, mais décrit la manière singulière dont l'image se donne et l'ordre de phénomènes qui est le sien. Cet ordre est assez original pour pouvoir caractériser une des grandes attitudes de l'existence, ainsi que l'expose la quatrième partie intitulée « La vie imaginaire ». Alors que *L'imagination* se contente de fonder ses critiques sur une approche intentionnelle de l'opération imageante, *L'imaginaire* s'intéresse davantage au *corrélat* de l'acte imageant. Pour plus de clarté, il convient au passage de distinguer le corrélat de l'acte imageant, par exemple Pierre donné comme absent, de l'objet visé par cette conscience, c'est-à-dire Pierre réel, vivant présentement quelque part. Non pas qu'il y ait deux Pierre, mais alors que l'acte perceptif me donne la présence de Pierre en chair et en os, l'acte imageant me donne ce même Pierre avec une dimension d'absence essentielle¹. Alors que les corrélats

¹ *IMA*, p. 242-243 : « Même si je pensais, à l'évocation de Pierre en image : "Il n'est malheureusement pas là", il ne faudrait pas entendre que je distingue entre Pierre en image et Pierre de chair et d'os. Il n'y a qu'un Pierre et c'est celui-là qui, précisément, n'est pas là ; *n'être pas là* est sa qualité essentielle : en un moment Pierre m'est donné comme étant rue D..., c'est-à-dire comme absent. Et cet absentéisme de Pierre, que je perçois directement, qui constitue la structure essentielle de mon image, c'est précisément une nuance qui le colore tout entier, c'est ce que nous appelons son irréalité. »

appartiennent à la structure de l'image, les objets sont rigoureusement transcendants à l'intention qui les vise¹.

Dans un deuxième temps, Sartre salue la découverte principale de la phénoménologie, l'idée d'intentionnalité. À cette date, il a déjà dégagé chez Husserl les éléments qui l'intéressaient tout particulièrement. Le bref et magistral texte consacré à l'idée d'intentionnalité, « Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl : l'intentionnalité », en donne la mesure. Dans ce dernier chapitre de *L'imagination*, Sartre indique, non sans nuancer, que Husserl a ouvert la voie à une authentique compréhension de l'image. La conscience est conçue comme rapport au monde et peut être pluralisée. L'imagination constitue une forme particulière de ce rapport au monde, que l'on peut nommer conscience imageante, et dont le corrélat est hors de la conscience (*IM*, p. 144). Husserl distingue, en effet, pour la perception, la « *hylé* » (sensation de rouge) qui appartient à la conscience de la chose visée elle-même (le rouge de l'objet hors de moi) (*IM*, p. 145). Une telle analyse peut être reprise dans le cas de l'imagination. Imaginer Pierre, c'est non pas avoir un équivalent chosique de Pierre dans la conscience, mais c'est, pour la conscience, se rapporter *d'une certaine manière* à Pierre, objet transcendant de ma visée. Cette manière est rigoureusement originale, et c'est précisément par là que se distinguent la perception de Pierre et l'image de Pierre : par l'intention ou visée. Un rapprochement entre images psychiques et images matérielles devient alors possible, ce qu'interdisaient les conceptions métaphysiques traditionnelles : nous avons à la vérité affaire à deux espèces de conscience imageante. Dans les deux cas, il s'agit de viser la chose ou l'être absent à travers un *analogon*². Toutefois, comme y insistera *L'imaginaire*, cet *analogon* est extérieur à la *psyché* dans le cas de l'image matérielle alors qu'il lui est intérieur dans le cas de l'image mentale, ce qui ne lui ôte pas son caractère transcendant :

Cette nécessité pour la matière de l'image mentale d'être déjà constituée en objet pour la conscience, nous l'appellerons la *transcendance* du représentant. Mais transcendance ne veut pas dire extériorité : c'est la chose représentée qui est extérieure, non son "analogon" mental. (*IMA*, p. 110)

Cette question de l'*analogon* exige à coup sûr de plus amples explications, qui sont fournies dans le second ouvrage sur l'imagination, puisque Sartre y détaille les différents types de consciences imageantes.

¹ *IMA*, p. 20 : « En réalité, que je perçoive ou que j'imagine cette chaise de paille sur laquelle je suis assis, elle demeure toujours hors de la conscience. Dans les deux cas, elle est là, *dans* l'espace, dans cette pièce, face au bureau. »

² *IM*, p. 148-149. L'expression d'*analogon* n'apparaît, toutefois, que dans *L'imaginaire*.

Concluons cette brève présentation de *L'imagination* en reconnaissant que sa tâche critique, qui occupe l'essentiel de l'ouvrage, est adossée à une interprétation de la notion d'« intentionnalité » qui confère son originalité à la conception sartrienne de l'image. Le pendant positif de *L'imagination*, *L'imaginaire*, en établit toute l'ampleur.

2. La caractérisation sartrienne de la conscience imageante

Dans la lignée de la conclusion de *L'imagination*, *L'imaginaire* élabore positivement cette nouvelle conception de l'imagination à travers une étude de psychologie phénoménologique portant sur la « fonction "irréalisante" de la conscience » (*IMA*, p. 13). L'ouvrage, fidèle à la méthodologie définie dans *L'imagination* et rappelée dans une remarque introductive¹, se développe du certain au probable, des données obtenues par la réflexion aux données obtenues par la recherche empirique et l'expérience objective. Cette opposition découle — nous l'avons dit — de la distinction que Sartre établit entre la certitude de la réflexion dans certaines limites² et l'incertitude inscrite dans l'être même de la chose. Alors qu'entre l'être de la chose et son apparaître, il y a par définition hiatus, l'être de la conscience s'identifie à son apparaître.

Quels sont les résultats — certains — de la réflexion ? Après avoir rappelé que l'image ne se comprend qu'à partir d'une forme originale de l'intentionnalité, Sartre souligne que l'image et le perçu présentent à la réflexion des traits bien distincts :

1) Tout d'abord, à l'observation caractéristique de la perception s'oppose le phénomène de quasi-observation (*IMA*, p. 28) propre à l'imagination. L'image se donne, certes, par un semblant d'esquisses mais en même temps il n'y a pas le plus infime décalage entre son être et son apparaître. De là son originalité, qui l'établit comme à mi-chemin de la pure pensée et de la perception véritable :

Nous voyons dès à présent que l'image est un acte synthétique qui unit à des éléments plus proprement représentatifs un savoir concret, non imaginé. Une image ne s'apprend pas : elle est exactement organisée comme les objets qui s'apprennent, mais, en fait, elle se donne tout entière pour ce qu'elle est, dès son apparition. (*IMA*, p. 25)

¹ *IMA*, p. 16 : « Toute nouvelle étude consacrée aux images doit donc débiter par une distinction radicale : autre chose est la *description* de l'image, autre chose sont les *inductions* touchant sa nature. En passant de l'une aux autres on va du certain au probable. Le premier devoir du psychologue est évidemment de fixer en concepts le savoir immédiat et certain. »

² Cette distinction entre réflexion impure et réflexion purifiée sera approfondie plus loin. Cf. chap. V.2.c.

La richesse¹ et la résistance de la perception s'opposent à la pauvreté et à la volatilité de l'imagination, soumise à la liberté, du moins à la spontanéité de la conscience².

2) Ensuite, alors que la perception pose son objet comme existant, l'image pose son objet comme un certain néant, c'est-à-dire une certaine forme d'absence (*IMA*, p. 30). Cette distinction est déterminante car elle permet d'évaluer l'apport de la conception sartrienne à la théorie de l'image. Les théories traditionnelles, en faisant de l'image une chose présente dans la conscience, finissaient par la confondre avec le perçu, en n'admettant qu'une différence de degrés entre elles. La dimension d'absence propre à l'image devient pensable à partir du moment où l'on envisage l'imagination comme une visée intentionnelle. Est-ce une condition absolument nécessaire ? Ne risque-t-on pas ainsi de dénaturer le propre de l'image ? Il est encore trop tôt pour répondre à ces questions. Quoi qu'il en soit, si refuser de faire de l'image une chose présente est effectivement une condition nécessaire pour envisager sa dimension d'absence, il faut noter que Sartre s'aventure beaucoup plus loin en comprenant l'intentionnalité mise en jeu dans l'imagination comme relation à une certaine forme d'absence, qui plus est déterminée comme néant. C'est, d'une certaine façon, à une exacerbation de la charge d'absence de l'image qu'une telle conception nous convie.

Toutefois — pour être plus rigoureux — la spécificité de l'approche sartrienne de l'image, plus qu'en une simple exagération de l'absence, consiste en une articulation de la présence et de l'absence, qui se refuse à confondre ces dimensions et maximise leur opposition. On retrouve ainsi le problème de l'*analogon*, qu'il faut désormais affronter. Comment Sartre formalise-t-il ce type de conscience particulier, à savoir la conscience imageante ? Quel que soit le type d'imagination invoqué, imaginer, c'est toujours pour lui se rapporter à une certaine absence par le biais de quelque chose de présent³. Dans le cas de

¹ *IMA*, p. 25-26 : « Dans le monde de la perception, aucune "chose" ne peut apparaître sans qu'elle entretienne avec les autres choses une infinité de rapports. Mieux, c'est cette infinité de rapports — en même temps que l'infinité des rapports que ses éléments soutiennent entre eux — c'est cette infinité de rapports qui constitue l'essence même d'une chose. De là quelque chose de *débordant* dans le monde des "choses" : il y a, à chaque instant, toujours infiniment *plus* que nous ne pouvons voir [...]. Or, dans l'image, il y a une espèce de pauvreté essentielle, au contraire. »

² *IMA*, p. 37 : « [La conscience imageante] est spontanée et créatrice ; elle soutient, maintient par une création continuée les qualités sensibles de son objet ». Se fondant sur la spécificité structurelle du *cogito* pré-réflexif, Sartre précise à maintes reprises dans son œuvre qu'il ne faut pas confondre spontanéité et volonté, par ex. p. 44 : « [L'image mentale] peut bien apparaître sans qu'elle soit voulue : elle n'en requiert pas moins une certaine intention, celle précisément qui la constitue comme image. »

³ *IMA*, p. 46 : « Nous dirons en conséquence que l'image est un acte qui vise dans sa corporéité un objet absent ou inexistant, à travers un contenu physique ou psychique qui se ne se donne pas en propre, mais à titre de "représentant analogique" de l'objet visé. » Ou encore p. 42 : « En outre, dans les trois cas [représentation mentale, photographie, caricature], je vise l'objet de la même manière : c'est sur le terrain de la perception que je

l'image mentale, une telle exigence doit également être remplie et ce schème est identifié à un complexe affectif et moteur¹. Ce point sera largement repris lorsqu'il s'agira pour nous de montrer l'enjeu de la question de l'affectivité dans la problématique de l'imagination. Quoiqu'il en soit, de manière générale, imaginer, c'est s'appuyer sur la plénitude de l'être pour se rapporter à du néant.

Il faut toutefois reconnaître que Sartre a très tôt porté la critique contre les ambiguïtés contenues dans la conception husserlienne. Il avait alors en point de mire une certaine manière d'articuler les rapports entre matière et forme qui rendait difficilement compréhensible l'image mentale :

Nous savons que la conscience d'image externe et la conscience perceptive correspondante, tout en différant radicalement quant à l'intention, ont une matière impressionnelle identique. Ces lignes noires servent à la fois à la constitution de l'image "Chevalier" ou de la perception "traits noirs sur une feuille blanche". Mais tout cela vaut-il pour l'image mentale ? A-t-elle la même hylé que l'image externe, c'est-à-dire finalement que la perception ? (*IM*, p. 151)

Dans certains textes des *Recherches logiques*, Husserl, partant de la notion générale d'« intention vide », prétendait à la fois rendre compte de la perception et de l'image mentale par un procédé de « remplissement » similaire, c'est-à-dire au moyen d'une même matière. Ainsi, alors que penser à une alouette serait la viser à vide, percevoir comme imaginer une alouette reviendrait à remplir identiquement l'intention :

Ce remplissement de l'intention par l'image semble indiquer que l'image possède une matière impressionnelle concrète et qu'elle est elle-même un *plein*, comme la perception. (*IM*, p. 151-152)

Peut-il alors suffire de dire, pour les distinguer, que la visée en jeu est d'un autre type ? Certes, la solution se trouve bien dans cette direction, mais Sartre affirme que c'est du côté de la « structure profonde des synthèses intentionnelles » (*IM*, p. 157) qu'il faut la rechercher, car à en rester à une différence d'orientation superficielle des intentions, on ne parvient pas à comprendre que dans l'image mentale, à la différence de l'image externe, on ne peut choisir de passer d'une intention perceptive à une intention imageante visant la même *hylé*. En posant dans *L'imaginaire* que, d'une part, la visée propre à l'image n'est absolument pas

veux faire apparaître le visage de Pierre, je veux me le "rendre présent". Et, comme je ne puis faire surgir sa perception directement, je me sers d'une certaine matière qui agit comme un *analogon*, comme un équivalent de la perception. » Ou encore, p. 111 : « En un mot, nous savons — parce que c'est une nécessité d'essence — qu'il y a dans l'image mentale un donné physique qui fonctionne comme *analogon* [...] »

¹ *IMA*, par ex. p. 162-163.

« remplissement¹ » mais visée d'une certaine absence, d'autre part que la matière de l'image mentale est un contenu psychique à la différence de celle de la perception (*IMA*, p. 110), Sartre résout les problèmes que posaient les pistes esquissées par Husserl dans les *Recherches logiques* et les *Ideen I*, mais maintient, en revanche, le cadre du dualisme matière/forme.

L'ambiguïté du dualisme sartrien — à la fois articulation étroite et distance maximale — culmine dans le lien entre l'*analogon* et l'image, qui, remarque Sartre, se fonde plus ou moins sur leur ressemblance selon que la matière ou le savoir prédominent dans la constitution de l'image :

À mesure que la matière de la conscience imageante s'éloigne davantage de la matière de la perception, à mesure qu'elle se pénètre davantage de savoir, sa ressemblance avec l'objet de l'image s'atténue. Un phénomène nouveau apparaît : le phénomène d'*équivalence* [...]. En un mot, à mesure que le savoir prend plus d'importance, l'intention gagne en spontanéité. (*IMA*, p. 107-108)

Mais, à la limite, cette ressemblance s'estompe. Ainsi, dans le rêve :

Certains rêves cités par Janet montrent bien comment un même bruit qui se prolonge peut être successivement saisi par la conscience comme *valant pour* une foule d'objets divers mais jamais *pour lui-même*. (*IMA*, p. 317)

Ce point appelle deux remarques corrélatives. Si du point de vue du contenu, une proximité peut unir l'*analogon* à l'image, du point de vue de leur modalité d'être, il faut reconnaître que la distance est maximale. Cette distinction de nature a une conséquence immédiate. En droit, le corrélat de l'acte imageant n'est absolument pas limité par la particularité du matériau qui lui sert d'*analogon*. La conscience peut viser n'importe quoi à travers n'importe quoi. Cette autonomie de droit de l'intention à l'égard de la matérialité qui lui sert d'*analogon* aboutit à une surestimation des pouvoirs de l'intention. À ce titre, le rêve, quoiqu'il soit une figure particulière de l'imagination, en réalise, comme nous le verrons, l'essence secrète.

¹ Certes, il arrive à Sartre de parler de « conscience pleine » pour caractériser la conscience imageante par opposition au vide de la conscience de signe mais cette « plénitude » désigne plutôt sa complétude (cf. p. 167 : « L'image (mentale ou non) représente une conscience pleine et qui ne saurait à aucun titre faire partie d'une conscience plus vaste. Au contraire, la conscience de signe est vide. »). L'objet d'une conscience imageante se donne à elle (précisément comme absence), alors que la visée signifiante ne fait rien paraître du tout. Par conséquent, alors que la seconde peut être remplie sans contradiction, dans le cas d'une perception, la structure de la première entre en conflit avec celle de la perception, à tel point que l'une est exclusive de l'autre. *IMA*, p. 54 : « Mais dans l'attitude imageante, ce tableau n'est rien qu'une façon, pour Pierre, de m'apparaître absent. Ainsi le tableau *donne* Pierre, quoique Pierre ne soit pas là. Le signe, au contraire, ne donne pas son objet. Il est constitué en signe par une intention vide. Il s'ensuit qu'une conscience significative, qui est vide par nature, peut se remplir sans se détruire. Je vois Pierre, et quelqu'un dit : "C'est Pierre" ; j'accrole par un acte synthétique le signe Pierre à la perception Pierre. La signification est remplie. La conscience d'image est déjà pleine à sa manière. Si Pierre apparaît en personne, elle disparaît. »

Aussi Merleau-Ponty avait-t-il relevé, dès sa note de lecture, le maintien chez Sartre d'une dichotomie héritée de Husserl pour penser l'image¹. Alors même que Sartre récuse l'idée d'un contenu de conscience, il maintient une distinction entre *hylé* et intention, ou matière et forme, qui risque de démembrer l'image. Ainsi, si l'interprétation sartrienne de la notion d'« intentionnalité » permet d'éviter de penser l'image comme une chose contenue dans la conscience, elle reconduit une dichotomie qui risque de manquer le phénomène en exacerbant l'antagonisme entre la présence et l'absence plutôt qu'en traduisant leur unité. La conscience vise quelque chose d'absent à travers quelque chose de présent. Il y a donc conjonction et articulation d'une présence à une absence. L'*analogon*, certes transcendant — à défaut d'être toujours extérieur à la *psychè* — à la conscience, joue, d'une certaine manière, le rôle d'une matière sur laquelle l'intention imageante s'applique.

Est-ce suffisant pour rendre compte de cette forme particulière de présence qu'est l'image ? Si Merleau-Ponty le conteste dès 1936, remarquons cependant que, par ce biais, Sartre évite deux écueils : la confusion de l'image et de la perception que l'on trouve dans la plupart des théories antérieures qui cherchent à penser l'image à partir de la seule présence conçue objectivement, et la dissolution de l'image dans une absence définitive qui caractérise la pensée d'Alain. Sur ce dernier point, soutenir avec Sartre que l'image nous confronte à la présence d'une absence, puisque l'*analogon* constitue l'incarnation de cette absence, c'est reconnaître, contre Alain, qu'on ne peut se contenter de conclure à une *absence de l'absence*, pour résoudre le problème de l'imagination en le dissolvant.

3) Enfin, alors que la perception se vit comme passivité, la conscience imageante se donne à elle-même comme spontanéité. On retrouve ainsi, en vertu du maintien du *cogito* préréflexif, la thèse centrale de la conscience sartrienne appliquée à la problématique de l'imagination. Perceptions et images ne sauraient donc être prises l'une pour l'autre. Le corrélat imaginaire de la conscience se donne de telle manière qu'il ne peut être confondu avec le perçu².

¹ P, « L'Imagination », p. 53-54 : « De même on peut trouver que Sartre juge sévèrement la distinction de matière et forme dans l'image, quand il la trouve chez certains psychologues, et accorde trop vite à Husserl sa distinction de *hylé* et de *morphé*, — un des points de sa doctrine qui ont été contestés en Allemagne même et offrent en fait le plus de difficultés. »

² IMA, p. 35 : « Une conscience perceptive s'apparaît comme passivité. Au contraire, une conscience imageante se donne à elle-même comme conscience imageante, c'est-à-dire comme une spontanéité qui produit et conserve l'objet en image. C'est une espèce de contrepartie indéfinissable du fait que l'objet se donne comme un néant. »

La conscience imageante, intentionnalité rigoureusement originale, se donne son objet comme un certain néant, sous la modalité de « quasi-observation », et s'apparaît comme spontanéité : comment Merleau-Ponty et Grimaldi se situent-ils par rapport à cette quadruple caractérisation de l'image ?

Ils s'accordent à reconnaître, en la nuancéant, la version intentionnelle de l'imagination. Tout du moins, d'un point de vue très général, ils n'envisagent de relation au monde que sur le mode intentionnel. Merleau-Ponty, s'inscrivant dans le courant phénoménologique dès la *Phénoménologie de la perception*, distingue, après Husserl, une intentionnalité opérante plus originaire sous l'intentionnalité d'acte (*PhP*, « Avant-propos », p.18), mais ne remet pas fondamentalement en cause l'idée d'intentionnalité. Grimaldi, pour sa part, présente la notion de « désir » qui anime sa philosophie en termes d'« intentionnalité »¹. Il ne s'agira en tout cas jamais, ni pour l'un ni pour l'autre, de revenir à l'image comme à un contenu de conscience². S'ils considèrent l'image comme une certaine manière de viser le monde, en revanche, les trois points suivants font l'objet de contestations diverses dans la perspective critique formulée par Merleau-Ponty et Grimaldi.

3. « Les sortilèges de l'avenir » : l'approfondissement grimaldien des distinctions sartriennes

Grimaldi, dans son *Bref traité du désenchantement*, approfondit l'analyse sartrienne en reprenant implicitement l'opposition présence/absence et en commentant le critère de quasi-observation développé par Sartre dans *L'imaginaire*. Toutefois, le but de l'ouvrage est tout autre que celui de Sartre et l'insertion de la question de l'image dans la problématique de la temporalité induit des conclusions différentes. Si nous choisissons de commencer par les analyses contenues dans ce livre, ce n'est pas parce que la conception grimaldienne de l'imagination s'y réduirait, mais parce qu'elles constituent les principaux développements

¹ *DT*, p. 86 : « La séparation est essentielle à la conscience. C'est ce qu'exprime vigoureusement la notion phénoménologique de visée et d'intentionnalité. De même que la vision exige la distance à son objet, la conscience exige la transcendance à son objet. »

² Autant le maintien de la notion d'« intentionnalité » peut se discuter dans le projet ontologique de Merleau-Ponty, autant son rejet du « réalisme » est, quant à lui, définitif.

³ L'expression, présente à de nombreuses reprises dans le *Bref traité du désenchantement*, fut envisagée comme titre par l'auteur. Nous marquons par là que l'imagination va être essentiellement analysée à travers la figure de l'anticipation de l'avenir.

qu'il consacre à l'imagination comme *pouvoir de former des images*. En cela, si la rencontre avec Sartre doit avoir lieu, c'est évidemment sur ce terrain.

Le but du *Bref traité du désenchantement* est de comprendre l'ordinaire déception qui ne manque de s'éveiller en nous quand arrive ce que nous avons longtemps imaginé. Alors même que tout se produit conformément à nos espoirs, pourquoi le passage du possible au réel ou de l'imaginaire au perçu suscite-t-il en nous ce désenchantement ?

Dans ce passage de l'avenir au présent, ou de l'imaginaire au perçu, la différence est si originaire qu'elle est irréductible, si bien que le présent est d'autant plus décevant qu'il ressemble davantage à ce que nous en avons imaginé. (*BTD*, p. 12)

L'écart qui fait ici problème n'est pas tant une différence de contenu entre la situation que j'imagine et celle qui se réalise — puisque Grimaldi analyse la situation exemplaire où tout se réalise conformément à mes attentes —, mais bien une différence de nature entre l'imaginaire et le réel.

Or, Sartre a effectivement évoqué dans la quatrième partie de *L'imaginaire* deux types de vie fondamentalement différents et deux choix de vie incommensurables, comportant temporalités et espaces différents, ce qui expliquait bien le déplaisir que chacune avait de l'autre :

Dès lors nous pouvons bien penser qu'on devra ranger les individus en deux grandes catégories, suivant qu'ils préféreront mener une vie imaginaire ou une vie réelle. Mais il faut bien comprendre ce que signifie la préférence de l'imaginaire [...] On ne choisit pas seulement telle ou telle image, on choisit *l'état* imaginaire avec tout ce qu'il comporte, on ne fuit pas uniquement le contenu du réel (pauvreté, amour déçu, échec de nos entreprises etc.), on fuit la forme même du réel, son caractère de *présence*, le genre de réaction qu'il demande de nous, la subordination de nos conduites à l'objet, l'inépuisabilité des perceptions, leur indépendance, la façon même que nos sentiments ont de se développer. (*IMA*, p. 282)

En outre, Sartre devance les analyses grimaldiennes¹ en reconnaissant l'insatisfaction essentielle du désir dans la mesure où celui-ci s'adresse à l'imaginaire, par nature étranger au réel :

Le rêveur morbide qui s'imagine être roi ne s'accommoderait pas d'une royauté effective ; même pas d'une tyrannie où tous ses désirs seraient exaucés. C'est que, en effet, jamais un désir n'est à la lettre exaucé du fait précisément de l'abîme qui sépare le réel de l'imaginaire. (*IMA*, p. 282-283)

¹ *BTD*, p. 79-87 qui se concluent ainsi : « Car désirer, c'est toujours désirer l'impossible. »

Sartre pousse même ponctuellement son analyse des rapports entre imaginaire et réel sur le terrain du temps en questionnant le rapport du désir à sa réalisation sous la forme de la relation du passé au présent :

L'objet que je désirais, on peut bien me le donner mais c'est sur un autre plan d'existence auquel je devrai m'adapter. Le voici maintenant en face de moi : si je n'étais pressé par l'action, je devrais longtemps hésiter, surpris, ne reconnaissant pas cette réalité pleine et riche en conséquences : je devrais me demander : "Est-ce bien *cela* que j'ai voulu ?" Le rêveur morbide, lui, n'hésitera pas : ce n'est pas *cela* qu'il voulait. D'abord le présent exige une adaptation qu'il n'est plus capable de fournir ; il y faut même une sorte d'indétermination de nos sentiments, une réelle plasticité : c'est que le réel est toujours nouveau, toujours *imprévisible*. (IMA, p. 283)

C'est en ce point précis que se situe la méditation grimaldienne. Si l'analyse initiale est très proche, c'est bien d'une déception ordinaire que Grimaldi prétend rendre compte, et la mise en exergue d'une telle tonalité affective suppose une axiologie propre à la conscience commune — le réel est vécu comme moins intense que l'imaginaire —, alors qu'elle serait, aux yeux de Sartre, celle du « rêveur morbide ». C'est à partir d'une telle position que Grimaldi est conduit à approfondir le critère sartrien de quasi-observation. Le questionnement grimaldien est le suivant :

Par quel sortilège l'imagination procure-t-elle donc à ce qu'elle représente ce surcroît de densité dont semble étrangement manquer ce que nous percevons ? Qu'est-ce qui constitue ce statut paradoxal de l'image qui nous fait éprouver la représentation la plus pauvre comme si elle était la plus riche, et le réel comme un succédané de l'irréel ? (BTD, p. 39)

Portant plus explicitement que Sartre le questionnement entre les rapports du perçu et de l'imaginaire à un niveau proprement temporel, il commence cependant par reprendre sa caractérisation ; alors que le réel s'impose à nous, nous éprouvons que l'image dépend de nous et de notre spontanéité :

Parce que le présent est une réalité réfractaire, sa perception s'accompagne d'un sentiment de limitation, de contrainte et de *passivité*. Tout au contraire, parce que nous ne nous le représentons qu'autant que nous l'imaginons et qu'il ne dépend que de nous d'en varier l'image, l'avenir nous procure à la fois un sentiment de spontanéité, d'*activité*, et de liberté. (BTD, p. 40)

Sartre consignait pour son compte la différence entre l'imaginaire et la perception dans des termes quasiment identiques :

Dans la perception, l'élément proprement représentatif correspond à une passivité de la conscience. Dans l'image, cet élément, en ce qu'il a de premier et d'incommunicable, est le

produit d'une activité consciente, est traversé de part en part d'un courant de volonté créatrice.
(*IMA*, p. 37)

Cependant, à la différence de Sartre, Grimaldi en conclut au sentiment de « finitude » qui accompagne toute perception par opposition à l'*infinité* des possibles à laquelle nous ouvre l'imaginaire. Certes, comme Sartre, il admet que c'est le présent de la perception qui, ontologiquement, est infiniment riche et l'avenir imaginé qui est infiniment pauvre :

Car il y a toujours dans le présent infiniment plus de choses à voir que je n'en observe, et infiniment plus de détails que je n'en remarque [...]. Au contraire, il n'y a rien de plus dans ce que j'imagine que ce que j'y mets.

À ce propos, il renvoie en note à *L'imaginaire* et il est frappant de remarquer que, du point de vue de l'argumentation grimaldienne, la position de Sartre rejoint celle d'Alain. La note précise ainsi le rapprochement :

C'est pourquoi par opposition à la perception, Sartre caractérise l'image par sa "pauvreté essentielle " [...]. Alain avait déjà rendu manifeste cette distinction phénoménologique de l'imagination par rapport à la perception [...]. En effet, je ne puis pas plus « lire une page imprimée ou une partition en image » (*L'Imaginaire*, p. 116) que je ne puis compter les colonnes du Panthéon sur l'image que j'en forme (*Les Idées et les âges*, p. 55). (*BTD*, p. 109, note 41)

Ainsi Alain, comme Sartre finalement, avait repéré la pauvreté de l'image, mais alors que le premier en concluait à l'inexistence radicale de l'image, nullement distinguée de la perception, le second en fait une caractéristique de l'image comme telle¹. Quoiqu'il en soit, le constat d'une pauvreté ontologique de l'image, loin d'invalider la position grimaldienne, est constitutif du paradoxe que soulève l'auteur du *Bref traité du désenchantement* :

Mais, par une sorte de chiasme paradoxal, c'est précisément l'infinie richesse du réel qui m'en fait éprouver la précarité et, corrélativement, l'infinie pauvreté de l'imaginaire qui m'en fait éprouver la consistance. (*BTD*, p. 41)

Ce point crucial est pressenti par Sartre quand il indique que l'objet en image est à la fois perçu du dedans et du dehors :

L'objet corrélatif de cet acte [imageant] se constitue donc à la fois comme objet concret, sensible, et comme objet de savoir. Il en résulte cette conséquence paradoxale que l'objet nous est présent du dehors et du dedans à la fois. Du dehors, car nous l'observons ; du dedans, car

¹ Sartre lui-même y insiste dans *L'imaginaire*, p. 174 : « [de ce que nous ne pouvons compter les colonnes du Panthéon sur l'image que nous en formons], Alain en tirera la conclusion que l'image n'existe pas. Nous ne saurions le suivre : nous avons seulement voulu marquer le caractère paradoxal de l'image, attirer l'attention sur ces colonnes qui sont actuellement l'objet de ma conscience et que je ne *puis même pas essayer de compter*. / C'est que l'objet dans l'image se donne d'une façon très particulière. Le Panthéon ne saurait apparaître à une conscience imageante de la même manière qu'à une conscience perceptive. »

c'est *en lui* que nous percevons ce qu'il est. Voilà pourquoi des images extrêmement pauvres et tronquées, réduites à quelques déterminations de l'espace, peuvent avoir pour moi un sens riche et profond. (*IMA*, p. 29)

Pauvreté en soi (ontologique), richesse pour moi (psychologique) : tel est le paradoxe de l'image. Grimaldi, qui connaît bien ce texte, en approfondit les analyses.

Tout d'abord, c'est la relativité de notre point de vue et l'accès limité qu'il nous donne au réel qui expliquent ce sentiment d'indigence attaché à la perception. Tout au contraire, l'image se donnant d'un seul coup, et ne nécessitant pas d'apprentissage, ne suggère rien de caché à côté de quoi nous passerions, et par là, nous rassure :

Aussi l'expérience que nous faisons du présent est-elle toujours menacée, compromise, angoissée, par la présence même de ce que nous n'en percevons pas [...]. Par le fait que nous ne pouvons rien imaginer sans nous le représenter, il n'y a jamais rien de secret, de dissimulé, ni d'obscur dans ce que nous imaginons. Ainsi l'avenir imaginé nous procure-t-il un sentiment de tranquillité, d'assurance, de confiance, et de plénitude. (*BTD*, p. 41)

Le phénomène de quasi-observation propre à l'image et la donation par esquisses propre au phénomène perceptif, retravaillés par Grimaldi, rendent un son nouveau. À propos de la donation par esquisses, l'accent est mis non seulement, comme chez Sartre, sur la plénitude ontologique du réel, mais également sur l'incomplétude qui le caractérise du point de vue de la conscience : nous n'accédons jamais au réel en totalité, mais seulement depuis la partialité d'un point de vue. Alors que Merleau-Ponty y verra un argument en faveur de la profondeur de l'Être, Grimaldi y décèle la raison de notre subtil désamour du réel.

Ensuite, du point de vue temporel, Grimaldi insiste sur le fait que le présent est vécu comme exposé au possible alors même que nous nous représentons l'avenir imaginé comme certain, car inaccessible à la temporalité :

Tout se passe donc comme s'il y avait quelque chose de problématique dans le réel et quelque chose d'assertorique dans le possible [...]. Dans le présent, tout est donc à la fois énigme, incertitude et danger. À l'inverse, pour autant que nous l'imaginons, l'avenir est soustrait à cette interaction et à cette relativité infinies de tous les phénomènes entre eux. (*BTD*, p. 44)

Et Grimaldi de citer Sartre affirmant que « le monde des images est un monde où il *n'arrive* rien » (*IMA*, p. 29), c'est-à-dire un monde privé de possibles. Ainsi, à la relativité du perçu s'oppose l'absoluité de l'imaginaire :

Comme les œuvres d'art, nos imaginations sont des mondes clos, sans plus rapport à rien qui les précède ou les entoure. Tout ce que nous imaginons de l'avenir en reçoit une

pureté, une intensité, une sorte de caractère absolu, qui s'éventent aussitôt qu'il se réalise et devient présent. (*BTD*, p. 45)

Alors que le réel est toujours exposé au possible, le propre de l'imaginaire ou du possible est de n'avoir pas de possibles. Grimaldi distingue entre deux types de possibles pour éclairer cette apparente contradiction : nous devons différencier un possible en extension d'un possible en compréhension. D'une part, le possible auquel nous ouvre l'imagination admet une infinité en extension puisque nous pouvons bien nous représenter sans limites et sans exclusives ce que nous souhaitons. Mais, d'autre part, la situation imaginaire que nous forgeons est hors d'atteinte du réel et de ses vicissitudes :

Tout [dans ces avenir imaginés] est possible en compréhension. Toutes les aventures sont permises à l'imagination : quelle liberté ! Mais nulle aventure ne menace ce qu'elle imagine : quelle plénitude, quelle paix ! (*BTD*, p. 46)

À l'inverse, si le réel est toujours soumis au possible dans sa dimension compréhensive, il exclut par définition le possible en extension : non seulement, tout peut arriver, y compris ce à quoi nous nous attendions le moins, mais tout choix exclut tous les autres. Transposons cette analyse au niveau proprement temporel : alors que le présent perçu appartient au temps et à sa précarité, l'avenir imaginé y est soustrait. Au présent, à la fois limité et incertain, s'oppose l'avenir imaginé qui en inaugurant une suspension du temps se distingue, et par son illimitation, et par sa plénitude.

Nous pouvons conclure de cette analyse à une double relativité du réel — relativité de notre accès à lui et relativité par rapport au reste du réel — et, à l'inverse, à une double absoluité de l'imaginaire — absoluité de sa donation et absoluité de sa condition. Le volet proprement temporel des analyses qui précèdent appelle deux remarques. D'une part, du point de vue spécifiquement temporel, l'approche grimaldienne rejoint les conclusions sartriennes touchant à la difficile question du rapport de l'image à l'espace et au temps. Selon Sartre, en effet, « toutes les déterminations d'espace et de temps auxquelles est soumis [l'objet irréel] participent de cette irréalité » (*IMA*, p. 243). Ces déterminations ne relient pas l'objet à ceux qui l'entourent, le faisant être du monde, mais sont des qualités internes, des absolus, quoique la modalité quasi-perceptive de l'image leur confère un caractère relationnel apparent. « L'espace de l'objet, comme sa couleur ou sa forme, est donc irréel » (*IMA*, p. 245) et

[...] le temps des objets irréels est lui-même irréel. Du temps de la perception il n'a aucune caractéristique : il ne s'écoule pas (à la façon de la durée de ce morceau de sucre qui fond), il peut à volonté se déployer ou se contracter en demeurant le même, il n'est pas

irréversible. C'est une ombre de temps, qui convient bien à cette ombre d'objet, avec son ombre d'espace. (*IMA*, p. 253)

La thèse d'une a-spatialité et, plus encore d'une a-temporalité¹ de l'image — finalement d'une a-mondanéité de l'image² —, est donc partagée par Sartre et Grimaldi. C'est là, comme on le verra, l'un des points majeurs du désaccord avec Merleau-Ponty.

D'autre part, le souvenir ne se distingue pas radicalement de l'image, pour Grimaldi : tous deux se présentent à la conscience avec cette dimension d'intemporalité. Dans le souvenir également, il y a disparition de l'horizon d'attente qui fait la temporalité³. Si, toutefois, le souvenir n'a pas le prestige de l'imaginaire, c'est qu'il ne présente pas ce caractère d'infinité en extension qui fait le propre de l'image. Puisque les événements que rapporte le souvenir ont déjà eu lieu, la conscience, quoique délivrée de l'inquiétude qui fait le sceau du présent⁴, n'a plus la liberté d'inventer tout ce qu'il lui plaît. Chez Sartre, l'analyse est différente puisque les distinctions entre image et souvenir se veulent fermes⁵, et quant à l'intemporalité présumée du souvenir, il ne semble pas que l'auteur de *L'imaginaire* pourrait souscrire aux conclusions grimaldiennes. D'après Sartre, la mémoire vient viser l'événement

¹ Du point de son ontologie qui fait du temps la substance, Grimaldi insiste surtout sur l'*a-temporalité* de l'image.

² *IMA*, p. 254 : « Lorsque nous parlons du *monde* des objets irréels, nous employons pour plus de commodité une expression inexacte. Un monde est un tout lié, dans lequel chaque objet a sa place déterminée et entretient des rapports avec les autres objets. L'idée même de monde implique pour ses objets la double condition suivante : il faut qu'ils soient rigoureusement individués ; il faut qu'ils soient en équilibre avec un milieu. C'est pourquoi il n'y a pas de monde irréel parce qu'aucun objet irréel ne remplit cette double condition. »

³ *OT*, p. 211 : « Pure attente, le présent était en effet vécu sur fond d'à-venir, c'est-à-dire sur fond d'inexistence : hors toute perspective, sans vue cavalière, désencadré, en instance de détermination, et sémantiquement en sursis. À l'inverse, quand nous nous le rappelons, et sachant désormais ce qui est arrivé depuis, c'est à l'orée de cette perspective que nous nous le représentons, comme la première scène d'une pièce déjà écrite, ou comme le premier chapitre d'un roman déjà lu, en tête de tout ce qui le suit — mais qui pour nous est également révolu. »

⁴ Le fait que le souvenir se donne à nous comme une totalité close explique d'ailleurs peut-être, selon Grimaldi, « pourquoi il n'y a presque pas de mauvais souvenirs. Car tous ces calvaires que nous avons gravés dans la douleur et dans l'angoisse, certes nous nous rappelons combien l'ascension en fut épouvante ; mais nous ne pouvons plus nous en souvenir comme de véritables calvaires puisque à l'invivable nous avons survécu, et que nous sommes encore là pour nous les rappeler. Ce qui fit l'atrocité des pires moments que nous avons endurés, n'était-ce pas en effet de devoir encore attendre en nous demandant ce qui pourrait bien arriver et s'il pouvait exister quelque chose de pire que le pire ? » (*OT*, p. 211)

⁵ De même, Sartre distingue l'image de l'anticipation de l'avenir : « Et c'est encore ce qui distingue l'avenir vécu de l'avenir imaginé. Il y a en effet deux sortes de futurs : l'un n'est que le fond temporel sur lequel se développe ma perception présente, l'autre est posé pour soi mais comme ce qui n'est pas encore [...]. Toute existence réelle se donne avec des structures présentes, passées et futures, donc le passé et l'avenir en tant que structures essentielles du réel sont également réels, c'est-à-dire corrélatifs d'une thèse réalisante. Mais si, au contraire, couché sur mon lit, je me laisse aller à prévoir ce qui pourra se passer lorsque mon ami reviendra de Berlin, je détache l'avenir du présent dont il constituait le sens. Je le pose pour lui-même et je me le donne. Mais précisément je me le donne en tant qu'il n'est pas encore, c'est-à-dire comme absent ou si l'on préfère comme un néant » (*IMA*, p. 350). Grimaldi, identifiant essentiellement imagination et relation à l'avenir, n'envisage, en termes sartriens, que l'« avenir imaginé ».

là où il était, c'est-à-dire dans l'être, tandis que la conscience imageante se rapporte à un certain néant :

Certes le souvenir, à bien des points de vue, semble très proche de l'image et nous avons pu quelquefois tirer nos exemples de la mémoire pour mieux faire comprendre la nature de l'image. Il existe pourtant une différence essentielle entre la thèse du souvenir et celle de l'image. Si je me rappelle un événement de ma vie passée, je ne l'imagine pas, je m'en *souviens*. C'est-à-dire que je ne le pose pas comme *donné-absent*, mais comme *donné-présent* au *passé*. La poignée de main que m'a donnée Pierre hier soir en me quittant, n'a point subi en coulant dans le passé une modification d'irréalité : elle a subi simplement une *mise à la retraite* ; elle est toujours réelle mais *passée* [...]. Au contraire si je me représente Pierre tel qu'il peut être en ce moment à Berlin — ou tout simplement Pierre tel qu'il existe en ce moment (et non tel qu'il était hier en me quittant), je saisis un objet qui ne m'est pas du tout donné ou qui m'est donné justement comme étant hors d'atteinte. (*IMA*, p. 348-349)

Ce passage se contente de distinguer entre les modes de donation de l'image et du souvenir, et ne discute pas du rapport spécifique à la temporalité qu'entretient le souvenir. Si Sartre n'inscrit pas le souvenir au registre du non-être et ne le reconduit pas à la visée d'un donné-absent, il ne dit rien cependant de la temporalité propre du souvenir. Comme nous l'avons vu avec Grimaldi, que le souvenir nous livre le passé et ne nous rapporte donc pas au non-être n'implique pas qu'il nous restitue l'épreuve de la temporalité :

[...] la mémoire ne nous rappelle le temps qu'en nous le faisant oublier. (*OT*, p. 211)

Sartre, en suggérant que « le souvenir, à bien des points de vue, semble très proche de l'image » (*IMA*, p. 348), n'écarte pas cette hypothèse. Il conviendrait alors de distinguer entre la radicale a-temporalité de l'image et la relative intemporalité du souvenir. L'expérience du souvenir, si elle détourne de l'épreuve du temps, maintient fondamentalement l'exigence d'un ordre et une continuité temporelle qui, de proche en proche, s'étend jusqu'au présent, quelles que soient par ailleurs les défaillances et les brisures de la mémoire. C'est ce que nous exprimions négativement ci-dessus en affirmant, avec Grimaldi, que le souvenir ne présente pas ce caractère d'infinité en extension qui fait le propre de l'image.

Nous pouvons donc dégager maintenant plus clairement le point de rupture avec l'analyse sartrienne. Grimaldi fait état d'une déception inévitable qui naît d'une différence fondamentale entre imagination et perception. Ce désaveu du réel n'a, certes, pas valeur ontologique dans sa philosophie mais, à la différence de Sartre, l'auteur du *Bref traité du désenchantement* tient à faire le diagnostic de cette relation équivoque de la conscience au

réel. Il est alors conduit à retravailler l'opposition sartrienne entre pauvreté de l'image et richesse de la perception qui, du point de vue de la conscience, en vient à s'inverser. Dans l'interprétation temporelle qu'il en livre, l'irréel (ou l'imaginaire), essentiellement rattaché à la dimension de l'avenir, comble la conscience en se donnant paradoxalement à elle comme un intemporel :

Car il suffit qu'une chose soit imaginée pour qu'on se la représente dans un moment intemporel et dans un lieu utopique. (*BTD*, p. 44-45)

En revanche, le réel (ou perçu), quoique présent, est par essence miné par l'avenir et par le possible. Ainsi, lorsque Sartre montre que le temps et l'espace de l'image sont des néants de temps et d'espace, il voit juste, mais l'analyse grimaldienne permet de préciser que cette dimension d'a-temporalité et d'a-spatialité peut être interprétée dans une perspective temporelle, à savoir comme le propre de l'avenir.

Ces précisions ne doivent cependant pas nous faire perdre de vue la proximité évidente des deux analyses. La conservation d'une distinction radicale entre les caractéristiques de la perception et de l'imaginaire maintient l'analyse grimaldienne dans l'orbe sartrien. L'opposition passivité/activité de la conscience, la mention d'une « résistance » (*BTD*, p. 40) du réel, mettent sur la voie d'une opposition ferme entre la dimension de « présence » propre à la perception et la dimension d'« absence » propre à l'imaginaire. Et c'est bien en ces termes que Grimaldi problématise, dès l'introduction, les relations entre présent et avenir :

[...] vers où que nous nous tournions, nous n'observons de toutes parts à l'infini que la présence du maintenant. Dans cette infinité massive du présent, comment est-il possible qu'aucune fissure face place au vide d'une absence ? Comment la conscience du temps — c'est-à-dire le sens de l'absence — peut-elle s'insinuer dans cette plénitude infracturée du présent ? (*BTD*, p. 18)

S'il est clair qu'il ne s'agit là que de la position d'un problème et non encore de sa solution ontologique rigoureuse, il demeure assuré que la caractérisation exposée suit les traces de la description sartrienne.

Plus encore, l'opposition « intériorité » / « extériorité », dont font état les nombreux textes grimaldiens qui traitent d'une « imagination sans image » (par ex., *BTD*, p. 48), paraît même renforcer les dichotomies sartriennes. Alors que l'intensité de l'imaginaire vient de ce qu'il est tissé dans l'étoffe de l'intériorité, la carence entachant la perception trouve sa source dans l'extériorité de son objet par rapport à la conscience. Dans *L'art ou la feinte passion*, Grimaldi présente ainsi cette distinction :

Ainsi comprenons-nous que si nous éprouvons la réalité des mondes que l'art nous découvre plus intense que celle du monde où nous vivons, c'est parce que l'art n'a d'autre réalité que celle dont notre intériorité l'investit, tandis que le monde nous oppose toujours sa réalité comme celle d'une pure extériorité énigmatique et fugace. (*AFP*, p. 275)

L'« imagination sans représentation » (*BTD*, p. 48) dont il est question ici et sur laquelle nous devons revenir, « n'est ni connaissance ni représentation, elle est la manière qu'a la conscience de s'affecter elle-même de façon à produire en elle le sens pur d'une pure visée, d'une pure intentionnalité, d'une pure et unique manière d'être au monde » (*BTD*, p. 54). On reconnaît ici, sous d'autres ornements, la distinction husserlienne et sartrienne entre le rapport qu'entretient la conscience avec elle-même et celui qu'elle entretient avec le monde : tandis que la conscience est entièrement présente à elle-même, que tout d'elle-même lui est donné, la chose mondaine ne lui est jamais entièrement livrée. À l'entière possession de ses significations par la conscience s'opposerait l'énigmatique extériorité du réel. Mais Grimaldi radicalise la position sartrienne en interprétant une certaine forme d'imagination — l'imagination sans image — comme relation à une pure signification :

Ce n'est pas une réalité, une situation, une circonstance, que nous imaginons ainsi, mais un pur concept. (*BTD*, p. 59)

De son côté, Sartre admet le statut bifide de l'image :

L'objet corrélatif de cet acte [imageant] se constitue donc à la fois comme objet concret, sensible, et comme objet de savoir. Il en résulte cette conséquence paradoxale que l'objet nous est présent du dehors et du dedans à la fois. Du dehors, car nous l'observons ; du dedans, car c'est *en lui* que nous percevons ce qu'il est. (*IMA*, p. 29)

La conscience imageante partagerait donc des traits de la conscience de signification et de la conscience perceptive. Grimaldi va donc plus loin en situant une certaine imagination du côté de la pure signification. Reste que la « signification » invoquée par Grimaldi ne se réduit pas, dans cette imagination sans représentation, au « savoir » sartrien puisque la conscience *s'affecte* de la signification qu'elle vise. Nous réservons l'élucidation de ces ambiguïtés pour les prochaines sections du présent travail. Retenons que l'opposition grimaldienne intériorité de l'imaginaire/extériorité du réel rejoue, en l'accentuant, le couple sartrien qui traversait l'image : immanence du savoir/transcendance du perçu.

4. La perception chez Merleau-Ponty : une impasse sur la notion d'imagination ?

À première vue, l'apport des écrits de Merleau-Ponty à la problématique de l'imagination est très relatif jusqu'à 1945. Les analyses explicitement consacrées au thème de l'imagination dans la *Phénoménologie de la perception* renouent avec les énoncés sartriens en ce qui concerne l'opposition descriptive de l'imaginaire et du perçu et la reconnaissance d'une évidence propre à l'image. L'« Avant-propos » retrouve la critique du rationalisme :

À chaque moment mon champ perceptif est rempli de reflets, de craquements, d'impressions tactiles fugaces que je suis hors d'état de relier précisément au contexte perçu et que cependant je place d'emblée dans le monde, sans les confondre jamais avec mes rêveries. À chaque instant aussi je rêve autour des choses, j'imagine des objets ou des personnes dont la présence ici n'est pas incompatible avec le contexte, et pourtant ils ne se mêlent pas au monde, ils sont en avant du monde, sur le théâtre de l'imaginaire. Si la réalité de ma perception n'était fondée que sur la cohérence intrinsèque des "représentations", elle devrait être toujours hésitante, et, livré à mes conjectures probables, je devrais à chaque moment défaire des synthèses illusoire et réintégrer au réel des phénomènes aberrants que j'en aurais d'abord exclus. Il n'en est rien. Le réel est un tissu solide, il n'attend pas nos jugements pour s'annexer les phénomènes les plus surprenants ni pour rejeter nos imaginations les plus vraisemblables¹.

Ainsi Merleau-Ponty s'accorde avec Sartre pour reconnaître l'évidence anté-prédicative, du réel d'une part, d'autre part de l'imaginaire. La critique de la conception judicative de la perception aboutit à reconnaître que réel et imaginaire se donnent à moi pour ce qu'ils sont, indépendamment de la vraisemblance que mon jugement leur reconnaît, et qu'ils ne sauraient, à ce titre, être confondus.

L'opposition sartrienne entre la pauvreté de l'imaginaire et la richesse du perçu est également reprise :

[...] la merveille du monde réel, c'est qu'en lui le sens ne fait qu'un avec l'existence et que nous le voyons s'installer en elle pour de bon. Dans l'imaginaire, à peine ai-je conçu l'intention de voir que déjà je crois avoir vu. L'imaginaire est sans profondeur, il ne répond pas à nos efforts pour varier nos points de vue, il ne se prête pas à notre observation. Nous ne

¹ *PhP*, « Avant-propos », p. 10-11. Dans le même sens : « [...] si je peux parler de "rêves" et de "réalité", m'interroger sur la distinction de l'imaginaire et du réel, et mettre en doute le "réel", c'est que cette distinction est déjà faite pour moi avant l'analyse, c'est que j'ai une expérience du réel comme de l'imaginaire, et le problème est alors non pas de rechercher comment la pensée critique peut se donner des équivalents secondaires de cette distinction mais d'explicitier notre savoir primordial du "réel", de décrire la perception du monde comme ce qui fonde pour toujours notre idée de la vérité. Il ne faut donc pas se demander si nous percevons vraiment un monde, il faut dire au contraire : le monde est cela que nous percevons. » (*PhP*, p. 16-17)

sommes jamais en prise sur lui. Au contraire, dans chaque perception, c'est la matière même qui prend sens et forme [...]. Le réel se distingue de nos fictions parce qu'en lui le sens investit et pénètre profondément la matière [...]. Le réel se prête à une exploration infinie, il est inépuisable. (*PhP*, p. 380)

Toutefois, l'entrelacement des fils est tel dans l'œuvre qu'à tirer certains d'entre eux nous risquons de voir émerger une toute autre version de l'imagination et de ses rapports avec la perception. Tout d'abord, on peut rappeler que les premières remarques de Merleau-Ponty concernant l'imagination datent de sa recension du premier ouvrage de Sartre sur ce thème. Si l'article vise principalement à rendre compte de l'approche sartrienne, quelques éléments critiques sont mentionnés en fin d'article. Les analyses de Sartre auraient manqué d'impartialité à l'égard de Bergson et de Husserl. Alors que la notion bergsonienne d'« image » pourrait être l'objet d'une interprétation moins unilatérale, la conception husserlienne est parfois jugée avec trop de complaisance :

De même on peut trouver que Sartre juge sévèrement la distinction de matière et forme dans l'image, quand il la trouve chez certains psychologues, et accorde trop vite à Husserl sa distinction de *hylé* et de *morphé*, — un des points de sa doctrine qui ont été contestés en Allemagne même et offrent en fait le plus de difficultés. (*P*, « L'Imagination », p. 53-54)

La remarque est d'importance. Nous pouvons en effet considérer qu'elle ne vise pas seulement la lecture sartrienne de Husserl mais bien ce qui, du dispositif husserlien, reste à l'œuvre dans la pensée sartrienne de l'imagination. Comme nous l'avons vu, la structure intentionnelle de l'image rejoue d'une certaine manière la dualité matière/forme que Sartre dénonce dans les théories psychologiques de l'image. L'*analogon* est pensé à partir d'une présence pleine à laquelle l'intentionnalité imageante confèrera son sens d'absence pure. L'intention imageante joue alors le rôle de forme, seule responsable du statut d'*analogon* que va temporairement prendre une partie du réel. La dimension d'absence que comporte toute image est toute entière portée par l'intention.

On peut faire l'hypothèse que l'horizon critique simplement esquissé ici n'a pas cessé d'alimenter secrètement l'œuvre de Merleau-Ponty, même si une reformulation plus satisfaisante des rapports entre réel et imaginaire a dû attendre encore après 1945. Ainsi, ce témoignage de 1936 serait comme une pierre d'attente sur laquelle l'œuvre ultime de Merleau-Ponty finira par parvenir à s'édifier. Nous aurons à vérifier ce point à partir des derniers ouvrages de l'auteur.

L'analyse de l'hallucination dans le chapitre de la *Phénoménologie de la perception* intitulé « La chose et le monde naturel » met, quant à elle, déjà en avant une distinction moins

radicale entre le réel et l'imaginaire, qu'il n'a de cesse de confirmer dans la suite de son œuvre. La critique des conceptions intellectualiste et empiriste de la perception le conduit, dans l'examen de cette expérience, à s'écarter de l'opposition sartrienne. Le tort de ces deux positions serait d'accorder un primat à la pensée objective :

En réalité il y a, comme on va voir, ceci de commun que les deux doctrines supposent la priorité de la pensée objective, ne disposent que d'un seul mode d'être, l'être objectif, et cherchent à y introduire de force le phénomène hallucinatoire. (*PhP*, p. 392-393)

Mais alors que l'empiriste fait de l'hallucination « un contenu sensoriel » (*PhP*, p. 392), l'intellectualiste dissout l'hallucination en faisant de toute conscience une connaissance de ce qu'elle vit. Ainsi, si l'intellectualiste a raison contre l'empiriste lorsqu'il fait une distinction de nature entre l'hallucination et la perception, il a cependant tort de maintenir une telle conception de la conscience, qui transforme tout ce qui est vécu en objet. En effet, pour l'intellectualiste, l'être de la conscience s'identifie à son apparaître ; elle ne peut donc rien vivre dont elle n'est une intime connaissance. L'objection que Merleau-Ponty lui adresse est la suivante :

[...] si le sujet halluciné *connaît* objectivement ou pense son hallucination comme telle, comment l'imposture hallucinatoire est-elle possible ? (*PhP*, p. 394)

Si l'halluciné distingue effectivement, sur le plan du jugement, entre ses perceptions et ses hallucinations, cela ne l'empêche pas en même temps de croire à ses hallucinations et d'y accorder plus d'importance qu'à ses perceptions : telle est l'imposture hallucinatoire qu'il reste à comprendre.

La critique du rationalisme vise explicitement Alain en ces pages, comme le précise une note (*PhP*, p. 393, note 1), et Merleau-Ponty renoue ici avec la critique formulée par Sartre, sans pour autant s'aligner strictement sur sa position. Merleau-Ponty continue d'admettre avec Sartre l'évidence anté-prédicative du réel et de l'imaginaire ; toutefois, le cas exemplaire de l'hallucination manifeste que la communauté de pensée s'arrête là. L'effort de Merleau-Ponty pour rendre compte de l'imposture hallucinatoire fait retomber Sartre dans le camp intellectualiste aux côtés d'Alain. Ainsi, certains éléments de la critique de l'intellectualisme frappent aussi bien la position de Sartre que celle d'Alain, en vertu de la conception de la conscience qu'ils partagent :

Dans l'intellectualisme on cherche à se débarrasser de l'hallucination, à la construire, à déduire ce qu'elle peut être à partir d'une certaine idée de la conscience. Le *cogito* nous enseigne que l'existence de la conscience se confond avec la conscience d'exister, que donc il ne peut rien y avoir en elle sans qu'elle le sache, que réciproquement, tout ce qu'elle sait avec

certitude, elle le trouve en elle-même, qu'en conséquence la vérité ou la fausseté d'une expérience ne doivent pas consister dans son rapport à un réel extérieur, mais être lisibles en elle à titre de dénominations intrinsèques, sans quoi elles ne pourraient jamais être reconnues. (*PhP*, p. 393)

Distinguer absolument, au nom d'une telle idée de la conscience, la conscience percevante et la conscience imageante comme le propose Sartre risque de nous faire manquer le propre de l'hallucination, à savoir le fait que l'on puisse accorder autant, voire plus de réalité, à ce que l'on imagine qu'à ce que l'on perçoit. De manière générale, la façon dont Sartre conçoit la conscience demeure, *via* Husserl, héritière du rationalisme cartésien : la conscience entretient une relation privilégiée à elle-même, équivalant à une certitude ; au contraire, le transcendant se donne à elle comme probable (*TE*, p. 33). Toutefois, lorsqu'il s'agit, dans *L'imaginaire*, de distinguer la thèse du rêve de celle de la perception, l'accent se déplace. La certitude réflexive que la conscience a d'elle-même trouve un écho dans la manière dont le perçu se livre à elle. Sartre ne se contente plus de dire que le perçu et l'imaginaire se livrent respectivement à moi de telle sorte que je ne puis les confondre, mais commente ce principe en absolutisant leur distinction : le perçu se donne comme une évidence alors que l'imaginaire ne se donne, même dans les cas de fascination extrême, que comme croyance. Au savoir implicite qui accompagne toute conscience s'ajoute, dans le cas de la perception, la certitude d'avoir affaire à un « quelque chose » compact, d'inattaquable par le doute. Telle est la définition sartrienne du « réel ». Cette « évidence » est celle de la présence d'une quelque chose et renvoie en termes husserliens au procédé de « remplissement » de l'intention :

L'évidence propre à la perception n'est donc en aucune façon une impression subjective qui serait assimilable à une spécification de la croyance : l'évidence c'est la présence pour la conscience de l'objet en personne, c'est le « remplissement » (*Erfüllung*) de l'intention. Pareillement, pour une conscience réfléchissante dirigée sur une conscience perceptive, la nature perceptive de la conscience réfléchie n'est pas non plus objet de croyance, c'est un donné immédiat et évident. Il est impossible de sortir de là. Une évidence, c'est une présence. Là où l'évidence est donnée, la croyance n'est ni utile, ni même possible. (*IMA*, p. 315)

Le rationalisme sartrien consiste à faire du perçu une connaissance qui, sans être un jugement, s'établit cependant *au-delà du doute*. Merleau-Ponty, pour rendre compte du phénomène hallucinatoire, bat en brèche cette distinction entre imaginaire et perçu. Si l'hallucination demeure possible, c'est que notre croyance spontanée au monde s'établit, au contraire, *en deçà du doute* :

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 [...]. L'enfant met au compte du monde ses rêves comme ses perceptions, il croit que le rêve se passe dans sa chambre, au pied de son lit, et simplement n'est visible que pour ceux qui dorment. Le monde est encore le lieu vague de toutes les expériences. Il accueille pêle-mêle les objets vrais et les fantômes individuels et instantanés, — parce qu'il est un individu qui embrasse tout et non pas un ensemble d'objets liés par des rapports de causalité. Avoir des hallucinations et en général imaginer, c'est mettre à profit cette tolérance du monde antéprédicatif et notre voisinage vertigineux avec l'être dans l'expérience syncrétique. (*PhP*, p. 401)

Nous venons de croiser la première définition explicite de l'acte d'imaginer chez Merleau-Ponty. C'est la seule de l'ouvrage et il est notable que Merleau-Ponty se garde d'utiliser la notion sous sa forme nominale. Imaginer serait donc la version non discriminante de l'opinion originaire, celle à travers laquelle la conscience ne prend pas la peine de distinguer ce qui relève du monde de ce qui lui revient.

Conscience perceptive et conscience hallucinée correspondent donc à deux versions possibles de cette même adhésion fondamentale au monde. L'opération perceptive inclut en son sein un principe de faiblesse qui rend possible l'hallucination : elle est ouverte à une corroboration indéfinie, c'est-à-dire jamais définitive. Par rapport à l'héritage husserlien, c'est là faire porter l'accent sur la leçon des esquisses sans surinterpréter, contrairement à Sartre, l'idée selon laquelle, dans la perception, les choses sont présentes en personne à l'intuition :

Dans ce domaine de l'opinion originaire, l'illusion hallucinatoire est possible bien que l'hallucination ne soit jamais une perception et que le monde vrai soit toujours soupçonné par le malade au moment où il s'en détourne, parce que nous sommes encore dans l'être antéprédicatif, et que la connexion de l'apparence et de l'expérience totale n'est qu'implicite et présomptive, même dans le cas de la perception vraie. (*PhP*, p. 401)

Merleau-Ponty ne conteste donc pas l'idée selon laquelle perception et hallucination sont distinctes aux yeux de celui qui les vit — c'est le point de départ de son argumentaire — mais il discute la radicalité de l'opposition concernant leur modalité de donation. Sartre, en insistant trop fermement sur la différence entre « évidence » et « croyance » a tendance à sous-estimer la leçon des esquisses¹ et manque ainsi la racine commune à l'imagination et à la perception.

¹ *L'imaginaire* insistait pourtant ailleurs sur le décalage entre ce que je vois et ce que je perçois, ouvrant la possibilité de s'aligner sur la position merleau-pontienne : « Reste évidemment que je *perçois* toujours *plus et autrement* que je ne *vois*. [...] Nous pourrions alors dire, avec Husserl, que la perception est l'acte par lequel la conscience se met en présence d'un objet temporo-spatial. Or, dans la constitution même de cet objet entrent une

Perd-on alors, dans l'analyse de Merleau-Ponty, la distinction entre conscience perceptive et conscience imageante ? De fait, tandis que l'imagination s'établit par un geste de clôture qui enferme dans la subjectivité, la perception, en ouvrant radicalement au monde, s'ouvre à une confirmation possible :

Chez le normal, sans aucune vérification expresse, l'expérience privée se relie à elle-même et aux expériences étrangères, le paysage s'ouvre sur un monde géographique, il tend vers la plénitude absolue. Le normal ne jouit pas de la subjectivité, il la fuit, il est au monde pour de bon, il a sur le temps une prise franche et naïve, tandis que l'halluciné profite de l'être au monde pour se tailler un monde privé dans le monde commun et bute toujours sur la transcendance du temps. (*PhP*, p. 400)

Ainsi, la frontière entre réel et imaginaire perd sa netteté chez Merleau-Ponty dès la *Phénoménologie de la perception* parce que l'on y accède par une même opération qui consiste à s'ouvrir au monde en deçà du jugement. La richesse du perçu n'est plus alors interprétée de manière unilatérale, ainsi que Sartre a tendance à le faire en comprenant le réel comme ce qui s'impose à nous, ce qui nous résiste¹ ; cette richesse est aussi ce qui fait que le réel n'est jamais tout à fait donné, qu'il comporte des latences qui rendent possibles l'hallucination. L'hallucination correspond ainsi à la crispation de la subjectivité sur une série d'apparences qui ne trouvent pas à se relier à la totalité ouverte du monde.

Cette nuance apportée à la perspective sartrienne mérite toute notre attention car les textes ultérieurs de Merleau-Ponty ne cesseront d'approfondir ce point de dissension, mis en évidence sur le cas de l'hallucination².

Ces premiers indices, qui témoignent de l'intérêt précoce de Merleau-Ponty pour la question de l'imagination, manifestent déjà une certaine originalité par rapport au traitement sartrien. Néanmoins, ces analyses épisodiques ne sauraient faire oublier que la *Phénoménologie de la perception* ne mentionne presque jamais ce thème. Est-il pour autant

foule d'intentions vides qui ne posent pas d'objets nouveaux mais qui déterminent l'objet présent par rapport à des aspects présentement non perçus. » (*IMA*, p. 232-233)

¹ Par ex., lorsqu'il oppose le savoir implicite qui accompagne respectivement la conscience perceptive et la conscience imageante : « Une conscience perceptive s'apparaît comme passivité. Au contraire, une conscience imageante se donne à elle-même comme conscience imageante, c'est-à-dire comme une spontanéité qui produit et conserve l'objet en image. » (*IMA*, p. 35)

² Par ex., VI, notes, mai 1959 : « Transcendance de la chose et transcendance du fantasme », p. 242 : « Quand on dit que, — au contraire, — le fantasme n'est pas observable, qu'il est vide, non-être, le contraste n'est donc pas absolu avec le sensible. Les sens sont des appareils à faire des concrétions avec de l'inépuisable, à faire des significations existantes — Mais la chose n'est pas vraiment observable : il y a toujours enjambement dans toute observation, on n'est jamais à la chose même. Ce qu'on appelle le sensible, c'est seulement que l'indéfini des *Abschattungen* précipite — Or, inversement, il y a une précipitation ou cristallisation de l'imaginaire, des existentiels, des matrices symboliques. »

passé sous silence ? La perception, sujet unique de tout l'ouvrage, obture-t-elle la voie d'une réflexion sur l'imagination ? À vrai dire, c'est à une compréhension adéquate de ce que Merleau-Ponty nomme *perception* que l'on doit une partie de l'explication de ce silence. Un long détour par le projet général de l'ouvrage s'impose désormais.

Dans la *Phénoménologie de la perception*, Merleau-Ponty propose une critique combinée de l'intellectualisme et de l'empirisme. Ces deux attitudes théoriques n'opèrent pas la véritable réflexion, à savoir la réflexion phénoménologique qui est réflexion sur un irréfléchi¹. Elles partent toutes deux de la relation entre le sujet et l'objet qu'elles considèrent comme données sans décrire leur relation à l'état naissant. L'empirisme pêche par naïveté dans la mesure où, oublieux de la vie transcendantale de la conscience, il pose l'être indépendamment de la conscience qui le porte au paraître. Ainsi, dans l'empirisme, la fascination pour l'objet masque le sujet qui est pourtant impliqué dans chacune des descriptions. La réflexion intellectualiste surmonte cet écueil et, s'affranchissant de l'attitude naturelle, remonte de l'étant à la conscience comme à sa condition d'apparaître. Mais c'est pour penser, en dernière instance, une constitution de l'objet par la conscience. Ainsi, si l'intellectualisme dépasse la naïveté de l'empirisme, ce n'est qu'en reconduisant, de manière certes plus consciente, la même dualité primordiale entre le sujet et l'objet².

Or, Merleau-Ponty met en évidence dans tous les rapports du sujet à la chose une « intentionnalité opérante³ » (*PhP*, « Avant-propos », p. 18) qui ne se réduit pas à l'« intentionnalité d'acte », et qui n'est donc pas un rapport de connaissance, le seul que la réflexion intellectualiste parvienne à penser. Au chapitre 1 de la deuxième partie de la *Phénoménologie de la perception*, la relation du sujet à la chose est décrite comme une relation de coexistence⁴, non comme une relation de pleine possession. Le sujet ne constitue pas en pleine clarté l'objet mais l'apprend à son contact. La perception de la chose est alors conçue comme une véritable exploration sans terme assignable. Apprendre l'être, l'explorer,

¹ *PhP*, par ex. « Avant-propos », p. 14 : « [...] la réflexion radicale est conscience de sa propre dépendance à l'égard d'une vie irréfléchie qui est sa situation initiale, constante et finale. »

² *PhP*, p. 252 : « L'intellectualisme représente bien un progrès dans la prise de conscience : ce lieu hors du monde que le philosophe empiriste sous-entendait et où il se plaçait tacitement pour décrire l'événement de la perception, il reçoit maintenant un nom, il figure dans la description. C'est l'*Ego* transcendantal. Par là toutes les thèses de l'empirisme se trouvent renversées, l'état de conscience devient la conscience d'un état, la passivité position d'une passivité, le monde devient le corrélat d'une pensée du monde et n'existe plus que pour un constituant. Et pourtant il reste vrai de dire que l'intellectualisme, lui aussi, se donne le monde tout fait. »

³ E. de Saint Aubert (2005, chap. V, p. 141-146) a montré que l'interprétation merleau-pontienne de l'« intentionnalité opérante » devait davantage à la lecture, en 1939, de l'article de Fink « das Problem der Phänomenologie Edmunds Husserls » qu'à la fréquentation des textes husserliens proprement dits.

⁴ *PhP*, p. 258 : « Il nous faut remettre en question l'alternative du pour soi et de l'en soi qui rejetait "les sens" au monde des objets et dégageait la subjectivité comme non-être absolu de toute inhérence corporelle. C'est ce que nous faisons en définissant la sensation comme coexistence ou comme communion. »

cela implique certes de disposer d'un accès à son sens, mais, d'un même mouvement, interdit de considérer que ce sens soit jamais possédé :

[...] je suis capable, par connaturalité, de trouver du sens à des aspects de l'être sans le leur avoir moi-même donné par une opération constituante. (*PhP*, p. 262)

Il faut donc reconnaître, comme l'a souligné l'intellectualisme, une dimension de sens inhérente à l'expérience, mais cette dimension de sens n'est pas d'ordre conceptuel et l'on ne peut en rendre raison à partir d'une *Sinngebung* centrifuge¹, par l'imposition d'un sens à l'être par un sujet situé hors de lui. Cette première couche de sens est préconceptuelle ; elle relève, dans le vocabulaire de Merleau-Ponty, d'un « style² », d'une « physionomie » (*PhP*, par ex. p. 18).

Toutefois, si le philosophe s'était contenté d'une description de la relation du sujet à la chose, les spécificités de la perception ci-dessus relevées auraient pu apparaître comme contingentes. Son travail du philosophe aurait pu, avec raison, être interprété comme la simple mise en évidence des ratés de la connaissance, ces manquements passagers n'entamant pas l'idée qu'il faudrait continuer à se faire du rapport à la chose³. Une lecture erronée des significations est, après tout, à mettre sur le compte d'une défaillance momentanée du sujet empirique. Mais, précisément, si Merleau-Ponty débute la *Phénoménologie de la perception* par une partie consacrée au corps avant de décrire le monde perçu, c'est qu'il prétend s'attaquer au fondement d'une telle interprétation. La description du rapport du sujet à ses propres significations, à sa propre puissance de signifier, dans la première partie de l'ouvrage manifeste une obscurité de principe (*PhP*, p. 240). Cette obscurité de principe ne permet plus à la position intellectualiste de se maintenir : puisque la transparence à soi qu'elle réclame pour la conscience est mise en cause, c'est en son cœur même qu'elle est atteinte. La relation

¹ *PhP*, par ex. p. 502 : « En nous définissant comme pouvoir universel de *Sinngebung*, nous sommes revenus à la méthode du "ce sans quoi" et à l'analyse réflexive du type classique, qui recherche les conditions de possibilité sans s'occuper des conditions de réalité. Il nous faut donc reprendre l'analyse de la *Sinngebung* et montrer comment elle peut être en même temps centrifuge et centripète, puisqu'il est établi qu'il n'y a pas de liberté sans champ. »

² *PhP*, p. 384 : « Un style est une certaine manière de traiter les situations que j'identifie ou que je comprends dans un individu ou chez un écrivain en la reprenant à mon compte par une sorte de mimétisme, même si je suis hors d'état de la définir, et dont la définition, si correcte qu'elle puisse être, ne fournit jamais l'équivalent exact et n'a d'intérêt que pour ceux qui en ont déjà l'expérience. J'éprouve l'unité du monde comme je reconnais un style. »

³ *PPCP*, p. 42 : « Ces résultats ont-ils seulement valeur de description psychologique ? Ce serait le cas si l'on pouvait superposer au monde perçu un monde des idées. Mais en réalité l'idée à laquelle nous donnons notre assentiment n'est valable que pour un temps de notre vie ou pour une période de l'histoire de la culture [...]. » Ou encore *IHPP*, p. 174 : « Pourquoi cet effort n'a pas été compris dans son sens ontologique (et a été ramené soit à idéalisme, soit à finalité au sens panthéiste ou aristotélicien). C'est que : / [L]'analyse du perçu [dans la *Phénoménologie de la perception*] commence de l'intérieur. Mais le lecteur ne s'en aperçoit pas : ce sont là "curiosités psychologiques", "représentations du corps" qui ne touchent pas à l'être [...]. »

à l'objet ne saurait regagner cette transparence principielle qu'elle possède dans la version constituante de la conscience¹. Le sujet de la perception, une fois révisé et compris comme corps, aura donc nécessairement pour contrepartie l'« intentionnalité opérante » décrite dans la deuxième partie de l'ouvrage. Dans ce travail de sape de la position intellectualiste, la notion d'« expression », développée au chapitre V de la première partie, joue un rôle décisif. En affirmant que le corps et l'existence constituent les deux moments abstraits d'un unique phénomène d'expression², Merleau-Ponty enracine, dès le niveau de la subjectivité, la signification dans le sensible. Nous reviendrons longuement sur la portée de cette notion dans l'économie de la *Phénoménologie de la perception*³.

Indiquons brièvement les conséquences de ce coup de force pour le sujet de la perception. Il faut dire de lui que, pas plus que les choses, il ne se possède lui-même. Merleau-Ponty le définit comme corps. Il le distingue nettement de l'*Ego* transcendantal constituant. L'intentionnalité qui relie le corps, c'est-à-dire les sens, aux choses, comprend une dimension de généralité et d'anonymat absente de l'*Ego* transcendantal. « Généralité », « anonymat », là où la réflexion intellectualiste qualifie le sujet de personnel⁴. Cette description implique la présence d'une tension au sein du sujet qui trouve à se décrire en termes de distension temporelle. Dans la perception, je réinvestis, selon le mot de Merleau-Ponty, un passé primordial, un « acquis originaire⁵ ». Cela signifie que j'entre en communication avec le monde par le moyen de ce qui, en moi, est plus ancien que le sujet de la connaissance. Il faut reconnaître à cette ancienneté deux sens distincts mais néanmoins articulés : tout d'abord, elle signifie que le sujet de la perception, autrement dit le corps, ne cesse d'investir un savoir qu'il ne se sait pas posséder. C'est un savoir qui s'enseigne de lui-même dans la *praxis* et qui, bien loin d'être possédé par une conscience qui en disposerait

¹ *PhP*, p. 241 : « [Le corps] n'est pas seulement un objet entre tous qui résiste à la réflexion et demeure pour ainsi dire collé au sujet. L'obscurité gagne le monde perçu tout entier. »

² *PhP*, p. 204 : « En deçà des moyens d'expression conventionnels, qui ne manifestent à autrui ma pensée que parce que déjà chez moi — comme chez lui — sont données, pour chaque signe, des significations, et qui en ce sens ne réalisent pas une communication véritable, il faut bien, verrons-nous, reconnaître une expression primordiale de signification où l'exprimé n'existe pas à part l'expression et où les signes eux-mêmes induisent au-dehors leurs sens. C'est de cette manière que le corps exprime l'existence totale, non qu'il en soit un accompagnement extérieur, mais parce qu'elle se réalise en lui. Ce sens incarné est le phénomène central dont corps et esprit, signe et signification sont des moments abstraits. »

³ Cf. *infra*, chapitre VI.2.c.

⁴ *PhP*, p. 260 : « Toute perception a lieu dans une atmosphère de généralité et se donne à nous comme anonyme. Je ne peux pas dire que *je* vois le bleu du ciel au sens où je dis que je comprends un livre ou encore que je décide de consacrer ma vie aux mathématiques. Ma perception, même vue de l'intérieur, exprime une situation donnée : je vois du bleu parce que je suis *sensible* aux couleurs —, au contraire les actes personnels en créent une : je suis mathématicien parce que j'ai décidé de l'être. De sorte que, si je voulais traduire exactement l'expérience perceptive, je devrais dire qu'*on* perçoit en moi et non pas que je perçois. »

⁵ *PhP*, p. 261 : « Entre ma sensation et moi, il y a toujours l'épaisseur d'un *acquis originaire* qui empêche mon expérience d'être claire pour elle-même. »

par-devers soi, s'élève de la rencontre du corps avec les choses. Ce savoir tacite devance par nature le savoir au second degré que la conscience intellectuelle peut en prendre par la réflexion. Autre manière de dire que la conscience retarde sur elle-même, qu'elle ne cesse, dans toutes ses expériences, de réinvestir un passé qui ne sera jamais ni présent, ni dépassé. Si ce passé est mémoire, ce n'est donc pas au sens d'un souvenir dont on pourrait disposer objectivement et duquel on pourrait aussi bien affaiblir la charge que définitivement prendre congé. Cela signifierait l'effacement de cette couche de sens préconceptuelle qui soutient la perception au profit d'un horizon uniquement conceptuel de sens. Ensuite, et c'est une conséquence de ce premier point, cela signifie que le sujet de la connaissance s'origine dans le sujet de la perception, qu'il en dérive. Pour reprendre le titre d'un ouvrage de Merleau-Ponty, il y a un véritable « primat de la perception » sur la connaissance. Comme y insiste Merleau-Ponty, les analyses de la *Phénoménologie de la perception* ne visent pas, à titre de curiosités psychologiques, à dégager une dimension du sens irréductible à la connaissance théorique mais qui, par ailleurs, laisserait intacte la vision que nous devons nous faire de la connaissance en tant que telle. Il s'agit bien, pour Merleau-Ponty, d'ancrer toute connaissance dans la perception.

Comment qualifier de manière plus précise cette « intentionnalité opérante » que toutes les descriptions de la *Phénoménologie de la perception* visent à mettre en évidence ? C'est en ce point précis que le détour par le projet général de l'ouvrage reconduit à notre propos.

Cette « intentionnalité opérante », selon l'aveu de Merleau-Ponty dans l'« Avant-propos » de la *Phénoménologie de la perception*, n'est autre que l'« art caché de l'imagination » ou « imagination transcendantale » qui fait le cœur des difficultés du dispositif kantien. La référence à Kant apparaît dans l'« Avant-propos » pour distinguer la conception husserlienne de l'intentionnalité du rapport kantien à un objet possible :

Ce qui distingue l'intentionnalité du rapport kantien à un objet possible, c'est que l'unité du monde, avant d'être posée par la connaissance et dans un acte d'identification expresse, est vécue comme déjà faite ou déjà là¹.

Loin de l'ignorer, le philosophe de Königsberg aurait également thématiqué cette intentionnalité :

¹ *PhP*, « Avant-propos », p. 18. La référence kantienne à un « art caché dans les profondeurs de l'âme humaine » est rappelée à la p. 492.

Kant lui-même montre dans la *Critique du Jugement* qu'il y a une unité de l'imagination et de l'entendement et une unité des sujets avant l'objet et que, dans l'expérience du beau par exemple, je fais l'épreuve d'un accord du sensible et du concept, de moi et d'autrui, qui est lui-même sans concept. Ici le sujet n'est plus le penseur universel d'un système d'objets rigoureusement liés, la puissance posante qui assujettit le multiple à la loi de l'entendement, s'il doit pouvoir former un monde, — il se découvre et se goûte comme une nature spontanément conforme à la loi de l'entendement. (*PhP*, « Avant-propos », p. 20)

Si la philosophie de Kant peut être réhabilitée, c'est à condition d'étendre à toute la perception, contre les résultats explicites de la *Critique de la raison pure*, les conclusions de la *Critique de la faculté de juger* :

Mais s'il y a une nature du sujet, alors l'art caché de l'imagination doit conditionner l'activité catégoriale, ce n'est pas seulement le jugement esthétique, mais encore la connaissance qui repose sur lui, c'est lui qui fonde l'unité de la conscience et des consciences. (*PhP*, « Avant-propos », p. 18)

Certes, Merleau-Ponty n'ignore pas que Kant désigne lui-même l'imagination transcendante comme la fonction qui permet d'assurer la liaison entre le divers de la sensibilité et les catégories de l'entendement dans *La Critique de la Raison pure* mais, s'inspirant de la ligne critique développée par Heidegger dans le *Kantbuch*¹, il considère que Kant ne parvient pas vraiment à remonter à cette unité du sensible et de l'intelligible dont la dualité dérive. En revanche, il reconnaît dans le jugement esthétique kantien « cet accord du sensible et du concept, de moi et d'autrui, qui est lui-même sans concept », qu'il voit à l'œuvre dans le percevoir. Il convient, par suite, de généraliser à toute perception et toute connaissance ce que Kant réserve à la seule perception esthétique. Nous ne devons donc pas nous étonner de voir Merleau-Ponty, dans la suite de son œuvre, demander à l'expérience esthétique d'éclairer le sens le plus général de la perception : si toute expérience présuppose, de manière cryptique, l'intervention de l'imagination transcendante, alors l'expérience esthétique doit seulement nous révéler de manière plus éclatante le sens de toute expérience. S'il faut reconnaître à l'expérience esthétique une fonction *épokhale*, en ce qu'elle tire le spectateur de la torpeur associée à l'attitude naturelle, c'est sur le fond d'une perception dont elle ne diffère pas radicalement.

¹ Heidegger (1925 ; 1953), § 35, p. 250 : « L'instauration kantienne du fondement de la métaphysique s'interroge sur le fondement de la possibilité intrinsèque de l'unité essentielle de la connaissance ontologique. Le fondement auquel elle atteint est l'imagination transcendante, qui, remettant en cause la dualité initiale des deux sources fondamentales de l'esprit (la sensibilité et l'entendement), s'impose comme faculté intermédiaire. Or, l'explicitation plus originaire du fondement établi a dévoilé que cette faculté intermédiaire est non seulement un élément central mais encore la racine des deux souches. »

Ainsi, Merleau-Ponty s'appuie, en l'élargissant, sur la notion kantienne d'« imagination transcendantale » en assurant qu'elle replace le sujet de la perception en deçà de l'opposition entre diversité sensible et concept. C'est à cet « art caché » de l'imagination que nous devrions l'émergence du sens à même le sensible. Dans le vocabulaire phénoménologique, nous dirions volontiers que tout l'effort de la *Phénoménologie de la perception* consiste à concevoir les relations entre la phénoménalité et le phénoménal de manière à penser une élaboration du sens qui ne soit pas constitution¹. Que je sois « capable par connaturalité de trouver un sens à certains aspects de l'être sans le leur avoir moi-même donné par une opération constituante » (*PhP*, p. 262) signifie que je reconnais dans toute perception la présence d'une finalité sans fin, ni assignée, ni assignable. Merleau-Ponty commente en ce sens non-idéaliste l'expression husserlienne de « téléologie de la conscience » dans le passage qui suit la référence à Kant :

Husserl reprend la *Critique du Jugement* quand il parle d'une téléologie de la conscience. Il ne s'agit pas de doubler la conscience humaine d'une pensée absolue qui, du dehors, lui assignerait ses fins. Il s'agit de reconnaître la conscience elle-même comme projet du monde, destinée à un monde qu'elle n'embrasse ni ne possède, mais vers lequel elle ne cesse de se diriger, — et le monde comme cet individu pré-objectif dont l'unité prescrit à la connaissance son but. (*PhP*, « Avant-propos », p. 18)

Le corrélat de la conscience perceptive — qu'il s'agisse de la chose ou, au-delà, du monde — n'est rien d'objectif, c'est-à-dire rien de constitué de part en part par l'objectivation des actes de conscience, rien à quoi la conscience assignerait une fin déterminée, comme lors de la production d'un objet technique. Reste qu'il s'agit d'un monde, c'est-à-dire d'une unité, d'une entité pourvue de sens, autrement dit d'une finalité que je reconnais sans en être l'auteur².

La mise en évidence de l'imagination transcendantale comme armature secrète de la problématisation de la *Phénoménologie de la perception* interdit donc de faire comme si la thématique de l'imagination était étrangère aux premiers écrits de Merleau-Ponty. Mais la question reste encore ouverte de savoir si cette découverte a seulement un lien avec l'*expérience* de l'imagination (l'imagination au sens empirique, cette fois), et si elle implique, à ce titre, un remaniement de sa conceptualisation.

¹ Toutefois, l'effort pour contrer l'oubli empiriste de la phénoménalité aboutit dans l'ouvrage à maintenir une distinction abstraite entre la conscience et le perçu, rémanence d'idéalisme que la suite de l'œuvre vise à répudier.

² Notons que, dans *La Structure du comportement*, c'est la notion de « forme » ou « structure » (*Gestalt*), par opposition à celle de « signification », qui sert à thématiser cette organisation autochtone que nous reconnaissons cependant comme telle. La *Phénoménologie de la perception* y fait allusion à la p. 492.

L'examen de l'activité transcendantale de l'imagination est, de fait, assez largement développé dans le chapitre 3 de la *Phénoménologie de la perception* consacré à la « spatialité du corps propre et à la motricité ». D'une part, le problème que cette activité vient résoudre est posé pour lui-même, d'autre part, les références à la notion d'« imagination » sont les plus explicites de tout l'ouvrage. C'est donc sur ce chapitre dense que nous devons désormais concentrer nos analyses.

Merleau-Ponty commence par mettre en évidence, sur des exemples de pathologie de la motricité empruntés à Goldstein, l'existence d'une connaissance du corps par lui-même irréductible à un savoir intellectuel. Si certains malades ne parviennent pas à montrer une partie de leur corps indépendamment d'un acte de saisie, c'est que ces deux fonctions ne sont pas identiques : « montrer » est chose différente de « toucher ». Il faut en conclure que :

[...] l'espace corporel peut m'être donné dans une intention de prise sans m'être donné dans une intention de connaissance. (*PhP*, p. 134)

À partir d'un examen des expériences où le malade échoue, et plus encore d'une analyse du « mouvement abstrait », Merleau-Ponty soutient que « le sujet normal a immédiatement des "prises" sur son corps » (*PhP*, p. 138-139) :

Il ne dispose pas seulement de son corps comme impliqué dans un milieu concret, il n'est pas seulement en situation à l'égard des tâches données d'un métier, il n'est pas ouvert seulement aux situations réelles, mais il a, de plus, son corps comme corrélatif de purs stimuli dépourvus de signification pratique, il est ouvert aux situations verbales et fictives qu'il peut se choisir ou qu'un expérimentateur peut lui proposer. (*PhP*, p. 139)

Cela signifie que :

Le normal *compte avec* le possible qui acquiert ainsi, sans quitter sa place de possible, une sorte d'actualité, chez le malade, au contraire, le champ de l'actuel se limite à ce qui est rencontré dans un contact effectif ou relié à ces données par une déduction explicite. (*PhP*, p. 139-140)

La connaissance que le corps du sujet normal a de lui-même n'est donc pas limitée à une capacité d'action concrète ; il peut coordonner ses mouvements en fonction d'une situation seulement imaginaire. Ouverture à des « situations fictives », au « possible » : ces premières analyses plaident en faveur de l'existence d'une fonction imageante du corps, qui ne consiste pas en un pouvoir de se représenter des images mais en une capacité à répondre aux requêtes de situations imaginaires.

L'étude du mouvement abstrait permet de préciser le sens de la fonction ainsi mise au jour avec la motricité. Merleau-Ponty relève l'existence d'une intentionnalité motrice qui n'est ni pure motricité ni pure pensée. Alors que chez le normal, tout mouvement est inséparablement conscience de mouvement, chez le malade, l'un est séparé de l'autre :

Ce qui manque [au malade] n'est ni la motricité, ni la pensée, et nous sommes invités à reconnaître entre le mouvement comme processus en troisième personne et la pensée comme représentation du mouvement une anticipation ou une saisie du résultat assurée par le corps lui-même comme puissance motrice, "un projet moteur", une "intentionnalité motrice" sans lesquels la consigne demeure lettre morte. (*PhP*, p. 141)

Ainsi, tout mouvement a un fond qui lui est immanent. Il se creuse lui-même d'une profondeur. Cela signifie qu'il est capable de se porter au devant de lui-même, qu'il anticipe sa propre fin de telle sorte que nous savons ce qu'il faut faire pour réaliser une posture que l'on pourra nous proposer arbitrairement. Ce savoir est spécifiquement corporel dans la mesure où le geste ne se connaît qu'en s'exécutant. Ainsi, l'incapacité à réaliser des mouvements abstraits, c'est-à-dire des mouvements dont la situation réelle n'exige pas expressément l'exécution, à la différence des mouvements concrets, révèle un fléchissement de ce que Merleau-Ponty nomme « fonction de projection ». Une déficience dans la capacité à réaliser des mouvements abstraits peut laisser intacte la faculté d'exécuter des mouvements concrets : c'est que seul le mouvement abstrait repose pleinement sur cette « fonction de projection ». La distinction entre mouvement concret et abstrait permet donc de mettre en évidence cette fonction :

[...] le fond du mouvement concret est le monde donné, le fond du mouvement abstrait est au contraire construit [...]. (*PhP*, p. 141)

Mon corps, dans le mouvement abstrait, passe de « véhicule du mouvement » à « but du mouvement ». Ainsi,

Le mouvement abstrait creuse à l'intérieur du monde plein dans lequel se déroulait le mouvement concret une zone de réflexion et de subjectivité, il superpose à l'espace physique un espace virtuel ou humain. Le mouvement concret est donc centripète, tandis que le mouvement abstrait est centrifuge, le premier a lieu dans l'être ou l'actuel, le second dans le possible ou dans le non-être, le premier adhère à un fond donné, le second déploie lui-même son fond. La fonction normale qui rend possible le mouvement abstrait est une fonction de projection par laquelle le sujet du mouvement ménage devant lui un espace libre où ce qui n'existe pas naturellement puisse prendre un semblant d'existence. (*PhP*, p. 142)

L'émergence de la motricité humaine est le passage d'un mouvement causé à un mouvement qui est à soi-même sa propre cause, soit à une forme de liberté. Cette « fonction de projection », par laquelle le corps parvient à s'animer de mouvements non causés par la situation réelle, à se libérer du pur déterminisme, est une première forme de cette activité transcendante que nous cherchons à cerner de plus près. Le mouvement abstrait « creuse » une profondeur dans le monde, s'affranchit du « réel » pour aborder le « possible » ou le « non-être ». Il atteste d'un *écart* qui est le fait de la « subjectivité ».

Si, contre l'empirisme, qui reconduit l'intentionnalité motrice à l'objectivité du mouvement, Merleau-Ponty souligne cette intériorité du mouvement, en revanche, contre l'intellectualisme, il s'efforce de ne pas exagérer la profondeur qu'il creuse. Si l'intentionnalité motrice n'est pas pensée ou représentation du mouvement, la « fonction de projection » ou imagination transcendante n'est pas porteuse d'un écart insurmontable entre la subjectivité et le monde. Elle est « familiarité » (*PhP*, p. 164), « communication avec l'objet » (*PhP*, p. 164). Ce n'est pas « la pensée de » qui manque au malade mais la capacité à sa rapporter à un « sens imaginaire » (*PhP*, p. 165) :

[Le malade] sait donc ce que c'est qu'un carré ou un triangle ; le rapport de ces significations ne lui échappe même pas, au moins après les explications du médecin, et il comprend que toute action peut être divisée en triangles, mais il n'en tire pas que tout triangle (rectangle isocèle) peut servir à construire un carré de surface quadruple, parce que la construction de ce carré exige que les triangles donnés soient autrement assemblés et que les données sensibles soient l'illustration d'un sens imaginaire. (*PhP*, p. 165)

La critique de l'interprétation intellectualiste de la distinction entre « saisir » et « montrer » est l'occasion, pour Merleau-Ponty, de hisser son propos — certes encore timidement — au plan ontologique :

Si la conscience est placée hors de l'être, elle ne saurait se laisser entamer par lui, la variété empirique des consciences, — la conscience morbide, la conscience primitive, la conscience enfantine, la conscience d'autrui, — ne peut pas être prise au sérieux, il n'y a rien qui soit là à connaître ou à comprendre, une seule chose est compréhensible, c'est la pure essence de la conscience. Aucune de ces consciences ne saurait manquer d'effectuer le *Cogito*. Le fou, *en arrière de* ses délires, de ses obsessions et de ses mensonges, *sait qu'il délire*, qu'il s'obsède lui-même, qu'il ment, et pour finir il n'est pas fou, il *pense l'être*. (*PhP*, p. 158)

La conséquence de ce postulat de transparence de la conscience à elle-même est que la diversité empirique des consciences est ramenée à l'unité¹. Plusieurs remarques s'imposent. Tout d'abord, comme chez Heidegger et Sartre, la problématique de l'imagination transcendantale trouve ici une expression ontologique. Ensuite, ce recours à l'ontologie ne s'exprime encore que sous la forme *négative* d'un refus. Enfin, si l'imagination transcendantale doit réaliser l'articulation du divers sensible et du concept, Merleau-Ponty n'entend pas penser cette articulation comme différence maximale entre la conscience et l'être : le modèle ontologique sartrien, par le biais de la référence à Cassirer, est également rejeté de manière implicite. Ces remarques devancent l'étude des relations entre imagination et ontologie que nous tenterons dans le prochain, mais dans la mesure où la question de l'imagination transcendantale se joue dès la *Phénoménologie de la perception*, il est nécessaire de procéder à ce repérage des positions initiales. La suite de la critique permet d'ailleurs d'affiner la version merleau-pontienne de l'imagination transcendantale :

Notre problème, [écrit Merleau-Ponty], se précise donc. Il s'agit pour nous de concevoir entre les contenus linguistique, perceptif, moteur et la forme qu'ils reçoivent ou la fonction qui les anime un rapport qui ne soit ni la réduction de la forme au contenu, ni la subsumption du contenu sous une forme autonome. [...] Les sens et en général le corps propre offrent le mystère d'un ensemble qui, sans quitter son éccéité et sa particularité, émet au-delà de lui-même des significations capables de fournir leur armature à toute une série de pensées et d'expériences. (*PhP*, p. 159)

Merleau-Ponty convoque deux termes husserliens pour qualifier ce rapport de l'empirique et du transcendantal : « *Fundierung* » et « *Stiftung* » (*PhP*, p. 159-160). Que faut-il entendre par là ? Cette relation renvoie, en dernière instance, à la « structure monde avec son double mouvement de sédimentation et de spontanéité » (*PhP*, p. 163). Par ce double mouvement, nous sommes toujours à même d'actualiser (spontanéité) un acquis (sédimentation). Notre familiarité avec le monde s'explique donc par un acquis primordial ou dérivé (habitude) que nous pouvons réinvestir sans pour autant en avoir pleine conscience. Nous pouvons ainsi pratiquement compter sur les opérations passées de notre esprit comme sur des choses sans que nous ayons besoin de refaire chaque fois la synthèse. Le terme husserlien de *Stiftung* vise à qualifier ce rapport phénoménologique de *Fundierung* entre l'acquis (sédimentation) et son réinvestissement dans de nouvelles expériences (spontanéité). Nous sommes là, concernant le

¹ Sur l'exemple des consciences morbides, *PhP*, p. 158 : « L'analyse du sens de la maladie, si elle aboutit à une fonction symbolique, identifie toutes les maladies, ramène à l'unité les aphasies, les apraxies et les agnosies et n'a peut-être aucun moyen de les distinguer de la schizophrénie. » Ce point fera l'objet d'analyses spécifiques dans le chapitre V.2.a.

statut de l'imagination transcendantale, à la pointe la plus avancée du chapitre. Passées ces pages, Merleau-Ponty renvoie à la temporalité comme au secret ressort de l'imagination transcendantale :

Il nous faut donc comprendre comment la pensée temporelle se noue sur elle-même et réalise sa propre synthèse. (*PhP*, p. 162)

La structuration temporelle à travers laquelle le temps se noue lui-même, c'est-à-dire est capable de se reprendre et de se réinvestir, assurerait ce rapport de familiarité avec le monde que Merleau-Ponty nomme « intentionnalité opérante ». Nous sommes donc renvoyés *in fine* de l'imagination transcendantale à la temporalité comme à son ressort secret. Qu'il y ait là pour Merleau-Ponty, au niveau de la *Phénoménologie de la perception*, le fondement ultime de la perception, on ne peut guère en douter puisqu'il écrit :

Mais si nous retrouvons le temps sous le sujet et si nous rattachons au paradoxe du temps ceux du corps, du monde, de la chose et d'autrui, nous comprendrons qu'il n'y a rien à comprendre au-delà¹.

Si le chapitre examiné est celui qui explore le plus explicitement la piste de l'imagination sous sa forme transcendantale, d'autres chapitres en proposent, de manière cryptique, une analyse. Dans la deuxième partie de l'ouvrage, l'examen du « sentir² » conduit Merleau-Ponty à concevoir l'appréhension des qualités à partir de leur sens vital pour l'organisme. Les sensations de couleur correspondent toutes à une certaine attitude du corps :

On peut mettre à nu le fond végétatif et moteur, la signification vitale des qualités en employant des stimuli brefs ou faibles. La couleur, avant d'être vue, s'annonce alors par l'expérience d'une certaine attitude du corps qui ne convient qu'à elle et la détermine avec précision. (*PhP*, p. 255)

Ainsi, la sensation de couleur se donne comme intrinsèquement signifiante :

Il ne faut pas se demander comment et pourquoi le rouge signifie l'effort ou la violence, le vert le repos ou la paix, il faut réapprendre les couleurs comme les vit notre corps, c'est-à-dire comme des concrétions de paix ou de violence. (*PhP*, p. 256)

Mais dès lors que la sensation est articulée à un certain comportement, les différentes postures appellent à elles la présence de telle ou telle qualité en son absence même :

¹ *PhP*, p. 424. Ou encore, *PhP*, p. 114 : « Ainsi, 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. »

² *PhP*, deuxième partie, « Le monde perçu », chapitre I, p. 251 et *sq.*

Ainsi avant d'être un spectacle objectif la qualité se laisse reconnaître par un type de comportement qui la vise dans son essence et c'est pourquoi dès que mon corps adopte l'attitude de bleu j'obtiens une quasi-présence du bleu. (*PhP*, p. 256)

Ce fantôme de bleu qui vient hanter le corps alors même que la couleur réelle est absente n'est pas le corrélat d'un acte représentatif, qu'il soit jugement ou conscience imageante. Il est la contrepartie mondaine de l'esquisse corporelle de la couleur. Dans le cours de 1953, *Le monde sensible et le monde de l'expression*, Merleau-Ponty analyse cette expérience comme un témoignage de la proximité des choses¹ à notre égard et la met ainsi sur le même plan que la perception véritable :

Je suis près des choses mais non pas d'une présence toute idéale : je suis près de la chose parce qu'elle prend possession de mon corps pour se faire percevoir de lui (la couleur m'impose un certain rythme vital, le son une certaine adaptation de l'organe etc.), ou encore parce que mon corps en son absence est capable de lui donner une quasi-présence. Je suis près de la chose en vertu d'un rapport expressif entre les sensibles et l'organe percevant. (*MSME*, p. 49)

Le chapitre I de la *Phénoménologie de la perception*, intitulé « Le corps comme objet de la physiologie mécaniste », alors que la notion d'« imagination » en est rigoureusement absente, fournit également de précieuses indications pour approfondir notre caractérisation de l'imagination transcendante. Merleau-Ponty y décrit des phénomènes incompréhensibles dans les termes d'une explication objective. Empirisme et intellectualisme, en tant qu'ils mobilisent uniquement des catégories de ce type, sont incapables d'en rendre compte. En effet, s'ils peuvent être renvoyés dos-à-dos, comme on l'a vu, c'est qu'ils prennent tous deux pour point de départ la relation entre le sujet et l'objet sans jamais la décrire à l'état naissant. Merleau-Ponty remarque que ce point de départ ne permet pas de penser le savoir autrement que comme mise en présence du sujet et de l'objet. Alors que, selon l'empirisme, ce savoir émerge directement de la rencontre causale entre l'objet et le sujet, selon l'intellectualisme il coïncide avec la représentation que le sujet se fait de l'objet. Et à l'inverse, le non-savoir est uniquement pensé par les deux courants comme absence de l'objet, que cette absence soit interprétée comme une absence de cause physique ou une absence de représentation. Or, l'auteur de la *Phénoménologie de la perception* estime que les phénomènes qu'il décrit, à savoir le membre fantôme ou encore l'anosognosie, exigent l'abandon des catégories du

¹ Cette proximité n'exclut pas une forme de distance puisque Merleau-Ponty note immédiatement : « Et qui va avec une distance autre aussi, car le perçu ne se révèle ainsi que par sa vibration en moi, il est donc toujours au-delà. » (*MSME*, p. 49). S'il est trop tôt pour commenter cette distance, insistons sur le fait que la quasi-présence de l'imaginaire s'inscrit d'abord sur fond d'une proximité avec les choses.

monde objectif : il nous faut penser « un milieu entre la présence et l'absence » (*PhP*, p. 53). Nous réservons l'analyse détaillée de l'interprétation qu'en donne Merleau-Ponty pour un chapitre ultérieur¹. Relevons pour le moment les indices qui suggèrent que nous avons bien affaire là à l'imagination : Merleau-Ponty précise que « l'oblitération du réel » (*PhP*, p. 115) favorise l'apparition du bras fantôme et caractérise ce bras fantôme comme un « quasi-présent » :

Le bras fantôme n'est pas une remémoration, il est un quasi-présent, le mutilé le sent actuellement replié sur sa poitrine sans aucun indice de passé. (*PhP*, p. 115)

L'examen du membre fantôme et de l'anosognosie fait donc signe vers une dimension imaginaire du corps : ces phénomènes indiquent que le savoir que j'en ai n'est pas toujours² corrélé avec son être-là objectif.

D'autre part, comme le montre nettement le chapitre V, intitulé « le corps comme être sexué », cette dimension imaginaire du corps est l'ordinaire de l'affectivité. Sur l'exemple d'une aphonie³, Merleau-Ponty indique comment il nous faut repenser les rapports de l'existence au corps. Certes, le trouble de la jeune fille a une signification, et en ce sens, elle échappe à une explication causale en termes de pure présence. Mais d'autre part, le sens n'est pas posé pour lui-même, à la manière d'une représentation, mais vient habiter le corps de celui qui le vit :

Mais si le corps exprime à chaque moment les modalités de l'existence, on va voir que ce n'est pas comme les galons signifient le grade ou comme un numéro désigne une maison : le signe ici n'indique pas seulement sa signification, il est habité par elle, il est d'une certaine manière ce qu'il signifie, comme un portrait est la quasi-présence de Pierre absent ou comme les figures de cire, dans la magie, sont ce qu'elles représentent. (*PhP*, p. 199)

Cette analyse débouche sur la mise en évidence du phénomène originaire d'expression mais elle fait aussi référence à *L'imaginaire* de Sartre, ce qui mérite dès à présent d'être commenté. La sélection opérée au sein du vocabulaire sartrien dans la *Phénoménologie de la perception* est rigoureuse ; Merleau-Ponty retient ici le terme de « quasi-présence » (le membre fantôme était qualifié de quasi-présent), accentuant le caractère de présence de l'imaginaire, et passant

¹ Cf. *infra*, chapitre VI.1.c.

² À vrai dire, en comparant le phénomène du membre fantôme au refoulement et en définissant l'organisme comme un « complexe inné » (*PhP*, p. 113), le chapitre I élargit déjà cette dimension imaginaire du corps à *toute l'expérience humaine*.

³ *PhP*, p. 198 et *sq.* : « Une jeune fille à qui sa mère a interdit de revoir le jeune homme qu'elle aime perd le sommeil, l'appétit et finalement l'usage de la parole. Au cours de l'enfance, on trouve une première manifestation d'aphonie à la suite d'un tremblement de terre, puis un retour à l'aphonie à la suite d'une peur violente. »

sous silence la radicale dimension d'absence qu'il présuppose chez Sartre. À vrai dire, dans *L'imaginaire*, seule l'expression de « quasi-observation » est employée par Sartre pour qualifier le mode de donation de l'image (IMA, p. 22 et *sq.*). Merleau-Ponty cherche donc à penser une véritable hantise de l'imaginaire. Cette hantise de l'imaginaire trouve une expression variée dans la *Phénoménologie de la perception* et recouvre finalement une très large palette d'expériences que Merleau-Ponty qualifie parfois explicitement d'expériences de « l'irréel¹ » : l'expérience de l'enfant, du primitif, de l'hallucination, de la folie, du rêve, de l'illusion. Quoique de manière subreptice, l'expérience d'une hantise de l'imaginaire trouve donc à se généraliser dans l'ouvrage, sans que le phénomène soit pensé comme ressortissant d'une marge qui laisserait la conscience commune indemne. Traitée sous cet angle, la question de l'imaginaire est immédiatement celle de l'illusion ; nous y reviendrons lorsqu'il s'agira de montrer l'élaboration conjointe de l'ontologie phénoménologique et de la question de l'imaginaire dans ses derniers travaux.

Enfin, la perception ne se réduit pas à la mise en présence d'un quelque chose de positif, aussi clairement identifiable qu'un objet, encore moins à un « voir ». Par principe déjà, l'étude de la perception n'exclut pas l'imagination. Reprenant les analyses de Scheler, Merleau-Ponty note, en effet, que :

Le perçu n'est pas nécessairement un objet présent devant moi comme terme à connaître, il peut être une "unité de valeur" qui ne m'est présente que pratiquement. Si l'on a enlevé un tableau dans une pièce que nous habitons, nous pouvons percevoir un changement sans savoir lequel. (*PhP*, p. 377)

Corrélat d'une intention pratique, le perçu peut se manifester à moi comme un manque défini, quelque chose de non présent, qui n'est pas sans qualification même s'il ne possède pas la détermination d'un donné-absent au sens sartrien, autrement dit d'une « image ». Poursuivons la citation :

Est perçu tout ce qui fait partie de mon milieu et mon milieu comprend « tout ce dont l'existence ou l'inexistence, la nature ou l'altération compte pratiquement pour moi » : l'orage qui n'a pas encore éclaté, dont je ne saurais pas même énumérer les signes et que je ne prévois même pas, mais pour lequel je suis « monté » et préparé, — la périphérie du champ visuel que l'hystérique ne saisit pas expressément, mais qui cependant codétermine ses mouvements et son orientation, — le respect des autres hommes, ou cette amitié fidèle, dont je ne m'apercevais même plus, mais qui étaient là pour moi, puisqu'ils me laissent en porte à faux quand ils se retirent. (*PhP*, p. 377)

¹ *PhP*, p. 335 et *sq.* : « Mais la nuit n'est pas encore notre expérience la plus frappante de l'irréel [...] »

Si le perçu intègre également « ce dont l'inexistence [...] compte pratiquement pour moi », alors nous ne devons guère être surpris de déceler des traces de l'imagination dans la *Phénoménologie de la perception*.

Toutefois, si l'ouvrage n'exclut guère la question de l'imagination, il propose d'abord une interprétation de l'imagination transcendante. Thématissant sous le nom de « perception » notre contact originnaire avec l'être, Merleau-Ponty l'aborde par la voie d'un double refus — de l'intellectualisme et de l'empirisme — et maintient une distinction de droit, quoique sans cesse contestée¹, entre la conscience et l'être. L'imagination transcendante peut y être interprétée comme la formulation du juste écart *entre la conscience et l'être*. Contre l'empirisme, Merleau-Ponty restaure une forme de distance entre la conscience et l'être ; contre l'intellectualisme, adversaire le plus sérieux, il cherche à minimiser cet écart. Le chapitre intitulé « La spatialité du corps propre et la motricité », en insistant sur la profondeur du mouvement attestée par la distinction entre mouvement concret et mouvement abstrait, expose le plus explicitement cette irréductibilité du corps à l'être. En témoigne le vocabulaire de l'imagination, présent comme nulle part ailleurs dans l'ouvrage. C'est pourquoi nous pouvons évoquer « une dimension imageante du corps » tout en gardant à l'esprit que le mouvement abstrait ne s'identifie pas à la pensée du mouvement, autrement dit n'est pas une opération représentative ni même intellectuelle. Se projeter vers l'irréel, s'exposer à une situation imaginaire : ces actions reposent sur un savoir tout corporel et arguer d'une « profondeur » du mouvement, c'est refuser de creuser l'abîme intellectualiste entre la pensée du mouvement et le mouvement objectif. Certes, avec l'analyse de la motricité, Merleau-Ponty reconnaît qu'il ne s'agit encore que de mettre évidence des structures du corps propre et non de décrire le monde perçu lui-même. Il prend soin de le consigner dans une note :

Nous réservons pour la seconde partie une étude plus précise de la perception et nous n'en disons ici que ce qui est nécessaire pour éclairer le trouble fondamental et le trouble moteur chez Schn. (*PhP*, p. 163-164)

¹ Merleau-Ponty ne cesse, dans la *Phénoménologie de la perception*, de contester l'extranéité de la conscience à l'égard de l'être, notamment à travers la critique du postulat selon lequel « l'être de la conscience s'identifierait à son apparaître » (par ex. p. 157-158 ; p. 393 ; p. 436 et *sq.*). Par ailleurs, le point culminant de cette contestation, mais aussi de son ambiguïté, se concentre peut-être dans la formule suivante : « La structure monde, avec son double mouvement de sédimentation et de spontanéité, est au centre de la conscience [...] » (p. 163). La conscience est ici secondarisée au profit de la structure unitaire « monde » sans pour autant disparaître, ne serait-ce que d'un point de vue lexical, ce qui, subrepticement, ne peut manquer d'avoir des répercussions ontologiques décisives.

C'est sans doute une des raisons pour lesquelles la motricité figure, dans l'ouvrage, l'expression la plus pure — car encore abstraite — du type de transcendance qu'il attribue au corps. La présence du champ lexical de l'irréel se justifie alors. Quoique encore abstrait, l'examen de la motricité exprime la pure « relation à », synonyme de « transcendance du corps » ou « imagination transcendantale ». La motricité exprime ainsi, sous une guise singulière (qu'il faut par exemple distinguer de l'affectivité), l'écart nécessaire à l'élaboration du sens sans encore interroger la modalité de présence du perçu.

Que nous puissions esquisser les choses en leur absence, cela manifeste selon Merleau-Ponty, non pas un pouvoir de produire librement des images, de nous déporter librement vers l'absence, mais plutôt leur préinscription en nous. Nos possibles sont accordés au monde, et loin de nous en extraire, en sont comme un intime écho. Le corps peut alors avoir une perception faussée de lui-même, comme dans l'anosognosie ou les cas de membre fantôme, et plus généralement du monde, comme dans l'hallucination où les champs sensoriels en viennent à s'autonomiser, fonctionnant sans contrepartie du côté du monde¹. Plus prosaïquement encore, l'expérience affective témoigne de cette hantise de l'imaginaire. Nous préférons parler ici, pour caractériser cet imaginaire adhérent, à la source de l'illusion sur soi et sur le monde, de « dimension imaginaire du corps et de la perception ». À travers l'expression récurrente de « quasi-présence », c'est la dimension d'absence radicale de l'imaginaire sartrien qui est repoussée.

S'il n'oblitére pas la question de l'imagination empirique, ce départ dans la question de l'imagination transcendantale, dans le contexte d'une double critique, a d'importantes conséquences, tant du point de vue des relations perception/imagination que de l'ontologie implicite de la *Phénoménologie de la perception*. La plupart des expériences analysées prennent en effet acte d'une hantise de l'imaginaire au sein de la perception. Toutefois, revisitant la question de l'imagination transcendantale pour décrire le phénomène perceptif, Merleau-Ponty refuse la corrélation simple entre un sujet placé hors de l'être et un monde qui se donne comme présence pleine. Certes, dans la mesure où il ne veut pas perdre le foyer subjectif de l'apparaître — ce qui est le tort majeur de l'empirisme —, il y a place dans son dispositif pour un certain « creux », qu'il renonce à nommer, explicitement contre Hegel mais

¹ *PhP*, p. 397 : « Toute hallucination est d'abord hallucination du corps propre [...]. Il y a des hallucinations parce que nous avons par le corps phénoménal une relation constante avec un milieu où il se projette, et que, détaché du milieu effectif, le corps reste capable d'évoquer par ses propres montages une pseudo-présence de ce milieu [...]. L'halluciné ne voit pas, n'entend pas au sens du normal, il use de ses champs sensoriels et de son insertion naturelle dans un monde pour se fabriquer avec les débris de ce monde un milieu factice conforme à l'intention totale de son être. »

implicitement contre Sartre, néant¹. Toutefois, la *Phénoménologie de la perception* est le produit d'un double *réquisit* : ne pas perdre l'écart nécessaire à la phénoménalisation mais aussi ne pas exagérer cet écart, ne pas en faire un *néant*. Par conséquent, son dispositif ontologique implicite, qui ignore l'opposition maximaliste entre le sujet et l'objet, la rend étrangère à toute distinction radicale entre imaginaire et perçu qui pourrait rendre, de fait, plus aisée *la délimitation de la question de l'imaginaire pour elle-même*. L'intégration d'une dimension d'imaginaire au sein de la plupart des perceptions répond à cette attente d'un imaginaire qui, n'en déplaise à l'intellectualisme, *est toujours incarné*. Dans une note du cours sur la *Passivité*, Merleau-Ponty formulera sans équivoque ce grief à l'égard de l'imaginaire sartrien :

[...] 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 [...]. (*IHPP*, note p. 163)

Mais deux autres raisons expliquent encore le relatif silence de Merleau-Ponty sur la question propre de l'imaginaire.

La première est à chercher du côté de l'insuffisance de son dispositif ontologique implicite au moment de la *Phénoménologie de la perception*. La négativité présupposée par la perception ne trouve pas encore ici sa formulation ontologique. Certes, l'ouvrage exprime avec force ce qu'il refuse, et l'intellectualisme est sans doute, des deux adversaires, celui que Merleau-Ponty prend le plus au sérieux. Mais paradoxalement, le refus de l'intellectualisme, dans un dispositif qui distingue de droit le corps et l'être, aboutit à refuser la négativité au perçu lui-même : pour avoir voulu minimiser l'écart intellectualiste entre la conscience et le monde, Merleau-Ponty exagère finalement le caractère de plénitude du perçu. Alors que Sartre soutient cette thèse sur fond d'une différence absolue entre la conscience et l'être, c'est, d'avoir voulu minimiser leur différence que Merleau-Ponty aboutit à un résultat comparable. Revenant sur les limites de la *Phénoménologie de la perception*, il reconnaîtra en effet, dans son cours sur la *Passivité*, avoir eu tendance à caractériser la chose perçue comme présence massive, plénitude, et avoir sous-estimé la part de négativité qui doit entrer dans sa description authentique. Son approche est alors résiduelle :

L'auteur lui-même, pris dans l'ontologie commune, découvre le perçu comme résidu, exception, résistance à cette ontologie, au savoir, à la conscience intellectuelle ; par suite privilégie les aspects qui font contraste avec savoir relativisant : perception, contact muet avec

¹ *PhP*, p. 260 : « Je ne suis donc pas, selon le mot de Hegel, un "trou dans l'être", mais un creux, un pli qui s'est fait et qui peut se défaire. »

un terme, *Selbstgegebenheit*, *leibhaftiggegeben* qui est la *Dingwahrnehmung*. Ceci rétrécit le champ du perçu. La *Ding* n'est plénitude absolue que devant analyse isolante qui la ramène à composantes sensorielles. Même ainsi d'ailleurs, elle est plénitude creuse ; présence, mais absence : son contenu est infini, il lui est essentiel de se présenter par *Abschattungen*, donc d'être toujours au-delà. (*PhP*, p. 174)

Soucieux de minimiser l'écart entre la conscience et le monde, Merleau-Ponty aurait donc sous-estimé la négativité dans sa description de notre contact primordial avec ce monde. On peut alors concevoir qu'il ait éprouvé la nécessité, dans la suite de son œuvre, d'une analyse rigoureuse de l'imaginaire comme contrepartie d'une pensée de la négativité authentique.

Enfin, si le projet propre de Merleau-Ponty ainsi que la voie critique qu'il emprunte expliquent déjà son relatif silence à l'égard du thème de l'imagination, il paraît néanmoins également utile de le référer à l'œuvre de Sartre comme à un miroir possible. L'ontologie dualiste de Sartre, instituée par la voie d'une interrogation sur l'imagination, n'a pas manqué de susciter de précoces réserves de la part de Merleau-Ponty. On peut ainsi comprendre la discrétion de la *Phénoménologie de la perception* à l'égard de la notion d'imagination, comme la prudence d'un auteur qui se refuse à toute force d'emprunter la pente sartrienne, dont l'ontologie entérine le dualisme de sa pensée de l'imaginaire. Dans une telle hypothèse, Merleau-Ponty reporterait son examen de l'imaginaire au moment où il disposerait des analyses susceptibles d'asseoir les fondements de son ontologie. Ce point reste encore à montrer, mais on entrevoit ici l'enjeu ontologique de la question de l'imaginaire : c'est au sein d'un monisme enfin conquis que les distinctions valables entre perception et imaginaire pourront être élaborées sans risque ontologique majeur.

CHAPITRE V : IMAGINATION ET ONTOLOGIE – LE PROBLEME DE LA

PASSIVITE

Nous avons présenté les descriptions que Sartre, Merleau-Ponty et Grimaldi donnent des relations entre le perçu et l'image. Nous allons montrer maintenant que les caractérisations de l'imagination présentées par ces trois auteurs sont souterrainement liées à leur projet ontologique respectif. Chez tous les trois, en effet, une certaine conception de l'imagination transcendantale, interprétée d'un point de vue ontologique, se trouve étroitement liée aux caractéristiques qu'ils prêtent à l'imagination sous sa forme empirique : il s'agirait de penser au plus juste l'écart entre l'homme et les choses afin de fonder l'avènement du sens. Ontologiquement, ce point renvoie au problème de la négativité authentique permettant de concevoir cette relation sans la défigurer. En dépit des différences qui séparent leur dispositif ontologique respectif, on trouve chez Merleau-Ponty et Grimaldi un même effort pour restaurer une forme de passivité de la subjectivité, oblitérée par le montage sartrien. Ce projet les conduit, comme nous allons le voir, à aborder la question de l'imagination au prisme de celle de l'illusion.

La dialectique de l'être et du néant, voie sartrienne, trouve explicitement sa critique chez Merleau-Ponty, et plus implicitement chez Grimaldi. La reformulation merleau-pontienne tardive des rapports entre perçu et imaginaire est intrinsèquement liée à cette contestation ontologique. D'autre part, le maintien apparent, chez Grimaldi, de la distinction sartrienne entre image et perception ne doit pas masquer qu'il défend en vérité une conception fort différente de la négativité. Ainsi, sous les ressemblances descriptives initiales, dégagées dans le précédent chapitre, le point de vue ontologique s'affirme, qui vient déplacer les lignes de surface, à l'heure où l'illusion doit trouver raison dans l'être.

Suivre l'imbrication de la problématique de l'imagination et du dispositif ontologique sartrien permettra, dans un second temps, de mesurer la portée des réponses apportées par Merleau-Ponty et Grimaldi.

1. De l'imagination empirique à l'imagination transcendante : **la « Conclusion » de *L'imaginaire* et le dispositif** **ontologique sartrien.**

En quoi les travaux que Sartre a consacrés à l'imagination orientent-ils la problématique ontologique proposée dans *L'être et le néant* ? L'examen de la « Conclusion » de *L'imaginaire* fournit de précieuses indications pour répondre à cette question.

La description de l'imagination empirique implique une certaine version de la conscience comme sa condition de possibilité, c'est-à-dire une certaine articulation de l'homme au monde. La conclusion de *L'imaginaire* chemine de l'imagination en tant que pouvoir empirique vers l'imagination sous sa forme transcendante. Dans la section intitulée « Conscience et imagination », Sartre thématise, sous l'influence d'une lecture de Heidegger¹, les conditions de possibilité d'une conscience imageante. Il pose la question en ces termes :

[...] quels sont les caractères qui peuvent être conférés à la conscience du fait qu'elle est une conscience qui peut *imaginer* ? (*IMA*, p. 343)

Plus précisément :

La fonction d'imaginer est-elle une spécification contingente et métaphysique de l'essence "conscience" ou bien au contraire doit-elle être décrite comme une structure constitutive de cette essence ? (*IMA*, p. 344)

Empruntant, selon ses dires, un itinéraire détourné afin de ne pas décontenancer le lecteur français encore peu habitué à l'usage de la réflexion phénoménologique, Sartre commence par remonter aux conditions de possibilités de la conscience imageante :

Que doit donc être une conscience pour qu'elle puisse successivement poser des objets *réels* et des objets *imagés* ? (*IMA*, p. 346)

Ce n'est que dans un second temps, très bref, qu'il confrontera ce résultat avec l'essence de la conscience telle qu'elle se livre à l'intuition dans le *cogito*².

Après avoir distingué entre différents types d'intentions qui ne doivent pas être confondus avec la visée imageante — la visée à vide, la mémoire, l'anticipation —, Sartre

¹ *IMA*, Préface, p. XI. Arlette Elkaim-Sartre rappelle que la section « Conscience et imagination » « semble contemporaine d'une lecture de *L'être et le temps* de Heidegger, qui eut lieu en avril 1939 ».

² *IMA*, p. 357-358 : « La condition même du *cogito* n'est-elle pas d'abord le doute, c'est-à-dire à la fois la constitution du réel comme monde et sa néantisation de ce même point de vue, et la saisie réflexive du doute comme doute ne coïncide-t-elle pas avec l'intuition apodictique de la liberté ? »

conclut que la conscience doit pouvoir se rapporter à des objets frappés d'un coefficient d'irréalité :

[...] la conscience doit pouvoir former et poser des objets affectés d'un certain caractère de néant par rapport à la totalité du réel. (*IMA*, p. 351)

Cette relation négative par rapport à la totalité du réel s'éclaire à vrai dire par la distinction entre « visée à vide » et « visée imageante ». Alors que dans la visée à vide, je saisis ce qui m'échappe comme existant présentement, à titre de prolongements et ramifications du perçu effectif, dans la visée imageante, j'isole hors de la totalité l'objet que je constitue. Soit, sur l'exemple sartrien des arabesques d'un tapis :

[...] les arabesques du tapis que je considère ne sont qu'en partie données à mon intuition. Les pieds du fauteuil qui est posé devant la fenêtre dissimulent certaines courbes, certains dessins. Pourtant je saisis ces arabesques cachées comme *existant présentement*, encore que voilées et non point comme absentes [...]. Si je veux imaginer les arabesques cachées, je dirige mon attention vers elles et je les isole, tout comme j'isole sur un fond d'univers indifférencié telle chose que je perçois présentement. Je cesse de les saisir à vide comme constituant le sens de la réalité perçue, je *me les donne*, en elles-mêmes. Mais comme précisément, je cesse de les viser à partir d'un présent, pour les saisir en elles-mêmes, je les saisis comme *absentes*, elles m'apparaissent comme données à vide. Certes elles existent réellement là-bas sous le fauteuil et c'est là-bas que je les vise mais, comme précisément je les vise où elles ne me sont pas données, je les saisis comme un néant pour moi. (*IMA*, p. 347-348)

Ainsi, c'est bien le type de rapport à la réalité totale qui définit la spécificité de l'acte imageant. Dans l'exemple cité, il y a acte imageant seulement lorsque les arabesques cachées du tapis sont visées pour elles-mêmes, dans un acte qui coupe le contact avec les arabesques effectivement perçues, et qui les isole de la totalité du réel. Si dans la perception effective, il y a bien isolement de la chose sur fond du réel en totalité, cet acte ne rompt jamais le lien synthétique qui l'unit à la totalité. C'est pourquoi Sartre a le mérite de la précision lorsqu'il écrit que « l'acte imaginatif est à la fois *constituant, isolant et anéantissant* » (*IMA*, p. 348). À vrai dire, c'est ce dernier adjectif qui, aux yeux de Sartre, fait le véritable départ entre ce qui relève de la perception et ce qui relève de l'imagination. Ainsi,

[...] la conscience imageante de Pierre à Berlin (qu'est-ce qu'il fait en ce moment ? J'imagine qu'il se promène sur le Kurfürstendamm, etc.) est beaucoup plus proche de celle du centaure (dont j'affirme l'inexistence) que du souvenir du Pierre tel qu'il était le jour de son départ. Ce qu'il y a de commun entre Pierre en image et le centaure en image c'est qu'ils sont deux aspects du Néant. (*IMA*, p. 349)

Si Sartre reconnaît volontiers que l'acte négatif qui préside à l'acte imageant n'est pas toujours de même « degré », il demeure que la catégorie de négation, associée régulièrement à la notion de « néant », est à ses yeux la racine commune de toutes les images :

On se rappelle en effet que l'objet imaginaire peut être posé comme inexistant ou comme absent ou comme existant ailleurs ou ne pas être posé comme existant. Nous constatons que le caractère commun à ces quatre thèses c'est qu'elles enveloppent toutes la catégorie de négation quoique à des degrés différents. Ainsi l'acte négatif est constitutif de l'image. (*IMA*, p. 351)

L'insistance sartrienne sur cette caractéristique de l'acte imageant explique le passage à un exemple censé la mettre davantage en lumière ; la relation négative à la totalité qui sous-tend l'acte imageant est encore précisée sur l'exemple du portrait de Charles VIII et si les exemples précédents, notamment celui qui concerne les arabesques du tapis, révèlent clairement le caractère *isolant* de l'acte imageant, celui du portrait va mettre en évidence l'*anéantissement* de la totalité du réel, appelé par l'image.

Le tableau lui-même, en tant que chose réelle, sert d'*analogon* à travers lequel la conscience vise l'objet en image « Charles VIII », qui est un irréel. Cet irréel est « hors d'atteinte » (*IMA*, p. 352) par rapport à tout ce qui est susceptible d'arriver à la matérialité du tableau. Or, une telle modalité de l'intention suppose deux conditions : que le réel puisse être saisi comme totalité synthétique, c'est-à-dire comme monde, et (condition intrinsèquement dépendante de la première) de pouvoir nier le monde pour poser un objet comme irréel :

La condition pour qu'une conscience puisse imaginer est donc double : il faut à la fois qu'elle puisse poser le monde dans sa totalité synthétique et, à la fois, qu'elle puisse poser l'objet imaginé comme hors d'atteinte par rapport à cet ensemble synthétique, c'est-à-dire poser le monde comme un néant par rapport à l'image. (*IMA*, p. 353)

De cette double condition, Sartre conclut relativement à l'essence de la conscience : elle ne saurait être du monde, car, dans ce cas, elle serait impuissante à le poser comme une totalité synthétique :

Pour qu'une conscience puisse imaginer il faut qu'elle échappe au monde par sa nature même, il faut qu'elle puisse tirer d'elle-même une position de recul par rapport au monde. En un mot il faut qu'elle soit libre. Ainsi, la thèse d'irréalité nous a livré la possibilité de négation comme sa condition, or, celle-ci n'est possible que par la "néantisation" du monde comme totalité et cette néantisation s'est révélée à nous comme étant l'envers de la liberté même de la conscience. (*IMA*, p. 353-354)

La liberté, essence de la conscience dont il est ici question, est une liberté au sens transcendantal (*IMA*, p. 358). Elle désigne le type d'écart, en l'occurrence maximal, entre la conscience et le monde. En aucun cas Sartre ne prétend affirmer que la conscience peut tout imaginer, ni même que l'exercice de l'imagination représente le sommet de la liberté humaine. Sur le premier point, les précisions de Sartre dans le présent texte sont précieuses. Pouvoir poser le monde comme totalité synthétique est en fait une condition suffisante pour pouvoir imaginer puisque « la néantisation du réel est toujours impliquée par sa constitution en monde » (*IMA*, p. 354) : les deux conditions présentées initialement se ramènent en définitive à une seule. Toutefois, si cette liberté à l'égard du monde est la condition essentielle pour pouvoir imaginer, cela ne signifie pas le règne de l'arbitraire en matière d'imagination :

Car une image n'est pas *le monde nié*, purement et simplement, elle est toujours *le monde nié d'un certain point de vue*, précisément celui qui permet de poser l'absence ou l'inexistence de tel objet qu'on présentifiera "en image". (*IMA*, p. 354-355)

Ainsi, la constitution d'une image doit être motivée par l'appréhension d'une situation concrète qui souligne le manque d'un objet ou d'un être déterminé : « par exemple l'apparition d'un ami mort comme irréel se fait sur le fond d'appréhension affective du réel comme *monde vide* de ce point de vue » (*IMA*, p. 355).

Le dispositif sartrien mis en place dans ce texte conduit à considérer sous un jour nouveau les relations entre le réel et l'imaginaire. Afin de mieux faire ressortir l'apport de cette section, résumons brièvement les résultats principaux obtenus lors de nos précédentes analyses. L'investigation sartrienne sur les rapports de l'imaginaire et du réel aboutissait à deux conclusions :

Tout d'abord, la perception et l'imagination sont des modalités de la conscience qui, en tant qu'elles sont de nature différente, ne peuvent coexister. Leurs corrélats respectifs, le réel et l'imaginaire se distinguent radicalement. Lorsque j'imagine, je fais en effet subir à l'objet que je vise intentionnellement la modification d'irréalité. Quoique l'objet visé soit dans les deux cas le même, Pierre donné dans l'imaginaire est d'une tout autre nature que Pierre donné dans la perception. Ensuite, dans la mesure où l'être de la conscience s'identifie à son apparaître, cette distinction entre imagination et perception n'est affectée d'aucune ambiguïté pour la conscience. L'imaginaire, comme le perçu, se donnent pour tels. Il n'y a donc pas de sens à affirmer que je pourrais prendre l'imaginaire pour le réel. Sans qu'il soit nécessaire que je réfléchisse l'acte par lequel je me donne un objet irréel, l'objet irréel se donne à moi avec une certaine nuance particulière distincte de l'objet réel :

Une conscience perceptive s'apparaît comme passivité. Au contraire, une conscience imageante se donne à elle-même comme conscience imageante, c'est-à-dire comme une spontanéité qui produit et conserve l'objet en image. C'est une espèce de contrepartie indéfinissable du fait que l'objet se donne comme un néant. La conscience s'apparaît comme créatrice, mais sans poser comme objet ce caractère créateur. (*IMA*, p. 35-36)

Distinction de nature entre le réel et l'imaginaire, distinction qui se donne pour telle : voilà ce que nous enseignaient *L'imagination* et le développement de *L'imaginaire*. Toutefois, à mieux y regarder, cette distinction est l'envers d'une articulation. C'est ce que révèle la section conclusive « Conscience et imagination » de *L'imaginaire*, dépassant ainsi les analyses qui la précèdent. Mais, comprendre la distinction entre réel et imaginaire comme articulation, ne sera-ce pas sensiblement modifier le cadre de leurs rapports tel qu'il a été présenté jusqu'ici ?

Par le truchement de la négation, l'irréel se voit désormais triplement articulé au réel ; en premier lieu, en posant le monde, la conscience le dépasse nécessairement dans un seul et même acte :

[...] l'acte de poser le monde comme totalité synthétique et l'acte de "prendre du recul" par rapport au monde ne sont qu'un seul et même acte [...]. Ainsi poser le monde comme monde ou le "néantir", c'est une seule et même chose [...]. Pour pouvoir imaginer, il suffit que la conscience puisse dépasser le réel en le constituant comme monde, puisque la néantisation du réel est toujours impliquée par sa constitution en monde. (*IMA*, p. 354)

La perception et l'imagination empirique sont rendues possibles par la liberté transcendantale qui fait l'essence de la conscience. Cette liberté est conçue comme un « néantir », c'est-à-dire un acte de néantisation. Ainsi, l'homme, pensé dès cette « Conclusion » à partir d'un écart maximal avec le monde, n'est *au monde* qu'en n'étant absolument pas *du monde*.

Ensuite, les corrélats de l'imagination empirique sont définis par l'appréhension réalisante, ce qui exclut, nous l'avons dit, tout arbitraire dans la production imaginaire. Le monde en sa totalité est toujours appréhendé d'un certain point de vue, que Sartre nomme « situation ». Dans la mesure où poser le monde signifie tout autant le dépasser, le monde imaginé ne pourra donc être à chaque fois que le monde nié du point de vue déterminé où il est posé. Si le monde est perçu de telle sorte que Pierre puisse y être saisi comme absent, alors il est possible que j'imagine Pierre. Si, au contraire, le monde n'est pas perçu de telle sorte que Pierre puisse y être saisi comme absent, alors il est impossible que j'imagine Pierre. Ainsi, il n'y a d'imaginaire que spécifique d'une certaine attitude réalisante. C'est donc telle situation, c'est-à-dire telle appréhension du réel comme monde, qui rend possible tel

imaginaire. L'imaginaire, en son « ce que c'est », en sa quiddité, apparaît par là comme étroitement articulé à l'appréhension située du monde :

Toute appréhension du réel comme monde tend par elle-même à s'achever par la production d'objets irréels puisqu'elle est toujours, en un sens, néantisation libre du monde et ceci toujours *d'un point de vue particulier*. Ainsi, si la conscience est libre, le corrélatif noématique de sa liberté doit être le *monde* qui porte en lui sa possibilité de négation, à chaque instant et de chaque point de vue, par une image [...]. (*IMA*, p. 356)

L'articulation du réel à l'irréel reçoit ici le sens d'une délimitation d'essence de la production imaginaire par l'appréhension réalisante. Toutefois, à ce stade de l'analyse, la production imaginaire n'est encore qu'hypothétique. Son existence est-elle aussi rigoureusement dépendante de la perception que son essence le paraît ? Comment comprendre le passage de l'image possible à l'image effective ? L'articulation du réel et de l'irréel revêt en fait un troisième sens dont il reste à rendre compte.

L'imaginaire décrit jusqu'ici n'est encore compris que comme « sens implicite du réel » ou comme l'horizon d'un « dépassement caché » (*IMA*, p. 360-361). C'est un imaginaire seulement impliqué par le dépassement constitutif de la perception :

[...] la conscience réalisante enveloppe toujours un dépassement vers une conscience imageante particulière qui est comme l'envers de la perception. (*IMA*, p. 360)

Il faut encore une motivation pour que la conscience imageante surgisse explicitement, c'est-à-dire pour que l'acte imageant ait effectivement lieu. Aussi Sartre précise-t-il « que l'image doit être ensuite constituée par une intention particulière de la conscience. » (*IMA*, p. 356) On pourrait croire à un certain affranchissement de l'imagination empirique effective à l'égard de l'appréhension réalisante, dans la mesure où la constitution d'une image fait l'objet d'un acte intentionnel spécifique. L'essence de l'imaginaire, le *quid* de l'image, sa possibilité, serait définie par la situation, mais la production effective d'images, le *quod* de l'image, c'est-à-dire l'explicitation de l'imaginaire inhérent à chaque perception, relèverait du seul ressort de l'imagination empirique. En ce sens, l'imagination empirique nous délivrerait de notre « être-en-situation ». Or, il n'en est rien :

[...] toute situation concrète et réelle de la conscience dans le monde est grosse d'imaginaire en tant qu'elle se présente toujours comme un dépassement du réel. Il ne s'ensuit pas que toute perception de réel doive s'inverser en imaginaire, mais comme la conscience est toujours "en situation" parce qu'elle est toujours libre, il y a toujours et à chaque instant pour elle une possibilité concrète de produire de l'irréel. *Ce sont les différentes motivations qui*

décident à chaque instant si la conscience sera seulement réalisante ou si elle imaginera. (*IMA*, p. 35-36, nous soulignons)

Les motivations, c'est-à-dire la situation, paraissent donc bel et bien décider de l'existence effective de l'image, de sa quoddité.

Quelles conclusions tirer de cette triple articulation de l'imagination à la perception du monde ? À ce stade de l'analyse, les thèses de *L'imaginaire* paraissent déjà sensiblement dépassées. Par le truchement de la négation, réel et irréel entretiennent bel et bien une relation. Certes, il ne s'agit pas de remettre en cause les acquis les plus durables des développements de *L'imaginaire*, à savoir le premier résultat général que nous avons rappelé en commençant : conscience imageante et conscience réalisante demeurent impossibles, l'acte de percevoir et l'acte d'imaginer s'excluent mutuellement. Mais, précisément, cette exclusion réciproque n'est pas absence de relation, mais *relation toute négative*. Ce que je peux imaginer, c'est ce que je ne perçois pas, et pour imaginer effectivement, une certaine appréhension du réel doit servir de motivation nécessaire. Cette double délimitation est formulée lapidairement par Sartre :

C'est la-situation-dans-le-monde, saisie comme réalité concrète et individuelle de la conscience, qui est motivation pour la constitution d'un objet irréel quelconque et la nature de cet objet irréel est circonscrite par cette motivation. (*IMA*, p. 355-356)

Par la négation, l'imagination et l'imaginaire s'articulent donc à la perception et au perçu. On peut aller plus loin. Le rapport d'articulation entre imaginaire et réel est apparu, jusqu'ici, nettement unilatéral. Qu'était-ce à dire ? Dans la mesure où Sartre tendait à manifester qu'imaginaire ne signifiait pas arbitraire, l'imaginaire n'a été chaque fois présenté que comme l'exacte négation, c'est-à-dire l'*exacte contrepartie du perçu*. Cela ne signifie certes pas une détermination pure et simple de l'apparition de l'image par la conscience réalisante, ce qui est contraire à la lettre du texte sartrien qui faisait de la conscience imageante une conscience *sui generis*¹. Toutefois le *quid* et le *quod* de l'image sont chaque fois définis comme le négatif, au sens photographique, de la situation, c'est-à-dire de l'appréhension réalisante. Mais, une fois

¹ *IMA*, p. 353 : « Si nous supposons en effet une conscience placée au sein du monde comme un existant parmi d'autres, nous devons la concevoir, par hypothèse, comme soumise sans recours à l'action des diverses réalités — sans qu'elle puisse par ailleurs dépasser le détail de ces réalités par une intuition qui embrasserait leur totalité. Cette conscience ne pourrait donc contenir que des modifications réelles provoquées par des actions réelles et toute imagination lui serait interdite, précisément dans la mesure où elle serait enlisée dans le réel. » Donc la production d'une image n'est pas déterminée causalement par le réel. Inversement, la quatrième partie de *L'imaginaire*, dans la section consacrée aux « conduites en face de l'irréel », vise à montrer que les objets irréels sont « totalement *inagissants* » (p. 240). Il n'y a donc pas non plus de détermination causale du réel par l'image.

la relation entre irréel et réel comprise comme articulation, l'inverse ne se peut-il aussi bien soutenir ? Le perçu ne peut-il être pensé comme le négatif photographique de l'imaginaire ?

De fait, la relation entre imagination et perception semble se retourner comme un gant dans la suite de l'analyse sartrienne, et ce, dans la mesure où la négation, à moins d'une indication expressément contraire¹, est une relation réversible. À partir du moment où la liberté transcendantale livre, dans un seul et même dépassement du monde, la possibilité de la perception comme celle de l'imagination, l'énoncé de leur articulation négative peut être renversé. De même que l'imaginaire est la négation du monde perçu d'un certain point de vue, le monde perçu d'un certain point de vue est la négation d'un certain imaginaire :

Pourtant dès lors que [l'homme] appréhende d'une façon ou d'une autre (la plupart du temps sans représentation) l'ensemble comme situation, il le dépasse vers ce par rapport à quoi il est un manque, un vide, etc. En un mot la motivation concrète de la conscience imageante présuppose elle-même la structure imageante de la conscience. La conscience réalisante enveloppe toujours un dépassement vers une conscience imageante *particulière* qui est comme l'envers de la situation *et par rapport à quoi la situation se définit*. (IMA, p. 359-360)

La situation peut donc tout aussi bien se définir à partir de cet imaginaire entendu non pas comme conscience imageante explicite mais comme « sens implicite du réel ». C'est bien un dépassement vers un certain imaginaire, dépassement constitutif de toute perception, qui définit en retour la perception comme manque de tel imaginaire :

L'imaginaire représente à chaque instant le sens implicite du réel. (IMA, p. 360)

Le passage à une conscience imageante expresse, c'est-à-dire à l'imagination empirique révèle explicitement ce dont la situation est le manque :

L'acte imageant proprement dit consiste à poser l'imaginaire pour soi, c'est-à-dire à expliciter ce sens. (IMA, p. 360)

C'est mon désir de voir Pierre, c'est-à-dire mon dépassement du monde en direction de Pierre irréel qui le définit en retour comme monde où manque Pierre :

Par exemple, si j'ai envie de voir mon ami Pierre qui n'est présentement pas ici, la situation se définit comme un "être dans le monde" tel que Pierre ne soit pas présentement donné et Pierre est ce par rapport à quoi la totalité du réel est dépassée pour faire un monde [...]. Ce Pierre par rapport auquel la situation se définit est précisément Pierre *absent*. (IMA, p. 360)

¹ Ce sera le cas de la négation interne qui articule le pour-soi à l'en-soi dans *L'être et le néant*.

À partir de là, il peut y avoir imagination effective si un nouvel acte de conscience, explicitement imageant cette fois, se dessine. Quand l'acte imageant a effectivement lieu, l'appréhension réalisante est abandonnée. Le réel s'effondre, devenant le fond nécessaire à la néantisation et ce que j'imagine se donne alors comme imaginaire. Ainsi, la thèse sartrienne se maintient : il n'y a toujours aucun moyen de prendre l'imaginaire pour le réel, ainsi que *L'imaginaire* ne cesse de le répéter.

Une telle approche, contrairement à l'apparence, ne se contente pas d'inverser les perspectives. Prendre au sérieux la liberté transcendantale, c'est admettre une modalité de l'imaginaire, non plus incompatible avec l'acte perceptif, mais donné avec lui, et plus encore : une modalité qui, quoique « cachée » ou « enveloppée » en lui, vient le définir en creux. Dans ce cadre, l'incompatibilité du réel et de l'imaginaire qui prévaut pour les consciences effectives n'est plus soutenable. À ce titre, l'imaginaire viendrait structurellement délimiter, à défaut de la déterminer, ma perception du monde. N'est-ce pas d'ailleurs ce que tend à montrer *L'être et le néant* ? Toutefois, dans l'ouvrage de 1940, cette délimitation structurelle reste sous-déterminée, comme dans la citation précédente. Quel est le sens de ce dépassement de la totalité du réel « pour faire un monde » ? De quoi manque alors exactement mon « envie » ? De telles questions restent en suspens.

Avant d'analyser comment le traité d'ontologie de 1943 reprend et approfondit la « Conclusion » de *L'imaginaire*, il nous faut donc y traquer les reliquats de la problématique de l'imagination empirique. Que devient cette thématique de l'imagination empirique dans *L'être et le néant* ? N'est-ce pas, selon toute évidence, une question réglée par les ouvrages précédents ? En fait, nous allons voir que le cheminement propre du traité d'ontologie y introduit de curieux décalages.

Il est assez remarquable que l'on ne dénombre, dans tout l'ouvrage, que cinq références à *L'imaginaire* ou à *L'imagination*. Sartre tient pour acquis les résultats qu'il y avait établis et rappelle ponctuellement les principaux d'entre eux lorsque ses analyses l'imposent. La différence de nature¹ et l'impossibilité² de l'acte percevant et de l'acte imageant sont ainsi remémorées au lecteur. L'une de ces références cependant articule plus

¹ EN, p. 143 ou encore p. 646 : «La perception, nous l'avons démontré ailleurs, n'a rien de commun avec l'imagination : elle l'exclut rigoureusement, au contraire, et inversement. Percevoir n'est nullement assembler des images avec des sensations [...]. »

² EN, p. 297-298 : « Il se produit ici quelque chose d'analogue à ce que j'ai tenté de montrer ailleurs au sujet de l'imaginaire ; nous ne pouvons, disais-je alors, percevoir et imaginer à la fois, il faut que ce soit l'un ou l'autre. »

précisément la problématique de l'imagination avec la question ontologique, et en cela, fait écho à la conclusion de *L'imaginaire*. Sartre s'appuie, en effet, sur l'acte imageant pour montrer que l'être de l'homme, sa liberté, doit se concevoir comme décollement par rapport à la plénitude de l'être. Le passage de la perception de la chambre autrefois habitée par Pierre à l'image de Pierre suppose un saut qu'aucune présence ne saurait motiver. Par cette expérience, Sartre vise à montrer que la conscience échappe au déterminisme causal qui lie les êtres entre eux :

Ainsi quelle que soit l'explication que nous en donnions, l'absence de Pierre requiert, pour être constatée ou sentie, un moment négatif par lequel la conscience, en l'absence de toute détermination antérieure, se constitue elle-même comme négation. En concevant, à partir de mes perceptions de la chambre qu'il habita, celui qui n'est plus dans la chambre, je suis de toute nécessité amené à faire un acte de pensée qu'aucun état antérieur ne peut déterminer ni motiver, bref à opérer en moi-même une rupture avec l'être. (*EN*, p. 62)

C'est bien à cette définition de la conscience qu'aboutissait la conclusion de *L'imaginaire*, où l'expérience de l'imagination empirique permettait de remonter à l'essence de la conscience comme liberté transcendante. Toutefois, ici, cet argument n'est que préliminaire et s'il permet de reconnaître la négativité comme essentielle à la conscience, c'est aux analyses de l'angoisse (*EN*, p. 63-80), et plus encore de la mauvaise foi (*EN*, p. 81-106), que Sartre attribue dans *L'être et le néant* le pouvoir de révéler le statut ontologique de la conscience. L'imagination, au sens empirique, est donc seulement l'une des voies, et pas la plus prépondérante, qui conduit à établir le statut de la conscience. Comment comprendre ce décalage de l'attention dans *L'être et le néant* ? Il ne peut suffire d'affirmer que Sartre, au tournant des années quarante, pense avoir fait le tour de la question de l'imagination.

En amont du passage cité, il nous livre la limite, en ce qui concerne l'ontologie, du détour par l'expérience de l'imagination :

Ce qui paraît d'abord avec évidence c'est que la réalité-humaine ne peut s'arracher au monde — dans la question, le doute méthodique, le doute sceptique, l'*épokhè*, etc. — que si par nature, elle est arrachement à elle-même [...]. Mais ce n'est pas encore comme infrastructure de la conscience que nous envisageons la liberté : nous manquons pour l'instant des instruments et de la technique qui nous permettraient de mener à bien cette entreprise. Ce qui nous intéresse présentement, c'est une opération temporelle, puisque l'interrogation est comme le doute, une conduite : elle suppose que l'être humain repose d'abord au sein de l'être et s'en arrache ensuite par un recul néantisant. C'est donc un rapport à soi au cours d'un processus temporel que nous envisageons ici comme condition de néantisation. (*EN*, p. 60)

L'expérience de l'imagination ne permet pas, par conséquent, de préciser la source ontologique de la néantisation, que Sartre situe au sein de la conscience, dans la structure de présence à soi qu'il décrit longuement dans l'entame de la deuxième partie de *L'être et le néant*. La conclusion à laquelle aboutit le passage par l'imagination caractérise donc la liberté comme rupture néantisante dans le flux temporel :

Tout processus psychique de néantisation implique donc une coupure entre le passé psychique immédiat et le présent. Cette coupure est précisément le néant. (EN, p. 62)

Mais, si l'angoisse a, par rapport à l'expérience de l'imagination, le mérite de révéler directement à la réalité-humaine que son être est liberté — puisque c'est la forme que prend la conscience de liberté —, il faudra encore un pas supplémentaire pour pénétrer dans l'immanence de la conscience où se noue la source de toute néantisation :

Seulement, l'examen de l'interrogation et de la négation a donné tout ce qu'il pouvait. Nous avons été renvoyés de là à la liberté empirique comme néantisation de l'homme au sein de la temporalité et comme condition nécessaire de l'appréhension transcendante des négativités. Reste à fonder cette liberté empirique elle-même. Elle ne saurait être la néantisation première et le fondement de toute néantisation. Elle contribue en effet à constituer des transcendances dans l'immanence qui conditionnent toutes les transcendances négatives. Mais le fait même que les transcendances de la liberté empirique se constituent dans l'immanence *comme transcendances* nous montre qu'il s'agit de néantisations secondaires qui supposent l'existence d'un néant originel : elles ne sont qu'un stade dans la régression analytique qui nous mène des transcendances dites "négativités" jusqu'à l'être qui est son propre néant. (EN, p. 79-80)

Pour conclure, si la question de l'imagination, mentionnée ici sans privilège particulier¹ aux côtés de la conduite interrogative ou du doute, met bien sur la voie d'une définition de la liberté comme rupture avec l'être, le chemin est encore long avant de cerner avec précision cette fêlure dans l'immanence même du *cogito*. Pour Sartre, ce n'est encore qu'en faveur d'une liberté empirique, comme rupture dans l'enchaînement temporel et causal, que milite l'expérience de l'imagination. La version courte développée dans la conclusion de *L'imaginaire*, qui déduisait directement de l'imagination empirique une définition de la conscience comme liberté transcendantale, cède ici la place à un cheminement ontologique plus complexe qui écarte ce raccourci par une conduite transcendante, pour régresser jusqu'à la structure du *cogito*. L'élaboration, entre-temps, d'une position critique à l'égard de la

¹ Le thème est abordé sans aucun préliminaire à la p. 60.

philosophie de Heidegger peut expliquer ce refus de la voie courte envisagée dans *L'imaginaire* :

Heidegger, voulant éviter ce phénoménisme des essences de la description qui conduit à l'isolement mégarique et antidialectique des essences, aborde directement l'analytique existentielle sans passer par le *cogito*. Mais le "Dasein", pour avoir été privé dès l'origine de la dimension de conscience, ne pourra jamais reconquérir cette dimension. (*EN*, p. 109)

À côté des mentions explicites assez rares à l'imagination empirique que nous venons d'évoquer, certains passages de l'ouvrage, sans le formuler clairement, semblent devoir l'y impliquer. C'est le cas du chapitre I de la quatrième partie, consacrée aux notions d'« avoir, faire et être », qui analyse la notion de « liberté » à travers celles d'« action » et d'« intention ». Sartre cherche à montrer que les actions humaines ne sont pas déterminées, et qu'en ce sens, les notions de « motifs » et de « causes » sont à repenser. Notons pour commencer que la liberté est identifiée à l'action par Sartre :

Ainsi la réalité-humaine n'est pas d'abord pour agir, mais être pour elle, c'est agir et cesser d'agir, c'est cesser d'être. (*EN*, p. 521)

L'action est structurée par l'intention, c'est-à-dire par la fin visée. Or, bien loin qu'une quelconque cause ou qu'un quelconque motif ou mobile détermine l'action, c'est l'action, animée par l'intention, qui fait paraître motifs et mobiles :

[...] aucun état de fait, quel qu'il soit [...], n'est susceptible de motiver par lui-même un acte quelconque. (*EN*, p. 479)

Le pour-soi doit, en effet, lui conférer sa valeur de motif ou de mobile :

C'est l'acte qui décide de sa fin et de ses mobiles, et l'acte est l'expression de la liberté. (*EN*, p. 482)

C'est en se projetant vers une fin que la réalité-humaine émerge comme liberté. Cela suppose une néantisation de l'être-en-soi, un dépassement de la plénitude du réel, car jamais le plein de l'être ne peut agir sur le néant, fondamentalement hors d'atteinte. Dans l'exemple de Sartre, ce ne sont pas les conditions de vie misérables qui, d'elles-mêmes, vont pousser les ouvriers à se révolter, mais c'est l'anticipation d'un avenir meilleur possible qui leur fera vivre la situation comme insupportable et conduira à un soulèvement. Les motifs, dans la mesure où l'on en est conscient, sont déjà passés du côté du transcendant. Ils sont du côté de l'objet, non de la conscience. Ainsi, pour Sartre, comprendre l'action humaine à partir d'un déterminisme psychologique relève d'une erreur d'interprétation : c'est prendre les motifs pour des choses venant influencer sur la conscience, alors qu'ils n'apparaissent comme tels qu'à

la conscience réflexive. Du point de vue de la conscience agissante, le motif apparaît en même temps que la fin visée et ne saurait la déterminer. La liberté doit être conçue comme une « totalité inanalysable » : les motifs, les mobiles et les fins sont donnés ensemble avec l'acte (EN, p. 497).

Le dépassement de l'être dont Sartre fait état n'est-il pas analysable en termes d'« imagination » ? Reprenons l'exemple précédent :

Il faudra [à l'ouvrier] concevoir un bonheur attaché à sa classe comme pur possible — c'est-à-dire présentement comme un certain néant ; d'autre part, il reviendra sur la situation présente pour l'éclairer à la lumière de ce néant et pour la néantiser à son tour en déclarant : "Je ne suis pas heureux". (EN, p. 479)

Ou encore :

[...] nous constatons que l'action implique nécessairement comme sa condition la reconnaissance d'un « desideratum », c'est-à-dire d'un manque objectif ou encore d'une *négativité*. L'intention de susciter à Rome une rivale ne peut venir à Rome que par la saisie d'un manque objectif : Rome manque d'un contrepoids [...]. Créer Constantinople ne se comprend comme *acte* que si d'abord la conception d'une ville neuve a précédé l'action elle-même ou si, à tout le moins, cette conception sert de thème organisateur à toutes les démarches ultérieures. Mais cette conception ne saurait être la pure représentation de la ville comme *possible*. Elle la saisit dans sa caractéristique essentielle qui est d'être un possible désirable et non réalisé. (EN, p. 478)

Ces deux exemples paraissent faire de l'expérience de l'imagination un moment de la structure de l'action, mais cependant Sartre n'emploie jamais le terme dans tout le chapitre. Si toute conduite néantisante n'est pas imagination, du moins *explicite*¹ (interrogation, doute, mauvaise foi, etc.), il est toutefois difficile, dans le cas présent, d'y voir autre chose : il s'agit bien de dépasser le réel vers une absence qualifiée — telle ou telle situation imaginée —, qui, en retour, apparaît comme manquant à ce réel. Cela revient à donner chair à une certaine absence. En précisant que la conscience se transcende vers « un possible désirable et non réalisé », Sartre fait en tout cas de la fin qui structure l'action l'objet d'un désir. Or, affirmait déjà *L'imaginaire* :

[...] la structure d'une conscience affective de désir est déjà celle d'une conscience imageante, puisque, comme dans l'image, une synthèse présente fonctionne comme substitut d'une synthèse représentative absente. (IMA, p. 142)

¹ IMA, p. 360-361 : « Ainsi l'objet d'une négation doit être posé comme imaginaire. Et ceci est vrai pour les formes logiques de la négation (le doute, la restriction, etc.), comme pour ses formes actives et affectives (la défense, la conscience d'impuissance, de manque, etc.). »

Désirer quelque chose, c'est, en effet, se porter vers ce quelque chose d'absent en s'appuyant sur son équivalent affectif. Comment, dans ces conditions, justifier que Sartre ne thématise plus du tout ici la question de l'imagination ?

Il faut remarquer tout d'abord que, si la saisie de l'intention doit être consciente, cela n'implique pas qu'elle doive être visée de manière représentative et explicite :

Pour être motif, en effet, le motif doit être *éprouvé* comme tel. Certes, cela ne signifie nullement qu'il doive être thématiquement conçu et explicité comme dans le cas de la délibération. Mais du moins cela veut-il dire que le pour-soi doit lui conférer sa valeur de mobile ou de motif [...]. Si j'accepte un salaire de misère, c'est sans doute par peur — et la peur est un mobile. Mais c'est *peur de mourir de faim* ; c'est-à-dire que cette peur n'a de sens que hors d'elle dans une fin posée idéalement qui est la conservation d'une vie que je saisis comme "en danger". Et cette peur ne se comprend à son tour que par rapport à la *valeur* que je donne implicitement à cette vie, c'est-à-dire qu'elle se réfère à ce système hiérarchisé d'objets idéaux que sont les valeurs. (EN, p. 481)

Ainsi, la fin peut être visée de manière volontaire, mais aussi de manière affective, sans que cela nuise le moins du monde à la liberté de mon acte :

La volonté, en effet, se pose comme décision réfléchie par rapport à certaines fins. Mais ces fins, elle ne les crée pas. Elle est plutôt une manière d'être par rapport à elles : elle décrète que la poursuite de ces fins sera réfléchie et délibérée. La passion peut poser les mêmes fins. Je puis, par exemple, devant une menace, m'enfuir à toutes jambes, par peur de mourir. Ce fait passionnel n'en pose pas moins implicitement comme fin suprême la valeur de la vie. Tel autre comprendra, au contraire, qu'il faut demeurer en place, même si la résistance paraît d'abord plus dangereuse que la fuite ; il "tiendra". Mais son but, encore que mieux compris et explicitement posé, demeure le même que dans le cas de la réaction émotionnelle. Simplement les moyens de l'atteindre sont plus clairement conçus, certains d'entre eux sont rejetés comme douteux ou inefficaces, les autres sont solidement organisés. La différence porte ici sur le choix des moyens et sur le degré de réflexion et d'explicitation, non sur la fin. (EN, p. 487-488)

Le passage par l'attitude imageante permet donc d'explicitier l'objet du désir et de le faire paraître sous forme représentative. À ce titre, cette attitude permettrait de donner prise à la fonction délibérative de la pensée :

[...] l'image est comme une incarnation de la pensée irréfléchie. La conscience imageante représente un certain type de pensée : une pensée qui se constitue dans et par son objet. (IMA, p. 216)

Toutefois, l'état du monde à venir que je vise dans l'action ne fait probablement pas toujours l'objet d'une conscience imageante explicite. On peut ainsi supposer qu'un désir clairement

défini affectivement peut me conduire à conférer l'être au néant qualifié que je vise sans que je sois parvenu à déployer son équivalent représentatif :

En un mot le *désir* est un effort aveugle pour posséder sur le plan représentatif ce qui m'est déjà donné sur le plan affectif ; à travers la synthèse affective, il vise un *au-delà* qu'il pressent sans pouvoir le connaître. (*IMA*, p. 142)

Sartre ne dit pas, dans ce passage, que la représentation est incontournable pour donner sens au désir. Que « la structure d'une conscience affective de désir [soit] déjà celle d'une conscience imageante » (*IMA*, p. 142) ne signifie pas que tout désir doit passer par le stade imageant. En ce sens, le passage par l'image ne serait pas absolument nécessaire à l'action.

Toutefois, cette hypothèse-limite ne justifie pas à elle seule l'absence totale de référence à l'acte imageant. À vrai dire, le passage par l'image paraît bien être le premier moment de la structure de l'action dans le dispositif sartrien, mais la volonté de l'auteur de se consacrer, dans ce chapitre, à la question de la liberté à travers celle de l'action peut expliquer ce curieux silence. Certes, l'imagination n'est plus désormais son objet, mais il ne faut pas oublier qu'elle subit une certaine dévalorisation dès *L'imaginaire*, qui se poursuit plus discrètement dans *L'être et le néant*. De fait, dans la troisième partie de *L'imaginaire*, Sartre cerne la fonction de l'imagination dans la vie psychique et montre que son rôle par rapport à la pensée est ambigu, du fait que « dans l'image, la pensée se constitue elle-même comme chose » (*IMA*, p. 219). Si le chercheur reste sur le plan de la pensée par images tout en ayant conscience qu'images et essences n'appartiennent pas au même domaine, alors les images sont sans danger pour la pensée. Reste qu'un saut sera nécessaire pour accéder à l'intellection de l'essence que les images ne font que symboliser. Toutefois, lorsque la confusion s'instaure, lorsque la recherche de l'essence se subordonne aux lois de l'image, la pensée perd sa rigueur :

Tant que l'évolution de ces déterminations reste régie par le *sens idéal* de l'image, tant que les transformations du schème restent commandées par celles de la pensée, le développement de l'idée n'est pas altéré. Mais cette subordination des structures matérielles aux structures idéales n'est possible que si l'on saisi les structures matérielles comme n'épuisant pas les structures idéales, que si l'on pose une indépendance relative des unes par rapport aux autres [...]. Dans l'immense majorité des cas, la structure matérielle se donne comme *étant* la structure idéale et le développement de la figure, du schème, dans sa nature spatiale, est donné comme rigoureusement identique au développement de l'idée. On voit le danger, il suffit d'une légère préférence, il suffit de considérer un instant pour elles-mêmes les relations spatiales du schème et de les laisser s'affirmer ou se modifier selon les lois propres de

la spatialité : la pensée est irrémédiablement gauchie, nous ne suivons plus directement l'idée, nous pensons par analogie. (*IMA*, p. 142)

Bref, s'il n'y a pas, au sens fort, de dévalorisation de l'image comme telle chez Sartre, on peut tout de même admettre une certaine dévalorisation de la vie imaginaire. La quatrième partie de *L'imaginaire* détaille ainsi les caractéristiques de l'objet irréel et aboutit à la distinction de deux types de vie incommensurables selon que l'on s'adresse au réel ou à l'irréel, avant d'explorer deux conduites en particulier, les pathologies de l'imagination et le rêve. La dévalorisation de la vie imaginaire sous ses formes extrêmes est assez nette :

En un mot, si le schizophrène imagine tant de scènes amoureuses ce n'est pas seulement parce que son amour réel a été déçu : mais avant tout, c'est qu'il n'est plus capable d'aimer. (*IMA*, p. 284-285)

La vie imaginaire est ainsi comprise comme signe d'impuissance et d'incapacité de s'adapter aux difficultés du réel. Mais cette connotation négative atteint également la vie imaginaire du « normal » :

Il y a dans l'acte imageant, toujours quelque chose d'impérieux et d'enfantin, un refus de tenir compte de la distance, des difficultés. (*IMA*, p. 239)

Quant aux sentiments face à l'irréel, ils sont décrits comme « *dégradés*, pauvres, saccadés, spasmodiques, schématiques (*IMA*, p. 280).

On comprendra mieux ce désaveu en relisant les pages de *L'être et le néant* qui traitent de la liberté à la lumière de l'action. En effet, quoique l'ouvrage ne prétende pas se préoccuper de morale, la dévalorisation prend un sens plus nettement axiologique, et c'est l'action qui devient vecteur de liberté au détriment de l'imagination. Tournons-nous une dernière fois du côté de *L'imaginaire* dont les analyses consacrées au rêve faisaient déjà ressortir l'ambiguïté de l'imagination. Pour le sens commun, le rêve représente un sommet de liberté, et le lecteur pressé croira voir cette hypothèse corroborée par la conclusion de *L'imaginaire* qui définit la conscience comme liberté à partir du fait de l'imagination empirique. Or, voici ce qu'écrit Sartre dans la section du chapitre IV consacrée au rêve :

Ainsi, contrairement à ce qu'on pourrait croire, le monde imaginaire se donne comme un monde sans liberté : il n'est pas non plus déterminé, il est l'envers de la liberté, il est fatal. Aussi n'est-ce point par la conception d'autres possibles que le dormeur se rassure, se tire d'embarras. C'est par la production immédiate, dans l'histoire même, d'événements rassurants. (*IMA*, p. 327-328)

De ce que « *la conscience n'[y] précède jamais l'objet* », il faut donc déduire qu'il n'y a pas de possible dans l'imaginaire :

[...] le monde des images est un monde où il *n'arrive* rien. (*IMA*, p. 29)

Là réside la faiblesse de l'imagination du point de vue d'une ontologie qui identifie la liberté à l'action, car un monde où il n'arrive rien est, d'un autre point de vue, un monde où je ne peux rien faire. Ainsi, dans *L'être et le néant*, l'argumentaire en faveur d'une liberté absolue passe par la dénonciation de la vie imaginaire. Précisons : être libre, ce n'est pas pouvoir faire tout ce que l'on veut mais choisir. Or, cela signifie commencer de réaliser ce que l'on a projeté, non y parvenir. Sartre s'écarte ainsi autant d'une conception de la liberté conçue comme pure intention que de l'absurdité qui consisterait à soutenir qu'être libre c'est pouvoir accomplir entièrement ce que l'on a projeté. Être libre, c'est choisir, et la pierre de touche du choix, c'est un commencement de réalisation. Or, écrit Sartre, agir suppose une certaine résistance du réel, ce qui distingue précisément l'action du rêve. Dans le rêve, je n'ai pas plus tôt conçu qu'accompli. Mais dans le rêve, précisément, je ne suis pas libre car je ne fais rien :

Le sens commun conviendra avec nous, en effet, que l'être dit *libre* est celui qui peut *réaliser* ses projets. Mais pour que l'acte puisse comporter une *réalisation*, il convient que la simple projection d'une fin possible se distingue *a priori* de la réalisation de cette fin. S'il suffit de concevoir pour réaliser, me voilà plongé dans un monde semblable à celui du rêve, où le possible ne se distingue plus aucunement du réel. Je suis condamné dès lors à voir le monde se modifier au gré des changements de ma conscience, je ne puis pratiquer par rapport à ma conception, la "mise entre parenthèses" et la suspension du jugement qui distingueront une simple fiction d'un choix réel. L'objet apparaissant dès qu'il est conçu ne sera plus ni choisi ni simplement souhaité. (*EN*, p. 528)

Une telle position paraît rompre le lien substantiel que nous étions tentés d'établir entre imagination et liberté. Il est cependant permis de nuancer : si l'exercice de l'imagination empirique en général ne peut être considéré comme un sommet de liberté, au sens empirique, dans une ontologie qui identifie « être libre » et « faire », il faut maintenir, avec la conclusion de *L'imaginaire*, quoique en le modérant par nos remarques précédentes, que l'activité empirique de l'imagination demeure une voie de choix pour remonter à la définition de la conscience comme point de rupture par rapport à l'être (sinon encore comme source immanente de la néantisation primordiale). *L'être et le néant* pondère sans le dire l'excès de la conclusion de *L'imaginaire*, qui allait jusqu'à suggérer que l'imagination empirique représentait le sommet de la liberté humaine :

Lorsque l'imaginaire n'est pas posé en fait, le dépassement et la néantisation de l'existant sont enlisés dans l'existant, le dépassement et la liberté *sont là* mais ils ne se découvrent pas, l'homme est écrasé dans le monde, transpercé par le réel, il est le plus près de la chose. (*IMA*, p. 359)

Que le montage ontologique sartrien puisse réellement rendre compte de l'action, si on entend par action un véritablement changement dans l'être, c'est une autre question sur laquelle nous reviendrons en abordant les critiques merleau-pontiennes et grimaldiennes de *L'être et le néant*. Pour le moment, il reste à montrer comment la problématisation de *L'imaginaire* a pu induire la structure même de l'ontologie sartrienne. Quittons donc la question du devenir de l'imagination empirique dans *L'être et le néant* pour aborder l'impact, sur le traité d'ontologie, de la conceptualisation à l'œuvre dans *L'imaginaire*.

Nous avons déjà noté que la conception maximaliste en termes de néant fait son apparition dans *L'imaginaire*, et ce, bien avant la conclusion, avant donc que Sartre se préoccupe d'ontologie :

La conscience imageante pose son objet comme un néant. (EN, p. 30)

Très vite, avec la notion d'« *analogon* » ou de « matière », c'est l'idée d'une présence articulée à une absence radicale que Sartre met en œuvre : la conscience vise l'objet absent à travers la présence d'un substitut analogique. Or, si *La transcendance de l'ego* vise effectivement à vider l'ego de sa substance, la subjectivité n'y est pas encore décrite comme néant. C'est après la découverte, dans *L'imaginaire*, de la capacité pour la conscience de se rendre présent un certain néant, que celle-ci, en conclusion, est définie comme « néantir ». La conclusion ontologique découle en effet de la position du problème de l'image en termes de néant : pour pouvoir se rapporter à un certain néant, il faut se faire néantisation du monde. Une telle position ontologique permet la double compréhension, et du phénomène perceptif, et de la conscience imageante, puisque c'est sur fond de la totalisation du monde que la perception comme l'imagination peuvent se déployer. Or, la totalité du monde ne peut être maintenue que par un acte de néantisation qui décolle la conscience de cette totalité. Alors que percevoir consiste à maintenir le lien du perçu avec la totalité, imaginer consiste, sur fond du monde en totalité, à nier le monde d'un certain point de vue¹. Dans ce contexte, la notion d'imaginaire comme « sens implicite du réel » (IMA, p. 360) anticipe, sous une forme inadéquate, celle de « possible » telle qu'elle sera développée dans *L'être et le néant*. L'imaginaire comme « sens implicite du réel » désignait, nous l'avons dit, l'envers de toute

¹ IMA, p. 356 : « [...] une image, étant négation du monde d'un point de vue particulier, ne peut jamais apparaître que sur un fond de monde et en liaison avec le fond. Naturellement, l'apparition de l'image exige que les perceptions particulières se diluent dans l'ensemble syncrétique monde et que cet ensemble recule. Mais c'est précisément le recul de l'ensemble qui le constitue comme fond, ce fond sur lequel la forme irréalité doit de se détacher. »

appréhension réalisante, donné dans un seul et même dépassement. Le rapport de la « totalité du réel » à son sens s'exprimait alors de la manière suivante :

Par exemple, si j'ai envie de voir mon ami Pierre qui n'est présentement pas ici, la situation se définit comme un "être dans le monde" tel que Pierre ne soit pas présentement donné et Pierre est ce par rapport à quoi la totalité du réel est dépassée pour faire un monde [...]. Ce Pierre par rapport auquel la situation se définit est précisément Pierre *absent*. (*IMA*, p. 360)

Ici, Pierre *absent*, qui pour se donner comme image nécessite encore une intention imageante explicite, est l'objet d'un manque. Certes, en tant qu'exemple, l'événement se présente encore comme contingent, mais le passage par l'exemplification ne doit pas nous tromper : à partir du moment où la conscience est comprise comme liberté transcendante, elle est déjà implicitement interprétée comme manque ou désir, même si le texte analysé ne tire pas encore cette conséquence.

Si *L'imaginaire* permet déjà d'articuler déjà la conscience comme manque à un certain objet du manque (Pierre, dans l'exemple), Sartre n'y livre donc pas encore le sens original de ce manque et demeure, à ce titre, prisonnier de la conception platonicienne du désir¹. Certes, la conscience est reconnue comme manque essentiel, mais ce qui la comblerait (le manquant), aussi inaccessible soit-il, reste compris sur le mode de l'objet. Dans ce cadre, ce que vise secrètement la conscience (le manqué), est sa propre disparition dans l'avènement d'une présence objective. Ni le « manquant » ni le « manqué » ne sont alors compris dans le sens qu'ils auront dans *L'être et le néant* :

Un manque suppose une trinité : ce qui manque ou manquant, ce à quoi manque ce qui manque ou existant, et une totalité qui a été désagrégée par le manque et qui serait restaurée par la synthèse du manquant et de l'existant : c'est le manqué [...]. Cette totalité n'est pas le pur et simple en-soi contingent du transcendant. Ce que la conscience saisit comme l'être vers lequel elle se dépasse, s'il était pur en-soi, coïnciderait avec l'anéantissement de la conscience.

¹ Dans *L'être et le néant*, Sartre revient sur cette erreur de la tradition platonicienne, qu'il associe à la figure d'Épicure : « Ainsi Épicure a-t-il tort et raison à la fois : par lui-même, en effet, le désir est un vide. Mais aucun projet irréflecti ne vise tout simplement à supprimer ce vide. Le désir par lui-même tend à se perpétuer, l'homme tient farouchement à ses désirs. Ce que le désir veut être, c'est un vide comblé mais qui informe sa réplétion comme un moule informe le bronze qu'on a coulé dedans. » (p. 138). Une même évolution est observable, au sein des *Carnets de la drôle de guerre*, à propos de la notion d'« irréalisable ». D'abord conçu sur le mode d'une absence de type objectif (p. 242-245), l'irréalisable est, quelques pages plus loin, explicitement assimilée à une *situation* : « Ma remarque d'hier sur les irréalisables prête à confusion. Ce qui est irréalisable n'est jamais un *objet*. C'est une *situation*. Ce n'est pas Paris mais l'être-dans-Paris à propos de quoi se pose la question de l'irréalisable. » (p. 255-256)

Mais la conscience ne se dépasse point vers son anéantissement, elle ne veut pas se perdre dans l'en-soi d'identité à la limite de son dépassement¹.

Ne réduisant plus le « manqué » à une totalité objective mais à « l'impossible synthèse du pour-soi et de l'en-soi » (*EN*, p. 126), Sartre peut alors penser le « manquant » en tant que « possible », c'est-à-dire comme « pour-soi » :

Concrètement, chaque pour-soi est manque d'une certaine coïncidence avec soi. Cela signifie qu'il est hanté par la présence de ce avec quoi il devrait coïncider pour être *soi*. Mais comme cette coïncidence en soi est aussi coïncidence avec soi, ce qui manque au pour-soi comme l'être dont l'assimilation le ferait *soi*, c'est encore le pour-soi. (*EN*, p. 137)

Le possible est dès lors ce qui manque à chacune de mes manières d'être pour être-en-soi tout en demeurant pour-soi. Si j'appréhende le monde à partir de ma soif, « le possible de la conscience de soif est la conscience de boire » (*EN*, p. 138) et non sa pure et simple disparition. Maintenant, si j'appréhende le monde à partir de mon désir de voir Pierre, le possible de ce désir de voir Pierre, sera ma conscience perceptive de Pierre et non mon annihilation en sa présence.

Si L'imaginaire ne dit rien sur les structures ontologiques qui président au manque et sur la totalité manquée, sa « Conclusion » fournit déjà les indications nécessaires pour comprendre la conscience comme manque. Soucieux d'insister l'absence d'arbitraire qui caractérise l'imagination, Sartre a tendance dans la section « Conscience et imagination » à faire porter l'accent sur la délimitation de l'imaginaire empirique par l'appréhension réalisante, mais cela ne doit pas masquer que l'orientation originaire de la négation est déjà esquissée à partir du moment où le « néantir » de la liberté transcendante préside structurellement à la perception comme à l'imagination empirique : *L'être et le néant*, de ce point de vue, explicite les développements de *L'imaginaire* plus qu'il n'innove lorsqu'il définit le manque, définition de l'existant, comme « négation interne » primordiale :

De toutes les négations internes, celle qui pénètre le plus profondément dans l'être, celle qui constitue dans son être l'être dont elle nie avec l'être qu'elle nie, c'est le manque. (*EN*, p. 122)

L'ouvrage de 1943 livre donc le sens ultime de l'imaginaire transcendantal entraperçu dans cette conclusion. Si l'ontologie phénoménologique délaisse en grande partie l'analyse de l'imagination empirique, elle se constitue tacitement comme une étude approfondie de l'imagination transcendante. Le désir, notion centrale de l'ouvrage, révèle la nature du pour-

¹ *EN*, p. 122-126. Ou encore p. 138 : « Il n'est pas exact, en effet, qu'une soif tende vers son anéantissement en tant que soif : il n'est aucune conscience qui vise à sa suppression en tant que telle. »

soi comme manque. Si le désir de voir Pierre, pour reprendre l'exemple que nous venons d'analyser, semble, somme toute, encore contingent, le désir devient l'indice phénoménal de l'être du pour-soi comme manque. Le pour-soi y est, en effet, défini comme « désir d'être » et, plus explicitement, « désir d'être Dieu » : l'homme est fondamentalement désir d'être Dieu (*EN*, p. 610-612).

Faisant désormais retour sur *L'être et le néant* à partir de *L'imaginaire*, nous pouvons bien dire que le « possible » est la formulation adéquate de l'imaginaire entendu comme « sens implicite du réel » et que « l'impossible synthèse de l'en-soi et du pour-soi » structure ontologiquement toutes les expériences du pour-soi et définit chaque fois la situation comme manque spécifié de ce qui hisserait le pour-soi à hauteur de cette synthèse idéale. L'imaginaire comme « sens implicite du réel » ou « possible » est alors à chaque fois précisément ce « pour-soi » manquant spécifié par l'irréalisable totalité. L'imaginaire en ce sens, s'il est toujours néant spécifié relativement à un projet concret d'être, n'est pas systématiquement posé pour lui-même, puisqu'il préexiste à un acte imageant explicite. De plus, sa vigoureuse reconnaissance ne permet sans doute plus de soutenir de manière aussi ferme l'absence d'arbitraire de l'imagination : que l'on ne puisse imaginer ce qui est inclus dans la situation et perçu à ce titre, cela demeure vrai, mais n'assigne qu'une limite inférieure à l'imaginaire. En revanche, si le possible se définit à l'aune d'un projet concret d'être, et si la situation n'est définie qu'en retour, alors l'extension du possible devient abyssale et son explicitation sous forme d'image n'a pas de limite supérieure assignable¹. Ce que nous pressentions à la lecture de la « Conclusion » de *L'imaginaire*, sous des formulations encore ambiguës, se trouve renforcé par les structures ontologiques décrites dans *L'être et le néant*. Le principal paradoxe demeure, dans le traité d'ontologie, que ce renforcement concerne l'action, et non l'imagination sous sa forme empirique : la néantisation y est interprétée comme une liberté illimitée qui donne intégralement son sens à la situation.

Résumons notre parcours, qui avait pour but de montrer l'arrimage de l'ontologie sartrienne à ses études de l'imagination. La conclusion de *L'imaginaire* thématise les conditions de possibilité d'une conscience imageante. La solution que propose Sartre est tributaire de la conception qu'il se fait de la conscience imageante comme relation à un

¹ La délimitation structurelle du possible par l'impossible synthèse du pour-soi et de l'en-soi ne saurait représenter une limite à la liberté humaine : « Nous pouvons comprendre d'après ces remarques, que la structure abstraite et ontologique "désir d'être" a beau représenter la structure fondamentale et humaine de la personne, elle ne saurait être une entrave à sa liberté [...]. La structure considérée peut être dite la vérité de la liberté, c'est-à-dire qu'elle est la signification humaine de la liberté. » (*EN*, p. 613)

certain néant. L'articulation d'une présence à une absence qui définit l'acte imageant, la recherche systématique d'un *analogon*, le conduisent subrepticement à penser une distance irrémédiable et absolue entre l'homme et le monde. Pour pouvoir se rapporter à du néant, la conscience doit échapper à la plénitude du réel, elle doit donc le néantiser. Si la distinction radicale entre la conscience et les choses est affirmée dès *La transcendance de l'ego*, c'est seulement dans *L'imaginaire* qu'apparaît le terme « néant », qui va permettre à la pensée sartrienne de s'élever à son niveau proprement ontologique. C'est le sens même de la liberté sartrienne thématifiée dans *L'être et le néant* qui émerge ici. Cette imagination, que l'on peut baptiser *transcendantale*, porte structurellement, et la possibilité de la perception et celle de l'imagination empirique.

L'être et le néant thématise cette différence maximale entre l'homme et le monde, apparue dès *L'imaginaire*, sous la figure de l'opposition entre le pour-soi et l'en-soi. Alors que l'ouvrage aborde très peu la question de l'imagination empirique, qu'il abandonne relativement derrière lui, il est tout entier consacré à une certaine compréhension de l'imagination transcendantale. D'abord, en analysant la structure du manque, le traité approfondit la définition de la liberté comme pouvoir de néantisation développée dans la « Conclusion » de *L'imaginaire*. Ensuite, il interprète comme « possible » cette béance qualifiée qui ouvre à la situation et qui la définit en retour. Enfin, Sartre y décale ses analyses en privilégiant l'action au détriment de l'imagination empirique.

2. Pour un monisme de l'imaginaire : expériences ontologiques de l'indivision

a. Illusion, hallucination, rêve

Le lien qui conduit de la thématification de l'imagination dans les premiers travaux de Sartre à la formulation de la question ontologique dans *L'être et le néant* a été établi. La contestation de l'ontologie sartrienne passe, chez Grimaldi et Merleau-Ponty, par la mise en évidence d'expériences remarquables qui brouillent la distinction radicale du réel et de l'imaginaire. Mais, alors que pour Merleau-Ponty la reformulation ontologique doit emprunter une voie qui se veut fidèle à la logique des phénomènes, Grimaldi déploie une critique de type métaphysique pour autant qu'il maintient, au nom de l'expérience, une césure entre l'apparence et le phénomène. Voyons donc comment le recours à l'expérience de l'illusion, de

l'hallucination et du rêve, conduit à contester l'opposition sartrienne du réel et de l'imaginaire et, à partir de là, à réinvestir différemment l'ontologie.

- L'équivoque du réel et de l'irréel : illusion métaphysique ou imperçu phénoménal ?

Le désir et le temps établit précocement un lien ferme entre imagination et ontologie. C'est en effet l'analyse de l'imagination qui conduit au cadre ontologique fondamental élaboré dans l'ouvrage. Par-delà le rapprochement descriptif exposé dans les pages précédentes, l'écart entre l'ontologie grimaldienne et l'ontologie sartrienne trouve l'une de ses sources majeures dans la discussion portant sur l'imagination.

La question que pose Grimaldi dans le passage concerné est la question ontologique fondamentale, celle du sens de l'être ou de la réalité, sachant qu'il désigne par là « cette double et conflictuelle réalité : celle de la conscience asservie et insurgée, et celle qui l'asservit et contre quoi elle s'insurge » (*DT*, p. 174). C'est par la notion de « néant », d'« inexistence », que la notion d'« imagination » est introduite :

Le néant est, pour la conscience, ce qui n'existe pas au participe présent. Par exemple, lorsque nous imaginons ce que sera notre prochain livre, ou lorsque nous nous souvenons des dernières vacances, nous n'éprouvons ni ce livre, ni ces vacances comme réellement existants [...]. Dans l'imagination et dans le souvenir, c'est donc une seule et même chose d'avoir conscience d'un objet et d'avoir conscience de son absence. (*DT*, p. 75)

Pas plus que pour Sartre, il n'y a pour Grimaldi d'expérience du néant pur : l'expérience du néant ne peut se faire qu'à travers la visée d'un quelque chose. Dans un premier temps de son analyse, Grimaldi reconduit explicitement la caractérisation sartrienne de l'imagination :

Comme le montrent les analyses d'Alain et de Sartre, il y a une différence de nature entre la conscience de l'objet que je perçois et la conscience de l'objet que j'imagine ou dont je me souviens [...]. L'image mentale ou le souvenir, si précis soient-ils, n'ont ni cette vivacité, ni cette résistance, ni cette richesse, ni cette disponibilité dont l'objet présent sature ma perception. Mon souvenir, ma rêverie, mes projets se donnent à moi comme tels, c'est-à-dire, comme non existants : comme du néant. Leur présence vient à moi comme absence. (*DT*, p. 75)

Toutefois, Grimaldi, dans un second temps, en vient à contester ce partage à première vue évident de l'être et du néant, de la présence et de l'absence. Hallucination, peur, suggestion témoignent, en effet, d'une tout autre relation à l'image :

Si l'image et le souvenir manifestent leur objet comme un néant, il arrive cependant que l'imagination ou la mémoire envoûtent la perception au point que la conscience se méprenne sur l'existence ou l'inexistence de l'objet. (*DT*, p. 75)

Or, si l'absence peut se donner comme présence, si le néant peut se donner comme un être, la distinction de l'être et du néant devient problématique :

En toute rigueur, du fait que toute hallucination se donne comme une perception, il faudrait soupçonner toute perception de n'être qu'une hallucination [...]. De la veille et du songe, de la vérité et de l'erreur, de l'être et du néant, rien ne peut exorciser l'équivoque. Ce sont des données irréductibles de la conscience. Il n'y en a nul critère que la croyance, c'est-à-dire, comme nous l'avons déjà analysé, l'expérience elle-même. (*DT*, p. 76)

Il ne demeure donc rien à quoi se raccrocher pour distinguer l'expérience du réel de celle de l'imaginaire. Le critère de cohérence dans l'articulation des représentations entre elles, invoqué par exemple par Bergson (*DT*, p. 76), est écarté ; non pas comme dans l'« Avant-propos » de la *Phénoménologie de la perception*, parce qu'il ne prévaut pas contre l'assurance que nous avons bien affaire soit à du perçu, soit à de l'imaginaire (*PhP*, p. 10-11 et p. 14-15), mais parce que l'incohérent n'apparaît pas comme tel à celui qui est prisonnier de son rêve, de son fantasme ou de son hallucination :

Le propre de la folie est de ne jamais manquer d'arguments pour fonder son délire, et même d'en avoir trop. (*DT*, p. 76-77)

Ainsi, l'exigence critique propre à Grimaldi consiste à reconduire le doute hyperbolique, sans restaurer la transcendance divine qui, chez Descartes, nous donnait l'assurance que tout ce que nous pensons clairement et distinctement fait partie de l'être. Il en découle à la fois un refus du critère rationaliste de cohérence des représentations et un refus de la caractérisation phénoménologique portant sur la texture distinctive de ce qui se donne à la conscience ; la conclusion est sans appel :

À cette équivoque de l'être et du néant, de la veille et du songe, de la perception et de l'hallucination, il nous faut passer outre et faire comme s'il n'y avait que les autres qui fussent hallucinés ou qui eussent des songes. Rien ne peut la lever. Nous sommes murés dans notre expérience. (*DT*, p. 77)

S'ensuit une définition de la conscience appelée à avoir grande fortune dans l'œuvre de Grimaldi, et qui s'écarte nettement de celle revendiquée par Sartre :

Ainsi s'impose à nous que la conscience est l'être pour qui l'être peut être vécu comme du néant et le néant comme un être. (*DT*, p. 77)

L'expérience primordiale de l'imagination, qui oriente l'ontologie grimaldienne, est donc celle de l'illusion. Il n'est dès lors pas possible d'accorder à Sartre que l'image se donne par essence pour telle : l'imaginaire et le réel peuvent être pris l'un pour l'autre.

Conformément à ce que nous soutenions précédemment, ce désaccord profond ne doit pas occulter une certaine proximité avec l'approche sartrienne. En effet, Grimaldi maintient explicitement les critères sartriens de distinction entre réel et imaginaire et admet qu'il s'agit, respectivement, d'une expérience de l'être et d'une expérience du néant :

De même que Sartre opposait le perçu à l'imaginaire comme l'infini au fini, la richesse à la pauvreté, ce qu'on n'en finirait pas d'inventorier et de décrire à ce dont on ne peut rien découvrir de plus qu'à ce qui est immédiatement donné ; de même il faut opposer l'être au néant comme le défini à l'indéfini, le déterminé à l'indéterminé, la solidité à la plasticité, l'indifférence à la complicité, l'ici à l'ailleurs, l'ainsi à l'autrement, la présence à l'absence, ce qui se donne à nous par rapport à ce à quoi nous nous donnons, ce qui nous résiste par rapport à ce qui nous est soumis. L'être est la présence adverse. Le néant est l'absence mais intime. (DT, p. 79)

Mais la reprise de ces critères dans la suite de l'argumentation ne doit pas nous leurrer quant à l'intention de l'auteur : il ne s'agit pas d'un revirement dans l'argumentation mais bien de sa confirmation. Quand le néant se présente à nous avec tous les critères caractéristiques qui accompagnent ordinairement l'être, alors la confusion est inévitable :

Si le néant y est vécu comme un être, c'est parce que, dans le rêve et l'hallucination, le néant n'est pas à notre merci, il ne nous est pas intime, il ne dépend pas de nous, nous ne pouvons pas le changer. Il nous résiste et nous y sommes soumis. Il s'oppose à nous, nous assujettit, et nous le subissons. Un rêve est donc d'autant plus un rêve qu'il est un mauvais rêve. Précisément parce qu'il s'oppose à nous sans que nous puissions le faire apparaître, disparaître, ni le modifier à loisir, ce néant a les caractères même de l'être. C'est pourquoi le néant peut être vécu comme un être dès qu'à la plasticité inconsistante de l'imaginaire se substitue la fixation d'une imagination fascinée. (DT, p. 79)

Des analyses qui précèdent, plusieurs conclusions peuvent être tirées :

- Tout d'abord, la thématization de l'imagination, dans *Le désir et le temps*, est l'occasion de la première percée décisive dans l'élaboration du couple ontologique être/néant. L'orientation ontologique de la philosophie grimaldienne est redevable à ces analyses essentielles. En prenant acte de la possibilité de l'illusion, Grimaldi est conduit à définir la conscience, contrairement à Sartre, comme « l'être pour qui l'être peut être vécu comme du néant et le néant comme un être ».

- Ensuite, comme nous l'avions soutenu à partir du *Bref Traité du désenchantement*, Grimaldi reconduit l'opposition descriptive sartrienne entre conscience d'être et conscience de néant, entre réel et imaginaire.

- Enfin, si ces critères phénoménaux sartriens rappelés ne suffisent pas à assurer une reconnaissance définitive et une distinction tranchée de la part de la conscience, c'est précisément parce que dans toutes les formes d'illusion, le néant se présente à la conscience avec les caractéristiques attribuables ordinairement à l'être. En s'exprimant ainsi, Grimaldi admet implicitement, d'une part, une distinction ferme entre l'expérience de l'être et l'expérience du néant, d'autre part la possibilité d'un hiatus entre l'expérience pour moi et l'expérience en soi. En effet, il ne peut y avoir confusion de ces expériences de l'être et du néant qu'à deux conditions : premièrement, à considérer qu'elles sont distinctes en elles-mêmes, deuxièmement, à estimer que, sur ce fond, toute expérience ne se donne pas nécessairement pour ce qu'elle est. Une telle conceptualisation est révélatrice de l'approche philosophique grimaldienne que l'on peut, encore à ce titre, qualifier de métaphysique par opposition à la voie phénoménologique. Pour Grimaldi, la possibilité de l'illusion gît dans l'écart toujours possible entre l'expérience en soi et l'expérience pour moi. L'apparaître peut s'avérer apparence. Autrement dit, si le néant peut se donner pour de l'être, il faut admettre que l'apparaître ne nous livre pas toujours la vérité de l'expérience en jeu.

Ce hiatus est disqualifié par la phénoménologie qui s'emploie à décrire l'apparaître pour en tirer les enseignements ontologiques qui s'imposent. Le sens de l'être n'est alors pas à saisir dans un écart avec l'apparaître, mais à même la phénoménalité. Il faut néanmoins souligner que Grimaldi lui-même ne prétend pas sortir de l'expérience pour accéder à l'ontologie :

Nous venons de voir que la seule réalité pour nous est l'expérience, qu'elle est l'être auquel nous sommes confrontés et dont nous recherchons le sens, enfin que l'ontologie qui est une méditation sur l'être est donc une méditation sur l'expérience. (*DT*, p. 45)

Toutefois, s'il est bien clair que la philosophie grimaldienne n'admet pas de hiatus entre l'expérience et l'être, en revanche, elle restaure une dualité de l'expérience pour moi et de l'expérience en soi. La vérité d'une expérience ne se lit pas en elle. La preuve en est que nous voyons les autres s'illusionner. Mais inversement, rien ne nous assure de sortir de cette équivoque ; nous devons en quelque sorte parier que notre croyance n'est pas illusoire. Reste que reconnaître la possibilité de l'illusion, si ce n'est pas nécessairement admettre un accès à l'être qui se passerait de la phénoménalité, c'est du moins impliquer une expérience en soi, un

« dehors » qui joue le rôle de réducteur et permette de reconnaître le caractère illusoire de la croyance en jeu.

À ce niveau de l'analyse, le détour par l'expérience de l'imagination a conduit à distinguer radicalement conscience d'être et conscience de néant, quoique la conscience puisse être amenée à les confondre. En vertu du lien étroit manifesté chez Sartre entre une certaine conception de l'imagination et une ontologie déterminée, on pourrait songer que le rapprochement ontologique avec Sartre est inévitable. Distinguer radicalement conscience d'être et conscience de néant, n'est-ce pas s'engager vers une ontologie qui se fonde sur la teneur maximaliste de ces notions ? Et de fait, le maillon suivant du raisonnement commence par renforcer le parallèle puisque Grimaldi attribue l'apparition du néant à la conscience par l'intermédiaire du désir :

Cependant, si l'être est ce qui s'oppose à la conscience, c'est en tant que la conscience s'oppose à l'être. Car, intrinsèquement, l'être ne s'oppose pas : il s'impose. Or, si la conscience s'oppose à l'être, c'est qu'elle *désire* autre chose que ce qui est.

La négativité de l'être n'est donc en fait que la négativité de la conscience, et la négativité de la conscience l'expression du désir. (*DT*, p. 79)

Or, désirer, c'est ne pas se satisfaire du réel, c'est transcender ce qui est :

Mais désirer, c'est d'abord imaginer autre chose et quelque chose de plus que ce qui est. C'est s'opposer au réel parce qu'on imagine l'irréel. (*DT*, p. 79)

L'imagination, plus explicitement encore que chez Sartre, est ainsi reconduite au désir comme à son principe ontologique, et un dispositif identique au sien se fait jour puisque le néant est compris comme la négativité de la conscience et que celle-ci, interprétée comme imagination et désir, est posée comme condition de la phénoménalité :

Ainsi comprenons-nous que, comme il n'y a d'être que sur le champ du néant, comme il n'y a de présence que sur fond de l'absence, il n'y a de perception que par l'imagination. (*DT*, p. 79)

D'une part, c'est parce que la conscience est, pour des raisons de structure, toujours au-delà de l'être qu'elle y a accès. D'autre part, l'orientation du désir et les images définies que nous formons aiguissent les contours du réel, le spécifient et rendent ainsi notre perception plus précise :

Quand perçoit-on aussi bien les différents plis du terrain que dans une guerre d'embuscade ? Qui perçoit aussi distinctement les différentes lignes de crête qu'un artilleur ?

Qui perçoit le moindre mouvement, le moindre froissement, aussi précisément qu'un chasseur à l'affût ? (DT, p. 80)

Sartre ne dit pas autre chose dans la « Conclusion » de *L'imaginaire* lorsqu'il reconnaît, d'une part, la liberté transcendantale ou « néantir » comme condition de la saisie du monde comme totalité (IMA, p. 354), d'autre part, lorsqu'il affirme, dans *L'être et le néant*, que tout étant reçoit son sens de complexe instrumental en fonction de l'action possible que le pour-soi s'apprête à réaliser¹. Grimaldi va d'ailleurs jusqu'à s'aligner sur la lecture sartrienne de l'intentionnalité :

La séparation est essentielle à la conscience. C'est ce qu'exprime vigoureusement la notion phénoménologique de visée et d'intentionnalité. De même que la vision exige la distance à son objet, la conscience exige la transcendance à son objet. (DT, p. 86)

L'apparition du néant, attribuée à la conscience, est donc pensée comme puissance néantisante de la conscience ou négativité.

Toutefois, en ce point précis, le cheminement grimaldien se sépare de celui de Sartre : la transcendance de la conscience à l'égard de l'être se double, dans le paragraphe « Immanence et transcendance », d'une immanence de l'être à la conscience, dans la mesure où *Le désir et le temps* fait de la totalité le point de départ de son interrogation philosophique²:

Si la conscience est de l'être dans l'être et de la nature dans la nature, comment est-il possible qu'elle soit en même temps négativité de l'être, antagoniste de la nature et désir de surnaturel ? Puisqu'elle est dans la nature, elle lui est immanente. Puisqu'elle refuse la nature et se représente un au-delà de la nature, elle lui est transcendante. Puisqu'elle agit sur la nature, elle lui est à la fois immanente et transcendante. (DT, p. 83-84)

L'imagination témoigne ainsi seulement de l'un des points de vue que l'on peut adopter sur la conscience :

Et cependant, au sens où nous avons défini la conscience comme négativité, imagination et désir, en tant qu'elle ne cesse de dépasser le réel vers l'irréel, en tant qu'elle ne saisit l'être que sur l'horizon du néant, en tant qu'elle est absente au présent et présente à l'absence, *la conscience est transcendante à la nature*. (DT, p. 85)

¹ Par ex., EN, p. 522 : « L'intention étant choix de la fin et le monde se révélant à travers nos conduites, c'est le choix intentionnel de la fin qui révèle le monde et le monde se révèle tel ou tel (en tel ou tel ordre) selon la fin choisie. »

² DT, p. 69 : « C'est au sein de l'unité substantielle que nous devons chercher le sens de cette dualité si vive qu'au cœur de chaque homme une âme platonicienne ne cesse de chanter la romance de sa pureté et de sa nostalgie. »

Si ce point de vue est celui qu'accentue la philosophie de Sartre, en revanche, ce dernier refuse de penser *simultanément* la conscience selon l'autre point de vue, celui de son « être-dans-le-monde »¹, compris par Grimaldi comme celui de son enracinement dans la totalité naturelle.

À partir de là, les voies des deux philosophes divergent tout à fait et leur apparente proximité ontologique se détruit sous nos yeux. Lorsque Grimaldi en vient à longuement citer Sartre, c'est pour discuter ses thèses sur la conscience de soi, manifestant par là qu'il n'ignore pas à quel point ses deux thèses précédentes – la distinction conscience d'être/conscience de néant et l'interprétation, qui en découle, de la conscience comme négativité – semblaient devoir l'associer, du point de vue ontologique, au dispositif de *L'être et le néant*. Il commence ainsi à montrer, contre Sartre, que la conscience est à la fois elle-même et transcendante à elle-même, puis creusant encore davantage le fossé qui sépare leurs positions respectives, demande à une philosophie de la nature d'ancrer la négativité de la conscience au sein de la totalité pensée comme nature (*OT*, 2^{ème} partie, Chap. II, « Ontologie et paléontologie : la nature comme désir »). Si le statut ambigu de la conscience par rapport à l'être remet déjà en cause, du point de vue du sens de la conscience, l'ontologie de l'être et du néant, la compréhension de la nature elle-même comme désir radicalise cette contestation. Jamais expressément justifié par Grimaldi, l'abandon progressif de la notion de « néant » s'accentue après *Le désir et le temps*. Encore présente dans la suite de l'ouvrage, dont certaines phrases conservent des accents sartriens, le terme disparaît dès *L'ontologie du temps* au profit de la notion unitaire de « négatif² » ou « négativité³ », et du couple « réel » / « irréel »⁴ dans d'autres travaux. La « négativité » ne doit plus être comprise au sens restrictif de « pouvoir néantisant de la conscience » mais plus largement de « distension temporelle⁵ » coextensive à tout l'être.

¹ Il est évident que Sartre a également pensé le pour-soi du point de vue de son être, sous la figure du passé qu'il est, ou depuis le regard objectivant d'autrui qui lui confère l'être-en-soi. Toutefois, si c'est bien chaque fois son être qui s'y joue, la perspective du pour-soi demeure inconciliable avec celle de l'en-soi ; comme elles ne communiquent pas, il n'y a pas d'immanence de l'être à la conscience, et la pure translucidité du pour-soi n'en est pas contaminée.

² *OT*, p. 172 : « Tout le problème d'une ontologie du temps devient alors celui de caractériser ce négatif. »

³ *OT*, p. 181 : « À la question que nous avons posée de savoir quel est le statut de cette négativité partout à l'œuvre dans la réalité, il semble donc que nous puissions commencer de répondre. »

⁴ *BTD*, p. 39 : « Qu'est-ce qui constitue ce statut paradoxal de l'image qui nous fait éprouver la représentation la plus pauvre comme si elle était la plus riche, et le réel comme un succédané de l'irréel ? » Ou encore, par ex., *DO*, p. 103 : « il y a donc dans la croyance quelque chose d'apparenté au rêve. Car le rêve, lui aussi, ne nous fait vivre comme réel ce que nous imaginons qu'en nous faisant vivre comme irréel tout ce qui nous entoure. »

⁵ *DT*, p. 236 : « Nous avons ainsi montré comment des organismes inférieurs aux plus évolués l'histoire des espèces manifeste l'épopée de la nature s'accomplissant en esprit, et comment des psychismes les plus rudimentaires à la conscience elle-même se manifeste le progrès continu de la transcendance, de la négativité, de l'imagination, de l'inquiétude et du désir : une temporalité de plus en plus distendue. »

Il ne suffit pas, avec Sartre, de reconnaître que « c'est par le néant que la conscience s'éveille à l'être » (*EN*, p. 81) : c'est distinguer ce qui, en droit, fait unité. L'être, compris en totalité, est cette unité scissionnaire d'où vient à émerger la conscience. Là où les vocables d'« être » et de « néant » suggèrent une dualité « ontologique » au sens large, les notions de « réel » et « irréel » permettent de désigner les tendances contradictoires qui structurent l'unité ontologique substantielle. Dans ce nouveau modèle ontologique, on peut comprendre que la conscience, phénomène d'approfondissement de la contradiction à l'œuvre dans l'être, puisse se définir comme un étant susceptible de confondre le réel et l'irréel. C'est effectivement *parce que la conscience correspond à la modalité d'une négativité accrue dans l'être que cette confusion est possible*. Dans *Le désir et le temps*, Grimaldi paraît unilatéralement l'interpréter comme une preuve du déracinement de la conscience dans l'être. Restaurons l'intégralité de la citation :

Ainsi s'impose à nous que *la conscience est l'être pour qui l'être peut être vécu comme du néant et le néant comme un être*. La conscience est donc dans l'être un être qu'y déracine le néant. (*DT*, p. 77)

Sans cette transcendance à l'être, l'originalité radicale de l'imagination ne serait pas reconnue : il n'y aurait que de l'être. Mais d'autre part, cette confusion ne se comprend pleinement, à notre sens, qu'à introduire l'immanence de la conscience à l'être : *une conscience uniquement définie comme transcendante à l'être constituerait ses corrélats en pleine clarté et ne prendrait jamais l'irréel pour le réel*. C'est précisément dans cette direction que s'achemine la conception ontologique sartrienne. Dans le montage sartrien, la conscience, uniquement comprise dans sa transcendance à l'égard de l'être, est corrélativement définie comme cet être dont l'être s'identifie à l'apparaître.

Concluons. Le bouleversement que Grimaldi fait subir à l'ontologie sartrienne se déploie sur fond de persistances qu'il importe de répertorier afin de comprendre ce qui, du point de vue de l'ontologie merleau-pontienne, en fait l'originalité comme la faiblesse. Grimaldi ne discute pas l'opposition sartrienne descriptive de l'imaginaire et du réel. Ce maintien a deux conséquences philosophiques décisives :

- Réaffirmant cette opposition tout en voulant rendre compte de l'illusion, il est conduit à distinguer métaphysiquement un apparaître pour moi d'un apparaître en soi qui détiendrait la vérité de ce que je vis. Cela signifie que mon expérience ne comporte en elle-même aucun indice de sa vérité ou de sa fausseté. C'est poser implicitement une expérience-témoin nécessaire pour décider de la fausseté de la mienne ou, plus finement encore, s'appuyer de

manière sous-jacente sur l'idéal d'une perception authentique pour soutenir le caractère douteux de chacune de nos perceptions de fait.

- Si elle conteste l'ontologie sartrienne, la philosophie grimaldienne porte la marque, intégrée à l'unité, de la dualité dans laquelle la pensée de Sartre se meut. Certes, réel et irréel expriment seulement la dualité de tendances de l'unité ontologique pensée comme substantielle, mais chacune des tendances est conçue comme la contradictoire de l'autre, et perpétue *in fine* le maximalisme de la conception sartrienne.

Comment Merleau-Ponty, pour sa part, intègre-t-il au sein de sa philosophie la possibilité de l'illusion, rigoureusement écartée par Sartre ?

Elle est incluse dans un dispositif qui, ne renonçant pas à la phénoménalité, souligne la présence d'un imperçu inhérent au perçu. Cette thèse se formule de la manière suivante :

Dans la conscience, l'apparaître n'est pas être, mais phénomène. (*PhP*, p. 349)

Merleau-Ponty refuse, par là, la thèse sartrienne selon laquelle l'être de la conscience s'identifie à son apparaître, mais soutient simultanément que le caractère illusoire du phénomène s'indique à même le phénomène, tout en conservant la possibilité de passer momentanément inaperçu. D'une part, la position sartrienne ne permet pas de comprendre l'illusion :

Cependant, c'est bien le propre de l'illusion de ne pas se donner comme illusion, et il faut ici que je puisse, sinon percevoir un objet irréel, du moins perdre de vue son irréalité ; il faut qu'il y ait au moins conscience de l'imperception, que l'illusion ne soit pas ce qu'elle paraît être et que pour une fois la réalité d'un acte de conscience soit au-delà de son apparence. (*PhP*, p. 347-348)

Mais d'autre part, la position grimaldienne tombe dans l'autre travers en coupant l'apparence de la réalité en distinguant l'expérience pour moi de l'expérience en soi :

Allons-nous donc dans le sujet couper l'apparence de la réalité ? Mais la rupture une fois faite est irréparable : la plus claire apparence peut désormais être trompeuse et c'est cette fois le phénomène de la vérité qui devient impossible. (*PhP*, p. 348)

Il faut donc maintenir, contre Grimaldi, une différence intrinsèque entre l'illusion et la perception :

Entre l'illusion et la perception, la différence est intrinsèque et la vérité de la perception ne peut se lire qu'en elle-même. Si, dans un chemin creux, je crois voir au loin une large pierre plate sur le sol, qui est en réalité une tache de soleil, je ne peux pas dire que je voie jamais la pierre plate au sens où je verrai en approchant la tache de soleil. La pierre plate n'apparaît,

comme tous les lointains, que dans un champ à structure confuse où les connexions ne sont pas nettement articulées. En ce sens, l'illusion comme l'image n'est pas observable, c'est-à-dire que mon corps n'est pas en prise sur elle et que je ne peux pas la déployer devant moi par des mouvements d'exploration. Et pourtant je suis capable d'omettre cette distinction, je suis capable d'illusion. (*PhP*, p. 349-350)

Ce qui demeure valable dans l'argumentaire sartrien, et que compromet la position grimaldienne, est donc le refus de couper l'apparence de la réalité, césure qui rend toute vérité impossible :

La vérité de la perception et la fausseté de l'illusion doivent être marquées en elles par quelque caractère intrinsèque, car autrement le témoignage des autres sens, de l'expérience ultérieure, ou d'autrui, qui resterait le seul critère possible, devenant à son tour incertain, nous n'aurions jamais conscience d'une perception et d'une illusion comme telles. (*PhP*, p. 347)

Remarquons que Merleau-Ponty, conformément à ce qui a été établi précédemment, tout en intégrant une forme d'imperception à la perception, tend encore ici à reconduire la caractérisation sartrienne de l'image comme inobservable. Cependant, la suite de l'argumentaire brouille cette distinction trop nette entre le perçu et l'imaginaire :

C'est que la vision correcte et la vision illusoire ne se distinguent pas comme la pensée adéquate et la pensée inadéquate : c'est-à-dire comme une pensée absolument pleine et une pensée lacunaire. (*PhP*, p. 350)

Merleau-Ponty, comme on avait pu l'analyser dans le cas de l'hallucination, vise moins, pour le moment, à contester la caractérisation de l'imaginaire comme inobservable qu'à discuter la conception de la perception en termes d'adéquation :

Dans l'expérience d'une vérité perceptive, je présume que la concordance éprouvée jusqu'ici se maintiendrait pour une observation plus détaillée ; je fais confiance au monde. Percevoir, c'est engager d'un seul coup tout un avenir d'expériences dans un présent qui ne le garantit jamais à la rigueur, c'est croire à un monde. C'est cette ouverture à un monde qui rend possible la vérité perceptive, la réalisation effective d'un *Wahr-Nehmung*, et nous permet de "barrer" l'illusion précédente, de la tenir pour nulle et non avenue. Je voyais en marge de mon champ visuel et à quelque distance une grande ombre en mouvement, je tourne le regard de ce côté, le fantasme se rétrécit et se met en place : ce n'était qu'une mouche près de mon œil. *J'avais conscience de voir une ombre et j'ai maintenant conscience de n'avoir vu qu'une mouche [...]*. Dans le moment même de l'illusion, cette correction m'était donnée comme possible, parce que l'illusion elle aussi utilise la même croyance au monde, ne se contracte en apparence solide que grâce à cet appoint, et, qu'ainsi, toujours ouverte sur un horizon de vérifications présomptives, elle ne me sépare pas de la vérité. Mais, pour la même raison, je ne suis pas garanti de l'erreur puisque le monde que je vise à travers chaque apparence et qui lui

donne, à tort ou à raison, le poids de la vérité, n'exige jamais nécessairement cette apparence-ci. (*PhP*, p. 350-351)

Il est finalement remarquable que les positions grimaldienne et merleau-pontienne concernant la perception, non seulement intègrent la possibilité de l'illusion, mais se retrouvent autour de la notion de « croyance », impropre, selon Sartre, à caractériser la thèse perceptive. Percevoir, c'est en quelque façon croire, et non avoir affaire à une évidence apodictique. Chez Grimaldi, cette thèse implique, dans une filiation cartésienne, un doute portant sur la vérité de chacune de nos perceptions et s'étend même jusqu'à la possibilité de l'inexistence du monde lui-même:

Nul critère, nulle garantie, nulle assurance, nul fondement, nulle évidence — que notre expérience elle-même.

Sans doute l'absolue rigueur consisterait alors à tenir toujours pour problématique l'existence de l'objet de la connaissance. (*DT*, p. 77)

Ce qui est douteux, ce n'est pas seulement que l'objet soit tel que nous l'appréhendons mais bien qu'il y ait même un objet à connaître :

[...] nous pourrions toujours nous demander si l'existence de notre représentation est bien aussi la représentation d'une existence. (*DT*, p. 76)

Toutefois, Grimaldi, fidèle à l'esprit cartésien de la morale par provision élaborée dans la troisième partie du *Discours de la méthode*, juxtapose la reconnaissance théorique du caractère de croyance attaché à notre perception et l'exhortation à un nécessaire dépassement au nom de la « vie » :

Cette prétendue rigueur ne serait celle que de l'idéalisme problématique, qui n'a lui-même que celle du scepticisme. Mais cette belle austérité n'est que pour le discours : porteurs de thyrses et non-bacchants. Pour le reste il faut vivre, toute philosophie mise à part. Or nous n'avons pas mis notre vie à part de la philosophie, puisque c'est d'elle que nous attendons le sens de notre vie et l'inspiration de notre conduite. Nous donnons ainsi à entendre que nous n'avons pas mis notre pensée à part de notre expérience. Notre pensée ne prétend à rien, qu'à être l'élucidation de cette expérience [...]. Nous sommes murés dans notre expérience. Qu'elle soit ou non le bon sens, qu'un plus ou moins grand nombre d'hommes s'y reconnaissent ou non, qu'elle soit ou non la vérité, nous le saurons plus tard. Pour le moment, nous parions que nous sommes le bon sens. Nous sommes du côté de la reine et nous plaignons Hamlet. (*DT*, p. 77)

Grimaldi articule donc la reconnaissance d'une originaire faiblesse de la perception et l'assomption de cette faiblesse sous forme d'un pari qui devrait ultérieurement révéler sa valeur. Merleau-Ponty, de son côté, refusant de rechercher ailleurs qu'en la perception elle-

même sa vérité, s'il la conçoit comme croyance, n'entend pas par là qu'un doute extrinsèque puisse venir rationnellement la fragiliser, mais que sa vérité n'est structurellement que présomptive. Par ailleurs, le pari grimaldien n'a guère de sens dans l'approche merleau-pontienne dans la mesure où le phénomène perceptif s'y comprend comme une ouverture à l'être qui s'inscrit *en deçà* du doute, et à l'intérieur duquel seulement le doute peut se mouvoir :

Il y a certitude absolue du monde en général, mais non d'aucune chose en particulier.
(*PhP*, p. 351)

Du point de vue phénoménologique qui est celui de Merleau-Ponty, Grimaldi compenserait l'abstraction rationaliste d'une conscience hors de l'être par le pari de parvenir à le rejoindre dans un contexte cartésien où la garantie divine ne pourrait plus jouer. C'est sans doute dans le chapitre « Interrogation et intuition » du *Visible et l'invisible* que le diagnostic appelé par le radicalisme cartésien est le plus clair :

Ainsi le doute méthodique, celui qui est conduit dans la zone volontaire de nous-mêmes, se réfère à l'Être, puisqu'il résiste à une évidence de fait, refoule une vérité involontaire dont il avoue qu'elle est déjà là et dont s'inspire le projet même d'une évidence qui soit absolue. S'il reste doute, ce ne peut être qu'en renouvelant les équivoques du scepticisme, en omettant de mentionner les emprunts qu'il fait à l'Être ou en évoquant une fausseté de l'Être lui-même, un Grand Trompeur, un Être qui, activement, se cache et pousse devant lui l'écran de notre pensée et de ses évidences, comme si cet Être élusif n'était rien. (VI, p. 142)

Que la perception soit croyance signifierait en définitive chez Grimaldi qu'elle n'est pas à la hauteur de l'adéquation au réel supposée du point de vue d'un idéal de vérité. Il s'agirait donc de caractériser sa faiblesse. Au contraire, pour Merleau-Ponty, affirmer la perception comme croyance revient à tenter de caractériser son être propre en se défendant contre l'illusion qui consiste à la référer à des idéalités sans attaches perceptives pour en apprécier, à rebours, l'inadéquation.

Toutefois, il ne faut guère perdre de vue que le passage analysé fait office de préliminaire dans *Le désir et le temps*. Une interprétation moins rudimentaire de l'approche grimaldienne, plus accordée à son ontologie, permet de pousser plus avant le rapprochement : en reconnaissant que l'être est temporalité, Grimaldi admettrait volontiers que la perception à venir détient la vérité de ce que je perçois au présent, mais aussi que cette vérité n'est jamais définitive, car intrinsèquement inachevée :

De même que le sens du passé est ce qui en est advenu, de même le sens du présent est donc ce qui en adviendra. Mais cette réduction de l'avenir au passé n'a de sens qu'à

condition qu'il ait déjà été question de cet avenir dans l'existence du passé. C'est d'ailleurs ce qu'exprime la notion de *tendance*. En effet, caractériser un ordre par une tendance, c'est reconnaître que le sens de ce qu'il est n'est pas encore mais qu'il s'efforce d'être. L'avenir est donc à l'œuvre dans le présent. (*DT*, p. 120)

C'est donc seulement à nous en tenir au présent que nous sommes enfermés sans recours dans notre expérience sans pouvoir être assurés de ne pas confondre réel et imaginaire, de ne pas nous illusionner. L'avenir confirmera ou infirmera, du moins provisoirement, ce que nous croyons percevoir. C'est pourquoi Grimaldi peut écrire que « nous [...] saurons plus tard » (*DT*, p. 77) si notre expérience correspond ou non à la réalité.

Ce n'est donc pas tant parce qu'il postule un idéal de la perception vraie mais au contraire parce qu'il pense la vérité de la perception dans un après-coup qui est le propre du développement temporel que Grimaldi peut faire porter un doute structurel sur la perception au présent. Il rejoint ainsi la compréhension merleau-pontienne du perçu comme unité seulement présomptive¹. D'autre part, si Grimaldi propose de parier, contre toutes les raisons de douter, qu'il n'hallucine pas, n'est-ce pas parce qu'il admet éprouver une première forme de sens, certes encore confuse, qui est son expérience de l'être, et qui englobe jusqu'aux raisons de douter qui s'élèvent de la pensée ? Dans une telle interprétation, l'approche grimaldienne, quoique faisant peut-être trop confiance aux caractérisations sartriennes du réel et de l'imaginaire, permet de penser un imperçu de la perception. La fidélité aux critères sartriens conduit alors la philosophie grimaldienne à radicaliser cet imperçu : si la vérité de la perception est à l'œuvre dans le présent, les marques par lesquelles elle s'annonce ne sont pas toujours accessibles depuis le phénomène, comme c'est le cas chez Merleau-Ponty. En effet, si Grimaldi ne pense sans doute pas l'expérience en soi comme un absolu ou un idéal qui ne relèverait d'aucune perception, il maintient toutefois une distinction entre l'expérience pour moi et l'expérience en soi, en faisant de l'expérience en soi l'avenir de l'expérience pour moi. Que l'avenir travaille le présent comme son sens ne signifie pas, chez lui, que l'expérience au présent comporte déjà l'indice phénoménal de sa vérité ou de sa non-vérité.

La philosophie grimaldienne admet donc un hiatus *au sein de l'expérience*, qui est *l'œuvre de la temporalité*. De là une double exigence : le maintien de la caractérisation sartrienne de l'imaginaire et du réel *et* la revendication de la possibilité de l'illusion. Pour sa

¹ Toutefois, ce rapprochement avec Merleau-Ponty, du point de vue de l'ontologie du temps, s'il permet de rendre compte de l'illusion perceptive, ne résout pas encore le problème de l'hallucination dans toute sa radicalité. Le développement temporel de l'horizon perceptif ne suffit pas, par lui-même, à faire sortir l'halluciné de son hallucination. Cf. *infra*, chap. VI .2.b.

part, l'approche merleau-pontienne nie toute véritable opacité de l'apparaître, tout hiatus interne à l'expérience, quand bien même elle admet un imperçu.

Le traitement de la question de l'imagination implique, chez Grimaldi, une ontologie, qui, en dépit de la reprise des distinctions sartriennes de l'imaginaire et du réel, n'est pas celle de Sartre. La reconnaissance de la possibilité d'une illusion véritable et la réforme de la définition sartrienne de la conscience impliquent le passage à une ontologie moniste qui ne permette pas de distinguer, même en droit, la conscience de l'être. Si l'immanence de l'être à la conscience n'est pas radicalement pensée, alors la conscience conserve une translucidité qui ne permet pas de comprendre l'illusion et la pensée, au mieux, comme un savoir implicite¹. Pour son compte, Merleau-Ponty n'en reste pas à une approche générale, voire généralisante, de l'illusion et emprunte la voie d'une attention accrue aux phénomènes pour contester l'ontologie duale de l'être et du néant. À l'occasion de la discussion des thèses sartriennes portant sur l'hallucination et le rêve s'affirmera sans équivoque la nécessité d'une réforme ontologique.

- Une expérience-type de l'étrange : le cas de l'hallucination

Parmi les phénomènes à première vue susceptibles de brouiller la solide distinction entre le réel et l'imaginaire, l'hallucination et le rêve constituent des formes particulières d'illusions, auxquelles Sartre et Merleau-Ponty, à la différence de Grimaldi, ont consacré des développements spécifiques. Si l'hallucination se situe parmi les phénomènes de la conscience morbide, le rêve est le phénomène de la conscience normale qui paraît le plus bouleverser les thèses sartriennes.

Tout d'abord, le phénomène hallucinatoire menace, à la différence de la schizophrénie² de remettre en cause l'idée sartrienne selon laquelle l'image se donne pour telle. Le problème principal³ que pose l'hallucination est le suivant :

¹ Cf. *infra*, chap. V.2.c.

² *IMA*, p. 285 : « Le schizophrène sait fort bien que les objets dont il s'entoure sont irréels : c'est même pour cela qu'il les fait apparaître [...]. Nous ne rencontrons donc ici aucune difficulté. »

³ Le problème de l'hypothétique fusion de l'espace de l'image avec l'espace réel est considéré comme secondaire : « Ainsi de quelque côté que nous nous tournions, la localisation des hallucinations nous apparaît comme un problème secondaire, sans grosse difficulté de principe et qui se subordonnerait à cette question beaucoup plus générale : *comment le malade peut-il croire à la réalité d'une image qui se donne par essence comme un irréel ?* » (*IMA*, p. 291)

Comment abandonnons-nous notre conscience de spontanéité, comment nous sentons-nous passifs devant des images qu'en fait nous formons ; est-il vrai que nous conférons la *réalité*, c'est-à-dire une présence de chair, à ces objets qui se donnent à une conscience saine comme absents ? (*IMA*, p. 287)

Selon Sartre, la thèse constitutive de l'image ne saurait être remise en cause, même dans le cas d'une conscience morbide :

Il importe peu que la conscience soit "morbide" ou non ; c'est une nécessité d'essence que l'objet irréel soit constitué comme irréel. (*IMA*, p. 291-292)

Il faut alors comprendre l'hallucination à partir d'une « altération radicale de toute la conscience » qui aboutit à un « affaiblissement du sens du réel »¹. Sartre s'y emploie en réinterprétant principalement les travaux de Lagache et Janet. Le fait que l'halluciné distingue, alors même qu'il continue de parler, ses propres paroles de propos tenus soudainement par un étranger, doit nous faire conclure que toute la scène revêt un caractère hallucinatoire², qu'il n'y a donc pas intrusion brutale de l'hallucination dans le cours d'une perception saine. Le fond sur lequel paraît l'hallucination est donc déjà de l'ordre de l'irréel :

Sans doute y a-t-il des moments où le malade, parlant avec le médecin, semble percevoir correctement ; mais aussi n'a-t-il pas alors d'hallucinations. Lorsqu'il hallucine, il est seul, il se laisse aller : l'événement hallucinatoire proprement dit ne se détache-t-il pas comme un trouble positif sur un fond d'apathie perceptive où les objets apparaissent comme des irréels ? En sorte que, d'après nous, si l'hallucination rejoint le monde de la perception c'est en tant que celui-ci n'est plus perçu mais rêvé par le malade en tant qu'il est devenu un irréel. (*IMA*, p. 295)

Sartre mobilise une comparaison avec l'obsession afin de montrer, sans renoncer à sa thèse initiale, comment l'hallucination peut être comprise. Dans l'obsession, la conscience se noue elle-même ; c'est, en effet, la crainte de l'obsession qui la fait renaître :

La conscience est en quelque sorte victime d'elle-même, rivée en une sorte de cercle vicieux et tous les efforts qu'elle fait pour chasser la pensée obsédante sont précisément les moyens les plus efficaces pour la faire renaître. (*IMA*, p. 297)

¹ *IMA*, p. 293 : « En un mot peut-être s'agit-il d'une altération radicale de toute la conscience et le changement d'attitude en face de l'irréel ne saurait-il apparaître que comme contrepartie d'un affaiblissement du sens du réel. »

² *IMA*, p. 293 : « Si Paul L. sait brusquement, sans changer de voix et "comme s'il l'avait décidé", qu'un autre que lui est en train de parler, s'il peut si facilement pratiquer "l'objectivation sociale intentionnelle" dont parle Janet, est-ce que cela ne vient pas de ce que, au moment même où il nous semble percevoir normalement, *en fait* il ne perçoit pas comme nous. »

La conscience obsessionnelle ne perd donc de vue à aucun moment sa spontanéité et ne prend pas ses obsessions pour le réel, mais l'opposition du moi et du non-moi qui structure la personnalité dite « normale » s'atténue ici :

Le rattachement des phénomènes au moi et au non-moi s'effectue correctement mais, si l'on peut dire, sur fond neutre. L'opposition violente du moi et du non-moi, si sensible pour l'homme normal, s'atténue. C'est que déjà le moi n'est plus une synthèse harmonieuse d'entreprises sur le monde extérieur. Il y a des spasmes du moi, une spontanéité qui se libère ; il s'est produit comme une résistance du moi à lui-même. (*IMA*, p. 298)

Conscience spontanée prise d'un vertige obsessif par lequel elle se noue elle-même : cette définition pourrait également convenir à la conscience hallucinée. Toutefois, note Sartre, la grande différence se situe dans le phénomène de désintégration psychique auquel correspond l'hallucination. Si l'unité de la conscience constitue, à titre de fond, l'élément structurant commun à toutes les formes de conscience, toutefois, dans le cas de la conscience hallucinée, ce fond est le théâtre de la « rébellion des spontanéités ». À la différence de la psychasthénie, il ne s'agit plus d'un conflit qui oppose toute une personnalité à elle-même, mais de « systèmes partiels qui ne peuvent plus demeurer à l'état de simples possibles mais qui, à peine conçus, entraînent la conscience à les réaliser » (*IMA*, p. 299). Dès lors, un syndrome d'influence apparaît, absent du tableau clinique de la psychasthénie, qui ne fait que mieux ressortir encore le maintien de la spontanéité de la conscience :

Le malade se croit soumis à l'influence d'une ou plusieurs personnes. Mais ce qu'on a rarement bien mis en lumière, c'est que cette croyance en une "influence" est une façon pour le malade d'affirmer encore la spontanéité de ses pensées et de tous ses actes psychiques. Lorsqu'un malade déclare " on me donne de mauvaises pensées, on me fait former des pensées obscènes", il ne faut pas croire qu'il sent ces mauvaises pensées stagner en lui ou flotter comme des morceaux de bois sur l'eau. Il en sent la spontanéité et il ne songe pas à la nier. Seulement il constate que cette spontanéité se manifeste isolément, à contre-courant, rompant l'unité sinon de la conscience du moins de la vie personnelle. (*IMA*, p. 301)

L'apparition des premières hallucinations est corrélative de cette déstructuration de la personnalité. Les deux caractéristiques de ces phénomènes sont, relève Sartre, la furtivité et l'absurdité. Elles sont les corrélats objectifs de la désintégration de la subjectivité et, faute d'expressions simples pour les définir, le philosophe les nomme « apparitions latérales irréelles corrélatives d'une conscience impersonnelle » (*IMA*, p. 305). À partir du moment où la conscience ne peut plus tenir à distance le monde, ni le phénomène d'observation et donc la perception, ni la pensée rationnelle, ne sont plus possibles :

Expliquons-nous : toute perception se donne comme pouvant être *observée* ; toute pensée se donne comme pouvant être *méditée*, c'est-à-dire comme tenue à distance et considérée. Ces systèmes, au contraire, *ne peuvent en aucune façon être observés* car ils sont les corrélatifs d'une nivellation de la conscience ; ils n'apparaissent que dans une conscience sans structure, puisque précisément ils sont la négation de toute structure. (*IMA*, p. 303)

Enfin, Sartre distingue l'événement pur de l'hallucination de son expérience : « *l'hallucination se présente comme un phénomène dont l'expérience ne peut être faite que par la mémoire* » (*IMA*, p. 305). En effet, la réapparition du sujet, disparu durant l'événement pur de l'hallucination, est nécessaire pour que cette expérience ait lieu. Sartre suppose que l'objet de l'hallucination ne se donne pas comme irréel dans le souvenir car « il n'y a pas eu de *position* d'irréalité pendant l'événement ; simplement la production de l'objet irréel était accompagnée de la position non-thétique d'irréalité » (*IMA*, p. 307). Il conclut sur l'hypothèse d'un « caractère neutre » de l'objet hallucinatoire dans le souvenir, neutralité que seule l'interprétation ultérieure du malade charge d'un indice de réalité (*IMA*, p. 307-308).

En définitive, Sartre maintient que l'image se donne pour telle, y compris à l'halluciné, au nom d'une conception de la conscience que cette expérience de l'étrange ne saurait par principe remettre en cause. C'est la distinction entre « personnalité » et « spontanéité » qui permet au philosophe de tenir de front, et l'absence d'équivoque dans le mode de donation — la conscience hallucinée s'apparaît comme une spontanéité créatrice —, et l'incapacité dans laquelle se trouve l'halluciné de rattacher à son moi cette création. Avant de quitter l'analyse sartrienne, deux remarques s'imposent, qui pourraient par elles-mêmes servir de point de départ à la critique de Merleau-Ponty. Notons d'abord que l'examen de l'hallucination est l'occasion d'une remise en cause de l'opposition subjectif/objectif, peut-être sans équivalent dans le corpus du philosophe :

À vrai dire nous sommes bien loin de la distinction du subjectif et de l'objectif. Ces deux mondes se sont écroulés : nous avons affaire ici à un troisième type d'existence que les mots manquent pour caractériser. (*IMA*, p. 305)

Cet aveu justifie comme par avance l'entreprise générale de Merleau-Ponty, qui consiste à prendre acte de cet écroulement plutôt que d'essayer de le construire à partir d'une distinction principielle que Sartre commence par poser. En outre, dans le même passage de *L'imaginaire*, le caractère inobservable de l'imaginaire est nettement commenté comme une *perte de la distance* que la conscience instaure communément avec le monde. Cet effondrement de la distance est compris comme abandon de la *frontalité* propre à la relation perceptive au monde :

Aussi [ces systèmes psychiques] se donnent-ils toujours avec un caractère de "furtivité" qui est constitutif de leur être : leur essence est d'être insaisissables, c'est-à-dire de ne jamais se poser *en face* d'une conscience personnelle. (*IMA*, p. 304-305)

Cette double compréhension de l'imaginaire — perte de distance conscience/monde, abandon de la frontalité qu'autorise cette distance — sera progressivement discutée par Merleau-Ponty.

Si le détail de l'argumentation développée par Merleau-Ponty dans la *Phénoménologie de la perception* pour rendre compte de l'hallucination a déjà retenu notre attention, c'est la contestation méthodologique de l'approche sartrienne qu'il convient désormais de mettre en évidence. Sur le principe, rappelons simplement qu'il s'agit de montrer que si l'hallucination est possible, si je peux accorder plus de réalité à ce que j'imagine qu'à ce que je perçois, ce n'est pas, certes, parce que je confonds le perçu et l'imaginaire, mais parce que perception et imagination ont une source commune, qui est notre croyance primordiale au monde, antérieure à toute forme de doute. En montrant que la perception demeure une modalité de cette croyance originaire, Merleau-Ponty s'oppose à la distinction radicale entre perçu et imaginaire revendiquée par Sartre. Cette contestation est, à vrai dire, le fruit d'une prise de position méthodologique décisive qui paraît sous la plume de Merleau-Ponty lorsqu'il s'agit de discuter l'interprétation intellectualiste du phénomène. L'objection qu'il adresse à cette conception est, on s'en souvient, la suivante :

[...] si le sujet halluciné *connaît* objectivement ou pense son hallucination comme telle, comment l'imposture hallucinatoire est-elle possible ? (*PhP*, p. 394)

Si l'halluciné distingue effectivement, sur le plan du jugement, entre ses perceptions et ses hallucinations, cela ne l'empêche pas en même temps de croire à ses hallucinations et d'y accorder plus d'importance qu'à ses perceptions : telle est l'imposture hallucinatoire qui reste à comprendre. La conséquence qu'en tire Merleau-Ponty a une portée méthodologique générale :

Il ne faut plus construire l'hallucination, ni en général construire la conscience d'après une certaine essence ou idée d'elle-même qui oblige à la définir par une adéquation absolue et rend impensables ses arrêts de développement. Quand l'halluciné dit qu'il voit et qu'il entend, il ne faut pas le croire, puisqu'il dit aussi le contraire, mais il faut le comprendre. Nous ne pouvons pas nous en tenir aux opinions de la conscience saine sur la conscience hallucinée et nous considérer comme seuls juges du sens propre de l'hallucination. (*PhP*, p. 394)

Ainsi, la fidélité aux phénomènes engage Merleau-Ponty dans une profonde révision de la version intellectualiste de la conscience. Mais ce qui est original ici, c'est que le phénomène

qui autorise cette remise en cause est vécu par une altérité *a priori* inaccessible. Il ne s'agit pas seulement, comme par exemple dans l'introduction de la *Phénoménologie de la perception*, de dénoncer les préjugés classiques concernant les notions de « sensation », « attention » ou « jugement » pour revenir par une expérience propre à la phénoménalité. Le philosophe, observateur lucide et analyste hypothétiquement impartial, n'hallucine pas ; que peut donc signifier, selon le mot de Merleau-Ponty, « comprendre » l'halluciné ? Comment franchir l'obstacle épistémologique d'une expérience dont je ne fais pas l'épreuve en première personne, pour en tirer des conclusions qui ne soient pas arbitraires ? La force de l'argumentaire merleau-pontien consiste précisément à montrer qu'il n'y a pas lieu d'accorder un primat à l'expérience en première personne. Tout vécu est médié — et premièrement, par le langage — et, à ce titre, la conscience ne peut s'assurer de ses résultats qu'en reconnaissant la nécessité d'un passage par l'altérité. Si nous pouvons sans regret abandonner l'idéal chimérique d'une coïncidence de notre propre vécu et de celui d'autrui, c'est précisément parce que la conscience ne coïncide pas elle-même avec son propre vécu. Aussi Sartre, expérimentant sur lui-même, au moyen d'une piqûre de mescaline, le phénomène d'hallucination, n'est-il pas mieux placé que Merleau-Ponty, interrogeant l'expérience d'autrui, pour décrire au mieux ce phénomène :

La conscience d'autrui, le passé, la maladie, ne se ramènent jamais dans leur existence à ce que j'en connais. Mais ma propre conscience en tant qu'elle existe et qu'elle s'engage ne se ramène pas davantage à ce que j'en connais. Si le philosophe se donne à lui-même des hallucinations par le moyen d'une piqûre de mescaline, ou bien il cède à la poussée hallucinatoire, et alors il vivra l'hallucination, il ne la connaîtra pas, ou bien il garde quelque chose de son pouvoir réflexif et l'on pourra toujours récuser son témoignage, qui n'est pas celui d'un hallucinant "engagé" dans l'hallucination. Il n'y a donc pas de privilège de la connaissance de soi et autrui ne m'est pas plus impénétrable que moi-même. (*PhP*, p. 394-395)

Toutefois, que la connaissance ne se résolve pas dans cette impossible coïncidence ne justifie pas pour autant les interprétations arbitraires. En effet, il n'y aurait d'arbitraire que si autrui était radicalement séparé de moi. Or, plaide Merleau-Ponty, la différence entre la conscience saine et la conscience hallucinée n'est pas une altérité radicale sans communication possible de l'une à l'autre. Une connaissance de l'autre ainsi que de soi peut émerger dans ce « phénomène à deux pôles » (*PhP*, p. 395) :

[...] il ne s'agit ni de le croire sur parole, ni de réduire ses expériences aux miennes, ni de coïncider avec lui, ni de m'en tenir à mon point de vue, mais d'explicitier mon expérience et son expérience telle qu'elle s'indique dans la mienne, sa croyance hallucinatoire et ma croyance réelle, de comprendre l'une par l'autre. (*PhP*, p. 395)

Il ne fait aucun doute que cette approche, explicitement référée aux travaux de Binswanger, se fonde au moins partiellement chez Merleau-Ponty sur un refus de la démarche sartrienne. Sartre, en effet, d'une part, garde une défiance très marquée à l'égard du discours de l'halluciné¹, d'autre part prétend rendre compte de cette expérience de l'étrange sans infléchir sa conception de la conscience. N'est-ce pas avoir une confiance exagérée dans le type d'expérience auquel nous avons accès en première personne ? Peut-on rendre compte de l'hallucination et plus généralement de toute *expérience de l'étrange* en les reconduisant sans ambages au *même* ? Une lecture plus attentive de la *Phénoménologie de la perception* et des cours de *Psychologie et pédagogie de l'enfant* dispensés par Merleau-Ponty à la Sorbonne permet d'étendre cette critique épistémologique au-delà du cas exemplaire de l'hallucination. Dans cet horizon, une contestation plus générale des relations sartriennes entre réel et imaginaire se profile.

La critique de l'interprétation intellectualiste de la conscience se noue, en effet, autour de plusieurs figures centrales qui, autant que celle de l'halluciné, remettent en cause le partage bien établi entre perception et imagination. Dans la *Phénoménologie de la perception*, l'expérience de l'enfant, du primitif, du malade, du fou, du rêveur, et plus généralement, l'expérience d'autrui, sont invoquées aux côtés de l'expérience de l'imagination et de l'illusion. Ainsi, dans le chapitre consacré à « la spatialité du corps propre et à la motricité », Merleau-Ponty, se référant à la variété empirique des consciences, énumère « la conscience morbide, la conscience primitive, la conscience enfantine, la conscience d'autrui » (*PhP*, p. 157). Dans la dernière section du chapitre sur l'espace consacrée à l'élucidation de notre expérience totale de l'espace, Merleau-Ponty, après avoir décrit l'espace de la nuit, l'espace du rêve, l'espace mythique et l'espace schizophrénique, mentionne le « monde du mythe, [...] du malade et de l'enfant » (*PhP*, p. 342). Il évoque, en lien avec les premières, l'expérience de l'illusion (*PhP*, p. 347). Enfin, dans le passage consacré à l'élucidation de l'hallucination, dans la dernière section du chapitre sur « La chose et le monde naturel », il s'intéresse à l'expérience de l'enfant². Ces expériences, aussi diverses que possibles, ont pour

¹ *IMA*, p. 288 : « Rien ne prouve en effet que le malade réalise la fusion des deux espaces. Nous n'avons, somme toute, d'autres garanties que ses dires, mais tout y semble sujet à caution. » *Ibid.*, p. 291 : « Et d'ailleurs que signifie *être ici* pour un halluciné ? Est-ce parce qu'il énumérera correctement les meubles de la pièce qu'il faut croire qu'il les perçoit comme nous ? » *Ibid.*, p. 294 : « Mais que faut-il entendre par là, sinon qu'il est comme le fameux fou qui, selon les Stoïciens "dit qu'il fait jour en plein jour" et qu'en fait il n'a rien *perçu* dans cette conversation. » *Ibid.*, p. 295 : « Sans doute on s'est longtemps plu à opposer le caractère stéréotypé de [l'obsession] à l'inépuisable imagerie de [l'hallucination]. Mais c'était prendre pour argent comptant les récits des malades. »

² *PhP*, p. 401 : « L'enfant met au compte du monde ses rêves comme ses perceptions, il croit que le rêve se passe dans sa chambre, au pied de son lit, et simplement n'est visible que pour ceux qui dorment. Le monde

point commun de résister à l'interprétation intellectualiste de la conscience et exigent la réforme méthodologique que Binswanger inspire à Merleau-Ponty sur le cas particulier de l'hallucination. On peut le montrer sur l'exemple des deux figures privilégiées qui ont particulièrement retenu l'attention du philosophe : le primitif et l'enfant.

Tout d'abord, c'est vers une telle connaissance double que tend, aux yeux de Merleau-Ponty, l'anthropologie telle que pratiquée par Lévi-Strauss :

[...] il ne s'agit pas pour une anthropologie d'avoir raison du primitif ou de lui donner raison contre nous, il s'agit de s'installer sur un terrain où nous soyons l'un et l'autre intelligibles, sans réduction ni transposition téméraire [...]. La tâche est donc d'élargir notre raison, pour la rendre capable de comprendre ce qui en nous et dans les autres précède et excède la raison. (*Si*, « De Mauss à Claude Lévi-Strauss », p. 197-198)

La compréhension authentique passe ici aussi par une mesure de la plus juste distance entre l'observateur et la société qu'il étudie. Accéder à l'expérience d'autrui, c'est contester qu'il y ait une distance infinie entre nous, mais c'est tout autant refuser de réduire l'expérience d'autrui à une variante — souvent simplifiée — de la mienne.

Les cours de *Psychologie et pédagogie de l'enfant* manifestent de manière plus approfondie un semblable effort. Du point de vue de la méthode, Merleau-Ponty entend ne pas y considérer la conscience enfantine à partir de la conscience adulte. Cette approche négative, qui procède par soustraction à partir de la conscience adulte prise comme point de référence, manquerait l'originalité de la conscience enfantine. Ainsi, comprendre positivement la conduite de l'enfant, c'est accepter qu'elle soit autre. Toutefois, encore une fois, cette altérité ne nous ferme pas la possibilité de comprendre l'enfant. L'autre, pour Merleau-Ponty, n'est jamais le tout autre, l'inconnu radical, qui, à la limite, confinerait à l'ineffable. Ainsi, il ne faut ni considérer l'enfant comme un « adulte en miniature » (*PPE*, p. 171) ni le considérer comme une nature inaccessible à l'examen, excès entre lesquels a longtemps balancé la psychologie de l'enfant. Dans les deux cas, on donne finalement le monopole de la raison à l'adulte : qu'elle soit considérée comme une variante du « même » ou comme une altérité radicale impénétrable à notre logique et à nos raisonnements, elle est définie négativement à titre de moindre raison ou de déraison. L'expérience de l'*étrange*, pas plus qu'elle n'est celle du *même*, n'est celle de l'*étranger*, points de vue qui naissent d'une commune résistance au nécessaire décentrement.

est encore le lieu vague de toutes les expériences. Il accueille pêle-mêle les objets vrais et les fantasmes individuels et instantanés [...]. Avoir des hallucinations et en général imaginer, c'est mettre à profit cette tolérance du monde antéprédicatif et notre voisinage vertigineux avec tout l'être dans l'expérience synchrétique. »

Merleau-Ponty mobilise *a contrario* la notion de « structure de la conscience » pour désigner, sans les réifier dans une « nature », des conduites propres à l'enfant, impossibles à l'adulte, mais compréhensibles pour lui. Premièrement, en abandonnant l'idée d'une nature enfantine, la psychologie accepte que son objet d'étude ne soit pas tant l'enfant qu'« un rapport de l'enfant à un être qui n'est plus un enfant » (*PPE*, p. 466). L'étude de la conscience enfantine doit réintégrer les conduites observées dans un tout social et historique. Elle renseigne donc en définitive tout autant sur la manière dont une société donnée conçoit l'enfance (*PPE*, p. 466). La notion de « structure » indique le caractère relationnel de la « conscience » étudiée. Deuxièmement, en se chargeant de dégager une structure, la recherche fuit l'abstraction des approches négatives du comportement infantile. L'étudier de manière seulement soustractive, c'est se condamner à des généralités qui ne prennent pas en compte les histoires individuelles :

On croirait quelquefois, à lire les psychologues, que les conduites enfantines résultent comme par une fatalité de son âge mental. Mais il faut considérer un autre aspect : celui de l'histoire, des événements de l'enfance qui expliquent sa mentalité [...]. Il ne suffit pas de dire que l'enfant n'a pas d'attention, c'est abstrait. Il faudrait dire à quoi il pense, vers quoi son attention est attirée quand il n'a pas d'"attention". Il faut ajouter des contenus positifs, mettre en évidence l'aspect fonctionnel de sa conduite, par exemple dire non seulement qu'il symbolise, mais ce qu'il symbolise, comment il le symbolise. (*PPE*, p. 171)

La notion de « structure » n'est ainsi pas à s'entendre au sens restreint de « forme », mais indique la prise en compte d'études empiriques concrètes à même de décrire positivement les comportements de l'enfant.

Toutefois, les cours donnés à la Sorbonne ne se contentent pas d'approfondir, à propos de l'enfant, les griefs déjà mentionnés à l'égard de la raison. Ils explorent la possibilité d'un parallèle entre différents types de consciences marginales. Que vaut le parallèle entre l'expérience de l'enfant, d'une part, celles du malade et du primitif, d'autre part ? Merleau-Ponty souligne que la recherche d'une approche adéquate de la conscience enfantine doit finalement dépasser les mêmes obstacles que ceux rencontrés par la psychopathologie et l'ethnologie. Ainsi, Lévy-Bruhl et Blondel auraient eu tendance à décrire, respectivement, la pensée primitive et la conscience morbide comme l'autre radical de la raison, accordant le monopole de la rationalité, l'un à l'adulte civilisé, l'autre au « normal ». Toutefois, les conceptions, en la matière, ont changé et de même que « Lévy-Bruhl rejette lui-même la notion de prélogique et parle d'une logique particulière qu'il faut savoir saisir », « on en vient à l'affirmation que la conscience normale et la conscience morbide peuvent s'éclairer

mutuellement et être connues l'une par l'autre » (*PPE*, p. 172). Si les figures de l'enfant, du primitif et du malade sont comparées à titre d'expériences autres qui nécessitent un abandon de l'hégémonie de la raison pour être comprises, peut-on, pour autant, pousser plus loin le parallèle ? En ce point précis, nous rejoignons une deuxième idée maîtresse de la critique de l'intellectualisme. Selon Merleau-Ponty, la conception intellectualiste de la conscience ruine la diversité des expériences dont elle doit rendre compte. En condamnant à l'apparence les expériences qui ne sont pas celles de l'adulte blanc et sain, une telle approche non seulement les nie, mais a pour conséquence gnoséologique immédiate de toutes les identifier. Ce grief est exposé sans équivoque dans le chapitre « La spatialité du corps propre et la motricité » de la *Phénoménologie de la perception* ; Merleau-Ponty, visant la pensée de Cassirer, y écrit :

Si la conscience est placée hors de l'être, elle ne saurait se laisser entamer par lui, la variété empirique des consciences, — la conscience morbide, la conscience primitive, la conscience enfantine, la conscience d'autrui, — ne peut pas être prise au sérieux, il n'y a rien qui soit là à connaître ou à comprendre, une seule chose est compréhensible, c'est la pure essence de la conscience. Aucune de ces consciences ne saurait manquer d'effectuer le *Cogito*. Le fou, *en arrière de* ses délires, de ses obsessions et de ses mensonges, *sait qu'il délire*, qu'il s'obsède lui-même, qu'il ment, et pour finir il n'est pas fou, il *pense l'être*. (*PhP*, p. 158)

La conséquence immédiate de ce postulat de transparence de la conscience à elle-même est sans appel ; si toutes les maladies mentales ne sont qu'apparences, alors rien ne permet de les distinguer :

L'analyse du sens de la maladie, si elle aboutit à une fonction symbolique, identifie toutes les maladies, ramène à l'unité les aphasies, les apraxies et les agnosies et n'a peut-être aucun moyen de les distinguer de la schizophrénie. (*PhP*, p. 158)

Dans tous les cas, nous aurions affaire à un même effondrement de l'attitude catégoriale. Or, il est manifeste que si nulle de ces maladies ne saurait se satisfaire d'une explication purement physiologique qui permettrait de localiser avec précision le trouble et d'en rendre compte causalement, les symptômes de chacune atteignent de manière privilégiée une sphère particulière du comportement :

Même si toute aphasie, observée d'assez près, comporte des troubles gnosiques et praxiques, toute apraxie des troubles du langage et de la perception, toute agnosie des troubles du langage et de l'action, il reste que le centre des troubles est ici dans la zone du langage, là dans la zone de la perception et ailleurs dans la zone de l'action. (*PhP*, p. 158)

À rebours de toute approche réductrice, l'effort merleau-pontien pour reconnaître la diversité des expériences se confirme dans le cours de *Psychologie et pédagogie de l'enfant* au moment de comparer la conscience enfantine à la conscience morbide et à celle du primitif. La critique de la raison vise ici moins directement l'incapacité de la conception intellectualiste de la conscience à rendre compte d'expériences différentes, que la référence indépassable à la conscience de l'adulte blanc et sain pour apprécier toute altérité. Héritière d'un préjugé fort commun, la psychologie génétique se donne simultanément comme objet d'étude les consciences infantiles, primitives et morbides ; elle postule ainsi que « l'enfant présente un état archaïque de la conscience adulte, dont le malade présente un état régressif », et d'autre part, que « l'enfant recommence la croissance de l'humanité » (*PPE*, p. 174). Que valent ces comparaisons ? Selon Merleau-Ponty, pas davantage que nous ne pouvons identifier quelqu'un qui ne sait pas à quelqu'un qui ne sait plus, nous ne pouvons assimiler le comportement d'un individu pleinement adapté à la société dans laquelle il vit à celui d'un individu non adapté. En premier lieu, dans le cas de l'aphasie, il indique que l'ouverture au sens du nombre existe chez l'enfant qui apprend à compter, quand bien même ses automatismes n'ont pas la sûreté que donne l'héritage d'un apprentissage. Au contraire, l'aphasique conserve des automatismes anciens, est même capable de retrouver des automatismes de remplacement pour retrouver le résultat d'une addition, mais il n'est plus capable de compter car il a perdu l'ouverture au nombre :

Ainsi la même action chez le malade paraît en même temps plus aveugle et plus sûre que chez l'enfant, puisque même dépourvue de sens, elle s'appuie sur un mécanisme très ancien. Ce mécanisme fait encore défaut chez l'enfant, l'action est hésitante, mais empreinte de l'*insight*, la compréhension intime de l'opération. (*PPE*, p. 175)

Deuxièmement, s'il peut y avoir un sens à arguer d'une ressemblance entre le primitif et l'enfant¹, l'hypothèse de récapitulation qui fait de la société primitive l'enfance de la civilisation est contestable, non seulement parce que les statuts de l'enfant et du primitif au sein de leurs sociétés respectives sont rigoureusement différents mais aussi parce que les sociétés dites primitives ont souvent une longue histoire derrière elles. Ainsi, dans les deux cas examinés, le parallélisme forcé repose sur une métaphysique évolutionniste ratiocentrée qui perd de vue l'originalité des expériences à décrire. Ce point manifeste un deuxième aspect de la critique que Merleau-Ponty adresse à l'intellectualisme, étroitement lié au premier : son

¹ *PPE*, p. 175. Merleau-Ponty mentionne l'hypothèse, chez Lévi-Strauss, d'un certain « polymorphisme social » commun à l'enfant et au primitif, qui expliquerait cette ressemblance.

impuissance à penser l'altérité — premier aspect de la critique — conduit en définitive à un déni de la variété des expériences.

À maintes reprises, les analyses précédentes ont suggéré que la conscience adulte normale trouve, dans ses confrontations aux figures de l'autre, à apprendre sur elle-même. Que nous enseigne donc en retour, sur notre propre expérience, la conscience enfantine ? Quelle est la leçon de « cette adhérence aux situations données qui serait le caractère essentiel de la pensée enfantine » (*PPE*, p. 235) ?

Le monde de l'enfant comporte, certes, plus d'« ultra-choses¹» que le nôtre, au sens où il comporte plus d'entités dont l'enfant ne peut faire le tour et qui lui apparaissent alors comme des absolus :

L'enfant *sait* que ses parents ont été enfants d'autres parents, etc., mais il ne le croit que du bout des lèvres, et si l'on pousse l'interrogatoire on s'aperçoit que l'enfant croit qu'il a préexisté à ses parents comme il croit que la "maison" ou le "champ" sont un absolu de la grandeur (l'adulte est grand "comme la maison" etc.) Sur ce plan, l'enfant est incapable de consentir à n'avoir pas été toujours. (*PPE*, p. 242)

Le monde de l'adulte, certes moins riche en « ultra-choses » que celui de l'enfant, continue lui aussi d'en comporter, ne serait-ce que la mort. Si l'homme adulte peut apprendre le système de Copernic et accéder aux notions de temps et d'espace objectifs, ce savoir, qui a ses racines dans la perception, ne saurait naître hors de tout point de vue. À ce titre, l'expérience de l'homme adulte et celle de l'enfant continuent de communiquer et c'est à cette seule condition qu'une compréhension de l'expérience enfantine est possible.

En définitive, l'expérience de l'enfant nous apprend que nous devons renoncer à une conception intellectualiste de la relation primordiale au monde, y compris dans le cas de l'expérience de l'adulte « normal » et civilisé. L'élargissement de la raison appelé de ses vœux par Merleau-Ponty coïncide avec un rapprochement, au sein de l'expérience en général, des frontières entre réel et imaginaire, ainsi que nous l'avions montré sur le cas de l'hallucination. Aussi ne doit-on pas être trop surpris de le voir citer l'expérience de l'imagination et de l'illusion aux côtés de celles de la perception, dans les développements consacrés aux différentes consciences que nous avons examinées. Fait notable qui prouve à quel point ces interrogations sont jumelles : le cours de *Psychologie et pédagogie de l'enfant*, qui explore en profondeur les figures de l'étrange, est également le texte où est formulée

¹ La notion est empruntée à Wallon dans son ouvrage *Les origines de la pensée chez l'enfant* (1945 ; 1989).

clairement pour la première fois la remise en question de l'opposition sartrienne du réel et de l'imaginaire :

La vraie distinction : réel et imaginaire sont deux consciences ambiguës. La conscience réelle n'est jamais en pleine possession de ce qu'elle pose. Il n'existe pas de critère permettant de reconnaître à coup sûr une image d'une perception. Mais :

- l'irrationnel de la perception est ouvert à une expérience qui le justifie ;
- l'irrationnel de l'imaginaire est fermé, non susceptible de vérification. (*PPE*, p. 231)

Ainsi, l'examen de l'hallucination est l'enjeu d'une controverse épistémologique déterminante entre Sartre et Merleau-Ponty. Alors que Sartre tente de l'interpréter sans faire varier sa ligne de front, en la soumettant à une certaine conception de la conscience, Merleau-Ponty essaie d'accorder son analyse à la différence que cette expérience propose. Cet effort pour s'ouvrir à l'*étrange* dispensé par les phénomènes a trois conséquences critiques immédiates :

1) Tout d'abord, Merleau-Ponty souligne l'impuissance gnoséologique de la raison. L'explicitation des différentes expériences interrogées résiste à la conception intellectualiste de la conscience. Maintenir une telle perspective conduit, au bout du compte, à nier des expériences dont on ne parvient pas à rendre compte. Ainsi, pour peu que l'on décide de s'y fier, chacune de ces expériences représente une mise en crise de la raison comme pouvoir de connaissance. Elles témoignent en cela de son impuissance gnoséologique.

2) Ensuite, la prise en compte radicale de l'altérité n'implique pas une compréhension unitaire des différentes formes de conscience. C'est, à rebours, à s'en tenir à une conception intellectualiste de la conscience ou à prendre l'expérience de l'adulte civilisé comme étalon que l'on perd la spécificité de chacune de ces expériences. Merleau-Ponty, en refusant l'interprétation intellectualiste de la conscience, laisse place à une pensée qui prend réellement en compte les différences et l'originalité de chaque expérience.

3) Enfin, Merleau-Ponty entame dans les textes étudiés une réforme de la conception générale de notre rapport originaire au monde. La découverte que je peux tout de même comprendre ces consciences autres que la mienne aboutit, par contrecoup, à transformer la conception que je me fais du « normal » à partir de la conception intellectualiste de la conscience. La relation de compréhension modifie ainsi autant le savoir que nous avons de nous-mêmes que celui que nous prenons de l'autre. Elle oblige à faire des consciences autres nos possibles et entraîne un bouleversement de la conception générale de la conscience —

conception qui doit désormais intégrer la possibilité de ces expériences. Le tracé des frontières entre réel et imaginaire se redessine alors sans exclusive. C'est ce que nous enseigne tout aussi bien l'effort merleau-pontien pour comprendre le primitif ou l'enfant que sa confrontation à l'halluciné.

Si l'hallucination représente une expérience-type qui, plus explicitement que les autres expériences de l'*étrange* mentionnées, ouvre chez Merleau-Ponty à un réexamen global des relations entre le réel et l'imaginaire, le cas du rêve est exemplaire en un autre sens. Certes, son caractère *ordinaire*, par opposition au caractère *extraordinaire* de l'hallucination, paraît en faire une expérience destinée à venir contester une conception par trop intellectualiste de la conscience. Cette fois-ci, c'est du plus intime que l'objection peut jaillir puisque chaque nuit renaît pour la conscience *ordinaire* l'espace d'une scène imaginaire sur laquelle défilent des fantasmagories auxquelles elle *croit*. Toutefois, c'est ailleurs qu'il faut, à notre sens, chercher le principal intérêt d'un examen des thèses de Sartre et Merleau-Ponty sur le rêve : cette expérience offre la possibilité de ressaisir dans leur plus grande radicalité les thèses de Sartre sur l'imaginaire¹, mais également leur bâti ontologique sous-jacent, ce qui signifie également, du point de vue de Merleau-Ponty, qu'elle en exacerbe les faiblesses.

Comment Sartre parvient-il à rendre compte de l'expérience qui semble le plus radicalement contester sa conception, à savoir le rêve ? Comment peut-il faire droit au pouvoir d'envoûtement du rêve sans abandonner quoi que ce soit de son postulat initial ? Ne prend-on pas, dans le rêve, l'imaginaire pour le réel ?

- L'examen du rêve comme révélateur ontologique

Sartre commence par remarquer que, quoi qu'en dise Descartes, il n'y a pas symétrie véritable entre la perception et le rêve : si l'on peut, de prime abord, reconnaître que le rêve se fait passer pour perception, on ne peut en revanche douter que l'on perçoive lorsque l'on perçoit effectivement. Il y a ici « sophisme² » car, de l'ambiguïté du rêve, on ne saurait déduire l'ambiguïté de la veille. Le *cogito* est ici valable et, quoi qu'il en soit des corrélats de

¹ Sartre le reconnaît puisque l'expérience de rêve surpasse, selon lui, la puissance d'envoûtement de l'hallucination : « Que s'est-il passé, sinon que la conscience s'est prise tout entière, elle est tout entrée tout entière dans le jeu et elle s'est déterminée elle-même à produire des synthèses avec toutes ses richesses, mais sur le seul mode imaginaire. Ceci n'est jamais possible que dans le rêve : même le schizophrène dont l'état se rapproche beaucoup de celui du dormeur, garde une possibilité de se saisir comme "en train de jouer". » (*IMA*, p. 324).

² *IMA*, p. 309. Il va de soi que la critique n'atteint pas l'argumentaire cartésien dans la mesure où l'argument en question précède la découverte du *cogito*.

mon acte perceptif, l'acte perceptif pris en lui-même ne souffre d'aucun doute au moment où il s'exerce. La perception se présente donc avec une solidité que n'a pas le rêve. Cette différence se révèle bien sûr encore davantage par la réflexion, en tant qu'elle explicite la vérité du *cogito* irréflecti. Alors que la réflexion renforce la thèse dans le cas de la perception, la thèse s'effondre dans le cas du rêve. Alors que le redoublement réflexif renforce la certitude qui accompagne la perception, dire « je rêve » détruit par là même la thèse propre au rêve :

Le rêve nous apparaît tout de suite avec un caractère de *fragilité* qui ne saurait appartenir à la perception : il est à la merci d'une conscience réflexive. (*IMA*, p. 312)

Cette différence entre le rêve et la perception, précise Sartre, est celle qui oppose la croyance à l'évidence. Autrement dit, c'est du côté de la relation spécifique aux objets qu'ils entretiennent, que l'on doit pouvoir discriminer entre la perception et le rêve. L'objet de la perception se donne comme une évidence : dans le vocabulaire husserlien employé par Sartre, on dira qu'il y a « remplissement » de l'intention, les choses sont données en personne à l'intuition. Au contraire, les événements du rêve sont simplement l'objet d'une croyance, et il n'existe aucune relation catégorielle qui permettrait de passer de la croyance à la perception¹ :

Il est impossible de sortir de là. Une évidence, c'est une présence. Là où l'évidence est donnée, la croyance n'est ni utile, ni même possible. Le rêve, au contraire, est une croyance. Tout ce qui se passe dans un rêve, j'y crois. Mais je ne fais qu'y croire. C'est-à-dire que les objets ne sont pas présents en personne à mon intuition. (*IMA*, p. 315)

Il faut noter que Sartre, fidèle à la leçon husserlienne de l'intentionnalité, rompt avec l'amorce cartésienne de son propos. Ceci implique, dans le cas présent, que l'évidence de la perception ne définit pas seulement la certitude de l'acte mais s'étend à ses corrélats. Quand je perçois, l'objet de ma perception se donne comme une présence dont je ne peux douter : les objets sont « présents en personne à mon intuition » (*IMA*, p. 315). Comme nous l'indiquions précédemment, on assiste là à un glissement crucial dans l'interprétation que Sartre propose de Husserl : il minimise, pour distinguer le perçu de l'imaginaire, le caractère probable de l'être du transcendant qu'il ne cesse de rappeler ailleurs (Par ex., *TE*, p. 33). Certes, on peut soutenir que les deux thèses – caractère essentiellement probable du transcendant et évidence du perçu – peuvent être tenues de front et sans contradiction par Husserl dans les *Ideen I*. S'il est vrai que le transcendant ne se livre jamais entièrement à l'intuition, mais s'esquisse indéfiniment,

¹ *IMA*, p. 315 : « L'évidence propre à la perception n'est donc en aucune façon une impression subjective qui serait assimilable à une spécification de la croyance. »

rendant toujours envisageable un effondrement de l'unité de sens présumée, ce trait d'essence n'oblitére pas l'évidence de la donation en chair et en os par l'esquisse. Comme l'écrit Paul Ricœur dans une note commentant le paragraphe 46 des *Ideen I* :

La possibilité que le monde n'existe pas, n'est pas la possibilité que la perception soit un rêve, une image, mais que le divers des esquisses ne s'unifie pas du tout et soit radicalement discordant. C'est la concordance des esquisses de chose qui est contingente. Ceci est absolument nouveau par rapport à Descartes et ne contredit pas le principe d'intentionnalité, puisque ce sont des intentionnalités qui seraient discordantes, ni le principe de l'intuition originaire, puisque c'est une présence corporelle qui faute de concordance apparaîtrait comme un néant de sens. (Husserl, *Ideen I*, note 2, p. 150)

L'évidence de la donation en chair et en os par les esquisses, dans le dispositif husserlien, n'équivaut pas du tout à l'évidence d'unités supérieures de sens. Ces unités restent par nature probables : telle est l'inadéquation propre à la donnée perceptive. Or, l'« évidence » du perçu, dans l'approche sartrienne ici examinée, est selon toute vraisemblance, comprise comme évidence des *unités de sens*, autrement dit des *choses*. Les unités que la perception nous livre s'offrent avec une plénitude qui ne donne pas prise au doute.

Par contraste, en quoi la croyance, modalité thétique du rêve, consiste-t-elle ? Croire, n'est-ce pas « croire à la réalité des images du rêve » (*IMA*, p. 315), autrement dit, n'est-ce pas prendre l'imaginaire pour le réel ? Sartre peut-il encore maintenir sa thèse selon laquelle l'acte imageant se donne pour tel à la conscience ?

D'une part, il faut distinguer nettement entre la conscience irréfléchie de rêver et la réflexion susceptible de s'exercer sur elle :

[...] il convient de noter ici que la conscience première et irréfléchie, si elle est — en même temps que position d'objet — conscience non-thétique d'elle-même, ne saurait l'être sous la forme : "je rêve" [...]. Aussi, attendons-nous que la conscience non-thétique de rêver ne comporte nullement en elle ces caractères restrictifs et négatifs que nous trouvons dans le jugement : "je rêve" ("je rêve", *donc* je ne perçois pas). Une conscience non-thétique ne peut être négatrice de rien car elle est tout entière remplie d'elle-même et seulement d'elle-même. (*IMA*, p. 312-313)

Il reste alors à expliquer pourquoi la conscience réflexive n'apparaît pas la plupart du temps, et donc pourquoi le rêve peut perdurer, et non pas s'effondrer à l'instant même où il se forme. Le problème du rêve devient celui du maintien de la croyance.

D'autre part, si rêver c'est bien croire, croire, dans le rêve, ce n'est pas croire « aux images comme à des réalités » (*IMA*, p. 316). Sartre reprend l'exemple des images hypnagogiques pour montrer comment, subrepticement, l'on passe au rêve. Le rêve émerge

lorsque la conscience s'enferme dans l'attitude imageante¹. Quelle est la signification de cet enfermement ? S'agit-il de prendre les images hypnagogiques pour des réalités ? Sartre soutient que c'est impossible puisque le niveau du réel a entièrement disparu et ne sert plus de référence possible pour la conscience. Il ne peut y avoir d'images mentales qu'à partir du moment où le perçu sert encore de toile de fond aux actes imageants et que le passage de la conscience imageante à l'acte perceptif reste praticable. On ne peut même pas dire que le rêveur, en l'absence de la réalité, prend les images hypnagogiques pour la réalité puisque la relation réalisante au monde est momentanément hors de portée :

Pourtant, il ne faut pas croire que cette conscience isolée du monde réel, enfermée dans l'imaginaire va se laisser aller à prendre l'imaginaire pour le réel, faute de pouvoir le comparer avec une réalité qui jouerait l'office de réducteur. Cela n'est nullement notre idée, d'abord parce qu'une image se donne pour ce qu'elle est, sans qu'il soit besoin d'amorcer une comparaison avec la perception, ensuite parce que ce qui caractérise la conscience qui rêve, c'est qu'elle a perdu la notion même de réalité. Elle ne peut donc conférer cette qualité à quoi que ce soit de ses noèmes. (*IMA*, p. 318)

Cet enfermement de la conscience dans l'attitude imageante apporte aussi une réponse au problème soulevé : la croyance perdure, le rêve se prolonge, la réflexion n'a pas lieu, précisément parce que la conscience s'est enfermée dans l'attitude imageante. Précisons : elle se condamne, dans le rêve, à ne pas prendre les choses pour ce qu'elles sont — ce qui est le propre de la perception — mais pour autre chose qu'elles-mêmes :

Certains rêves cités par Janet montrent bien comment un même bruit qui se prolonge peut être saisi par la conscience comme *valant pour* une foule d'objets divers mais jamais *pour lui-même*. (*IMA*, p. 317)

Ce n'est pas simplement le fait de « prendre pour autre chose » sans plus qui constitue le rêve, puisque la perception peut aussi donner lieu à des confusions, mais c'est bien le fait de transcender systématiquement le réel, de s'en servir d'*analogon*, pour poser des néants d'objets :

Dans le rêve, le craquement est le bruit de pas en image ; dans la perception, il est saisi réellement et en lui-même (quoique à tort), comme bruit de pas. (*IMA*, p. 318)

Alors que l'illusion perceptive ne nous fait pas quitter le réel perçu, le rêve nous déporte toujours au-delà de lui. C'est d'ailleurs ce qui explique le symbolisme :

¹ *IMA*, p. 317 : « Le rêve est une conscience qui ne peut sortir de l'attitude imageante. »

[...] si la conscience ne peut jamais saisir ses propres soucis, ses propres désirs que sous la forme de symboles, ce n'est point, comme le croit Freud, à cause d'un refoulement qui l'obligerait à les déguiser : c'est parce qu'elle est dans l'incapacité de saisir quoi que ce soit de réel sous sa forme de réalité. (*IMA*, p. 324-325)

C'est en s'appuyant sur les différences entre images hypnagogiques et rêve que Sartre élabore la description de l'enfermement propre à ce dernier. Dans le rêve, les images s'entourent d'une « atmosphère de monde », c'est-à-dire qu'elles suggèrent chacune au-delà d'elle-même une unité spatio-temporelle. Cette mondanité est une propriété immanente à chaque image mais il n'y a pas de relations spatio-temporelles véritables entre elles, ce qui conduit Sartre à nuancer l'emploi du terme de « monde du rêve » (*IMA*, p. 323). La similité temporelle et la similité spatiale du rêve expliquent son « caractère intéressant » (*IMA*, p. 319), c'est-à-dire sa capacité à captiver notre liberté. Elle le rend comparable à une histoire :

[...] l'image hypnagogique était la brusque persuasion où tombait soudain la conscience ; j'étais subitement persuadé que telle tache entoptique *était* du poisson en image. Maintenant, je rêve et cette brusque croyance s'alourdit : je suis persuadé soudain que ce poisson a une histoire, qu'il a été pêché dans telle rivière, qu'il va figurer à la table de l'archevêque, etc. (*IMA*, p. 323-324)

La croyance se renforce encore avec l'irruption du moi imaginaire du rêveur. C'est à la condition que le rêveur s'irréalise dans le rêve, c'est-à-dire se vise lui-même en image, que cette insertion du moi devient possible :

Une conscience ne peut "être-dans" un monde imaginaire, à moins d'être elle-même une conscience imaginaire. Mais qu'est-ce qu'une conscience imaginaire sinon un certain objet pour une conscience réelle. (*IMA*, p. 329)

Sartre maintient ainsi son grand principe de l'exclusion réciproque du réel et de l'imaginaire en contestant qu'il s'agisse là du moi réel du rêveur. Il y a désormais clôture du rêve car la scène imaginaire n'est plus seulement représentée mais éprouvée sur le mode irréel :

Si, une fois, un moi irréel se prend dans le monde fascinant du rêve, le monde imaginaire se clôt subitement ; ce n'est plus un spectacle imaginaire qui, du fait même que je le contemple, restait devant moi : à présent, j'y suis représenté, j'y suis en "danger", j'y ai ma place et il se referme sur moi. Il n'est pas simplement représenté à titre irréel, il est aussi irréllement vécu, agi, souffert. (*IMA*, p. 331)

Du fait de ce dédoublement du moi, la relation du dormeur au monde rêvé devient ambivalente et c'est cette ambivalence qui fait sa persuasion :

[Le monde imaginaire] reste donc, en un sens, monde purement représenté et, en un autre, monde vécu immédiatement. Il y gagne une sorte de présence sourde et sans distance par rapport à ma conscience. Je suis pris. Naturellement je ne modifie pas pour cela la thèse, je suis pris comme je me prends à un jeu. Mais il y a des jeux auxquels on se prend fortement et, d'autre part, je ne puis rompre l'enchantement, je ne puis faire cesser une aventure imaginaire qu'en produisant une autre aventure imaginaire, je suis obligé de vivre jusqu'à la lie la fascination de l'irréel. (*IMA*, p. 332)

Cette ambivalence s'exprime dans le décalage toujours possible entre les émotions du rêveur et la texture affective des événements traversés par le moi imaginaire. La tonalité affective du rêve ne s'accorde pas toujours, en effet, avec le contenu du rêve :

C'est que le rêve ne motive pas toujours des émotions réelles chez le dormeur ; pas plus qu'un roman, même s'il retrace des événements horribles ne parvient pas toujours à nous émouvoir. Je puis assister impassible, aux aventures de l'objet-moi [...] Inversement le contenu d'un cauchemar n'est pas toujours terrifiant. C'est que l'affectivité réelle du dormeur, pour des motifs que nous n'avons pas à envisager ici, précède parfois le rêve et le rêve la "joue", en quelque sorte, sur le terrain de l'imaginaire. (*IMA*, p. 335)

Si les développements sartriens visent à répondre négativement à la question « Prenons-nous, dans le rêve, l'imaginaire pour le réel ? », cette réponse garantit en arrière-plan le maintien de sa thèse majeure sur la conscience : la conscience est conscience d'elle-même, quoique originellement de manière non-thétique. En effet, si même dans le rêve, l'imaginaire se donne pour tel, cela signifie que rien ne peut brouiller sa translucidité. Même dans le rêve, la conscience demeure définie comme une spontanéité que nulle extériorité ne peut venir déterminer, entraver ou troubler. Toutefois, sur fond d'irréflexion, le dispositif sartrien affirme à la fois la libre spontanéité de la conscience et sa captivité absolue dans le rêve. Autre manière de dire que dans la fascination exercée par le rêve, la conscience n'est captive que d'elle-même :

Tant que la conscience persévéra dans cette attitude, elle ne peut ni se donner, ni même concevoir aucun motif d'en changer, le passage à la perception ne peut se faire que par révolution [...]. Ce n'est point que la conscience non-thétique d'imaginer cesse de se saisir comme spontanéité mais elle se saisit comme spontanéité envoûtée [...]. [L'image du rêve] possède un caractère obsédant qui provient de ce que la conscience s'est déterminée elle-même, par sa propre fascination à la former, un caractère "louche" qui vient de sa nature magique [...]. (*IMA*, p. 326-327)

L'élucidation de cet envoûtement spontané culmine avec l'analyse du caractère fatal du rêve, qui selon Sartre, est la raison qui nous pousse à y voir une confusion du réel et de

l'imaginaire¹. Le monde du rêve se donne avec une atmosphère de fatalité car, comme nous l'avons déjà noté, il n'existe pas le plus minime décalage entre ce que l'on conçoit et ce qui s'y passe. En l'absence de possible, la prévision y est impossible. Le dormeur est donc pris de court par les événements qu'il suscite :

La conscience ne peut pas prendre du recul par rapport à ses propres imaginations pour imaginer une suite possible à l'histoire qu'elle se représente : ce serait le réveil. (*IMA*, p. 327)

Comment sort-on du rêve ? Si nous avons vu que la réflexion est suffisante pour dissiper le rêve, il demeure que son effectuation rencontre des difficultés car l'évocation des motivations tend chaque fois à s'intégrer à la fiction². Sartre énonce deux types de motifs qui peuvent la susciter, l'un externe au rêve, l'autre interne : « l'irruption d'un réel qui s'impose » (*IMA*, p. 337) qu'il s'agisse de l'affectivité réelle du dormeur ou d'un événement extérieur, l'impossibilité logique de poursuivre le rêve, parce que le contenu du rêve suggère sa fin (la mort de mon moi imaginaire dans l'exemple de Sartre).

La critique adressée par Merleau-Ponty à la thèse sartrienne sur le rêve se déploie essentiellement dans le cours au Collège de France consacré à la *Passivité*. Avant de passer en revue ses différentes objections, il est nécessaire de pointer les enjeux ontologiques de ce cours.

Les notes rédigées par Merleau-Ponty en 1954-1955 posent le problème d'une passivité qui serait, dans un vocabulaire dualiste, tant celle du corps que de l'esprit³. Il s'agit de penser la passivité latéralement, par-delà l'alternative stérile d'une passivité frontale et de la position de cette passivité :

Donc il faut passivité et qui ne rende pas impossible activité — non affrontement d'un acte et d'une chose — mais "faiblesse dans la pâte" de la conscience, passivité constitutionnelle, germe de sommeil, maladie, mort présente jusque dans ses actes, donc passivité latérale. (*IHPP*, p. 182)

¹ *IMA*, p. 339 : « C'est la saisie de cette fatalité comme telle qu'on a souvent confondue avec une appréhension du monde rêvé comme réalité. »

² *IMA*, p. 337 : « À ce sujet rien n'est plus curieux que les efforts désespérés que fait le dormeur dans certains cauchemars pour se rappeler qu'une conscience réflexive est possible. Efforts vains, la plupart du temps, parce qu'il est contraint, par l'"enchantement" même de sa conscience, de produire ces souvenirs sous forme de fiction. Il se débat mais tout glisse à la fiction, tout se transforme malgré lui en imaginaire. »

³ *VI*, notes, novembre 1959, p. 270 : « La philosophie n'a jamais parlé — je ne dis pas de la *passivité* : nous ne sommes pas des effets — mais je dirais de la passivité de notre activité, comme Valéry parlait d'un *corps de l'esprit* [...]. »

Reconnaître une forme de passivité de la subjectivité en dépassant le vocabulaire de la conscience et de la représentation, c'est aussi bien admettre une forme d'activité à l'œuvre dans des expériences qu'une interprétation idéaliste sommaire reconduirait à une pure passivité en les comprenant comme des faits relatifs au corps objectif :

Donc il faut, pour connaître le sommeil, le prendre comme conduite, *i.e.* non seulement comme [un] fait corporel brut reçu du dehors par la conscience. Il y a une intention du sommeil. (*IHPP*, p. 185)

C'est finalement le caractère inadéquat de la dualité activité/passivité, pour caractériser nos expériences, que souligne Merleau-Ponty :

[Il faut] saisir ce que c'est que *dormir* — s'endormir — en un sens un acte, exprimé par un verbe — Quand je me couche je fais quelque chose, je n'attends pas seulement le sommeil, je *me prête au sommeil* — complaisance. Mais je ne fais pas le sommeil : la volonté de dormir empêche de dormir, le sommeil de la conscience n'est pas conscience de sommeil : il en est le contraire. (*IHPP*, p. 189)

En étudiant trois types de phénomènes ou d'expériences, le sommeil, l'inconscient, la mémoire, Merleau-Ponty entend circonscrire un genre d'être qui conduise à une réforme de l'ontologie :

Sens des analyses du sommeil, du rêve, de l'inconscient, du passé : non pas donc chercher une solution inductive et dispersée de ces problèmes un à un — il n'y a pas de solutions séparées, la solution est philosophique (pas de *psychologie*) — mais fournir révélation, à propos de ces fragments du tout philosophique, de *la dimension* dans laquelle la solution peut apparaître et l'ouverture à la vérité s'établir. Par exemple, sommeil (ou rêve, ou passé, ou inconscient) : quel en est le *théâtre*, quelle modalisation de l'être il réalise ? (*IHPP*, p. 164)

Il s'agit alors de comprendre, au-delà des ambiguïtés de la *Phénoménologie de la perception*, que l'être est le perçu :

Ce que Lachièze-Rey ne voit pas, c'est [la] priorité ontologique du monde perçu (et du corps phénoménal), *i.e.* tout l'être qui a un sens pour nous est à concevoir d'après le monde perçu [...]. Il s'agit de trouver dans le monde dont nous avons l'expérience [un] autre être et [un] autre sens à l'égard duquel l'être objectif est dérobé, est "idéalisation". (*IHPP*, p. 170)

Merleau-Ponty revient explicitement sur les ambiguïtés de ses analyses précédentes. Prises dans l'ontologie objectiviste, elles auraient eu tendance, par réaction, à minimiser les latences

de l'être, à trop insister sur la plénitude de sa donation¹. Le sens du perçu doit être élargi en intégrant des dimensions jusque ici écartées par abstraction. Il faut le comprendre comme le corrélat des champs praxiques à travers lesquels s'exerce l'activité humaine :

Il y a à décrire, par suite, dans l'ordre du perçu, non seulement *Dingwahrnehmung*, mais *Verhalten* dont elle est un cas particulier ; non seulement un champ sensoriel, mais des champs idéologique, imaginaire, mythique, praxique, symbolique – entourage historique et perception comme lecture de cet entourage².

La contestation de la conscience emprunte ici très explicitement la voie d'une remise en cause de l'ontologie sartrienne marquée par la dualité de l'être et du néant, comme si cette maximisation de l'opposition révélait la vérité des philosophies de la conscience :

[Dans l'histoire privée comme dans l'histoire publique] on a ensemble symbolique dont le sens se présente comme écart, et par suite, n'étant pas signification close, exige théorie de la conscience ouverte : il n'y a pas tout l'être d'un côté, tout le néant de l'autre, nous ne sommes plus néants spécialisés, conditionnés. [La] conscience [n'est pas] flux d'*Erlebnisse*, mais conscience de manques, de situations ouvertes ; par suite dans le mouvement qui les sépare il y a des amincissements, nous vivons dans l'intersubjectivité, même si, secondairement, cela est intériorisé comme souvenir. (*IHPP*, p. 175)

Les motifs du sommeil, de l'inconscient, de la mémoire, en tant que leur étude achemine vers une nouvelle modélisation de l'être irréductible à la dialectique de l'être et du néant, impliquent, sous des formes diverses, une redéfinition de l'imaginaire affranchie des distinctions sartriennes :

En ce sens, révélation du sommeil : non qu'il me montre d'où vient la vie consciente et à quoi elle est due, mais parce qu'il me montre 1) d'où elle a à jaillir et tout ce qu'a à faire le monde perçu et la perception ; 2) Une couche de relations fantastiques avec le monde qui en est constitué aussi — Angoisse non de liberté mais d'engagement. Quant au problème de la mémoire, il ne nous oblige pas seulement à poser le problème de l'être mythique, de

¹ *IHPP*, p. 174 : « L'auteur lui-même, pris dans l'ontologie commune, découvre le perçu comme résidu, exception, résistance à cette ontologie, au savoir, à la conscience intellectuelle ; par suite privilégie les aspects qui font contraste avec savoir relativisant : perception, contact muet avec un terme, *Selbstgegebenheit*, *leibhaftiggeben* qui est la *Dingwahrnehmung*. Ceci rétrécit le champ du perçu. La *Ding* n'est plénitude absolue que devant analyse isolante qui la ramène à composantes sensorielles. Même ainsi d'ailleurs, elle est plénitude creuse ; présence, mais absence : son contenu est infini, il lui est essentiel de se présenter par *Abschattungen*, donc d'être toujours au-delà. »

² *IHPP*, p. 175. Ou encore p. 167 : « Côté sujet : ne pas considérer seulement le corps « naturel », considérer tout ce qui est sédimenté au-dessus et décrire le sujet résolument, non comme conscience, *i.e.* coïncidence de l'être et du savoir, ou négativité pure, mais comme l'X auquel sont ouverts les champs (praxiques non moins que sensoriels) – En particulier, il faut introduire champs imaginaires, champs idéologiques, champs mythiques -linguistiques et non pas seulement [la] réplétion du sentir. »

l'imaginaire dans le tissu de la vie, mais celui de l'imaginaire qui, au surplus, a été, *i.e.* qui ne peut en aucun cas être simple corrélat de négativité. (*IHPP*, p. 168)

De ce texte programmatique, plusieurs conclusions se déduisent. En premier lieu, si le sommeil n'explique pas causalement la veille, la mesure de leur écart doit tout autant dispenser de replier la veille sur le sommeil que de postuler que celle-là est foncièrement étrangère à celui-ci. Décrire l'originalité de la perception n'a de sens qu'à reconnaître l'expérience primordiale dont elle constitue un écart. En second lieu, cette continuité s'affirme dans le symbolisme puisque le sommeil exhibe, à travers le rêve, « une couche de relations fantastiques avec le monde », qui sous une autre forme, persiste dans la veille : c'est « l'onirisme de la veille » (*IHPP*, p. 200). Le sommeil ouvre une porte sur l'inconscient que Merleau-Ponty, dans ce cours, va chercher à réinterpréter. À travers l'examen des expériences du sommeil et de l'inconscient décrits par Freud, une nouvelle conception de l'imaginaire émerge, qui fait craquer les cadres de l'ontologie sartrienne. Ainsi, l'« angoisse » dite d'« engagement » n'autorise plus à décrire avec Sartre la subjectivité comme liberté en droit absolue. Il ne suffit plus de décrire une liberté aux prises avec le monde et ouvrant à l'imaginaire au-delà de lui. L'« angoisse » dont il est question n'est pas le vertige de la liberté, mais la dimension fantasmatique de notre inclusion dans le monde. En troisième lieu, comprendre l'imaginaire à partir de l'analyse de la mémoire, c'est refuser encore davantage de l'interpréter à partir d'une négativité qui, chez Sartre, est toujours isolable en principe de l'être. C'est s'aventurer en direction d'un imaginaire qui a prise sur nous. « Concevoir l'imaginaire *dans* le tissu de la vie », tel est le vœu d'immanence formulé à rebours de l'approche sartrienne.

En l'abordant le rêve sous l'angle du sommeil, quelle torsion Merleau-Ponty fait-il subir à la conception sartrienne de l'imaginaire ? Chez Sartre, le sommeil n'est pas pensé en dehors du rêve, et, considéré sous cet angle, il est reconduit à la problématique de la conscience imageante. Merleau-Ponty, depuis sa perspective, remet en cause l'opposition réel/imaginaire associée dans la philosophie sartrienne à une série d'équivalences qui, d'emblée, souligne l'enjeu ontologique de la recherche :

La différence est-elle celle-là ? Conscience perceptive et conscience imageante ?
Conscience d'être et conscience de néant ? Adéquation et mauvaise foi ? (*IHPP*, p. 193)

De fait, en affirmant que le rêve est une expérience dans laquelle la conscience se noue elle-même, se rendant impuissante à saisir quoi que ce soit sur le mode réalisant, Sartre décrit cet enfermement dans la visée imageante comme l'une des formes de ce qu'il systématisera

comme « mauvaise foi » dans *L'être et le néant*. Comme pour l'émotion thématifiée dans *l'Esquisse d'une théorie des émotions*, une réflexion purifiante, à la vérité très difficile, voire de fait impossible, suffirait à briser cet auto-enchantement et à réengager la liberté dans une appréhension réalisante du monde. Dans une argumentation resserrée, Merleau-Ponty oppose à la conception sartrienne une série d'objections. Toutes s'accordent autour d'un grief fondamental : le rêve est pensé chez Sartre comme absence du monde, par opposition à la veille qui est présence au monde¹. Certes, *L'imaginaire* ne va jamais jusqu'à affirmer la révocation de l'être-au-monde, puisque une note de bas de page précise :

[...] la conscience conserve même dans le rêve son "être-dans-le-monde" au moins d'une certaine façon. Mais nous pouvons garder cette idée d'un "être-dans-le-monde" perdu, au moins à titre d'indication métaphorique. (*IMA*, note p. 329)

Il n'en demeure pas moins que le rêve fait, pour Sartre, figure de modèle pour « nous aider à concevoir ce que serait une conscience qui aurait perdu son "être-dans-le-monde" et qui serait privée, du même coup, de la catégorie du réel » (*IMA*, p.339). À vrai dire, l'auteur de *L'imaginaire* a besoin de cette nuance qui, seule, peut justifier le caractère extraterritorial du rêve à l'égard du reste de l'existence et rendre compréhensible le réveil comme retour à l'appréhension réalisante. Si la conscience perdait radicalement son être-dans-le-monde, il deviendrait malaisé d'expliquer comment elle resterait susceptible de le regagner. Toutefois le dispositif ontologique déjà latent dans *L'imaginaire* ne permet pas vraiment de faire droit à cette nuance ; si, d'une part, la conscience imageante est comprise comme relation à un certain néant, si, d'autre part, le rêve représente un auto-enfermement de la conscience dans l'attitude imageante, il demeure difficile de comprendre comment la relation au monde se maintient encore. Ce problème est, sans contredit, spécifique au rêve : à la différence de l'image qui, par une négation bien déterminée, paraît sur fond de monde, le rêve fait perdre toute référence au réel comme tel. Ne se maintient alors de notre rapport à l'être que sa pure fonction d'*analogon* : il est réduit à l'âpre et indifférenciée résistance dont a structurellement besoin le dépassement imageant qui monopolise la conscience. En faisant reposer sur la libre spontanéité d'une conscience sans obscurité pour elle-même tout le processus du rêve, y compris sa naissance et sa fin, Sartre l'interprète comme une expérience qui porte la conscience à l'exténuation de son être-dans-le-monde. Ainsi, *l'examen du rêve révèle de la manière la plus aiguë la discordance ontologique entre la conscience et l'être, que la relation perceptive peut paraître atténuer.*

¹ *IHPP*, p. 176 : « Sommeil et veille : est-ce absence du monde, présence immédiate au monde ? »

Toutefois, si c'est le lieu où la logique de la pensée sartrienne éclate dans toute sa radicalité, ce doit être également là qu'elle peut être contrée de la manière la plus convaincante, tant il est vrai que ses failles risquent d'y être plus visibles. De manière générale, c'est sans doute à la valeur des thèses les plus extrêmes sur l'imagination que l'on peut mesurer au mieux la portée d'une ontologie.

À l'approche sartrienne, Merleau-Ponty oppose d'abord qu'elle ne saurait rendre compte de la *persuasion du rêve* :

Assurément [la fiction] ne se donne pas vraiment pour néant, pour fiction ; pour le faire, il faudrait qu'elle soit sur fond d'être, de perception, et justement le fond manque. Une fiction envoûtante, un néant qui ne se sait plus néant, ce n'est pas le vide. (*IHPP*, p. 193)

Contre Sartre, Merleau-Ponty soutient que le néant ne peut se donner pour tel que si le niveau du réel demeure indiqué explicitement. Au contraire, si l'on accepte de penser le pouvoir de persuasion du rêve jusqu'au bout, il faut abandonner l'idée du rêve comme pur néant qui se sait tel. Il faut bien que le néant ne soit pas pur et que de l'être puisse l'empâter afin que la croyance soit lestée d'un certain poids. Il existe d'ailleurs des rêves qui « restent impressionnants après réveil » (*IHPP*, p. 194), ce dont ne rend pas compte une approche qui distingue absolument conscience d'être et conscience de néant. À supposer même que le dispositif sartrien puisse éclairer le phénomène de persuasion durant le rêve, il resterait, en effet, encore à expliquer comment cette fascination pour le fantasme peut se poursuivre dans l'attitude de veille associée à un type de conscience d'un tout autre ordre :

Si d'ailleurs la "solidité" du rêve ou du sommeil n'était qu'absence de référence au monde perçu, il faudrait que la persuasion soit entière. Si l'imaginaire est le vide, il ne peut passer pour plein qu'à condition d'être tout à fait vide. (*IHPP*, p. 194)

Le *continuum* dans la croyance, qui va de la pleine persuasion durant le rêve à l'adhésion plus modérée de la veille où le fantasme nocturne continue de nous troubler, ne saurait se laisser saisir à partir d'une logique de l'imaginaire comme vide absolu.

D'autre part, à demander à la libre spontanéité de la conscience l'explication du début et de la fin de rêve, on perd l'idée de « présence *motivée* du monde » (*IHPP*, p. 194). Rien, sinon *le fiat* de la conscience, n'est responsable de l'éloignement et du dés-éloignement du monde. Mais, objecte Merleau-Ponty, en pensant la conscience rêvante comme fermeture radicale à l'attitude perceptive, il devient difficile de comprendre le passage de l'une à l'autre :

Mais, ayant réduit l'éloquence de l'imaginaire à absence du monde, comment Sartre pourrait-il concevoir qu'une conscience capable de s'incliner à ce point reste ouverte au monde auquel la structure onirique la ferme. (*IHPP*, p. 193)

Enfin, le contenu du rêve lui-même chez Sartre n'est pas référé à l'être-au-monde du rêveur, à ses expériences passées, mais à la libre spontanéité de la conscience qui, captive d'elle-même, ne peut plus rien prendre pour ce qu'il est. Or le corps qui dort représente, certes, un éloignement par rapport au monde, mais cet éloignement est relatif. Quand il y a effectivement rêve, un lien avec le monde continue d'émerger dans les productions oniriques, moins distendu que dans le cas du sommeil :

[...] [si] le cauchemar me réveille, c'est qu'il a rapport à mes angoisses de vivant, à mes drames, qu'il n'est pas n'importe quoi, simple désagrégation, comme le décrit Sartre. (*IHPP*, p. 195-196)

À ce titre, le symbolisme est « un compromis entre [le] corps actif et [le] corps dédifférencié » (*IHPP*, p. 196) qui fait le propre du sommeil. La production onirique n'est donc pas l'expression d'une liberté absolue et il devient impossible de soutenir que *tout* peut servir d'*analogon* à n'importe quel élément du rêve :

Le symbolisme n'est pas fonctionnement quelconque de la conscience à propos de "stimuli" présents. Il est au service d'existentiels, *i.e.* : 1) d'événements récents, 2) en tant qu'ils font écho à événements anciens¹.

Ce maintien du corps et du monde dans le rêve ne rend plus impensable le réveil.

Fort de ces rectifications, Merleau-Ponty propose de penser le *continuum* veille/rêve/sommeil à partir d'une dédifférenciation croissante du champ perceptif. Ainsi, le sommeil représente une structure moins différenciée des champs perceptifs que le rêve, celui-ci restant plus ouvert au drame de la veille :

[...] ma situation dans le monde reste, et je lui donne satisfaction par des rêves qui me permettent de ne pas prendre *vraiment* position. C'est néant relatif et provisoire — par dédifférenciation des systèmes discriminatifs : a-praxis, a-phasie — perte des reliefs, *niveaux*. (*IHPP*, p. 197)

C'est ce qui conduit paradoxalement Merleau-Ponty à conclure que la conscience qui dort et la conscience vigile sont moins homogènes que le dispositif sartrien permet de le conclure :

Sartre fait [une différence] de nature sommeil-veille, conscience imageante [et] conscience perceptive. Mais en même temps cette différence de nature les laisse foncièrement homogènes : dormir comme veiller, c'est avoir conscience de quelque chose, avec simple différence dans la structuration hylétique : adéquation dans un cas, inadéquation dans l'autre.

¹ *IHPP*, p. 200. Ou encore, p. 198 : « Ceci ne veut pas dire liberté sans limite d'une *Sinngebung* arbitraire. Ceci veut dire emploi de certains phénomènes comme *analogon* de certains autres selon des connexions au contraire préétablies, dans leurs traits généraux. Ceci veut dire : il y a un champ du rêve comme il y a des *Sinnendaten*. »

Elles sont moins homogènes que Sartre le dit. Sommeil [est] activité d'éloignement du monde. (*IHPP*, p. 195)

Par ailleurs, l'opposition sartrienne offre tout autant matière à contestation sur son autre versant ; la radicalité de la bipartition perception/imagination génère en effet, selon Merleau-Ponty, une mésinterprétation tant de la veille elle-même que du rêve :

La distinction de conscience perceptive et imageante est nette en ce qui concerne un objet sensible ou un corps vivant : observable — non-observable. Mais ni le rêve ni le monde éveillé ne sont faits de cela. Ils sont faits de conduites, d'événements, d'anecdotes. Et ici la distinction de l'observable et du non-observable ne s'applique certainement pas : car même dans la veille on n'*observe* pas un interlocuteur avant de comprendre ce qu'il dit et d'y répondre, on n'attend pas cette signification ni l'*Erfüllung* pour y croire. Notre vie réelle, en tant qu'elle s'adresse à des êtres, est déjà imaginaire. Il n'y a pas de vérification ni d'*Erfüllung* pour l'impression que nous donne quelqu'un dans une rencontre. Il y a donc un onirisme de la veille et inversement un caractère quasi-perceptif du rêve — Le mythique. (*IHPP*, p. 194)

Le « mythique » est cette dimension qui brouille l'opposition réel/imaginaire telle que la conçoit Sartre, et qui devient fondatrice dès que l'on quitte l'abstraction d'une analyse du perçu pour lui-même pour l'envisager dans son contexte pratique originaire. Selon l'aveu même de Merleau-Ponty, c'est là le progrès essentiel des analyses du cours sur la « passivité » par rapport aux descriptions de la *Phénoménologie de la perception*.

Ainsi, l'opposition adéquation perceptive/mauvaise foi passe à côté du phénomène général de « croyance » qui, modulé, traverse l'existence toute entière, veille et songe. D'une part, on ne rend pas fidèlement compte de la croyance perceptive par l'idée d'adéquation :

L'idée de l'adéquation et du "réel" n'a pas de sens dès que l'on veut l'appliquer au monde humain. Par ex., rien ne peut faire que du haut des tours de Notre-Dame je pense les hommes, que je vois gros comme des fourmis, comme des "*Alter ego*", ni ceux que je devine enfermés dans leurs maisons comme dans des termitières. Je ne le peux pas plus que je ne peux voir le sommeil immobile. Il y a là une situation de solitude ou de solipsisme — Inversement rien ne peut faire que je voie un homme proche comme un automate. Les « croyances » tiennent à l'action de notre corps comme "mise au point" sur les choses ou autrui et la certitude qu'emporte cette mise au point ne tient pas à *Deckung* exacte intention-*Erfüllung*, mais à structuration qui n'est nullement sans lacunes (sans lacunes ne veut rien dire)¹.

¹ *IHPP*, p. 195. Le motif du *surplomb*, repris dans *Le visible et l'invisible* alors qu'il est question de la pensée sartrienne du survol associée au regard, fait écho à la conception d'autrui développée dans *L'être et le néant*. Une telle analyse des relations humaines pourrait bien trouver son origine dans la situation « surplombante » qui fut celle de Sartre enfant, conduit à découvrir le monde depuis le sixième étage d'un immeuble. Ce « complexe du balcon » est décrit dans *Les mots*, mais encore présenté fictivement dans la nouvelle « Érostrate ».

Ce n'est pas une hypothétique plénitude de ce qui se donne ou, au contraire, une pauvreté essentielle du spectacle qui décide de mon mode d'adhésion. Je n'adhère pas, soit parce que le réel impose sa plénitude, soit parce que ma liberté s'impose de croire à ce qui se donne essentiellement comme lacunaire. La prégnance de la situation à laquelle répond une certaine structuration du corps décide en définitive de la « croyance ».

D'autre part, l'idée de « mauvaise foi » ne serait pas à entièrement exclure pour décrire la perception d'autrui. Elle fait appel à autre chose en moi qu'à un impartial observateur, elle ne s'identifie pas à une constatation objective, reductible au « remplissement » de l'intuition, et comporte une dimension fantasmatique, dans la mesure où elle fait appel au désir :

Toute perception d'autrui est d'aussi mauvaise foi que l'imaginaire en ce sens qu'elle est projection et introjection, qu'elle m'offre un tableau de moi autant que de l'autre et qu'ici aussi je vois presque ce que je veux. (*IHPP*, p. 195)

Ainsi, dans la perception d'autrui, je *me* donne à voir, étant entendu que le pronom « me » indique à la fois mon consentement au spectacle et la place que j'y occupe sur scène. À ce double titre, je suis impliqué dans la perception d'autrui. À prendre en compte cette dimension fantasmatique de la perception, nous sommes conduits à conclure que si la croyance propre au songe n'est pas quant à elle « croyance à la chose rêvée comme objet pour tous, mais comme objet pour moi », elle n'est, en tout cas, « pas fondamentalement autre que celle du perçu » (*IHPP*, p. 195). Les notes du *Visible et l'invisible*, sans doute en l'élargissant plus nettement à toute perception et non à la seule perception d'autrui, ne cessent de réaffirmer conjointement cette porosité de la veille et cette prégnance de l'imaginaire :

Quand on dit que, — au contraire, — le fantasme n'est pas observable, qu'il est vide, non-être, le contraste n'est donc pas absolu avec le sensible. Les sens sont des appareils à faire des concrétions avec de l'inépuisable, à faire des significations existantes — Mais la chose n'est pas vraiment observable : il y a toujours enjambement dans toute observation, on n'est jamais à la chose même. Ce qu'on appelle le sensible, c'est seulement que l'indéfini des *Abschattungen* précipite — Or, inversement, il y a une précipitation ou cristallisation de l'imaginaire, des existentiels, des matrices symboliques. (VI, notes, « Transcendance de la chose et transcendance du fantasme », p. 242)

En contestant l'opposition sartrienne du réel et de l'imaginaire à partir de la problématique du sommeil, Merleau-Ponty est donc amené, par contrecoup, à approfondir son approche de la perception en étudiant la dimension d'onirisme de la veille. Le détour par la

question du rêve déplace ainsi le sens de l'imperçu diagnostiqué dès la *Phénoménologie de la perception*. Claude Lefort, dans sa préface au cours de 1954-1955, résume ce glissement en ces termes :

Pour souligner l'innovation du cours, disons que la passivité ne se signale plus seulement au fait de l'imperçu que comporte notre perception, au fait de l'impensé que comporte l'activité de penser. Le cours incite à distinguer deux *régimes* de pensée car, bien loin de ramener les fantasmes, le rêve lui-même à un chaos d'images, Merleau-Ponty parle d'une "*dictature du visible*" (souligné par nous), ou encore, pour rendre compte des effets de la censure, de l'instauration d'une "dictature de la figuration". (*IHPP*, p. 20)

L'imperçu est désormais décrit *positivement*, non plus comme ce qui résiste *négativement* à une version idéalisée de la perception que la *Phénoménologie de la perception* s'épuise à contester, mais pour lui-même, ce qui permet alors d'en distinguer deux versions différemment structurées, à savoir le rêve et la veille. C'est à la pensée d'une véritable *latence de l'Être* que se hisse alors la perspective merleau-pontienne. Dans ce contexte, le retrait du monde se manifeste comme l'envers de l'acte par lequel nous y sommes :

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. (*VI*, p. 23)

Sartre opposait le lien qui unit la conscience au monde dans la perception à l'absolu déliement de la conscience rêvante. L'articulation du « monde privé » et du « monde pour tous » bat en brèche l'exclusivisme sartrien qui ne parvient à penser la présence au monde et l'imaginaire que sur le mode de l'alternance.

Mais enfin [dans le rêve] il y a autres êtres, autre science, en deçà de l'espace, non parce que le contenu onirique n'est rien et que le quelque chose est oublié, mais parce qu'il est *objet privé*. Alors, le quelque chose onirique devient surtout projection du drame individuel là où il en est, avec toutes ses racines. (*IHPP*, p. 197)

À vrai dire, la distinction entre un monde-pour-soi et un monde commun, même si l'articulation en demeure sans doute problématique¹, est acquise dès la *Phénoménologie de la perception*². L'analyse des espaces anthropologiques, sous l'impulsion de Ludwig

¹ Cf. *infra*, chapitre VI.2.c.

² *PhP*, p. 346: « Les espaces anthropologiques s'offrent eux-mêmes comme construits sur l'espace naturel, les "actes non objectivants", pour parler comme Husserl, sur les "actes objectivants". »

Binswanger¹, permet à Merleau-Ponty de reconnaître des formes de spatialité irréductibles les unes aux autres². À certaines d'entre elles, il est difficile de ne pas accorder le qualificatif d'« imaginaire » même si Merleau-Ponty ne pose pas encore la question en ces termes. Ainsi, dans une note célèbre, il distingue des espaces propres aux différentes formes artistiques :

On pourrait montrer, par exemple, que la perception esthétique ouvre à son tour une nouvelle spatialité, que le tableau comme œuvre d'art n'est pas dans l'espace où il habite comme chose physique et comme toile coloriée, – que la danse se déroule dans un espace sans buts et sans directions [...]. (*PhP*, note 1 p. 340)

Qu'à notre connaissance, Merleau-Ponty n'ait rien proposé de tel du point de vue de la temporalité, ne doit pas nous empêcher de conclure que, sur le principe, la chose est acquise. Ce point de divergence entre Merleau-Ponty d'une part, Sartre et Grimaldi d'autre part, est crucial car, à partir du moment où il ne thématise pas l'imaginaire comme conscience de néant, le premier peut admettre un sens à l'expression plurielle de « mondes imaginaires ».

Il nous est désormais possible de conclure. L'illusion perceptive, l'hallucination et le rêve constituent des expériences cruciales de l'imaginaire qui déstabilisent l'opposition sartrienne du réel et de l'imaginaire et commandent un dépassement de l'ontologie de l'être et du néant chez Merleau-Ponty et Grimaldi.

Grimaldi, depuis une perspective métaphysique, maintient les caractérisations sartriennes du perçu et de l'imaginaire sans les comprendre comme les traits essentiels de leurs modalités respectives de donation. Consentant à une césure radicale entre l'être et son apparaître, il distingue l'expérience pour moi de la vérité de cette expérience, ce qui lui permet d'accorder du crédit à l'expérience de l'illusion, ainsi commentée :

Précisément parce qu'il s'oppose à nous sans que nous puissions le faire apparaître, disparaître, ni le modifier à loisir, ce néant a les caractères mêmes de l'être. (*DT*, p. 79)

Conserver l'opposition sartrienne entre réel et imaginaire sans sous-estimer les puissances de l'illusion suppose alors de redéfinir la conscience comme cet être susceptible de prendre le néant pour l'être et l'être pour le néant. Ainsi, « prendre l'imaginaire pour le réel » est une

¹ Binswanger (1930 ; 2012). L'effort merleau-pontien pour dépasser la dualité conscience/corps à travers la notion d'« expression », ou encore l'opposition affectivité/spatialité, est redevable aux travaux de L. Binswanger, qui cherche, notamment à travers la notion d'« espace thymique » (« *gestimmter Raum* »), à restaurer l'unité de sens par-delà les dichotomies entre « intérieur » et « extérieur ».

² *PhP*, p. 335: « Nous nous trouvons donc amenés à élargir notre recherche : l'expérience de la spatialité une fois rapportée à notre fixation dans le monde, il y aura une spatialité originale pour chaque modalité de cette fixation. »

formule qui, sans cesse repoussée par Sartre, caractérise sans raccourci dommageable la pensée grimaldienne de l'illusion.

Cette prise à rebours de la définition sartrienne de la conscience s'accorde, pour être cohérente, avec une ontologie qui déplace le sens de la négativité sartrienne en tenant ferme le point de vue de l'immanence de l'être à la conscience. En effet, pour une philosophie qui ne pense pas l'unité de l'immanence de l'être à la conscience et de la transcendance de la conscience à l'égard de l'être, il n'est guère possible de concevoir le moindre écart entre l'être de la conscience et son apparaître. À ce titre, l'illusion est esquivée. En revanche, cette prise en compte aboutit, chez Grimaldi, à une ontologie qui, si elle ne dépasse pas la dualité sartrienne, l'intègre à un monisme de la substance contradictoire. On peut toutefois considérer que l'une des faiblesses de la philosophie grimaldienne consiste à traiter au même titre l'ensemble des phénomènes d'illusion et à ne pas accorder, par exemple, d'analyses rigoureusement spécifiques¹ à l'hallucination et au rêve, ce qui la conduit à sous-estimer leur différence avec l'illusion perceptive ordinaire. Le risque serait alors de même nature que celui encouru par Sartre qui, quoique multipliant les descriptions, conserve une conception conventionnelle de ce qu'il faut, en droit, appeler « conscience ».

Chez Merleau-Ponty également, la problématique ontologique est redevable à la discussion des thèses sartriennes sur l'imaginaire. *La Phénoménologie de la perception* donne à penser une forme d'imperçu inhérente au perçu, dont on a pu mesurer l'écart aussi bien par rapport aux thèses de Sartre que par rapport à celles de Grimaldi. L'effort caractéristique de l'ouvrage consiste tant à se défendre contre l'option métaphysique, en maintenant le primat de la phénoménalité, qu'à prendre en charge la possibilité de l'illusion, exclue par principe de la pensée sartrienne. Le sujet de la perception peut momentanément perdre de vue la distinction entre réel et imaginaire alors même qu'ils se donnent à lui selon des guises phénoménologiques distinctes. Pour autant, Merleau-Ponty ne souscrirait guère à la thèse grimaldienne selon laquelle l'illusion consiste à prendre l'imaginaire pour le réel, s'il faut entendre par là que nous confondons l'imaginaire et le perçu : ce serait passer outre la donnée phénoménologique distinctive. En revanche, c'est dans l'ambiguïté de la donation propre à la

¹ L'examen des formes diverses de l'imagination passe en effet toujours, chez Grimaldi, par un examen en première personne. Il ne recourt donc, pour sa part, ni aux résultats de la psychologie, ni à ceux de la psychiatrie. La mise à distance des disciplines positives après *Le désir et le temps*, que l'auteur a souvent tenu à justifier par la distinction rigoureuse des perspectives inhérentes à la philosophie et aux sciences, explique cette différence d'approche par rapport à Sartre, et surtout à Merleau-Ponty. Par ex. *DT*, « Avant-propos de la seconde édition », p. II : « Car la science n'a affaire qu'à des phénomènes et à des objets, alors que la philosophie n'a affaire qu'à la conscience et au sujet. » Pour cette critique de l'attitude scientifique, cf. Cartier (2008), chap. II, p. 40-59 et chap. VII, p. 221-223.

modalité perceptive qu'il faut chercher la raison de cette possible omission par laquelle le fantasme peut « valoir comme réalité » alors même qu'il se donne différemment de nos perceptions. Merleau-Ponty entame ainsi un rapprochement entre la conscience perceptive et la conscience imageante en désignant la croyance originaire au monde, avant toute vérification, comme leur origine commune. À partir des années cinquante, il radicalise cette approche tandis que son questionnement se fait plus nettement ontologique : ne cessant de rapprocher les frontières du perçu et de l'imaginaire, il met en évidence d'autres lieux d'empiètement que l'illusion perceptive ou l'hallucination. Ainsi, le sommeil, qui, dans l'analyse merleau-pontienne, ne se réduit pas au rêve, est l'enjeu d'une contestation frontale tant de l'opposition sartrienne réel/imaginaire que de l'ontologie dualiste qui lui est corrélée. Tandis que l'expérience de l'hallucination est le lieu d'un conflit épistémologique qui appelle déjà une réforme de la conception sartrienne de la conscience, c'est l'interprétation du rêve qui sert de véritable révélateur ontologique. Avec cette expérience, « le délire naturel de la conscience » (*IHPP*, p. 199) s'expose en toute pureté ; aussi peut-il être contré à sa source.

En définitive, le monisme métaphysique propre à Grimaldi intègre l'illusion en conservant le dualisme de la caractérisation sartrienne du réel et de l'imaginaire, et en redéfinissant la conscience de manière à le doter d'une opacité. À l'inverse, le monisme phénoménologique appelé de ses vœux par Merleau-Ponty opère, sans jamais les identifier, un rapprochement des frontières du réel et de l'imaginaire à la lumière de la phénoménalité. Depuis l'unité ontologique indéchirable qu'ils configurent, l'illusion, et plus généralement, le phénomène transversal de la passivité (qui intègre, dans ce cadre, des phénomènes aussi variés que l'hallucination, le rêve, l'onirisme de la veille, etc.) devient pensable. Toutefois, la fidélité aux phénomènes exige, selon Merleau-Ponty, plus qu'une réforme de la philosophie de la conscience, son dépassement, car le concept de « conscience » ne permet pas de fonder le sens autrement que sur une pleine clarté.

Par-delà la thématique du sommeil, si on veut poser, avec Merleau-Ponty, la question de « l'imaginaire dans le tissu de la vie », c'est en direction de la question de la « mémoire », mais aussi du « symbolisme » et de la notion d'« inconscient » qui lui est liée que l'on doit désormais se tourner. C'est à l'examen de ces expériences que le philosophe confie la tâche de réformer le sujet de la perception et d'élucider conjointement les notions de réel et d'imaginaire :

Le symbolisme comme pierre de touche. Le rêve mitoyen est sommeil et monde, absence et présence au monde. Le rêve est symbolisme : quelque chose signifie tout autre

chose, et non, comme dans la veille "soi-même". En étudiant cette fonction symbolique nous étudierons la manière dont le dormeur s'y prend pour s'absenter sans s'absenter. Rapport exact de l' "imaginaire" et du "réel". (IHPP, p. 200)

b. Le passif de l'esprit : hantise du passé et sens du temps

Les enjeux sartriens de la question du passé s'éclairent à la lecture des *Carnets de la drôle de guerre* :

Dans *La Nausée* j'affirme que le passé n'est pas et, plus tôt, j'essayai de réduire la mémoire à une fiction vraie. Dans mes cours, j'exagérais la part de la reconstruction dans le souvenir, parce que la reconstruction s'opère *dans le présent*. Cette incompréhension s'appariait fort bien avec mon manque de solidarité avec moi-même qui me faisait juger insolemment mon passé mort du haut de mon présent. Les difficultés d'une théorie de la mémoire comme aussi l'influence de Husserl me décidèrent à conférer au passé une certaine sorte d'existence, très exactement l'existence au *passé*. Et j'acceptai d'autant plus aisément cette idée nouvelle que j'étais fort embarrassé et vexé de me voir jeté, seul instantanéiste, au milieu des philosophies contemporaines qui sont toutes des philosophies du temps. J'essayai dans *La Psyché* de tirer dialectiquement le temps de la liberté. Pour moi c'était une audace. Mais tout cela n'était pas encore mûr. Et voici qu'à présent j'entrevois une théorie du temps. (CDG, carnet XI, p. 256-257)

Si l'on suit la lecture que Sartre propose de son évolution sur la question du temps, son premier effort, à l'époque de *La Nausée*, a consisté à chercher un moyen de concevoir le passé de manière à rendre compte de son inconsistance et de l'indépendance du présent à son égard. Toutefois, « réduire le passé à une fiction », fût-elle « vraie », en faire un néant, le conduisait inmanquablement à confondre au sein d'une même conceptualité, et la mémoire et l'imagination. Certains développements de *L'imaginaire*, comme on l'a vu, correspondent donc à une étape, où, pour sortir de cette impasse, Sartre cherche à accorder au passé une forme d'existence :

Si je me rappelle un événement de ma vie passée, je ne l'imagine pas, je m'en *souviens*. C'est-à-dire que je ne le pose pas comme *donné-absent*, mais comme *donné-présent* au *passé*. La poignée de main que m'a donnée Pierre hier soir en me quittant, n'a point subi en coulant dans le passé de modification d'irréalité : elle a subi simplement une mise à la retraite ; elle est toujours *réelle* mais *passée*. Elle existe *passée*, ce qui est un mode d'existence réelle parmi d'autres. (IMA, p. 348)

Enfin, la troisième étape de cette progression en direction d'une théorie du temps, visant à l'accorder à une pensée de la liberté, est abordée dès les lignes qui suivent la citation initiale :

c'est l'amorce des analyses du temps développées dans *L'être et le néant*. Cette dernière étape consiste, à rebours des suggestions émaillant *La Nausée*, à concevoir le passé sur le mode de l'en-soi. Plus loin, dans le carnet XIV, Sartre condense ainsi ce parcours:

J'avais pressenti cette faiblesse désarmée du passé, dans *La nausée*, mais j'avais mal conclu, j'avais dit que le passé s'anéantit. Cela n'est pas vrai, il existe toujours ; au contraire, il existe *en soi*. Seulement il n'agit pas plus sur nous que s'il n'existait pas. Ça n'a aucune importance d'avoir ce passé-ci ou ce passé-là. Il faut pour qu'il existe que nous nous jetions à travers lui vers un certain avenir ; il faut que nous le reprenions à notre compte *pour* telle ou telle fin future. C'est un acte de liberté qui décide à chaque fois de son efficacité et même de son sens. Mais il ne sert à rien d'avoir couru le monde, éprouvé les passions les plus fortes, nous serons toujours, quand il faudra, ce soldat vide et pauvre qui s'en va porter ses lettres à la boîte ; toute solidarité avec notre présent est décrétée dans le présent par notre complaisance¹.

Deux points cruciaux méritent notre attention. D'une part, l'interprétation du statut du passé chez Sartre est marquée par une inversion ontologique, puisque le passé, d'abord conçu comme néant, se voit finalement conféré l'être-en-soi. Ce premier point permet à Sartre de distinguer rigoureusement le passé de l'imaginaire. Mais, d'autre part, cette inversion a lieu sur fond d'un effort persistant pour dénier au passé toute prise sur le présent ainsi que *L'être et le néant* le confirme :

Lorsque le passé glisse tout entier au passé, sa valeur absolue dépend de la confirmation ou de l'infirmité des anticipations qu'il était. Mais c'est précisément de ma liberté actuelle qu'il dépend de confirmer le sens de ces anticipations en les reprenant à son compte, c'est-à-dire en anticipant, à leur suite, l'avenir qu'elles anticipaient ou de les infirmer en anticipant simplement un autre avenir. En ce cas, le passé retombe comme attente désarmée et dupée ; il est "sans forces". C'est que la seule force du passé lui vient du futur : de quelque manière que je vive ou que j'apprécie mon passé, je ne puis le faire qu'à la lumière d'un projet de moi sur le futur. (*EN*, p. 544)

La problématisation mise en place par Merleau-Ponty dans le cours sur la *Passivité* (1954-1955) s'inscrit en faux par rapport à cette double position. D'un côté, le cours conteste la tentative générale de Sartre pour penser « une faiblesse » absolue du passé, d'un autre côté, il pose au contraire la question de l'imaginaire à partir du phénomène de la mémoire. En effet, le motif de la mémoire, comme celui du sommeil et de l'inconscient, achemine vers une nouvelle modélisation de l'être irréductible à la dialectique de l'être et du néant, et implique à ce titre une redéfinition de l'imaginaire affranchie des distinctions sartriennes :

¹ *CDG*, carnet XIV, p. 406. Ou encore carnet XII, p. 267 : « J'ai déjà dit que le présent ne peut rien sur l'avenir, ni le passé sur le présent. En morale pas plus que dans le roman, selon Gide, on ne "profite de l'élan acquis". »

Quant au problème de la mémoire, il ne nous oblige pas seulement à poser le problème de l'être mythique, de l'imaginaire dans le tissu de la vie, mais celui de l'imaginaire qui, au surplus, a été, *i.e.* qui ne peut en aucun cas être simple corrélat de négativité. (*IHPP*, p. 168)

Si le sommeil et l'inconscient permettent déjà de « concevoir l'imaginaire *dans* le tissu de la vie », selon le vœu d'immanence merleau-pontien, comprendre l'imaginaire à partir de l'analyse de la mémoire, c'est refuser encore davantage de l'interpréter à partir d'une négativité qui, pour Sartre, est toujours isolable en principe de l'être. C'est chercher à formuler un imaginaire qui *a prise sur nous*. Alors que chez Sartre une certaine conception de l'imaginaire commence par être posée, puis une théorisation du passé progressivement élaborée par exclusive, chez Merleau-Ponty, le trajet semble à maints égards inverse : décrire de manière plus approfondie notre relation au passé aboutit à déplacer les positions sartriennes sur l'imaginaire puisqu'il n'y a pas de raison de principe de commencer par les distinguer radicalement.

Il s'avère désormais nécessaire de revenir sur leurs conceptualisations respectives du passé : on verra se dessiner, d'une conception à l'autre, une *orientation* différente du temps accordée à une interprétation originale de la liberté. Rappelons que Sartre propose de penser le passé en connexion avec le présent. L'erreur commune à Descartes, Bergson ou encore Husserl, quelle que soit par ailleurs la divergence de leurs positions, est d'avoir coupé les ponts entre passé et présent¹. Cette relation doit au contraire être pensée comme une relation ontologique interne, et à ce titre irréductible à une relation de représentation : « c'est le présent qui *est* son passé » (*EN*, p. 148). Si, d'une certaine manière, le pour-soi *est* donc son passé², il ne l'est pas sur le mode de l'identité : il a à *être* son passé. Toutefois, à la différence du possible, le passé a « consommé ses possibilités » (*EN*, p. 150). L'imparfait « était » désigne la modalité exacte du rapport du pour-soi à son être : « le passé, c'est l'en-soi que je suis en tant que *dépassé* » (*EN*, p. 153). C'est donc seulement au passé que je suis ce que je suis sans pouvoir rien y changer. Ce résultat ne doit pas nous masquer le fait que le *sens* vient au passé, et plus généralement à la situation, par le pour-soi :

Nous verrons plus tard que nous conservons continuellement la possibilité de changer la *signification* du passé, en tant que celui-ci est un ex-présent *ayant eu un avenir*. Mais au contenu du passé en tant que tel je ne puis rien ôter ni ajouter. (*EN*, p. 151)

¹ *EN*, p. 145 : « Que le passé *soit*, comme le veulent Bergson et Husserl, ou *ne soit plus*, comme le veut Descartes, cela n'a guère d'importance si l'on a commencé par couper les ponts entre lui et notre présent. »

² *EN*, p. 150 : « [...] le passé est la totalité toujours croissante de l'en-soi que nous sommes. »

Ce passage distinguant *signification* et *contenu* annonce l'ambiguïté du traitement que Sartre réserve au passé et à la situation dans *L'être et le néant*. Le lecteur en découvre les conséquences les plus radicales dans le premier chapitre de la quatrième partie de l'ouvrage. Sartre y thématise l'action, c'est-à-dire la modification ontique que la réalité-humaine, entendue comme liberté, introduit dans le monde. Il montre que l'action humaine instaure une rupture dans la plénitude de l'être-en-soi, qui signe l'avènement d'une contingence radicale. La thèse générale de ce chapitre est que rien ne peut venir limiter la liberté humaine : ni la contrainte naturelle¹, ni le déterminisme psychologique², ni aucune détermination sociologique³. Il ne peut s'agir, dans le cadre du présent chapitre, d'exposer l'ensemble des analyses sartriennes sur la question de la liberté, mais uniquement d'insister sur les thèses majeures qui l'articulent le plus nettement à la problématique du passé et de la situation.

1) *Les actions ne sont déterminées ni par une cause ni par un motif.*

La réalité-humaine est fondamentalement, pour Sartre, liberté. La liberté s'identifie à l'action. L'action est structurée par l'intention, c'est-à-dire par la fin visée. Or, bien loin qu'une quelconque cause ou qu'un quelconque motif ou mobile détermine l'action, c'est, comme nous l'avons vu, l'action animée par l'intention qui fait paraître motifs et mobiles. Ainsi, pour Sartre, le déterminisme psychologique fait peser sur le présent le poids de nos engagements passés, confondant ainsi les modes d'être du présent et du passé :

[...] cela revient à considérer le sens que je leur donnais tout à l'heure ou hier — qui, celui-là, est irrémédiable parce qu'il est *passé* — et d'en extrapoler le caractère figé jusqu'au présent. J'essaie de me persuader que le *motif est comme il était*. Ainsi passerait-il de pied en cap de ma conscience passée à ma conscience présente : il l'habiterait. Cela revient à tenter de donner une essence au pour-soi. (EN, p. 484)

2) *La liberté est totale dans chacun des comportements de la réalité-humaine.*

Sartre opère une réfutation minutieuse du déterminisme psychologique et de la conception dualiste de la *psyché*. On représente traditionnellement la liberté comme la marge

¹ EN, p. 533-534 pour l'exemple du rocher qui m'apparaît comme « non-escaladable ».

² EN, p. 498-504 pour l'hypothétique détermination par la « fatigue ».

³ EN, p. 576 : « Ainsi le bourgeois se fait bourgeois en niant qu'il y ait des classes, comme l'ouvrier se fait ouvrier en affirmant qu'elles existent et en réalisant son "être-dans-la-classe" par son activité révolutionnaire. Mais ces limites externes de la liberté, précisément parce qu'elles sont externes et qu'elles ne s'intériorisent que comme irréalisables, ne seront jamais un obstacle *réel* pour elle, ni une limite subie. La liberté est totale et infinie ce qui ne veut pas dire qu'elle *n'ait pas* de limites mais qu'elle *ne les rencontre* jamais. Les seules limites que la liberté heurte à chaque instant, ce sont celles qu'elle s'impose à elle-même et dont nous avons parlé, à propos du passé, des entours et des techniques. »

de manœuvre laissée à la subjectivité à l'égard des passions. La liberté se confond alors avec la volonté et le déterminisme psychologique avec les passions. Or, comment comprendre cette interaction entre ces deux entités qui ne sont pas du même ordre ? Si la volonté est reconnue comme hors d'atteinte par rapport aux déterminismes, comment pourra-t-elle être agissante à leur égard ? Où s'arrête la liberté et où commence le déterminisme dans la *psyché* ? Telles sont les questions que Sartre adresse à la conception dualiste (*EN*, p. 486-487). Selon lui, la volonté et l'acte délibéré sont seconds par rapport au sens fondamental de la liberté. Toute délibération est truquée dans la mesure où elle n'intervient toujours que lorsque la libre décision a été prise. À l'inverse, l'affectivité toute entière est également portée par ce mouvement de transcendance qu'est la liberté. Ainsi, pour Sartre nous sommes aussi libres en choisissant de répondre volontairement ou affectivement à une situation¹. Y répondre affectivement, par l'émotion par exemple, c'est simplement faire le choix de changer son rapport au monde plutôt que de changer le monde lui-même par le biais de l'agencement instrumental d'un complexe moyens-fins. Cette conduite se porte tout autant vers une fin que n'importe quel comportement volontaire.

3) *Le monde ne limite pas la liberté humaine.*

Le déterminisme psychologique écarté, il reste encore à montrer que le monde n'est pas une limite à la liberté humaine. C'est la question de la contrainte naturelle qui est alors discutée par Sartre. Il faut remarquer que, dans son dispositif ontologique, c'est l'objection la plus sérieuse car l'être-en-soi, dans la mesure où il est néantisé par le pour-soi, est toujours conçu comme *devant lui*, non comme en lui ou derrière lui. C'est donc sous la figure de l'obstacle ou de la résistance à mes projets que la prétention à limiter la liberté trouve ses plus consistants points d'appui. Toutefois, selon Sartre, le rocher n'est infranchissable qu'à l'aune du projet que je me fixe. Il n'est pas infranchissable en soi. Il ne l'est que dans la mesure où je me propose de l'escalader. Si, par exemple, je me décide à le peindre, la caractéristique « infranchissable » ne permet pas de le qualifier. Ainsi, écrit Sartre en substance, il n'y a pas d'obstacles en soi². C'est la liberté en se fixant une fin qui fait l'obstacle. Il demeure néanmoins que pour un même projet donné, certains rochers apparaissent comme

¹ *EN*, p. 488: « Ainsi la liberté, étant assimilable à mon existence, est fondement des fins que je tenterai d'atteindre, soit par la volonté, soit par des efforts passionnels. »

² *EN*, p. 533-534 : « Il n'y a pas d'obstacle absolu, mais l'obstacle révèle son coefficient d'adversité à travers les techniques librement inventées, librement acquises ; il le révèle aussi en fonction de la valeur de la fin posée par la liberté. Ce rocher ne sera pas un obstacle si je veux, coûte que coûte, parvenir en haut de la montagne ; il me découragera, au contraire, si j'ai librement fixé des limites à mon désir de faire l'ascension projetée. »

infranchissables et d'autres non. Il semble donc falloir reconnaître un coefficient de résistance du réel qui ne dépend pas à proprement parler de la liberté. Sartre propose deux ordres de considération qui permettent d'apporter une réponse à ce problème épineux.

Tout d'abord, il apporte des éclaircissements ou nuances à sa thèse qui présentent un intérêt majeur dans la mesure où ce sillon sera repris et creusé en profondeur par Merleau-Ponty, quitte à retourner Sartre contre lui-même. Comme nous l'avons déjà analysé¹, agir suppose une certaine résistance du réel, ce qui permet de distinguer l'action du rêve. Cet argument permet de qualifier le réel moins comme obstacle que comme moyen nécessaire à toutes nos entreprises. Nous ne pouvons donc « être libres que par rapport à un état de chose et malgré cet état de chose » (EN, p. 531). Dira-t-on pour autant que le donné est cause, condition ou matière de la liberté ? Il y a bien une préséance ontologique du donné sur la liberté, mais comment la comprendre ?

Une seconde série de considérations, davantage ontologique, portant sur l'articulation entre liberté et situation, est mise en avant. La réalité-humaine ne choisit certes pas d'avoir affaire à un donné. Il ne peut y avoir de néantisation que par rapport à l'être-en-soi, ontologiquement premier. Mais le pour-soi fait que le donné se révèle de telle ou telle façon² et la liberté ne saurait jamais ressaisir cet ensemble comme pur donné³. Il n'y a donc pas de pur donné, de restriction brute à la liberté humaine puisque liberté et situation sont des notions indissociables : on ne peut dire où commence l'une et où finit l'autre. Tout donné est toujours ressaisi est vécu dans le cadre d'un projet ;

C'est donc seulement dans et par le libre surgissement d'une liberté que le monde développe et révèle les résistances qui peuvent rendre la fin projetée irréalisable. (EN, p. 533)

Ainsi, précise Sartre, si mon projet est de franchir les plus hauts sommets du monde, ce rocher, infranchissable pour le randonneur, peut tout à fait être vaincu par mes efforts. L'homme, faut-il en conclure, « ne rencontre donc d'obstacle que dans le champ de sa liberté » (EN, p. 533).

4) *La liberté n'est ni capricieuse, ni gratuite dans la mesure où chaque action renvoie à un choix originaire de soi-même.*

¹ Cf. *supra*, chapitre V.1.

² EN, p. 532: « Ainsi, par sa projection même vers une fin, la liberté constitue comme être au milieu du monde un *datum* particulier qu'elle a à être. Elle ne le choisit pas, car ce serait choisir sa propre existence, mais par le choix qu'elle fait de sa fin, elle fait qu'il se révèle de telle ou telle façon, sous telle ou telle lumière, en liaison avec la découverte du monde lui-même. »

³ EN, p. 532: « Et la liberté ne saurait jamais ressaisir cet ensemble comme pur *datum*, car il faudrait que ce fût en dehors de tout choix, et donc, qu'elle cesse d'être liberté. »

Cette thèse soulève la question des limites de la contingence, qui fera le cœur des objections merleau-pontiennes. Ce problème n'a pas échappé à Sartre : « Suis-je libre de vouloir n'importe quoi à n'importe quel moment ? » (*EN*, p. 497). Une telle question est l'occasion d'introduire la méthode de la psychanalyse existentielle, développée au chapitre suivant. Partons de l'exemple examiné par Sartre. Soucieux de montrer qu'aucun déterminisme psychologique ne peut influencer sur la liberté humaine, il discute le cas d'une randonnée où, épuisé, je m'arrête de marcher alors que mon ami, visiblement aussi éprouvé que moi, continue son chemin. Comment expliquer cette différence de comportements qui ne saurait se laisser expliquer par la fatigue, ressentie aussi bien par mon ami que par moi ? Dirait-on qu'il était mieux entraîné que moi ? Bien évidemment, mais cette dernière caractéristique également est elle-même à reconduire à un choix originaire que nous avons fait de nous-mêmes. L'effort de la psychanalyse existentielle doit précisément consister à remonter des choix secondaires de l'individu vers un choix plus originaire de lui-même qui en rend compte¹. Par exemple, je peux me choisir comme projet de ne faire qu'un avec mon corps et avec le monde ou encore comme projet d'être à travers le regard d'autrui. Dans l'exemple retenu par Sartre, je peux choisir d'assumer par la fatigue cette relation avec mon corps et avec le monde à laquelle j'aspire ou, au contraire, choisir de refuser cette relation étroite avec mon corps que m'impose la fatigue. Ainsi, je déciderai librement soit de poursuivre soit d'abandonner mon effort. Chacun des deux projets originaires révélés par l'analyse manifeste une tentative singulière pour réaliser l'impossible en-soi-pour-soi qui est le sens ultime du désir d'être. Ainsi, alors que mon ami vise à s'associer l'être-en-soi en se perdant dans son corps et en s'unissant au monde, c'est de mon être-pour-autrui que j'attends illusoirement de pouvoir fonder mon être (*EN*, p. 501-502).

Deux points de l'étude sartrienne sont particulièrement remarquables :

D'une part, la méthode de la psychanalyse existentielle doit permettre de comprendre rationnellement le comportement humain², ce qui signifie qu'il faut nuancer, même chez Sartre, l'idée de stricte imprévisibilité impliquée par la contingence radicale³. Échapper à

¹ *EN*, p. 501 : « Ce qui paraît évident, en tout cas, après notre analyse, c'est que la façon dont mon compagnon *souffre* sa fatigue demande nécessairement pour être comprise une analyse régressive qui nous conduit jusqu'à un projet initial. »

² *EN*, p. 503 : « Nous concevons, en effet, tout acte comme phénomène *compréhensible* et nous n'admettons pas plus le "hasard" déterministe que Freud. »

³ *EN*, p. 498 : « Cela ne signifie aucunement que je sois libre de me lever ou de m'asseoir, d'entrer ou de sortir, de fuir ou de faire face au danger, si l'on entend par liberté une pure contingence capricieuse, illégale, gratuite et incompréhensible. Certes, chacun de mes actes, fût-ce le plus petit, est entièrement libre, au sens que nous venons de préciser ; mais cela ne signifie pas qu'il puisse être *quelconque*, ni même qu'il soit imprévisible. »

l'objection de « caprice », c'est accepter un horizon de prévisibilité délivré par la méthode de psychanalyse existentielle. Néanmoins, l'auteur de *L'être et le néant* précise que le lien entre projet originaire et projet dérivé n'est pas tel que le premier détermine le second. Une certaine imprévisibilité reste attachée, par définition, à toute action humaine¹. D'autre part, à l'occasion de ces analyses, la discussion sartrienne se fait très serrée autour de la notion d'« instant ». Sartre, en invoquant la notion de « choix originaire », argumente en faveur de la continuité de l'action et du temps, en accord avec les analyses développées dans la deuxième partie de *L'être et le néant*. Nous n'avons pas à choisir à chaque instant ce que nous sommes ; l'instant n'a pas cette réalité ontologique :

Ainsi tout choix fondamental définit la direction de la poursuite-poursuivie en même temps qu'il se temporalise. Cela ne signifie pas qu'il *donne un élan initial*, ni qu'il y ait quelque chose comme de l'acquis dont je puisse profiter tant que je me tiens dans les limites de ce choix. La néantisation se poursuit continûment, au contraire, et par suite la reprise libre et continue du choix est indispensable. Seulement, cette reprise ne se fait pas d'*instant en instant* tant que je reprends librement mon choix : c'est qu'alors il n'y a pas d'instant ; la reprise est si étroitement agrégée à l'ensemble du processus qu'elle n'a aucune signification instantanée ni n'en peut avoir. (EN, p. 512)

Sartre, néanmoins, maintient que « le choix est hanté par le spectre de l'instant² », parce que nous sommes libres à tout moment de nous dégager de notre projet pour nous engager ailleurs. Si « l'instant n'est pas une vaine invention des philosophes » (EN, p. 510), c'est qu'il marque la limite où notre projet fondamental, radicalement modifié, cède la place à la poursuite d'autres fins, et où notre passé paraît alors sous le regard par lequel nous l'objectivons :

Cet acte d'objectivation du passé immédiat ne fait qu'un avec le choix nouveau d'autres fins : il contribue à faire jaillir l'instant comme brisure néantisante de la temporalisation. (EN, p. 512)

¹ EN, p. 525-526 : « Nos projets particuliers touchant la réalisation dans le monde d'une fin particulière s'intègrent dans le projet global que nous sommes. Mais précisément parce que nous sommes tout entiers choix et acte, ces projets partiels ne sont pas déterminés par le projet global : ils doivent être eux-mêmes des choix et une certaine marge de contingence, d'imprévisibilité et d'absurde est laissée à chacun d'eux, encore que chaque projet, en tant qu'il se projette, étant spécification du projet global à l'occasion d'éléments particuliers de la situation, se comprend toujours par rapport à la totalité de mon être-dans-le-monde. »

² EN, p. 512 : « Mais précisément parce qu'il est libre et perpétuellement repris par la liberté, mon choix a pour limite la liberté même ; c'est-à-dire qu'il est hanté par le spectre de l'instant. Tant que je *reprendrai* mon choix, la passéification du processus se fera en parfaite continuité ontologique avec le présent. Le processus passéifié reste organisé à la néantisation présente sous forme d'un *savoir*, c'est-à-dire de signification vécue et intériorisée, sans jamais être *objet* pour la conscience qui se projette vers ses fins propres. Mais, précisément parce que je suis libre, j'ai toujours la possibilité de poser en objet mon passé immédiat. »

Pour l'essentiel, il ressort du propos sartrien que si, d'un côté, le passé et la situation sont identifiés à l'être du pour-soi, à ce qu'il a à être sans pouvoir en changer le contenu, d'un autre côté, le contenu est toujours pris dans le *sens* que l'acte de néantisation lui confère : il n'y a pas de donné brut. La *Sinngebung*, pour reprendre les termes de la critique merleau-pontienne, est alors considérée uniquement comme « centrifuge ». En accordant l'être au passé, Sartre atteint finalement son objectif qui demeure de réduire son poids, sa consistance. Lorsque Sartre écrit que « le présent *n'est pas* » (*EN*, p. 158), il faut entendre que le pour-soi s'isole toujours déjà par-delà tout ce qui est, et tout ce qu'il est, par l'activité de néantisation de l'être et de son propre être.

Si, dans *L'être et le néant*, Sartre ne mentionne finalement le problème de la mémoire qu'en passant, pour signaler que « toute théorie de la mémoire implique une présupposition sur l'être du passé » (*EN*, p. 143), il est remarquable que la question de la passivité, et de la réforme de la subjectivité qu'elle implique, emprunte au contraire chez Merleau-Ponty la voie directe d'un examen en propre de ce phénomène, qui débouche sur des remarques à portée générale concernant le statut de l'être du passé et la temporalité. Comme bien souvent, la reconfiguration des problèmes sartriens chez Merleau-Ponty introduit un décalage dans leurs coordonnées initiales, qui a pour principe la mise en jeu d'expériences sous-estimées par son devancier. Traiter le statut du passé au prisme de la question de la mémoire permet de s'installer à une charnière qui n'autorise plus à sous-estimer sa *charge de présence*. L'être du passé doit être compris de telle sorte qu'il ne rende impossible ni son retour ni le caractère lacunaire de ses percées jusqu'à nous : le passé s'invite souvent sans qu'on l'y invite ! Dans le cours consacré à la *Passivité*, le passé va donc être compris comme « cet imaginaire qui, de surplus a été », et qui, pour cette raison même, conserve un caractère de présence irréductible à l'imaginaire dans son acception mythique. Notre relation primordiale au passé est une relation d'être, et non de représentation, comme l'a bien vu Sartre, mais elle doit toutefois être conçue de telle sorte que le passé ne soit pas dépouillé de toute efficacité propre. Si le principe de la critique est acquis, l'argumentaire merleau-pontien appelle néanmoins un commentaire suivi.

Merleau-Ponty commence par refuser deux conceptions symétriques de la mémoire, complices l'une de l'autre : d'une part, celle qui consiste à postuler un inconscient contenant des souvenirs, d'autre part, celle qui assimile la mémoire à une opération de construction :

Si [l'on admet l'image de] l'inconscient comme réceptacle de souvenirs, alors ceci ravive le second "je pense".

Si [la] mémoire est construction, alors il n'y a plus d'inconscient perceptif. (*IHPP*, p. 249)

Le passé n'est ni un contenu réel, ni une pure signification attribuée par la conscience. Le traitement de la thématique de l'« inconscient » lors du cours précédent interrogeait déjà, d'une certaine manière, l'être du passé en questionnant la relation de la subjectivité à l'événement traumatique. Il s'agissait de décrire une modalité d'être qui admette une *Sinngebung* tant centripète que centrifuge :

Pas de sens donné avec l'événement : on peut ruser, maintenir en vigueur l'ancien schéma praxique, [le] réprimer. Mais s'il n'y a pas de sens donné, il y a des événements dont on ne peut empêcher l'inscription historique qu'en refusant de les voir, qui sont inassimilables pour notre système, qui refusent notre *Sinngebung*. Le choix de les maintenir sera alors pathologique. Donc jamais le sens ne nous est simplement donné mais il ne se laisse pas toujours construire. (*IHPP*, p. 250)

Il y a donc une résistance de l'événement aux tentatives d'annexion interprétative par la conscience. Passer outre, c'est en définitive s'enfermer dans la maladie. La question générale du mode d'être du passé doit permettre de retrouver une forme de passivité qu'une compréhension adéquate de l'inconscient révélait déjà, une fois dépassée l'interprétation du refoulement comme pure activité de refus.

Mais cette passivité là, devant l'événement qui interroge ou met à l'épreuve mon être au monde, suffit-elle à rendre compte du poids du passé ?

Dans le cas où je choisis d'essayer d'oublier, de réprimer, l'instance refoulante, toute active qu'elle soit, est à distance l'écho d'une partie de moi-même qui continue d'être polarisée autrement. Elle n'a pas d'initiative, elle est sur la défensive.

Or, n'y a-t-il pas une passivité du même genre hors de toute régression ou refoulement, dans tous les cas où un souvenir oublié revient, et cette fois sans qu'on puisse la sous-tendre par une opération [venant] de moi-même ? Ne faut-il donc pas que le passé ait une autre réalité, une autre puissance que celle qui est fondée sur notre refus ? (*IHPP*, p. 251)

Toutefois, la reconnaissance du souvenir comme tel risque toujours d'être comprise à partir d'une pure activité de conscience, seule à même de lui conférer la signification « passé » :

Le "sens" passé ne peut être porté que parce qu'il n'est pas, par la conscience en tant qu'elle est transtemporelle. Seule la conscience peut faire que le néant vienne au monde. (*IHPP*, p. 251)

À vrai dire, le déploiement du passé par la mémoire, souvent syncopé, voire chaotique, ne renvoie pas au libre parcours qui serait celui d'une « conscience transtemporelle ». Aussi faut-il comprendre que si « le passé n'est pas [un] fragment "réel" à ajouter au présent », il « n'est pas non plus non-être quelconque ("significations" quelconques), et impliqué à ce titre

dans les pouvoirs généraux de la conscience comme lieu du non-être » (*IHPP*, p. 251-252). En regard d'une telle critique, la distinction sartrienne entre l'imaginaire et le passé tend à s'estomper puisque, dans les deux cas, il en va d'une signification librement projeté par un acte de néantisation et délestée de tout poids intrinsèque. Certes, la position sartrienne ne coïncide pas avec la « théorie transcendantale de la mémoire », qui conçoit le passé comme « *Vorstellung* » (*IHPP*, p. 251 et 176) ; le passé n'est pas d'abord — Sartre y insiste — une représentation. Il demeure que le passé est le dépassé, c'est-à-dire ce qui est par essence mis à distance par l'acte même de néantisation. S'il « hante le pour-soi » (*IHPP*, p. 176), c'est seulement au sens où le pour-soi ne le tient pas expressément sous son regard, mais pas au sens où il serait doté par lui-même de la moindre efficace. Des écueils mentionnés, Merleau-Ponty déduit trois tâches dont dépend une approche rigoureuse de la mémoire :

Tout d'abord, il s'agit de refaire l'analyse du présent de telle manière qu'elle rende possible la relation au passé qui se noue dans le souvenir. Il faut partir d'une « déchirure du présent » (*IHPP*, p. 252) qui empêche de concevoir le passé selon l'alternative stérile de l'être et non-être. Le passé ne coïncide pas plus avec le présent qu'il ne s'oppose à lui. En ce sens, l'affirmation sartrienne selon laquelle « le présent n'est pas » radicalise à outrance l'effraction du pour-soi dans l'être et surestime la césure avec le passé. Une telle révision du statut du présent doit, dans un second temps, nous faire réinterpréter le passage à la modalité « passé ». L'être au passé n'est ni « effacement », c'est-à-dire pure disparition dans un « en-soi » dont on ne sait comment il pourrait redevenir présent, ni « passage à la pure signification ou non-être » (*IHPP*, p. 253), ce qui le priverait de toute prise intrinsèque sur nous. Sur ce point, il est nécessaire de rappeler que si Sartre pense pourtant le passé comme être du pour-soi et non comme pur non-être, cette opération aboutit tout de même à le désarmer. Le souvenir doit, en définitive, être abordé comme le souvenir d'« une certaine manière d'être corps » (*IHPP*, p. 253). Les postures du corps, la disposition du schéma corporel servent de repérage non seulement spatial mais temporel :

Le corps [est] appareil non seulement à percevoir l'espace mais encore le temps. Une de ses postures signifie une certaine épaisseur du temps écoulé [...]. Le corps n'est pas instrument mais organe, *i.e.* le temps est en lui incorporé, sédimenté, et cela, par sa généralité qui fait qu'il n'est pas seulement une masse de données *einmalig*, mais une structure temporo-spatiale. (*IHPP*, p. 255-256)

Enfin, le passage au souvenir explicite peut être interrogé. Merleau-Ponty suit la piste proustienne qui renverse les données du problème tel que les deux positions critiquées le posent. Il ne s'agit plus de comprendre comment peut se conserver ce qui a été oublié, à quoi

l'on répond traditionnellement soit par une conservation inconsciente, soit par le pouvoir de rétrospection inauguré par la conscience. C'est au contraire l'oubli qui préserve le souvenir de tout effacement en lui conservant sa nouveauté et sa fraîcheur :

L'oubli n'est pas le contraire de la conservation parce qu'il conserve vraiment. (*IHPP*, p. 257)

Ainsi, il faut admettre une forme de *dépossession primordiale* qui, seule, peut fonder l'activité de remémoration telle que nous l'expérimentons, y compris sous sa forme la plus volontaire.

En interrogeant la modalité d'être du passé à partir de la mémoire et du retour des souvenirs, Merleau-Ponty situe son analyse à la charnière du passé et du présent. Il ne suffit pas d'affirmer que le passé hante le présent au sens où je ne le tiens pas objectivement sous mon regard, il faut encore rendre possible leur communication en ne distinguant pas radicalement, d'un point de vue ontologique, les dimensions du temps. Si l'examen de la mémoire indique déjà une forme de passivité de la subjectivité auquel Sartre ne consent pas, fait signe vers une certaine *hantise* du passé, déjà relevée à l'analyse de l'inconscient, il demeure que c'est moins l'*efficace* du passé — sa capacité à *s'incorporer au présent* — qui est ainsi soulignée que l'impossibilité d'un partage ontologique radical entre présent et passé. Statique, l'étude de la mémoire met en évidence le fond de passivité sur lequel s'inscrit toute résurgence du passé, volontaire ou non, mais non pas la dynamique à travers laquelle se co-appartiennent les dimensions du temps. Comme le souligne C. Lefort dans sa préface, à la différence du cours sur l'*Institution*, le cours sur la *Passivité* ne pose pas la question de l'émergence de formations temporelles et historiques :

Le problème de la passivité est posé par Merleau-Ponty à l'examen de phénomènes qui ne se prêtent pas à une mise en forme selon le modèle de l'institution. Si cette notion est indissociable de celle d'histoire ou d'historicité, si elle nous confronte à une relation entre une activité instituante et un état institué de telle nature que l'institution — la fondation, la novation — suppose toujours un pré-donné et l'état institué comporte une ouverture, voire un appel à l'avenir, en revanche, l'étude de la passivité exclut apparemment la dimension du temps. (*IHPP*, p. 16)

L'institution, plus que le phénomène de la mémoire proprement dit, propose une reconfiguration des dimensions du temps les unes par les autres et offre un modèle pour contester la relation unilatérale que Sartre instaure entre passé et présent. Voici la

définition que, dans son résumé de cours, Merleau-Ponty donne de cette notion transgénérique :

On entendait ici par institution ces événements d'une expérience qui la dotent de dimensions durables, par rapport auxquelles toute une série d'autres expériences auront sens, formeront une suite pensable ou une histoire, — ou encore les événements qui déposent en moi un sens, non pas à titre de survivance et de résidu, mais comme appel à une suite, exigence d'un avenir¹.

Or, le modèle de toute institution est, selon l'aveu de Merleau-Ponty, le temps lui-même². Son examen attentif doit nous écarter tant du schéma causal déterministe que de la détermination rétrospective des événements. La logique du temps ne s'apparente ni à une « filiation objective » ni à un « choix des ancêtres » ; elle n'est ni « mimique du passé », ni « fulguration de l'avenir » (*IHPP*, p. 38). Qu'il s'agisse d'analyser l'institution de la vie, d'un sentiment, d'une œuvre, d'un savoir, ou encore l'institution proprement historique, les positions incriminées sont clairement délimitées. D'une part, l'explication par la causalité objective ou le pur hasard³ manque l'unification du sens propre à la série d'événements institués. D'autre part, l'apposition rétrospective d'un sens, l'unification dans l'après-coup par l'assomption libre du pour-soi échoue à reconnaître la consistance intrinsèque de la série, à distinguer ce qui, parmi les événements, appelle une reprise de ce qui demeurera de toute façon lettre morte⁴. Enfin, l'affirmation d'une téléologie autorisant à considérer que l'ultérieur est déjà présent dans l'antérieur court-circuite la contingence propre à toute série instituée⁵. Si la seconde position renvoie à la figure de Sartre, que vise notamment le long développement consacré à l'institution d'un sentiment (*IHPP*, p. 63-77), la critique de cette

¹ *IHPP*, p. 124. On trouve dans le cours lui-même une définition plus lapidaire : « Donc 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. » (*IHPP*, p. 38)

² *IHPP*, p. 36 : « Le temps est le modèle même de l'institution : passivité-activité, il continue, parce qu'il a été institué, il fuse, il ne peut pas cesser d'être, il est total parce qu'il est partiel, il est un champ. »

³ *IHPP*, par ex. p. 44 : « À discuter : [la thèse de] Lévi-Strauss : pas de différence [entre les événements]. Les séries d'événements sont probabilités et hasard. [Ici ou là a lieu une] agglomération d'événements. [L']institution [est] résidu, somme de parties. La parenté [est le] jeu de certains éléments de [la] vie sociale que le hasard réunit (ex. structure binaire, réciprocité, etc.) Les hommes montent des "affaires culturelles", mais seul le hasard donne les résultats. »

⁴ *IHPP*, par ex. p. 86, à propos de la création picturale : « Plutôt que dire choix il faut dire *travail*. Les choix sont la trace de ce travail de "germination" (Cézanne) (avec la nature, avec les autres tableaux). Chaque choix refait la peinture en en héritant si c'est vraiment une œuvre. Choix [signifie] appuyer sur une des nervures d'un monde pictural donné, en faire le principe d'un type d'expression, qui à son tour subira le même devenir. Choix non cassant, mais glissant et ouvert. Choix [ne signifie pas] se faire tel qu'on se pense, anticiper l'histoire et le jugement des autres, faire de force l'histoire [...] »

⁵ L'opposition merleau-pontienne à l'alternative entre le finalisme caché et le décisionnisme s'exprime avec éclat dans une note de marge relative à l'institution du sentiment : « L'amour : ni fatal ni fabriqué : institué. » (*IHPP*, p. 39)

dernière position était déjà le point de mire de la lecture que proposait Merleau-Ponty de la doctrine freudienne dans le cours de *Psychologie et pédagogie de l'enfant* ; quand Freud ne succombe pas au biologisme pour décrire l'instinct, il tend, pour expliquer l'émergence de la sexualité adulte, à la replacer, à l'état implicite, dans les formes que prend la libido infantile¹ :

Pourquoi Freud appelle-t-il sexuelles et pré-génitales à la fois, ces manifestations anales et orales ? Freud veut-il dire que la même libido, qui, ensuite, portera la vie génitale, soit déjà présente dans les phases pré-génitales et appliquée aux appareils anal et oral ? Cette conception métaphysique, qui fait penser à la force dormitive de l'opium, serait en désaccord avec les idées de Freud, puisqu'il a montré avec éclat que l'activité génitale, sous sa forme adulte, suppose toute une élaboration dans l'histoire de l'individu, et qu'il ne saurait donc être question de la réaliser par avance au début de cette histoire. [...] La libido initiale doit être indéterminée : l'enfant est un pervers polymorphe. Des indications nous permettent de corriger la conception réaliste de la libido. Quand il déclare que l'activité de l'enfant est sexuelle dès le début de la vie, Freud veut dire seulement que l'enfant fait des différences entre les sexes de ses parents. (PPE, p. 332-333)

Ainsi, si Merleau-Ponty en appelle à une orientation intrinsèque des événements, il insiste pour maintenir une ouverture, un certain « polymorphisme » qui ne verrouille pas d'emblée leur sens. L'institution désigne finalement la dimension au sein de laquelle *toute proposition de sens appelle une reprise*. C'est déjà ce qu'annonçait, à propos du peintre, le texte inachevé de la *Prose du monde*, dans les pages qui, pour l'essentiel, en vinrent à constituer son étude « Le langage indirect et les voix du silence » :

Il ne s'agit jamais que de pousser plus loin le même sillon déjà ébauché dans le monde comme il le voit, dans ses œuvres précédentes ou dans celles du passé, de reprendre et de généraliser cet accent qui avait paru dans le coin d'un tableau antérieur, de convertir en institution une coutume déjà installée sans que le peintre lui-même puisse jamais dire, parce que cela n'a pas de sens, ce qui est de lui et ce qui est des choses, ce qui était dans ses tableaux précédents et qu'il y ajoute, ce qu'il a pris à ses prédécesseurs et ce qui est sien. La triple reprise par laquelle il continue en dépassant, il conserve en détruisant, il interprète en déformant, il infuse un sens nouveau à ce qui pourtant appelait et anticipait ce sens n'est pas seulement métamorphose au sens des contes de fées, miracle ou magie, violence ou agression, création absolue dans une solitude absolue, c'est aussi une réponse à ce que le monde, le passé, les œuvres antérieures lui demandaient, accomplissement, fraternité. (*PrM*, « le langage indirect », p. 95)

¹ Sur ce thème, voir l'analyse de P. Rodrigo (2003).

Or, cette « passivité de notre activité » (VI, notes, novembre 1959, p. 270), ignorée de Sartre et assumée par le modèle de l'institution, ne peut-on considérer que la conceptualisation des rapports entre la volonté et l'habitude chez Grimaldi la thématise rigoureusement à sa manière ?

Le passage de la volonté à l'habitude atteste du caractère indissociable de la liberté et du déterminisme. La liberté pure n'a pas plus de réalité que la détermination radicale car chacune ne fait qu'exprimer *l'une des tendances* à l'œuvre dans l'unité ontologique scissionnaire :

Si on ne peut donc nier ni le déterminisme ni la liberté, on ne peut toutefois pas plus les isoler ni les séparer ontologiquement qu'on ne peut isoler ni séparer l'esprit de la nature, ni la tendance à la futuration de la tendance à la conservation, ni l'effort de ce qui lui résiste, ni la volonté de l'habitude. Ce qui *unit substantiellement* le déterminisme à la liberté ne serait-il pas alors cela même qui unit l'inertie de la matière à la tendance futuritive qui s'efforce de la subvertir et de la transformer, ou qui semblablement unit [...] le caractère automatique et déterminé de l'habitude au caractère aléatoire et libre de la volonté — c'est-à-dire *le temps* ? (OT, p. 203)

L'insurrection de la volonté qui préside à la contraction d'une habitude finit, à force d'efforts, par incorporer à notre être de nouvelles qualités qui ne lui appartenaient pas :

[...] c'est ainsi que dans l'habitude ce vers quoi avait tendu la conscience et qu'elle a progressivement acquis, est devenu son *être* même. La succession de tous les instants *passés* dans l'effort s'est cumulée, synthétisée, unifiée dans le *présent* en s'y incorporant, jusqu'à devenir sa vie même. (OT, p. 201)

Les résultats qui furent obtenus par arrachement à ce que nous étions, par un acte de liberté, nous rendent en définitive aussi prévisibles que si nos comportements et nos gestes étaient mécaniques :

Pour autant que l'exactitude, l'assiduité, la répétition, la routine, ont fait de nous des êtres d'habitudes, ne sommes-nous pas aussi rigoureusement réglés que les plus précises des horloges, et ne suffit-il pas de nous avoir observés assez continûment pendant quelques semaines pour en induire aussi infailliblement que de n'importe quel astre ou n'importe quelle planète l'heure de notre passage aux différents endroits, de notre lever et de notre coucher selon les diverses saisons, quand ce n'est même, selon la diversité des rencontres et des circonstances, la mimique, l'attitude, l'expression, le comportement, la réponse prévus ? Car l'habitude est une nécessité acquise. Mais cette nécessité que nous nous sommes librement donnés, elle est devenue depuis si inhérente à notre être même que nous n'avons plus la liberté désormais de n'en être pas déterminés. (OT, p. 204)

Cette « transmutation ontologique » (OT, p. 203), prend soin de préciser Grimaldi, à lieu quelle que soit la constance et l'application de l'effort engagé, quelle que soit l'audace de la rupture que nous inaugurons avec notre vie passée (OT, p. 204-205). Ainsi, la dialectique de la volonté et de l'habitude témoigne, à sa manière, d'une faiblesse sise au sein du plus pur activisme que peut déployer la subjectivité. La logique du temps est telle que la pure activité ne peut manquer de se changer en pure passivité.

Une telle conception nous invite à reconnaître l'efficace du passé. Le passage à l'habitude renvoie au phénomène général d'*assimilation* du passé par le présent. Chaque présent synthétise dans son immédiateté l'ensemble des médiations passées, ce qui implique que tout choix, toute action, ne peuvent s'accomplir qu'à partir du passé et des habitudes qu'ils s'efforcent de transformer. À ce titre, il ne peut y avoir de commencement absolu :

Parce qu'il n'y donc de continuité du temps que par une continuelle intussusception du passé dans le présent, tout a donc toujours de quelque façon déjà commencé, de sorte que tout vivant est toujours bien plus vieux que lui-même. (OT, p. 148)

Rompre avec le passé n'acquiert finalement de sens qu'à l'égard d'une continuité qui est le propre même du temps. Mais plus encore, *c'est la continuité même du temps qui secrète la discontinuité* par laquelle quelque chose de nouveau émerge :

Si nous sommes si différents de ce que nous étions, c'est parce que nous sommes le même. C'est la continuité de la même attente, de la même intention, de la même volonté, qui produit en nous cette discontinuité de qualités ou d'apparences. C'est la continuité des mêmes exigences et des mêmes refus qui produit en nous cette discontinuité qu'on nomme aussi bien inconstance. (OT, p. 132)

Il faut néanmoins remarquer que l'*assimilation* du passé par le présent ne se confond avec une *conservation automatique* ; c'est la raison pour laquelle Grimaldi reproche à Bergson certaines des formules qu'il utilise pour la qualifier¹. C'est l'avenir qui, secrètement, aime le présent. Aussi doit-on tout autant la continuité du temps à la *direction* vers laquelle ne cesse de *tendre* obscurément le présent, ce qui, dans l'ordre humain, se traduit par la « continuité des mêmes exigences et des mêmes refus » :

¹ OT, p. 148 : « Toutefois, contrairement à certaines expressions bergsoniennes, cette conservation du passé ne s'opère pas "automatiquement", comme si le présent ne faisait que recevoir et transmettre un mouvement qu'il reçoit d'une impulsion passée, à la manière dont une boule de neige grossit en dévalant la pente, ou à la manière dont un wagon détaché du convoi continue d'avancer par sa vitesse acquise après qu'il ait été "poussé". »

Sans doute la configuration du présent dépend-elle du passé puisque cette tendance est héritée ; mais en même temps c'est bien par le futur qu'elle est déterminée puisque ce qui est hérité est une tendance. (OT, p. 149)

Si, en insistant sur le phénomène d'assimilation, l'ontologie de la tendance restaure l'efficace du passé et réfute l'idée d'une discontinuité radicale ou d'une liberté absolue, en revanche, elle se comprend comme ontologie de la novation radicale car c'est seulement de l'ambiguïté du temps, avec sa double tendance à la conservation et à la futurition, que peut jaillir toujours plus de nouveautés :

Pourtant, cette apparente contradiction est la temporalité même : cette sorte d'incessante dialectique par laquelle la tendance à la futurition subvertit la matière et la change, s'objective en ce qu'elle y réalise, et de cette immédiation dans la matière fait l'instrument de nouvelles transformations et de nouvelles productions [...]. Aussi n'en finissons-nous pas plus de recommencer que nous n'en finissons d'attendre et que ne finit le temps. Et c'est ainsi qu'ayant acquis d'autant plus d'aptitudes et de possibilités que nous avons davantage exercé notre volonté, ces nouvelles habitudes toutefois mobilisent à nouveau notre volonté autant qu'elles la libèrent, en lui permettant de s'imposer de nouvelles exigences, de s'assigner de nouvelles tâches et de nouveaux buts, pour lesquels elles constituent désormais autant de résistances qu'elles sont aussi d'instruments¹.

Il semblerait donc que l'ontologie du temps réponde aux exigences merleau-pontiennes dont se fait écho le cours sur la *Passivité*, et plus encore le cours sur l'*Institution*. À vrai dire, la pensée grimaldienne ressemble à s'y méprendre à l'approche dialectique de la vie pour laquelle plaidait Merleau-Ponty dans les développements sur le concept de « Nature » consacrés à la figure de Bergson. En s'appuyant sur des phénomènes significatifs — habitude, mémoire, ou encore institution —, l'un et l'autre pensent une conception du temps qui renforce l'attache du passé au présent, ce qui permet contre Sartre de concevoir une authentique hantise du passé, mais plus encore une véritable efficace du temps. Dès lors s'impose une révision de la notion de « possible » Le possible ne se réduit pas à la possibilisation du pour-soi, qui tend unilatéralement à imposer un sens à son passé par son propre surgissement. L'être comporte des possibles — Merleau-Ponty a montré, à la suite de Jankélévitch, que le bergsonisme, bien compris, ne l'excluait pas — : cela signifie que tout

¹ OT, p. 207. Ou encore, p. 160-161 : « Plus l'homme est libre, plus il est capable de mémoire, de plasticité, de choix, de volonté, d'application et d'apprentissage, plus il est capable de s'incorporer mécaniquement le passé, et plus la tradition qu'il s'est assimilée le rend paradoxalement capable de rompre avec elle, d'inventer l'improbable, et de se lancer vers l'avenir comme à une aventure. Voici donc le fait : le passé s'incorpore au présent, s'y sédimente en déterminismes ; et, utilisant ces déterminismes comme autant d'instruments, le passé transforme ce sédiment en un indéterminable avenir. Comme l'action consiste toujours à donner une forme nouvelle à une matière déjà disposée, la vie du présent consiste donc à faire de l'indéterminable avec du déterminé, aussi banalement que le temps fait de l'avenir avec du passé. »

n'est pas possible, que la temporalité comporte une certaine orientation ou direction, ce que Grimaldi nomme sa *continuité*.

Bien avant le cours consacré à Heidegger (1959-1961), qui insiste sur la nécessité de penser un possible de l'Être lui-même, et avant même la thématization de l'*Institution* (1954-1955) qui, d'une certaine manière, repose à neuf et par-delà les dualismes, la question de la liberté, on retrouve déjà ce motif du « possible » dans la toute première critique d'ampleur que Merleau-Ponty a explicitement formulée à l'encontre de Sartre, à savoir dans le chapitre III de la troisième partie de la *Phénoménologie de la perception*, précisément consacré à la liberté. Une authentique compréhension de la perception, du comportement et de l'événement historique doit conduire à réaménager la notion de « liberté » invoquée par Sartre, et à mettre en avant l'idée de *probabilité*. Comme on a précédemment détaillé les thèses sartriennes en faveur d'une liberté radicale, il n'est pas inutile de présenter brièvement les objections que Merleau-Ponty lui adressait en 1945.

1) *La liberté n'émerge que sur fond d'un acquis.*

Autrement dit, la liberté est toujours seconde. Il faut bien comprendre ce que signifie cette thèse chez Merleau-Ponty. En quoi se distingue-t-elle, en définitive de la thèse sartrienne de primat ontologique de l'être-en-soi sur l'être-pour-soi ? Selon Merleau-Ponty, il manque à la conception sartrienne l'idée d'un acquis ou d'un champ comme fond indépassable à partir duquel émerge la liberté :

Si la liberté doit avoir *du champ*, si elle doit pouvoir se prononcer comme liberté, il faut que quelque chose la sépare de ses fins, il faut donc qu'elle ait *un champ*, c'est-à-dire qu'il y ait pour elle des possibles privilèges ou des réalités qui tendent à persévérer dans l'être. (*PhP*, p. 501)

La liberté est toujours arrachement à une situation antérieure pour s'en libérer. Cela signifie, d'une part, qu'il faut restaurer contre Sartre l'idée selon laquelle la liberté admet des degrés¹. Se libérer, c'est passer d'une situation où nous étions moins libres à une situation où nous le sommes davantage, ce qu'exclut l'identification de la liberté à l'être de l'homme. Si pour l'homme, être, c'est être libre, alors il est toujours libre, mais cela veut tout aussi bien dire qu'il ne l'est jamais. Ainsi, le « faire » véritable manquerait à la conception sartrienne. Ce

¹ *PhP*, p. 500 : « Si, en effet, la liberté est égale dans toutes nos actions et jusque dans nos passions, si elle est sans commune mesure avec notre conduite, si l'esclave témoigne autant de liberté en vivant dans la crainte qu'en brisant ses fers, on ne peut dire qu'il y ait aucune *action libre*, la liberté est en-deçà de toutes les actions, en aucun cas on ne pourra déclarer : "Ici paraît la liberté", puisque l'action libre, pour être décelable, devrait se détacher sur un fond de vie qui ne le fût pas ou qui le fût moins. »

dernier reconnaît, certes, que la liberté suppose la résistance du monde afin qu'il y ait effectivement quelque chose à faire (*EN*, p. 528), mais il a tendance, dans le même temps, à la supposer déjà réalisée en tout ce que nous sommes. On pourrait même dire que, de ce point de vue, Sartre ne nous donne pas de critère ontologique pour distinguer la véritable action du pur attentisme face au monde. Si dès que la réalité-humaine paraît, il y a liberté radicale et totale, il n'y a rien qui distingue ontologiquement la libération effective du *statu quo*.

L'idée d'un acquis par rapport auquel prend position toute liberté est, en outre, nécessaire pour penser un engagement véritable. S'engager ne signifie pas confirmer continûment son choix, car « ne pas refuser n'est pas choisir » (*PhP*, p. 517). Il faut admettre un « implicite » à partir duquel nous pouvons certes opérer des refus explicites, encore qu'il ne s'agisse pas tant, par là, de fuir l'être que de s'engager ailleurs :

[...] nous avons toujours le pouvoir d'interrompre, mais il suppose en tout cas un pouvoir de *commencer*, il n'y aurait pas d'arrachement si la liberté ne s'était investie nulle part et ne s'apprêtait à se fixer ailleurs. (*PhP*, p. 501)

Or, c'est sur la continuité du temps prépersonnel que Merleau-Ponty fait reposer la subjectivité ainsi comprise¹. Aucun engagement ne se fait *ex nihilo* et tout changement commence par épouser sa logique implicite :

Ma liberté peut détourner ma vie de son sens spontané, mais par une série de glissements, en l'épousant d'abord, et non par aucune création absolue. (*PhP*, p. 519-520)

2) *L'existence d'intentions générales et anonymes doit nous faire relativiser la liberté sartrienne*

D'autre part, même lorsque Sartre mentionne la résistance du monde à nos projets, cette résistance est toute extérieure à la subjectivité qui, elle, reste intégralement liberté en toute occasion dès qu'elle paraît. Ainsi, chez Merleau-Ponty, l'idée d'un acquis indépassable ne se confond pas avec celle, sartrienne, d'un primat ontologique de l'être-en-soi sur le pour-soi. Alors que chez Sartre pour-soi et en-soi sont corrélés par le pour-soi sans jamais empiéter l'un sur l'autre, chez Merleau-Ponty la subjectivité elle-même revêt une dimension de passivité. En effet, elle n'est pas distincte, pas même en droit comme chez Sartre, du monde. C'est en cela qu'elle est adossée à un acquis indépassable, un champ, qu'elle peut surmonter mais jamais complètement dépasser.

¹ *PhP*, p. 517 : « On est amené à concevoir la liberté comme un choix continuellement renouvelé tant qu'on n'a pas introduit la notion d'un temps naturel ou généralisé. »

C'est sur l'exemple du rocher infranchissable que Merleau-Ponty discute la pertinence du propos sartrien. Certes, concède-t-il, c'est bien le projet d'escalader le rocher qui en fait un obstacle. Toutefois, si ma liberté fait qu'il existe des obstacles et des passages en général, elle ne peut faire que tel rocher m'apparaisse comme obstacle et tel autre comme passage. Reprenant une distinction que Sartre finissait par aplanir en se référant ultimement à la teneur véritable de mon projet (suis-je véritablement ou non décidé à franchir l'obstacle ?), Merleau-Ponty réfère cette résistance inassimilable du réel à des intentions générales et anonymes dont nous sommes le lieu sans les vouloir expressément. Cette valorisation non volontaire est l'œuvre du corps et de la situation humaine en général. Je ne peux, pour reprendre un exemple souvent repris par Merleau-Ponty, faire que les hommes que j'observe du haut de Notre-Dame ne m'apparaissent comme des fourmis (par ex., *IHPP*, p. 195). De même, la *Gestalttheorie* a montré qu'il existait pour l'homme des formes privilégiées, valables pour tout homme, et qui n'étaient pas susceptibles d'être librement lues différemment. Ainsi, conclut Merleau-Ponty,

Il est donc bien vrai qu'il n'y a pas d'obstacles en soi, mais le moi qui les qualifie comme tels n'est pas un sujet acosmique, il se précède lui-même auprès des choses pour leur donner figure de choses. (*PhP*, p. 504)

Ce qui est vrai de la perception l'est aussi du comportement humain. Discutant cette fois-ci l'exemple sartrien de la fatigue, Merleau-Ponty montre à nouveau que l'analyse est valable en ce qu'elle refuse l'explication causale, mais qu'elle oublie de mentionner le passif qui, petit à petit, fait d'une situation une situation privilégiée. Confirmer une attitude, ce n'est pas la choisir de nouveau chaque fois à partir de rien. À l'inverse, s'arracher à un comportement que l'on a adopté depuis des années présente des difficultés qui rendent l'opération incertaine :

Si la liberté ne souffre en face d'elle aucun motif, mon être au monde habituel est à chaque moment aussi fragile, les complexes que j'ai nourris de ma complaisance pendant des années restent toujours aussi anodins, le geste de la liberté peut sans aucun effort les faire voler en éclats à l'instant. Cependant, après avoir construit notre vie sur un complexe d'infériorité continuellement repris pendant vingt ans, il est peu *probable* que nous changions. (*PhP*, p. 505)

3) *Comprendre l'événement suppose de réhabiliter contre Sartre les notions de « motif » et de « probable »*

Merleau-Ponty restaure contre Sartre la notion de « motifs » en l'articulant, dès la *Phénoménologie de la perception*, à celle de « probabilité » :

La généralité et la probabilité ne sont donc pas des fictions, mais des phénomènes, et nous devons donc trouver à la pensée statistique un fondement phénoménologique. Elle appartient nécessairement à un être qui est fixé, situé et investi dans le monde¹.

Il est nécessaire de préciser le sens que prennent chez lui ces deux notions de « motif » et de « probable ».

a) *Le motif* : comme le montre l'interprétation de l'événement historique dans la suite du chapitre, l'idée de « motif » bat en brèche la conception de l'événement en termes de « fin ». Ce n'est pas la position explicite d'une fin qui donne son sens à l'événement. L'événement — soit l'exemple des révoltes ouvrières repris de Sartre — doit être compris comme un rapport de coexistence entre les différents projets existentiels et la situation. D'une part, les projets des différents corps de métiers (ouvriers, fermiers, journaliers) finissent par se rejoindre sans préméditation initiale parce que les intérêts convergent à un moment donné. Il ne s'agit pas de projets intellectuels clairement posés et définis mais souvent ambigus et tâtonnants². D'autre part, la situation n'est pas un sol vierge auquel viendrait donner un sens la représentation d'une fin : elle constitue déjà une proposition de sens. Ainsi, c'est sans conteste à l'adresse de Sartre que Merleau-Ponty écrit :

On a raison de remarquer que ce n'est pas la plus grande misère qui fait les révolutionnaires les plus conscients, mais on oublie de se demander pourquoi un retour de prospérité entraîne souvent une radicalisation des masses. C'est que la décompression de la vie rend possible une nouvelle structure de l'espace social : les horizons ne sont plus limités aux soucis les plus immédiats, il y a du jeu, il y a place pour un projet vital nouveau. (*PhP*, p. 510)

La pure décision ne suffit donc pas à expliquer, loin s'en faut, le passage à la révolution. Dans les *Aventures de la dialectique*, la critique politique adressée à Sartre retrouve les mêmes chemins : Sartre, en manquant les racines de l'événement, s'enferme dans l'ultra-bolchévisme. En identifiant le prolétariat aux pures décisions du parti, il manque la coexistence et rend impensable la révolution. Écartant toute dialectique entre la base et les dirigeants du parti³, c'est aux décisions abstraites du chef que Sartre veut attribuer son

¹ *PhP*, p. 506. Merleau-Ponty donne à lire ici une justification phénoménologique du projet des sciences humaines.

² *PhP*, p. 510 : « Le tort de la conception que nous discutons est en somme de ne considérer que des projets intellectuels, au lieu de faire entrer en compte le projet existentiel qui est la polarisation d'une vie vers un but déterminé-indéterminé dont elle n'a aucun représentation et qu'elle ne reconnaît qu'au moment de l'atteindre. »

³ *Oe*, « Les aventures de la dialectique », p. 506 : « Le militant, le parti et la classe vont naître d'urgences semblables ; ils seront les réponses que donne au piège de l'événement une volonté sans appui dans les choses.

surgissement *ex nihilo*¹. Merleau-Ponty mobilise, quant à lui, la notion d'« imposture » pour analyser ces moments où les décisions d'un homme politique ne s'ajustent pas avec la situation (*PhP*, p. 514), ou encore pour décrire une construction identitaire qui s'établit sur un passé mal interprété. Si le « faux sens » existe pour Merleau-Ponty, il va sans dire que cette notion est absurde dans l'univers sartrien où le sens des faits est donné par le projet et où le présent décide unilatéralement du sens du passé. À rebours de Sartre et sur son exemple, Merleau-Ponty note :

[qu'] on ne peut pas dire qu'une crise mystique à quinze ans soit en elle-même dépourvue de sens et *devienne*, selon que je la valorise librement dans la suite de ma vie, incident de puberté ou premier signe d'une vocation religieuse. Même si je construis toute ma vie sur un incident de puberté, cet incident garde son caractère contingent et c'est ma vie tout entière qui est "fausse". Dans la crise mystique elle-même, telle que je l'ai vécue, on doit trouver quelque caractère qui distingue la vocation de l'incident².

Ainsi, le rétablissement de la notion de « motif » redonne une consistance à l'adversité minimisée par Sartre.

b) *Le probable* : la notion de « probable », quant à elle, thématifiée dans la *Phénoménologie de la perception*, est souvent associée dans la suite de l'œuvre à la critique de Sartre. Dans le cours « Les sciences de l'homme et la phénoménologie », Merleau-Ponty critique l'opposition tranchée que Sartre, s'autorisant d'une certaine lecture de Husserl, introduit dans *L'imaginaire*³ entre ce que la conscience peut apprendre sur elle-même par la réflexion pure et ce que la conscience peut apprendre de l'examen empirique des faits psychologiques (*PPE*, p. 413). À la certitude du savoir réflexif qui atteint l'essence de la conscience s'opposerait la probabilité du savoir portant sur l'expérience. La dichotomie psychologie phénoménologique/psychologie empirique est poussée, par principe, à son comble. En effet, selon Sartre qui reprend une distinction husserlienne, alors que l'être de la conscience s'identifie à son apparaître, l'objet, ne se donnant que par esquisses, est, par définition, toujours seulement probable. Son unité n'est que présomptive car constamment à la merci d'une réévaluation. Or, pour Merleau-Ponty, la subjectivité elle-même, parce qu'elle

Ne parlons même pas de naissance : ils ne viennent de nulle part, ils ne sont rien que ce qu'ils ont à être, que ce qu'ils se font. »

¹ *Oe*, « Les aventures de la dialectique », par ex., p. 510 : « [les prolétaires] n'obéissent pas [au parti] comme à une instance extérieure : c'est bien mieux, le militant est, au sens philosophique, en extase dans le parti, se transforme tout entier en lui, de sorte que l'obéissance aux ordres est sa plus haute activité, qu'elle le fait à son tour action pure. »

² *PhP*, p. 438. Pour cet exemple dans *EN*, cf. p. 543.

³ *IMA*, p. 16-17 : « Toute nouvelle étude consacrée aux images doit donc débiter par une distinction radicale : autre chose est la *description* de l'image, autre chose sont les *inductions* touchant sa nature. En passant de l'une aux autres, on va du certain au probable. »

n'admet aucune sorte de repli par rapport à l'être, n'est pas épargnée par cette opacité fondamentale : la conscience réflexive n'a jamais qu'un savoir probable de la conscience réfléchie, ce qui interdit de distinguer radicalement une psychologie eidétique chargée de recueillir de pures essences, absolument certaines, d'une psychologie empirique réduite à des hypothèses¹. Approfondissant cette critique, *Les Aventures de la dialectique* établit que le déni sartrien de la catégorie de « probable » s'accroît dans son interprétation du communisme. Cette fois-ci la lecture de l'histoire est soumise intégralement au critère de la certitude comme si l'intellectualisme sartrien s'était, entre temps, renforcé. Si l'action politique est affaire de pur choix, il n'y a de place que pour le oui et le non, jamais pour le « sûrement », le « sans doute », ou le « probablement pas ». Or, écrit Merleau-Ponty,

s'il y a *action*, il faut bien évoquer des renseignements, des faits, une discussion (quand ce ne serait que du chef avec lui-même), des arguments, une préférence donnée à ceci sur cela, bref, ce probable dont Sartre ne veut pas, parce qu'il le regarde en pur rationaliste et comme une moindre certitude. Il a pourtant profondément dit autrefois que le monde perçu tout entier est probable. Ajoutons que c'est sa manière d'exister : le probable est un autre nom du réel, c'est la modalité de ce qui existe. En ce sens, la ligne du parti est probable : non comme une opinion incertaine, mais comme la position qui s'est dégagée par confrontation du prolétariat et de sa "conscience", et à laquelle cette confrontation donne une autorité absolue, puisque, juste ou erronée devant l'avenir, la "ligne" est alors le maximum de vérité auquel puisse prétendre l'histoire. (Oe, p. 516)

Deux conclusions, tirées des objections de Merleau-Ponty, s'imposent au terme de ce parcours. En premier lieu, on peut considérer que la contingence radicale thématifiée par Sartre ne rend pas compte de l'événementiel qui suppose l'affirmation d'une certaine inertie, du moins d'une tendance que je peux déchiffrer sans en être l'auteur et qui pèse d'un certain poids sur mes choix. Faire porter tout le sens par la réalité-humaine, entendue comme pure liberté, c'est renouer paradoxalement avec une forme de non-sens. Si tout est toujours possible à tout moment, si tous les possibles sont à égale distance de moi, le monde, quoi qu'en dise Sartre, est impénétrable à la raison et n'est guère plus compréhensible que si tout y était le fruit d'un pur hasard. Il y manque la continuité de l'expérience, condition sans laquelle tout effort de rationalisation est vain. Ainsi, il n'est pas suffisant de troquer une interprétation de l'expérience comme assemblage fortuit, somme d'accidents, pour une interprétation en

¹ *PPE*, p. 412 : « C'est en prenant conscience de moi tel que je suis que je peux apercevoir des essences ; et le possible et le réel, ici, ne se distinguent pas. »

termes de choix pur¹. Plus radicalement, la conception maximaliste de Sartre manque la contingence véritable. Si l'action est choix pur, alors tout est déjà donné avec le choix et rien du monde n'est susceptible de venir l'infléchir. Dans une telle perspective, le monde ne recèle aucune surprise, aucun imprévu. Tout le possible est épuisé chaque fois par le choix. Politiquement, une telle conception risque fort d'aboutir à la terreur, comme le note Merleau-Ponty :

[La politique du parti] est *la seule possible*, non parce qu'elle traduit rigoureusement dans les termes d'aujourd'hui les thèmes d'une politique prolétarienne, mais parce que personne n'a la parole pour en proposer une autre. Si le rationnel, dans une histoire opaque, est créé par l'action du parti, et si vous êtes en conflit avec le parti, seul agent historique — à plus forte raison s'il vous élimine —, vous avez historiquement tort. (Oe, « Les aventures de la dialectique », p. 531)

Somme toute, si l'argumentaire de 1945 ne délivre pas le sens définitif de ce qu'il faut entendre par « passivité de notre activité », il a le mérite de s'attaquer frontalement aux thèses sartriennes sur la liberté et de faire ainsi ressortir l'enjeu principal d'une compréhension rigoureuse du temps. En plaçant au premier plan les notions de « champ », de « motifs » et de « probabilité », Merleau-Ponty cherche à restaurer contre Sartre une efficace du passé, également reconnue par Grimaldi.

Néanmoins, reconnaître la *continuité* de l'expérience ne signifie évidemment pas, ni pour Merleau-Ponty ni pour Grimaldi, revenir à une détermination causale du présent par le passé. Cette « assimilation » du passé par le présent que Grimaldi et Merleau-Ponty appellent parfois « tradition² » ou « sédimentation³ », cette inscription au « registre ouvert⁴ » de l'Être — découverte que Merleau-Ponty louait chez Bergson —, est en effet l'envers d'une « tendance à la futurition », que Merleau-Ponty nomme pour sa part une « reprise ». Mais comme la discontinuité naît de la continuité même du temps chez Grimaldi, la « reprise » merleau-pontienne ne peut porter plus loin le devenir du sens qu'en y étant appelé par l'événement instituant. À ces conditions, l'inachèvement de la signification peut être pensé de manière radicale. Aussi, la pensée de l'institution ne dément-elle pas l'idée hégélienne (du

¹ PhP, p. 513 : « Ce qu'on appelle le sens des événements n'est pas une idée qui les produise ni le résultat fortuit de leur assemblage. »

² Par ex., OT, p. 139 – Si, « Le langage indirect et les voix du silence », p. 95 : « C'est ainsi que le monde dès qu'il l'a vu, ses premières tentatives de peindre et tout le passé de la peinture livrent au peintre une *tradition*, *c'est-à-dire*, commente Husserl, *le pouvoir d'oublier les origines* et de donner au passé, non pas une survie qui est la forme hypocrite de l'oubli, mais une nouvelle vie, qui est la forme noble de la mémoire. »

³ Par ex., OT, p. 193 – IHPP, p. 99.

⁴ Par ex., Crs, p. 115. Merleau-Ponty, relisant Bergson, voit dans cette notion l'une de ses principales découvertes. Dans le cours sur la *Nature*, il en fait l'équivalent de l'« institution » (« *Stiftung* ») husserlienne (CrsN, p. 88).

moins, la réinterprétation que Grimaldi en donne à la lumière de la pensée bergsonienne de la vie) selon laquelle *l'avenir détient le sens du présent*. Mais cela ne signifie pas, comme chez Sartre, que la signification est arbitrairement conférée aux événements par le pour-soi en fonction de ses projets, mais au contraire que le possible, et par contrecoup le probable, sont des structures d'un Être conçu comme indéterminé. L'assimilation du passé par le présent est alors moins l'obstacle que le tremplin ou le « volant » à partir duquel quelque chose de véritablement neuf peut paraître. En concevant la matière comme temps sédimenté, Grimaldi hisse son ontologie à la hauteur de la dialectique que Merleau-Ponty discernait à l'œuvre dans le meilleur de Bergson, ou de cette « hyperdialectique » qu'il appelle de ses vœux dans le *Visible et l'invisible*, à savoir une pensée qui sans séparer les contradictoires¹, n'envisage pas non plus leur relève dans un troisième terme positif qui réduirait leur tension².

À cet égard, il est remarquable qu'un tel mouvement du sens ne soit, ni chez l'un ni chez l'autre, le propre de la conscience humaine. Le déclassement de la « conscience » et du « moi » dans le modèle de l'institution³ — l'institution s'oppose à la constitution⁴ —, qui se traduit en outre par l'absence de privilège du « moi » par rapport à autrui, du point de vue de la reprise de l'institué⁵, a également pour contrepartie la promotion d'une telle structuration dans le *vivant en général*. Merleau-Ponty, s'appuyant sur les travaux de Raymond Ruyer, indique ainsi que l'instinct admet une certaine plasticité, est ouvert à la rencontre⁶, ou encore que l'animal est capable d'actualiser des conduites passées dans des conduites perçues comme

¹ VI, p. 127: « [...] la bonne dialectique est celle qui est consciente de ceci que toute *thèse* est idéalisation, que l'Être n'est pas d'idéalisations ou de choses dites, comme le croyait la vieille logique, mais d'ensembles liés où la signification n'est jamais qu'en tendance, où l'inertie du contenu ne permet jamais de définir un terme comme positif, un autre terme comme négatif, et encore moins un troisième terme comme suppression absolue de celui-ci par lui-même. »

² VI, p. 127 : « Ce que 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 [...]. »

³ IHPP, p. 38: « Le sens est déposé (il n'est plus seulement en moi comme conscience, il n'est pas recréé ou constitué lors de la reprise). »

⁴ IHPP, p. 37 : « Constituer en ce sens est presque le contraire d'instituer : l'institué a sens sans moi, le constitué n'a sens que pour moi et pour le moi de cet instant. [...]. L'institué enjambe son avenir, a son avenir, sa temporalité, le constitué tient tout de moi qui constitue [...]. »

⁵ IHPP, p. 123-124 : [...] un sujet instituant peut coexister avec un autre, parce l'institué n'est pas le reflet immédiat de ses actions propres, peut être ensuite repris par lui-même ou par d'autres sans qu'il s'agisse d'une recreation totale, et est donc entre les autres et moi, entre moi et moi-même, comme une charnière, la conséquence et la garantie de notre appartenance au même monde. »

⁶ IHPP, p. 51 : « Mais en même temps la rencontre est facteur décisif : oie qui, élevée avec poules, refuse jars et fait avance à coq de Rhodes. Paon blanc qui, transporté dans la salle des tortues du Zoo de [Schönberg ?], n'entre plus en chaleur qu'avec tortues, est sourd et aveugle aux paonnes. / Donc ici [le] rapport de l'être et de l'événement [n'est pas] seulement contamination de l'être par "compétence" d'un lieu ou par thème mnémique de l'espèce. Mais *Prägung* par rencontre extérieure et hors des limites de l'espèce. »

équivalentes, quoique non identiques¹. Ainsi, « la différence animal-homme n'est pas [entre] causalité [et] prospection : il y a déjà chez l'animal prospection ; il n'y a jamais prospection pure chez l'homme » (*IHPP*, p. 54). Cette idée sera renforcée dans le cours sur la *Nature* avec la mise en évidence d'une « négativité naturelle² ». L'étude du comportement animal, notamment à travers les descriptions de Von Uexküll et de Russell aboutit à dégager une forme de négativité propre au vivant, et qui nous replace en-deçà du doublet de l'être et du néant, tributaire d'une conception intellectualiste de la subjectivité :

L'organisme ne se définit pas par son existence ponctuelle ; ce qui existe au-delà, c'est un thème, un style, toutes ces expressions cherchant à exprimer non une participation à une existence transcendante, mais à une structure d'ensemble. Le corps appartient à une dynamique de comportement. Le comportement est enlisé dans la corporéité [...]. La réalité des organismes suppose un Être non parménidien, une forme qui échappe au dilemme de l'être et du non-être. On peut donc parler d'une présence du thème de ces réalisations, ou dire que les événements sont groupés autour d'une certaine absence : ainsi, dans la perception, la verticale et l'horizontale sont données partout et ne sont présentes nulle part. De même, la totalité est partout et nulle part [...]. Les phénomènes de la vie tournent autour de certaines charnières. Les thèmes, ce sont encore des dimensions, l'instauration d'un certain champ de gravité. (*CrsN*, p. 239-240)

Quant à Grimaldi, s'il met en évidence la dialectique de la volonté et de l'habitude afin de mieux faire ressortir, au niveau proprement humain, la contradiction opérante qui est le temps même, il n'en fait qu'une manifestation, certes privilégiée, d'un principe ontologique général dont l'efficace est déjà visible chez les autres espèces animales à travers le phénomène d'*adaptation* :

Tout autant que par la spontanéité, l'excitabilité ou la reproduction, la vie se caractérise par son originaire plasticité, son aptitude à se modifier en fonction des changements du milieu pour y restaurer ses propres équilibres, c'est-à-dire par sa faculté d'adaptation. [...] à la manière dont s'épaissit le derme des nageurs, dont la peau se protège d'un surcroît de rayonnement solaire par la sécrétion d'un surcroît de mélanine, ou à la manière dont se forme le cal au bout des doigts des violonistes, l'adaptation ne s'opère que par degrés : elle prend du temps ; non seulement parce que la multiplicité des relais entraîne un délai plus ou moins long entre l'action et la réaction (comme, par exemple, lors d'une vaccination, entre le moment de la

¹ *IHPP*, p. 51 : « Donc *Stiftung* d'un avenir/ De là conduites quasi-humaines : ("l'animal, excité et embarrassé à la fois, déverse cette excitation en des actes instinctifs sans rapport, ou en rapport vaguement analogique, avec la cause objective de l'excitation : parade amoureuse ou pseudo-sommeil au cours d'une lutte pour la défense du territoire ; chant après une blessure ; lissage de plumes ou absorption de nourriture quand l'oiseau est gêné par la présence de l'observateur...comédie de blessure ou réaction de transe en l'absence de tout ennemi à la suite d'une frustration quelconque.") »

² *CrsN*, p. 272 : « On sait déjà qu'il y a une négativité naturelle, un intérieur de l'organisme vivant. »

scarification et celui où la peau commence à bourgeonner ; ou lors d'une maladie, entre la période d'incubation et la manifestation des premiers symptômes), mais aussi parce que *le temps lui-même est ici opérateur*, ainsi qu'on l'observe si nettement dans toutes les opérations de conditionnement. (OT, p. 186)

Restaurer une efficace du passé, souligner le passif de l'esprit, penser rigoureusement la non-clôture du sens : telles seraient les conquêtes communes aux pensées de Merleau-Ponty et Grimaldi. Il serait toutefois absurde de replier l'une sur l'autre ces deux pensées, au point même d'escamoter leur rigoureuse originalité. C'est surtout au prisme de la conception sartrienne du passé, et plus généralement du temps et de la liberté, dont elles constituent deux alternatives consistantes, qu'un rapprochement méritait d'être tenté. En effet, le modèle ontologique sartrien ne permet sans doute pas de comprendre la transformation du réel à laquelle prétend l'action. Certes, le chapitre sur la liberté et l'action vise à rendre compte de la modification ontique de la réalité :

[...] il ne suffit pas, en effet, de décrire le pour-soi comme projetant simplement ses possibilités par-delà l'être-en-soi. Le projet de ces possibilités ne détermine pas statiquement la configuration du monde : il change le monde à chaque instant [...]. Cette possibilité perpétuelle d'*agir*, c'est-à-dire de modifier l'en-soi dans sa matérialité ontique, dans sa "chair", doit, évidemment, être considérée comme une caractérisation essentielle du pour-soi [...]. (EN, p. 470-471)

Toutefois, la description ontologique de l'action paraît se dissoudre dans le *changement de point de vue* qui la fonde :

Si nous nous rappelons le principe que nous avons tout à l'heure établi, à savoir que c'est la saisie d'une révolution comme possible qui donne à la souffrance de l'ouvrier sa valeur de mobile, nous devons en conclure que c'est en fuyant une situation vers notre possibilité de la modifier que nous organisons cette situation en complexe de motifs et mobiles. La néantisation par quoi nous prenons du recul par rapport à la situation ne fait qu'un avec l'ek-stase par laquelle nous nous pro-jetons vers une modification de cette situation. (EN, p. 481-482)

Sartre affirme que c'est l'unité d'une même néantisation qui fait le recul par rapport à la situation présente et son dépassement. On est alors en droit de se demander si un tel dispositif permet de penser ce dépassement autrement que sur le modèle de la *connaissance*. Que le pour-soi puisse dépasser théoriquement la situation présente, cela s'entend ; qu'il puisse réellement la transformer est une toute autre question. Tout se passe comme si le recours philosophique à la néantisation ne permettait de comprendre le changement que comme *changement de sens*. Dans ces conditions, il est somme toute logique que Sartre ne puisse pousser plus avant la description concrète de la *transformation* : à séparer de droit le néant de

l'être à partir duquel il « est néantisé », on se coupe des moyens nécessaires pour rendre compte du fait que les produits de la néantisation trouvent continûment à s'amalgamer à l'être modifié. L'action n'est pas un « faire » mais un *fiat*, réductible à un autre *regard* sur la situation. En outre, en amont même la question de la sédimentation, se pose la question de la *communauté ontologique* entre l'agent et le patient, communauté sans laquelle nulle action véritable n'est pensable. C'est pourquoi, aussi convaincu que l'on puisse être par la nécessité de penser une certaine discontinuité préalable à toute action humaine, ou encore de l'envisager sans la séparer absolument de l'activité de connaissance, on peut éprouver une certaine insatisfaction à l'analyse sartrienne de l'action, qui, en définitive, permet davantage de soutenir une série de thèses radicales relatives à la liberté, que d'en proposer une description concrète.

Si Merleau-Ponty et Grimaldi se retrouvent autour de ce noyau critique, il n'est guère possible, en revanche, d'ignorer plus longtemps les différences fondamentales qui séparent leurs pensées. Tout d'abord, si le modèle de l'institution est le temps, la notion se décline dans des champs différents. Or, par exemple, dans la perspective de l'institution historique, Merleau-Ponty ne consent pas à soutenir que *tout* événement humain peut être instituant. L'insertion temporelle, en tant que telle, ne suffit pas à « faire histoire » :

[Il serait] abusif d'appeler institution tout événement non naturel : [l'introduction de] la pomme de terre, [du] maïs. Déjà la "révolution néolithique" ou la révolution industrielle du XVIIIe siècle sont institutions de sens plus prégnant : non seulement événements de grande conséquence, mais événements-matrices, ouvrant un champ historique qui a unité. (*IHPP*, p. 144)

Ensuite, si Merleau-Ponty réserve une place de choix à la temporalité dans la *Phénoménologie de la perception*, ce n'est pas sans maintenir, contre Bergson, la nécessité de ne pas réduire l'espace aux illusions de l'intelligence, puisque l'espace pré-objectif peut être retrouvé et dégagé dans toute sa singularité par rapport au temps depuis l'approche phénoménologique¹. Ce trait ne cesse de s'accroître dans la suite de l'œuvre puisque Merleau-Ponty évacue définitivement un hypothétique primat du temps² pour établir le temps et l'espace pré-

¹ *PhP*, note 1 p. 476 : « Il n'est ni nécessaire, ni suffisant, pour revenir au temps authentique, de dénoncer la spatialiséation du temps comme le fait Bergson. Ce n'est pas nécessaire, puisque le temps n'est exclusif de l'espace que si on considère un espace préalablement objectivé, et non pas cette spatialité primordiale que nous avons essayé de décrire, et qui est la forme abstraite de notre présence au monde [...] »

² Certaines formules de la *Phénoménologie de la perception* pourraient encore laisser croire à un certain privilège de la temporalité sur la spatialité : « Ainsi, 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. » (p. 114). Plus radicalement encore : « Mais si nous retrouvons le temps sous le sujet et si nous rattachons au paradoxe du temps ceux du corps, du monde, de la chose et d'autrui, nous comprendrons qu'il n'y a rien à comprendre au-delà. » (p. 424). Le monde défini comme

objectifs sur un rigoureux pied d'égalité¹. Or, lire Merleau-Ponty uniquement à partir des phénomènes d'*institution*, c'est, si l'on veut, doter la temporalité d'une extériorité, mais aussi sans doute encore réduire la portée de sa réflexion sur l'espace, puisque le temps demeure le modèle de l'institution. C'est donc rapatrier Merleau-Ponty sur les terres grimaldiennes où la matérialité elle-même est pensée à partir du temps, ou, plus rigoureusement, de la vie.

Au-delà même de ces divergences, on croirait pouvoir aisément opposer ces deux philosophies comme une philosophie de la vie à une philosophie de la perception, qui plus est, une phénoménologie. Objets différents et surtout méthodes différentes, nous l'avons dit. Il demeure que Merleau-Ponty s'est lui-même engagé à étudier la Nature, comprise comme un feuillet de l'Être², tandis que la pensée grimaldienne, s'affirmant sans cesse davantage comme une pensée de la vie, tend dans ses derniers écrits à insister sur le caractère abstrait du temps³. Ainsi, alors que Merleau-Ponty reconnaît *in fine* une négativité naturelle qui caractérise le vivant, Grimaldi ne comprend en définitive le temps qu'à partir de la vie, elle-même appréhendée à partir de l'expérience de l'attente. S'il est vrai qu'il n'y aurait pas de temps là où il n'y aurait pas de vie, il n'y a toutefois de vie que là où une forme d'attente, si infinitésimale soit telle, creuse le présent :

Comment y aurait-il en effet du temps où il n'y aurait pas de délai ? Or quel délai pourrait-il jamais y avoir que ne dût précéder quelque attente ? Comme seul un être qui vit est

le « noyau du temps », « ne subsiste que par ce mouvement unique qui disjoint l'appréhété du présent et les compose à la fois [...] » (p. 389). En outre, la spatialité n'est pas étudiée dans la partie consacrée aux structures de « l'être-au-monde » mais dans celle qui porte sur le « monde perçu ». À n'en pas douter, c'est le maintien conceptuel d'une dualité entre la subjectivité incarnée et l'être qui décide de cette *toute relative* relégation de la spatialité dans la structure de la *Phénoménologie de la perception*.

¹ Par ex., à propos de la littérature de Claude Simon, *Crs*, p. 207-208 : « Le temps ne doit pas être pensé à part de l'espace, sans lequel il n'y aurait pas de présent. Il est une propriété de cet espace, et pas seulement de la "conscience" — Temps monumental de l'horloge, temps de la nuit ferroviaire, des wagons, temps du monde qui est son immense horloge, une horloge qui n'est pas seulement repère du temps, mais à la limite le temps même (*L'herbe* [...]). L'espace ne peut être symbole du temps que parce que d'abord il participe à la genèse du temps. / De là, la muraille n'est pas un symbole du temps seulement — un appui que nous prendrions pour penser les purs rapports de succession filiforme qui n'auraient pas besoin d'espace. Les années sont l'une sur l'autre, le temps est cette muraille même construite en soulevant les années précédentes (*L'herbe* [...]) — ou un visage (*Le vent* [...]). »

² *CrsN*, p. 370 : « L'étude de la nature est ici une introduction à la définition de l'être, et à cet égard on aurait pu aussi bien partir de l'homme ou de Dieu. Dans tous les cas, il s'agit de savoir si "l'être est" est une proposition identique, si l'on peut dire sans plus que "l'être est" et que "le néant n'est pas". Ces questions par rapport auxquelles se définit une philosophie, sont abordées ici à partir d'un certain secteur de l'être, parce que c'est peut-être une loi de l'ontologie d'être toujours indirecte, et de ne conduire à l'être qu'à partir des êtres. » *Ibid.*, p. 269 : « Notre sujet : à propos de la Nature, il s'agissait de l'étudier comme feuillet ontologique — et, en particulier, de la vie, il s'agissait d'étudier le dédoublement du feuillet de la Nature [...]. »

³ *ThM*, p. 168 : « Le temps est ce qui nous permet de penser sous *un* concept ce qui ne cesse de s'accomplir dans l'hétéroclite pullulement et la dispersion de la vie. »

capable d'attendre, il n'y a pas de temps où il n'y a pas de vie. Bien loin par conséquent que la vie en soit un phénomène, c'est elle au contraire qui est à l'origine du temps¹.

Si elle s'accomplit comme métaphysique, l'ontologie grimaldienne postule cependant une expérience préalable de l'être, qui, quoiqu'elle ne corresponde ni à l'apparaître rattaché traditionnellement à l'horizon de la conscience — qui lui paraît dérivé — ni même au *Dasein* —, demeure une épreuve singulière de la vie en même temps qu'une ouverture au monde. Dans cette mesure, puisque l'ontologie grimaldienne ne s'en tient pas à un réalisme de la substance, et que la phénoménologie merleau-pontienne consent à poser la question de la perception à partir du vivant, la distance paraît moins grande à combler d'une philosophie à l'autre.

Néanmoins, l'ontologie grimaldienne est *processuelle* et replace les différentes modalités de la vie dans une perspective clairement évolutionniste. En outre, elle est, encore une fois, une pensée de la contradiction qui prétend penser l'unité des tendances sans remettre en question la réalité de leur contradiction ; certes, Grimaldi ne dote pas de réalité les tendances séparées mais pense la réalité comme contradictoire, c'est-à-dire fondamentalement déchirée. À ce compte, il est permis de se demander s'il rend véritablement raison de « la passivité de notre activité » dans le même sens que Merleau-Ponty. Certes, par l'habitude, la pure liberté se change en déterminisme. Ainsi, le déterminisme se justifie pleinement à titre d'interprétation rétrospective de nos actions. De plus, la liberté serait sans prise si elle ne pouvait s'appuyer sur les automatismes de l'habitude :

Plus l'homme est libre, plus il est capable de mémoire, de plasticité, de choix, de volonté, d'application et d'apprentissage, plus il est capable de s'incorporer mécaniquement le passé, et plus la tradition qu'il s'est assimilée le rend paradoxalement capable de rompre avec elle, d'inventer l'improbable, et de se lancer vers l'avenir comme à une aventure. (*OT*, p. 160)

Il s'agit donc bien là d'une forme de « passivité de notre activité », d'une « lourdeur d'esprit² ». Toutefois, Grimaldi situe l'originalité humaine dans la « volonté », définie comme un pouvoir de déracinement sans équivalent dans l'ontologie merleau-pontienne :

¹ *EV*, p. 165. Ou encore *ThM*, p. 166 : « S'il est vrai qu'il ne saurait y avoir de temps où il n'y aurait aucun *délai*, il est tout aussi vrai qu'aucun *délai* ne serait imaginable sans être rapporté à quelque attente préalable. Or peut-on concevoir aucune attente sans devoir la rapporter à un être sans cesse tendu vers son immédiat avenir, et en quête de sa destination, c'est-à-dire à un être qui vit ? »

² *OT*, p. 191-192 : « Oserons-nous nous le dire ainsi : il nous semble pourtant que la matière est ontologiquement si peu distincte de l'esprit que jusqu'en l'esprit même, on peut en effet reconnaître quelque chose de matériel qui le retient, l'engourdit, le distrait, le retarde, et fait que nous éprouvons donc notre *lourdeur d'esprit*, alors qu'étant pure transcendance et pure négativité, l'esprit est ce qui s'élance toujours sans que rien ne le puisse jamais retenir. Parce qu'il y a un travail et un effort proprement intellectuels, il doit en effet y avoir une résistance et une inertie proprement intellectuelles : l'esprit aussi a ses pesanteurs, ses mécanismes, ses ornières,

[...] à la différence de l'accoutumance et du conditionnement dont le processus s'exerce à tous les niveaux de la vie, à la différence aussi de la technique dont tant d'espèces se montrent capables, même si leur activité semble enfermée dans un schéma qui ne peut guère varier, l'habitude ne peut être acquise que par un être si aléatoire et si libre qu'il lui appartient de déterminer quelle sera sa nature. (OT, p. 187)

Cette différence est si fondamentale pour Grimaldi qu'il distingue dans le *Traité des solitudes*, à la suite de Ortega y Gasset :

un moi "psycho-corporel", commun à toutes les espèces vivantes ; un moi pathétique, affectif ou émotionnel, qui nous est le plus individuel quoique le moins personnel ; et un moi "spirituel" qui, identique en tout homme qui pense, nous est donc à la fois le plus personnel et le moins individuel. (TS, p. 101-102)

Or, ce moi « spirituel », s'identifiant à la *volonté*, est le seul dont je puisse dire qu'il est véritablement moi :

Seules ces réquisitions de l'esprit me découvrent que ce que j'ai de plus individuel n'est pas ce que j'ai de plus personnel. C'est en effet un sursaut de la raison et un souci tout personnel de justice qui *me* retiennent contre l'impulsivité de mes anticipations ou de *mes* inclinaisons. C'est la conscience que j'ai de mes engagements et de leurs obligations qui me met en garde contre *ma* désinvolture ou *ma* paresse. Comme Descartes tâchant de se vaincre lui-même, ma volonté lutte alors en moi contre des tendances et des inclinations dont je ne peux nier qu'elles ne soient *miennes*, mais dont je ne peux pas non plus affirmer qu'elles sont *moi*. (TS, p. 103-104)

D'une certaine manière, cette rupture radicale que l'humanité inaugure par rapport aux autres êtres vivants est préfigurée par le sens que Grimaldi attribue au temps en le comprenant comme *attente*. S'il n'accorde, à aucun moment, de primat à la dimension de l'avenir sur celle du passé¹, ou à l'anticipation sur la mémoire, il n'en est pas moins vrai que la tendance à la futurition est dotée d'une forme de privilège dans son ontologie. À partir du moment où il conceptualise l'unité scissionnaire comme contradiction réalisée, quand bien même il reconnaît avec rigueur le caractère abstrait des deux tendances contradictoires, il ne peut manquer de surestimer en définitive la dimension d'activité du temps, puisqu'il la sépare, au

ses scléroses ; de sorte que ce qu'on appelle sa paresse naturelle n'est peut-être l'expression que de la matérialité qui est naturellement en lui. »

¹ ALR, p. 100 : « Il me semble que nous prenons conscience à la fois de ce que quelque chose est sur le point de venir, et de ce que quelque chose s'est passé dont le présent est le résultat. Naître, c'est être élané vers un avenir dont nous ne savons rien. Mais en même temps, précisément parce que toute chose résulte d'un avenir, ce présent, qui est devant nous, a été l'avenir pour quelqu'un. Ces routes, ces maisons, ces arbres, sont le résultat d'attentes anciennes. Nous avons immédiatement conscience de ce que le présent est un résultat. Nous prenons toujours le train en marche. Toujours quelque chose a précédé. »

moins en pensée, de la tendance réfractaire. Il pourrait alors sembler, dans *Le désir et le temps*, qu'il n'interprète le phénomène évolutif comme une intensification de la contradiction originaire qu'afin de comprendre, en les replaçant dans une continuité évolutive, des comportements humains qu'il postule, par avance, comme à rebours du reste de la nature et comme renversant son ordre. Il ne maintiendrait la figure classique de l'esprit au sein d'une philosophie qui, ontologiquement, ne sépare pas l'esprit de la nature, que parce qu'il continue de les distinguer en pensée. *Le Traité des solitudes*, en montrant plus nettement que la figure de l'esprit accomplit un mouvement de dépossession de soi déjà à l'œuvre dans la vie, souligne davantage la continuité de l'une à l'autre, sans renoncer, certes, à la contradiction des tendances, mais en indiquant comment elles s'articulent déjà naturellement en tout vivant :

Contrairement à l'esthétique suicidaire du dandysme baudelairien, la vie ne s'accomplit ni ne s'exalte en effet jamais plus que dans sa propagation, sa communication, ou sa diffusion¹.

Dans ces conditions, seraient ontologiquement mieux fondées les manifestations de l'esprit puisqu'elles sont déjà esquissées dans le vivant :

Contre les intérêts immédiats de notre existence, l'esprit serait le parti qu'on a pris de quelque vie plus vaste qui la justifierait en l'englobant. [...] l'esprit pourrait être identifié à cette vocation qu'a tout homme pour les intérêts de l'humanité tout entière. L'esprit est donc cette aspiration par laquelle tout individu se déborde et tend à se diffuser jusqu'à s'y effacer dans la vie d'une totalité plus vaste. (*TB*, p. 81)

Or, si Merleau-Ponty ne nie pas que l'humanité corresponde à l'avènement de nouveaux phénomènes, ce n'est jamais en des termes proprement *spiritualistes* qu'il les décrit. Certes, la manière dont il formule le passage de l'institution animale à l'institution humaine n'est pas fondamentalement différente de l'opposition grimaldienne entre, d'une part, l'accoutumance et le conditionnement, d'autre part, l'habitude :

Mais ceci fait-il institution humaine ? Non. Institution humaine n'est pas seulement utilisation du passé ou d'une expérience comme substitut ou même création d'un registre de substitution (oiseau-oisillon). Elle est encore intégration de ce passé à signification nouvelle. La

¹ *OT*, p. 170. Ou plus nettement encore : « Ainsi pourrions-nous être amenés à distinguer en tout vivant deux tendances antagonistes, dont l'une exprimerait les intérêts de l'espèce et l'autre ceux de l'individu. On s'efforcerait de distinguer ce à quoi tend la vie à travers nous, et ce que nous attendons individuellement de la vie. À travers nous, l'espèce tendrait aussi bien à se conserver et à se propager, qu'à s'adapter en évoluant. Mais en tant qu'individus, tout ce que nous attendrions de la vie serait d'y éviter toute contrainte, de nous y épargner toute souffrance, et de la conserver assez pour en jouir autant qu'il serait possible. Personne n'y poursuivrait donc d'autre fin que son propre plaisir. Or la vie organise tout naturellement et tout spontanément chacune de ces tendances avec l'autre. Parce qu'il n'y a de véritable plaisir qui ne soit partagé, on l'éprouve d'autant plus vivement que plus nombreux sont ceux qui en jouissent avec nous. » (*DO*, p. 259-260, nous soulignons).

différence animal-homme n'est pas [entre] causalité [et] prospection : il y a déjà chez l'animal prospection ; il n'y a jamais prospection pure chez l'homme.

Mais elle n'en est pas moins nette : c'est passé devenant matrice symbolique. (*IHPP*, p. 54)

Toutefois, lorsque Merleau-Ponty affirme, à propos de l'homme et de l'animal, que « l'on n'a pas l'un *dans* le temps et l'autre *hors* du temps » (*IHPP*, p. 54), la proposition ne peut revêtir le sens qu'elle acquiert dans la pensée évolutionniste de Grimaldi. L'homme, chez ce dernier, à condition qu'il dépasse l'ordre de la représentation, réalise, à travers l'esprit, *la figure incontestablement la plus haute de la vie*. Une telle hiérarchie n'a pas de sens dans l'optique merleau-pontienne qui envisage l'homme et l'animal comme « vraiment l'un pour l'autre alter *Ego*¹ », voire étend cette communauté aux choses elles-mêmes :

Avant autrui, les choses sont de tels non-être, écarts — Il y a *Einfühlung* et rapport latéral avec les choses non moins qu'avec autrui : certes les choses ne sont pas des interlocuteurs, l'*Einfühlung* qui les donne les donne comme muettes — mais précisément : elles sont variantes de l'*Einfühlung* réussie. Comme les fous ou les animaux, elles sont des presque compagnons. Elles sont prélevées sur ma substance, épine dans ma chair [...]. (*VI*, notes, février 1959, p. 232)

Il est vrai que la problématique principale de Merleau-Ponty ne se situe pas sur le terrain moral ; ce qui lui importe en premier lieu de comprendre — et qui demeure l'horizon de son discours — est l'avènement d'un ordre universel de vérité *sur le plan théorique*, autrement dit, l'enracinement sensible de la vérité. C'est là qu'il situe d'ailleurs l'essentiel du bergsonisme dans la relecture qu'il en propose :

Mais la sédimentation est cause, non effet, de l'ordre en "soi". D'où Bergson : mouvement rétrograde du vrai *i.e.* non pas ouverture de durée sur un ordre intemporel, mais apparition d'un temps de la vérité [...]. (*IHPP*, p. 93-94)

Si l'ontologie merleau-pontienne pose la question de la *praxis*², c'est, dans le fond, pour mettre en évidence, « l'origine de la vérité³ », non pour thématiser une *axiologie*. Quoi qu'il en soit, Grimaldi, développant pourtant une ontologie de la vie débouchant sur une morale

¹ *IHPP*, p. 54. Ou encore, *CrsN*, p. 335 : « Par suite le rapport homme-animalité n'est pas un rapport hiérarchique, mais un rapport latéral, un dépassement qui n'abolit pas la parenté. »

² Si la « perception » est déjà comprise comme *praxis* dans *La structure du comportement* et *La phénoménologie de la perception*, le cours sur la *Passivité*, revenant sur le caractère abstrait de certaines descriptions, appelle encore à accentuer cette démarche : « [...] il y a à décrire, par suite, dans l'ordre du perçu, non seulement *Dingwahrnehmung*, mais *Verhalten* dont elle est un cas particulier ; non seulement un champ sensoriel, mais des champs idéologique, imaginaire, mythique, praxique, symbolique — entourage historique et perception comme lecture de cet entourage [...]. » (*IHPP*, p. 175)

³ Rappelons que le projet d'ouvrage qui a donné lieu à l'œuvre inachevée intitulée *Le visible et l'invisible* devait initialement s'appeler *L'origine de la vérité*.

affirmée, ne pose à aucun moment, semble-t-il, la question d'une *éthique du vivant* et paraît ainsi restreindre l'horizon moral à l'humanité. Il faut sans doute y voir un parti pris spiritualiste plus qu'un présupposé ; cela ne l'en éloigne pas moins, en dernière instance, de Merleau-Ponty, pour le rapprocher de Sartre, auteur qui porte à son comble l'*exception humaine* dans *L'être et le néant*.

c. De l'implicite à la latence : mauvaise foi et inconscient

L'objectif de ce chapitre ne peut être d'étudier les relations complexes que les pensées de Sartre, Merleau-Ponty et Grimaldi entretiennent avec la psychanalyse, mais uniquement de montrer que leur traitement respectif de la subjectivité entretient des rapports frontaliers, parfois conflictuels, avec la problématisation psychanalytique de l'inconscient. C'est donc seulement dans la perspective du problème très général de l'illusion et de la « conscience fausse » que seront brièvement abordés ces emprunts et échanges sinueux.

De ce point de vue, la position grimaldienne apparaît comme immédiatement à part puisque, à notre connaissance, l'essentiel des relations explicites de sa pensée du désir avec l'œuvre de Freud se concentre dans une note de l'ouvrage de 1971¹. Il y prétend que sa problématisation ontologique du temps, avec la double tendance qui le traverse, fonde la dualité des pulsions de vie et de mort, mise en évidence dans les dernières œuvres de Freud :

Ainsi la doctrine de Freud se trouve recevoir un fondement philosophique. Ainsi l'enracinement biologique du désir et l'universalité du principe dynamique de la libido sont démontrés. Ainsi l'unité et la solidarité contradictoires des instincts de vie et des instincts de mort sont expliquées. (*DT*, note 1, p. 456-457)

Grimaldi oppose cependant deux critiques à l'approche psychanalytique. D'une part, Freud aurait manqué l'unité de cette dualité de tendances, en n'apercevant pas que l'instinct de vie ne diffère pas essentiellement de l'instinct de mort :

De même, si Freud avait plus profondément analysé la nature de ce "groupe d'instincts [qui] avance avec précipitation afin d'atteindre aussi rapidement que possible le but final de la vie", il n'eût pu manquer de discerner que, le but de la vie étant la fin de la vie, cette tendance dynamique et conquérante de la vie ne vise en effet qu'à s'immobiliser dans l'inertie de l'ultimité, où le temps ne serait plus que le présent indéfiniment recommencé de la répétition et de la perpétuation. Il fût alors apparu à Freud que l'instinct de répétition n'est pas autre chose

¹ Excepté une analyse consacrée à l'examen de la fonction thérapeutique et sotériologique de la parole, mais qui ne fait pas de la psychanalyse son sujet principal (*DT*, p. 430-440).

que cet instinct de précipitation, pas plus que l'instinct de vie n'est autre chose que l'instinct de mort. (DT, p. 457)

D'autre part, ni Freud ni Marcuse ne ramèneraient à son véritable fondement la tension éprouvée entre le principe de plaisir et le principe de réalité, puisque « les interdictions du Sur-Moi », « l'érosion en nous de notre culpabilité oedipienne » ou encore « la fonction despotiquement paternelle jusqu'ici exercée par la civilisation » ne sont que « des symboles où la conscience éperdue hypostasie le malheur ontologique de son insatisfaction et de son déchirement : des symboles du temps » (DT, p. 457).

Cette critique n'exclut pas par principe la pertinence de l'idée d'« inconscient » mais seul un examen plus approfondi du concept de « désir » permettra ultérieurement de caractériser l'inconscient propre à l'ontologie grimaldienne. Il est désormais nécessaire de préciser le sens attribué à la notion de « conscience » par Sartre et par Merleau-Ponty et, conjointement, le statut qu'ils accordent respectivement à l'inconscient. Le dissensus qui sépare les deux auteurs trouve d'abord sa source dans la fonction et les limites qu'ils assignent à la réflexion.

- De la réflexion impure à la réflexion purifiée

Chacun d'eux interprète à sa manière l'héritage husserlien en proposant une version singulière du champ transcendantal. Sartre, dès *La transcendance de l'ego*, cherche à purifier le champ transcendantal en montrant que l'*ego* est un quasi-objet qui n'apparaît qu'avec la réflexion. La réduction se comprend alors comme l'analyse qui permet de séparer radicalement la subjectivité de l'objectivité, défaisant par là le résultat de la réflexion impure ou complice. Cette interprétation permet de penser la conscience comme pure intentionnalité et d'accomplir dans cette voie l'héritage husserlien. La découverte de l'intentionnalité rétablit l'aséité du monde, voire son étrangeté, tout en excluant le postulat d'un arrière-monde : ce que la conscience appréhende n'est pas apparence ou illusion mais phénomène, ce qui signifie qu'il n'y a aucune réalité à quêter au-delà de ce qui se donne. L'être sartrien, tel qu'il est défini dans *L'être et le néant*, ne partage en rien le statut du noumène kantien. L'intentionnalité permet ainsi, aux yeux de Sartre, de restaurer le sens de la transcendance véritable : le monde est relatif à la conscience tout en lui demeurant irréductible ; il n'existe que *pour* une conscience mais non *par* une conscience. Une ouverture subjective, intentionnelle, est nécessaire pour qu'il y ait monde, mais cette ouverture ne constitue pas le monde en son être.

Comprendre la conscience comme pure relation au monde nécessitait de toute évidence de repenser la relation originaire de la conscience à elle-même. La réalisation de cet objectif passe par une recherche portant sur les droits et les limites de la réflexion¹, qui est inaugurée, dans *La transcendance de l'ego*, par une critique de la conception husserlienne dont nous avons analysé les principaux résultats en première partie.

Les deux principaux griefs mis en avant dès *La transcendance de l'ego* sont étroitement liés l'un à l'autre, comme le rappelle F. Caeymaex (2005, p. 209 et *sq.*). L'auteur des *Ideen I* soutient, d'une part, qu'une réflexion totale est possible, d'autre part que l'attitude phénoménologique naît d'une rupture théorique radicale avec l'attitude naturelle. Sartre, suivant l'idée d'intentionnalité jusqu'à ses plus extrêmes conséquences, est conduit à maintenir, contre Husserl, l'autonomie radicale du *cogito* préreflexif à l'égard de la réflexion. La conscience est bien originairement conscience (de) soi, mais sur un mode non-thétique, ce qui signifie qu'elle ne se connaît pas comme un objet. Elle s'éprouve elle-même mais seulement dans l'exacte mesure où elle se transcende vers le monde. Il n'y a pas de pôle unificateur des vécus ou *ego* dans la conscience tant qu'on en reste au plan irréfléchi. La conscience vise alors les objets sans qu'aucun Je n'apparaisse. C'est seulement la réflexion impure qui fait paraître l'*ego* comme immanent à la conscience. Dans le *cogito* classique, reconduit par Husserl, on a, en fait, affaire à « une conscience *dirigée sur la conscience*, qui prend la conscience comme objet » (*TE*, p. 28). Ce *cogito* révèle un objet à une conscience, non la conscience à elle-même. Une telle réflexion conduit donc à confondre les caractéristiques de la conscience avec celle de l'objet. Or, sur le plan irréfléchi, la conscience ne se prend pas pour objet : c'est précisément ce qui la distingue de l'objet qui, lui, a besoin de la conscience pour paraître. Ainsi, le rapport à soi que la conscience entretient avec elle-même avant toute réflexion manifeste une ébauche de dualité que la réflexion trahit en la poussant à terme. Le vécu réflexif, se retournant vers le réfléchi, introduit une distance irrémédiable et le transforme en objet de *contemplation*.

C'est en ce point précis que le premier grief rejoint le second. De même que la possibilité d'une réflexion totale allait de paire avec la transformation de la conscience réfléchie en objet de contemplation, l'autonomie du *cogito* préreflexif à l'égard de la réflexion

¹ Cette question est d'importance car le statut du discours ontologique — la rédaction de *L'être et le néant* ! — en dépend. En effet, si aucune réflexion ne peut demeurer fidèle au vécu qu'elle réfléchit, c'est toute la philosophie sartrienne qui devient impossible. S'il n'y a de vécu réflexif qui ne trahisse le vécu réfléchi, alors les structures de l'être ne sauraient être dégagées. Cf. *EN*, p. 186 : « Et comme toute notre ontologie a son fondement dans une expérience réflexive, ne risque-t-elle pas de perdre tous ses droits ? »

— soit l'impossibilité d'une réflexion totale — signifie à rebours que la possibilité de la réflexion trouve son fondement dans l'existence elle-même :

Au contraire, si "l'attitude naturelle" apparaît tout entière comme un effort que la conscience fait pour s'échapper à elle-même en se projetant dans le Moi et en s'y absorbant, et si cet effort n'est jamais complètement récompensé, s'il suffit d'un acte de simple réflexion pour que la spontanéité consciente s'arrache brusquement du Je et se donne comme indépendant, l'*épokhè* n'est plus un miracle, elle n'est plus une méthode intellectuelle, un procédé savant : c'est une angoisse qui s'impose à nous et que nous ne pouvons éviter, c'est à la fois un événement pur d'origine transcendante et un accident toujours possible de notre vie quotidienne. (TE, p. 83-84)

Par la désignation d'une modalité existentielle motivant une réflexion pure, à savoir l'angoisse, Sartre inscrit la possibilité de la réduction dans le prolongement de l'attitude naturelle. Les difficultés phénoménologiques relatives aux motifs de la réduction, au passage de l'attitude naturelle à l'attitude phénoménologique se dissolvent¹.

Si les considérations qui font conclure à l'anonymat de la conscience préreflexive sont obtenues par la réflexion pure, c'est surtout la réflexion impure qui est thématifiée dans *La transcendance de l'ego. L'être et le néant*, en consacrant un long développement à la tonalité affective de l'angoisse, met en évidence le sens existentiel de la réflexion pure, mais c'est au chapitre consacré à la temporalité qu'est explicitée la signification ontologique de la différence entre réflexion pure et réflexion impure. Il faut commencer par remarquer que *toute forme de réflexion* réalise un approfondissement de la néantisation originaire qui anime le *cogito* préreflexif. En ce sens, la récupération de soi impliquée par une réflexion totale est définitivement écartée :

L'autre indication que la métaphysique peut puiser dans l'ontologie, c'est que le pour-soi est *effectivement* perpétuel projet de se fonder soi-même en tant qu'être et perpétuel échec de ce projet. La présence à soi avec les différentes directions de sa néantisation (néantisation ek-statique des trois dimensions temporelles, néantisation gémellée du couple reflété-reflétant) représente le premier surgissement de ce projet ; la réflexion représente le redoublement du

¹ Sur ces difficultés, TE, p. 83 : « On sait que Fink, dans son article des *Kantstudien*, avoue non sans mélancolie que, tant qu'on demeure dans l'attitude "naturelle", il n'y a *pas de raison*, pas de "motif" pour pratiquer l'*épokhè*. En effet, cette attitude naturelle est parfaitement cohérente et l'on ne saurait y trouver de ces contradictions qui, d'après Platon, conduisaient le philosophe à faire une conversion philosophique. Ainsi l'*épokhè* apparaît dans la phénoménologie de Husserl comme un miracle. Husserl lui-même, dans les *Méditations cartésiennes*, fait une allusion très vague à certains motifs psychologiques qui conduiraient à effectuer la réduction. Mais ces motifs ne semblent guère suffisants et surtout la réduction ne paraît pouvoir s'opérer qu'après une longue étude ; elle apparaît donc comme une opération *savante*, ce qui lui confère une sorte de gratuité. »

projet qui se retourne sur lui-même pour se fonder au moins en tant que projet et l'aggravation du hiatus néantisant par l'échec de ce projet lui-même. (EN, p. 668)

Cependant, Sartre indique que la réflexion pure ne s'obtient que par une forme de « *catharsis* » à partir de la réflexion impure¹. Quelle est alors l'originalité structurelle de la réflexion pure ? Si la réflexion pure atteint la certitude de l'évidence, c'est que « le réflexif *est* le réfléchi en toute immanence, quoique sous la forme du "ne-pas-être-en-soi" ». En cela, elle se distingue d'une relation de pure connaissance qui inscrirait la relation à soi en extériorité, et n'apparaît à vrai dire qu'avec la structure du pour-autrui :

Connaître, c'est se faire autre. Or, précisément, le réflexif ne peut se faire tout à fait autre que le réfléchi, puisqu'il est-pour-être le réfléchi. Son affirmation est arrêtée en chemin, parce que sa négation ne se réalise pas entièrement. Il ne se détache donc pas tout à fait du réfléchi et ne peut pas l'embrasser "d'un point de vue". Sa connaissance est totalitaire, c'est une intuition fulgurante et sans relief, sans point de départ ni point d'arrivée. (EN, p. 190)

En outre, le *cogito* préreflexif réalisant, de par sa translucidité, une première forme d'auto-dévoilement, il sera plus juste de parler de « *reconnaissance* » (EN, p. 191) dans le cas de la réflexion pure :

Dans la connaissance, d'un objet transcendant, en effet, il y a dévoilement de l'objet, et l'objet dévoilé peut nous décevoir ou nous étonner. Mais dans le dévoilement réflexif, il y a position d'un être qui était déjà dévoilement dans son être. La réflexion se borne à faire exister pour soi ce dévoilement ; l'être dévoilé ne se révèle pas comme un donné, mais avec le caractère du "déjà dévoilé". (EN, p. 191)

Alors que la réflexion pure révèle au pour-soi qu'« il est condamné à être-pour-soi » (EN, p. 195), par la réflexion impure au contraire, le pour-soi réflexif cherche à être le réfléchi sur le mode de l'en-soi :

Dès que la réflexion prend un point de vue sur le réflexif, dès qu'elle sort de cette intuition fulgurante et sans relief où le réfléchi se donne sans point de vue au réflexif, dès qu'elle se pose comme *n'étant pas* le réfléchi et qu'elle détermine ce *qu'il est*, la réflexion fait apparaître un en-soi déterminé, qualifié, derrière le réfléchi. (EN, p. 195-196)

La réflexion impure, source de la « mauvaise foi », profite de la structure désagrégative de l'être du pour-soi pour pousser à son comble la désagrégation et maintenir séparés les termes réunis ontologiquement :

¹ EN, p. 190. Ou encore EN p. 195 : « Et ce qui se donne premièrement dans la vie quotidienne, c'est la réflexion impure ou constituante, encore qu'elle enveloppe en elle la réflexion pure comme sa structure originelle. Mais celle-ci ne peut être atteinte que par suite d'une modification qu'elle opère sur elle-même et qui est en forme de *catharsis*. »

L'objectivation reprend le mouvement réflexif comme n'étant pas le réfléchi *pour* que le réfléchi paraisse comme objet pour le réflexif. Seulement cette réflexion est de mauvaise foi car si elle paraît trancher le lien qui unit le réfléchi au réflexif, si elle semble déclarer que le réflexif *n'est pas* le réfléchi sur le mode de n'être pas ce qu'on n'est pas, alors que dans le surgissement réflexif originel le réflexif n'est pas le réfléchi sur le mode de n'être pas ce qu'on est, c'est *pour* reprendre ensuite l'affirmation d'identité et affirmer de cet en-soi que "je *le* suis". (EN, p. 196)

Autrement dit, dans la réflexion impure, la distance à soi caractéristique de la présence à soi est poussée à l'extrême de l'objectivation, ce qui entraîne une perte du pour-soi, puis elle est niée dans une identification pure et simple entre le pour-soi et ce qu'il est sur le mode de l'être-en-soi.

De ce qui précède, on peut conclure que le refus d'une réflexion totale chez Sartre prend la voie d'une distinction entre réflexion impure et réflexion pure, qui maintient pour les vécus dévoilés par la seconde, les caractères d'évidence et d'apodicticité que Husserl attachait à la sphère dégagée par la réduction transcendantale. Le partage entre le caractère « certain » de ce que découvre une telle réflexion est le caractère « probable » de tout ce qui a trait au transcendant est au cœur de la philosophie sartrienne depuis *La transcendance de l'ego*. La réflexion pure se contente en effet de recueillir, sans les déformer par un mouvement d'objectivation, les vérités qui affleurent au niveau du *cogito* préréflexif. Or, s'il faut exclure du champ transcendantal pur l'*ego* et tout le bric-à-brac relatif au psychique, le caractère indubitable de ce qui en relève n'est pas remis en question :

Une conscience pure est un absolu tout simplement parce qu'elle est conscience d'elle-même. Elle reste donc un "phénomène" au sens très particulier où "être" et "apparaître" ne font qu'un. (TE, p. 25)

- La conscience : une sphère d'évidences apodictiques ?

La direction prise par l'interprétation merleau-pontienne de la réduction suit une ligne différente qui aboutit dès la *Phénoménologie de la perception* à nier que la conscience puisse comporter une sphère de certitudes absolues :

On a souvent dit que par définition la conscience n'admet pas la séparation de l'apparence et de la réalité, et on l'entendait en ce sens que, dans la connaissance de nous-même, l'apparence serait réalité : si je pense voir ou sentir, je vois ou sens à n'en pas douter, quoi qu'il en soit de l'objet extérieur. Ici la réalité apparaît tout entière, être réel et apparaître ne font qu'un, il n'y a pas d'autre réalité que l'apparition. (PhP, p. 347)

À vrai dire, il n'est pas possible de dégager une sphère d'immanence au sein de laquelle nous atteindrions par réflexion des vérités indubitables. L'examen de la moindre perception aboutit à une telle conclusion car :

[l']"interprétation" que je donne de mes sensations doit bien être motivée, et elle ne peut l'être que par la structure même de ces sensations, si bien qu'on peut dire indifféremment qu'il n'y a pas d'interprétation transcendante, pas de jugement qui ne jaillisse de la configuration même des phénomènes, — et qu'il n'y a pas de sphère de l'immanence, pas de domaine où ma conscience soit chez elle et assurée contre tout risque d'erreur. (*PhP*, p. 435)

Ce brouillage des sphères ou, plus précisément, ce refus de distinguer absolument ce qui relève de la pure conscience et ce qui relève du phénomène, se manifeste nettement dans le cours sur « Les sciences de l'homme et la phénoménologie » comme un grief à l'encontre de la problématisation sartrienne. En ouverture de *L'imaginaire*, Sartre justifiait ainsi la structure de son ouvrage :

Celles-ci [les hypothèses explicatives touchant la nature de l'image], comme toutes les hypothèses scientifiques, n'auront jamais qu'une certaine probabilité : les données de la réflexion sont certaines.

Toute nouvelle étude consacrée aux images doit donc débiter par une distinction radicale : autre chose est la *description* de l'image, autre chose sont les *inductions* touchant sa nature. (*IMA*, p. 16-17)

À titre d'exemple de la première conception husserlienne des rapports entre psychologie et phénoménologie, Merleau-Ponty cite précisément les travaux de Sartre sur l'imagination et les émotions (*PPE*, p. 406-408). Cette opposition entre certitude réflexive et probabilité empirique relève d'une distinction entre l'empirique et le transcendantal qu'il refuse :

Il faut donc corriger les formules de Sartre qui se réfèrent au premier Husserl, et qui supposent un rapport de succession entre phénoménologie et psychologie. C'est ainsi que, dans *L'imaginaire* [...], Sartre définit d'abord le certain comme analyse phénoménologique de l'essence de l'image, et, dans une seconde partie, le probable comme analyse inductive et expérimentale de l'image. En réalité, les données de la première partie sont remises en question dans la deuxième, dans laquelle l'essence de l'image, définie d'abord comme fausse présence du passé dans le présent (1^{ère} partie) est remise en question à l'occasion de certains états (comme les illusions), où le perçu et l'imaginaire sont indissolubles. (*PPE*, « Les sciences de l'homme et la phénoménologie », p. 413)

Dans l'introduction du cours sur la *Passivité*, c'est la conception sartrienne que Merleau-Ponty a en ligne de mire de sa critique lorsqu'il propose d'aborder le sommeil, l'inconscient, la mémoire comme révélateurs d'un nouveau genre d'être, plutôt que de les soumettre, par

avance, à une conception toute conventionnelle de la conscience. C'est alors une nouvelle relation entre philosophie et sciences humaines, amenée à bouleverser leur rapport traditionnellement hiérarchique, qu'il appelle de ses vœux :

Apprendre à travers ces modalisations la notion de l'être à laquelle il faudra arriver. Défaire la sédimentation qui nous lie à l'être naturel, ou à l'être psychique, ou nous enferme dans la dichotomie des hommes et des choses. Loin que ce soit réduction de la philosophie à la psychologie, ou à la sociologie, ou superposition de l'être philosophique à l'ontologie de ces disciplines, [c'est] occasion de faire surgir l'être philosophique comme être intégral à l'intersection de ces régions. [Les "régions" chez Sartre sont de simples spécifications d'un être qui est d'emblée défini comme être en soi (avec son corrélatif, le Pour Soi). Cf. Quand il dit que le langage ne pose que des problèmes régionaux et conçoit les problèmes métaphysiques comme au-delà de ces problèmes régionaux. Pour une philosophie vraiment phénoménologique, le rapport des ontologies régionales à la philosophie n'est pas la subsomption du spécial sous le général mais le rapport des cercles concentriques]. (*IHPP*, p. 164)

Il est nécessaire de revenir au projet initial de Merleau-Ponty dans la *Phénoménologie de la perception* pour éclairer le soubassement de ce dissensus avec la position sartrienne.

- Transcendance et surréflexion

Bien qu'écartant comme Sartre la possibilité d'une réflexion totale et assumant comme lui la continuité de la vie irréfléchie et de la réflexion¹, Merleau-Ponty se situe sur un autre versant de l'héritage husserlien puisqu'il recherche, plus qu'à dégager la subjectivité dans sa pureté, à ressaisir les significations immanentes au monde. De ce point de vue est éloquente l'articulation du rapport entre « réduction » et « intentionnalité » proposée dans l'« Avant-propos » :

Nous pouvons maintenant en venir à la notion d'intentionnalité, trop souvent citée comme la découverte principale de la phénoménologie, alors qu'elle n'est compréhensible que par la réduction. (*PhP*, « Avant-propos », p. 17)

En reprenant la distinction, inspirée de Husserl, entre « intentionnalité d'acte » et « intentionnalité opérante », Merleau-Ponty renoue avec un type d'intentionnalité plus originaire que celui présenté dans les *Ideen I*. S'il s'oppose alors, comme Sartre, à toute forme d'intellectualisme ou d'empirisme, il ne part pas de la différence radicale entre la conscience

¹ *PhP*, « Avant-propos », p. 14 : « Le plus grand enseignement de la réduction est l'impossibilité d'une réduction complète [...]. Ou encore, *ibid.*, p. 14 : « la réflexion radicale est conscience de sa propre dépendance à l'égard d'une vue irréfléchie qui est sa situation initiale, constante et finale. »

et le monde mais cherche à être fidèle à la situation perceptive, c'est-à-dire à la donation toujours partielle et perspectiviste du monde, telle que le délivre la réduction. C'est ce *réquisit descriptif*, à savoir la leçon husserlienne des esquisses, qui commande sa double critique et, à ce titre, il est remarquable que l'ouvrage de 1945 ne prétende pas, à la différence de *L'être et le néant*, prendre de position *ontologique* tranchée. Dans la perception, la chose se donne toujours selon une succession d'aspects, de profils, hors desquels son unité n'est jamais posée. C'est cet inachèvement essentiel à la perception que manquent l'intellectualisme et l'empirisme car tous deux présentent le défaut de se donner la chose et le monde, par avance, tout faits. L'intellectualisme construit le monde à partir d'une conscience absolue et rate par là le caractère inachevé des synthèses que nous opérons. L'empirisme que Merleau-Ponty désavoue est moins le réalisme philosophique dénoncé par Sartre que l'ontologie naturaliste qui se déploie comme horizon théorique de la pratique scientifique¹. Ce naturalisme rend compte des relations de la conscience et du monde à partir de pures relations causales et passe sous silence le moment de l'apparaître, à savoir la perception. Dans une telle perspective, l'inachèvement caractéristique du monde, sa donation perspectiviste est encore ignorée. Le monde est posé comme toujours déjà là, indépendant de l'acte perceptif qui le découvre et est responsable du fait que je le perçois. Sa transcendance est, une nouvelle fois, escamotée.

En résumé, dans l'approche merleau-pontienne de la phénoménologie, préserver la transcendance vraie du monde, cela ne signifie pas opérer un partage radical entre ce qui relève de la subjectivité et ce qui relève du monde, serait-ce pour les articuler comme chez Sartre, mais être fidèle à la perception, c'est-à-dire à cet excès du monde immanent à la phénoménalité. C'est, du coup, une dimension antérieure à la distinction sujet-objet qui est recherchée. Pour Sartre, le monde est l'exact corrélat d'une conscience qui lui est radicalement étrangère. La dimension de l'apparaître est corrélée à celle de l'apparaissant, mais ces deux dimensions sont, en droit, posés pour elles-mêmes de manière séparée. Selon Merleau-Ponty, au contraire, c'est la dimension de l'apparaître, la phénoménalité, qui est hantée par un perpétuel mouvement vers l'objectivation. Il y a, immanent à l'apparaître, un mouvement de dépassement — précisément l'intentionnalité — sans terme assignable : « monde » est le nom de cette unité de la phénoménalité et de son dépassement, de

¹ Travail, à vrai dire, déjà engagé dans *La structure du comportement* depuis un point de vue qui n'est pas encore phénoménologique : « La "structure" est la vérité philosophique du naturalisme et du réalisme. » (p. 241). Merleau-Ponty montre que les travaux gestaltistes eux-mêmes plaident en faveur d'une philosophie qui n'est pas la leur.

l'apparaître et de l'apparaissant¹. Par conséquent, alors que la transcendance du monde est une *transcendance de position* chez Sartre, ce qui implique qu'elle soit massive, immédiate, en point de mire de la conscience, elle est plutôt une *transcendance de report* chez Merleau-Ponty, ce qui implique que le monde est intotalisable, qu'il ne se donne qu'en reculant, dans le même temps, dans la profondeur.

Certes, comme chez Sartre, la réflexion ne peut être totale ; elle doit se comprendre comme réflexion sur un irréfléchi, et prendre en compte sa situation initiale :

Si je feins, par la réflexion, de trouver dans l'esprit universel la prémisse qui depuis toujours soutenait mon expérience, ce ne peut être qu'en oubliant ce non-savoir du début qui n'est pas rien, qui n'est pas non plus la vérité réflexive, et dont il faut rendre compte aussi. Je n'ai pu en appeler du monde et des autres à moi, et prendre le chemin de la réflexion, que parce que j'étais d'abord hors de moi, dans le monde, auprès des autres, et c'est à chaque moment que cette expérience vient nourrir ma réflexion. Telle est la situation totale dont une philosophie doit rendre compte. Elle ne le fera qu'en admettant la double polarisation de la réflexion et que, comme disait Hegel, rentrer en soi c'est aussi sortir de soi. (VI, p. 73)

Néanmoins, cette « surréflexion » (VI, p. 69) que Merleau-Ponty appelle de ses vœux dans *Le visible et l'invisible*, se distingue radicalement de la « réflexion pure » revendiquée par Sartre. Le modèle husserlien du chiasme du toucher, développé dans les *Ideen II* (§ 36), lui sert de modèle² ; quand ma main gauche touche ma main droite, ma main droite peut, à son tour, toucher ma main gauche. Il y a, interne au corps propre, et, à vrai dire, plus généralement à l'Être lui-même en tant que mon corps y est prélevé, une réversibilité du toucher qui n'équivaut pas à une coïncidence puisqu'il y a nécessairement un menu décalage qui empêche la simultanéité des deux expériences : il n'y a donc pas de réflexion totale. Mais, d'autre part, la réversibilité imminente de la relation empêche de la confondre avec la néantisation de second degré que décrit Sartre dans *L'être et le néant* :

Mais cet hiatus entre ma main droite touchée et ma main droite touchante, entre ma voix entendue et ma voix articulée, entre un moment de ma vie tactile et le suivant, n'est pas un vide ontologique, un non-être : il est enjambé par l'être total de mon corps, et par celui du monde, c'est le zéro de pression entre deux solides qui fait qu'ils adhèrent l'un à l'autre. (VI, p. 192)

C'est alors moins la translucidité essentielle de la conscience que l'épaisseur du corps, et par la suite, de l'Être comme chair, qui est responsable de l'inachèvement de la réflexion. Une

¹ *PhP*, p. 163 : « La structure monde, avec son double mouvement de sédimentation et spontanéité, est au centre de la conscience [...]. »

² Cf. également *Si*, « Le philosophe et son ombre ».

latence fondamentale inscrite au cœur de la vision est finalement *la condition même de la visibilité* :

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 elle 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 où naît l'*objet*¹.

Ces interprétations différentes des limites réflexion débouchent sur des compréhensions contrastées de l'*imperçu* propre à la subjectivité, dont il est nécessaire de commenter l'opposition.

- La mauvaise foi : une « hypocrisie » vraiment « métaphysique » ?

On peut affirmer en toute rigueur que c'est l'impossibilité d'une réflexion totale qui appelle, chez Sartre et Merleau-Ponty, la mise en évidence d'un *imperçu* qui grève la présence au monde. Néanmoins, la *nature de cet imperçu* dépend étroitement du sens reconnu à cette impossibilité par les deux auteurs. En s'inscrivant dans une problématique existentielle indéniable, la thèse de l'impossibilité d'une réflexion totale trouve de profonds retentissements pratiques dans *L'être et le néant* et *La phénoménologie de la perception*. À la figure de la « mauvaise foi » développé par Sartre, Merleau-Ponty oppose un type d'ambiguïté qui prend sa source dans le sujet de la perception défini comme corps. Cet écart conceptuel permet de mesurer la différence entre ce qu'il faudrait appeler un « implicite » chez Sartre pour le distinguer de l'« imperçu » inhérent à la perception chez Merleau-Ponty. Leurs considérations respectives sur le projet psychanalytique freudien sont, en définitive, tributaires de ce décalage initial.

La « mauvaise foi » se définit comme un mensonge à soi-même nullement reductible à un pur accident de l'existence, mais qui est au contraire une possibilité structurelle de l'être du pour-soi². L'être du pour-soi réside dans l'articulation d'une liberté et d'une facticité, unité exprimée par le motif majeur de la *néantisation*. La néantisation suppose par définition un fond sur lequel elle peut avoir lieu en vertu de la priorité ontologique de

¹ VI, notes, mai 1960, « Cécité (*punctum caecum*) de la "conscience" », p. 296.

² EN, p. 106 : « Si la mauvaise foi est possible, c'est qu'elle est la menace immédiate et permanente de tout projet de l'être humain, c'est que la conscience recèle en son être un risque permanent de mauvaise foi. »

l'être sur le néant. L'être du pour-soi est profondément ambigu puisque le pour-soi ne peut être qu'en n'étant pas ce qu'il est. Mais cela ne revient ni à dire qu'il *est* au sens de la plénitude ontologique que partagent les autres étants, ni à dire qu'il *n'est pas*, au sens d'une pure liberté sans attaches ni point de vue. Or, la mauvaise foi, prenant appui sur la structure ambiguë du pour-soi, la pousse à la désagrégation en ne revendiquant que l'une ou l'autre de ses composantes au détriment de la conjonction qui constitue son être. Dans la mauvaise foi, le pour-soi fuit perpétuellement son propre être en passant constamment d'un pôle à l'autre, soit en n'assumant pas l'être qu'il est pourtant sur mode de l'être pas, soit en prétendant s'identifier à son être qu'il n'est toutefois qu'en ne l'étant pas. Ainsi, si la situation initiale du garçon de café est telle qu'il ne peut se faire, avec la même aisance, ouvrier ou écrivain, il n'en demeure pas moins qu'il est libre de répondre, ou non, aux obligations qui accompagnent sa fonction (se lever le matin, être poli avec les clients, etc.). Or, s'il est de mauvaise foi, le garçon de café va *jouer* au garçon de café, c'est-à-dire va se complaire à perdre de vue la distance qui le sépare de son rôle afin de mieux s'identifier à la plénitude d'être qu'il promet (EN, p. 94-95). Cette analyse appelle deux remarques décisives :

- Tout d'abord, le pour-soi étant intrinsèquement fuite de son propre être, on comprend que la mauvaise foi, équivalent pratique de la réflexion impure ou complice, soit un phénomène premier, quoique *non originaire*. Il sera nécessaire d'aborder plus loin la question de la « conversion » pour trouver un moyen de comprendre cette fuite autrement que comme une négation *inauthentique* de son propre être par le pour-soi.

- Ensuite, dans l'exemple sartrien, si le pour-soi *joue* à être « garçon de café », c'est précisément parce qu'il a conscience de ne pas l'être tout à fait. Le jeu consiste à *feindre* d'oublier qu'on joue mais la feinte n'a de sens que parce que celui qui joue n'est pas tout à fait pris à son propre jeu. La spécificité du mensonge à soi-même réside dans la conscience de la vérité que l'on cherche à se masquer. Comment comprendre ce paradoxe ?

La structure de la mauvaise foi s'éclaire en définitive par la spécificité du *cogito* préreflexif. S'il est vrai qu'être et apparaître ne font qu'un concernant la conscience, rien de ce que vit la conscience ne lui est, par définition, caché. Toutefois, étant pleinement au monde, la conscience n'offre pas, au niveau préreflexif, la possibilité pour la liberté de se ressaisir comme telle. Le savoir que la conscience ne saurait manquer avoir (d')elle-même, reste généralement à l'état *implicite* ; le dispositif sartrien fait donc droit à une certaine forme de latence car la conscience ne se tient pas suffisamment à distance d'elle-même pour se tenir tout entière sous son propre regard. *L'existence d'un implicite est finalement la contrepartie d'une conception rigoureuse de la conscience comme liberté*, dont le contre-modèle absolu est

le mode d'être de la chose. Seule une certaine réflexion, à savoir une réflexion purifiante ou conversion, peut la rendre explicite.

Sartre ne cesse de s'appuyer sur cet implicite pour rendre compte du fait que la conscience peut souvent être captive (par exemple, *ETE*, p. 103) sans renoncer au postulat de translucidité. Si la conscience peut momentanément perdre sa fluidité et sa distance à l'égard du réel — c'est le cas dans l'émotion — c'est toujours à l'absoluité de la conscience ou de la liberté que Sartre demande d'en rendre compte. La conscience, précise Sartre, peut se prendre à son propre jeu et se trouver momentanément rivée à son propre choix. Cette possibilité trouve sa source dans le fait que la conscience n'est conscience (d')elle-même que sur un mode non-thétique. Elle peut donc empâter sa spontanéité momentanément sans pour autant se perdre comme spontanéité. Elle est alors happée, envoûtée par la relation au monde qu'elle instaure : c'est le cas dans l'émotion ou dans le rêve. La « mauvaise foi », produit d'une réflexion complice, généralise et systématise cet effort du pour-soi pour fuir l'ambiguïté de son propre être : en cherchant à se confondre avec son être sur le mode de l'identité, ou encore — le phénomène est souvent moins souligné — en se rêvant liberté nue et renonçant à assumer son être. Or, quoique l'effort pour se masquer son propre être révèle la secrète conscience qu'on en a, la mauvaise foi est le lot commun. De ces analyses, il est nécessaire de tirer quelques conclusions décisives concernant la structure préreflexive qui, soumise à une réflexion complice, aboutit à la mauvaise foi :

1) La structure du *cogito* préreflexif *fonde à la fois la liberté du pour-soi en droit et sa fragilité* en fait. Cette théorisation ambivalente fait la marque de la philosophie sartrienne puisqu'elle permet d'articuler ensemble la liberté la plus radicale et la reconnaissance factuelle sans cesse renouvelée d'une forme de passivité attestée par toute l'expérience (l'émotion, l'hallucination, le rêve, l'hystérie, le sommeil, les conduites de mauvaise foi etc.) Tout ce qui paraît contester la spontanéité de la conscience, *et qui est finalement l'essentiel de l'expérience puisque le cercle va s'élargissant au fil des œuvres*, trouve en elle sa raison d'être.

2) La structure du *cogito* préreflexif permet de comprendre que la mauvaise foi soit l'attitude la plus ordinaire, mais également que la conversion soit toujours possible.

3) Enfin, *l'implicite* qui définit la manière dont la conscience s'apparaît justifie à la fois le rejet de la psychanalyse freudienne et l'invention d'une méthode propre à le rendre *explicite*. Ce dernier point appelle des analyses complémentaires.

La psychanalyse freudienne est l'objet des critiques sartriennes dès *l'Esquisse d'une théorie des émotions* ; mais c'est avec *L'être et le néant* qu'elle revêt toute son ampleur :

d'abord, parce qu'il s'agit, pour Sartre, de montrer que le recours à un « inconscient » ne permet pas de rendre compte de l'attitude désignée comme « mauvaise foi » ; ensuite, parce que le projet de psychanalyse existentielle est dégagé en partie par opposition à la psychanalyse empirique, associée aux figures de Freud et de Adler. Le ressort de la critique de l'inconscient, s'il s'est précisé depuis l'*Esquisse*, n'a pas fondamentalement changé. Selon Sartre, il est absurde d'envisager qu'un contenu inconscient puisse un jour devenir conscient. Le principe même sur lequel repose la cure est ainsi contesté. Traçant une ligne de démarcation nette entre ce qui relève de la conscience et ce qui n'en relève pas, Sartre n'envisage pas de passage possible de l'un à l'autre. Pour être refoulé dans l'inconscient, il faut de toute évidence que l'événement soit interprété comme gênant ou dégoûtant, mais seule la conscience peut finalement le considérer comme tel ; il serait alors absurde de considérer l'événement traumatique comme *inconscient*¹. Bref, Sartre n'envisage que deux ordres : d'une part, celui des pures significations, déchiffrables par la conscience, d'autre part, celui des choses, caractérisées par leur inertie et incapables par elles-mêmes de nouer une quelconque relation signifiante. L'hypothèse de l'inconscient prétend, à ses yeux, brouiller ce partage. Outre ce refus général, Sartre adresse une critique de type méthodologique à la psychanalyse sous sa forme freudienne ou adlérienne : non fondés sur l'ontologie, ses principes sont postulés plus qu'établis². Par exemple, dans l'interprétation qu'elle livre des conduites humaines, la psychanalyse freudienne soutient que le symbolisme est nécessairement d'ordre sexuel ; Sartre le refuse, considérant qu'il s'agit là d'un présupposé injustifié³.

Il faut donc lui préférer une psychanalyse d'un nouveau genre, dont la fin de *L'être et le néant* a pour tâche d'élaborer les principes. Il s'agit, grâce à la psychanalyse existentielle, d'interpréter le « choix originaire » que le pour-soi fait de lui-même, ce qui doit permettre de comprendre les goûts et les dégoûts de l'individu bien mieux que ne l'a permis jusqu'à présent la psychanalyse. C'est l'ontologie qui doit fixer ses principes à la psychanalyse existentielle. Or, elle a établi que le pour-soi vise à réaliser un être idéal, à savoir l'en-soi pour-soi, figure d'un être qui serait tout à la fois pleinement lui-même tout en étant fondement

¹ EN, p. 87 : « Si en effet nous repoussons le langage et la mythologie chosiste de la psychanalyse, nous nous apercevons que la censure, pour appliquer son activité avec discernement, doit connaître ce qu'elle refoule. »

² EN, p. 617 : « [Psychanalyse existentielle et psychanalyse empirique] diffèrent en effet dans la mesure où la psychanalyse empirique a décidé de son irréductible au lieu de le laisser s'annoncer lui-même dans une intuition évidente. »

³ EN, p. 618 : « Il s'ensuit nécessairement que la libido et la volonté de puissance n'apparaîtront à la psychanalyse existentielle ni comme des caractères généraux et communs à tous les hommes, ni comme des irréductibles. Tout au plus se pourra-t-il que l'on constate, après enquête, qu'elles expriment, à titre d'ensembles particuliers, chez certains sujets, un choix fondamental qui ne saurait se réduire à l'une ou à l'autre. »

de lui-même. Cette tentative, bien que, ou plutôt, *parce qu'*elle est vouée indéfiniment à l'échec, est structurante pour le pour-soi. La synthèse idéale du pour-soi et de l'en-soi hante secrètement la conscience et configure la totalité de ses possibilités existentielles. Il existe trois catégories fondamentales susceptibles de couvrir toute l'étendue du possible humain : l'être, l'avoir, le faire. Mais ces différentes catégories de désir se ramènent toutes au désir d'être (EN, p. 644-645), et plus précisément au désir d'être Dieu, concept d'un être qui est au fondement, non de son néant, mais de son être.

Le choix originaire du pour-soi par lui-même, toujours révocable¹, se concrétise à travers le choix de telle ou telle activité ou de telle ou telle appropriation. Pour en interpréter le sens, il faut d'abord décrypter les différents sens de l'être qui affleurent avec sa phénoménalisation. Pour Sartre, ces différents sens sont objectifs et ne proviennent pas d'une projection du sujet sur le monde. Certes, il faut le pour-soi pour qu'il y ait de l'être (phénomène d'en-soi) mais les structures du monde ainsi découvertes lui appartiennent de plein droit (EN, p. 646-647). Ce n'est qu'après avoir étudié le sens objectif de l'être révélé par chacune des qualités et configurations du monde que l'on pourra comprendre le choix que font les individus de s'écarter ou au contraire de chercher à s'approprier telle ou telle qualité ou configuration (EN, p. 645-646). Les analyses du sens d'être du « visqueux » ou du « trou » dans le chapitre intitulé « De la qualité comme révélatrice de l'être » indiquent la direction à suivre pour pouvoir psychanalyser les qualités et, à partir de là, interpréter le choix originel qui définit concrètement l'individu. Chaque qualité symbolise une certaine manière qu'a l'être de se donner et tire son sens de la configuration précise du pour-soi et de l'en-soi qu'elle propose. Munie de ces principes établis par l'ontologie, la psychanalyse existentielle doit donc commencer par psychanalyser les qualités pour ensuite définir, en fonction de ses élans et de ses réticences, le choix originaire que la conscience a fait d'elle-même, c'est-à-dire l'homme concret.

Par-delà le détail des fonctions dévolues à cette nouvelle discipline, le point à retenir est le suivant : le motif principal qui conduit Sartre à condamner la psychanalyse freudienne et justifie, au contraire, la tâche de la psychanalyse existentielle est le statut de l'*implicite* caractéristique de la conscience. Le choix originaire que le pour-soi fait de lui-même ne lui est en rien caché. Mais comme la conscience n'est conscience (d')elle-même sur le mode non-thétique, ce choix n'est pas *objectivé* (EN, p. 616 et 620) ; c'est précisément la fonction de cette psychanalyse d'un nouveau genre. Ainsi, ce qu'atteint la psychanalyse existentielle n'est

¹ Ce point est à relier au sens de l'instant dans la temporalité du pour-soi. Cf. *supra*, chap. I .3.b. et chap. V.2.b.

pas fondamentalement différent du savoir préréflexif détenu par la conscience ; simplement, ce savoir devient disponible à titre de *connaissance*¹ :

[La réflexion pure] est pénétrée d'une grande lumière sans pouvoir exprimer ce que cette lumière éclaire. Il ne s'agit pas d'une énigme indevinée, comme le croient les freudiens : tout est là, lumineux, la réflexion jouit de tout, saisit tout. Mais ce "mystère en pleine lumière" vient plutôt de ce que cette jouissance est privée des moyens qui permettent ordinairement l'*analyse* et la *conceptualisation*. Elle saisit tout, tout à la fois, sans ombre, sans relief, sans rapport de grandeur, non point que ces ombres, ces valeurs, ces reliefs, existent quelque part et lui soient cachés, mais plutôt parce qu'il appartient à une autre attitude humaine de les établir et qu'ils ne sauraient exister que *par et pour* la connaissance. (*EN*, p. 616)

Que Merleau-Ponty ait d'abord partagé les réticences de Sartre en réduisant la portée de la psychanalyse aux ratés du comportement, à leur réduction au mécanisme (*SC*, p. 193-194), cela ne laisse guère de doute. Néanmoins, sa position n'a cessé d'évoluer, les notions psychanalytiques ne cessant de prendre davantage de place dans son discours (par ex., Bonan, 2010, p. 198-210 ; Ayouch, p. 21-33). Dans une formule tardive, qui est sans doute la plus osée qu'il ait écrite sur le sujet, il définit l'inconscient comme « le sentir lui-même » (*CrsN*, p. 380). C'est, toutefois, une quinzaine d'années plus tôt, dans la *Phénoménologie de la perception*, que le différend avec Sartre, sur la question de l'inconscient, s'enracine. Dans le chapitre consacré au « corps comme être sexué », Merleau-Ponty situe à un autre niveau que Sartre cette ambiguïté à laquelle prennent source les divers phénomènes de mensonge à soi-même ou d'autosuggestion. Prenant pour point de départ le corps comme sujet de la perception, il refuse en filigrane de comprendre sa tâche aveugle en termes de « mauvaise foi ». En appeler au phénomène d'« expression », c'est tenter de penser l'unité du signifiant et du signifié comme originaire. Le corps mimant les significations n'est pas à distance des significations mimées mais les incarne en les vivant. Selon Merleau-Ponty, c'est ce qu'exprime la psychanalyse lorsqu'elle s'élève à la hauteur de ses propres découvertes, c'est-à-dire lorsqu'elle renonce au vocabulaire réaliste qu'elle affectionne souvent. L'intertexte de ces analyses est clairement sartrien. Alors que la mauvaise foi est relation de la conscience à elle-même, ce qui implique qu'il n'y a pas d'*imperçu*, seulement de l'*implicite*, Merleau-Ponty pense le corps avec son horizon d'anonymat et de généralité, caractérisation qui permet de comprendre la suggestion, mais plus généralement l'incarnation — le corps est compris

¹ *EN*, p. 616 : « Mais si le projet fondamental est pleinement vécu par le sujet et, comme tel, totalement conscient, cela ne signifie nullement qu'il doive être connu par lui, tout au contraire [...] »

comme un « complexe inné » —, autrement que comme une comédie qu'une réflexion purifiée permettrait toujours de dissiper. Il invite alors à distinguer une « hypocrisie psychologique » d'une « hypocrisie » plus proprement « métaphysique » :

Bien entendu on pourra parler ici d'hypocrisie ou de mauvaise foi. Mais il faudra distinguer une hypocrisie psychologique et une hypocrisie métaphysique. La première trompe les autres hommes en en leur cachant des pensées expressément connues du sujet. C'est un accident facilement évitable. La seconde se trompe elle-même par le moyen de la généralité, elle aboutit ainsi à un état ou à une situation qui n'est pas une fatalité, mais qui n'est pas posé et voulu, elle se trouve même chez l'homme "sincère" ou "authentique" chaque fois qu'il prétend être sans réserves quoi que ce soit. Elle fait partie de la condition humaine. (*PhP*, p. 200-201)

Or, il n'est pas certain que Sartre soit parvenu, en ce sens, à hisser la mauvaise foi à ce niveau proprement métaphysique. Certes, pour lui aussi, l'acte libre vient de *plus loin* que la « volonté » : « [...] la guérison de l'hystérie ne peut se produire qu'en totalité, car l'hystérie est un projet totalitaire du pour-soi » et « le surgissement d'une décision *volontaire* trouve son mobile dans le libre choix fondamental de mes fins, elle ne peut s'attaquer à ces fins mêmes sinon en apparence » (*EN*, p. 520). Mais Merleau-Ponty s'attaque précisément au postulat d'un projet libre, inentamable par son propre engagement :

À chaque instant qui passe, la liberté se dégrade et devient moins probable. Même si elle n'est jamais impossible et peut 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, et 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 interrompt vient de plus bas que la "volonté". (*PhP*, p. 220)

Penser l'engagement comme fondamentalement *corporel*, c'est donc aussi déborder la volonté, mais en direction de ses souterrains. En affirmant que « la psychanalyse existentielle ne doit pas servir de prétexte à une restauration du spiritualisme » (*PhP*, p. 198), Merleau-Ponty souligne alors les écueils d'une pensée qui distingue, ne serait-ce qu'en droit, la signification du corps qui l'incarne. De même, lorsqu'il remarque, en substance, que des générations d'individus ont connu le sens de la caresse avant que le philosophe en fasse la théorie, il tend à suggérer combien la conceptualisation sartrienne court le risque de faire manquer la couche de sens inhérente à la phénoménalité, en distinguant la signification de l'être lui-même (*PhP*, p. 226). En accordant la première place au corps, puis à la chair elle-même, Merleau-Ponty ne minimisera pour ainsi dire jamais la dimension fondamentalement sexuelle des découvertes freudiennes, préférant envisager une sexualité métaphysique plutôt

qu'une métaphysique de la sexualité¹, dont il a pu lire les plus brillantes analyses dans *L'être et le néant*.

D'un point de vue très général, on peut donc conclure que la notion d'« inconscient » désigne en 1945 le savoir ambigu du corps, qui n'est certes pas ignorance, mais qui n'a pas la translucidité de l'implicite qui caractérise la conscience sartrienne.

- *L'inconscient comme latence de l'Être*

Si le cours de *Pédagogie et psychologie de l'enfant* dispensé à la Sorbonne de 1949 à 1952, ou encore la conférence *L'homme et l'adversité*, manifestent l'approfondissement considérable de l'attention portée par Merleau-Ponty aux acquis de la psychanalyse, le cours consacré à l'inconscient en 1954-1955 est particulièrement remarquable en ce qu'il propose une lecture fouillée de certains textes freudiens — *L'interprétation des rêves*, les cas Dora et Gradiva — appelée à renouveler les positions de Merleau-Ponty sur la question de l'imaginaire, et annonçant ses dernières thèses sur la nature de la perception. Avant même les analyses concernant l'inconscient proprement dit, c'est à travers la question du *symbolisme* à l'œuvre dans le rêve que les travaux de Freud sont convoqués. L'interprétation des thèses freudiennes oscille alors entre une figure que Merleau-Ponty critique, aux côtés de celle de Sartre, et une figure qu'il valorise comme porteuse d'une compréhension authentique du champ perceptif. Dans la première interprétation, l'inconscient redouble la conscience d'un savoir caché à celle-ci mais explicite pour lui. Autrement dit, le savoir de l'inconscient est à nouveau conçu comme un savoir conscient mais pour une autre instance : le « ça ». Cette conception plaide en faveur d'une séparation nette entre le « ça » et le « moi », entre le contenu latent du rêve et son contenu manifeste, que Sartre avait déjà dénoncé. Le psychanalyste aurait alors pour travail, par le second récit à contenu sexuel, d'exprimer le savoir de l'inconscient, à même de rendre compte du contenu manifeste, non-sexuel du rêve. Cependant, la triple opposition : premier récit/deuxième récit ; censure/inconscient ; « moi »/« ça », n'est pas, d'après Merleau-Ponty, la vérité du freudisme :

Freud a découvert ce symbolisme positif ; ce sens au-delà du sens a double sens. On n'en retient d'habitude que les deux sens séparés : sens manifeste et sens latent. Celui-ci serait restitution d'un sens originel qui a été ensuite refoulé, caché à la mémoire, par censure.

¹ Merleau-Ponty invoque, certes, la nécessité de recourir à une « métaphysique de la sexualité » (*IHPP*, p. 246) mais il nous semble que l'expression tend davantage à caractériser le traitement sartrien de cette question. Le dépassement revendiqué du projet de « psychanalyse existentielle » dans les derniers textes nous paraît confirmer ce point de vue.

Inconscient et censure, deux partenaires, deux textes, deux sens qui ont même structure : "conscience de". (*IHPP*, p. 204)

Le récit du rêve, tel que le fait le psychanalyste, n'a jamais existé tel quel pour le « ça ». Selon Merleau-Ponty, le sens latent n'est pas véritablement caché au dormeur sinon son expression ne procurerait pas de détente au désir. Dans le rêve, il y a « imminence du sens latent » (*IHPP*, p. 204), ce qui signifie qu'il n'est ni complètement caché, ni complètement livré au dormeur. Une pensée rigoureuse du symbolisme doit donc nous faire abandonner la structure « conscience de » :

Rêver est-ce penser ? Faut-il imaginer que la vérité de mon symbolisme soit 1) dans le rêve même en tant que fiction qui se donne pour fiction (Sartre), *Auffassung* capricieuse mais qui se connaît comme telle ? 2) Tout à fait hors du rêve, résultat dont j'ignore la genèse, dont la genèse m'est transcendante ? (Freud pris littéralement) — Postulat commun : rêver, c'est penser, c'est avoir conscience de..., c'est *cogitare*. Le symbolisme, ou secondaire (Freud), ou négatif (Sartre) [est] simple inexactitude ou inattention. Et s'il était primitif ? (*IHPP*, p. 202)

Les idées d'« exactitude » et d'« inexactitude » perdent leur sens ici (*IHPP*, p. 204) : elles renvoient à la conception du sens qui accompagne la notion de « conscience », que l'on retrouve chez Sartre, et dans certains textes de Freud. Dans une telle approche, les significations sont exclusives les unes des autres et méconnaissent l'équivocité ou l'ambiguïté véritable. C'est à cette « exactitude » que prétend revenir la psychanalyse lorsqu'elle prétend livrer le sens latent du rêve et ne donne finalement que « sa traduction en langage vigile, que justement le rêve ne parle pas¹ ». Toutefois, d'après Merleau-Ponty, « Freud n'a pas cherché à ramener le symbolisme au refoulement », et « l'existence d'une structure onirique qui est responsable de l'allure du rêve, il ne l'a pas niée, il en a commencé l'étude » (*IHPP*, p. 203). Dans ces conditions, « la description de la structure onirique (impossibilité d'exprimer, dictature de la figuration, condensation comme seul moyen d'expression) attribuerait le déguisement des pensées latentes autant à la condition du rêve qu'à [la] lutte censure-refoulé » (*IHPP*, p. 210). Merleau-Ponty peut alors reposer « le problème de l'imaginaire et du réel » en des termes qui reprennent le vocabulaire freudien tout en le sous-titrant dans un langage sartrien : « L'investissement et le désinvestissement (l'engagement) » (*IHPP*, p. 204). S'il n'est pas question de subordonner la veille au rêve, ou de les confondre, il faut toutefois

¹ *IHPP*, p. 202. Merleau-Ponty distingue la « pensée conventionnelle », attribuable à la conscience et à la veille, de la « pensée non conventionnelle » propre au rêve. Ces expressions renvoient à la critique adressée par le philosophe Georges Politzer à la psychologie classique, qu'il accuse de reposer sur le postulat de priorité de la pensée conventionnelle, autrement dit de ne pas considérer d'autres dimensions de la signification que celle consignée publiquement dans les dictionnaires (Cf. Politzer, 1928, p. 95-96). L'influence de G. Politzer sur la manière dont Merleau-Ponty aborde le texte freudien est notable.

comprendre qu'elles communiquent par le truchement du « désir et [de] la fécondité du désir (cf. Gradiva) » (*IHPP*, p. 205), ce qui tend à lester l'existence humaine : le drame qui intéresse fondamentalement mon corps au monde continue de le hanter dans le rêve. C'est clairement contre Sartre que Merleau-Ponty se réfère au désir comme opérateur transversal puisqu'il poursuit par une allusion à la dernière formule du développement de *L'être et le néant*¹ : « Le choix conçu comme démontré et non comme passion "vaine" » (*IHPP*, p. 205).

L'étude du symbolisme à l'œuvre dans le rêve met ainsi en évidence plusieurs traits qui permettent de concevoir l'imaginaire dans l'horizon d'une passivité radicale, méconnue de Sartre. Le sens s'entoure d'un halo de généralité et entretient des jeux d'échos avec le passé, récent et lointain, en rayonnant à partir de plusieurs centres, à tel point qu'il n'est pas possible de faire l'inventaire de ce que contient le rêve et de ce qu'il ne contient pas (*IHPP*, p. 207). La dimension sexuelle du sens n'y est nulle part expressément localisable en tant que telle². *D'une part*, le forçage interprétatif auquel semble souvent donner lieu l'analyse s'en trouve donc justifié car la pensée du rêve ne s'exprime pas de la même manière que la pensée vigile (*IHPP*, p. 206-207). Une note de travail du *Visible et l'invisible*, intitulée « Rayons de passé, de monde » (*VI*, notes, mars 1960, p. 288-289), en éclaire le processus. Merleau-Ponty y travaille à partir d'une référence à Freud, « l'Homme au loup » extrait de *Cinq psychanalyses*. Dans « L'homme au loup », Freud étudie un cas de névrose infantile. Partant notamment d'un souvenir-écran d'un papillon à raies jaunes, il remonte au drame qui a conduit à la névrose de l'enfant. Merleau-Ponty insiste notamment sur la formation d'une unité du vécu à travers un entrelacement multiple et complexe. Ainsi, le souvenir-écran d'un papillon à raies jaunes naît d'une multiplicité de rapports : il fait écho aux poires à raies jaunes qui évoquent en russe le nom « Groucha » (nom de ces poires), qui est lui-même le prénom d'une jeune bonne. L'analyse montre en outre, précise Merleau-Ponty, « que la bonne a ouvert ses jambes comme le papillon ses ailes ». Des liens insoupçonnés se tissent donc entre différents éléments à une multiplicité de niveaux pour former une unité qui n'est pas celle du concept. Il s'agirait plutôt de l'unité qui préside à la formation d'une corde, formée par l'entrelacement d'une multiplicité de brins. L'unité se fait alors même que tous les éléments ne sont pas reliés entre eux directement, mais par la voie indirecte d'un autre élément. De plus, ce n'est pas nécessairement le même aspect de chaque élément qui autorise

¹ *EN*, p. 662 : « Mais l'idée de Dieu est contradictoire et nous nous perdons en vain : l'homme est une passion inutile. »

² *IHPP*, p. 205 : « Ce sexe n'est pas le sexe parce qu'il est tout — ignoré comme sexe parce qu'il est tout. »

la connexion. Ainsi, le papillon souvenir s'est formé par sa communauté de caractère « raies jaunes » avec les poires (et rien d'autre) qui elle-même sont reliées à la jeune bonne par le biais du nom (et rien d'autre). Il n'y a donc pas de rapport direct sur cette ligne entre le papillon-souvenir et la jeune bonne. Toutefois, sur une autre ligne, on retrouve une communauté de gestes entre le papillon-souvenir qui ouvre les ailes et le geste de la bonne d'écartier les jambes dans le souvenir traumatique, ce qui renforce l'unification du sens.

D'autre part, ce qui explique la « richesse » d'un imaginaire objectivement si « pauvre », ce n'est pas tant la disparition de toute référence au réel, que la puissance de l'« indestructibilité de l'inconscient enfantin et du passé traumatique, *i.e* de l'inhérence au monde comme absolu » (*IHPP*, p. 208). Cette inhérence se traduit par la persistance du désir, le maintien inchangé des puissances affectives¹, qui continuent de hanter le corps à travers le temps. On ne peut donc pas soutenir avec Sartre que « le rêveur ne voit rien : ce n'est pas déterminé parce que c'est tout ; proximité vertigineuse du monde dans nos champs » (*IHPP*, p. 209). La vérité de l'imaginaire conçu comme non-observable est la pulsation du désir². L'erreur de Sartre se comprend à partir du cadre exclusivement théorique où il s'interroge, mais se dissipe si l'on prend en compte l'horizon praxique dans lequel s'inscrit l'existence :

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 délire. Mais si on interroge le rêve dans le mode de la conscience praxique, noué 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. (*IHPP*, p. 245)

Toutefois, si Sartre a tort de faire de l'imaginaire un néant absolu et de distinguer ainsi absolument le « non sensoriel » du « sensoriel », la vérité de son analyse consiste à l'avoir caractérisé par une absence du réel — qu'il radicalise, certes, à outrance — et d'avoir ainsi dénoncé la réduction de l'imaginaire à un équivalent de la perception (*IHPP*, p. 205). Aussi, l'hallucination doit-elle d'abord être conçue sous sa forme *négative*, c'est-à-dire en tant que non-reconnaissance, car c'est seulement par ce moyen que son enracinement dans la perception, et sa véritable différence avec elle, pourra être comprise. La perception implique,

¹ *IHPP*, p. 204 : « Les sentiments ne sont pas masqués : les représentations subissent la censure, non les sentiments ; d'où rêves dans lesquels les sentiments ne sont pas adaptés au contenu. » *Ibid.*, p. 210.

² *IHPP*, p. 245 : « Dire que le rêve est réalisation d'un désir, c'est dire qu'il substitue au temps éveillé de constatation le temps optatif sans lequel ces constatations ne seraient par formulables ; à l'échec de mes investissements ces investissements, eux-mêmes. [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. »

en effet, fondamentalement une imperception que Merleau-Ponty identifie à l'inconscient même.

Comment pourrait-on aimer, désirer, sans penser qu'on aime, qu'on désire ? Freud comme Sartre dirait : il faut là une pensée, Freud la mettant dans un autre sujet, Sartre faisant commencer l'amour avec la prise de conscience. (*IHPP*, p. 216)

À vrai dire, percevoir, c'est percevoir d'*après* des dimensions qui elles-mêmes n'apparaissent pas comme telles parce qu'elles sont partout présentes et agissantes. Dora, dans l'exemple freudien, n'a pas conscience de son amour pour son père bien qu'il colore, ou plutôt parce qu'il colore, l'ensemble des relations qu'elle peut avoir avec les hommes. Seule sa disparition révélerait à Dora la vérité de son amour (*IHPP*, p. 217). Dans le langage de la *Gestalttheorie*, l'inconscient serait le fond sur lequel s'enlève toute forme, c'est-à-dire, le « degré zéro de visibilité¹ », le « niveau » (par ex., *VI*, notes, septembre 1959, p. 252) sur lequel se détache tout perçu :

L'occulte en psychanalyse (l'inconscient) est de cette sorte (cf. une femme dans la rue sentant qu'on regarde sa poitrine et vérifiant son vêtement. Son schéma corporel est pour soi, pour autrui [...]. Certainement, si l'on interrogeait une femme de bonne foi qui referme son manteau (ou au contraire), elle ne *saurait* pas ce qu'elle vient de faire. Elle ne le saurait pas dans le langage de la pensée conventionnelle, mais elle le saurait comme on sait le réprimé, c'est-à-dire non comme figure sur fond, mais comme fond [...]. (*VI*, notes, 2 mai 1959, p. 240-241)

L'inconscient ainsi compris est le « sens sédimenté de toutes nos expériences volontaires et involontaires », ce qui signifie qu'il est à la fois une résultante et la structure à travers laquelle nous vivons nos expériences futures, « la constellation où se lit notre avenir », comme l'écrit Merleau-Ponty avec une poétique ambiguïté, révélatrice de ce qu'il cherche à nommer. C'est pourquoi « cet inconscient [est] à chercher, non pas au fond de nous, derrière le dos de notre "conscience", mais devant nous, comme articulations de notre champ » (*VI*, notes, février 1959, p. 231).

L'examen du délire, à travers le cas Gradiva, permet à Merleau-Ponty, d'une part, de confronter ses thèses à un cas d'hallucination négative, d'autre part d'insister sur le *déchirement interne* auquel il nous confronte, et que minimise la position sartrienne :

¹ *Si*, Préface, p. 39 : « On dit invisible comme on dit immobile : non pour ce qui est étranger au mouvement mais pour ce qui s'y maintient fixe. C'est le point ou le degré zéro de visibilité, l'ouverture d'une dimension du visible. Un zéro à tous égards, un être sans restriction ne sont pas à considérer. »

Ici on va voir vraiment que l'onirisme n'est pas non-être de la conscience imageante, mais en filigrane dans la conscience perceptive ; qu'il n'est pas mensonge constitutif de [la] conscience imageante en tant qu'imageante, mensonge "joyeux", mais vraiment lutte de soi contre soi, refoulement, la censure consistant dans le refus de notre passivité et de sa grande pourvoyeuse : la sexualité. (*IHPP*, p. 213)

Mais c'est également l'occasion pour Merleau-Ponty de soutenir une thèse fondamentale qui rend son ontologie étrangère, en définitive, au projet psychanalytique¹. Si le délire, et plus généralement la maladie, ne se laisse pas comprendre dans le dispositif sartrien, ne faut-il pas reconnaître l'existence d'un pouvoir objectif dont nous sommes alors le résultat (*IHPP*, p. 229) ? Merleau-Ponty s'oppose précisément à cette idée : le retour du refoulé n'est pas tant l'effet d'un processus en troisième personne, rigoureusement hors de portée de la perception, que la présence généralisée du passé au cœur même de la perception :

[...] ce à quoi s'applique le non, c'est le refoulé dessiné par son contour seulement, c'est le négatif du refoulé, sa trace en creux, c'est lacune systématique, vide efficace, vide qui n'est pas simple absence, mais vide en ce sens que le passé refoulé est représenté devant notre non par son *type*, non dans son déroulement événementiel, est pourvu d'une force qui nous déborde, justement en tant qu'il n'est pas connu historiquement, mais seulement dans sa trace. (*IHPP*, p. 230)

Merleau-Ponty maintient par là une conception de l'inconscient qui le situe dans la continuité de la perception, qui en est la logique même : « donc [l']inconscient [est] logique perceptive — position d'un inaccessible (transcendance vraie) et par là même orientation sur lui et accès à lui ». Cette position justifie d'ailleurs qu'il tienne à aborder la caractérisation de l'hallucination à partir de sa forme négative, comme imperception ; à l'aborder sous sa forme positive, on courrait le risque de la décrire comme un débordement de la perception par ce qui n'en relève pas. L'inconscient menacerait alors la perception par son absentement radical. C'est pourquoi, s'appuyant sur une lecture de Freud qui

¹ Par ex., Ayouch (2012), p. 184 : « C'est probablement du fait de son absence de praxis analytique que Merleau-Ponty entend la conscience et l'inconscient de concert, en continuité l'un de l'autre, situés l'un au creux de l'autre. Mais les voix de la psychanalyse introduisent alors ici une note étrangère, et expriment leur désaccord. L'inconscient est défini psychanalytiquement dans sa coupure de la conscience, l'univers symbolique est séparé du monde de la perception, la précède et l'articule. » Pour un même jugement de la part de psychanalystes contemporains de Merleau-Ponty, cf., par ex., A. Green (1964 ; 2008) et J.-B. Pontalis (1966 ; 1993).

privilégie une théorie de l'hallucination négative, Merleau-Ponty rompt avec ce que ses contemporains reconnaissent comme le propre de l'inconscient psychanalytique :

[...] [ainsi] l'hallucination, apparemment production causale en troisième personne, ce serait une apparence ; [ainsi] il y aurait non vision du non vu, mais vision effective non reconnue ; [ainsi] l'écart du sujet par rapport à l'objet consisterait en ce qu'il ne le voit pas complètement, non en ce qu'il voit autre chose que ce qui est. (*IHPP*, p. 229)

Une telle position se confirme dans le cours sur la *Nature* qui tient à distinguer l'inconscient primordial, assimilable au sentir lui-même, de l'inconscient dérivé, porteur du refoulement, qui serait contemporain de la conscience¹.

Concluons sur la distance qui sépare une telle conception de l'inconscient de l'implicite qui définit la conscience sartrienne. Merleau-Ponty la consigne en ces termes :

En particulier, la distinguer de [celle] de "conscience non thétique". Celle-ci a toujours le vrai à sa disposition (liberté sans degrés, vérité à l'infini et immanente). La conscience perceptive est imperception en tant que perception : je vois des "choses" à condition de ne pas les constituer. Si elle ne *pose* pas, ce n'est pas qu'elle s'abstienne de considérer une dynamique constituante qui serait là, c'est que par nature elle est conscience sédimentée, qui ne constitue pas actuellement, qui n'a jamais constitué, elle est "ouverture à...", toujours entre le sentir et la chose même, [jamais il n'y a de] corrélatif en repos, toujours arrachée à soi ou au monde, [effectuant] projections et introjections symboliques. La thématization, l'appel à un symbolisme qui soit symbolisme de soi, à savoir verbalisé, est une vraie transformation. *Ce qui est avant elle est vraiment autre et non pas seulement implicite. L'interprétation n'est pas simple double explicite du donné* : c'est sa conversion en significations disponibles, "objectives", et il n'a jamais été connu comme tel. (*IHPP*, p. 212 ; nous soulignons)

Autrement dit, l'*implicite* sartrien ignore l'écart qui sépare radicalement la vie irréfléchie de toute réflexion, *a fortiori* de toute interprétation, chargée de la recueillir. Le dispositif sartrien suppose d'emblée achevées les significations. Il y a donc une sorte de constitution préalable, contemporaine de la vie irréfléchie ; le passage à la réflexion pure, puis à l'interprétation chargée d'interpréter les matériaux bruts qu'elle fournit, ne modifient en rien le sens de ce qu'elles se contentent de rendre explicite. Merleau-Ponty y voit un parti-pris d'*immédiateté* qui ignore l'épaisseur de la vie irréfléchie et l'inachèvement essentiel des significations. Cela ne veut pas dire que cette vie irréfléchie est absolument inconnue de nous, auquel cas on

¹ *CrsN*, p. 381 : « L'inconscient de refoulement serait donc une formation secondaire, contemporaine de la formation d'un système perception-conscience, et l'inconscient primordial serait le laisser-être, le oui initial, l'indivision du sentir. »

sortirait du cadre d'une pensée qui fait de la perception notre ancrage fondamental et unique, mais que ce savoir charnel comprend un horizon de généralité qui nous permet dans le même temps d'ignorer, au sens d'un savoir objectif et frontal¹.

L'un des grands apports du cours de 1954-1955 est d'avoir résolument pensé pour elle-même la passivité inscrite au cœur de toute activité, sans en faire un phénomène exceptionnel ou marginal. Comme les analyses du rêve y invitaient déjà, et en tenant compte de la dimension ontologique de l'inconscient, que les notes de cours des dernières années ne cessent de confirmer, on pourrait alors parler d'une « latence » de l'Être lui-même. En quoi une telle conception de l'inconscient permet-elle de renouveler l'approche de l'imaginaire ? Tout d'abord, au sens étroit où l'entend Sartre, l'imaginaire perd sa dimension d'absentement radical ; dans cette perspective, le rêve, loin de renvoyer à l'arbitraire absolu de la signification, est au contraire l'une des pointes extrêmes de cette ouverture vertigineuse au passé et de ce syncrétisme qui fait le fond de la vie perceptive. C'est alors la figure du désir qui assume la transgression des frontières entre la veille et le rêve, mais aussi entre passé et présent, jusqu' à écarteler celui qui en est possédé dans le délire. Plus radicalement, avec l'examen de l'inconscient émerge une dimension imaginaire absente du registre sartrien, puisque la notion désigne les charnières invisibles, les dimensions configuratrices *d'après* lesquelles nous percevons et qui sont le sillage persistant des événements déposés en nous.

d. Un primat de l'imaginaire ?

Dans les ouvrages qui expriment le plus nettement la dernière philosophie de Merleau-Ponty, à savoir *L'Œil et l'Esprit* et surtout *Le visible et l'invisible*, la question de l'imaginaire reçoit un éclairage décisif corrélativement à l'établissement des linéaments de la dernière ontologie. Merleau-Ponty radicalise le rapprochement entre imagination et perception amorcé depuis la *Phénoménologie de la perception*. La notion d'« imaginaire » acquiert alors une place sans précédent, à tel point qu'il est même possible de s'interroger sur un éventuel primat de l'imaginaire sur le perçu. Dans *Le visible et l'invisible*, Merleau-Ponty ne cesse ainsi de mettre en évidence la continuité entre le réel et l'imaginaire en décrivant ce qu'il y a, non comme une chose, mais comme une concrétion de visibilité qui comporte, dans le prolongement de son horizon de visibilité, une dimension imaginaire fondamentale :

¹ *CrsN*, p. 381 : « La double formule de l'inconscient ("je ne savais pas", je l'ai toujours su") correspond aux deux aspects de la chair, à ses pouvoirs poétiques et oniriques. »

À plus forte raison, la robe rouge tient-elle de toutes ses fibres au tissu du visible, et, par lui, à un tissu d'être invisible. [...]. Et son rouge, à la lettre, n'est pas le même, selon qu'il paraît dans une constellation ou dans l'autre, selon que précipite en lui la pure essence de la Révolution de 1917, ou celle de l'éternel féminin, ou celle de l'accusateur public, ou celle des Tziganes, vêtus à la hussarde, qui régnaient il y a vingt-cinq ans sur une brasserie des Champs-Élysées. Un certain rouge, c'est aussi un fossile ramené du fond des mondes imaginaires. (VI, p. 172-173)

Ainsi, le perçu, bien loin de s'opposer à l'imaginaire, comporterait une dimension onirique essentielle. Dans une note de novembre 1960, l'imaginaire est même décrit comme le rapport primordial au monde dont l'observation ne représente qu'une certaine variante :

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 articulé sont variantes spéciales. (VI, notes, novembre 1960, p. 310)

La perception conçue comme adéquation à l'objet ne serait qu'un cas très particulier d'un rapport généralement onirique au monde. C'est peut-être dans *L'Œil et l'Esprit* que l'on rencontre la formule qui exprime avec le plus de vigueur ce caractère primordial de l'imaginaire. Merleau-Ponty y affirme que le tableau offre à la vision « la texture imaginaire du réel » (*OE*, p. 24).

Grimaldi, dans le *Traité de la banalité*, va également jusqu'à reconnaître le caractère englobant de l'imagination par rapport à la perception. La perception est conçue comme un cas particulier d'imagination : « la perception [est] un cas particulier d'imagination, à savoir une interprétation plus attentive de ce qui nous affecte » (*TB*, p. 177). Ou plus radicalement encore : « la perception n'est qu'un précipité de l'imaginaire » (*TB*, p. 146). Enfin, dans *Préjugés et paradoxes*, il soutient que « l'originaire, c'est l'imagination, [qu'] elle est primordiale, [que] rien ne commence que par elle » (*PP*, p. 81).

À première vue, ces affirmations consonnent fortement. Cela pourrait-il signifier que Merleau-Ponty et Grimaldi se retrouvent, contre Sartre, autour d'un « primat de l'imaginaire » dans les derniers développements qu'ils consacrent à cette question ?

Puisque le remaniement des notions d'« imaginaire » et de « perçu » est intensément lié à la reformulation ontologique du problème de la négativité et à la contestation de l'opposition sartrienne entre être et néant, c'est dans cette direction qu'il faut interroger l'hypothèse d'un primat de l'imaginaire sur le perçu.

Tout d'abord, même si c'est une évidence, il n'est pas inutile de souligner que l'usage du couple « visible » / « invisible » répond à l'opposition sartrienne de l'« être » et du « néant ». Dans une note de travail datée de mai 1960, Merleau-Ponty plaide pour une telle substitution :

Le sensible, le visible, doit être pour moi l'occasion de dire ce que c'est que le néant —

Le néant n'est rien de plus (ni de moins) que l'invisible.

Partir d'une analyse de l'erreur philosophique totale qui est de croire que le visible est présence objective (ou idée de cette présence) (tableau visuel)

Ceci entraîne l'idée du *quale* comme en soi.

Montrer que le *quale* est toujours un certain type de *latence*. (VI, notes, mai 1960, « Visible invisible », p. 306)

Il n'y donc pas d'opposition massive entre le « visible » et l'« invisible », puisque le « visible » désigne cet Être de *latence*, vers lequel s'acheminait nettement l'amorce du cours sur la *Passivité* en dénonçant le caractère abstrait des descriptions présentant la perception comme un « engorgement » du percevant, à savoir encore comme une variante du « remplissement ». Si l'invisible désigne la latence du visible, cette « doublure » secrète recouvre diverses modalités : les faces cachées des choses, susceptibles d'une perception possible ; les charnières ou dimensions de l'Être qui, jamais posées pour elles-mêmes, le structurent ; les « pensées », c'est-à-dire la signification dans sa dimension verbale ; les fantômes perceptifs : ce qui n'a d'existence que pour un sens (tactilement, visuellement, etc.) (VI, notes, mai 1960, « Visible invisible », p. 305) ; mais encore, ce qui a été institué par la perception d'une chose et continue d'être agissant, c'est-dire le passé¹. *Prise dans son extension large*, la notion d'« imaginaire » devient synonyme de l'« invisible » ainsi décrit. Or, puisque le visible ne s'oppose pas à l'invisible, comme le perçu à l'imaginaire dans la conception sartrienne, il en découle un élargissement de la notion à des phénomènes que Sartre tenait pour lui être rigoureusement étrangers : les horizons perceptifs, l'être-passé etc. L'imaginaire désigne alors *la dimension d'absentement pluridirectionnel interne à cet « être doux »* (VI, p. 314), qui, jamais pleinement donné, conteste l'immédiateté de l'opposition entre l'être et le néant. Dans la mesure où ce dépassement intérieur est le propre de l'Être que Merleau-Ponty s'efforce de penser, on pourrait même aller jusqu'à soutenir que l'Imaginaire

¹ VI, note, mai 1960, « Visible invisible », p. 306 : « Il faut définir le sensible, le visible, non comme ce avec quoi j'ai rapport par vision effective, — mais aussi comme cela dont je puis avoir dans la suite téléperception — Car la chose vue est *Urstiftung* de ces "images" — [...] »

est un autre nom de l'Être, ou encore du Sensible. Dès lors, l'Imaginaire est pensable comme un *continuum* allant de l'expérience de la chose perçue à la signification conceptuelle, qui s'enracine elle aussi dans le sensible, bien qu'à un autre niveau. C'est ce que suggère la note du 27 octobre 1959 consacrée aux relations entre perception et langage (VI, notes, p. 263-264). Le problème soulevé est celui de leur différence :

Il faut donc rendre compte de cette relative positivité du perçu (même si elle n'est que non-négation, même si elle ne résiste pas à l'observation, même si toute cristallisation est illusoire à quelque égard), d'autant que c'est sur elle que repose la positivité de l'invisible. Il n'y a pas de monde intelligible, *il y a monde sensible*.

La solution se trouve dans une assomption plus radicale du mode d'être du sensible :

Le sensible, c'est cela : cette possibilité d'être évident en silence, d'être sous entendu, et la prétendue positivité du monde sensible (quand on la scrute jusqu'à ses racines, quand on dépasse le sensible-empirique, le sensible second de notre "représentation" quand on dévoile l'Être de la Nature) s'avère justement comme un insaisissable, seule se voit finalement au sens plein la totalité où sont découpés les sensibles. La pensée n'est qu'un peu plus loin encore des *visibilia*.

Ainsi, à comprendre la phénoménalité de manière radicale, on parvient à la conclusion que toute chose est toujours saisie sur fond d'un univers de latence qui va de son environnement immédiat aux sensibles auxquels elle fait plus lointainement écho, et qui eux-mêmes, n'ont de consistance que par la relation qui les unit. La signification conceptuelle, pointe extrême de l'absentement caractéristique du Sensible, demeure prélevée sur un réseau d'échos qui l'y enracine.

L'imaginaire ainsi conçu renvoie moins que jamais à cet ordre radicalement séparé du réel qu'entérinait l'ontologie de l'être et du néant. Nous avons souligné que le problème de l'imaginaire chez Merleau-Ponty coïncidait très tôt avec la description de ce « milieu entre la présence et l'absence » dans lequel s'inscrivent les phénomènes perceptifs. Dès sa note de lecture de *L'imagination* de Sartre, on pressentait que la solution sartrienne ne le satisfaisait pas car elle articulait la présence à l'absence en maintenant le dispositif husserlien, alors que le problème de l'imaginaire était celui d'un certain type de présence présentant une dimension d'absence, qu'il restait à caractériser. Un texte de *L'Œil et l'Esprit* permet de cerner au mieux le dépassement définitif de la pensée sartrienne de l'imaginaire ; s'interrogeant sur le lieu de l'œuvre d'art, Merleau-Ponty nous invite à la penser à la fois plus proche et plus éloignée de nous qu'on ne le fait ordinairement. Elle n'est ni ailleurs, ni ici à la manière de la chose. Elle

n'est donc ni pleine présence ni pleine absence¹. Mais les tableaux ou la mimique du comédien ne sont pas non plus « des auxiliaires que j'emprunterais au monde vrai pour viser à travers eux des choses prosaïques en leur absence » (*OE*, p. 23-24). Autrement dit, le dispositif sartrien qui articule la présence et l'absence ne rend pas compte non plus de l'expérience de l'imaginaire. Poser correctement le problème de l'imagination revient alors à essayer de penser une forme particulière de présence, et donc à dépasser l'articulation présence/absence qui fait le cœur du dispositif sartrien. Le cours consacré à Heidegger en 1958-1959, en pointant les défauts de la conception sartrienne de l'être, souligne avec une grande concision les insuffisances de la pensée sartrienne de l'image :

Sartre, *L'imaginaire* : où est Charles VI qui me "regarde" ? (mais Sartre concluait : il est dans l'imaginaire, oubliant l'*analogon*, oubliant qu'il "apparaît" comme un fantôme [...]). (*Crs*, p. 106)

Plus nettement encore :

L'*analogon*, l'image, le symbole sont conceptions en termes de *Seiende*, qui ne font que repousser le problème : car d'où vient que l'image-objet est habitée par la signification qu'elle est chargée de symboliser ? Chez Sartre, on se décharge sur l'*analogon* de ce qu'il y a de positif dans l'image pour être libre de définir l'imaginaire négativement [...]. (*Crs*, p. 124)

En révoquant, avec la figure de l'*analogon*, celles de néantisation et de conscience, Merleau-Ponty est désormais mieux fondé que jamais à écarter la notion d'*imagination*, qui connote une activité ou, du moins, un acte de conscience, au profit de l'emploi exclusif de celle d'« imaginaire ». Le rêve révélait la vérité du dispositif sartrien, à savoir la folie de la conscience et l'*absence, en droit, de toute commune mesure* entre l'*analogon* et l'imaginaire qu'il dote de présence. C'était finalement l'aboutissement cohérent d'une pensée qui sépare, en droit, la conscience de l'être. Merleau-Ponty, pour sa part, abandonne la néantisation pour une négativité interne à l'Être qu'il thématise comme « différence », ou mieux encore, comme « ressemblance² ». C'est en se référant à cette relation que Merleau-Ponty noue entre eux les éclats de cette déhiscence toute intérieure à l'Être. La ressemblance, irréductible à l'identité comme à la différence, est la manière dont se tisse un lien *inobjectivable*. À ce titre, elle est

¹ *OE*, p. 22-23 : « Les animaux peints sur la paroi de Lascaux n'y sont pas comme y est la fente ou la boursoufflure de calcaire. Ils ne sont pas davantage *ailleurs*. Un peu en avant, un peu en arrière, soutenus par sa masse dont ils se servent adroitement, ils rayonnent autour d'elle sans jamais rompre leur insaisissable amarre. Je serais bien en peine de dire *où* est le tableau que je regarde. Car je ne le regarde pas comme on regarde une chose, je ne le fixe pas en son lieu, mon regard erre en lui comme dans les nimbes de l'Être [...] ».

² Sur ce thème, voir le remarquable article de F. Colonna (2003) qui examine le traitement merleau-pontien de l'analogie comprise comme « ressemblance » en le confrontant aux positions de Sartre et de Bachelard.

l'équivalent, dans le champ visuel, de l'« écho » (par ex., *IHPP*, p. 200). L'image peut alors être conçue comme « le dedans du dehors et le dehors du dedans, que rend possible la duplicité du sentir » (*OE*, p. 23), entendons par là qu'elle ne conduit qu'un peu plus loin un mouvement qui a commencé sans elle, qui la suscite, et qu'elle prolonge¹, comme le « sentir » nous replace lui-même en-deçà de l'activité et de la passivité :

L'image spéculaire, la mémoire, la ressemblance : structures fondamentales (ressemblance de la chose et de la chose-vue). Car ce sont des structures qui dérivent immédiatement du rapport corps-monde — les reflets ressemblent aux reflétés = la vision commence dans les choses, certaines choses ou couples de choses appellent la vision — Montrer que toute notre expression et conceptualisation de l'esprit est empruntée à ces structures : p. ex. réflexion. (*VI*, notes, décembre 1960, p. 319)

« Tu es la ressemblance² » : cette formule poétique de Paul Éluard pourrait s'adresser à la chair car, d'une part, elle décrit une relation interne de proximité sans fusion avec soi, d'autre part, elle désigne l'être invoqué comme le *principe* même d'une telle relation, ce qui la distingue à coup sûr de la très banale formule : « Tu te ressembles ».

Toutefois, ne perdons pas de vue que, dans le même temps, Merleau-Ponty ne cesse de rappeler, comme à l'époque de la *Phénoménologie de la perception*, la différence de nature entre le perçu et l'imaginaire :

Mais alors comment comprendre la subjectivité ? Insuffisance de la représentation bergsonienne d'une âme qui conserve tout (cela rend impossible la *différence de nature perçu-imaginaire*). (*VI*, notes, 20 mai 1959, p. 245, nous soulignons)

L'imaginaire est, dans ce contexte, à entendre *au sens restreint où Sartre l'entend*. Le rapprochement descriptif du réel et de l'imaginaire, dans le cours sur la *Passivité* et les notes de travail du *Visible et l'invisible*, se comprend essentiellement à l'aune de l'opposition sartrienne entre l'observable et le non-observable. Il ne s'agit pas tant de contester la distinction que d'indiquer l'insuffisance de celle que Sartre propose. À cet égard, une note de travail daté de novembre 1960 est particulièrement éclairante :

Silence de la perception = l'objet en fil de fer dont je ne saurais dire ce qu'il est, ni combien de côtés il a etc. et qui pourtant est là (c'est le critère même de l'observable selon Sartre qui est ici contredit, — et le critère de l'imaginaire selon Alain qui intervient dans la perception) — [...]. (*VI*, notes, novembre 1960, p. 316)

¹ *OE*, p. 24 : Merleau-Ponty cite Giacometti : « Ce qui m'intéresse dans toutes les peintures, c'est la ressemblance, c'est-à-dire ce qui pour moi est la ressemblance : ce qui me fait découvrir un peu le monde extérieur. »

² Éluard (1935 ; 2005), p. 235, « Tu te lèves... ».

Dans l'exemple retenu par Merleau-Ponty, le brouillage de la distinction entre l'observable et le non-observable n'implique absolument pas que l'objet en fil de fer soit susceptible d'être confondu avec l'une des mes rêveries. Seulement le caractère de « réel » qui spécifie son apparaître n'a rien à voir avec son observabilité. Il y a bel et bien « une différence de nature perçu-imaginaire ». Sur ce point, la position merleau-pontienne n'a pas fondamentalement changé depuis la *Phénoménologie de la perception* :

[...] il ne faudra donc pas définir le réel par sa cohérence et l'imaginaire par son incohérence ou ses lacunes : le réel est cohérent et probable parce qu'il est réel, et non réel parce qu'il est cohérent ; l'imaginaire est incohérent ou improbable parce qu'il est imaginaire, et non imaginaire parce qu'il est incohérent. La moindre parcelle du perçu l'incorpore d'emblée au "perçu", le fantasme le plus vraisemblable glisse à la surface du monde ; c'est cette présence du monde entier à un reflet, son absence irrémédiable dans les délires les plus riches et les plus systématiques que nous avons à comprendre et cette différence-là n'est pas du plus au moins. Il est vrai qu'elle donne lieu à méprise ou à illusion ; on en conclut quelquefois qu'elle ne peut donc être de nature, et que le réel, après tout, n'est que le moins improbable ou le plus probable. C'est penser le vrai par le faux, le positif par le négatif, et c'est bien mal décrire l'expérience de la dés-illusion, où justement nous apprenons à connaître la fragilité du "réel". (VI, p. 61-62)

En définitive, comme l'examen de l'hallucination dans la *Phénoménologie de la perception* invitait déjà à le penser, la faiblesse de chacune de nos perceptions ne compromet pas l'évidence du monde, puisque la possibilité de l'illusion s'accompagne de l'assurance qu'une autre perception puisse y donner accès :

Chaque perception est muable et seulement probable ; si on veut ce n'est qu'une opinion ; mais ce qui ne l'est pas, ce que chaque perception, même fausse, vérifie, c'est l'appartenance de chaque expérience au même monde, leur égal pouvoir de le manifester, à titre de possibilités du même monde. Si l'une prend si bien la place de l'autre, — au point qu'on ne trouve plus de trace un moment après de l'illusion, — c'est précisément qu'elles ne sont pas des hypothèses successives touchant un Être inconnaisable, mais des perspectives sur le même Être familier dont nous savons qu'il ne peut exclure l'une sans inclure l'autre, et qu'en tout état de cause il est, lui, hors de conteste. (VI, p. 63)

N'est-ce pas, en définitive, renouer avec les conclusions de la *Phénoménologie de la perception* ? Certes, l'abandon de la notion de « conscience » après 1945, a permis de décrire plus fidèlement la profondeur propre au champ perceptif. L'imperçu inhérent à la perception s'est déplacé, généralisé, et renvoie désormais à un Être de latence, aperçu depuis le cours sur la *Passivité* ; le point aveugle de toute perception est plus nettement envisagé comme constitutif de la perception même. On pourrait donc conclure que, si l'hypothèse d'un

continuum qui va de la chose perçue aux significations conceptuelles en passant par les idées esthétiques, par *progression dans l'invisible*, ne change rien à la différence de *nature* entre le perçu et l'imaginaire, *il justifie plus avant qu'en 1945 la possibilité pour le voyant de perdre de vue cette différence, puisque perçu et imaginaire sont désormais fondés sur l'unité d'un même Être*. La thèse d'un hypothétique primat de l'imaginaire est donc à relativiser : valable pour souligner la dimension d'invisibilité que comporte tout visible, elle ne l'est plus, si on entend par là la dissolution du réel dans une incertitude et une indistinction généralisées.

Qu'en est-il à présent chez Grimaldi ? En 1971, à l'instar de Merleau-Ponty et à la différence de Sartre, il faisait de la relation au réel une forme de *croyance*, et admettait comme tous deux une différence fondamentale entre le réel et l'imaginaire. *Le Traité de la banalité* (2005) et *Préjugés et paradoxes* (2007), dans la lignée du *Bref Traité du désenchantement* (1998), paraissent accentuer la place de l'imagination :

Qu'on ne puisse attendre sans imaginer, cela va de soi. Aussi notre vie est-elle tout entière dominée, gouvernée, hantée par l'imaginaire. Même notre plus ordinaire représentation de la réalité est en fait esquissée, dessinée, ajustée, découpée dans le tissu de notre imaginaire. (TB, p. 145)

À vrai dire, une telle affirmation, aussi radicale puisse-t-elle sembler, s'accorde avec les positions développées dès 1971 par Grimaldi lorsqu'il indiquait, dans *Le désir et le temps*, que je ne perçois le réel qu'*en fonction* de ce que j'attends et imagine (DT, p.80). Mais, fait nouveau, la suite de la citation explicite le sens de la « croyance » impliquée dans toute perception :

Quoi que nous percevions, c'est presque toujours par l'interprétation qu'en donne l'imagination, c'est-à-dire en le jouant [...]. Comme en étudiant un rôle un acteur en joue diverses interprétations possibles avant d'identifier la plus conforme au texte, de même notre perception n'est-elle que la plus juste des interprétations parmi celles que l'imagination nous donne de tout ce qui nous affecte. Toutes nos sensations constituent en effet une sorte de grimoire que notre imagination tente de constituer en un texte. Tout alors devient signe. Ce sont ces signes que notre imagination s'efforce de déchiffrer et d'interpréter. Lorsqu'il lui semble en effet reconnaître enfin la signification, si évidente nous apparaît alors l'interprétation que nous la nommons une perception. La perception n'est qu'un précipité de l'imaginaire. Ce n'est pas d'autre façon qu'en écoutant diverses interprétations d'une même partition nous disons de la plus significative qu'elle est la plus vraie, manifestant ainsi que nous jugeons spontanément réel ce qui est le plus cohérent. (TB, p. 145-146)

Pour Grimaldi, si toute perception n'est que *croyance*, c'est qu'elle repose sur une *interprétation* qui fait appel à l'imagination. Je cherche progressivement et à tâtons à attribuer des significations à ce qui se donne à moi, à tel point que je peux toujours me tromper sur ce que je *crois percevoir*¹ ; l'adéquation au réel n'est jamais assurée. La perception est alors conçue comme une « imagination, mais une imagination plus informée, mieux instruite, une imagination rectifiée » (*TB*, p. 147-148). Grimaldi peut alors inverser la formule d'Alain :

Si on peut donc être fondé, comme Alain, à définir l'imagination comme une perception fautive, sans doute est-on alors tout aussi fondé à définir la perception comme une imagination bien fondée. (*TB*, p. 148)

C'est, somme toute, déplacer le centre de gravité de la pensée d'Alain puisque c'est regarder comme *originaire*, et, à ce titre, indépassable, une situation dont toute la philosophie de ce dernier consiste, dans une veine cartésienne, à purifier autant que possible l'esprit.

Néanmoins, Grimaldi maintient à son tour une différence fondamentale entre imagination et perception : dans le cas de la perception, nous avons un *support*, à savoir des sensations à interpréter, alors que l'imagination en tant que telle n'est, par principe, pas bornée (*ALR*, p. 105). S'il peut y avoir un « primat de l'imaginaire », ce n'est donc pas au sens où la perception se réduirait à l'imagination ; cela signifie plutôt, d'une part, que la perception demeure une modalité de la croyance, d'autre part, qu'elle repose sur une activité interprétative assimilée à l'imagination. Ainsi, en faisant de la perception une croyance, Grimaldi parvient à rendre compte de l'illusion là où Sartre semble oublier que l'existence d'horizons, appartenant de droit à la perception, rend problématique l'évidence de la perception comme telle. Il laisse entendre, comme Merleau-Ponty, que la perception n'est jamais définitivement accréditée et reste toujours ouverte à une contestation possible. Toutefois, cette affirmation autorise deux compréhensions différentes. Grimaldi maintient l'imagination comme *activité de la conscience*, ce qui démultiplie nettement la notion d'imaginaire — autant d'interprétations que de subjectivités — et lui laisse un champ temporel illimité : de nouvelles interprétations peuvent toujours venir prendre la place de la précédente et c'est uniquement dans la mesure où une interprétation paraît plus cohérente que les autres qu'elle sera admise comme perception (*TB*, p. 146). La perception est bien découpée dans le tissu de l'imaginaire chez Grimaldi, mais au sens où elle varie selon ce que

¹ *ALR*, p. 104-105 : « Tout cela nous manifeste qu'en croyant percevoir, nous interprétons les messages, les informations que nous recevons, et nous les organisons en un texte qui nous les rend lisibles, compréhensibles, explicables. De sorte que percevoir, c'est ajuster les interprétations de notre imagination à la rhapsodie de nos sensations. Percevoir n'est qu'une occasion d'imaginer. »

la subjectivité projette et interprète. Chez Merleau-Ponty, l'imaginaire correspond à l'une des modalités de l'invisible, à l'un des aspects de cette réserve de sens inhérente au visible. L'imaginaire n'est pas un ailleurs radical projeté par le sujet mais une possibilité inscrite dans l'Être, un des prolongements possibles de la perception ou une dimension qui, secrètement, l'organise. La perception n'est jamais définitivement accréditée, non parce qu'elle est le résultat d'une interprétation variable, mais parce qu'elle est, *par nature*, ouverte au possible. Telle est la célèbre leçon husserlienne de l'analyse de l'esquisse. L'imaginaire est conçu comme une dimension du monde et, à ce titre, il prend ses racines dans une ouverture plus impersonnelle que la conscience grimaldienne.

CHAPITRE VI : À L'ÉPREUVE DE L'ILLUSION – LA REFONDATION

ONTOLOGIQUE DE L'AFFECTIVITÉ

Prendre en chasse la question de l'illusion, c'est croiser inévitablement le thème de l'affectivité. Essayons désormais de déterminer l'articulation entre imagination et affectivité manifestée par les œuvres de Sartre, Merleau-Ponty et Grimaldi. En cernant la nature de cette connexion, on bénéficiera d'un moyen supplémentaire, et d'approfondir leur traitement respectif de l'imagination, et de poser le problème de l'illusion.

La phénoménologie reformule la question philosophique de l'affectivité en la pensant à partir de la notion d'intentionnalité. L'affect — émotion, passion, sentiment — n'est plus considéré comme un état mental fermé sur lui-même mais devient une certaine manière de viser le monde, de se rapporter à lui. Toute la question est de savoir ce que devient, dans ces conditions, le caractère subi de l'affect, la part de passivité qu'il véhicule. Est-il possible d'exprimer l'affectivité en termes d'« intentionnalité » en conservant cette spécificité ? Le problème de l'affectivité rejoint ici le problème plus général d'une subjectivité uniquement conçue à partir d'une activité de conscience. L'affectivité conçue intentionnellement peut-elle rendre justice à l'illusion ?

Tout d'abord, par « illusion », nous entendons une forme de passivité de la subjectivité, à savoir le fait d'en venir à perdre de vue la distinction entre le réel et l'imaginaire. L'illusion peut fondamentalement revêtir deux aspects : d'un côté, il peut s'agir d'une illusion à l'égard du monde, d'un nivellement du perçu et de l'imaginaire du côté du monde ; d'un autre côté, l'illusion peut porter au cœur de la subjectivité en tant qu'illusion sur soi-même : c'est le problème de la « conscience fausse ». Or, l'affectivité est, d'une part, au cœur de la question de la croyance en un monde qui n'est pourtant que privé ou subjectif ; en cela, elle est pourvoyeuse d'illusion. D'autre part, en tant que dimension constitutive de la subjectivité, elle fait figure d'instance privilégiée pour tout questionnement portant sur la transparence à soi de la conscience. Si des affects peuvent à la fois être éprouvés présentement et se révéler rétrospectivement illusoire, c'est que le sujet n'est pas pleinement manifeste à lui-même. Si l'on s'en tient à ce constat, il n'y a pas de raison, sinon de principe, d'exclure une relation privilégiée entre imagination et affectivité. L'illusion désignerait précisément une forme d'imagination à laquelle le débordement affectif donne sa prégnance.

De toute évidence, la conception sartrienne de la subjectivité rejette la possibilité de l'illusion au même titre qu'elle minimise, à un niveau plus général, la question de la passivité. Nous le vérifierons à présent en analysant sa conception de l'affectivité, et de ses (non)-rapports à l'imagination, tout en interrogeant ses présupposés. Merleau-Ponty et Grimaldi, quoiqu'en des dispositifs différents, nouent, en effet, les thèmes de l'affectivité et de l'illusion. En affirmant que la frontière entre imaginaire et réel est plus poreuse que ne l'affirme Sartre, chacun d'eux offre la possibilité de penser l'illusion. De ce point de vue, le traitement de l'affectivité est particulièrement remarquable dans leur œuvre.

1. De l'affectivité constituée à l'affectivité originelle : à la recherche d'une passivité radicale

a. La visée affective et son originalité présumée chez Sartre

Dans la présentation qu'il propose de l'affectivité, Sartre reprend les résultats des *Ideen I*, amplement prolongés par Scheler dans *Le formalisme en éthique et l'éthique matérielle des valeurs*. Husserl distingue plusieurs formes d'intentionnalité subordonnées les unes aux autres : sur le soubassement d'actes représentatifs peuvent se fonder des actes intentionnels affectifs, qui constituent une couche originale de sens¹. C'est sur cette base que s'établit la pensée sartrienne de l'affectivité, principalement dans l'*Esquisse d'une théorie des émotions* et *L'être et le néant*. En ontologisant la problématique épistémique husserlienne, Sartre tient très tôt pour acquis que l'intentionnalité de type représentative n'est qu'une des formes, parmi d'autres, de l'intentionnalité, et que l'existence concrète nécessite d'accorder au moins autant d'importance à l'affectivité qu'à la perception. Dans l'article de *Situations I* consacré à la notion d'« intentionnalité », Sartre indique que l'intentionnalité ne se réduit pas à une notion épistémologique ; se rapporter au monde, ce n'est pas uniquement le connaître, ni même se le représenter :

La connaissance ou pure "représentation" n'est qu'une des formes possibles de ma conscience "de" cet arbre ; je puis aussi l'aimer, le craindre, le haïr, et ce dépassement de la conscience par elle-même, qu'on nomme "intentionnalité", se retrouve dans la crainte, la haine et l'amour. (*SPh*, p. 11)

¹ Par ex., Husserl (1913 ; 1950), § 95, p. 329. Notons, comme le souligne Ricœur dans la note 4, que le but, ici, est moins d'explorer l'originalité de la couche affective que de présenter l'universalité du parallélisme noético-noématique.

Les sentiments ne relèvent pas de l'intériorité de la conscience mais sont des qualités du monde en tant qu'il est visé affectivement par la conscience :

Haïr autrui, c'est une manière encore de s'éclater vers lui, c'est se trouver soudain en face d'un étranger dont on vit, dont on souffre d'abord la qualité objective de "haïssable". Voilà que, tout d'un coup, ces fameuses réactions "subjectives", haine, amour, crainte, sympathie, qui flottaient dans la saumure malodorante de l'Esprit, s'en arrachent ; elles ne sont que des manières de découvrir le monde. (*SPh*, p. 11)

Toutefois, Sartre ne se contente pas de décrire l'intentionnalité affective comme une intentionnalité originale. Il fournit très tôt dans son œuvre la clef du malentendu traditionnel concernant l'affectivité. Dans *La transcendance de l'ego* dont tout le propos, on l'a vu, vise à désubstantialiser la subjectivité, il consacre en effet une longue analyse au processus qui conduit à faire également des sentiments les habitants de la conscience. Le passage traitant de l'affectivité concerne « les états comme unités transcendantes des consciences » et « les qualités comme unités facultatives des états ». Sartre montre qu'états et qualités n'apparaissent qu'à la conscience réflexive mais n'apparaissent pas sur le plan irréfléchi. Entre ma « conscience instantanée de répulsion » à l'égard de Pierre et l'affirmation de « ma haine » envers lui, il y a un saut que je n'ai pas le droit de franchir sans outrepasser les droits de la réflexion. Je vise en fait un nouvel objet à travers la conscience sur laquelle je réfléchis et sors de la certitude que la réflexion, légitimement opérée, me procure :

La haine est une créance pour une infinité de consciences coléreuses ou répugnées, dans le passé et dans l'avenir. Elle est l'unité transcendante de cette infinité de consciences. Aussi dire "je hais" ou "j'aime" à l'occasion d'une conscience singulière d'attraction ou de répulsion, c'est opérer un véritable passage à l'infini assez analogue à celui que nous opérons quand nous percevons *un* encrier ou *le* bleu du buvard. (*TE*, p. 47)

Ainsi, la réflexion impure attribuée à la conscience des « états », c'est-à-dire une forme de passivité incompatible avec son essence. Aiguillé par cette réflexion, on est conduit à élaborer « une psychologie de l'inerte » (*TE*, p. 50) qui associe des notions incompatibles — certaines relevant de la seule subjectivité, d'autres de la seule objectivité — pour caractériser la conscience :

Aussi la relation entre la haine et la conscience instantanée de dégoût est-elle construite de façon à ménager à la fois les exigences de la haine (être première, être origine) et les données de la réflexion (spontanéité) : la conscience de dégoût apparaît à la réflexion comme une émanation spontanée de la haine. (*TE*, p. 50)

La qualité, « être coléreux » par exemple, figure un intermédiaire entre l'*Ego* d'une part, les qualités (et les actions) d'autre part. Toutefois, précise Sartre, le rapport qui s'instaure entre le sentiment-état et la qualité n'est pas du même type que celui qui lie les « *Erlebnisse* » au sentiment-état. Alors que le second est un rapport d'émanation, le premier est un rapport d'actualisation :

Le rapport de la qualité à l'état (ou à l'action) est un rapport d'actualisation. La qualité est donnée comme une potentialité, une virtualité qui, sous l'influence de facteurs divers, peut passer à l'actualité. Son actualité est précisément l'état (ou l'action). On voit la différence essentielle entre la qualité et l'état. L'état est unité noématique de spontanités, la qualité est unité de passivités objectives. En l'absence de toute conscience de haine, la haine se donne comme existant en acte. Au contraire, en l'absence de tout sentiment de rancune la qualité correspondante reste une potentialité. (*TE*, p. 53)

Quoi qu'il en soit du raffinement analytique auquel donne lieu cet examen de l'affectivité, on doit retenir que des états comme « le sentiment de haine », des traits de caractères comme « la tendance colérique » ne relèvent pas de la subjectivité mais de la quasi-objectivité. Ainsi, l'affectivité, rigoureusement comprise, est intentionnelle. C'est pour avoir fait mauvais usage de la réflexion que la tradition philosophique et la psychologie se sont trompées à son égard.

Que cette intentionnalité soit irréductible à la visée représentative et relativement indépendante d'elle, c'est finalement *L'imaginaire* qui en offre le plus important témoignage. Toutefois, l'originalité de l'affectivité, que Sartre prétend présenter, est aussitôt compromise par le fait qu'il ne parvient pas véritablement à s'écarter du modèle de l'intentionnalité représentative pour la penser. Présentons le contexte qui donne lieu à un examen de l'intentionnalité dans l'ouvrage. Dans la partie consacrée au « probable », Sartre se met en quête des facteurs qui peuvent jouer le rôle d'*analogon* dans le cas d'une image mentale. À côté du savoir et des mouvements internes, le philosophe consacre un chapitre à présenter l'affectivité et son rôle sans la constitution de l'image. Après avoir rappelé brièvement l'échec des conceptions traditionnelles et renvoyé par une note à son *Esquisse d'une théorie des émotions* pour cette critique, Sartre présente la perspective phénoménologique :

On en est arrivé, chez les psychologues et chez les romanciers, à une sorte de solipsisme de l'affectivité. La raison de ces conceptions étranges, c'est qu'on a isolé le sentiment de sa signification' (*IMA*, p. 136-137)

S'il n'existe pas d'états affectifs, c'est parce que le sentiment est intentionnel, et cette intentionnalité, ajoute Sartre, est originale :

Haïr Paul, c'est intentionner Paul comme objet transcendant d'une conscience. Mais il ne faut pas commettre non plus l'erreur intellectualiste et croire que Paul est présent comme l'objet d'une représentation intellectuelle. Le sentiment vise un objet mais il le vise à sa manière qui est affective. (*IMA*, p. 137)

Cette originalité de l'affectivité est défendue par deux arguments. Premièrement, Sartre apporte une nuance à sa présentation :

Prendre conscience de Paul comme haïssable, irritant, sympathique, inquiétant, repoussant, etc., c'est lui conférer une qualité nouvelle, le constituer selon une nouvelle dimension. En un sens, ces qualités ne sont pas des propriétés de l'objet, et au fond, le terme même de "qualité" est impropre. Il vaudrait mieux dire qu'elles font le sens de l'objet, qu'elles en sont la structure affective : elles s'étendent tout entières à travers l'objet tout entier. (*IMA*, p. 138)

Sartre, pour distinguer l'intentionnalité affective de son homologue représentatif qui implique une localisation des propriétés intentionnées, préfère donc parler de « structure affective ». D'autre part, — et c'est le deuxième argument — il ajoute immédiatement que cette structure peut disparaître sans que la perception de l'objet en soit perturbée :

Lorsqu'elles disparaissent — comme dans les cas de dépersonnalisation — la perception demeure intacte, les choses n'ont pas l'air touchées et cependant le monde s'appauvrit singulièrement. (*IMA*, p. 138)

L'intentionnalité affective apparaît donc, à première vue, comme une couche intentionnelle originale. Peut-on toutefois en conclure que l'intentionnalité affective est indépendante de toute représentation ?

Sartre le soutient également puisqu'il cherche précisément à montrer que le sentiment peut viser un « quelque chose » en l'absence de l'objet qu'il vise :

Le représentatif conserve une sorte de primauté. Les mains vives, blanches et fines apparaissent d'abord comme un complexe purement représentatif et déterminent ensuite une conscience affective qui vient leur conférer une signification nouvelle. On peut se demander, dans ces conditions, ce qui arrive quand nous produisons une conscience affective en l'absence de l'objet qu'elle vise. On sera tenté d'abord d'exagérer la primauté du représentatif. On affirmera qu'il faut toujours une représentation pour provoquer le sentiment. Rien n'est plus faux. (*IMA*, p. 139-140)

Pour Sartre, de même que je peux continuer à percevoir un objet alors que sa structure affective s'est effondrée, la présence affective d'un objet peut se donner à moi sans que je puisse me le représenter. Ainsi, dans l'exemple retenu par le philosophe, la conscience affective qui, en l'absence d'une personne, vise ses mains, ne se les donne pas sous la forme

représentative mais « est plutôt conscience de quelque chose de fin, de gracieux, de pur, avec une nuance rigoureusement individuelle de finesse et de pureté » (*IMA*, p. 140). La particularité affective du « quelque chose » visé est respectée ; toutefois « j'en ai conscience comme d'une masse indifférenciée et réfractaire à toute description » (*IMA*, p. 141). À ce niveau de l'analyse, l'indépendance réciproque des couches perceptives et affectives de l'objet est avérée. L'originalité de l'affectivité est-elle pour autant assurée, ou plus précisément, est-on pour autant débarrassé du modèle représentatif qui prévaut dans la perception ? À notre sens, il n'en est rien puisque l'affectivité reste pensée sur le mode de la présence :

Et cette masse affective a un caractère qui manque au savoir le plus clair et le plus complet : elle est *présente*. C'est que, en effet, le sentiment est présent et que la structure affective des objets se constitue en corrélation avec une conscience affective déterminée. Un sentiment n'est donc pas une conscience vide : il est déjà possession. (*IMA*, p. 141)

Ainsi, l'affectivité est *in fine* pensée comme mise en présence d'un quelque chose (certes indéterminé du point de vue perceptif). Or, penser le sentiment comme visée d'un quelque chose ne permet pas véritablement d'affronter la question du débordement affectif. La subjectivité ne peut être authentiquement dessaisie par une affectivité qu'elle porte à bout de bras. En la comprenant sur le même schème intentionnel que le reste de l'activité consciente, Sartre désarme la sphère de l'affectivité et perd l'occasion de rendre justice à l'illusion. Quelle instance pourrait bien dépasser les *pouvoirs* de la conscience si l'affectivité reste l'un d'entre eux ? Les analyses approfondies de l'émotion dans *l'Esquisse d'une théorie des émotions*, confirment, comme nous allons le voir, ce diagnostic.

b. L'émotion comme visée affective : la prise en compte d'une forme de passivité ?

Du « nouveau traité des passions » que réclamait l'article de *Situations I*, Sartre n'a finalement laissé que *l'Esquisse d'une théorie des émotions*, consacrée à une forme très particulière d'affectivité. La direction ontologique prise par sa recherche, qui débouche sur *L'être et le néant* (*TE*, p. 54, note de l'éditeur n°52), laisse finalement une place plus restreinte à cette question. Puisque *l'Esquisse d'une théorie des émotions* est le texte sartrien qui se consacre exclusivement à l'analyse du processus affectif, voyons comment y est comprise la passivité requise par ce type de phénomène. Sous la catégorie d'émotions sont traditionnellement rassemblés des phénomènes affectifs où prédomine clairement le rôle du

corps. Si l'affectivité inscrit un principe de faiblesse au cœur de la subjectivité phénoménologique, l'analyse de l'émotion devrait le signifier au plus haut point.

Il est assez remarquable que l'affectivité et l'imagination — une certaine imagination du moins, à savoir celle à laquelle on adhère — constituent, chez Sartre, les deux types de conscience qui seraient le plus susceptibles de mettre en cause la distinction conscience/monde. En effet, la conscience aveuglée par l'affect, sous l'empire des fantasmes, paraît perdre ce pouvoir d'arrachement impliqué par la distinction de droit entre conscience et monde. Or, Sartre, comme par défi, s'empresse cependant de les étudier puisqu'il consacre ses écrits philosophiques de jeunesse à la question de l'imagination et de l'affectivité. Il est vrai que les figures-limites de l'imagination, où viennent se brouiller les frontières entre réel et imaginaire, ne sont étudiées que dans un deuxième temps dans *L'imaginaire*, dans la partie consacrée à « La vie imaginaire », notamment à l'hallucination et au rêve. Mais d'autre part, le type d'affectivité qu'il analyse largement est précisément celui qui paraît impliquer le plus de passivité, à savoir le cas saillant des émotions. Le lecteur ne peut s'empêcher d'estimer qu'en cherchant à rendre compte des phénomènes qui sont les plus susceptibles de la contester, Sartre vise à renforcer une position de principe concernant la subjectivité : visibilité totale, la conscience ne subit rien que d'elle-même. Comment cette idée s'exprime-t-elle dans *l'Esquisse d'une théorie des émotions* ?

Sartre y soutient, contre la tradition psychologique, que l'émotion est une conscience, et qu'à ce titre, elle est intentionnelle :

La conscience émotionnelle est d'abord conscience *du* monde [...]. L'émotion est une certaine manière d'appréhender le monde. (*ETE*, p. 70-71)

Action et émotion constituent alors les deux grands types de conduites par lesquels le monde peut être transformé. La conscience émue est une conscience prise en étau entre les exigences de l'action saisies sur le monde et l'incapacité d'agir par les voies pragmatiques du déterminisme. Ne pouvant agir directement sur le monde, la conscience emprunte donc l'autre voie qui consiste à changer son propre rapport à lui :

Toutes les voies sont barrées, il faut pourtant agir. Alors nous essayons de changer le monde, c'est-à-dire de le vivre comme si le rapport des choses à leurs potentialités n'était pas réglé par des processus déterministes mais par la magie. (*ETE*, p. 79)

L'émotion constitue donc une attitude de fuite devant le monde objectif. C'est une conduite ineffective¹ par laquelle la conscience saisit de nouvelles qualités sur l'objet.

Toutefois, précise Sartre, il ne s'agit plus d'un jeu comme dans le cas où la conscience maîtrise de bout en bout son changement de point de vue :

D'autre part, il convient d'insister sur un fait capital : les conduites pures et simples *ne sont pas* l'émotion, pas plus que la pure et simple conscience de ces conduites [...]. La véritable émotion est tout autre : elle s'accompagne de croyance. (*ETE*, p. 94-96)

Autrement dit, il y a un « sérieux » (*ETE*, p. 96) de l'émotion, la conscience se prend à son propre jeu, bouleversée par son propre changement de point de vue sur le monde. Il faut donc distinguer l'émotion véritable des émotions fausses. Si l'émotion fausse s'adresse à une situation vraie en tant qu'elle exige bien telle ou telle conduite de ma part — ce qui n'est pas le cas de l'émotion de l'acteur qui s'adresse à l'imaginaire et n'affecte donc son être² —, ce type d'émotion a quelque chose de trop volontariste. Autrement dit, je ne crois pas vraiment aux qualités que je fais paraître sur l'objet :

L'agrément de l'objet qu'on vient de me donner existe beaucoup plus comme exigence que comme réalité ; il a une sorte de réalité parasitaire et tributaire que je sens fort bien, je sais que je le fais apparaître sur l'objet par une manière de fascination ; que je cesse mes incantations, il disparaîtra aussitôt. (*ETE*, p. 95)

Sur le cas de l'émotion, Sartre cherche donc pour la première fois à rendre compte de la passivité que manifeste l'expérience affective. Le corps est alors mis en avant pour l'expliquer. Le corps présente en effet un double statut : il est à la fois « un objet dans le monde » (*ETE*, p. 98) et « le vécu immédiat de la conscience » (*ETE*, p. 98). Invoquer le corps-sujet est une autre manière de gloser le rapport originellement non-thétique de la conscience à elle-même : la conscience ne se contente pas de projeter des significations sur le monde mais les vit sans la distance que peut impliquer une réflexion purifiée :

[La conscience] vit le monde nouveau qu'elle vient de constituer. Elle le vit directement, elle s'y intéresse, elle souffre les qualités que les conduites ont ébauchées. [...] ; elle est nouvelle conscience en face du monde nouveau et c'est avec ce qu'elle a de plus intime en elle qu'elle le constitue, avec cette présence à elle-même, sans distance, de son point de vue sur le monde. (*ETE*, p. 98-99)

¹ *ETE*, p. 81 : « Mais la conduite émotive n'est pas sur le même plan que les autres conduites, elle n'est pas effective. »

² *ETE*, p. 95-96 : « De la même façon, je peux avoir de fausses peurs, de fausses tristesses. Ces états faux se distinguent malgré tout de ceux de l'acteur. L'acteur mime la joie, la tristesse, mais il n'est pas joyeux, ni triste parce que ces conduites s'adressent à un univers fictif. Il mime la conduite, mais il ne se conduit pas. »

Les bouleversements physiologiques très communs — fièvre, tremblements, coloration de la peau etc. — qui appartiennent au corps-objet correspondent, du point de vue du corps-sujet, au trouble et à l'obscurcissement du perçu éprouvés par la conscience. Ce bouleversement qui donne son poids aux émotions constitue la matière à laquelle la conscience donne sa signification¹. L'ensemble constitué par les bouleversements physiologiques et la conduite est, selon Sartre, une totalité synthétique², mais en dernière instance, c'est bien la conduite qui va donner son sens particulier à ces bouleversements très généraux :

[Les bouleversements physiologiques] représentent simplement le bouleversement total et vulgaire du corps en tant que tel (la conduite seule décidera si le bouleversement sera en "diminution de vie" ou en "accroissement"). (*ETE*, p. 99)

La conscience émue est alors à comprendre comme une conscience dégradée, c'est-à-dire une conscience dont le point de vue sur le monde — ce qui est pour Sartre le « vécu immédiat de la conscience » — s'est obscurci³. L'émotion est ainsi comparée au sommeil, au rêve ou encore à l'hystérie (*ETE*, p. 100). Si Sartre ne s'explique pas dans *l'Esquisse d'une théorie des émotions* sur ce qu'il nomme une « dégradation spontanée et vécue de la conscience en face du monde » (*ETE*, p. 100), on en trouve toutefois la définition dans *La transcendance de l'ego* lorsqu'il s'agit de caractériser la relation de la conscience avec l'*Ego* :

Mais, comme l'ordre est renversé par une conscience qui s'emprisonne dans le Monde pour se fuir, les consciences sont données comme émanant des états et les états comme produits par l'*Ego*. Il s'ensuit que 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. (*TE*, p. 63-64)

Ainsi, la conscience se dégrade *en tant qu'elle tente de renier sa distance originare au monde*. À la différence de la conscience qui agit, la conscience émue ne conserve pas de champ vis-à-vis du monde mais vit la présence obsédante des objets dont elle s'émeut. Telle est la nature de cette fuite hors du monde perçu.

¹ *ETE*, p. 96 : « Pour que nous saisissions vraiment l'horrible, il ne faut pas seulement le mimer, il faut que nous soyons envoûtés, débordés, par notre propre émotion, il faut que le cadre formel de la conduite soit rempli par quelque chose d'opaque et de lourd qui lui serve de matière. »

² *ETE*, p. 97 : « [Les troubles physiologiques] entrent avec la conduite dans une forme synthétique totale et ne sauraient être étudiés pour eux-mêmes : c'est précisément l'erreur de la théorie périphérique de les avoir considérés isolément. »

³ *ETE*, p. 99-100 : « En lui-même, [le bouleversement du corps] n'est rien, il représente tout simplement un obscurcissement du point de vue de la conscience sur les choses *en tant que* la conscience réalise et vit *spontanément* cet obscurcissement. »

Que conclure de cette première analyse ? En interprétant la conscience originare comme conscience irréfléchie ou non-thétique d'elle-même, Sartre se donne donc les moyens d'interpréter l'émotion comme une conscience, certes, captive, mais captive d'elle-même. Le primat de la conscience irréfléchie permet de rendre compte de l'engluement dans le monde de l'émotion mais le parti pris d'interpréter la subjectivité radicale comme conscience translucide pour elle-même ne permet pas d'assigner à cet envoûtement d'autre source que la conscience elle-même. Certes, ce passage à une conscience dégradée, ou cet obscurcissement du point de vue de la conscience, n'est pas volontaire :

C'est que l'émotion est subie. On ne peut pas en sortir à son gré, elle s'épuise d'elle-même mais nous ne pouvons pas l'arrêter. (*ETE*, p. 96).

Mais cela n'empêche pas qu'il ne soit spontané :

La conscience de l'émotion est captive, mais il ne faut pas entendre par là qu'un existant quelconque extérieur à elle l'aurait enchaînée. Elle est captive d'elle-même, en ce sens qu'elle ne domine pas cette croyance, qu'elle s'efforce de vivre, et cela, précisément parce qu'elle s'absorbe à la vivre. (*ETE*, p. 101).

Dans le cadre examiné jusqu'à présent, Sartre prétend rendre compte du sérieux de l'émotion, de la manière dont elle envahit la conscience sans renoncer à lui donner le rôle directeur dans l'avènement des émotions.

Toutefois, le philosophe fournit encore des arguments qui parlent en faveur d'un authentique débordement de la conscience par l'émotion. Premièrement :

Ce qui est constitutif de l'émotion c'est qu'elle saisit sur l'objet quelque chose qui la déborde infiniment. En effet il y a un monde de l'émotion [...]. Un monde, c'est-à-dire des synthèses individuelles, entretenant entre elles des rapports et possédant des *qualités*. (*ETE*, p. 103-104).

Ainsi, par un passage à la limite caractéristique de l'attitude que la phénoménologie qualifie de « naturelle », les corrélats noématiques des actes intentionnels précipitent ou cristallisent dans l'émotion et les qualités affectives sont appréhendées comme définitives sur les objets :

Pareillement les qualités que l'émotion confère à l'objet et au monde, elle les leur confère *ad aeternum*. Certes si je saisis brusquement un objet comme horrible, je n'affirme pas explicitement qu'il restera horrible pour l'éternité. Mais la seule affirmation de l'horrible comme qualité substantielle de l'objet est déjà en elle-même un passage à l'infini. Maintenant l'horrible est dans la chose, au cœur de la chose, c'est sa texture affective, il en est constitutif. (*ETE*, p. 104)

Deuxièmement, Sartre fait dépendre certaines modalités affectives d'une modification directe des structures du monde : c'est le cas précisément dans l'horreur. Cette fois-ci, la source du « s'émouvoir » n'est pas à chercher du côté de la conscience mais du monde lui-même :

Nous avons vu que dans l'émotion, la conscience se dégrade et transforme brusquement le monde déterminé où nous vivons en monde magique. Mais il y a une réciproque : c'est ce monde lui-même qui parfois se révèle à la conscience comme magique au lieu qu'on l'attendait déterminé. (*ETE*, p. 107)

Sartre prend bien soin de distinguer cette forme d'émotion de celle dont la conscience est responsable :

Ainsi y a-t-il deux formes d'émotion, suivant que c'est nous qui constituons la magie du monde pour remplacer une activité déterministe qui ne peut se réaliser, ou que c'est le monde lui-même qui ne peut se réaliser, ou que c'est le monde lui-même qui se révèle brusquement comme magique autour de nous. (*ETE*, p. 109-110)

C'est le caractère inattendu et particulièrement brusque de certaines émotions qui exigent ces considérations originales ; dans l'horreur ou dans l'admiration qui s'emparent de moi, l'immédiateté de l'émotion ne se laisse pas expliquer en termes de « conduite ». Aurait-on découvert une forme de passivité radicale, qui adosserait le débordement affectif à une forme de dépossession de la conscience ? Il faut s'empresse de remarquer que la conscience continue, même dans ce cas, de tenir le monde sous son regard. Même si la distance fond entre elle et le monde¹, et ce, sous l'impulsion du monde ici, la conscience reste, en droit, toujours distincte du monde :

Pour qu'un objet apparaisse comme *redoutable*, en effet, il faut qu'il se réalise comme présence immédiate et magique *devant* la conscience. (*ETE*, p. 112)

Ainsi, que Sartre emprunte la relation intentionnelle dans un sens ou dans l'autre pour expliquer l'émotion, cela ne change pas la conception générale de l'intentionnalité qu'il postule chaque fois, et avec laquelle il prétend rendre compte de l'ensemble des phénomènes. En dépit de la richesse et de la complexité du dispositif sartrien pour rendre compte d'émotions toujours plus térébrantes, le philosophe se refuse à revenir à une indistinction relative de la subjectivité avec l'objectivité.

La catégorie de « magique » souvent mobilisée par Sartre, notamment pour décrire l'émotion, est à notre sens symptomatique, et de ce refus, et de la difficulté à la maintenir.

¹ *ETE*, p. 110 : « [Dans l'horreur, le visage grimaçant] est en liaison immédiate par-delà la vitre avec notre corps, nous vivons et subissons sa signification et c'est avec notre propre chair que nous la constituons, mais en même temps elle s'impose, elle nie la distance et entre en nous. »

Apparue pour la première fois dans *La transcendance de l'ego* lorsque Sartre se proposait de montrer que les sentiments-états sont des unités transcendantes, cette catégorie sert à décrire les mixtes dont les caractéristiques relèvent et de l'objectivité et de la subjectivité. Comme nous l'avons vu précédemment, le lien entre l'*Erlebnis* et le sentiment est magique (*TE*, p. 51) car ce lien est construit de manière à ménager et les exigences de l'objectivité et celles de la subjectivité. Plus généralement, affirme Sartre, « c'est en termes exclusivement magiques qu'il faut parler des rapports du moi à la conscience » (*TE*, p. 51). Ainsi, la thématique du « magique¹ », de ce que Sartre nomme encore la « captivité », occupe une large place dans toute la première partie de son œuvre sans que ce constat le conduise en rien à réviser ses catégories ontologiques. Qu'elle se prête une substantialité qui est celle des objets ou qu'elle veuille leur conférer sa propre spontanéité, la conscience sombre dans le magique en tant qu'elle nie la distinction constitutive. Certes, le statut du magique n'est pas univoque et l'*Esquisse d'une théorie des émotions*, à la différence de *La transcendance de l'ego*, tend à lui donner une dignité spéciale puisque Sartre estime qu'« il y a une structure existentielle du monde qui est magique » (*ETE*, p. 107) et encore que « l'attitude magique [est] une des grandes attitudes qui sont essentielles [à la conscience] » (*ETE*, p. 116). Mais *L'être et le néant*, assumant par là les conclusions de *La transcendance de l'ego* (*TE*, p. 81-82) ne revient sur le thème du « magique » que pour élucider les conduites de « mauvaise foi ». Ainsi, le « magique » demeure *in fine* cet entre-deux, sans consistance d'un point de vue ontologique, auquel la subjectivité recourt pour se masquer sa véritable absence de nature.

Concluons l'examen du statut de l'affectivité constituée chez Sartre. On y décèle un effort peu commun pour aménager des médiations au sein d'une philosophie qui structurellement ne l'autorise pas. C'est ainsi que l'on peut interpréter les différents niveaux d'adhésion de la conscience comme autant de médiations pour combler un hiatus infranchissable entre la conscience et l'objet. Sur le chemin qui mène du changement d'attention qu'exige la solution d'une devinette à l'émotion véritable, on trouve ainsi la pure conduite et l'émotion fausse, chacune semblant impliquer un degré supplémentaire de croyance. Mais même prise au piège de l'émotion véritable, la conscience n'est encore prise qu'à son propre piège. De même, comme on l'a vu, Sartre cherche à rendre compte de

¹ *ETE*, p. 107-108 : « Il y a une structure existentielle du monde qui est magique [...]. Nous pouvons dès à présent faire remarquer que la catégorie "magique" régit les rapports interpsychiques des hommes en société et plus précisément notre perception d'autrui. Le magique, c'est l'"esprit traînant parmi les choses", comme dit Alain, c'est-à-dire une synthèse irrationnelle de spontanéité et de passivité. C'est une activité inerte, une conscience passivée. »

certaines émotions particulièrement prenantes et surprenantes en les rattachant à une modification spontanée de la structure du monde. Comment comprendre ce déplacement de levier, sinon comme le moyen, cette fois, de donner un peu plus de prégnance au monde, et un peu moins de vigueur à l'activité de conscience ? Certes, Sartre ne cesse de rappeler que la conscience n'est que conscience non-thétique d'elle-même et essentiellement conscience du monde, ce qui explique qu'elle puisse se laisser fasciner par lui. Il demeure néanmoins qu'une réflexion purifiée reste toujours possible en droit, même si Sartre reconnaît que, de fait, elle est difficile. Puisque la conscience constitue son émotion au point de s'y enfermer¹, la réflexion doit pouvoir *in fine* reconduire l'émotion à sa source intentionnelle pour pouvoir la désamorcer² :

La réflexion purifiante de la réduction phénoménologique peut saisir l'émotion en tant qu'elle constitue le monde sous forme de magique. "Je le trouve haïssable *parce que* je suis en colère." Mais cette réflexion est rare et nécessite des motivations spéciales. À l'ordinaire, nous dirigeons sur la conscience émotive une réflexion complice qui saisit, certes, la conscience comme conscience, mais en tant que motivée par l'objet : "Je suis en colère *parce qu'il* est haïssable". (*ETE*, p. 116-117)

Ce dernier point est révélateur de cet effort tout sartrien pour rendre compte de ces expériences saillantes du mixte tout en maintenant une distinction de droit intangible. L'affectivité, en tant qu'instance majeure de la passivité, manifeste au plus haut point cette tension.

c. L'émotion chez Merleau-Ponty : vers une passivité de l'activité

Moins clairement identifiable que celle de Sartre, l'approche merleau-pontienne de l'émotion permet d'établir une première distinction en ce qui concerne leurs conceptions de l'affectivité. Commençons par mettre en évidence les points saillants qui opposeront leurs analyses respectives. Comme on vient de le voir, chez Sartre l'émotion réalise une fuite hors du monde tel qu'il est habituellement, c'est-à-dire pragmatiquement perçu. À défaut de

¹ *ETE*, p. 102 : « [...] la conscience s'émeut sur son émotion. Plus on fuit, plus on a peur. Le monde magique se dessine, prend forme, puis se resserre sur la conscience et l'étreint : elle ne peut pas vouloir y échapper, elle peut chercher à fuir l'objet magique, mais le fuir, c'est lui donner une réalité magique plus forte encore. »

² Sartre envisage certes une autre possibilité pour sortir de l'émotion — « la disparition totale de la situation émouvante » (*ETE*, p. 103) — mais on voit mal ce que cette hypothèse peut signifier, du moins dans le cadre précédemment décrit où c'est la conscience qui donne l'impulsion nécessaire à l'émotion en se dégradant. Mais même dans les cas où le monde passe de lui-même brusquement au niveau magique, « la disparition totale de la situation émouvante » demeure le corrélat d'une visée qui ne peut, par nature, se confondre avec ce qu'elle vise.

pouvoir changer le monde perçu considéré comme une totalité d'ustensiles, la conscience transforme sa relation au monde. Puisque l'émotion se caractérise par une conduite ineffective, le monde objectif, fui par la conscience, demeure inchangé. Tel est le premier point remarquable que vont remettre en cause les analyses de Merleau-Ponty. D'autre part, la perspective sartrienne manifeste une capacité d'absentement radicale de la conscience à l'égard du perçu : si la conscience est toujours au monde, elle peut toutefois s'abstraire radicalement du monde perçu pour vivre le monde magique des émotions. Ainsi, chez Sartre, monde perçu et monde de l'émotion s'excluent mutuellement :

[...] il y a émotion quand le monde des ustensiles s'évanouit brusquement et que le monde magique apparaît à sa place. (*ETE*, p. 116)

Cette exclusion réciproque n'empêche pas une priorité de droit du monde perçu sur le monde magique de l'émotion, le premier étant unilatéralement compris comme totalité d'ustensiles. Enfin, le rapport de la conscience au corps demeure pensé sur le modèle instrumental. C'est la conscience qui, dans l'émotion, change sa relation au monde, qui modifie son point de vue sur le monde :

Nous affirmons seulement que toutes [les émotions] reviennent à constituer un monde magique *en utilisant* notre corps comme moyen d'incantation¹.

Une telle conception générale repose sur une série de dualismes que refuse Merleau-Ponty dès la *Phénoménologie de la perception*. Ainsi, Sartre distingue-t-il le monde pragmatiquement perçu du monde de l'émotion, et, au moins dans nombre de ses formules, le corps de la conscience. Est-il bien certain que l'émotion soit exclusive de l'action ? Que la conscience ait le pouvoir de changer son point de vue sur le monde au point de s'exclure du perçu ? Que le rapport de la conscience au corps puisse se traduire en termes instrumentaux ? Tels sont les points que la courte présentation de l'émotion par Merleau-Ponty conteste. La brièveté même du passage oblige à un effort de recontextualisation générale pour comprendre ce qui est en jeu.

Penchons-nous donc sur la manière dont elle est thématifiée dans le chapitre sur « Le corps comme objet et la physiologie mécaniste ». En analysant le phénomène du membre fantôme, Merleau-Ponty est conduit à le mettre en relation avec la mémoire et l'émotion :

Si le souvenir et l'émotion peuvent faire apparaître le membre fantôme, ce n'est pas comme une *cogitatio* nécessite une autre *cogitatio*, ou comme une condition détermine sa

¹ *ETE*, p. 93. Nous soulignons. Ou encore, p. 81 : « En un mot, dans l'émotion, c'est le corps qui, dirigé par la conscience, change ses rapports au monde pour que le monde change ses qualités. »

conséquence, — ce n'est pas qu'une causalité de l'idée se superpose ici à une causalité physiologique, c'est qu'une attitude existentielle en motive une autre et que souvenir, émotion, membre fantôme sont équivalents à l'égard de l'être au monde. (*PhP*, p. 115-116)

Cette indication est de taille puisqu'elle esquisse un lien entre l'émotion et la temporalité par le truchement de la notion d'« être au monde ». Avant d'en préciser la portée, il est nécessaire de présenter le contexte général de l'analyse. Merleau-Ponty vise à décrire des phénomènes incompréhensibles dans les termes d'une explication objective. C'est, dans le chapitre examiné, l'étude des phénomènes du membre fantôme et de l'anosognosie qui motive le dépassement des catégories traditionnelles. Revenons sur ce texte crucial. Le savoir ambigu dont dispose l'amputé ne saurait s'expliquer sans recourir à une certaine dimension de généralité du corps. Le malade sait juste assez son corps pour éviter d'interroger la partie qui lui manque, en conséquence de quoi il croit encore disposer de son bras. S'il peut continuer de ne pas savoir, c'est donc dans la mesure où, d'une certaine manière, il sait. Merleau-Ponty explique ce paradoxe par la tension entre corps actuel et corps habituel. Le corps habituel renvoie à cette dimension de généralité qui rend possible le membre fantôme. Comment joue cette tension entre corps habituel et corps actuel ? Elle ne se comprend que si on replace le sujet dans sa relation de *praxis* avec le monde, c'est-à-dire si on le comprend comme « être au monde ». D'une part, dans la mesure où le sujet lit ses possibilités sur le monde, monde où figurent encore tous les anciens objets qu'il pouvait y manier, il compte encore avec son bras. Mais d'autre part, dans la mesure où son monde habituel l'invite à manier des objets qu'il ne peut plus manier, il y découvre l'effondrement de ses anciennes possibilités :

Comment puis-je percevoir des objets comme maniables, alors que je ne puis plus les manier ? Il faut que le maniable ait cessé d'être ce que je manie actuellement, pour devenir ce qu'on peut manier, ait cessé d'être un maniable pour moi et soit devenu comme un maniable en soi. Corrélativement, il faut que mon corps soit saisi non seulement dans une expérience instantanée, singulière, pleine, mais encore sous un aspect de généralité et comme un être impersonnel. (*PhP*, p. 111-112)

Avant de proposer une interprétation de l'émotion, Merleau-Ponty convoque une analyse du refoulement psychanalytique qui vise à révéler la racine temporelle de cette dimension de généralité du corps apparue avec le membre fantôme. Dans le phénomène de refoulement, un certain passé traumatique, ne se décidant pas à passer, perd peu à peu sa singularité pour devenir la structure impersonnelle et générale de notre présent. Or, Merleau-Ponty étend ce phénomène à l'organisme en général :

Comme avènement de l'impersonnel, le refoulement est un phénomène universel, il fait comprendre notre condition d'êtres incarnés en la rattachant à la structure temporelle de l'être au monde [...]. De même qu'on parle d'un refoulement au sens restreint lorsque je maintiens à travers le temps un des mondes momentanés que j'ai traversés et que j'en fais la forme de toute ma vie, — de même on peut dire que mon organisme, comme adhésion prépersonnelle à la forme générale du monde, comme existence anonyme et générale, joue au-dessous de ma vie personnelle, le rôle d'un *complexe inné*. (*PhP*, p. 113).

Ce complexe est inné au sens où le refoulement en question ici est structurel, non contingent. Le phénomène du membre fantôme ne fait donc pas figure d'exception. C'est toute la structure temporelle de l'être au monde, qui non seulement, le rend possible, mais échappe à son tour aux descriptions objectivistes. Quelques lignes plus haut, lorsque Merleau-Ponty décrivait l'ambiguïté du savoir de l'amputé, une de ses remarques mettait déjà sur la voie d'une telle généralisation :

Le malade sait donc sa déchéance justement en tant qu'il l'ignore et l'ignore justement en tant qu'il la sait. Ce paradoxe est celui de tout l'être au monde : en me portant vers un monde, j'écrase mes intentions perceptives et mes intentions pratiques en des objets qui m'apparaissent finalement comme antérieurs et extérieurs à elles, et qui cependant n'existent pour moi qu'en tant qu'elles suscitent en moi des pensées ou des volontés. (*PhP*, p. 111)

Ainsi, que l'organisme soit un complexe inné signifie que l'existence ne peut jamais totalement dépasser la dimension d'impersonnalité et de généralité propre aux intentions du corps. L'émotion doit se comprendre à la lueur de cette élucidation de l'être au monde.

Voici comment l'analyse Merleau-Ponty :

Être ému, c'est se trouver engagé dans une situation à laquelle on ne réussit pas à faire face et que l'on ne veut pourtant pas quitter. Plutôt que d'accepter l'échec ou de revenir sur ses pas, le sujet, dans cette impasse existentielle, fait voler en éclats le monde objectif qui lui barre la route et cherche dans des actes magiques une satisfaction symbolique. (*PhP*, p. 115)

Lors de ce bref examen, Merleau-Ponty renvoie par une note à l'*Esquisse d'une théorie des émotions*. Certes, Sartre y interprète l'émotion comme une réaction à une situation à laquelle on ne parvient pas à s'adapter. Toute la question est de savoir si cette situation de tension revêt le même sens chez les deux auteurs.

Il faut s'empresse de remarquer que le sujet de la perception est, selon Merleau-Ponty, le corps, et ce dernier n'est pas conçu comme l'instrument d'une conscience susceptible de modifier le monde, ou, du moins, dans le cas de l'émotion, son rapport à lui. Corrélativement, le monde n'est pas considéré originairement comme un complexe instrumental. Pour Merleau-Ponty, le corps propre, compris à partir de la motricité, ouvre, par

définition, au perçu. Cela signifie que, même dans l'émotion, la conduite tenue par le corps ne peut être considérée comme une fuite hors du perçu. Comment comprendre alors cette situation de tension qui donne lieu à l'émotion ? Il s'agit moins, comme chez Sartre, d'un écartèlement entre une nécessité absolue d'agir inscrite sur le monde et une incapacité totale d'agir, que d'un engagement contradictoire. Dans l'émotion, il n'y a donc pas fuite vers un autre monde au moyen d'une conduite ineffective mais bien tension entre deux conduites effectives contradictoires. L'alternative n'est donc pas entre une pure action sur le monde et une fuite hors du monde pratique. Par la motricité, le corps est inscrit au registre du monde et ne saurait s'en exiler. La conduite magique propre à l'émotion est alors à comprendre comme une réponse habituelle à une sollicitation nouvelle. L'effectivité des conduites s'appuie sur une épaisseur temporelle et peut être mise à mal lorsque le schéma corporel accuse un retard par rapport à la situation à laquelle il est confronté. L'émotion est alors une « impasse existentielle où s'opposent deux moments de la perception, incompatibles dans l'immédiat¹. » Ainsi, la contradiction, portée par le corps, n'est pas dépassable, même par l'émotion : dans l'émotion, je n'ai pas moyen de quitter le monde, je continue d'être présent à lui d'une certaine manière tout en m'y refusant. Vu au prisme des analyses de la *Phénoménologie de la perception*, le passage à un monde magique, chez Sartre, se présente alors comme un *jeu* qui vise au plus grand *sérieux*. La distance structurelle entre la conscience et le monde ne se réduit pas dans cette comédie. En témoigne le fait que la conscience peut toujours en droit, par une réflexion purifiante, retrouver sa spontanéité originale. Chez Merleau-Ponty, la tension traverse, au contraire, la perception elle-même et c'est en son sein qu'a lieu ce paradoxe d'une adhésion déprise d'elle-même, d'une croyance qui n'est déjà plus tout à fait elle-même. Aussi, s'il faut saluer l'effort de Sartre pour réduire le dualisme conscience/corps dès l'*Esquisse d'une théorie des émotions*, il faut reconnaître qu'il n'est pas suffisant de faire du corps vécu le vécu immédiat de la conscience si l'écart avec le monde est néanmoins maintenu. En faisant du corps le sujet de la perception, Merleau-Ponty cherche, dès la *Phénoménologie de la perception* à battre en brèche la frontalité de la relation entre conscience et monde, que, pour sa part, Sartre maintient.

Enfin, une dernière conséquence découle de ces analyses : ce que l'on a dit de la structure temporelle de l'être au monde doit faire conclure au caractère fondamental de l'émotion chez Merleau-Ponty. Alors que chez Sartre subsiste un primat du monde de l'action clairement distingué du monde de l'émotion, chez Merleau-Ponty, l'action ne s'oppose pas à

¹ Mouchet (1999), p. 181. Nous empruntons une bonne part de notre analyse à cet article.

l'émotion et la perception intègre l'émotion comme une de ses structures essentielles. D'une certaine manière, on peut même dire que l'émotion est une expérience qui révèle, en l'exacerbant, la structure de toute perception. En cela, il n'est pas absurde de lui attribuer une fonction *épokhale*, que Sartre lui dénie puisqu'il décrit sans aucun doute possible la conduite émotive comme une des attitudes naturelles de la conscience ; alors qu'il s'agit pour Sartre de l'expérience d'une conscience oublieuse d'elle-même, fascinée pour le monde, et en cela à mille lieues de la conscience angoissée qu'il décrira dans *L'être et le néant*¹, d'après Merleau-Ponty l'émotion met en lumière le mouvement par lequel toute indexation du corps aux nouvelles situations qui s'offrent à nous comporte une référence nécessaire à notre passé.

Nous avons, semble-t-il, épuisé la tentative sartrienne pour donner consistance à la passivité dans le champ affectif et avons rencontré à cette occasion les premières résistances merleau-pontiennes. Concluons les analyses qui précèdent du point de vue du problème de l'illusion.

D'une part, puisque les qualités affectives chez Sartre sont *in fine* mises au compte du monde quelle que soit l'orientation de l'impulsion reçue, il devient impossible de voir dans l'affectivité un facteur subjectif qui viendrait troubler l'objectivité de la saisie du monde. *L'être et le néant* a le mérite d'éclairer, en la radicalisant, la position sartrienne :

Le pour-soi seul est transcendant au monde, il est le rien par quoi *il y a* des choses.
(EN, p. 470)

Le chapitre que Sartre consacre à « la qualité comme révélatrice de l'être » place sous une vive lumière cette idée :

Sans aucun doute, le *sens* « humain » du *poisseux*, du *visqueux*, etc., n'appartient pas à l'en-soi. Mais les potentialités non plus, nous l'avons vu, ne lui appartiennent pas et pourtant ce sont elles qui constituent le monde. Les significations *matérielles*, le sens humain des aiguilles de neige, du grenu, du tassé, du grasseux, etc., sont aussi réelles que le monde, ni plus ni moins, et venir au monde, c'est surgir au milieu de ces significations. (EN, p. 646)

Si l'on s'accorde pour reconnaître là des structures affectives, il n'y a pas de doute que celles-ci soient ici à considérer comme purement objectives.

Plus radicalement, Sartre ne parvient pas véritablement à se débarrasser, comme il le prétend pourtant, du primat de la connaissance pour penser une affectivité véritable. Il affirme, certes, nous l'avons dit, que l'intentionnalité affective ne suppose pas de contenu

¹ À ce titre, on peut d'ailleurs distinguer clairement distinguer la peur de l'angoisse en refusant à cette dernière le statut d'émotion.

représentatif, mais il maintient que cette intentionnalité met en relation avec une « présence ». Pensant tout donné sous la catégorie de l'objectivité, il verrouille la possibilité d'une relation autre que frontale à l'être. Perception et affectivité sont finalement l'une et l'autre des relations de même type. Le monde saisi affectivement demeure étalé devant la conscience et ne comporte pas de repli où la conscience puisse s'égarer. La possibilité de l'illusion est finalement escamotée parce que, de quelque manière qu'il se donne, l'être ne peut m'échapper. La conscience éclaire l'être ; elle ne peut donc rien prendre pour autre chose qu'il n'est. Ainsi que le fixe *L'être et le néant*, le pour-soi dévoile l'être tel qu'il est, c'est-à-dire le phénoménal :

La connaissance n'est rien d'autre que la présence de l'être au pour-soi et le pour-soi n'est que le *rien* qui réalise cette présence. (*EN*, p. 253)

Là où est tout est phénomène au même titre, il n'y a pas d'illusion possible. D'une certaine manière, *La transcendance de l'ego* ou encore *L'imaginaire*, en avançant la distinction entre « certain » et « probable » pour différencier ce que la conscience peut apprendre sur elle-même par la réflexion de ce que les faits peuvent nous enseigner, ménageait une possibilité que le chapitre de *L'être et le néant* consacré à la connaissance referme. En effet, tenir bon la leçon des esquisses, c'était admettre que la perception ne nous livre l'être de l'objet que comme probable dans la mesure où toute nouvelle esquisse est susceptible de remettre en cause l'unité qui jusqu'alors se profilait. À s'en tenir à cette leçon, une place pour l'illusion demeurait vacante.

D'autre part, non seulement le monde sartrien se donne pour ce qu'il est, mais la conscience ne saurait prendre les qualités affectives saisies sur les objets pour des données proprement perceptives. Ici, la possibilité de l'illusion n'est pas tant entravée par la manière dont Sartre thématise la conscience comme révélatrice de l'être que par sa conception du *cogito* pré-réflexif. Que l'être se livre sans repli à la conscience est une chose ; que la conscience ne puisse jamais confondre entre elles les guises selon lesquelles il se donne en est une autre. Les corrélats de l'intentionnalité affective se donnent à la conscience d'une manière qui ne saurait les faire confondre avec les corrélats des actes perceptifs.

Sur le cas de l'émotion qui, comme le rêve, représente un cas extrême au sein duquel la conscience semble perdre tout à fait cette translucidité vis-à-vis d'elle-même, Sartre ne peut maintenir sa thèse qu'en défendant l'idée d'une alternance des mondes : pas plus qu'il n'était question de prendre l'imaginaire pour le réel dans le cas du rêve, il ne peut s'agir de prendre le monde magique de l'émotion pour le monde perçu puisqu'ils ne sont jamais contemporains.

Chez Sartre, monde déterministe et monde magique se succèdent sans s'interpénétrer et même s'il les reconnaît pour deux modalités essentielles du monde, il demeure que le monde défini pragmatiquement en tant qu'il correspond à la forme originaire de la conscience — une conscience qui a du champ — a la prépondérance sur l'autre. L'émotion est de passage et son expérience ne va pas jusqu'à brouiller les rapports du sujet et de l'objet. Ainsi, dans l'interprétation sartrienne, l'émotion n'est pas illusion car je n'accorde pas valeur de réalité au monde constitué de manière privée. Le sérieux de ma croyance au monde que je vise affectivement est minimisé. Je suspends simplement mon adhésion à la réalité perçue et me renferme dans l'univers clos que je constitue. Monde de l'émotion et monde de la perception ne communiquent pas. Chez Merleau-Ponty, au contraire, l'émotion n'ouvre pas la perspective d'un autre monde. La conscience émue est une conscience motrice paradoxale qui n'a pas quitté le monde perçu et qui, en ce sens, peut véritablement se prendre aux vertiges que lui soumet son corps habituel.

En conférant à la croyance le poids qui lui manque chez Sartre, la pensée merleau-pontienne de l'émotion ouvre une première brèche en direction d'une passivité radicale. Si cette voie mérite d'être explorée pour elle-même, il s'avère auparavant nécessaire de pousser l'analyse sartrienne de l'affectivité jusque dans ses derniers retranchements. Or, les développements qui précèdent ne concernent que l'affectivité constituée, autrement dit une affectivité transcendante. Cette affectivité concerne la relation de la conscience au monde. De ce côté-là, aucune passivité véritable n'a pu être mise en évidence et il a fallu reconnaître que le dispositif sartrien escamotait la possibilité de l'illusion. Qu'en est-il de l'affectivité fondamentale ? Comment prend-elle en charge la passivité ? Une telle distinction entre affectivité constituée et affectivité fondamentale va-t-elle de soi ? Les réponses à ces questions devraient nous orienter de manière décisive vers la critique que Merleau-Ponty adresse à Sartre.

d. L'affectivité fondamentale en question

On peut distinguer deux formes d'affectivité dans l'œuvre de Sartre : une affectivité qui correspond à une forme originale d'intentionnalité, c'est-à-dire à une manière particulière d'éclairer le monde et une affectivité plus fondamentale, qui concerne le rapport de la réalité-humaine à elle-même. Cette affectivité fondamentale est antérieure à l'intentionnalité affective car elle ne décrit pas la relation transcendante à l'objectivité mais manifeste la relation non-thétique que la conscience entretient avec elle-même. L'affectivité fondamentale,

à la différence de l'affectivité constituée, est révélation de la réalité humaine à elle-même. La conscience, rappelons-le, est une ébauche de dualité au sein de l'unité. Cette ébauche de transcendance au sein de l'immanence à soi suffit pour qu'il y ait affection originaire de soi par soi. Cette affectivité fondamentale n'est pas intentionnelle. Quoiqu'en des guises différentes, angoisse et nausée relèvent de cette affectivité fondamentale.

La tonalité de l'angoisse consiste en la révélation à la réalité-humaine de sa propre liberté (*EN*, p. 74). Je réalise affectivement qu'un rien me sépare toujours de moi-même et qu'aucun mobile extérieur à ma liberté ne me pousse dans une quelconque direction. Je m'angoisse de me découvrir « échappement libre » sans autre recours que moi-même pour me choisir. De même que la liberté est une structure essentielle de l'être humain, l'angoisse, quoique la plupart du temps masquée par la mauvaise foi, fait le fond affectif de la réalité-humaine.

Alors que l'angoisse est la révélation à la réalité-humaine de son propre néant, la nausée est la forme la plus pure que prend la conscience (du) corps. Dans la nausée est révélée à la réalité-humaine, non plus son néant mais son être toujours déjà dépassé et néanti. Sartre prend soin de préciser que la conscience (du) corps fait partie des structures du *cogito* préreflexif sans se confondre avec elle. En effet, mon corps étant le point de vue sur lequel je ne peux prendre de point de vue, je ne peux avoir conscience (du) corps comme d'un transcendant à ce niveau. Cependant, la conscience est conscience non-thétique (d)'elle-même comme étant au fondement de son propre néant, elle ne peut donc s'identifier purement et simplement à la conscience (du) corps. Ainsi, il y a place, à côté de l'angoisse, pour une autre forme originale de l'affectivité originelle. La conscience (du) corps, écrit Sartre, est donc toujours latérale et rétrospective ce qui signifie que la révélation de mon être comme corps ne peut avoir lieu que dans son dépassement. Sartre prend soin de distinguer cette affectivité originelle de l'affectivité constituée qu'il a pris l'habitude de décrire dans ses précédents ouvrages :

L'affectivité, telle que l'introspection nous la révèle en effet, est déjà affectivité constituée ; elle est conscience *du* monde. Toute haine est haine *de* quelqu'un. [...] dans ces différents exemples, une "intention" transcendante se dirige vers le monde et l'appréhende comme tel. Il y a donc déjà dépassement, négation interne ; nous sommes sur le plan de la transcendance et du choix. Mais Scheler a bien marqué que cette intention doit se distinguer des qualités affectives pures. (*EN*, p. 370)

Par conséquent, à côté de l'affectivité constituée, il faut admettre l'existence d'une affectivité originelle, non intentionnelle, qui correspond à « la façon dont la conscience *existe* sa

contingence » (EN, p. 370). C'est l'ensemble du coenesthésique qui est désigné par là : « douleur pure », « humeur », « agréable pur », « désagréable pur ». Sartre développe l'exemple de la douleur pure qui demeure difficile à saisir car toujours dépassée, toujours transcendée vers le monde. Que devient alors la nausée dans ce contexte d'analyse ? Quand le corps fait silence, alors j'éprouve, tout en le dépassant, le caractère gratuit de mon existence, car j'existe sans l'avoir choisi ; ce sentiment qui naît du caractère injustifiable de l'existence est ce que Sartre appelle « nausée » :

L'affectivité coenesthésique est alors pure saisie non-positionnelle d'une contingence sans couleur, pure appréhension de soi comme existence de fait. Cette saisie perpétuelle par mon pour-soi d'un goût *fade* et sans distance qui m'accompagne jusque dans mes efforts pour m'en délivrer et qui est *mon* goût, c'est ce que nous avons décrit ailleurs sous le nom de *Nausée*. (EN, p. 378)

De même que l'angoisse est le fond affectif qui me révèle mon propre néant dans sa pureté, la nausée est le fond affectif qui me révèle la facticité de mon être :

Une nausée discrète et insurmontable révèle perpétuellement mon corps à ma conscience : il peut arriver que nous recherchions l'agréable ou la douleur physique pour nous en délivrer, mais dès que la douleur ou l'agréable sont existés par la conscience, ils manifestent à leur tour sa facticité et sa contingence et c'est sur fond de nausée qu'ils se dévoilent. (EN, p. 378)

Ainsi, angoisse et nausée sont les deux tonalités principales de l'affectivité fondamentale. Alors que l'angoisse replace la conscience face à sa liberté, désarmant par là la réflexion impure, la nausée me révèle ma propre passivité. Ainsi, l'expérience du corps comme être-pour-soi, vécue dans sa pureté à travers la nausée, manifeste, semble-t-il, un type de passivité plus radical que les formes rencontrées jusqu'à présent. Cette fois-ci, la passivité paraît s'inscrire au cœur de la subjectivité. Toutefois, à mieux y regarder, cette expérience de la passivité est toujours faite dans le dépassement de mon être, c'est-à-dire de mon corps :

[...] lorsque aucune douleur, aucun agrément, aucun désagrément précis ne sont "existés" par la conscience, le pour-soi ne cesse pas *de se projeter par delà une contingence pure et pour ainsi dire non qualifiée*. (EN, p. 378, nous soulignons)

Je ne fais, chez Sartre, l'expérience de ma passivité qu'au sein de son dépassement. Si le corps que je suis est passivité, il demeure que cette dépouille est laissée sur place par un acte de néantisation. Un rien toujours échappe au corps que je suis. Bien plus, c'est uniquement dans cette mesure que je peux en avoir l'expérience. Que l'autre grande tonalité affective fondamentale qui révèle au pour-soi sa structure soit l'angoisse, qui replace le pour-soi face à

son manque à être — ou à sa liberté —, s'avère donc un point déterminant pour comprendre le statut de la passivité ici découverte.

Une troisième tonalité originale mériterait analyse dans la mesure où elle déporte l'affectivité fondamentale hors des structures du seul pour-soi : il s'agit de la honte. Par rapport à l'angoisse et à la nausée, la honte nous fait sortir des structures du pour-soi puisqu'elle est révélation de mon être sous le regard d'autrui. C'est donc une structure du pour-soi pour autrui. L'existence d'autrui se révèle à moi dans mon « être-vu ». Comme la nausée ou l'angoisse, la tonalité de la honte appartient à l'affectivité fondamentale dans la mesure où elle révèle à la réalité-humaine ses propres structures. Mais à la différence de la nausée ou de l'angoisse, elle indique une structure qui fait sortir du seul pour-soi et fait émerger mon être-pour-autrui. Comme la nausée, elle met en évidence un type de passivité plus radicale que l'affectivité constituée, mais à sa différence, elle me vient d'une autre liberté. En cela, c'est sans doute la forme la plus extrême que propose le dispositif sartrien. Il demeure que nous avons toujours le choix de nier la liberté de l'autre ou de le laisser nier notre liberté. Dans la mesure où les relations avec autrui sont, comme les rapports à l'être, pensées sur le mode de la frontalité, il me reste toujours la possibilité de nier l'autre afin qu'il ne me nie pas. Ma passivité — mon être sous le regard d'autrui — peut toujours être transcendée dans le renversement du regard qui vient objectiver autrui. La transcendance transcendée — ma liberté sous le regard d'autrui — redevient alors la pure transcendance objectivante, qui est négation d'autrui. Ce point sera développé davantage au chapitre suivant lorsqu'il s'agira d'interroger la relation à l'altérité, et notamment la critique que Merleau-Ponty adresse explicitement à Sartre sur ce point. Il s'agit, pour l'heure, d'esquisser l'objection générale que la *Phénoménologie de la perception* oppose implicitement à cette distinction sartrienne de l'affectivité originaire et de l'affectivité constituée.

Une telle distinction ne tient tout simplement plus pour une pensée qui essaie de décrire une subjectivité entièrement investie, même en droit, par l'être. Pour en rester aux deux premières tonalités affectives fondamentales ci-dessus mentionnées, il ne saurait y avoir de pure expérience affective de l'angoisse ou de la nausée puisque cela suppose, d'une part, l'expérience d'une pure liberté, abstraite, au moins en droit, du monde, d'autre part, une distance irrémédiable à son propre corps, toutes deux vigoureusement niées par une pensée ayant fait du corps le sujet de la perception. Penser jusqu'au bout l'intentionnalité, c'est refuser de faire sa part à une affectivité fondamentale car il n'y a d'affectivité que dans un rapport à l'altérité. Alors que Sartre élabore une pensée de l'affectivité en partie indifférente à l'existence d'autrui, et qui participe à ce titre des structures du pour-soi, Merleau-Ponty

considère, dès la *Phénoménologie de la perception*, le pour-soi dans sa dimension d'être immédiatement sexué et l'affectivité d'abord comme le milieu de l'ouverture à l'autre. Traiter de l'affectivité dans un chapitre sur le corps comme être sexué, c'est insister, et sur le rôle central du corps dans l'affectivité — affectivité et sexualité se confondent — et sur le lien essentiel entre altérité et affectivité. Ainsi, d'une part, le rôle du corps n'a pas chez Sartre le rôle central qu'il acquiert chez Merleau-Ponty. D'autre part, les tonalités affectives dominantes dans l'une et l'autre œuvre sont foncièrement différentes : nausée, angoisse, tonalités de la solitude, abondamment analysées par Sartre, sont des tonalités affectives étrangères dès le départ à la sensibilité et à l'analyse merleau-pontienne :

Il est certain que même lorsqu'il a publié *La Nausée*, par exemple, dans les années qui ont suivi nos études [...] dans ces années-là je n'étais pas... je ne me sentais pas très près de sa pensée, quand il pensait en philosophe — ça m'intéressait toujours —, mais l'ordre de sentiment, le registre de sentiment qui est traduit dans *La Nausée* m'était personnellement assez étranger. (P2, « Il n'y a pas de bonne façon d'être homme », 1959, p. 236-237)

Ce désaccord autour de la distinction affectivité fondamentale/affectivité constituée, que Sartre reprend de Scheler, trouve un écho retentissant dans la manière dont Merleau-Ponty va, pour son compte, thématiser l'affectivité. Les lignes de failles esquissées ici ne pourront trouver leur pleine justification que d'une analyse approfondie de cette approche. Avant d'en venir à creuser ce sillon, il faut pousser jusqu'au bout notre hypothèse concernant les relations entre imagination et affectivité. Y a-t-il une thématisation, explicite ou implicite, de ces relations chez Sartre ? Suffit-elle à faire sauter les défenses que le dispositif sartrien oppose au phénomène d'illusion ?

2. Imagination et affectivité : des liaisons dangereuses

a. Imagination et affectivité chez Sartre : le déni de l'illusion

Quel type de lien Sartre affirme-t-il entre affectivité et imagination ? L'affectivité peut-elle jouer ici un rôle que Sartre lui dénie dans sa thématisation explicite ? La réponse — négative — est sans surprise mais le contraste avec Merleau-Ponty est ici des plus saisissants. À rebours, on verra que c'est à condition de penser de manière conjointe affectivité et imagination que Merleau-Ponty et Grimaldi parviennent à rendre compte de l'illusion, et plus largement de la conscience fautive.

Il est assez remarquable que l'imagination et l'affectivité figurent, de manière prépondérante, à titre de thèmes séparés dans le corpus sartrien. Ces notions font d'ailleurs l'objet d'études distinctes : *L'imagination* et *L'imaginaire*, d'une part, *l'Esquisse d'une théorie des émotions*, d'autre part. Le seul ouvrage de Sartre qui aborde explicitement ces relations est *L'imaginaire*. Sartre y distingue le rôle de l'affectivité dans la formation des images des réactions à l'image proprement dites.

Tout d'abord, si Sartre fait jouer un rôle constituant à l'affectivité dans la formation des images, sa conception de l'image, intrinsèquement liée à sa conception de la conscience, ne lui permet pas de donner place à une illusion véritable. La conscience ne peut, par définition, prendre l'imaginaire pour le réel. De plus, son approche de l'intentionnalité affective conçue « comme mise en présence d'un quelque chose » renforce ce postulat initial. L'affectivité donne son poids de présence à l'image sans pour autant pouvoir nous leurrer sur le caractère imaginaire de ce que nous visons. Le « quelque chose » affectif qui sert de support au dépassement de la conscience imageante ne peut venir jouer le rôle de trouble-fête. Circonscrit par la visée elle-même, il ne contamine pas, n'obscurcit pas la conscience qui le vise.

Ensuite, dans les réactions à l'image, Sartre distingue radicalement les sentiments face à l'imaginaire et les sentiments face au réel, montrant par là que la modalité des sentiments dépend de la manière dont m'est donné l'objet, ce qui ne permet jamais une subordination de ce qui m'est donné à l'affectivité. Autrement dit, la modalité affective est directement soumise à un type d'objectivation : perception ou imagination. Cela ne laisse la place qu'à des sentiments consistants face au réel ou à des sentiments fantomatiques et saccadés face à l'imaginaire, qui ont toute la pauvreté de l'imaginaire et ne peuvent passer pour réels :

[...] on peut conclure qu'il y a une différence de nature entre les sentiments en face du réel et les sentiments en face de l'imaginaire. Par exemple un amour varie du tout au tout, selon que son objet est présent ou absent. (*IMA*, p. 276)

Ainsi, aucune des deux modalités de l'affectivité invoquées dans *L'imaginaire* ne peut venir perturber le clivage radicalement défini par Sartre entre réel et imaginaire.

Enfin, pris en lui-même, en tant que « conscience de », le sentiment n'est pas susceptible, par définition, d'introduire l'illusion. Ainsi, chez Sartre, comme l'être de la conscience s'identifie à son apparaître, je ne peux avoir conscience d'aimer sans véritablement aimer. Je ne peux pas avoir conscience d'aimer alors que je n'aime pas. Cette conclusion, qui s'étend à toute la vie de conscience, est donc également valable pour l'affectivité en général. D'après ce qui vient d'être dit, il est clair que l'imagination et

l'affectivité sont développées à titre de notions distinctes dans la pensée sartrienne et que l'influence de chacune de ces consciences sur l'autre est tout extérieure. Toutefois, pour être plus secrète, une lecture plus approfondie n'en dévoile pas moins différentes connexions. C'est cette piste que nous souhaiterions désormais exploiter. Avant de circonscrire ce lieu géométrique où se trouveraient réunies imagination et affectivité, il faut rappeler quelques résultats déjà mentionnés.

**b. De la conscience captive d'elle-même à la conscience illusionnée :
Grimaldi et Merleau-Ponty, interprètes de l'Esquisse**

Dans le jeu on n'est pas libre, pour le joueur le jeu est un piège ; s'il ne s'était agi d'un jeu et s'ils avaient été, l'un pour l'autre, deux inconnus, l'auto-stoppeuse aurait pu depuis longtemps se sentir offensée et partir ; mais il n'y a pas de moyen d'échapper à un jeu ; l'équipe ne peut pas fuir le terrain avant la fin du match, les pions du jeu d'échecs ne peuvent pas sortir des cases de l'échiquier, les limites de l'aire de jeu sont infranchissables. La jeune fille savait qu'elle était tenue de tout accepter, justement parce qu'il s'agissait d'un jeu. Elle savait que plus le jeu serait poussé loin, plus ce serait un jeu et plus elle serait obligée de le jouer docilement. Et il ne servait à rien d'appeler au secours la raison et d'avertir l'âme étourdie d'avoir à garder ses distances et de ne pas prendre le jeu au sérieux. Justement parce que c'était un jeu, l'âme n'avait pas peur, ne se défendait pas et s'abandonnait au jeu comme à une drogue.

Milan Kundera, *Risibles amours*, « Le jeu de l'auto-stop »

Dès *La transcendance de l'ego*, le *cogito* préreflexif¹ désigne le rapport originaire à soi que la conscience entretient à l'égard d'elle-même. Le *cogito* originaire, qui précède toute réflexion, ne découvre pas la conscience à elle-même comme un objet de connaissance. Il est rapport de la conscience à elle-même sur un mode non-thétique. En comprenant radicalement l'intentionnalité husserlienne, Sartre est conduit à vider intégralement la subjectivité de tout pôle égologique. La subjectivité est décrite comme hors d'elle-même, intégralement vide. L'unification de la subjectivité se fait dehors sur l'objet. Ce n'est que par la réflexion que le

¹ L'expression elle-même n'apparaît que dans *L'être et le néant*.

pôle égologique, à savoir « l'habitant de la conscience », apparaît, au niveau donc, de la conscience réfléchie, non de la conscience qui réfléchit, celle-ci conservant un rapport irréfléchi à elle-même. Par l'élaboration théorique de cette structure de *cogito* préreflexif qui perdure jusqu'à *L'être et le néant*, Sartre vise à éviter deux écueils possibles pour la description de la conscience : d'une part, l'écueil idéaliste représenté par une description de la conscience comme constituante, d'autre part, l'écueil réaliste représenté par l'assimilation de la conscience à une chose. La conscience sartrienne se veut aussi éloignée de la pleine lucidité que de l'inconscience. Elle est, certes, rapport à soi, mais seulement dans l'exacte mesure où elle se rapporte à un objet : la conscience qui vise une femme attirante fait effectivement l'épreuve de soi, mais comme attirance de cette femme, non comme conscience de cette attirance. La conscience n'est donc originairement ni pleine possession de soi (pure pensée de soi) ni complète dépossession de soi (chose). Cette conscience originaire, que Sartre commence par appeler « conscience irréfléchie » ou « conscience non-positionnelle », est longuement décrite, dès 1934, dans *La transcendance de l'ego*. Si on quitte le plan du sujet pour se tourner vers celui de l'objet, l'exacte contrepartie de cette « conscience irréfléchie » est l'ouverture originaire de la conscience à l'objet ou intentionnalité. Or, dans la mesure où la conscience ne comporte aucun recoin ni repli intérieur par où échapper à l'objectivité, elle est originairement menacée par son propre engluement dans l'objet. Tel est le point auquel les prochaines analyses doivent être consacrées.

Sous le nom de « fascination » (*IMA*, p. 325 ; *ETE*, p. 95) pour le monde ou encore d'« envoûtement » (*ETE*, p. 95), Sartre a décrit à de nombreuses reprises dans son œuvre cet ensommeillement de la conscience qui correspond à une « dégradation » (*ETE*, p. 100 ; p. 107), à un passage à la « passivité » (*ETE*, p. 96) et à la « captivité » (*ETE*, p. 101). Jusqu'à présent, c'est le qualificatif de « magique » qui a servi à désigner ces phénomènes ; on a marqué combien leur récurrence témoignait à la fois de l'importance qu'ils prennent aux yeux de Sartre et de l'impuissance structurelle où il se trouve d'en rendre compte jusqu'au bout. Ayant posé préalablement la différence maximale entre la conscience et l'objet, le philosophe ne parvient pas à penser la menace et l'adversité provenant de l'être autrement que comme posée par le sujet. Le caractère de passivité radicale impliqué dans l'affectivité s'en trouve minimisé, y compris dans *l'Esquisse d'une théorie des émotions*. Cela admis, ces phénomènes ne peuvent-ils nous mettre sur la voie d'une articulation plus ferme entre imagination et affectivité ?

Nous avons vu que l'affectivité entre à titre de moment structurel dans l'« image mentale ». L'affectivité est alors conçue comme l'un des éléments fondamentaux de

l'*analogon* transcendé par l'acte imageant. Plus secrètement, l'*Esquisse d'une théorie des émotions*, consacrée à une forme particulière de l'affectivité, paraît, à certains égards, ménager la possibilité de comprendre l'affectivité dans son lien avec l'imagination. L'émotion serait le lieu géométrique recherché. Sa théorisation conteste-t-elle les principaux résultats de *L'imaginaire* ? Si l'on se demande sous quelles conditions il peut y avoir fascination de la conscience pour le monde, force est de constater que les descriptions sartriennes concernées semblent coïncider avec le passage à une modalité irréalisante de la conscience. Dans cette hypothèse, ce serait seulement lorsque la conscience imagine qu'elle est susceptible de se fasciner pour l'objet. Précisons. Lorsque la conscience modifie spontanément son rapport à l'objet, de manière à le saisir sur le mode imaginaire, elle n'a guère en vue son propre acte mais découvre simplement de nouvelles qualités sur les objets qu'elles visent, et, ce, en vertu de son caractère originairement irréfléchi. Dans la mesure où elle n'a pas en vue l'acte par lequel elle fait paraître les nouvelles qualités sur l'objet, elle continue de les porter à l'apparaître. Elle se crispe alors sur sa propre chimère sans réaliser qu'il est en son pouvoir de la dissiper. Parce que la conscience est originairement irréfléchie, il peut lui arriver de se nouer, c'est-à-dire d'interrompre momentanément le jaillissement qui la porte, et la déporte, d'une chose à l'autre. Rien de tel ne peut se produire dans l'appréhension perceptive puisque la conscience y saisit adéquatement le phénomène et glisse sans anicroche d'une représentation à l'autre. Ainsi, les phénomènes de « fascination » décrits par Sartre dépendraient autant de l'activité imaginative de la conscience que de l'ouverture originaire de la conscience à l'objet, ou intentionnalité. Il y aurait fascination de la conscience pour l'objet lorsque celle-là, originairement jetée à celui-ci, y ferait naître des qualités imaginaires. Autant dire que Sartre désignerait sous le nom de « fascination » l'acte par lequel la conscience vit comme réelles les significations imaginaires qu'elle projette. Cet argumentaire se prête toutefois à deux objections majeures :

En premier lieu, en invoquant sans plus de précautions la conscience imageante pour rendre compte des phénomènes de fascination, nous avons passé notre but. Peut-on affirmer que toute conduite imageante conduit à la fascination pour l'objet ? À ce compte, *L'imaginaire* ne consisterait qu'en une longue description de la fascination. Or, Sartre ne consacre qu'une partie de son quatrième chapitre, intitulé « La vie imaginaire », à l'examen de ces phénomènes, à savoir quand il analyse l'hallucination et le rêve. Ensuite, Sartre n'affirme jamais que les qualités affectives saisies sur l'objet sont imaginaires et on a marqué qu'il tient à distinguer l'affectivité face au réel de l'affectivité face à l'imaginaire. Autrement

dit, il n'y a pas de raison apparente de considérer l'émotion comme liée à une conduite irréalisante.

Il devient donc urgent de préciser le questionnement. *Primo*, à quel type de conscience imageante les phénomènes de fascination renvoient-ils comme à leur condition ? *L'imaginaire* et surtout *l'Esquisse d'une théorie des émotions*, apportent une réponse à cette question en complétant, sur le plan de l'intentionnalité, les analyses de la conscience irréfléchie développées dans *La transcendance de l'ego*. Les phénomènes de fascination correspondent à un passage de la conscience à la voie passive. Ce passage repose sur un phénomène de « croyance », clairement absent de l'acte imaginatif pris dans sa plus grande généralité. Je peux, en effet, faire paraître Pierre absent sans me prendre à mon propre jeu, sans que ce jeu devienne sérieux. C'est même le cas le plus général, semble-t-il, celui où nous invoquons à merci le visage de Paul ou les mains d'Annie en leur absence. Ainsi, ni l'ouverture originaire de la conscience à l'objet (l'appréhension perceptive ne donne en général pas lieu aux phénomènes de fascination), ni l'activité imaginative prise dans sa plus grande généralité, ne sont des conditions suffisantes pour rendre compte des phénomènes de fascination. Il est alors tentant d'admettre que les deux caractères ci-dessus mentionnés — passivité de la conscience et apparition de la croyance — renvoient à l'affectivité comme à l'ultime condition qui délivre le sens du phénomène de fascination. S'il est évident que l'intentionnalité affective prise dans sa généralité ne suffit pas, chez Sartre, à faire naître les phénomènes de fascination, ne peut-il en être autrement dans le cas particulier de l'émotion ? Dans une telle hypothèse, l'émotion serait précisément cette visée affective qui donne lieu à l'engluement de la conscience dans le monde.

Deuxièmement, peut-on soutenir, quoique Sartre soit silencieux à ce sujet, qu'il y a acte imageant dans le cas de l'émotion ? Les qualités affectives, dans le cas de l'émotion, seraient le résultat d'un acte imageant et donc d'une certaine négation du monde perçu. Or, chacune des descriptions que Sartre propose des différentes émotions paraît corroborer cette hypothèse : dans la peur active, « la fuite est « une conduite magique qui consiste à nier l'objet dangereux avec tout notre corps » (*ETE*, p. 84), la tristesse passive vise à supprimer l'obligation de chercher [de nouvelles voies pour agir] » (*ETE*, p. 86), etc. Plus généralement,

[La conduite émotive] cherche à conférer à l'objet par elle-même, et sans le modifier sans sa structure réelle, une autre qualité, une moindre existence ou une moindre présence (ou une plus grande existence, etc.). (*ETE*, p. 81)

Nous ferions ainsi apparaître de nouvelles qualités sur l'objet par une *négation* du monde perçu. Il faut convenir que, dans *l'Esquisse d'une théorie des émotions*, Sartre n'affirme

explicitement à aucun moment que l'émotion est sous-tendue par un acte imageant et, cependant, les expressions utilisées pour qualifier, d'une part, l'émotion dans l'*Esquisse*, d'autre part, l'attitude imageante dans *L'imaginaire*, concordent de manière troublante. Dans les deux cas, on a affaire à la constitution d'un monde magique au moyen d'une incantation dont le corps est l'instrument¹. De plus, la conscience y est conçue comme dégradée (*ETE*, p. 100 ; *IMA*, p. 280). En outre, la qualification de la conduite émotive comme conduite non-« effective » dans l'*Esquisse d'une théorie des émotions* renforce encore le parallèle : en effet, que peut être une conduite qui n'est pas « effective », sinon un passage à la fonction « irréaliste » de la conscience ? Enfin, le passage à « un monde de l'émotion » souligne bien que les qualités affectives visées par la conscience ne coexistent plus, dans l'émotion, avec des qualités perçues. La conscience a fui le monde perçu. Ainsi, on retrouve là un autre *réquisit* de l'attitude imageante : l'effondrement du perçu, autrement dit, l'impossibilité pour l'imaginaire de coexister avec le réel.

Quelle est la nature exacte de l'articulation entre imagination et affectivité dans le cas de l'émotion ?

Il faut rappeler que Sartre distingue, dans l'*Esquisse*, les conduites pures et simples de la véritable émotion. Cette dernière s'accompagne de croyance². La croyance se traduit, sur le plan corporel, par des bouleversements physiologiques qui représentent le sérieux de l'émotion. D'après l'interprétation proposée, pour s'émouvoir, il ne suffit donc pas d'imaginer mais il faut encore que je me prenne à mon propre jeu. Il n'est d'ailleurs pas surprenant de lire, sous la plume Sartre, que la conscience émotive réalise des conditions qui sont proches de celles du sommeil (*ETE*, p. 99-100), puisqu'il ne commente le sommeil, dans *L'imaginaire*, qu'à partir de l'expérience du rêve. Les précisions sartriennes permettent, dans le cadre proposé, d'affirmer que les émotions sont des actes imageants accompagnés de croyance. En droit, elles ne se distinguent donc pas du rêve. Cette analyse consonne, en outre, avec la description que Sartre donne des phénomènes corporels accompagnant les actes imageants où prédomine l'*analogon* affectif. On aurait affaire ici aussi à des phénomènes apparentés à l'émotion.

¹ *ETE*, p. 93 : « Nous affirmons seulement que toutes reviennent à constituer un monde magique en utilisant notre corps comme moyen d'incantation. » – *IMA*, p. 239 : « L'acte d'imagination, nous venons de le voir, est un acte magique. C'est une incantation destinée à faire apparaître l'objet auquel on pense, la chose qu'on désire, de façon qu'on puisse en prendre possession. » Nous soulignons.

² *ETE*, p. 96 : « Pour que nous saisissons vraiment l'horrible, il ne faut pas seulement le mimer, il faut que nous soyons envoûtés, débordés, par notre propre émotion, il faut que le cadre formel de la conduite soit rempli par quelque chose d'opaque et de lourd qui lui serve de matière. »

Certes, bien des analyses de Sartre empêchent d'étendre cette affirmation à toute l'affectivité. Certaines qualités affectives sont saisies sur les choses : il s'agit d'une couche de qualités qui entrent dans la constitution de l'objet perçu. Ces qualités semblent s'imposer à tous en tant qu'elles appartiennent à la perception :

Soit un objet réel, ce livre par exemple. Il est pénétré tout entier par notre affectivité et comme tel il nous apparaît avec telle ou telle qualité affective. (*IMA*, p. 270)

Ce qui, selon Sartre, permet d'affirmer qu'elles appartiennent à la constitution de l'objet perçu, c'est qu'elles apparaissent encore comme telles à la réflexion :

Ces qualités entrent dans la constitution de l'objet perçu et, comme telles, ne sauraient se détacher, apparaître séparément au regard de la réflexion. (*IMA*, p. 270)

Mais d'autre part, *L'imaginaire* confirme l'idée selon laquelle le sentiment est un acte imageant :

Le sentiment même de dégoût, qui s'absorbe à constituer dans l'objet la qualité de "dégoûtant", qui s'objective tout entier et ne prend conscience de soi que *sous forme de propriété irréal*e, ce sentiment même est produit par l'animation intentionnelle de certains phénomènes physiologiques. (*IMA*, p. 264)

Somme toute, l'articulation originale de l'imagination et de l'affectivité, suggérée par certains textes de Sartre, ne peut toutefois faire perdre de vue la thèse inlassablement défendue dans *L'imaginaire* : la conscience ne saurait prendre l'imaginaire pour le réel. Muni de notre cadre interprétatif, un lecteur pressé de l'*Esquisse* aurait pu finir par comprendre que la conscience émue prend pour réelles les significations imaginaires projetées sur le monde. Toutefois, même dans ce texte, Sartre maintient que la conscience est « conscience non-thétique d'elle-même » (*ETE*, p. 96). Ainsi, la conscience n'est pas à l'aveugle à ce qu'elle vit et une émotion vraie ne se donnera pas à la conscience de la même manière qu'une émotion fautive (*ETE*, p. 94-95). La possibilité de l'illusion n'est donc pas prise en charge par la philosophie sartrienne.

Cette connexion entre imagination et affectivité, que l'on décèle chez Sartre en creusant sous les formules explicites, fait au contraire le cœur, et de la problématisation de l'imaginaire chez Merleau-Ponty, et de l'approche grimaldienne. À ce titre, l'*Esquisse d'une théorie des émotions* représente un intertexte majeur dans l'interprétation que nous tentons des deux auteurs.

On rencontre chez Grimaldi une conception de l'affectivité qui entre en résonance avec celle ici présentée, mais qui rend toutefois possible l'illusion. S'accordant avec Sartre pour reconnaître la conscience comme négation active de son propre être ainsi que du monde¹, Grimaldi soutient contre lui, comme on l'a vu, que la conscience peut être caractérisée par la confusion du néant avec l'être. Dans *Une démente ordinaire*² ou encore le *Traité de la banalité*, le grief à l'égard de Sartre est nettement précisé : ce dernier ne conçoit d'imagination que représentative. Par là, il se condamne à manquer un certain type d'imagination que Grimaldi qualifie de « schématisante³ », « sans image⁴ », ou encore « mimétique », qui s'enracine dans l'affectivité :

Si on considère que le propre de l'imagination est de poser l'irréalité de l'objet qu'elle nous représente, on ne parviendra jamais à comprendre que le jeu puisse nous faire vivre comme réel ce qu'il nous fait imaginer [...]. Mais la principale difficulté ne vient pas d'avoir, comme Sartre, radicalement séparé le réel de l'irréel comme ce qui est perçu de ce qui est imaginé. Elle vient d'avoir considéré l'imagination comme une faculté de représentation nous mettant en relation avec les mêmes objets que la perception, mais d'une façon différente. Or nous venons de montrer que l'imagination dont il s'agit dans le jeu ne se réfère à aucun type d'objet et ne nous représente guère plus que rien. C'est une imagination *mimétique* par laquelle nous jouons des situations et plus encore les émotions qu'elles suscitent. Il convient donc de distinguer deux fonctions de l'imagination, dont l'une, à la manière d'une photographie, nous *représente un objet*, et dont l'autre, à la manière d'un rêve, nous *rend présent le sens* d'une situation en nous faisant mimer l'émotion qu'elle suscite. (TB, p. 177-178)

En la réduisant indûment à sa dimension représentative, Sartre aurait manqué qu'une grande partie de l'imagination ne se déploie pas au moyen d'actes imageants. Si la critique concerne essentiellement la conception sartrienne de la conscience imageante, elle atteint en

¹ DT, p. 102 : « Nous comprenons dès lors que toute conscience est aventureuse. Son désir lui fait vivre en effet une double transcendance : à la fois celle de la réalité à venir qu'elle désire par rapport à ce qu'elle est, et la transcendance de ce qu'elle est par rapport à la nature ; c'est-à-dire la transcendance de l'avenir par rapport à la conscience et celle de la conscience par rapport au présent. » - EN, p. 470 : « le pour-soi [est] un être qui surgit comme néantisation de l'en-soi qu'il est et négation interne de l'en-soi qu'il n'est pas [...]. »

² DO, note 12 p. 193 : « Le postulat que Sartre ne remet jamais en question est "que c'est une nécessité d'essence que l'objet irréel soit constitué comme irréel" [...]. Si j'ose dire, tout ce que nous imaginons porte en soi-même le caractère de son irréalité. Il se désigne comme tel. Pas plus que rien d'imaginaire ne peut donc être vécu comme réel, pas plus aucun rêve qu'aucune hallucination ne peuvent donc être confondus avec aucun type de perception [...]. Autant je vois dans ces analyses l'effet d'une croyance, autant me paraissent-elles un déni de réalité. »

³ J, p. 66 : « Ne produisant de la sorte aucune image particulière, mais anticipant intérieurement la constitution de n'importe quelle image de la sensualité et de la volupté, l'imagination n'est donc pas alors *figurative* mais bien *schématisante*. »

⁴ BTD, p. 47-48 : « Mais, il y a encore un autre type d'imagination, rarement observé, presque jamais décrit, qui s'exerce principalement dans le langage, et qui fait toute sa puissance : nommons-le, par convention, *schématisme*. Il consiste dans une imagination sans représentation, c'est-à-dire dans un genre très répandu et très peu remarqué d'imagination sans image. »

vérité, comme celle de Merleau-Ponty, la vision générale de la conscience que l'on trouve chez Sartre. Si je ne puis, selon Sartre, confondre le corrélat d'un acte imageant avec le corrélat d'une perception, c'est bien en vertu du postulat général selon lequel l'être de la conscience s'identifie à son apparaître. La possibilité de l'illusion suppose une réforme en profondeur de la subjectivité sartrienne. Or, lorsque l'on soutient avec Grimaldi que la possibilité de confusion entre réel et irréel est l'une des définitions majeures de la conscience, on ne peut qu'en dégager une toute autre vision de la subjectivité. En quoi consiste cette « imagination mimétique » dont l'œuvre de Grimaldi se fait l'écho ?

Condition de possibilité de la « vie métaphorique » de la conscience décrite dans *Le désir et le temps*, une telle imagination est rigoureusement décrite dans *L'art ou la feinte passion* à partir des notions de « mime » et de « jeu ». Ce n'est pas la plupart du temps se rapporter à un objet posé comme irréel mais « mimer intérieurement » une signification au point de sentir exister la présence de ce qu'elle désigne :

Car l'essence de l'avarice, de l'amour, ou de la jalousie, ne se contemple pas sur le mode du regard, comme la forme des continents sur le planisphère, mais sur le mode du projet, de la visée, de l'intentionnalité. Nous ne saisissons en effet l'essence de l'amour ou de la jalousie que si de quelque façon l'amour ou la jalousie se saisissent de nous, mais sans cause, sans raison, sans rencontre, sans objet, par une simple disposition intérieure qui nous fait spontanément adopter l'attitude propre, la démarche propre, cette propre manière d'être au monde qui font l'amoureux ou le jaloux. (AFP, p. 274-275)

Ce « mime intérieur » passe par une mobilisation totale du corps :

Comme l'artiste mime intérieurement ce qu'il s'efforce d'exprimer dans son œuvre, entre le spectateur et l'artiste ce mime intérieur établit donc une sorte de communion passionnelle, le premier reproduisant par *les mouvements de sa respiration et la tension de ses muscles* cette bourrasque d'émotions dont le second expose dans son œuvre le déchaînement maîtrisé¹.

C'est ce que confirme le premier essai sur la jalousie :

La conscience dispose ainsi toute la structure coénesthésique de notre corps à mimer intérieurement une telle manière d'être au monde, c'est-à-dire à jouer la situation, le sentiment, ou la signification évoqués. Parce qu'elle produit de la sorte l'effet sensible de l'idée, elle produit mimétiquement et même viscéralement en nous ce que provoquerait l'image, la perception, ou la présence même de la chose évoquée. (J, p. 66)

¹ AFP, p. 279-280. Nous soulignons. En ces pages, Grimaldi attribue à Alain le mérite d'avoir mis en lumière l'importance de cette imagination mimétique : « Remarquant que le spectateur "imite dans le secret de lui-même" cet équilibre de mouvements ordonnés et d'émotions maîtrisées que tout œuvre d'art représente, Alain fut le premier à reconnaître le rôle du *mime* dans l'expérience esthétique. »

Le corps est investi tout entier par la signification qu'il s'efforce de mimer, à tel point que son ébranlement est réel : le pouls et la respiration s'accélère, etc. La douleur bien réelle de la jalousie, qui tient d'ailleurs autant de la passion que de l'émotion, relèverait d'un tel processus. Ainsi s'explique que la conscience puisse vivre métaphoriquement, c'est-à-dire « instituer l'irréel comme réel » (*DT*, p. 364).

Toutefois, il faut maintenir dans le même temps que « toute passion est jouée » (*DT*, p. 364). Dès *Le désir et le temps*, l'ambiguïté du jeu est soulignée, parfois dans un vocabulaire nettement sartrien :

Quand nous disons que cette colère ou cette tristesse sont aussi réelles que si elles n'étaient pas jouées, il faut bien maintenir que l'enfant joue à ce qu'elles soient aussi réelles que si elles n'étaient pas jouées — ce qui fait précisément que le sentiment du jeu est semblable sans être identique au sentiment joué. Ainsi, la petite fille a une conscience irréfléchie de n'être pas triste dans le moment même où elle joue à être triste, le jeu consistant précisément pour elle à ne pas prendre conscience de la conscience qu'elle a de n'être pas triste. C'est en ce sens que nous disons que le joueur *feint* d'ignorer sa propre *fiction*¹.

Il s'ensuit que « toute passion naît et s'entretient de quelque consentement² ». Ainsi, tout en écartant le postulat sartrien initial, et en insistant sans doute davantage sur l'ambiguïté propre au jeu, Grimaldi pense les passions sur un modèle structurellement proche de celui mis au jour dans *l'Esquisse* au sujet des émotions. Dans une note du *Traité des solitudes* se référant à Sartre, il discute l'emploi de la notion de « jeu » à laquelle recourt l'auteur de *L'être et le néant* pour décrire la distance irréductible entre le pour-soi et ce qu'il vit, et soutient qu'il vaudrait mieux dire que « nous "assistons" à ce qui nous arrive » (*TS*, note 2, p. 34-35). Toutefois, si le « jeu » évoqué par Sartre désigne, non pas seulement cet écart, mais l'effort vain pour tenter de le combler, autrement dit la *mauvaise foi*, le parallélisme structurel n'en est que plus net entre les conceptions des deux auteurs : le garçon de café, en « jouant au garçon de café », se sert de son corps comme *analogon* pour tenter de se rendre présent son être qui lui échappe (*EN*, p. 95) ; de même imaginer, chez Grimaldi, c'est vivre corporellement et viscéralement l'équivalent sensible de ce qui est cependant absent radicalement. Aussi, même si les enjeux sont différents, puisque les passions visent, dans

¹ *DT*, note 2 p. 365. Pour d'autres formulations de la même idée : *ibid.*, p. 66. De manière plus concise, *AFP*, p. 260 : « Jouer, c'est se prendre au jeu ; et se prendre au jeu, c'est jouer à ne pas jouer. C'est feindre d'oublier pour oublier qu'on feint. »

² *AFP*, p. 276. Ce trait décisif du jeu aurait finalement été manqué par Eugen Fink, auteur sur lequel s'appuyait pourtant l'argumentation grimaldienne dans *Le désir et le temps* et dans *L'art ou la feinte passion* : « Néanmoins, tous ceux qui ont décrit ou analysé le jeu, comme Fink, me semblent ne pas en avoir remarqué le trait le plus fondamental, à savoir que le jeu est une sorte d'envoûtement, mais d'envoûtement délibéré. »

l'optique grimaldienne, à résoudre symboliquement les contradictions du temps, la manière d'articuler, par l'imaginaire, une présence à une absence radicale, rapproche les conceptions des deux auteurs.

On peut alors légitimement se demander s'il suffit d'affirmer, comme Grimaldi, l'existence d'une forme d'imagination ancrée dans l'affectivité pour restaurer une forme de passivité permettant de penser radicalement l'illusion. Il est vrai que le recours à la notion de « jeu » pourrait en faire douter. D'un point de vue au moins conceptuel, l'initiative de la conscience n'est pas remise en question. L'enlisement dans la passion demeure délibéré. Ceci implique donc comme chez Sartre que la conscience conserve, en droit du moins, la possibilité de s'arracher à sa passion :

[Le caractère rêvé de la vie amoureuse] explique qu'on puisse sortir d'une passion comme on s'éveille d'un rêve : il suffit d'en chasser les images, de la même manière que si nous ne voulons pas céder à l'envoûtement métaphorique d'un poème, tout poème ne sera pour nous qu'une prose affêtée ; on peut ainsi s'éveiller, au lendemain d'une passion, tout aussi étranger à celui qu'on était hier qu'hier les autres nous étaient étrangers. (DT, p. 357)

En définissant le jeu par une contradiction — « jouer, c'est jouer à ne pas jouer » —, Grimaldi maintient, à la manière sartrienne, une dualité qui est sans doute abstraite à l'égard de l'unité qu'il s'agirait de penser. Finalement, comme dans la mauvaise foi sartrienne et en renouant avec le modèle de l'émotion qui le préfigurait, Grimaldi décrit davantage *une auto-illusion de la conscience qui a pour moyen le corps* qu'une véritable passivité de la subjectivité. On est en droit de s'interroger ce qu'apporte, dans ces conditions, le fait de reconnaître que l'imaginaire peut être pris pour le réel, puisque il en va d'un « envoûtement volontaire » (DO, p. 128).

C'est dans les analyses consacrées au langage par Grimaldi à la fin du premier traité d'ontologie qu'il faut chercher l'origine d'une telle problématisation. Elles sont jugées déterminantes par leur auteur, qui explique, dans la préface de sa réédition, n'avoir jamais éprouvé le besoin de les reprendre¹ et, à ce titre, il est possible de lire les développements ultérieurs concernant l'imagination comme des conséquences de cette première mise au point. Or, c'est aux parages de Sartre, et au plus loin de Merleau-Ponty, que le conduit cet examen. L'influence décisive de l'interrogation linguistique sur la reformulation de l'ontologie merleau-pontienne appelle ici la comparaison. Tout d'abord, il est nécessaire de souligner que

¹ DT, « Avant-propos de la seconde édition », p. III : « Il me restait à rendre compte du platonisme spontané de toute conscience et de cette toute naturelle psychologie des hypostases. C'est de la nature et des pouvoirs mêmes du langage que j'en ai alors attendu l'élucidation. Si je n'ai, depuis, jamais repris ces analyses, c'est parce que je n'en dirais rien de plus aujourd'hui que ce que j'en avais alors montré. »

la question du langage n'a pas le même enjeu chez l'un et chez l'autre. Chez Merleau-Ponty, l'analyse du langage ouvre la voie à une philosophie générale de l'expression. Dans son article consacré à la phénoménologie du langage¹, Merleau-Ponty dégage pour la première fois nettement, sans céder au dualisme, la modalité d'émergence du sens à partir du matériau signifiant. Toutefois, la primauté du niveau proprement perceptif est constamment réaffirmée dans son œuvre. Pour Grimaldi, l'enjeu est différent ; si le langage au sens strict désigne bien, chez lui, la parole proprement dite, il considère que toute expérience est déjà vécue comme un langage. Son objectif est moins de traiter la question de l'émergence du sens à partir du signifiant, et donc la question traditionnelle des rapports langage/pensée, que de montrer comment, par le pouvoir hypostasiant du langage, la conscience en vient à vivre comme une réalité ce qui est seulement de l'ordre de la pensée. La perception en général est alors comprise comme le résultat d'une interprétation de l'imagination par laquelle la conscience se porte au-delà de ce qui est donné. Quant à la parole, entendue comme langage au sens strict, en nous faisant vivre la présence du signifié dans le signifiant, elle permet à la conscience de résoudre symboliquement, c'est-à-dire imaginativement, les contradictions vécues du temps. Cette perspective, celle d'une ontologie métaphysique qui fait du temps la substance contradictoire, est éloignée du propos merleau-pontien qui vise à comprendre, en scrutant la phénoménalité, comment le sens émerge du Sensible. Ces différences admises, il n'empêche que le passage par une interrogation sur le langage joue chez l'un et l'autre un rôle décisif dans la manière dont il faut concevoir les relations entre le réel et l'imaginaire.

Si l'étude phénoménologique du langage n'est pour Merleau-Ponty qu'une étape à même d'ouvrir la voie d'une compréhension adéquate de l'expression à l'œuvre dans la perception, chez Grimaldi la relation au monde est directement comprise comme expérience d'un langage : « la conscience tend à transmuier toute expérience en langage » (*DT*, p. 384). Commencant par analyser l'expérience en général comme langage en la comparant au sens d'un texte, Grimaldi remarque que le monde est spontanément vécu comme une présence loquace : « tout fait signe. Tout parle. Tout murmure. Tout exprime. Tout évoque » (*DT*, p. 384). Toute chose, en effet, renvoie à un au-delà d'elle-même et est vécue comme un signe dont la signification est à interpréter. Cela revient à considérer que notre appréhension de la réalité transcende toujours le simple donné. La conscience transcende le pur donné comme signe vers la transcendance de la signification :

¹ Si, « Sur la phénoménologie du langage ».

Le monde présent ne serait que l'expression d'autre chose que lui-même, qui serait absent et qui en serait le sens [...]. La présence du monde ne serait qu'une présence symbolique. Le réel ne serait que le système de signes dont l'irréel systématiserait le sens. Le rapport du signe à la signification serait donc celui de la présence à l'absence, du perçu à l'imaginaire, de l'être au néant, de l'immanence à la transcendance. (DT, p. 386)

Or, Grimaldi tient encore à affiner cette relation en précisant, d'une part, comme Merleau-Ponty, que cette transcendance exclut une correspondance unilatérale et toute mécanique du signe vers sa signification :

La compréhension d'un texte n'est pas la substitution mécanique d'une signification à un signe comme dans un rudimentaire lexique bilingue. Car le sens joue entre les signes. L'immuable matérialité du signe ne garantit pas l'immuable idéalité de la signification. En se pressant les uns contre les autres, les mots décolorent leur signification les uns sur les autres, les différentes parties d'un texte se portent les unes aux autres différents éclairages, en sorte que la signification s'irise dans les signes. C'est pourquoi le texte a à être interprété. Il ne suffit pas de lire la signification des signes, il faut encore capter le sens du sens. Que le monde soit comme un texte et qu'il ait à être interprété, c'est dire que la signification excède les signes, que la transcendance de l'une ne cesse de se rénover dans l'immuable immanence des autres. Parce que le sens du texte est toujours au-delà de la matérialité du signe, on peut éprouver que le sens ultime d'un texte est toujours à venir. (DT, p. 387)

Il y a donc transcendance authentique de la signification à l'écart du signe. D'autre part, cette transcendance véritable n'exclut pas l'immanence vécue de la signification au signe :

Tout signe est éprouvé comme signifiant. Toute signification est éprouvée comme aussi inhérente au signe que la beauté nous apparaît inhérente au visage qui nous fascine. Le propre du langage est précisément de nous faire éprouver la signification dans le signe, en sorte que la présence du signe est vécue par nous comme si elle était la présence de la signification. Dans le langage, l'absence est donc vécue comme présente, l'irréel comme réel, la transcendance comme prisonnière de l'immanence [...]. De la sorte, l'existence est transfigurée par la transcendance qu'elle exprime, comme le signe par la signification. Du même coup, la conscience vient à éprouver dans la placidité du réel l'intimité du signifié qu'elle imagine. (DT, p. 387-388)

Cette transcendance authentique du sens et cette « nature hypostasiant du langage » (DT, p. 382-383) qu'évoque Grimaldi n'ont, bien évidemment, pas échappé à Merleau-Ponty¹. Toute la question est de savoir à quelle instance l'auteur du *Désir et le temps* attribue ce

¹ *PhP*, p. 199 : « Mais si le corps exprime à chaque moment les modalités de l'existence, on va voir que ce n'est pas comme les galons signifient le grade ou comme un numéro désigne une maison : le signe ici n'indique pas seulement sa signification, il est habité par elle, il est d'une certaine manière ce qu'il signifie [...]. » Le corps vit donc la signification plus qu'il ne la pense. Nous avons affaire à des significations incarnées ou, dans le vocabulaire grimaldien, hypostasiées.

pouvoir de transcendance. Pour Merleau-Ponty, comme on l'a vu, la transcendance naît de la chaîne du langage elle-même en tant que la parole qui l'anime véhicule l'histoire des accidents d'une langue. La notion de « conscience » en tant qu'elle suppose un univers clos de significations transparentes, et postule donc un achèvement de la parole, n'a plus le droit de cité dans une telle conception. Or, Grimaldi confère à la conscience ce pouvoir, contestant explicitement la position merleau-pontienne sur ce point¹. Il formule la question en ces termes :

Cette assimilation des différentes présences loquaces du monde et de l'éloquente présence du corps humain exige cependant que nous nous demandions si les significations sont de part et d'autre inhérentes à la corporéité du signifiant ou si elles résultent de l'imagination interprétative de la conscience : la loquacité signifiante aussi bien des choses que du corps humain résulte-t-elle d'une sémantique propre à l'objet ou d'une herméneutique propre au sujet? (DT, p. 396)

Il ne fait pas de doute pour lui que c'est la conscience qui prête des intentions aux choses :

Lorsque nous parlons du langage des choses ou du livre du monde il nous faut donc bien retenir que les choses et le monde peuvent être un langage mais *n'ont pas* de langage. Alors que dans un livre un auteur *veut* dire quelque chose, les choses *ne veulent rien dire*. (DT, p. 396-397)

De même, le langage du corps d'autrui a la même structure linguistique que celle du monde, ce que prouve l'existence de malentendus : c'est la conscience qui projette ses interprétations sur le corps d'autrui et qui, à ce titre, peut interpréter à tort un geste comme un geste de colère ou de lassitude :

Par conséquent, la conscience pour qui les différentes attitudes du corps d'autrui sont autant de signes loquaces est en fait abusée par sa propre fantaisie et sa propre inquiétude. En effet, en dépit de l'intention signifiante qui de part en part traverse le corps d'autrui, cependant la signification n'est jamais inhérente au signe. Plutôt que comme un idéogramme le langage des gestes est comme la succession des notes sur une partition qui ne porterait aucune indication d'expression : on peut lui faire signifier tout ce qu'on veut ; tout dépend de l'interprétation. (DT, p. 399)

Ainsi, d'une part, Grimaldi attribue à la conscience la transcendance de la signification à l'égard du signe et pense par conséquent un écart maximal entre le donné et ses multiples et foisonnantes significations. L'imagination est conçue comme activité interprétative.

¹ DT, p. 398-399 : « Merleau-Ponty assure que "je lis la colère dans le geste" [...]. Cependant, cette glose est difficile. En ce langage des gestes, la sémantique est obscure et la morphologie mal établie. C'est ce qui explique les *malentendus* [...]. Le malentendu vient donc de ce que nous avons pris pour un *réalisme* du langage des gestes ce qui n'est qu'un *nominalisme*. »

L'interprétation variant avec l'interprète, toute signification dépend donc de l'imagination qui l'institue. D'autre part, Grimaldi comprend l'immanence de la signification aux signes comme le fait, pour la conscience, de vivre comme réel ce qu'elle ne fait cependant qu'imaginer et il l'analyse comme une illusion ordinaire et caractéristique de la conscience. La conscience passe son temps à vivre dans sa chair la libre interprétation qu'elle donne de ces signes. Au pouvoir de libre interprétation des signes, Grimaldi articule donc une puissance d'illusion consubstantielle au langage. Or, pour Merleau-Ponty, ce redoublement d'un pouvoir par une impuissance procéderait d'un dédoublement inadéquat par rapport à l'expérience et, pour cette raison, abstrait. Le langage, en tant qu'il est une couche du Sensible, est capable à lui seul de se transcender, et ne présuppose aucune subjectivité consciente. Ainsi, l'expérience du langage manifeste un « ailleurs » radical de la signification par rapport au signifiant chez Grimaldi, même si la conscience, s'illusionnant, vit l'écrasement de l'une sur l'autre. L'imagination est donc pensée comme un pouvoir de déport à l'égard du donné. La négativité de la conscience — son écart au donné — est conçue comme maximale. Pour Merleau-Ponty, au contraire, il n'y a pas d'« ailleurs » de la signification : si elle n'est pas dans les signes, elle demeure entre eux. La négativité, conçue comme interne à l'Être, ne peut, par la suite, autoriser une conception de l'imagination comme activité, et de l'imaginaire comme enrichissement subjectif du donné. Qu'en déduire quant au statut dernier de l'imaginaire chez ces deux penseurs ? La pensée sartrienne de l'imagination est-elle définitivement dépassée chez Grimaldi ?

De fait, Grimaldi, en restaurant un écart entre la conscience et le monde comparable à celui de Sartre, maintient dans le fond son modèle. Certes, cet écart n'empêche pas que la conscience puisse, le plus souvent, vivre comme réel ce qu'elle ne fait pourtant qu'imaginer, mais Grimaldi interroge moins un mode de présence propre à l'imaginaire qu'il n'articule une présence à une absence en soulignant la consistance de la dualité signifiant/signifié. Là où Sartre minimise le caractère de présence en soutenant que je ne peux croire à mes propres chimères, *Le désir et le temps* maintient de front, et l'immanence vécue de la signification au signe et la transcendance réelle de la signification par rapport au signe. À y regarder de près, on ne trouve pas, chez lui, l'effort merleau-pontien pour contester les caractérisations de l'imagination et de la perception que l'on trouve chez Sartre. Son vocabulaire maintient d'ailleurs réalistement l'opposition entre les termes de « réel » et d'« irréel » plus qu'il ne la

conteste¹. La perception conçue comme une interprétation, reste une activité d'imagination. Et s'il peut conclure au caractère primordial de l'imaginaire, c'est, semble-t-il, sans discuter la réalité brute d'un donné que la conscience charge, comme dans un second temps, de ses interprétations et fantasmes².

Ainsi, en plaidant pour une transcendance de la signification par rapport aux signes, Grimaldi élit, au moins pour point de départ, la position sartrienne, tant sur la question du rapport entre le signe et la signification que sur celle de la relation entre le corps et la conscience. Voici, en effet, ce qu'écrit Sartre :

En un mot, la conscience du corps est latérale et rétrospective ; le corps est le négligé, le "passé sous silence", et cependant c'est ce qu'elle est ; elle n'est même rien d'autre que le corps, le reste est néant et silence. La conscience du corps est comparable à la conscience du signe [...]. Or, la conscience du signe existe, sinon nous ne pourrions comprendre la signification. Mais le signe est le dépassé vers la signification, ce qui est négligé au profit du sens, ce qui n'est jamais saisi pour soi-même, ce au-delà de quoi le regard se dirige perpétuellement. (EN, p. 369-370)

Il n'est donc pas certain que le modèle du *jeu*, compris à partir du fondement sémiologique du réel, puisse véritablement dépasser les positions sartriennes. Il conviendrait au moins de rendre compte d'une autonomisation du processus qui permette de dépasser l'assentiment initial.

Néanmoins, à prendre au sérieux le caractère rigoureusement *affectif* de l'imagination ainsi décrite, une autre interprétation du phénomène s'avère possible. La mise entre parenthèses du réel et l'investissement dans l'irréel ne peuvent en définitive se comprendre qu'à l'aune de la signification revêtue par une telle attitude. Il s'agit, pour la conscience, de chercher à donner un sens à son existence en dépassant les contradictions du temps. C'est pourquoi l'imagination est l'œuvre d'un désir qui peut me détourner du réel, plus que d'un acte de conscience. Une telle lecture renoue avec le fonds de la critique adressée par Merleau-Ponty à la conception sartrienne de l'imagination : cette dernière serait abstraite parce qu'elle repose sur une approche somme toute *contemplative* de l'existence et de la perception. Or, l'ordre du désir transgresse la frontière du réel et de l'imaginaire, qui ne demeure étanche qu'à considérer que l'imagination et la perception se réduisent à deux modalités de la représentation. Cela signifie que, dans l'envoûtement, même si *le réel n'a pas disparu de mon*

¹ Par ex., *PP*, p. 83 : « Le quatrième paradoxe de l'imaginaire est qu'il puisse nous faire éprouver l'irréel plus intense que le réel ».

² *PP*, p. 99 : « Qu'est-ce alors que percevoir, si ce n'est déchiffrer ou interpréter en leur donnant un sens la diversité des informations que nous recevons de chaque situation ? » Nous soulignons.

horizon et continue d'être perçu, je puis passer outre parce qu'il ne répond pas à mon désir, parce que je ne trouve rien en lui qui m'intéresse. En se référant au facteur affectif, Grimaldi rendrait compte du fait que l'on puisse continuer de percevoir sans accorder de crédit à ce que l'on perçoit, parce que l'on s'est viscéralement investi dans une lecture du réel qui l'exclut. La dénomination d'« envoûtement volontaire » exprime alors sans doute assez mal ce qu'il s'agit de décrire, puisqu'il ne s'agit pas tant de se détourner *volontairement* du réel que de *ne plus y être sensible* parce qu'il ne répond pas à notre attente fondamentale.

Dans une telle perspective, la description grimaldienne de l'*hallucination* et du phénomène de *croissance idéologique* méritent une attention particulière. L'une et l'autre se comprennent comme un « délire interprétatif ». Tout en maintenant la thèse sartrienne selon laquelle la perception et l'imagination se distinguent radicalement, Grimaldi livre dans un texte inédit une explication de l'hallucination, point sur lequel achoppe, d'après lui, la conception de la conscience imageante développée dans *L'imaginaire*. À la partition de signes que lui soumet le réel, l'halluciné attribue systématiquement une signification arbitraire, accordée à son désir. Le « mime intérieur » dont il s'affecte le met alors en présence de la *réalité* de ses émotions, à tel point qu'il en est rendu inattentif à toute autre réalité :

Car cette présence imaginée, nous la jouons. Pour la jouer, nous la mimons intérieurement. Tout notre appareil musculaire configure alors et nous fait éprouver ce qu'il joue. De la sorte, il nous rend sensible cette présence qu'il joue. Comment ne *percevions*-nous pas alors cette présence dont tout notre corps témoigne, quoiqu'il ne s'agisse que *d'une présence jouée* ? (Inédit, à paraître)

Le monde, dans sa réalité intersubjective, n'est pas fondamentalement inaperçu, mais est alors rigoureusement disqualifié à ses yeux. Grimaldi reconnaît d'ailleurs que Sartre, en évoquant le rôle du mime dans l'imagination et insistant sur la prégnance de l'*analogon*, s'est approché de cette solution, mais l'a manqué en raison de son postulat initial.

La *croissance idéologique*, étudiée dans *Une démence ordinaire*, se rattache à la même série de phénomènes, à ceci près qu'il s'agit d'une *hallucination collective*. Elle consiste en une tentative pour objectiver l'attente qui définit fondamentalement la conscience. Nous aurons recours ici à un certain nombre d'exemples extraits de l'ouvrage *L'élimination* (2012) du cinéaste Rithy Panh, car il manifeste la dimension herméneutique du réel sur laquelle Grimaldi ne cesse d'insister. Tout d'abord, l'idéologie est une des formes que revêt la croyance. En cela, elle n'est pas de l'ordre de la connaissance mais de la volonté. Elle n'est donc pas, comme l'erreur, rectifiable. Si l'on croit contre toute raison, c'est bien que raison et croyance, dans le cas de la croyance idéologique, ne sont pas sur le même plan. Cette forme

de croyance est inaccessible à toute raison. Bien, loin de se conformer aux mêmes règles que la raison, la croyance importe son propre système de normes, et décide par elle-même du vrai et du faux (*DO*, p. 86-87). C'est ce qui fait dire à Grimaldi que la croyance est une passion.

Quel rapport la conscience prise au piège de l'idéologie entretient-elle avec le réel ? S'appuyant sur le modèle du rêve, Grimaldi montre que la conscience peut perdre de vue la réalité en s'enfermant dans un monde imaginaire. Toute imagination, soutient-il contre Sartre, n'est pas prise pour telle. La conscience, comme on l'a vu, admet la possibilité de l'illusion. Il arrive que l'irréel soit doté d'une consistance telle que je ne peux plus faire aisément le départ entre ce qui relève du réel et ce qui relève de l'imaginaire. Tel est le cas dans le rêve mais aussi dans la croyance idéologique. En outre, on quitte une idéologie comme on sort d'un rêve, aussi surpris d'avoir pu y adhérer. Est-ce à dire que la réalité n'est plus perçue dans la croyance idéologique ?

La conscience se rapporte généralement au monde comme à un texte. Elle peut alors prendre n'importe quel élément du réel comme prétexte à une interprétation fantasmatique qui la mobilise tout entière, et qui écarte le réel sans que celui-ci cesse pour autant d'être perçu. À la différence du rêve, la réalité continue ici d'être perçue mais ses particularités propres n'importent plus car elle est lue au prisme d'une interprétation délirante. Comme les coquilles et imperfections matérielles d'un texte auxquelles nous ne prêtons pas attention pour accéder à son sens, le perçu n'importe plus quoique nous continuions de l'avoir sous les yeux. Ainsi, note Grimaldi,

Pour l'adhérent ou pour le militant, le régime nazi ou le régime bolchevique sont comme des tableaux ou comme des textes. Ce sont des ensembles signifiants. Qu'il y ait sur ce tableau des moisissures, des estafilades, ou des parties écaillées ; ou qu'un texte soit plus ou moins éclaboussé de taches ou pollué de coquilles, ils le regardent sans les voir. Car ces *insignifiantes* corruptions affectent certes quelque peu la matérialité du texte, mais n'en font pas partie. Aussi n'en affectent-elles pas le sens [...]. Dès lors que la Russie était un symbole, il va de soi que ce qui affectait la matérialité du symbole n'affectait en rien ce qu'il symbolisait, et qui était purement *imaginaire*. (*DO*, p. 138-141)

Cette analyse permet sans doute de comprendre, et l'aveu que Duch fait au cinéaste Rithy Panh, et l'effort admirable de ce dernier pour rétablir, contre l'aveuglement idéologique, une connaissance des événements dans leur détail :

Pendant quatre ans, la capitale est restée entièrement vide : à l'exception du gouvernement, de quelques ambassades, et de S 21. Duch reconnaît : "*Tout le monde a su, entendu et vu*. Les yeux fermés, on savait qu'il n'y avait plus personne à Phnom Penh". (*Panh*, p. 123)

Ou encore :

Duch murmure les yeux au ciel : "Une prison immense, je l'ai bien vue ! Mais je ne voulais pas savoir ni voir la souffrance de ceux qui y étaient. J'ai fui. Je voyais les bâtiments mais je ne voulais pas voir la souffrance. Mes sentiments m'empêchaient de la voir. Même si je l'ai vue, je n'ai pas fait attention". (*Panh*, p. 125)

Le travail de Rithy Panh consiste, au contraire, à réorienter le regard, depuis la signification imaginée vers la réalité des signes, et donc vers leur détail :

Si certains peuvent affirmer que les chambres à gaz nazies ont été un "détail" dans l'histoire de la Seconde Guerre mondiale, alors tout crime de masse est susceptible, un jour ou l'autre, d'être considéré comme un "détail" — en France ou ailleurs. Au Cambodge, par exemple. Mon combat a donc été d'aller dans les détails les plus infimes, de tout vérifier, une fois, dix fois, cent fois ; de ne jamais renoncer à rencontrer un bourreau ou un survivant ; de ne jamais renoncer à écouter ; à vérifier l'organisation de S 21. Je veux que la vérité soit établie et documentée. Si aucun détail de l'histoire n'est contestable, alors ce crime de masse ne sera jamais un "détail". (*Panh*, p. 306).

Alors que le terme de « détail », dans la bouche du révisionniste manifeste le mépris de la réalité au profit de la croyance idéologique, il renvoie chez Rithy Panh à l'extrême souci du réel afin de dissiper définitivement l'illusion.

Enfin, différence majeure avec le rêve, l'illusion qui fait le propre de l'idéologie, serait « volontaire ». C'est à nouveau au modèle du « jeu » que Grimaldi prétend se référer. Toutefois, tout en reproduisant ses analyses initiales, il semblerait qu'il le dote d'une nouvelle dimension¹. Pour que le jeu soit possible, trois conditions sont nécessaires. Certes, deux d'entre elles sont psychologiques et reprennent ce que l'on sait déjà depuis *Le désir et le temps* : il faut que l'homme soit, d'une part, capable de jouer, d'autre part, y trouve du plaisir. Tout d'abord, si l'homme peut jouer, c'est précisément parce qu'il a du jeu dans l'être et n'est pas déterminé par nature à accomplir telle ou telle tâche bien qu'il y soit, de fait, tenu. Cette première thèse place au fondement du jeu la conscience humaine comme liberté. Ensuite, en jouant, l'homme prend plaisir à mener l'infinité des vies possibles promises par sa liberté mais inaccessibles en pratique. Sans avoir tout à fait perdu de vue le réel et la fonction déterminée qu'il y remplit, le joueur joue à investir d'autres vies possibles en les mimant intérieurement. Il s'affecte ainsi de l'existence de l'irréel. Si le monde auquel il se rapporte est bien fictif, réelles sont au contraire les émotions et les passions qu'il éprouve alors. La réalité du jeu se réduit à celle de l'affectivité du joueur. Ne coïncidant ni tout à fait avec le monde

¹ Présentes depuis le *Traité de la banalité* (2005).

réel, ni avec le monde imaginaire qu'il institue, le joueur vit paradoxalement dans le temps son appareillage pour une vie hors du temps. Ainsi, en jouant, il résout symboliquement les contradictions de l'existence.

Néanmoins, tout d'abord, pour que le jeu soit pris au sérieux et que nous nous y laissions prendre, il est clair que le partage de conventions est nécessaire. Ainsi, Grimaldi *n'oblitére-t-il pas le rôle du collectif ou du social dans un délire de nature collective* :

Le propre du jeu est qu'il fasse ainsi éprouver la communauté subjective d'une émotion comme la reconnaissance objective d'une réalité. *Aussi est-il de la nature même du jeu de produire un fantasme collectif, dont le caractère fantasmatique est d'autant moins soupçonné que son caractère collectif l'impose comme un fait.* (DO, p. 152)

C'est, comme le montre Mauss, dans son essai sur la magie, parce qu'il y a réciprocité du jeu, que les acteurs mêmes se prennent au jeu qu'ils jouent¹. Ainsi, il y a non pas pure hypocrisie mais équivocité de la croyance chez l'idéologue comme parmi la foule fanatisée qui le suit². Rithy Panh interroge Duch sur le rôle prétendu de l'ennemi dans la famine qui s'abattit sur les Cambodgiens après l'arrivée des Khmers rouges :

Son Sen répond ainsi au rapport : "Bien sûr ! [...]. C'est l'ennemi qui a affamé le peuple. C'est l'ennemi qu'on n'a pas entièrement arrêté". Et Duch commente : "À l'époque, tout le monde a cru à ça."

L'aveu ne vient jamais de façon claire et directe. C'est un murmure, auquel il faut prêter une oreille extrêmement attentive. Je mets ces deux phrases sous forme logique : "À l'époque, tout le monde a cru que l'ennemi nous affamait, et que si nous l'arrêtons, nous n'aurions plus faim. Ce n'était pas vrai mais nous, les Khmers rouges, nous avons menti. Et nous avons cru à notre mensonge". (Pahn, p. 62-63)

C'est la dimension collective du jeu qui, en définitive, lui donne son sérieux, et permet *l'enfermement dans le jeu*, expérience d'une conscience, cette fois-ci, véritablement *ambiguë*. La croyance idéologique, en se systématisant, réalise une clôture incompatible avec l'essence même du jeu, qui consiste à conserver un dehors dont on ne songe pas à contester l'existence. Or, l'idéologie, perdant l'entre-deux propre au jeu, consiste à annexer le réel au nom de l'imaginaire. Les passions et émotions bien réelles qui alimentent le jeu et s'adressent au monde imaginaire dans lequel nous nous sommes enfermés vont alors engendrer des

¹ Mauss (1950 ; 2010), p. 86-90.

² DO, p. 155 : « Aussi pressent-on que l'ambiguïté de leur sincérité ne fait que refléter celle qui est inhérente au jeu. Comment ne seraient-ils pas sincères, en effet, puisque toute leur vie est si happée par leur rôle qu'ils s'y sont identifiés ? Mais comment leur sincérité ne serait-elle pas feinte, puisqu'il s'agit d'une sincérité jouée, d'une sincérité de convention. »

conséquences réelles tragiques. D'une part, l'intensité des émotions et sentiments s'explique par le banal quiproquo qui consiste à projeter notre désir de l'absolu sur le signe qui ne fut que l'occasion d'imaginer :

Qu'on adore Dieu, qu'on croie à son Incarnation et à la communion des saints, il suffit de réciter son Credo pour en être quitte. Mais il est clair qu'on mérite la mort si, comme le chevalier de la Barre, on s'est abstenu de se signer et de s'agenouiller au passage du Saint-Sacrement. Qu'on croie au communisme et à la dévotion de tous pour chacun, cela se peut, mais n'importe pas tant que de lever le poing et de tendre un visage rayonnant vers les dignitaires du régime alignés au balcon [...]. Dès lors que le relatif ou le fini symbolisent l'absolu ou l'infini, on ne peut croire à l'absolu sans devoir se prosterner devant le relatif. Et en effet, si on croit que l'absolu se médiatise en quelque régime que ce soit, comment pourrait-on refuser à ce régime la dévotion qu'on manifesterait à l'absolu? (*DO*, p. 60-61)

D'autre part, l'idéologie est intrinsèquement pourvoyeuse de haine et de violence. Ce sont les considérations sur l'essence sociale du jeu qui permettent encore de le comprendre. Comme le jeu ne dure souvent qu'autant que nous sommes aux prises avec l'adversaire, l'idéologie distribue fantasmatiquement les pions en se constituant. Ceux qui seront soupçonnés de ne pas s'y soumettre se verront attribuer la fonction d'ennemis. Ainsi, indépendamment des relations réelles que nous pourrions entretenir avec telle ou telle personne si nous la rencontrions, les fonctions définies par la fiction vont déterminer les nouveaux rapports des hommes entre eux. C'est ainsi qu'à la faveur d'une mise entre parenthèse des particularités réelles des individus, les pires atrocités sont commises sans broncher. Mais pourquoi le jeu se poursuit-il si souvent encore au-delà de tant d'horreurs perpétrées ? Aussi paradoxal que cela puisse paraître, le jeu est en réalité recherché pour lui-même car il résout nous l'avons dit, les contradictions de l'existence. Or, il ne peut que cesser s'il n'y a plus d'ennemi. Ainsi s'expliquerait cette logique inquisitrice qui viserait l'élimination jusqu'au sein de ses propres rangs :

L'imaginaire totalitaire englobe, comme une condition de son exercice, le fantasme du complot. Il lui faut sans cesse se sentir menacé, et sans cesse par conséquent, jouer à se défendre, à se protéger d'ennemis invisibles qu'il doit toujours débusquer, traquer, démasquer, éradiquer [...]. Ainsi comprend-on que la terreur ne puisse pas plus cesser que la suspicion, ni la suspicion que le fantasme du complot, ni ce fantasme que l'imagination d'un but toujours imminent mais qu'une sournoise résistance empêche d'atteindre jamais. (*DO*, p. 182-183)

Si l'idéologie résout illusoirement les contradictions de l'existence, c'est bien en promettant l'absolu et c'est en repoussant toujours cette accession, d'ailleurs par nature impossible, qu'elle fait vivre la conscience avec le plus d'intensité. Ce qu'enseigne alors à la conscience dégrisée, en une douloureuse leçon de ténèbres, la fin de la partie, c'est que le sens de la vie

ne saurait résider dans un quelconque paradis objectivé mais dans la mobilisation fiévreuse de la quête :

Le bon sens pragmatique nous abuse. À chaque fois, il nous suggère qu'il suffirait d'acquérir ou de conquérir quelque chose pour être satisfait. Même Platon et Aristote en ont été trompés. Tant de militants auraient pourtant dû se laisser instruire par leur expérience. Quand se sont-ils jamais senti plus intensément vivre que lorsqu'ils croyaient attendre une nouvelle vie ? (*DO*, p. 189-190)

Si la structure du jeu a permis à Grimaldi de décrire le phénomène idéologique, c'est en insistant sur la dimension collective inhérente au jeu que tendaient à sous-estimer ses premiers ouvrages. Le passage du jeu proprement dit à la croyance idéologique marque, à n'en pas douter, un pas supplémentaire en direction de cette conscience duplice, qui n'est plus seulement *ambiguë*, mais *aveuglée*. Le réel compte désormais pour si peu que l'on désire lui substituer sur le champ un fantasme¹.

Toujours est-il que même lorsqu'il envisage une conscience aveuglée, et n'hésite pas à invoquer des facteurs d'explication collectifs, Grimaldi maintient, à l'instar de Sartre, un hiatus entre la conscience et le corps, dont il faut, pour terminer, chercher la justification. À vrai dire, le thème du « corps » ne devient sans doute majeur dans sa philosophie qu'avec *Le traité des solitudes*. Il s'agit alors de repérer les raisons de la solitude qui caractérise l'expérience du moi. Or, l'incarnation est analysée comme l'un de ces principaux motifs. Grimaldi ne manque pas de renouer, contre Merleau-Ponty, avec les analyses de Sartre, les deux phénoménologues étant successivement cités en note (*TS*, note 2 p. 34-35). À une pensée qui fait du corps le sujet de la perception, Grimaldi oppose l'irréductible différence

¹ Il est évident que ce n'est pas en soi la réalisation d'un imaginaire que condamne Grimaldi à travers le phénomène idéologique. Toute conscience, dans la mesure où elle est fondamentalement attendue, doit bien commencer par imaginer ce qu'elle souhaiterait devenir avant d'y travailler et de le mettre en œuvre à force de volonté. De même, toute force politique et tout pouvoir anticipent par l'imagination la situation à laquelle ils se proposent d'arriver. Toutefois, l'idéologie s'écarte de ce type de projection pour deux raisons : d'une part, par la diffamation du réel qu'elle véhicule, d'autre part, — nous y avons insisté — par l'élimination de tous ses opposants. Pour bien comprendre le premier point, il nous faut ici distinguer deux statuts du possible, qui correspondent à deux sens distincts de l'activité imaginative. Le possible dont se nourrit l'espoir n'est en effet pas du même ordre que celui auquel s'abreuve l'espérance, valeur proprement idéologique aux yeux de Grimaldi. Alors que l'espoir compte avec le réel pour le transformer et ne tient pour possible que ce qui l'est raisonnablement, l'espérance se propose l'impossible en désertant les conditions logiques et matérielles que présuppose tout succès : « Car une chose est d'espérer ce qu'on *sait* possible parce qu'on le sait réalisable, et autre chose d'espérer ce qu'on *imagine* possible sans rien connaître de ses conditions de réalisation [...]. C'est parce qu'elles ont l'espérance de réaliser leurs desseins que les croyances eschatologiques refoulent l'espoir de tous les autres. Tout espoir est relatif, objectif, déterminé. Mais toute espérance est absolue, sans plus de rapport à aucune représentation objective qu'à aucune forme de détermination. Tout espoir est à la mesure de nos forces. À l'inverse, dépassant toute force humaine, l'espérance s'en remet à une puissance surnaturelle d'accomplir ce qu'on ne saurait attendre de la nature. Ou plutôt elle s'en remet à une toute puissance, quand ce serait celle de l'inhumain. » (*DO*, p. 224-228). L'existence d'une solution de continuité entre la réalité présente et l'avenir imaginé expliquerait ainsi l'apparition d'une violence propre à l'idéologie.

entre ma subjectivité et mon corps : « au sens où j'existe donc dans mon corps et par mon corps, mon corps m'est immanent. C'est le mien. Mais quoique j'en sois inséparable, je ne m'y réduis pas » (TS, p. 27). En refusant d'identifier la subjectivité primordiale au corps, Grimaldi renoue avec une série de relations ambiguës entre le corps et la conscience, qui instituent autant de dualités. C'est tout d'abord leurs relations respectives au monde qui ne se confondent pas ; alors que le monde est présent au corps, la conscience nous absente du monde :

[...] s'il est bien évident que le monde ne cesse d'être présent à mon corps, il est tout aussi évident que sa présence à ma conscience est si vacillante et si intermittente qu'elle n'a pas d'expérience plus originaire ni plus constante que celle de sa séparation. C'est cette séparation qui fait son originaire solitude ; comme cette solitude primordiale est l'origine de toutes les autres. (TS, p. 27-28)

Il n'y a d'ailleurs de solitude véritable que pour la conscience puisque le corps demeure, jusqu'à la mort, en relation avec le milieu¹. La conscience, quant à elle, en tant qu'elle déploie la structure de la représentation, s'exclut du monde qu'elle se représente, ne se tenant qu'à sa « lisière » (TS, p. 33). Or, en tant que chacun est lui-même perçu à partir de la structure de la représentation, il n'est rendu présent que par ce qui le cache, à savoir son corps :

Ce n'est donc pas leur conscience qui habite le monde. Ils n'y adhèrent que par ce que j'en vois, c'est-à-dire uniquement par leur corps. C'est leur corps qui inscrit, situe, et configure leur existence dans le monde. C'est à leur corps que nous les identifions. C'est par lui que nous les reconnaissons. Aussi chacun est-il identifié à ses traits physiques immédiatement apparents. (TS, p. 33-35)

Or, ce n'est pas là que réside notre véritable identité. Grimaldi confère, certes, un statut *sémiologique* au corps, mais ce statut sémiologique autorise tous les *quiproquos*, tous les *malentendus*. Loin que la signification soit immanente au corps, la lecture des signes suppose toute une opération de déchiffrement qui n'a rien d'une « exégèse inspirée » (VI, p. 173). Grimaldi reconnaît que nous sommes d'une certaine manière notre corps, et qu'en cela il entretient un rapport singulier avec nous, mais n'admet pas que notre être s'y réduise :

Personne ne parle de mon corps de la même façon qu'il évoquerait mon costume, ma maison ou ma voiture. Sans doute est-il entendu que je suis petit, que je suis brun, que je suis maigre etc., comme il est entendu que le sel est blanc et brillant ou le soufre est jaune et mat.

¹ TS, p. 28 : « On comprend en effet que notre corps est si substantiellement uni au monde qu'on ne saurait imaginer une situation où il en serait retranché. Même dans un désert, même dans une bulle aseptique ou dans une station orbitale, il est toujours dans le monde. La solitude ne peut donc être pour lui qu'une métaphore, et consisterait en ce que le monde aurait cessé pour lui d'être un milieu : les échanges vitaux n'y seraient plus possibles, il manquerait d'oxygène ou ne trouverait plus les éléments nécessaires à sa survie. »

Mais tous ces traits signalétiques sont aussitôt perçus par les autres comme autant de caractères sémiologiques. Au même sens où Buffon avait pu dire que "le style c'est l'homme", mon corps est en effet perçu comme la marque d'un style. Il me désigne. Il évoque. Il me raconte. Il parle de moi. Il m'exprime. De la sorte, il m'engage et me compromet auprès des autres [...]. À notre insu, malgré nous, sans que nous y puissions rien, notre corps prévient autrui. Il anticipe la tonalité de toutes les relations possibles que nous pourrions jamais avoir avec lui. (TS, p. 35-36)

Ce hiatus entre ce que nous sommes et ce que nous paraissions par notre corps, compris comme une « fatalité » (TS, p. 36), fait conclure à Grimaldi que « *nous ne nous ressemblons pas* » (TS, p. 36). Aussi peut-il objecter nommément à Merleau-Ponty que notre conscience, en tant qu'elle structure la représentation, s'en isole par principe et instaure une césure avec notre corps lui-même et le monde en général. Il renoue ici, contre Merleau-Ponty, avec l'inspiration sartrienne :

S'il est bien vrai que c'est par mon corps que je suis toujours pris dans le monde et ainsi exposé au possible, toujours vulnérable et toujours menacé, si c'est donc bien mon corps qui fait de moi l'objet d'une attente et le sujet d'une histoire, je m'en distingue toutefois dans la mesure où j'ai conscience de tout ce qui m'arrive comme d'accidents qui peuvent certes meurtrir ou bouleverser ma vie, changer sa tonalité et la couleur du monde, mais qui ne peuvent traverser cette couche isolante qui me maintient moi-même hors du monde comme sujet de ma représentation [...]. En caractérisant avec tant d'insistance l'impossibilité de la conscience de coïncider avec elle-même, il me semble que Sartre ne rappelait pas autre chose. C'est cette originaire "transcendance", cette "distance", ce "détachement", ce "décollement", cet "échappement à soi", qui l'autorisaient à dire que "ma souffrance n'est jamais assez souffrance" ou que, si je me représente ma tristesse, je ne suis pas absolument triste puisque "je ne le suis qu'en représentation". (TS, note 2 p. 34-35)

Il faut distinguer fermement, à l'encontre de Merleau-Ponty qui les confond, « *l'immanence sémiologique* » de chacun à son propre corps, de la « *transcendance ontologique* » de chacun à son propre corps. Ce hiatus entre mon corps et ce qu'en définitive je suis n'est pas seulement commandée par l'expérience que chacun fait de lui-même mais encore par l'expérience que nous faisons d'autrui. L'expérience extrême de la mort révèle plus nettement ce dissensus car « personne ne pense que c'est Pierre qu'on enterre quand on enterre son corps » :

Comme une statue entretient le souvenir d'un personnage disparu, mon corps est l'effigie de moi-même. Il m'évoque. Il me désigne. C'est par lui que je suis dans le monde et que le monde m'étreint, si peu que j'en puisse être pourtant. (TS, note 1 p. 34)

Ainsi, à considérer le phénomène d'« expression » comme originaire, Merleau-Ponty, dans la *Phénoménologie de la perception*, aurait pris cette « immanence sémiologique » pour une « immanence ontologique ». En me maintenant en clandestinité alors même qu'il m'introduit dans le monde, mon corps serait une raison supplémentaire de solitude, qui redoublerait la structure même de la représentation, et justifierait la timidité¹. Par ailleurs, ce n'est pas seulement le corps objectivé — mon propre corps ou celui d'autrui — qui commande une telle conclusion. L'expérience du moi « psycho-corporel » ne peut pas plus être identifiée au moi véritable (*TS*, p. 102).

En creusant un sillon déjà ouvert en 1971 à propos du langage des gestes (*DT*, p. 397-400), Grimaldi insiste sur l'appartenance du corps au régime de la représentation, que ce soit sous sa forme objective ou même vécue. Certes, le corps occupe une place tout à fait à part au sens où il dit quelque chose de moi. Toutefois, cette immanence sémiologique du moi à son propre corps, ne doit pas nous masquer la transcendance ontologique qui sépare le moi de son corps. L'expérience du malentendu, d'une part, l'expérience de la timidité de l'autre, permettent de soutenir l'impossibilité de réduire ontologiquement le moi à son corps. Néanmoins, si la subjectivité ne se réduit pas à son propre corps, à tel point que l'on puisse décider d'élire un autre corps, à travers l'art, pour se communiquer (*TS*, p. 38-40), il demeure que le moi est, *in fine*, défini comme style, c'est-à-dire comme « sens incarné » (*TS*, p. 157) ; cela signifie que cette expression ne saurait passer par-dessus l'incarnation. Néanmoins, il faut admettre que tout ce qu'on perçoit du moi le manifeste autant qu'il le cache. Merleau-Ponty, reconnaissant d'un point de vue ontologique cette réserve de sens, semble parfois en sous-estimer la portée existentielle.

Quelle forme prend, à présent, la question des rapports entre imagination et affectivité chez lui ? Quel écart introduit-il, pour sa part, par rapport à la théorisation de l'*Esquisse* ?

Le relatif silence de Merleau-Ponty sur cette question s'explique en partie par son refus de décomposer ce qui, pour lui, relève d'un phénomène unitaire. Toutefois, avant de le montrer abondamment à partir de la *Phénoménologie de la perception*, portons d'emblée le regard vers un texte décisif qui réinterprète l'apport sartrien à la question de l'imagination en

¹ *TS*, p. 40 : « Deux topiques de la solitude nous sont donc jusqu'ici apparus. Les deux sont liés à la structure de la représentation. Comme sujet de la représentation, une originaire solitude nous sépare du monde représenté. En nous mettant à distance de toutes choses, notre conscience s'éprouve exclue de toute communauté. D'où ce sentiment de quelque incompréhensible mais invincible différence. Mais si les autres ont pour nous le statut étrange et paisible d'objet, eux aussi nous résument en nous percevant à l'extériorité de ce que nous apparaissent. Assignés par leur représentation à un statut d'objet, c'est notre subjectivité que nous éprouvons du même coup recluse dans la solitude de l'irreprésentable. »

connectant cette fois explicitement les deux thématiques : le cours intitulé « Structure et conflits de la conscience enfantine » dans l'ensemble *Psychologie et pédagogie de l'enfant*.

En abordant le cas de l'image mentale présenté par Sartre dans *L'imaginaire*, Merleau-Ponty place plus radicalement que lui l'affectivité au cœur du processus imaginatif :

Image mentale pure, sans support matériel : il s'agit bien là d'une projection, mais d'une *projection affective*, active, et non intellectuelle (comme le veut Alain) : pour imaginer Pierre, je prends l'attitude que j'ai habituellement envers lui, j'adopte la "*conduite de Pierre*" (Janet). Ainsi l'imagination se révèle être un phénomène essentiellement *affectif et moteur* [...]. Pour rendre compte de ce qu'il y a de fallacieux dans l'image (équivalent insaisissable de l'objet) il faudra avoir recours à autre chose qu'aux fonctions de connaissance : tout le problème de l'imagination dépendra du degré de précision donné aux notions d'*intentionnalité* affective et motrice. Notre rapport avec l'imaginaire n'est pas un rapport de connaissance, mais un rapport d'existence, il s'agit là d'un mode de conscience émotionnel. (*PPE*, p. 226-227)

Suit un paragraphe où, tout en l'indiquant par le titre, Merleau-Ponty traite conjointement de l'imaginaire et des émotions, reliant notamment l'apport de l'*Esquisse* et de *L'imaginaire*. Ce qui frappe dans le texte cité, c'est tout autant l'insistance sur la nécessité d'approfondir notre conception de l'intentionnalité affective (et motrice) pour comprendre le phénomène imaginatif que l'allusion, déjà, à l'illusion que ce dernier peut générer. Et, de fait, c'est ce sillon que Merleau-Ponty creuse dans la suite du texte, élaborant sa critique du dispositif sartrien en fonction de sa lecture de l'*Esquisse*. Pour l'essentiel, il se contente de reprendre le propos de Sartre déplaçant certains accents afin de renforcer l'idée selon laquelle l'émotion est à rattacher à l'imaginaire. Désormais, écrit Merleau-Ponty, « nous pouvons comprendre l'imaginaire comme ayant sa source dans l'émotion » (*PPE*, p. 229) : la colère est définie comme « le remplacement d'une action effective par une *négation* émotionnelle du problème » (*PPE*, p. 228, nous soulignons), l'adversaire que l'on ne parvient pas à persuader est « détruit *fictivement* dans un accès de colère » (*PPE, ibid.*, nous soulignons). Au passage, Merleau-Ponty met tout particulièrement en valeur l'idée sartrienne développée à la fin de l'*Esquisse* selon laquelle ces conduites émotionnelles régissent les rapports avec autrui, mais en soulignant plus nettement que lui leur effectivité dans ce domaine. Il est vrai que l'affectivité est essentiellement comprise comme relation à l'altérité chez Merleau-Ponty :

Cette conduite émotionnelle, qui paraît absurde en face du monde des objets, est efficace dans nos rapports avec autrui : en effet, c'est le propre d'un visage humain, d'*agir à distance* sur l'autre. (*PPE*, p. 228)

Sartre souligne également que « la catégorie "magique" régit les rapports interpsychiques des hommes en société et plus précisément notre perception d'autrui », que c'est précisément « sous [la forme d'une conscience passivisée] que nous apparaît autrui, et cela non pas à cause de notre position par rapport à lui, non par l'effet de nos passions, mais par nécessité d'essence » (*ETE*, p. 108). Il cite même la formule d'Alain selon laquelle « l'homme est toujours un sorcier pour l'homme ». Toutefois, il n'en dégage pas pour autant la conclusion qu'en tire clairement, pour sa part, Merleau-Ponty :

Autrui peut agir sur moi sans déployer des moyens réels, les rapports humains sont essentiellement magiques, parce qu'ils sont des rapports de signifiant à signifiant et qu'ici la parole fait destin. (*PPE*, p. 228)

Les êtres humains agissent donc de manière effective les uns sur les autres au moyen de l'imaginaire. Le lien essentiel entre émotion et imaginaire permet alors de comprendre les phénomènes de l'hallucination et du rêve, examinés par Sartre dans le chapitre de *L'imaginaire* consacré à « La vie imaginaire ». Commençant par rappeler « la différence radicale qui existe entre le réel et l'image, [à savoir que] l'image se distingue de la perception en ce qu'elle n'est jamais *observable* », Merleau-Ponty reprend sur ce point les conclusions de Sartre :

[...] l'image adhère à la conscience de l'halluciné ou du rêveur justement parce qu'elle n'est pas observable. (*PPE*, p. 229)

Ou encore :

L'halluciné, même distingue [le monde réel et le monde imaginaire], mais il vit dans l'imaginaire, parce qu'il a perdu la référence au réel. (*PPE*, p. 229)

Mais, dans les lignes qui suivent, la critique émerge de la lecture même que Merleau-Ponty donne des textes de Sartre : quand elle imagine,

[il] faut que la conscience cesse de vivre dans le monde des objets ; qu'elle se "mette" dans le spectacle qui s'offre à elle ; le subjectif et l'objectif s'écroulent ; il s'agit alors d'une troisième dimension qui est inexprimable (cf. Sartre : *L'imaginaire* [...]). C'est le propre de la conscience onirique de se tenir en deçà de la distinction subjectif-objectif. (*PPE*, p. 230)

Ainsi, accentuant l'articulation entre imaginaire et émotion, Merleau-Ponty fait porter le poids de l'interprétation générale de l'imaginaire sur des phénomènes que Sartre a seulement

réservés pour la deuxième partie de son ouvrage¹. L'expérience de l'halluciné, du rêveur, mais aussi du primitif et de l'enfant appartiennent à cette dimension d'ambiguïté que Merleau-Ponty appelle ici, de manière générale, le « mythe » :

La distinction absolue de Sartre ne suffit pas à résoudre le problème de l'imaginaire. Pour que l'imaginaire puisse déplacer le réel, il ne faut pas que réel et imaginaire soient antinomiques, tranchés comme le jour et la nuit. Il n'y aurait pas de place pour le mythe dans une telle conception. Le mythe appartient à ce troisième ordre, onirique, que l'auteur introduit dans la seconde moitié de son livre et qui est entre la perception éveillée et la "fiction" de l'homme adulte et sain. (*PPE*, p. 230).

Deux remarques conclusives s'imposent. D'une part, que « l'imaginaire déplace le réel », voilà bien ce qu'indique une compréhension adéquate des rapports humains qui accorde, dans ce domaine du moins, de l'effectivité à l'imaginaire. Sartre le relève dans *l'Esquisse* sans consentir à voir dans cette sorcellerie une expression de l'« imaginaire ». Pourtant, il compare dans *L'imaginaire* l'activité de la conscience imageante à une conduite incantatoire qui fait paraître sur un mode très particulier ce qu'elle désire :

[L'acte d'imagination] est une incantation destinée à faire apparaître l'objet auquel on pense, la chose qu'on désire, de façon qu'on puisse en prendre possession. Il y a, dans cet acte, toujours quelque chose d'impérieux et d'enfantin, un refus de tenir compte de la distance, des difficultés. Ainsi, le tout jeune enfant, de son lit, agit sur le monde par ordres et prières. À ces ordres de la conscience les objets obéissent : ils apparaissent. Mais ils ont un mode d'existence très particulier [...]. (*IMA*, p. 239)

Toutefois la magie, ici encore, n'a pas d'impact sur autrui, ni en général sur le monde. Elle donne lieu à une fiction sans efficace : « ineffective », pour reprendre le vocabulaire de Sartre. Au passage, si nous en doutions encore, ce texte montre une nouvelle fois la ressemblance troublante des actes imageants et de l'émotion chez Sartre.

D'autre part, « le problème de l'imaginaire » que mentionne Merleau-Ponty est celui de la persuasion possible de l'imaginaire, le fait que l'imaginaire puisse valoir comme réalité. On a vu au chapitre précédent comment Merleau-Ponty est progressivement conduit à déplacer les frontières de l'imaginaire et du réel dessinées par Sartre, et notamment dans ce cours où Merleau-Ponty ajuste la première étape de sa critique explicite :

¹ *PPE*, p. 230 : « Au début de son livre, Sartre a fait entre les domaines de l'imaginaire et du réel une distinction absolue. Mais nous voyons maintenant qu'elle ne peut pas être maintenue jusqu'au bout ; au cours de son ouvrage, il révisé ses conceptions et en esquisse une nouvelle. »

Pour que l'imaginaire vaille comme réalité, il faut qu'il y ait dans le perçu une part de conjoncture, d'ambiguïté. C'est cette ambiguïté commune qui permet quelquefois que l'imaginaire se substitue au réel. (*PPE*, 230)

Il importe désormais de souligner l'apport de ces analyses du point de vue du problème de l'illusion. Merleau-Ponty manifeste explicitement dans ces pages une connexion interne entre imagination et affectivité en relisant *L'imaginaire* à la lueur de l'*Esquisse d'une théorie des émotions*. Dépassant les conclusions de Sartre sur son propre terrain, il en vient à contester le postulat qui anime *L'imaginaire* : la distinction radicale entre le réel qualifié d'« observable » et l'imaginaire qui se fonde sur l'expérience finalement très particulière de l'homme adulte sain. Or, puisque Merleau-Ponty fait dépendre notre capacité à rendre compte de l'imaginaire de la pertinence de notre approche de l'intentionnalité affective, il y a fort à parier que l'on trouvera chez Merleau-Ponty une approche de l'affectivité qui aura raison de la difficulté sartrienne à affronter le problème de l'illusion, et qui saura donner consistance à l'ambiguïté commune au réel et à l'imaginaire.

c. L'intentionnalité au risque de se perdre : affectivité et imagination chez Merleau-Ponty

Comment Merleau-Ponty problématise-t-il, pour sa part, l'affectivité ? L'hypothèse qui sera envisagée est la suivante : à la différence de Sartre qui sépare nettement le traitement de l'affectivité de celui de l'imagination, chez Merleau-Ponty les deux notions sont le plus souvent abordées de manière conjointe même lorsqu'il consacre un chapitre exclusivement à l'affectivité dans la *Phénoménologie de la perception*. Alors que Merleau-Ponty semble penser d'un seul mouvement affectivité et imagination à tel point qu'il ne prend pas souvent la peine de les distinguer, Sartre les thématise séparément, quitte à montrer de temps à autre leur articulation dans *L'imaginaire*. Toutefois, en les distinguant si soigneusement, Sartre contourne le problème de l'illusion que Merleau-Ponty, pour son compte, prend à bras le corps. Ce cheminement singulier se manifeste par un traitement original de l'affectivité, fort différent de celui de l'auteur de *L'être et le néant*.

Il est nécessaire de rappeler brièvement les différences fondamentales qui opposent les deux phénoménologues sur la question de l'affectivité.

Tout d'abord, alors que Sartre élabore une pensée de l'affectivité en partie indifférente à l'existence d'autrui, qui participe donc des structures du pour-soi, Merleau-Ponty considère l'affectivité d'abord comme le milieu de l'ouverture à l'autre, ce qui nous faisait dire qu'il n'y

a pas, à ses yeux, à distinguer entre une affectivité constituée et une affectivité fondamentale. En effet, traiter de l'affectivité dans un chapitre intitulé « Le corps comme être sexué », c'est admettre fondamentalement que l'affectivité m'ouvre résolument à l'altérité. Sartre, pour son compte, distingue la sexualité de l'affectivité puisqu'il réserve ses développements consacrés à la première à la partie intitulée « Le pour-autrui », clairement distinguée de la partie précédente portant exclusivement sur « l'être-pour-soi ». En ouvrant son ouvrage par une première partie consacrée au « corps », qui, s'il est bien le sujet de la perception, n'est pas identifiable purement et simplement au pour-soi, Merleau-Ponty brouille ces distinctions limpides¹. Aussi les tonalités affectives dominantes dans les œuvres respectives des deux philosophes sont-elles foncièrement différentes : nausée, angoisse, tonalités de la solitude, abondamment analysées par Sartre, sont des tonalités affectives étrangères à l'analyse merleau-pontienne, et qui le semblent davantage au fil de son œuvre. Ainsi, les pages introductives du *Visible et l'invisible* laissent filtrer une affectivité où domine l'étonnement émerveillé depuis l'Être.

Ensuite, en confondant volontairement affectivité et sexualité, Merleau-Ponty donne une place centrale au corps conformément au titre de la partie en question, non que Sartre minimise le rôle du corps, auquel il consacre de nombreuses analyses dans *L'être et le néant*, mais il passe en tout cas à côté du phénomène originaire de l'« expression », qui — point crucial — est élaboré pour la première fois par Merleau-Ponty dans ce chapitre. Ainsi, le destin étrange de la notion d'« affectivité » dans son œuvre trouve à s'éclairer. C'est ici qu'il nous faut présenter, pour l'éprouver dans la suite, une nouvelle hypothèse.

Clairement présente dans la *Phénoménologie de la perception* ou encore dans le cours de *Psychologie et pédagogie de l'enfant*, la notion d'« affectivité » a tendance à s'estomper dans les années cinquante. Or, ce que l'on appelle communément « affectivité », à savoir l'ensemble des sentiments, émotions, passions, ne disparaît jamais de l'horizon de l'œuvre, bien au contraire. Suffit-il d'invoquer la substitution — déjà autorisée dans la *Phénoménologie de la perception* — de la notion de « sexualité » à celle d'« affectivité » pour expliquer cette relative absence ? Une telle hypothèse passe à côté de l'enjeu majeur que représente l'affectivité pour Merleau-Ponty. À notre sens, le rôle que Sartre et Merleau-Ponty

¹ P, « Le mouvement philosophique moderne » (1946), p. 68 : « Je suis absolument d'accord avec [Sartre] pour définir l'homme par un certain nombre de contradictions telles que celles de la conscience et celle de l'objet, du pour-soi et de l'en-soi, ou celle du pour-soi et du pour autrui. Ma tendance serait différente de la sienne dans la mesure où il décrit comme insurmontables ces antithèses fondamentales. Il me semble au contraire qu'elles sont dépassées par le fait même que nous vivons, que nous percevons les choses, que nous percevons autrui. En ce sens, la synthèse est donnée avec l'antithèse. »

font jouer à l'intentionnalité affective, héritée de Husserl et Scheler, est fort différent. L'usage qu'en fait Merleau-Ponty paraît à la fois plus étroit et plus général que celui qu'en fait Sartre. D'une part, nous l'avons dit, Merleau-Ponty paraît réduire l'affectivité à la sexualité, mais d'autre part, il va tenter d'étendre la leçon de l'intentionnalité affective à tout notre rapport à l'Être, en généralisant ce qu'il formule déjà, et pour la première fois, comme « expression ». Or pour lui, le mérite de Scheler est d'avoir mis en évidence des essences « alogiques », qui ne relèvent pas de la représentation¹. C'est donc un nouveau sens de l'Être qu'ouvre la réflexion sur l'affectivité. À ce titre, l'affectivité, au sens strict, n'est que l'une des voies de ce fonctionnement général de l'Être. Sartre de son côté, s'il ne confond pas la dimension représentative de certaines intentionnalités avec les consciences affectives, continue de les penser en termes de *mise en présence*. Or, cette mise en présence empêche que la conscience soit véritablement débordée, mise en défaut par ses sentiments ou émotions. Le sens de l'Être vers lequel chemine Merleau-Ponty à partir de l'examen de l'affectivité est, au contraire, tel qu'il défie la conceptualisation en termes de « présence » et d'« absence ».

Examinons le cheminement proposé dans la *Phénoménologie de la perception*, et pour mesurer les différences avec Sartre, et pour vérifier l'articulation entre imagination et affectivité que le cours de *Psychologie et pédagogie de l'enfant* thématise quelques années plus tard.

L'étude de l'affectivité dans la *Phénoménologie de la perception* se concentre essentiellement sur le chapitre V de la première partie consacrée au corps. Ce chapitre s'intitule « Le corps comme être sexué » et, très vite, l'examen de la question de l'affectivité devient effectivement l'examen de la question de la sexualité. En quoi cette approche introduit-elle une spécificité dans le traitement que Merleau-Ponty réserve à la question de l'affectivité dans cet ouvrage ? Pour répondre à cette question, il faut commencer par replacer ce chapitre V dans son contexte argumentatif. Ce contexte est, comme on va le voir, révélateur du sort que Merleau-Ponty réserve à l'affectivité.

¹ Voir, par ex., *P*, « Christianisme et ressentiment » (1935), p. 19. Pour l'influence séminale de Scheler sur Merleau-Ponty, cf. Saint Aubert (2005, p. 101-129), chapitre IV « L'intentionnalité affective – Merleau-Ponty et Max Scheler ». Merleau-Ponty aurait pour la première fois, et avant même la lecture de Husserl, approfondi le sens de la notion d'« intentionnalité » en rencontrant l'œuvre de Scheler, et il aurait découvert par là un moyen de reconnaître le *sens* à l'œuvre dans la dimension affective de l'existence, sous-estimée par la philosophie : « Qu'il y ait dans la vie émotionnelle des intentionnalités, qu'elle s'ouvre, en d'autres termes, sur des valeurs propres, c'est ce que l'on n'aperçoit plus. » (*P*, « Christianisme et ressentiment » [1935], p. 22)

Dès le premier paragraphe du chapitre, Merleau-Ponty définit l'affectivité comme le secteur de notre vie où « un objet ou un être se met à exister pour nous par le désir ou par l'amour » (*PhP*, p. 191). Il expose dans ce paragraphe les raisons qui le conduisent à examiner ce secteur de l'existence. L'originalité de ce secteur de l'existence et la spécificité du traitement que Merleau-Ponty lui réserve sont tributaires de ces raisons. Quelles sont-elles ?

Il s'agit pour Merleau-Ponty de réaliser, à travers l'examen de l'affectivité, une réduction phénoménologique qui reconduise de l'attitude naturelle à la perception, c'est-à-dire à notre attache primordiale au monde. Précisons : la tâche des premiers chapitres de cette première partie est de mettre au jour, contre l'intellectualisme, la véritable figure de l'intentionnalité, « intentionnalité opérante », sous l'intentionnalité d'acte. La conscience, selon Merleau-Ponty, ne constitue pas ses objets en pleine clarté, mais commence par les vivre, c'est-à-dire par nouer une relation d'inhérence avec les choses. C'est cette relation d'inhérence, portée par l'intentionnalité opérante, que Merleau-Ponty cherche à caractériser :

Notre but constant est de mettre en évidence la fonction primordiale par laquelle nous faisons exister pour nous, nous assumons l'espace, l'objet ou l'instrument, et de décrire le corps comme le lieu de cette appropriation. (*PhP*, p. 191)

Toutefois, jusqu'à présent, c'est-à-dire jusqu'à l'examen de l'espace et de la chose perçue dans les chapitres qui précèdent, il était peu aisé d'opérer la réduction dans la mesure où l'espace comme la chose perçue se donnent spontanément et naturellement comme indépendants de la conscience qui les perçoit. L'examen de l'espace et de la chose perçue, quoique déjà mené contre l'empirisme, ne suffit pas à se débarrasser de l'insistant réalisme inhérent à la conscience. La conscience qui perçoit oublie qu'une chose n'existe que pour une conscience qui la perçoit. Cet oubli n'est pas contingent. C'est une nécessité de nature, pour la conscience, de perdre de vue l'acte par laquelle elle perçoit : la conscience se définit par cette ouverture à une transcendance :

Or 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. En effet, le monde naturel se donne comme existant en soi au-delà de son existence pour moi, l'acte de transcendance par lequel le sujet s'ouvre à lui s'emporte lui-même et nous nous trouvons en présence d'une nature qui n'a pas besoin d'être perçue pour exister. (*PhP*, p. 191)

Dans la mesure où, avec l'affectivité, nous avons enfin affaire avec « le secteur de notre expérience qui visiblement n'a de sens et de réalité que pour nous » (*PhP*, p. 191), l'examen

de l'affectivité va donc permettre de jouer le rôle de réducteur en offrant le moyen d'« un retour aux choses-mêmes ». C'est, en tout cas, ce que suggéraient déjà nos précédentes analyses en abordant le cas particulier de l'émotion. Le statut de l'affectivité est donc stratégique dans cette première partie de la *Phénoménologie de la perception*. Il ne s'agit pas seulement d'étudier pour lui-même, après l'espace, un nouveau secteur de l'expérience, mais bien de mettre hors circuit, par le biais de cet examen, l'attitude naturelle en général. En levant cet obstacle sur le chemin vers les choses-mêmes, la description de l'affectivité doit permettre de manifester, de façon générale, comment du sens apparaît :

[...] nous comprendrons mieux par là comment des objets et des êtres peuvent exister en général. (*PhP*, p. 191, nous soulignons)

Si Merleau-Ponty attend bien, de l'examen de l'affectivité, une vertu aux effets généraux, il ne faut pas perdre de vue que la généralité des effets obtenus tient à la spécificité du secteur de l'existence étudié. Restaurons la citation précédente dans son intégralité :

Cherchons à voir comment un objet ou un être se met à exister *pour nous* par le désir ou par l'amour et nous comprendrons mieux par là comment des objets et des êtres peuvent exister en général. (*PhP*, p. 191, nous soulignons)

Répetons-le encore avec Merleau-Ponty : l'affectivité est « le secteur de notre expérience qui visiblement n'a de sens et de réalité que pour nous ». Comment comprendre, à première vue, la spécificité de ce secteur de l'expérience ? Les qualités affectives présupposent un sujet pour les percevoir. À ce titre, l'affectivité ne posséderait aucune attache dans l'être lui-même. Ce qui le montre d'ailleurs avec évidence, c'est, d'une part, la variabilité de mes affections d'un moment du temps à l'autre, d'autre part l'extrême diversité des réactions affectives d'un individu à l'autre, pour un même objet donné. Nous pourrions à la rigueur admettre « qu'[elles] se fabriquent leurs objets, et l'on comprend bien qu'en le faisant elles puissent se détourner du réel [...] » (*PhP*, p. 436). Pas de phénomènes affectifs, donc, sans sujet pour les éprouver ; autrement dit, pas de structures affectives inscrites à même l'être en tant que tel. Ce secteur de l'expérience permettrait bien alors de reconduire de l'attitude naturelle à l'attitude phénoménologique, et de manifester comment l'objet en général n'existe que pour un sujet. Toutefois, à la fin de ce premier paragraphe, une ambiguïté grève le texte de Merleau-Ponty, du moins la lecture que nous en proposons.

L'examen de l'affectivité ne va-t-il pas nous faire passer le but ? Si l'affectivité n'a de sens que pour une subjectivité, cela ne peut-il laisser entendre que l'affectivité ne doit rien à la particularité de l'objet ou de l'être qu'elle vise ? On passerait alors subrepticement de

l'examen du « secteur de l'existence qui visiblement n'a de sens et de réalité que *pour nous* » (nous soulignons) à l'examen du secteur de l'existence qui n'a de réalité que *par nous*. Le risque est alors évidemment de procéder à une description de l'affectivité qui reconduise à une intentionnalité d'acte, à un *Ego* constituant qui confère intégralement son sens à l'être. Si l'affectivité reconduisait à un *Ego* transcendantal, on tomberait alors dans l'écueil inverse de celui que le passage par l'affectivité visait à éviter : on sortirait de l'attitude naturelle, c'est-à-dire du réalisme spontané de la conscience, mais pour rejoindre l'attitude intellectualiste pour laquelle la subjectivité transcendantale constitue de part en part son objet. Or, la suite du texte nous dissuade d'une telle lecture, et si le chapitre V de la *Phénoménologie de la perception*, frappe en priorité l'idéalisme sous sa forme transcendantale, il écorche, chemin faisant, la position sartrienne.

Merleau-Ponty, selon l'inlassable structure qui commande l'ouvrage, double sa critique de l'approche empiriste de l'affectivité d'une critique de la conception intellectualiste :

La perception érotique n'est pas une *cogitatio* qui vise un *cogitatum* ; à travers un corps elle vise un autre corps, elle se fait dans le monde et non pas dans une conscience. (*PhP*, p. 194)

Or, l'ensemble des prérogatives humaines s'enracinent à ce niveau proprement « vital » qui est celui de l'affectivité :

Nous redécouvrons à la fois la vie sexuelle comme une intentionnalité originale et les racines vitales de la perception, de la motricité et de la représentation en faisant reposer tous ces "processus" sur un "arc intentionnel" qui fléchit chez le malade et qui chez le normal donne à l'expérience son degré de vitalité et de fécondité. (*PhP*, p. 195)

La compréhension minimale de l'affectivité par laquelle débute le chapitre — Merleau-Ponty l'a définie, on s'en souvient, comme « le secteur de notre expérience qui visiblement n'a de sens que pour nous » — est amenée à s'approfondir dans le courant de la description pour acquérir un sens précis : que les sentiments ou les émotions n'aient de sens que pour nous ne signifie ni qu'ils soient constitutifs de l'objet sur lequel ils portent, ni qu'ils soient libres à l'égard de celui-ci, c'est-à-dire déliés de tout attache dans l'être lui-même, comme la version sartrienne le promet. Ce dernier point mérite éclaircissement.

Si la critique du constructivisme kantien ou néo-kantien est particulièrement nette, l'objection adressée à Sartre est, à de rares exceptions près dans l'ouvrage, plus difficile à dégager. Des précisions sont donc nécessaires. Chez Sartre, certes, l'anéantissement du pôle subjectif empêche de faire de l'affectivité un phénomène privé. C'est là tout le sens de

l'intentionnalité affective. La conscience ne détient pas, à part soi, la vérité de son affectivité, mais la découvre sur le monde. Toutefois, ce même anéantissement de la subjectivité la délie à l'égard de l'être : il ne reçoit de signification affective que par le surgissement d'une conscience. C'est une telle analyse que l'introduction de la notion d'« expression » vient, chez Merleau-Ponty, contester. Contre l'empirisme, l'affectivité est présentée comme une intentionnalité, c'est-à-dire un rapport à un quelque chose, une ouverture à une transcendance. L'affectivité est en effet présentée comme une perception, une « perception érotique » (*PhP*, p. 194). Le sujet de l'affectivité ne peut être désolidarisé de son objet. Mais contre l'intellectualisme, Merleau-Ponty soutient que cette intentionnalité ne s'identifie pas à une connaissance de son objet, mais manifeste une relation originale à lui. La contestation de l'interprétation intellectualiste trouve sa clef de voûte avec l'élucidation de la relation d'« expression ».

Cette notion vise à rendre compte du phénomène originaire, à savoir l'unité de la sexualité (ou du corps) et de l'existence. Il s'agit pour Merleau-Ponty de comprendre quelle relation précise le sujet entretient avec les significations dans la sphère affective, celles qu'il déploie d'abord, puis celles qu'il découvre sur le monde. Tout d'abord, le sujet de l'affectivité ne possède pas complètement les significations qu'il projette dans le monde : il les vit par son corps. L'aphasie (*PhP*, p. 198-200), par exemple, n'est guère un silence concerté, il ne s'agit pas d'un refus volontaire de vivre exprimé consciemment par le moyen du corps. Autrement dit, l'argumentaire de Merleau-Ponty vise à contester la séparation de la conscience et du corps pour penser une conscience qui est d'une certaine manière son corps, un signe qui « est d'une certaine manière ce qu'il signifie » (*PhP*, p. 199). De même, la compréhension des significations affectives intentionnées sur le monde n'est pas un acte de connaissance sans reste, mais une certaine manière originale de l'appréhender par le corps :

[...] la sexualité, sans être l'objet d'un acte de conscience exprès, peut motiver les formes privilégiées de mon expérience. (*PhP*, p. 207)

C'est par le corps que s'effectue notre communication avec le monde. Le reploiement de l'affectivité sur la sexualité, outre qu'il permet à Merleau-Ponty d'utiliser les résultats de la psychanalyse pour contester l'intellectualisme, a donc bien pour fonction de mettre en évidence le rattachement indiscutable de l'affectivité au corps. Contester l'intellectualisme : c'est là l'ambition principale du chapitre.

Cette interprétation du rôle rempli par l'« expression » se trouve renforcée par la prise en compte de la progression générale de l'ouvrage. Pourquoi la notion d'expression ne fait-

elle son apparition qu'à partir de ce chapitre ? Est-ce pour une raison seulement contingente ? Répondre à cette question c'est, à notre sens, délimiter la spécificité de l'affectivité comme dimension de l'existence, notamment par rapport à la spatialité et à la motricité dont les analyses occupent les chapitres III et IV. À première vue, on peut présenter de la manière suivante le chemin parcouru par Merleau-Ponty dans ces premiers chapitres : au chapitre III, le philosophe aurait montré qu'il y avait une signification inhérente à la spatialité et à la motricité humaine. Le chapitre IV généraliserait ce résultat et montrerait que le corps humain est cette spatialité primordiale. En se mouvant, il fait émerger une signification inhérente à son mouvement. Le chapitre V montrerait, pour son compte, que l'intentionnalité affective, elle aussi, est une intentionnalité originale, qu'il existe une signification inhérente à la sexualité. Le phénomène d'expression permettrait de rendre compte de cette unité originaire. Pourquoi, toutefois, Merleau-Ponty ne formule-t-il pas la notion d'« expression » dès le chapitre III ? En présentant ainsi le parcours de l'ouvrage, on masque, à notre sens, les différences de visée entre, d'une part, les chapitres III-IV, d'autre part le chapitre V. Si tous les chapitres de la *Phénoménologie de la perception* se présentent comme une critique combinée de l'empirisme et de l'intellectualisme, il faut donc remarquer que tous les chapitres n'accroissent pas de la même façon leur critique, notamment dans la première partie. À vrai dire, l'effort de Merleau-Ponty, dans cette première partie, consiste à repenser les notions qui ont, à tort, été traditionnellement attribuées, d'une part au seul corps (chapitres III et IV), d'autre part au seul esprit (chapitre V), pour montrer qu'elles sont en deçà de cette distinction. Plus précisément, le chapitre III, en revisitant la notion d'espace et de mouvement, traditionnellement attribuées au corps, vise à montrer que la motricité humaine possède une signification. La spatialité du corps propre et sa motricité ne sont pas à penser sur le modèle de l'être en soi. Étant donné le sort fait ordinairement au mouvement — l'attitude naturelle nous fait rater la spécificité de la motricité vivante —, le chapitre III constitue surtout un effort pour hisser le mouvement à hauteur de la signification. Il met en évidence une signification immanente, qui est cette manière qu'a le mouvement de se devancer lui-même, signification que nous ne sommes pas naturellement tentés de lui dénier. L'objectif, pour Merleau-Ponty, est donc de montrer que ce mouvement n'est spécifiquement humain que s'il émet des significations, autrement dit que le mouvement détient un intérieur. Au chapitre V, au contraire, le philosophe cherche à statuer sur le sort de ce qui est traditionnellement attribué à l'esprit. Il veut alors surtout montrer que l'affectivité possède un extérieur. La notion d'« expression » permet de penser l'unité primordiale du corps et de l'existence et *visé moins à étheriser la sexualité qu'à donner du poids aux significations*. Le geste dominant est

donc inverse de celui du chapitre III et la notion d'« expression » est mobilisée pour éviter un danger qui ne se présentait pas vraiment pour le mouvement : isoler les significations ; nous avons, en effet, une approche naturelle du mouvement qui nous en prémunit.

La démarcation avec l'entreprise intellectualiste, y compris dans sa version sartrienne, s'éclaire alors. Que l'affectivité ne soit pas pleine connaissance de son objet signifie qu'elle ne peut plus être conçue comme une pure projection de signification sur l'être. On ne peut plus comprendre, comme le veut l'intellectualisme, le rapport du sujet au monde à partir d'une *Sinngebung* ou donation de sens allant unilatéralement du sujet vers l'objet. La conception intellectualiste de l'intentionnalité corrèle, certes, le sujet et l'objet, fidèle à la réfutation kantienne de l'idéalisme, mais maintient le pôle sujet en position de surplomb par rapport à l'objet. Elle postule leur séparation et construit leur union à partir des actes de synthèse de la subjectivité. Elle peut alors abstraire le moment de la subjectivité transcendante de l'articulation synthétique du sujet et de l'objet pour l'élever au rang de réalité dernière de l'articulation. La vérité ultime de la corrélation sujet-monde réside alors dans le noyau de certitude que représentent, pour le sujet, ses propres vécus¹. L'affectivité détient le statut de réalité fondatrice en tant qu'elle qualifie, prise en son sens le plus large, le versant subjectif de notre expérience du monde. Or, l'interprétation que Merleau-Ponty fait de l'intentionnalité originare ne permet plus de considérer l'affectivité comme zone de repli du sujet hors du monde : si les significations affectives elles-mêmes ne sont pas explicitement connues par le sujet de l'affectivité, c'est que même les vécus du sujet ne sont pas clairs pour lui-même. La subjectivité ne peut alors plus être isolée du monde à titre d'*Ego* transcendantal. Cette critique vaut également pour la conception sartrienne qui maintient une distinction de droit entre conscience et être et postule une identité de l'être de la conscience et de son apparaître. Or, nous venons d'entrevoir que l'examen de l'affectivité chez Merleau-Ponty dénonce la prétendue clarté des vécus de conscience.

Voilà recueillis les principaux résultats concernant l'orientation nouvelle que Merleau-Ponty donne à la notion d'« affectivité » dans le chapitre V de la *Phénoménologie de la perception*. Les descriptions de ce chapitre consacré à l'affectivité amorcent une réforme des conceptions traditionnelles du rapport du sujet à l'objet et du sujet à lui-même, mais c'est encore surtout la spécificité du rapport au monde qui est retenue pour qualifier l'affectivité. Certes, dans la mesure où la relation à la chose s'est avérée relation d'inhérence, le sujet ne semble déjà plus pouvoir être conçu comme pleine connaissance et possession de soi. Mais ce

¹ *PhP*, p. 436 et *sq.* sur le *cogito*.

résultat est suggéré par les analyses du chapitre davantage que conclu. C'est au premier chapitre de la troisième partie de la *Phénoménologie de la perception*, consacré au *cogito*, que le problème est directement affronté. L'approche sartrienne de la conscience, qui s'inscrit dans la lignée du cartésianisme s'y trouve contestée tandis qu'émerge un premier point d'articulation entre la question de l'imagination et celle de l'affectivité. Il est nécessaire de préciser les étapes de cette critique.

Le sujet, dans l'affectivité, semble nouer un rapport privilégié et originaire à lui-même, quoi qu'il en soit, par ailleurs, de la réalité de l'objet visé. C'est cette hypothèse qu'explore le chapitre. Dans son premier moment, après avoir présenté la conception éternitaire du *cogito*, Merleau-Ponty montre, à partir de l'acte perceptif, que l'être du sujet s'échappe sans rémission dans l'objet. La pensée de voir ne saurait avoir de certitude indépendamment d'une certitude concernant la chose vue :

La vision est une action, c'est-à-dire non pas une opération éternelle, — l'expression est contradictoire, — mais une opération qui tient plus qu'elle ne promettait, qui dépasse toujours ses prémisses et n'est préparée intérieurement que par mon ouverture primordiale à un champ de transcendances, c'est-à-dire encore par une extase. (*PhP*, p. 435)

Toutefois, « le cas de la perception n'est-il pas particulier (*PhP*, p. 436) ? » La perception ouvrirait nécessairement à un dehors, et en cela, ferait dépendre sa vérité de celle de la chose perçue, tandis qu'il se pourrait que d'autres activités de l'esprit le retiennent entièrement en lui-même, lui assurant la certitude de soi, indépendamment de la vérité de l'objet. Cette objection possible le conduit à se placer, non plus du point de vue de la perception, mais du point de vue de l'affectivité, pour renforcer son argumentaire :

[La perception] m'ouvre à un monde, elle ne peut le faire qu'en me dépassant et en se dépassant, il faut que la "synthèse" perceptive soit inachevée, elle ne peut m'offrir un « réel » qu'en s'exposant au risque de l'erreur, il est de toute nécessité que la chose, si elle doit être une chose, ait pour moi des côtés cachés, et c'est pourquoi la distinction de l'apparence et de la réalité a d'emblée sa place dans la "synthèse" perceptive. Au contraire, la conscience, semble-t-il, reprend ses droits et la pleine possession d'elle-même, si je considère ma conscience des "faits psychiques". (*PhP*, p. 436)

Alors que dans la synthèse perceptive, apparence et réalité peuvent être distinctes, du point de vue des faits de conscience l'être s'identifie avec l'apparaître. La conscience est ce qu'elle s'apparaît. Merleau-Ponty, dans ces pages, restitue l'argumentaire de la position d'inspiration cartésienne, qu'il retrouve par ailleurs chez Sartre. Le sentiment a beau viser un objet hors de la conscience, le caractère de ce sentiment est indépendant de l'objet visé. « L'amour et la

volonté sont des opérations intérieures » (*PhP*, p. 436), cela signifie qu'ils ne dépendent que de la spontanéité de la conscience. S'ils peuvent me tromper sur la nature de l'objet qu'ils visent, en me faisant paraître aimable ou désirable l'objet qu'ils visent, c'est-à-dire en lui prêtant des qualités imaginaires, ils ne peuvent me tromper sur leur essence propre. Les affections font comparaître la conscience devant elle-même et il ne peut exister le moindre hiatus entre l'apparaître à soi de la conscience et sa réalité :

[...] à partir du moment où j'éprouve de l'amour, de la joie, de la tristesse, il est vrai que j'aime, que je suis joyeux ou triste, même si l'objet n'a pas, en fait, c'est-à-dire pour d'autres ou pour moi-même à un autre moment, la valeur que je lui prête à présent. (*PhP*, p. 436)

Ainsi, il faut conclure que :

La volonté ou l'amour seraient les mêmes que leur objet soit factice ou réel et, considérés sans référence à l'objet sur lesquels ils portent en fait, ils constitueraient une sphère de certitude absolue où la vérité ne peut pas nous échapper. Tout serait vérité dans la conscience. Il n'y aurait jamais d'illusion qu'à l'égard de l'objet externe. Un sentiment, considéré en lui-même, serait toujours vrai, du moment qu'il est senti. (*PhP*, p. 436-437)

Merleau-Ponty objecte à cette position d'inspiration cartésienne qu'il est possible de distinguer entre des sentiments « vrais » et des sentiments « faux » ou « illusoires ». L'amour « illusoire » ne doit pas être confondu avec un amour de mauvaise foi où il n'y a pas eu illusion de moi-même sur moi-même dans la mesure où il n'y a pas même eu d'amour : je l'ai toujours su mais, pour une raison ou pour une autre, je n'ai pas voulu me l'avouer. L'amour « illusoire » est effectivement un amour, et donc un engagement de soi, mais dans lequel je n'aime l'autre personne que partiellement et où, corrélativement je ne m'engage que partiellement. Cet amour « illusoire » échappe à l'opposition entre l'absence d'amour et l'amour véritable, et constitue donc une véritable illusion sur soi :

Alors, dira-t-on, ou bien je ne le savais pas, et dans ce cas il ne s'agit pas d'un amour illusoire, il s'agit d'un amour vrai qui finit, — ou bien je le savais, et dans ce cas il n'y a jamais eu d'amour, même "faux". Ce n'est cependant ni l'un ni l'autre. (*PhP*, p. 437)

Dans l'amour « illusoire », je me trompe moi-même et ne peut m'en rendre compte avant de revenir à moi. Or, le retour à soi signifie une connaissance de soi que seule la désillusion à venir peut me donner. Du coup, la différence entre « amour vrai » et amour « illusoire » a beau être intrinsèque, la possibilité de l'illusion demeure :

Un amour vrai se termine quand je change ou quand la personne aimée change ; un amour faux se révèle faux lorsque je reviens à moi. La différence est intrinsèque. Mais comme elle concerne la place du sentiment dans mon être au monde total, comme le faux amour

intéresse le personnage que je crois être au moment où je le vis, et comme, pour en discerner la fausseté, j'aurais besoin d'une connaissance de moi-même que je n'obtiendrai justement que par la désillusion, l'ambiguïté demeure et c'est pourquoi l'illusion est possible. (*PhP*, p. 438)

Cette description de l'amour « illusoire » manifeste qu'entre notre être et le savoir que nous en avons, il existe un décalage qui rend possible l'illusion sur soi, ce que n'admet pas Sartre. Pour la conscience, pas plus que pour l'expérience perceptive du monde, l'être ne coïncide nécessairement avec l'apparaître. Cet écart n'est pas à mettre sur le compte d'un inconscient qui disposerait d'une connaissance sur la conscience dont elle-même ne dispose pas. Ma subjectivité est en vérité un agir, une synthèse qui se fait, et à ce titre, elle ne se révèle que progressivement à elle-même, ce qui permet d'écarter aussi bien l'hypothèse d'une pure transparence à soi de la conscience, que l'hypothèse de « représentations inconscientes »¹ :

L'amour qui poursuivait à travers moi sa dialectique et que je viens de découvrir n'est pas, depuis le début, une chose cachée dans un inconscient, et pas davantage un objet devant ma conscience, c'est le mouvement par lequel je me suis tourné vers quelqu'un, la conversion de mes pensées et mes conduites, — je ne l'ignorais pas puisque c'est moi qui vivais des heures d'ennui avant une rencontre, et qui éprouvais de la joie quand elle approchait, il était d'un bout à l'autre vécu, — il n'était pas connu. (*PhP*, p. 440)

Ainsi, de ce que l'affectivité ne constitue pas la zone de repli sur soi traditionnellement caractéristique de la subjectivité, il faut conclure que la subjectivité est intégralement transcendance : transcendance non seulement vers l'être, mais transcendance également à l'égard d'elle-même. Par cet argumentaire, voilà donc contestées l'immanence psychologique ou transcendantale et, aussi bien, l'immanence à soi du *cogito* préreflexif sartrien.

Le parcours suivi à travers la *Phénoménologie de la perception* doit être rappelé : nous sommes partis de la spécificité de l'affectivité — « ce secteur de l'existence qui n'a de réalité que pour nous » —, spécificité qui permettait de réduire l'attitude naturelle et de nous ouvrir, contre le réalisme, à la compréhension de la donation du sens en général. L'examen de l'affectivité a révélé une intentionnalité originale irréductible à l'approche intellectualiste comme à l'approche réaliste de notre relation au monde. De ce point de vue, les résultats du chapitre V renforcent ceux des chapitres III et IV qui manifestent pour la première fois un tel

¹ *PhP*, p. 440 : « L'idée d'une conscience transparente qui serait 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 : c'est, des deux côtés, la même illusion rétrospective, on introduit en moi à titre d'objet explicite tout ce que je pourrai dans la suite apprendre de moi-même. »

type d'intentionnalité. Mais d'un autre point de vue, la mise en avant de la notion d'« expression » pour rendre compte de l'affectivité signe l'originalité du traitement accordé par Merleau-Ponty à ce domaine : brouiller les significations en les arrimant au corps. Sous une forme retravaillée, cette notion est vouée à faire fortune dans le dispositif merleau-pontien futur et nous devons en suivre la trace. Mais, fort de ces résultats, il nous faut pour le moment revenir à notre point de départ pour mieux cerner ce qui fait le propre de l'affectivité. Le problème laissé pendant jusqu'ici pourrait se formuler ainsi : comment rendre compte de la diversité inter-temporelle et inter-individuelle de l'affectivité, motif qui justifiait, au départ, la situation exceptionnelle de l'affectivité dans l'économie argumentative du premier chapitre de la *Phénoménologie de la perception* : « ce secteur de l'existence qui n'a de sens que pour nous » ? Comment décrire l'affectivité dans ce qu'elle a de plus « subjectif », au sens faible du terme ? Quel est son statut singulier quant à l'élaboration de notre relation aux choses ?

Si on reconnaît avec Merleau-Ponty que l'affectivité ne nous ouvre pas sans reste au monde naturel — ce qui reste à montrer —, il n'est pas absurde de verser l'affectivité au compte de l'imagination. On rendrait ainsi justice au caractère « subjectif » de l'affectivité. Merleau-Ponty lui-même y invite puisqu'il ne cesse de mentionner le rêve dès qu'il s'agit de traiter de l'affectivité¹. Ainsi se ferait jour une connexion secrète entre l'imagination et l'affectivité, connexion sans cesse reprise par l'auteur sans jamais être l'objet d'une thématization explicite, du moins dans la *Phénoménologie de la perception*. Admettons cette hypothèse. Merleau-Ponty refuse que la relation du sujet de l'affectivité à la chose soit comprise sur le mode d'une unique *Sinngebung* centrifuge. Puisque le sujet de l'affectivité révèle un sujet adhérent au monde, il n'est plus possible de comprendre, à l'instar de Sartre, la conscience imageante à partir de la liberté transcendantale définie dès la fin de *L'imaginaire*. Si une compréhension authentique de l'affectivité doit, d'une part, permettre de rendre raison d'une certaine particularité de l'affectivité (à moins de défigurer la spécificité du phénomène), elle doit tout autant nous éloigner d'une définition de la subjectivité comme liberté totale ou pouvoir néantisant. Un examen attentif de l'affectivité, pensée comme relation d'inhérence au monde et à soi, devrait, à ce titre, permettre de reposer le problème de l'imagination sous sa forme empirique et transcendantale.

Il est temps, pour éprouver ces hypothèses, de se porter aux parages des chapitres qui connectent le plus explicitement les thèmes de l'affectivité de l'imagination : « L'espace » et « La chose et le monde naturel », respectivement chapitres II et III de la deuxième partie de la

¹ *PhP*, p. 206-207 ; p. 336 ; p. 440.

Phénoménologie de la perception. Le développement de la problématique des espaces anthropologiques permet d'approfondir le traitement de la question de l'affectivité dans sa relation à l'imagination. La lecture des chapitres cités laisse penser que la question de l'affectivité coïncide avec la question de l'anthropologie. Les espaces anthropologiques constituent, d'après Merleau-Ponty, les différentes modalités existentielles sous lesquelles l'espace est concrètement vécu. Or, sans qu'il le dise très explicitement, les descriptions de ces espaces anthropologiques mettent en évidence la dimension affective de l'espace. En comprenant l'articulation de ces espaces anthropologiques à l'espace naturel, nous devrions donc disposer de ressources pour préciser le sens de l'affectivité chez Merleau-Ponty. Quel est l'enseignement de ces deux chapitres ?

La dernière section du chapitre II se consacre à l'élucidation de notre expérience totale de l'espace. Jusqu'ici, Merleau-Ponty avait seulement étudié notre élaboration des relations spatiales entre les choses en considérant « un sujet désintéressé » (*PhP*, p. 332). Or, une telle description, si elle permet déjà de dépasser la conception objectiviste de l'espace, relève encore de l'abstraction dans la mesure où l'espace est originairement vécu :

Une première perception sans aucun fond est inconcevable. Toute perception suppose un certain passé du sujet qui perçoit et la fonction abstraite de perception, comme rencontre des objets, implique un acte plus secret par lequel nous élaborons notre milieu. (*PhP*, p. 333)

La détermination expresse des relations spatiales et des propriétés des objets est un acte second qui présuppose un rapport originairement vécu à l'espace. Si l'on en croit la comparaison mise en œuvre par Merleau-Ponty, cet « acte plus secret » est de nature affective :

Comme un être manifeste la même essence affective dans les gestes de sa main, dans sa démarche et dans le son de sa voix, chaque perception expresse de mon voyage à travers Paris — les cafés, les visages des gens, les peupliers des quais, les tournants de la Seine, — est découpée dans l'être total de Paris, ne fait que confirmer un certain style ou un certain sens de Paris. (*PhP*, p. 332-333)

Par conséquent, l'acquis des trois sections précédentes doit être complété, en l'occurrence, modalisé :

L'expérience de la spatialité une fois rapportée à notre fixation dans le monde, il y aura une spatialité originale pour chaque modalité de cette fixation. (*PhP*, p. 335)

Et Merleau-Ponty de décrire l'espace de la nuit, l'espace du rêve, l'espace mythique, l'espace schizophrénique (*PhP*, p. 335-340). La modalité spatiale du rêve, correctement comprise, sert de révélatrice pour la spatialité générale de la veille. S'appuyant sur les travaux de

Binswanger, Merleau-Ponty établit une connexion interne et immédiate entre l'affectivité et la disposition spatiale du corps :

[...] le mouvement vers le haut comme direction dans l'espace physique et celui du désir vers son but sont symboliques l'un de l'autre, parce qu'ils expriment la même structure essentielle de notre être comme être situé en rapport avec un milieu, dont nous avons déjà vu qu'elle donne seule un sens aux directions du haut et du bas dans le monde physique. (*PhP*, p. 336)

Ainsi, pris dans sa concrétude, l'espace comporte nécessairement une dimension affective. La référence à Scheler, mentionnée en note (*PhP*, note 4 p. 339), manifeste cette connexion dans toute son ampleur puisqu'elle rapporte l'espace objectif lui-même, non pas à un néant d'affectivité, mais à une forme très particulière d'affectivité : « le vide du cœur ». Cet espace affectif ou vécu constitue un « second espace à travers l'espace visible, [...] qui compose à chaque moment notre manière propre de projeter le monde » (*PhP*, p. 339). C'est « en quelque sorte, avec son angoisse ou avec sa joie que le primitif vise un espace », c'est « avec ma douleur que je sais où est mon pied blessé ». Cette dimension secrète de l'espace est qualifiée d'« anthropologique » (*PhP*, p. 340). La découverte de cette dimension affective de l'espace pose à Merleau-Ponty un problème épineux : comment reconnaître la diversité de ces expériences de l'espace sans rendre impensable l'idée même d'espace, et sans, par là, rendre incommunicables ces différentes expériences ? C'est le problème général du solipsisme qui est, par là, soulevé :

Puisqu'il y a autant d'espaces que d'expériences spatiales distinctes, et puisque nous ne nous donnons pas le droit de réaliser d'avance, dans l'expérience enfantine, morbide ou primitive, les configurations de l'expérience adulte, normale et civilisée, n'enfermons-nous pas chaque type de subjectivité et à la limite chaque conscience dans sa vie privée ? (*PhP*, p. 344-345)

En d'autres termes, comment maintenir fermement, à la fois, la multiplicité des espaces anthropologiques et l'unicité de l'espace naturel ?

C'est en contestant, à nouveau, la position intellectualiste puis la position empiriste que Merleau-Ponty tente de résoudre ce difficile problème. Contre l'intellectualisme, il soutient l'originalité des diverses expériences de l'espace. Toutefois, c'est surtout la contestation de l'empirisme (*PhP*, p. 344-347), en l'occurrence, ici, du psychologisme, qui donne lieu à des précisions capitales concernant le statut de l'affectivité et son rapport à la spatialité. Ces précisions permettent de comprendre le lien entre les deux secteurs de l'existence dont traitaient séparément les chapitres III et V de la première partie de l'ouvrage.

La spatialité vécue, c'est-à-dire affective, est, en dernière instance, fondée sur la spatialité naturelle :

Pendant le rêve lui-même, nous ne quittons pas le monde : l'espace du rêve se retranche de l'espace clair, mais il en utilise toutes les articulations, le monde nous obsède jusque dans le sommeil, c'est sur le monde que nous rêvons. (*PhP*, p. 346)

Ce qui est valable pour le rêve reste d'ailleurs valable pour la folie. Or, Merleau-Ponty d'ajouter :

Ce lien entre la subjectivité et l'objectivité qui existe déjà dans la conscience mythique ou enfantine, et qui subsiste toujours dans le sommeil, on le trouve, à plus forte raison, dans l'expérience normale. Je ne vis jamais entièrement dans les espaces anthropologiques, je suis toujours attaché par mes racines à un espace naturel et inhumain. Pendant que je traverse la place de la Concorde et que je me crois pris toute entier par Paris, je puis arrêter mes yeux sur une pierre du mur des Tuileries, la Concorde disparaît, et il n'y a plus que cette pierre sans histoire ; je peux encore perdre mon regard dans cette surface grenue et jaunâtre, et il n'y a plus même de pierre, il ne reste qu'un jeu de lumière sur une matière indéfinie. Ma perception totale n'est pas faite de ces perceptions analytiques, mais elle peut toujours se dissoudre en elles, et mon corps, qui assure par mes habits mon insertion dans le monde humain, ne le fait qu'en me projetant d'abord dans un monde naturel qui transparaît toujours sous l'autre, comme la toile sous le tableau, et lui donne un air de fragilité. Même s'il y a une perception de ce qui est désiré par le désir, aimé par l'amour, haï par la haine, elle se forme autour d'un noyau sensible, si exigü qu'il soit, et c'est dans le sensible qu'elle trouve sa signification et sa plénitude. (*PhP*, p. 346)

On peut tirer de cette affirmation trois conclusions concernant le statut de l'affectivité :

1) La première concerne son articulation à la spatialité : la subjectivité ne peut jamais s'enfermer entièrement en elle-même, autrement dit, l'affectivité n'est pas une sphère d'immanence absolue — ce qui confirme le résultat du chapitre consacré au *cogito*. La transcendance est une dimension essentielle de l'affectivité :

Nous avons dit que l'espace est existentiel ; nous aurions pu aussi bien dire que l'existence est spatiale, c'est-à-dire que, par une nécessité intérieure, elle s'ouvre sur un "dehors" au point que l'on peut parler d'un espace mental et d'un "monde des significations et des objets de pensée qui se constituent en elles". (*PhP*, p. 346)

Ainsi, de la connexion interne relevée plus haut entre les émotions et les attitudes corporelles, il ne faut pas seulement déduire comme nous l'avons fait que l'espace, pris dans sa concrétude, comporte nécessairement une dimension affective, il faut ajouter que l'affectivité

comporte nécessairement une dimension spatiale. L'affectivité n'existe concrètement que sous la forme spatiale.

2) Toutefois Merleau-Ponty ne se contente pas, dans ce texte, de déplacer l'accent le long d'un unique phénomène, à savoir la connexion interne des émotions et des attitudes corporelles. Ce simple changement d'accent ne permettrait pas de résorber la tension mise en évidence entre, d'une part, la diversité des espaces vécus, d'autre part, l'exigence d'unité inhérente au concept d'espace. Il faut aller plus loin et soutenir, avec Merleau-Ponty, qu'il ne peut exister d'espaces affectifs sans ouverture à un unique espace naturel. C'est une autre manière de dire que la diversité des espaces humains est fondée, en dernière instance, sur l'espace inhumain. Ainsi, les différents arts, s'ils configurent effectivement de nouveaux espaces — la peinture et la danse par exemple (*PhP*, note 1 p. 340) — ne peuvent le faire qu'en modalisant l'espace naturel.

3) La troisième conclusion concerne les rapports entre imagination et affectivité : dans la mesure où la folie, l'enfance, le mythe, ou le rêve constituent des expériences de l'imaginaire, nous pouvons être tentés d'affirmer que l'imaginaire représente le degré le plus élevé de distension entre la subjectivité et l'objectivité. L'imaginaire désignerait alors, chez Merleau-Ponty, les formes d'expériences où l'affectivité — identifiée à l'« anthropologique » — prédomine. Dans l'imaginaire, la subjectivité, sous la poussée de l'affectif, perdrait assez largement le contact avec le monde naturel. Toutefois, cette interprétation semble entrer en conflit avec le passage suivant :

Ce qui fait l'hallucination comme le mythe, c'est le rétrécissement de l'espace vécu, l'enracinement des choses dans notre corps, la vertigineuse proximité de l'objet, la solidarité de l'homme et du monde, qui est, non pas abolie, mais refoulée, par la perception de tous les jours ou par la pensée objective, et que la conscience philosophique retrouve. (*PhP*, p. 344)

Loin de signifier un repli dans la subjectivité, l'imaginaire définirait plutôt l'ensemble des expériences où la subjectivité ne maintient plus de distance avec la sphère des choses. La reprise par Merleau-Ponty des conclusions d'Eugène Minkowski permet d'accorder ces interprétations divergentes :

Outre la distance physique ou géométrique qui existe entre moi et toutes choses, une distance vécue me relie aux choses qui comptent et existent pour moi et les relie entre elles. Cette distance mesure à chaque moment l'"ampleur" de ma vie. Tantôt il y a entre moi et les événements un certain jeu (*Spielraum*) qui ménage ma liberté sans qu'ils cessent de me toucher. Tantôt, au contraire, la distance vécue est à la fois trop courte et trop grande : la plupart des événements cessent de compter pour moi, tandis que les plus proches m'obsèdent.

Ils m'enveloppent comme la nuit et me dérobent l'individualité et la liberté. (*PhP*, p. 338. Nous soulignons)

Ainsi, la distance vécue ne peut être, d'un côté, trop grande sans, par un autre côté, devenir trop petite. À la vérité, le schizophrène, comme le rêveur, ne s'éloigne affectivement de certaines entités du monde que pour se rapprocher des autres. Toute distance vécue renvoie secrètement à une proximité. L'imaginaire serait l'expression d'un déséquilibre dans ce jeu qui m'unit aux choses autant qu'il m'en sépare.

Pour compléter cette analyse et déterminer l'exacte situation de l'affectivité, il faut encore éclairer le sens de cet espace naturel ou « inhumain » qui se trouve au fondement des espaces anthropologiques et en est, en quelque sorte, le négatif. Le passage précédemment cité fournit une première indication : « un jeu de lumière sur une matière indéfinie », voilà tout ce qu'il peut rester de la place de la Concorde, si je retrouve l'anonymat des sens que je suis en premier lieu. L'espace naturel au fondement des espaces anthropologiques serait donc le monde sensible tel que me le livre le corps propre. Dans la suite, Merleau-Ponty se réfère à la distinction husserlienne entre « actes objectivants » et « actes non objectivants » pour tenter d'affiner son amorce de réponse :

Les espaces anthropologiques s'offrent eux-mêmes comme construits sur l'espace naturel, les "actes non-objectivants", pour parler comme Husserl, sur les "actes objectivants". (*PhP*, p. 346)

Toutefois, « acte objectivant » ne signifie pas « représentation » : par conséquent, l'unité de l'espace naturel n'est pas celle de l'espace géométrique. Par là, l'originalité des différentes expériences de l'espace est préservée. Toutefois, dans la mesure où le sens de l'unité du monde naturel n'est éclairci qu'au chapitre suivant, l'articulation des espaces anthropologiques à l'espace naturel ne pourra pas être pleinement comprise avant ce dernier pas de l'analyse. Merleau-Ponty formule ainsi le problème que le chapitre suivant se propose de résoudre :

Il faudra comprendre comment d'un seul mouvement l'existence projette autour d'elles des mondes qui me masquent l'objectivité, et l'assigne comme but à la téléologie de la conscience, en détachant ces "mondes" sur le fond d'un unique monde naturel. (*PhP*, p. 347)

C'est au chapitre suivant, intitulé « La chose et le monde naturel », que Merleau-Ponty, en procédant à la description de la chose intersensorielle, prend en charge ce difficile problème (*PhP*, p. 373 et *sq.*). Au réel auquel mon existence accède appartient une dimension anthropologique :

Ainsi la chose est le corrélatif de mon corps et plus généralement de mon existence dont mon corps n'est que la structure stabilisée, elle se constitue par la prise de mon corps sur elle, elle n'est pas d'abord une signification pour l'entendement, mais une structure accessible à l'inspection du corps et si nous voulons décrire le réel tel qu'il nous apparaît dans l'expérience perceptive, nous le trouvons chargé de prédicats anthropologiques. Les relations entre les choses ou entre les aspects des choses étant toujours médiatisées par notre corps, la nature entière est la mise en scène de notre propre vie ou notre interlocuteur dans une sorte de dialogue. (*PhP*, p. 376)

Les travaux de Hedwig Conrad-Martius, auteur qui a mis en évidence le caractère essentiellement anthropologique du monde perçu, sont mentionnés en note (*PhP*, p. 375) : le monde perçu constitue « une symbolique de la vie humaine¹ ». Merleau-Ponty insiste sur ce point en qualifiant toute perception d'« accouplement de notre corps avec les choses » (*PhP*, p. 376). La chose est moins ob-jet qu'ouverture à une atmosphère, concrétion d'un certain milieu. Du coup, la signification du perçu s'élargit considérablement :

Le perçu n'est pas nécessairement un objet présent devant moi comme terme à connaître, il peut être une "unité de valeur" qui ne m'est présente que pratiquement. (*PhP*, p. 377)

À s'en tenir à ces analyses, il semblerait qu'il faille renoncer à l'unité du monde naturel et admettre comme fondamentale la pluralité des mondes anthropologiques, hypothèse que repoussait précisément le chapitre précédent. En reconnaissant les assises anthropologiques du réel, on tomberait dans une forme de subjectivisme : en dissolvant toute objectivité dans la subjectivité — appartient à la perception ce qui m'intéresse ou m'affecte —, on rendrait alors incompréhensible la communication entre les existences. On s'explique alors que Merleau-Ponty, fidèle à la démarche du chapitre précédent, cherche, dans le second temps du présent chapitre, à maintenir l'altérité de la chose, son irréductibilité à l'horizon humain.

Toutefois, avant d'aborder l'exposition de cette contrepartie, il nous faut faire part d'un décalage discret dans la problématique par rapport au chapitre précédent. Alors qu'il élargit aux horizons pratiques et affectifs la notion de perçu, Merleau-Ponty se réfère aux travaux de Scheler. Comme on l'a mentionné, il explique, à la suite de ce dernier, que le perçu peut aussi être ce qui est absent mais importe pratiquement pour moi, ou encore ce qui est éprouvé affectivement. Il emprunte alors sa conclusion aux amants malheureux du *Lys dans la vallée* :

¹ *PhP*, note 1 p. 375 qui complète ce que le lecteur sait depuis la p. 282, à savoir que le monde perçu constitue une symbolique de chaque sens dans les termes des autres sens.

L'amour est dans les bouquets que Félix de Vandenesse prépare pour Madame de Mortsauf aussi clairement que dans une caresse [...]. Le bouquet est jusqu'à l'évidence un bouquet d'amour, et pourtant il est impossible de dire ce qui en lui signifie l'amour, c'est même pourquoi Madame de Mortsauf peut l'accepter sans violer ses serments. Il n'y a pas d'autre manière de la comprendre que de le regarder, mais alors il dit ce qu'il veut dire. Sa signification est la trace d'une existence, lisible et compréhensible pour une autre existence. (*PhP*, p. 377-378)

Ainsi, à la différence du chapitre précédent où le constat de la multiplicité des espaces vécus menaçait d'incommunicabilité les différentes expériences, Merleau-Ponty semble restaurer ici, au sein même de l'expérience affective des choses, une sorte de compréhension anthropologique unitaire, ou encore un *a priori* humain, qui ne menace plus de solipsisme la subjectivité : chacun fait, dans une certaine mesure, la même épreuve affective de la même chose. Il faut donc reconnaître qu'en maintenant une altérité de la chose, Merleau-Ponty ne vise plus, dans ce chapitre, à écarter le solipsisme. S'il existe un *a priori* affectif ou anthropologique, alors le spectre du solipsisme se dissipe. Le philosophe cherche, à présent, seulement à manifester que l'être ne se réduit pas à l'expérience qu'en fait la subjectivité humaine, qu'il comporte une opacité définitive, un noyau de non-sens. Ce changement de perspective méritait d'être souligné car, à notre sens, il introduit un effet de sourdine qui masque artificiellement la gravité du problème soulevé.

Dans ces conditions, voici comment Merleau-Ponty, à l'époque de la *Phénoménologie de la perception*, tente ultimement de comprendre l'articulation des mondes anthropologiques au monde naturel :

On ne peut, disions-nous, concevoir de chose perçue sans quelqu'un qui la perçoive. Mais encore est-il que la chose se présente à celui-là même qui la perçoit comme chose en soi et qu'elle pose le problème d'un véritable en-soi-pour-nous. Nous ne nous en avisons pas d'ordinaire parce que notre perception, dans le contexte de nos occupations, se pose sur les choses juste assez pour retrouver leur présence familière et pas assez pour redécouvrir ce qui s'y cache d'inhumain. (*PhP*, p. 378)

Les analyses précédentes offraient seulement :

[...] une définition psychologique qui n'explicite pas le sens entier du défini et qui réduit la chose aux expériences dans lesquelles nous la rencontrons. Nous découvrons maintenant le noyau de réalité : une chose est chose parce que, quoi qu'elle nous dise, elle nous le dit par l'organisation même de ses aspects sensibles. Le "réel" est ce milieu où chaque moment est non seulement inséparable des autres, mais en quelque sorte synonyme des autres, où les "aspects" se signifient l'un l'autre dans une équivalence absolue. (*PhP*, p. 379)

Après avoir insisté sur la dimension de sens inhérente au réel, au risque de le réduire à de pures significations, Merleau-Ponty met désormais l'accent sur l'ancrage de la signification dans le sensible. Celui-ci a pour conséquence l'incapacité de l'existence à posséder pleinement le réel, à en faire le tour : « c'est la plénitude insurpassable¹ ». « Le réel se prête à une exploration infinie, il est inépuisable » (*PhP*, p. 379) : Merleau-Ponty reprend ici la distinction sartrienne de l'imaginaire et du réel : il oppose la pauvreté de l'imaginaire à la richesse du réel. Ce qui est intéressant — tout autant que la reprise provisoire de la distinction sartrienne —, c'est donc la manière dont Merleau-Ponty corrèle explicitement l'imaginaire à l'anthropologique et donc, nous l'avons montré, à l'affectif. Il est assez remarquable, qu'en dépit de la référence à Cézanne à la page précédente, la peinture, loin de révéler le monde naturel, est opposée à lui dans l'extrait². Sous l'influence de Sartre, Merleau-Ponty la situe tout entière du côté de l'imaginaire. Voici ce qu'écrit Merleau-Ponty à propos du tableau :

Nous sentons bien qu'il est fabriqué à dessein, qu'en lui le sens précède l'existence et ne s'enveloppe que du minimum de matière qui lui est nécessaire pour se communiquer. (*PhP*, p. 380)

En d'autres termes, dans la peinture, le sens est possédé à l'avance, la finalité est subordonnée à une fin : le sens précède sa réalisation dans le sensible, il en est séparé. Rien de tel en ce qui concerne la chose :

La chose est pour notre existence beaucoup moins un pôle d'attraction qu'un pôle de répulsion. (*PhP*, p. 380)

La chose n'est plus définie comme pôle de ma vie corporelle — autrement il s'agirait seulement, comme dans la peinture, d'une « reconstitution de la chose à l'aide de lambeaux subjectifs » (*PhP*, p. 381).

Concluons. La présentation merleau-pontienne de l'affectivité dans les deux chapitres étudiés a suggéré à de nombreuses reprises un rapprochement avec la thématique de l'imagination. Il y a épreuve de l'imaginaire lorsque le jeu subjectif-objectif perd sa souplesse et, que sous l'influence de l'affectivité, certains aspects du monde se font térébrants. L'affectivité qui définit la dimension anthropologique de l'ouverture subjective au monde

¹ *PhP*, p. 379. Ou encore : « La chose est ce genre d'être dans lequel la définition complète d'un attribut exige celle du sujet tout entier et où par conséquent le sens ne se distingue pas de l'apparence totale. »

² Une telle opposition ne manquera pas d'être contestée, au plus haut point dans *L'Œil et l'Esprit*, quand il s'agira de faire jouer à la peinture la fonction d'*épokhè*.

favorise alors l'enfermement dans un monde privé. La constitution des mondes privés qui caractérise l'imaginaire n'exclut pas cependant l'ouverture sur un unique monde naturel.

La *Phénoménologie de la perception*, toutefois, peine à penser cette articulation entre mondes privés et monde naturel, et a tendance, en partant d'une dualité, à ne définir chacun de ces termes que relativement à l'autre. Ainsi, si le monde naturel n'est pas confondu avec le monde objectif, il reste encore défini négativement en défalquant les projections anthropologiques ou affectives que Merleau-Ponty attribue à la subjectivité. La recherche de la *Phénoménologie de la perception* est encore, d'une certaine manière, abstraite : l'ouvrage met au compte de la subjectivité les espaces imaginaires ou affectifs même s'il plaide pour une unité des espaces anthropologiques et de l'espace naturel. Le monde naturel est pensé comme un reliquat pur de toutes les projections ; le corps, encore conçu sur le modèle physiologique, joue, avec ses rythmes naturels, le rôle de plus petit dénominateur commun entre les différents pour-soi.

Si la distinction entre réel et imaginaire, quand elle est explicite, est encore héritière du partage sartrien, l'apport du chapitre V de la *Phénoménologie de la perception*, consacré à l'affectivité, qui introduit la notion d'« expression », met déjà sur la piste d'une forme d'imagination transcendantale qui rompt avec la liberté transcendantale sartrienne. En refusant d'accorder à la subjectivité la distance au monde et la transparence à soi qui caractérisent la pensée sartrienne, Merleau-Ponty forge dans ce chapitre des outils qui mettent sur la piste d'une pensée convaincante concernant notre (dés-)accord avec le monde.

Et en effet, dans les années cinquante, il est conduit à admettre des latences dans l'Être lui-même. La compréhension de l'Être esquissée par la dernière ontologie initie une réinterprétation de l'affectivité qui coïncide avec le dépassement de la problématique anthropologique. Les caractéristiques affectives, naguère considérées comme anthropologiques, deviennent des traits de l'Être lui-même et la recherche d'un unique monde naturel pour éviter le solipsisme des mondes privés n'a plus de sens. À cet égard, le décalage entre ce que consigne Merleau-Ponty, d'une part, dans le cours sur la *Passivité*, d'autre part, dans l'une de ses notes de travail préparatoire à la rédaction du *Visible et l'invisible* est significatif ; en 1954-55, le projet d'une psychanalyse existentielle, quoique en un tout autre sens que Sartre, n'est pas abandonné :

[...] la sexualité elle-même n'est pas une explication dernière [...]. La sexualité même, n'étant pas une "fonction naturelle", a besoin d'être expliquée. Le problème qu'elle pose [...] est de savoir comment une vie peut entrer dans une autre vie et celle-ci la recevoir. L'amour physique n'est le symbole universel, n'est intéressé dans toute opération humaine et n'y

apporte sa contribution, son poids, son volant, que parce qu'il symbolise lui-même au plus haut point l'incarnation, la corporéité, le rapport charnel avec autrui. La psychanalyse est bien, en dernière analyse, psychanalyse existentielle, mais non pas au sens de Sartre, c'est-à-dire comme révélation d'une position prise par "liberté", mais comme révélation de l'intercorporéité, du montage *Ego*-autrui, tel qu'il est réalisé par chacun, du système symbolique installé dans notre machine à vivre. (IHPP, p. 246)

Or, dans une note de novembre 1960, Merleau-Ponty écrit :

Faire une psychanalyse de la Nature : c'est la chair, la mère.

Une philosophie de la chair est condition sans laquelle la psychanalyse reste anthropologie. (VI, note, p. 315)

La « chair » correspond bien alors au niveau proprement ontologique du questionnement, ce que confirme un extrait du chapitre « L'entrelacs — Le chiasme » :

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 [...]. (VI, p. 177)

Il n'y a plus à distinguer le monde naturel, d'une part, les prédicats anthropologiques introduits par le *creux* des subjectivités, d'autre part. Faire dépendre de l'avènement de subjectivités dispersées la richesse concrète qui se donne à même le champ phénoménal, c'est encore accorder le caractère privatif de l'expérience, et déléguer au corps, reconduit à une version appauvrie et somme toute minimaliste, le soin de raccorder les différentes expériences. Les latences appartiennent désormais de plein droit à l'Être ; dès lors, la question de la communication des expériences au sein d'un même monde n'a plus lieu d'être puisque toute expérience de l'Être ouvre par principe, à des degrés divers, sur toutes les autres, y compris en deçà et au-delà de l'humain.

Cette transformation donne lieu à un réexamen de l'affectivité, principalement dans deux notes qui font écho aux problématiques de Scheler. Tout d'abord, l'opposition entre le fait et l'essence étant contestée, la question de l'articulation entre la sensation de plaisir, ou de déplaisir, et les valeurs ne se pose plus¹ : de même que toute auto-affection est en même

¹ Scheler (1913-1916 ; 1955), par ex. chap. V.10.a, p. 361-365 : « Corrélations essentielles entre les valeurs positives et négatives et les sentiments de plaisir et de déplaisir ».

temps une hétéro-affection, tout éprouvé se transcende et est donc par lui-même prégnant d'une valorisation. Il ne suffit plus de dire que l'intentionnalité affective me met en relation avec des essences alogiques ; ce mouvement de transcendance emporte avec lui sa manière singulière de s'éprouver, si bien qu'il n'y a plus besoin d'un opérateur tel que « la personne » pour assurer la connexion :

Alors des problèmes comme ceux de Scheler (comment comprendre le rapport de l'intentionnel à l'affectif qu'il croise transversalement, un amour étant transversal aux oscillations de plaisir et de douleur → personnalisme) disparaissent : car il n'y a pas de 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 [...]. (VI, note, décembre 1960, p. 318)

En refusant la bifurcation entre essence et fait, Merleau-Ponty reconnaît ensuite définitivement qu'il n'y a pas à instaurer de rapport de fondation entre les actes objectivants et les actes non objectivants, car l'affectivité ne relève pas d'une couche de significations séparée mais est une dimension dans laquelle s'inscrit, par le truchement du langage, jusqu'aux formes les plus élaborées de la culture :

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, notes, février 1960, p. 288)

C'est finalement reconnaître que la *transcendance est par définition affection*. Mais n'est-ce pas là précisément reconnaître que le désir est un autre nom de l'Être ?

CHAPITRE VII : LE DESIR COMME OPERATEUR ONTOLOGIQUE

Les ontologies de Sartre, Merleau-Ponty et Grimaldi accordent une place majeure à la notion de désir, au point même qu'on pourrait les caractériser comme des *ontologies du désir*. Le sens d'une telle expression est loin d'être univoque. S'agit-il par là d'identifier désir et être ? Si cette identification est sans doute recevable chez Merleau-Ponty et Grimaldi — en des sens distincts —, chez Sartre, qui comprend seulement l'être du pour-soi comme désir, elle n'est guère valable en l'état. L'hypothèse que nous souhaiterions examiner ne va donc pas jusque là. Il s'agit plutôt de considérer que le désir, dans chacune de ces philosophies, n'est pas une notion purement psychologique mais un opérateur ontologique qui décrit notre exacte relation aux choses et confère un sens rigoureux au concept de négativité. À examiner la notion sous cet angle, on en viendra ainsi à la considérer comme un facteur déterminant dans la constitution d'ontologies nettement différenciées.

À première vue, le désir est l'une des notions-clefs, sinon la notion-clef, des pensées de Sartre et Grimaldi. Ils renouent ainsi, par-delà la critique qu'ils en formulent, avec une tradition qui s'enracine dans le platonisme. Selon Platon, le désir est manque et exprime la nostalgie d'une plénitude. Sartre et Grimaldi en tirent toutes les conséquences, du point de vue d'une philosophie de la conscience, quant à l'un, d'une philosophie de la vie, quant à l'autre. Chez Merleau-Ponty la notion de « désir », invoquée discrètement çà et là, ne devient sans doute déterminante que dans le projet ontologique de la dernière période, quand la philosophie de la conscience est radicalement révoquée. Elle s'articule alors à la notion psychanalytique de « corps libinal » et traduit une distance, non pas à l'Être, mais dans l'Être, qui n'équivaut pas à une séparation, qu'elle soit sartrienne ou grimaldienne. C'est le sens de ces différences qu'il convient désormais de creuser.

1. Le désir, essence contradictoire de la conscience

On trouve chez Sartre et Grimaldi des considérations semblables sur le désir comme manque d'être. La conscience est définie chez tous deux comme désir et, à ce titre, comme

manque d'être¹. L'un et l'autre font également état de la contradiction qui anime le désir. D'après Sartre, le pour-soi désire coïncider avec l'être en-soi sans se perdre comme pour-soi. Une telle contradiction définit l'être tout idéal de la valeur². D'un point de vue très général, le « désir d'être » qui suffit à définir tout projet de la réalité-humaine (*EN*, p. 610-612) se comprend comme désir d'être Dieu ou *causa sui*, c'est-à-dire un être qui serait pleinement lui-même tout en ayant conscience de l'être. Le mode d'être de la conscience, spécifié comme désir, réside donc dans cette recherche de l'« impossible synthèse du pour-soi et de l'en-soi » (*EN*, p. 126). À vrai dire, que la synthèse soit désignée comme impossible ou encore « idéale » (*EN*, p. 671) découle du fait que Sartre définit initialement les deux sens de l'être par des caractéristiques contradictoires³. Grimaldi exprime des idées similaires en les développant toutefois du point de vue d'une philosophie du temps. Tout désir manifeste une double tendance : il est à la fois désir d'arrachement au monde et à soi, et désir de communion avec le monde et avec soi :

Telle est l'originale et insurmontable contradiction du désir. Tout désir est à la fois désir de rompre, de partir, d'appareiller, et désir d'arriver enfin, au bout du voyage, en un port d'où il n'y eût plus à partir : à la fois désir d'aventure et désir d'éternité, désir de transcendance et désir d'immanence, désir de la contingence et désir de la nécessité, désir d'innover et désir de conserver, désir du commencement et désir de l'ultimité. Il s'agit si peu de désirs différents qu'on n'accomplit jamais l'un sans quelque déception d'éprouver l'autre inaccompli. (*BTD*, p. 86)

Toutefois, comme le concède rétrospectivement Grimaldi, un préjugé platonicien ou aristotélicien grève encore certaines formules de l'ouvrage de 1971. L'auteur y affirme que le désir est non seulement désir de vie mais encore désir de mort, suggérant par là que tout désir désire secrètement ne plus désirer :

¹ *EN*, p. 610 : « L'homme est fondamentalement *désir d'être* et l'existence de ce désir ne doit pas être établie par une induction empirique ; elle ressort d'une description *a priori* de l'être du pour-soi, puisque le désir est manque et que le pour-soi est l'être qui est à soi-même son propre manque d'être. » - *DT*, p. 79 : « La négativité de l'être n'est donc en fait que la négativité de la conscience, et la négativité de la conscience l'expression du désir. » *Ibid.*, p. 154-155 : « Ainsi, tout désir tend vers sa propre transcendance puisqu'il aspire à un état absent qui dépasse l'état présent. Le désirer, c'est déjà dépasser le présent par l'imagination. Mais l'objet du désir dépasse également le présent en dignité ontologique, car ce qui rend le néant désirable c'est que son existence aurait plus de plénitude ontologique que l'être actuel. L'inspiration du néant, c'est l'aspiration à être davantage. Le désir nous apparaît alors comme une *négativité créatrice*. Son refus de l'être est en même temps un désir de *plus être*. »

² *EN*, p. 130 : « La valeur, c'est le soi en tant qu'il hante le cœur du pour-soi comme ce pour quoi il est. La valeur suprême vers quoi la conscience se dépasse à tout instant par son être même, c'est l'être absolu du soi, avec ses caractères d'identité, de pureté, de permanence, etc., et en tant qu'il est fondement de soi. »

³ Les caractéristiques de la conscience et de l'être-en-soi sont esquissées dès l'« Introduction » de *L'être et le néant* (« À la recherche de l'être », VI. « L'être-en-soi ») et Sartre récupère en conclusion la contradiction ainsi posée (*EN*, p. 670) : « Sans doute cet *ens causa sui* est impossible et son concept, nous l'avons vu, enveloppe une contradiction. » L'impossibilité de la synthèse est, dans un tel dispositif, le prix à payer pour l'articulation du pour-soi à l'en-soi.

Mais le désir est à la fois désir de ce qui n'est pas encore, désir de rompre avec ce qui est, désir de novation, désir de transcendance ; et aussi désir de ne plus désirer, c'est-à-dire désir d'obtenir de l'avenir ce pour quoi plus rien ne serait à venir et qui ne laisserait plus rien à désirer, désir d'identité et désir de repos, désir d'ordre et d'immutabilité, désir d'immanence. Cette ambiguïté du désir fait l'ambiguïté du temps. Étant négativité de l'être, le temps est la puissance du changement et de l'aventure. Mais l'être ou la réalité n'étant autre chose que le temps lui-même, cette négativité de l'être est en fait la négativité de sa propre négativité. Ainsi venons-nous à comprendre que si le temps fuit c'est pour se fuir, et que son inquiétude infinie n'exprime que son infini désir de la quiétude de l'infini. C'est pourquoi toute vie est à la fois impatience d'aventures et désir de la mort. (DT, p. 456)

Dès 1991, dans l'« Avant-propos » à la seconde édition de l'ouvrage de 1971, Grimaldi souligne par une brève allusion l'inexactitude de telles expressions :

Sans doute toutefois n'écrirais-je plus ce livre tout à fait de la même façon si j'avais à l'écrire aujourd'hui, et, ne me fiant plus là-dessus ni au témoignage de Platon ni à celui d'Aristote, il ne m'arriverait plus de dire, même en le corrigeant aussitôt, que tout désir désire ne plus désirer : comment a-t-on pu penser un seul instant que l'anorexie fût jamais désirable ? (DT, « Avant-propos de la seconde édition », p. III.)

On doit à l'*Ontologie du temps* d'avoir, par une analyse plus approfondie du désir, définitivement levé l'ambiguïté que ces formules, trop teintées de platonisme, pouvaient nourrir :

Car il serait bien hâtif ou naïf de croire qu'il suffirait pour être satisfait d'être résorbé dans l'immanence et de ne plus désirer. Ainsi que nous l'avons déjà analysé, lorsqu'il nous arrive de ne plus rien désirer, c'est alors que nous éprouvons notre inappétence comme la pire des privations, et que nous en venons dans l'ennui à désirer désirer. C'est ce que Sartre avait noté avec pénétration en faisant observer qu'"il n'est pas exact qu'une soif tende vers son anéantissement en tant que soif". (OT, p. 195)

Une attention accrue portée aux expériences de l'ennui et du besoin enjoint Grimaldi à souscrire à la remarque décisive de Sartre. D'une part, vivre sans désirer n'est pas tant l'expérience du bonheur que celle de l'ennui :

Comme Aristote remarquait que nulle guerre ne poursuit autre chose que la paix, et qu'en tout mouvement s'exerce quelque désir de l'immobile, de même avons-nous donc cru que le désir n'est qu'un manque, que le manque est une requête de la plénitude qui la colmatera, et que tout désir est donc le désir de ne plus désirer. Or, comme nous l'avons déjà vu, ne plus désirer, ne plus rien avoir à attendre, n'éprouver plus rien qui soit encore à-venir, c'est en avoir fini avec le temps. Comme on pourrait donc dire que le pain est la vérité de la faim, ou que la source est la vérité de la soif, n'avons-nous même pu penser alors que l'éternité est la vérité du désir ? L'expérience de *l'ennui* vient de dénoncer à la fois l'insuffisance et

l'emphase d'une telle analyse. En effet, vivre sans plus savoir quoi désirer, vivre sans plus rien attendre : on pourrait croire que c'est le bonheur — et ce n'est que l'ennui. (OT, p. 71-72)

D'autre part, Grimaldi, renvoyant au *Philèbe*, rectifie la lecture platonicienne du besoin qui conditionnait certaines de ses précédentes formulations. À vrai dire, le besoin, pas plus que le désir, ne vise sa propre disparition dans le simple assouvissement :

Car quel homme affamé voudrait que le rassasiement lui ôtât à jamais le sentiment de la faim ? Quel assoiffé voudrait n'avoir plus jamais soif [...] ? Dans le besoin comme dans le désir, il est donc bien clair que ce que nous poursuivons est autre chose que l'assouvissement ou la possession, autre chose aussi que l'exaspération de leur attente, mais qui ne pourrait pas exister sans elle, et qui est *l'intensité* de l'existence, cette transe de l'imminence, ce dégel du temps où il nous semble pressentir l'avenir à tout moment sur le point de déferler dans l'instant. (OT, p. 75)

Aussi faut-il effectivement maintenir, avec Sartre, la simultanéité des deux exigences et ne pas absolutiser l'une des tendances au détriment de l'autre¹ :

Contrairement à ce qu'avaient pu nous suggérer les analyses platoniciennes ou aristotéliennes du désir, il est donc tout aussi erroné de croire que le désir ne désire que ne plus désirer, qu'il serait faux de penser que, le désir étant l'essence même de la vie, la mort serait pourtant la vérité du désir. (OT, p. 73-74)

Dans *L'être et le néant*, on se souvient que Sartre aussi, dépassant les ambiguïtés de la conclusion de *L'imaginaire*, rejetait à travers la figure d'Épicure une certaine conception grecque du désir :

Ainsi Épicure a-t-il tort et raison à la fois : par lui-même, en effet, le désir est un vide. Mais aucun projet irréflecti ne vise tout simplement à supprimer ce vide. Le désir par lui-même tend à se perpétuer, l'homme tient farouchement à ses désirs. Ce que le désir veut être, c'est un vide comblé mais qui informe sa réplétion comme un moule informe le bronze qu'on a coulé dedans. (EN, p. 138)

Par ailleurs, s'il n'en fait pas son principe central d'interprétation, Sartre manifeste à l'occasion que le sens contradictoire du désir ne répugne pas à être traduit en termes temporels. C'est

¹ À vrai dire, dès *Le désir et le temps*, bien des analyses et formulations anticipent cette rectification : « Le bonheur absolu ne pourrait en effet être obtenu que dans la mort. C'est pourquoi tout désir est désir de la mort. Mais les morts ignorent qu'ils sont morts. Vivre et être heureux est donc un insoluble problème. Car nous nous lassons de posséder et la satisfaction ne nous suffit pas. En effet, vivre comme mort c'est l'ennui ; et nous y éprouvons comme par une diabolique dialectique le désir de désirer. / Ainsi, nous désirons en finir avec l'attente, le travail, la peine, le danger, le désir et l'aventurer. Nous désirons arriver. Mais un homme arrivé est un homme fini. Or nous désirons arriver mais désirons ne pas finir. Nous voudrions accéder à l'éternel et que l'éternel durât. » (DT, p. 269-270) Alors que le premier paragraphe, tout en renouvelant l'équivoque, soulève déjà la question de l'ennui, le second parvient à maintenir la tension de la contradiction sans absolutiser la tendance à l'immanence sous la forme d'un désir de mort.

notamment le cas lorsqu'il aborde le projet général d'appropriation à partir des conduites sportives :

Ainsi, un aspect capital de l'activité sportive — et en particulier des sports de plein air — c'est la conquête de ces masses énormes d'eau, de terre et d'air qui semblent *a priori* indomptables et inutilisables ; et, en chaque cas, il s'agit de posséder non pas l'élément pour lui-même, mais le type d'existence en soi qui s'exprime par le moyen de cet élément : c'est l'homogénéité de la substance qu'on veut posséder sous les espèces de la neige ; c'est l'impénétrabilité de l'en-soi et sa *permanence temporelle* qu'on veut s'approprier sous les espèces de la terre ou du roc, etc. (EN, p. 631, nous soulignons)

Ou encore, tandis qu'il propose une psychanalyse du visqueux et s'interroge sur son mode d'être, il note, à titre de comparaison, que l'eau est l'élément qui satisfait symboliquement le mieux le désir d'être :

[La substance visqueuse] nous paraît d'abord manifester l'être partout fuyant et partout semblable à lui-même, qui s'échappe de toute part et sur lequel, cependant, on peut flotter, l'être sans danger et sans mémoire qui se change éternellement en lui-même, sur lequel on ne marque pas et qui ne saurait marquer sur nous, qui glisse et sur lequel on glisse, qui peut se posséder par le glissement (canot, canot automobile, ski nautique, etc.), et qui ne possède jamais, parce qu'il roule sur vous, l'être qui est éternité et temporalité infinie, parce qu'il est changement perpétuel sans rien qui change et *qui symbolise le mieux, par cette synthèse d'éternité et de temporalité, une fusion possible du pour-soi comme pure temporalité et de l'en-soi comme éternité pure.* (EN, p. 653, nous soulignons)

Dans la mesure où l'eau symbolise la synthèse équilibrée du pour-soi et de l'en-soi, du temporel et de l'éternité, la perspective d'une liquéfaction n'est pas crainte *a priori* par la conscience, à la différence d'une métamorphose en visqueux :

Toucher du visqueux, c'est risquer de se diluer en viscosité.

Or, cette dilution, par elle-même, est déjà effrayante, parce qu'elle est absorption du pour-soi par l'en-soi comme de l'encre par un buvard. Mais, en outre, il est effrayant, à tant faire que de se métamorphoser en chose, que ce soit précisément une métamorphose *en visqueux*. Si même je pouvais concevoir une liquéfaction de moi-même, c'est-à-dire une transformation de mon être en eau, je n'en serais pas outre mesure affecté, car l'eau est le symbole de la conscience : son mouvement, sa fluidité, cette solidarité non solidaire de son être, sa fuite perpétuelle, etc., tout en elle me rappelle le pour-soi ; au point que les premiers psychologues qui ont marqué le caractère de *durée* de la conscience (James, Bergson) l'ont très fréquemment comparée à un fleuve. (EN, p. 656)

En revanche, le visqueux symbolise une synthèse au sein de laquelle les caractéristiques de l'en-soi prédominent sur celles du pour-soi :

Nous l'avons dès notre surgissement dans le monde, cette hantise d'une conscience qui voudrait s'élançer vers le futur, vers un projet de soi et qui se sentirait, dans le moment même où elle aurait conscience d'y parvenir, retenue sournoisement, invisiblement par la succion du passé et qui devrait assister à sa lente dilution dans le passé qu'elle fuit, à l'invasion de son projet par mille parasites jusqu'à ce qu'enfin elle se perde tout à fait [...]. Mais qu'est-ce donc que traduit cette crainte, sur le plan ontologique, sinon justement la fuite du pour-soi devant l'en-soi de la facticité, c'est-à-dire justement la temporalisation ? *L'horreur du visqueux c'est l'horreur que le temps ne devienne visqueux, que la facticité ne progresse continûment, et insensiblement et n'aspire le pour-soi qui "l'existe"* (nous soulignons). C'est la crainte, non de la mort, non de l'en-soi pur, non du néant, mais d'un type d'être particulier, qui n'existe pas plus que l'en-soi-pour-soi et qui est seulement représenté par le visqueux. Un être idéal que je réproûve de toutes mes forces et qui hante comme la *valeur* me hante dans mon être : un être idéal où l'en-soi non fondé a priorité sur le pour-soi et que nous nommerons une *antivaleur*. (EN, p. 657).

À quoi renvoie, en filigrane, cette « antivaleur », cette synthèse en laquelle l'en-soi l'emporte sur le pour-soi, si ce n'est, finalement, à la dissolution du pour-soi compris comme temporalité dans l'éternité de l'en-soi ?

Puisqu'avec ce dernier trait, on atteint la pointe la plus avancée de ce parallèle entre philosophies du désir, les similitudes relevées méritent d'être rappelées. Sartre et Grimaldi, non seulement interprètent la conscience comme désir, mais conçoivent le sens du désir comme rigoureusement hors de portée, étant donnée la structure contradictoire qu'ils lui attribuent. « Désirer », écrit Grimaldi, « c'est toujours désirer l'impossible » (OT, p. 270 ; BTD, p. 87). Sartre n'admet pas autre chose dès *L'imaginaire* en soutenant que :

[...] jamais un désir n'est à la lettre exaucé du fait précisément de l'abîme qui sépare le réel de l'imaginaire. L'objet que je désirais, on peut bien me le donner mais c'est sur un autre plan d'existence auquel je devrai m'adapter. (IMA, p. 283)

En outre, l'ontologie sartrienne, si elle n'en fait pas le lieu central de sa problématisation, n'élève pas d'objection contre une compréhension temporelle de ces contradictions¹. Toutefois, dans *Le désir et le temps*, l'anthropologie du désir se dépasse en direction d'une

¹ L'interprétation de la joie comme conduite magique va d'ailleurs jusqu'à articuler, en une combinaison éminemment grimaldienne, affectivité et résolution des contradictions temporelles : « Mais bien que cet objet soit "imminent" il n'est pas encore là, il n'est pas encore à *lui*. Une certaine durée le sépare de l'objet. Et même s'il est là, même si l'amant tant désiré apparaît sur le quai de la gare, encore est-ce un objet qui ne se livre que peu à peu, bientôt le plaisir que nous avons à le revoir va s'émousser : jamais nous n'arriverons à le tenir là, devant nous, comme une totalité (jamais non plus nous ne réaliserons d'un coup notre nouvelle richesse, comme une totalité instantanée. Elle se livrera à travers mille détails et, pour ainsi dire, par "*Abschattungen*"). La joie est une conduite magique qui tend à réaliser par incantation la possession de l'objet désiré comme totalité instantanée. » (ETE, p. 90-91)

ontologie du désir, comprise au sens fort d'une identification de tout l'être au désir, ce qui ne peut manquer d'introduire un décalage par rapport à la problématique sartrienne.

2. D'une anthropologie du désir à ontologie du désir : l'être comme désir

Rappelons que le geste sartrien ne consiste pas seulement à réserver à la métaphysique la question de la totalité détotalisée, mais tout autant à exclure, du point de vue des certitudes ontologiques, l'hypothèse d'une unité passée en-soi-pour-soi qui serait source des deux genres d'être attestés par l'expérience :

Tout se passe donc comme si l'en-soi et le pour-soi se présentaient en état de *désintégration* par rapport à une synthèse idéale. Non que l'intégration ait jamais *eu lieu*, mais précisément au contraire parce qu'elle est toujours indiquée et toujours impossible. C'est le perpétuel échec qui explique à la fois l'indissolubilité de l'en-soi et du pour-soi et leur relative indépendance. (EN, p. 671)

Certes, il n'est pas absurde de poser la question de la totalité car la spécificité de cette relation du pour-soi à l'en-soi n'est pas réciproque comme dans le cas de la relation à autrui :

[...] dans le cas de la négation interne pour-soi-en-soi, le rapport n'est pas réciproque et je suis à la fois un des termes du rapport et le rapport lui-même. (EN, p. 672)

Il est possible, à ce titre, de prendre un point de vue sur la totalité. Toutefois, si la question peut être légitimement posée, elle ne relève pas de l'ontologie mais de la métaphysique :

Pour l'ontologie, les seules régions d'être qui peuvent s'élucider sont celles de l'en-soi, du pour-soi et de la région idéale de la "cause de soi". Il reste indifférent pour elle de considérer le pour-soi articulé à l'en-soi comme une dualité tranchée ou comme un être désintégré. (EN, p. 672)

Si l'ontologie exclut l'hypothèse d'une unité passée, il n'entre donc pas non plus dans ses compétences de se prononcer sur le statut de l'articulation du pour-soi à l'en-soi, autrement dit sur l'éventualité d'une unité au présent. En outre, la problématique de la vie, et de manière plus restreinte du vivant, voire de l'animalité, est quasiment passée sous silence dans *L'être et le néant* ; son évocation est associée à une exigence si lourde qu'elle rend presque impossible sa prise en considération dans l'élaboration de l'ontologie¹ :

¹ De ce point de vue, la similitude avec *Être et temps* de M. Heidegger est patente.

[...] seuls ont un passé les êtres qui sont tels qu'il est question dans leur être de leur être passé, qui *ont à être* leur passé. Ces remarques nous permettent de refuser *a priori* le passé à l'en-soi (qui ne signifie pas non plus que nous devions le cantonner dans le présent). Nous ne trancherons pas la question du passé des *vivants*. Nous ferons seulement observer que s'il fallait — ce qui n'est nullement certain — accorder un passé à la vie, ce ne pourrait être qu'après avoir prouvé que l'être de la vie est tel qu'il comporte un passé. En un mot, il faudrait préalablement prouver que la matière vivante est *autre chose* qu'un système physico-chimique. L'effort inverse — qui est celui de Chevalier — et qui consiste à donner l'urgence plus forte du passé comme constitutive de l'originalité de la vie, est un *usteron proteron* totalement dépourvu de signification. Pour la réalité-humaine seule l'existence d'un passé est manifeste, parce qu'il a été établi qu'elle *a à être ce qu'elle est*. (EN, p. 149)

Cette remarque sur le sens du passé manifeste que Sartre ne reconnaît pas d'originalité au vivant et le classe spontanément du côté de l'en-soi parce qu'il ne présente pas les caractéristiques du pour-soi.

Comme chez Bergson, les deux voies frappées d'interdit par Sartre se rejoignent dans l'ontologie grimaldienne, qui propose une alternative à la philosophie de Sartre sans renoncer au négatif. Dans *Le désir et le temps*, l'être comme totalité est pensé à partir d'une méditation sur l'histoire de la vie. La description de la conscience comme désir, attestée dans l'expérience originaire de la déception dès les premières pages de l'ouvrage de 1971¹, cède la place à une ontologie du désir profondément étrangère à celle de Sartre. Commencée depuis la totalité² et ayant méthodiquement écarté le dualisme pour les problèmes insolubles qu'il suscite (DT, p. 54-69), la réflexion grimaldienne engage à penser, non seulement la conscience mais aussi l'être, comme désir.

Avant d'interroger le sens précis d'une telle affirmation, insistons sur la conséquence immédiate de cette refonte ontologique en ce qui concerne l'ambiguïté du désir. À l'aune du monisme scissionnaire grimaldien, les tendances contradictoires du désir traversent l'être lui-même alors que, chez Sartre, la conscience est fondamentalement transcendance et l'être fondamentalement immanence. Ce déplacement permet, à rebours, de mettre l'accent sur les difficultés de l'ontologie sartrienne. Si Sartre et Grimaldi décrivent d'une seule voix l'expérience du désir, l'ontologie du pour-soi et de l'en-soi, en revanche, ne paraît pas pouvoir

¹ DT, p. 8 : « Comme la philosophie a pour origine une déception, comme toute déception a pour origine un désir et comme tout désir est solidaire du temps, c'est par une méditation sur le désir et le temps que toute philosophie se développe et peut tenter de ressaisir le secret de son origine, c'est-à-dire le secret de notre déception. »

² DT, p. 74 : « L'être sur l'essence duquel nous nous interrogeons, c'est la réalité, cette double et conflictuelle réalité : celle de la conscience asservie et insurgée, et celle de ce qui l'asservit et contre quoi elle s'insurge. »

fonder une telle expérience. Si la conscience est pure transcendance, elle devrait en principe se résorber dans l'être dont elle est l'autre absolue. La conscience comme pur appel d'être devrait *en droit* être engloutie dans l'en-soi. Rien ne semble justifier ontologiquement que le désir ne veuille pas se perdre dans l'être-en-soi car la conscience n'est que « transcendance vers », « vide de ». Pour Grimaldi en revanche, la conscience est traversée par la contradiction qui anime toute la nature. Aucune des deux tendances contradictoires du désir ne se dépasse vers l'absolument autre. En un renversement paradoxal, c'est seulement parce que la conscience n'est pas pure transcendance que l'on est en mesure comprendre qu'elle puisse refuser de se perdre dans l'immanence. Au prisme de ce déplacement grimaldien, on peut affirmer que les développements consacrés à l'« être des possibles » et à l'« être de la valeur » dans *L'être et le néant* donnent raison à l'expérience du désir mais sont incompréhensibles du point de vue d'une ontologie qui distingue *en droit* l'être de la négativité¹. Ainsi Sartre, anti-grec dans sa compréhension de l'expérience du désir, ne pourrait entièrement échapper, par la partition ontologique proposée, au reproche qu'il adresse à Épicure. En renonçant à intégrer la contradiction à l'être lui-même, Sartre fait finalement l'économie de la notion de « tendance » : affirmer que « c'est pour le pour-soi en tant que tel que le pour-soi revendique l'être-en-soi » (*EN*, p. 126), ne revient pas, en dépit des apparences, à dire que le désir est l'expression d'une double tendance, à l'immanence et à la transcendance. *Que la conscience soit définie comme pure transcendance signifie, en définitive, l'expulsion de la contradiction fondamentale hors du mode d'être du pour-soi ; loin qu'elle le traverse de part en part, le pour-soi n'en est que l'un des termes.* Cette thèse comporte des implications décisives dont on mesurera l'ampleur lorsqu'il s'agira de penser les réactions de la conscience à cette contradiction, autrement dit quand, depuis la perspective ontologique, on se hissera au plan moral.

N'est sans doute d'ailleurs pas étranger à cette question le fait que Sartre définisse la liberté à partir de la seule conscience. C'est la pure transcendance que Sartre nomme « liberté » : être libre, ce n'est pas essentiellement obtenir ce que l'on désire, mais désirer ; autrement dit, être sur le mode de la réalité-humaine. Grimaldi, pour sa part, montre qu'à reconduire l'entente traditionnelle du concept, on se heurte à des antinomies qui rendent la liberté inaccessible ; si être libre consiste à pouvoir obtenir ce que l'on désire, dans la mesure

¹ Certes, Sartre ne définit pas la réalité-humaine purement et simplement comme néant : « La réalité-humaine, c'est l'être en tant qu'il est dans son être et pour son être fondement unique du néant au sein de l'être. » (*EN*, p. 115) Par là, le néant est immédiatement articulé à l'être, quoiqu'il s'en distingue de droit. Toutefois, cela ne nous paraît pas permettre de rendre compte du *maintien* de l'acte de néantisation qui, en principe, en tant que béance, devrait dès l'abord se trouver *obturé* par l'être.

où le désir est contradictoire, il en découle une antithétique de la liberté (par ex., *OT*, p. 196-206) : la liberté est aussi impossible que la satisfaction du désir. Si le résultat est identique puisque l'un et l'autre pensent le vœu secret du désir comme inaccessible, et si, de ce point de vue, Sartre devance Grimaldi sur la voie d'une ontologie de l'échec, cependant l'accent n'est pas tout à fait le même puisque Sartre n'en affirme pas moins l'évidence de la liberté. De ce changement de perspective, Grimaldi se fait l'écho dans *l'Ontologie du temps*, le référant explicitement à Sartre, dont l'œuvre est amplement citée :

Pour échapper aux antinomies où tombe toute identification de la liberté à l'accomplissement du désir, une autre possibilité consiste, tout à l'inverse de la précédente, à opérer une véritable révolution dans le concept, et à identifier la liberté à la conscience ou au désir même. Du même coup voici qu'elle n'est plus constituée mais constituante, *non plus un résultat mais une origine*, non plus un état de conscience mais son étoffe même, son principe. Consistant en cette originaire sécession qui nous "décolle" de tout ce qui est et de tout ce que nous avons été, qui nous "arrache" à la matérialité du présent pour nous projeter vers l'avenir, qui sans cesse nous inspire d'*anéantir* ce qui est pour faire *être* ce qui n'est pas, voici donc que si la liberté chez Sartre a la structure même de la conscience, la conscience a la structure du désir, et le désir a la structure du temps. Ainsi, parce qu'elle nous détache de tout ce qui a jamais pu être accompli, et parce qu'elle nous fait sans cesse attendre quelque chose qui est toujours sur le point de venir, la conscience du temps est la liberté même. Mais du même coup, ne s'éprouvant que dans l'attente, le désir, la tension et l'effort, elle ne s'éprouve jamais que dans la souffrance du manque, dans le malheur, et dans l'échec. (*DT*, p. 199-200)

Puisque semble faire défaut à l'édifice sartrien une pensée de la tendance, et que réside là un des points les plus cruciaux de leur désaccord, il n'en devient que plus urgent de sonder la portée de cette notion dans l'économie du propos grimaldien.

3. L'ontologie grimaldienne du désir : un anthropomorphisme bien fondé

À deux reprises, dans *Le désir et le temps*, puis dans *l'Ontologie du temps*, le philosophe repousse l'objection d'anthropomorphisme et justifie l'usage de la notion de désir pour caractériser l'être. En comprenant l'être comme désir, il ne s'agirait donc pas d'établir, au moyen d'une vague comparaison, un rapprochement indu entre la logique de l'action humaine et le développement transtemporel des formes de vie, autrement dit, l'évolution. Comment, dès lors, interpréter cet usage ? À vrai dire, la notion de « désir » ne se comprend

correctement qu'à l'aune de celle de « tendance ». Définir, à partir de l'histoire de la vie, l'être comme tendance, c'est admettre que le sens de ce qui est ne se révèle que progressivement. L'être a son sens hors de lui-même, dans ce qu'il n'est pas encore (*DT*, p. 120). Dans le vocabulaire d'une ontologie du temps, c'est affirmer que l'avenir détient le sens du présent. Si, d'après Grimaldi, cela suppose effectivement un travail de l'avenir dans le présent, cela ne signifie en aucun cas que cet effort s'accompagne de la représentation d'une fin visée :

Au sens où nous l'entendons ici, le désir n'est pas autrement compris que comme le principe leibnizien d'inquiétude par lequel rien de ce qui existe n'est apaisé dans l'existence ni concilié avec le présent, éprouvant indéfiniment comme une impatience ténue, comme une irritation vague, le manque de quelque absence qu'en vivant il s'efforce indéfiniment de combler. (*DT*, p. 121)

Poser une chose ou une idéalité, autrement dit deux formes d'immédiateté, comme fin préexistante de toute tendance, ce serait sous-estimer l'émergence de nouveauté que s'efforce de penser cette notion. En tant qu'ontologie de la tendance, l'ontologie du temps n'accorde de substantialité qu'à la médiation :

Parce qu'il est de [la] nature [de la tendance] de n'être pas accomplie, de ne s'être pas encore réalisée, quelque illusion spontanément sensualiste ou matérialiste nous incline à penser qu'il s'agit d'un pur irréel. Comme un projet, un espoir, un désir, elle ne serait encore qu'une idéalité : sans qu'on puisse dire qu'elle n'est rien, on n'oserait cependant dire qu'elle est déjà quelque chose. Là, pensons-nous, est l'erreur. Car, comme le mot même invite pourtant à le comprendre, une tendance n'est pas une pure idée, au sens où une pure idée serait la placidité inerte d'une pure représentation. Quoiqu'elle ne soit pas une chose, sans doute n'est-elle pas non plus une représentation. Quoiqu'elle ne soit pas matérielle, sans doute n'est-elle pas non plus spirituelle. Nulle graine ne se représente la fleur ni le fruit qu'elle *tend* cependant à devenir. Une tendance n'est pas une idée, parce qu'une pure idée est donnée toute faite : c'est une immédiation. Elle n'est pas non plus une chose, parce qu'une chose est toujours donnée déjà réalisée : c'est aussi une immédiation. À l'inverse, une tendance est une pure médiation. Entre la matérialité du présent et l'immatérialité de l'avenir, elle est le dynamisme de cette médiation, c'est-à-dire *un travail*. (*Tr*, p. 21)

Ainsi, d'une part, l'usage de la notion de « tendance » n'implique pas d'emprunt non contrôlé à la pensée instrumentale et ne relève pas, à ce titre, d'un facile anthropomorphisme. Cette notion n'implique nulle préexistence d'une fin, serait-ce sous la forme d'une représentation. Mais d'autre part, si l'être est tendance, alors la continuité entre les ordres de la matière, de la vie et de l'esprit se justifie pleinement, et appréhender l'idée de tendance à partir de l'expérience psychologique du désir n'est pas faire preuve d'un anthropomorphisme infondé mais la comprendre à partir de la révélation advenue — certes, de façon indéfiniment

provisoire — de son sens. Ainsi qu'on l'a déjà commenté, si l'avenir porte effectivement le sens du présent, alors l'expérience humaine de la conscience donne à comprendre le sens de ce qui se tramait obscurément en amont de son apparition :

C'est parce que l'évolution fait la conscience que seule la conscience peut reconnaître objectivement le sens de l'évolution qui la porte. En ce sens, la conscience est à l'évolution ce que chez Hegel l'Absolu est à l'histoire : sa culmination et son apocalypse. (DT, p. 114)

Dès lors on est fondé, non seulement à employer un même et seul concept, mais à se référer à l'expérience psychologique du désir pour comprendre intégralement l'être comme tendance. Cette remarque, qui ancre la méthodologie dans l'ontologie, justifie l'originalité de la voie empruntée par Grimaldi dans *l'Ontologie du temps. Le désir et le temps* légitimait l'unité du concept de tendance et l'emploi général de la notion de désir pour caractériser l'être sans véritablement prendre pour point de départ de sa démarche l'expérience de la conscience :

Or ce principe de *distension*, qui est ce par quoi l'existant vit quelque transcendance à la fois par rapport au monde et par rapport à soi, c'est lui que nous avons identifié comme la condition de possibilité de la conscience et de la conscience de soi. Nous le nommions alors *désir*. Sans doute n'est-il pas surprenant que nous le trouvions à l'origine de la nature, puisque la nature est l'origine de la conscience. La doctrine de l'évolution consiste en effet non seulement comme Comte définissait le matérialisme, à expliquer le supérieur par l'inférieur, mais aussi à comprendre l'inférieur par le supérieur. C'est pourquoi nous oserons nommer aussi désir cette essence originaire de la nature par laquelle le néant hante l'être, par laquelle l'ainsi tend vers l'autrement, et le présent vers l'avenir. (DT, p. 121)

Dans *l'Ontologie du temps*, le retournement méthodologique est assumé, au point que le détour par une histoire naturelle, par l'éthologie et la psychologie animale, n'est plus requis :

Attente, tension, tendance, désir, effort, volonté : pour divers que puissent être les mots employés par les philosophes, la structure du concept est cependant identique : elle est toujours psychologique, et réductible à celle du désir.

Ironiquement, alors que dans un précédent travail nous avons tenté d'expliquer le désir par le temps, voici donc qu'à l'inverse ce serait ici le désir qui expliquerait le temps. S'agit-il d'un cercle ? Pourtant, si Hegel a raison de dire que ce qui était à la fin était aussi au commencement, n'a-t-on pas aussi raison de penser que, dès l'origine, la matière devait être secrètement vivante si la vie a pu s'ensuivre des transformations de la matière, et que la vie devait être secrètement spirituelle si la conscience a pu être produite par l'évolution de la vie ? Ou même plus radicalement, dans la mesure où nous avons montré que le temps est ce qui structure la conscience, n'est-il pas légitime de transposer l'expérience que nous avons de la conscience pour expliquer la structure du temps ? (OT, p. 185)

Ainsi, la philosophie grimaldienne du désir se comprend finalement comme un anthropomorphisme bien fondé¹, ce qui implique, par exemple, de recourir à l'expérience du passage de la volonté à l'habitude pour éclairer la logique du temps :

C'est pourquoi, prenant pour modèle le passage de l'*orexis* à l'*exis*, du désir à l'habitude, peut-être que nous n'en userons pas mal si nous tentons d'expliquer analogiquement, à l'œuvre dans le temps, la dialectique du continu et du discontinu. (*OT*, p. 185)

Mais, en retour, si la conscience trouve son origine dans la matière et dans la vie, il ne tombe plus sous le sens que le désir humain doive nécessairement comporter une représentation de ce qu'il vise. Du désir animal au désir humain, il y va en effet d'un surcroît de négativité :

De la matière à la vie, de la vie à l'esprit, il ne s'agit donc que d'une seule et même substance, de plus en plus inquiète, de plus en plus frémissante, de plus en plus hantée de négativité, de plus en plus minée de transcendance, de plus en plus distendue de la présence de l'être. (*DT*, p. 237)

Et c'est précisément ce surcroît de négativité qui rend possible « la représentation et la réalisation d'un projet » (*DT*, p. 210-214) ou encore l'objectivation entendue comme « le pouvoir de réaliser un objet² », c'est-à-dire, fondamentalement, le passage du « possible au réel, du virtuel à l'actuel » (*DT*, p. 221). Mais, d'une part, ces modalités manifestent une continuité plus qu'une différence avec les autres animaux³, en sorte que, d'autre part, la représentation de l'objet désiré n'est pas nécessaire :

¹ Grimaldi rejoint ainsi, en la fondant à partir d'une analyse de la tendance, la position de H. Jonas (1966 ; 2001), p. 13 : « Une philosophie de la vie comprend la philosophie de l'organisme et la philosophie de la vie. Ceci même est une première proposition de la philosophie de la vie, c'est en fait son hypothèse, celle qu'elle doit justifier chemin faisant. Car spécifier l'étendue de ce champ, c'est n'exprimer pas moins que la thèse selon laquelle l'organique, même dans ses formes les plus inférieures, préfigurent l'esprit, et l'esprit, même dans ce qu'il atteint de plus haut, demeure partie intégrante de l'organique. » Ou encore Jonas (1992 ; 2004), p. 31-32 : « Au sujet de la position épistémologique de telles réflexions, et de celles qui suivent, je ne dirai qu'une chose : elle confesse le délit tant décrié d'*anthropomorphisme*. Et cela, après quatre siècles de sciences de la nature ! Mais peut-être, en un sens bien compris, l'homme est-il effectivement la mesure de toutes choses — non certes par la législation de sa raison, mais à travers le paradigme de sa totalité psychophysiologique, qui représente le maximum d'accomplissement ontologique concret connu de nous. *En descendant de ce sommet*, les classes de l'être devraient se déterminer, par soustractions progressives, jusqu'à un minimum de matière élémentaire pure, c'est-à-dire comme un toujours moins, un "pas encore" de plus en plus éloigné ; au lieu que la forme la plus achevée ne se déduise à l'inverse, de façon cumulative, en partant de cette base. Dans le premier cas, le déterminisme de la matière inanimée serait une liberté en sommeil, non encore éveillée. »

² *DT*, p. 230. Grimaldi distingue, à vrai dire, quatre sens distincts de la notion d'« objectivation » (p. 220-231). Nous ne retenons que celle qui intéresse le plus directement notre propos.

³ La question est d'abord résolue en son principe : « Par conséquent, entre les animaux et l'homme la différence de qualité est une différence de négativité ; et cette différence de négativité n'est qu'une différence de quantité. Il nous faut donc dire que du point de vue moral (ou vécu) cette différence est qualitative, mais que du point de vue physique et métaphysique ce n'est qu'une *différence de degré* : il n'y varie que du pouvoir plus ou moins grand de la négativité dans l'individu, c'est-à-dire d'une plus ou moins grande concentration de négativité. » (*DT*, p. 179). La question est ensuite successivement déclinée dans la perspective des différentes

[...] on peut d'ailleurs désirer sans savoir ce qu'on désire, comme maintes analyses apologétiques l'expliquent, de même qu'on peut désirer sans le savoir, comme le manifestent les analyses psychologiques de l'inconscient. (*DT*, p. 121)

Cette analyse, loin de reconduire l'ontologie grimaldienne à un anthropomorphisme naïf et subi, fait donc au passage la place pour une forme d'inconscient propre à ce dispositif. On ne disposait guère, au chapitre précédent, des moyens de le discuter car cette figure de l'« inconscient » n'est interprétable que sur fond d'une analyse de la notion de « tendance ». Le désir, compris comme tendance, précède, d'un point de vue indissolublement principiel et temporel, l'émergence de la représentation ; si le désir réalise une « unité scissionnaire » (*DT*, p. 120) en tant qu'il définit l'être comme originairement hors de lui-même, l'arrachement à soi qui le caractérise ne présuppose pas une quelconque représentation de l'être désiré. C'est même, comme chez Bergson, l'impossible réduction du réel à une représentation qui assure son irréductible nouveauté. Le désir peut donc demeurer, y compris sous sa forme humaine, dans un non-savoir de ce à quoi il tend. De manière plus radicale, on entrevoit dès à présent qu'il existe une ambiguïté du désir *qui est, cette fois-ci, propre à sa forme humaine* : ne pouvant se *représenter* son corrélat que comme un objet, la conscience, délaissant la médiation pour l'immédiat, manque le sens véritable de son désir. Par un *quiproquo naturel à l'espèce qui vit dans la représentation*, la conscience interprète comme objet le sens du désir. Or, comprendre tout l'être comme désir, c'est au contraire reconnaître que la conscience ne peut combler son manque par un quelconque objet représentable.

4. Le désir par-delà la représentation : un « siège vide » pour la notion d'« inconscient »

On peut donc avancer l'idée, à vrai dire peu explicite chez Grimaldi, que la notion d'« inconscient » trouve un fondement ontologique dans sa philosophie¹. En termes

grandes fonctions animales qui témoignent d'un accroissement de la négativité au cours de l'histoire de la vie : « Dire qu'un animal est d'autant plus intelligent qu'il est capable de se détourner davantage de son objet pour l'atteindre, c'est dire que le progrès de l'intelligence n'est autre que celui de la transcendance et de la négativité : la hantise croissante de l'irréel dans le réel. » (*Ibid.*, p. 212). Ou encore : « Le fait célèbre jusqu'à la banalité d'emmancher deux bambous implique en effet chez le chimpanzé non seulement le désir, l'attente, l'imagination, l'anticipation, mais encore l'activité synthétique d'un psychisme qui met en relation les éléments disparates rassemblés par son expérience au cours du temps. » (*Ibid.*, p. 230)

¹ De fait, dans tout le corpus grimaldien, la discussion la plus serrée de la pensée freudienne occupe la longue note 1 p. 456 de l'ouvrage de 1971 mais, comme nous l'avons vu au chapitre V.c., il s'agit moins d'y discuter sa conception de l'inconscient que de montrer que les principales directions de sa pensée trouvent à se

phénoménologiques : c'est à l'excès inhérent à l'apparaître qu'une telle notion doit son caractère opératoire. Le passage à l'humain coïncidant avec l'affirmation de la représentation, l'inconscient peut alors désigner le sens irréprésentable du désir. L'illusion réside dans l'écart entre ce que je crois désirer et que j'objective aisément dans une représentation d'une part, d'autre part ce que je désire véritablement. S'il est encore trop tôt pour élucider ce sens par-delà toute représentation, la comparaison avec Sartre peut nous aider à mieux cerner encore la position grimaldienne.

Auparavant, une brève mise au point s'impose car il n'est pas certain que la suite de l'œuvre grimaldienne permette de soutenir ce qui apparaît comme un *hapax*, à savoir qu'« on peut désirer sans le savoir, comme le manifestent les analyses psychologiques de l'inconscient » (DT, p. 121). Si « désirer sans savoir ce qu'on désire » est une chose, « désirer sans le savoir » en est une autre. Le *Traité des solitudes*, en manifestant dans la simple sensation, qui caractérise le vivant, l'originare réflexivité d'où émerge toute conscience, semble contrevenir au second énoncé :

Le propre de la vie, du moins dans ses formes animales, est en effet aussi bien d'agir par besoin que de réagir à un stimulus douloureux. Une actinie se rétracte et se dérobe aussi spontanément au contact de l'acide, qu'elle enveloppe au contraire et ingurgite une goutte de graisse. Si confusément ou si sourdement soit-il, elle sent. Or *sentir c'est sentir qu'on sent. C'est à la fois se sentir sentant et sentir cet autre qu'on n'est pas*. La conscience est donc sourdement mais réflexivement incluse dans la sensation comme la dualité ou la distinction d'un moi et d'un non-moi. Par ailleurs, toute sensation est aussi une tendance, mais qui s'affecte elle-même en se réfléchissant, et de la sorte devient consciente d'elle-même. (TS, p. 46-48, nous soulignons)

Ainsi, en tant que modalité du désir fondamental, toute sensation, y compris animale, réalise une première forme de réflexivité incompatible avec une quelconque forme d'inconscience. *Si tout vivant peut bien désirer sans savoir ce qu'il désire, en revanche, il ne peut désirer sans faire l'épreuve de son désir*¹. La comparaison avec Sartre prend alors tout son sens. Chez ce dernier, le désir, spécifiquement humain, ne se sait comme désir qu'en se sachant désir déterminé de tel ou tel objet : la conscience (de) soi est seulement la contrepartie subjective

fonder dans la présente ontologie du temps : ainsi, pour « l'enracinement biologique du désir », « l'universalité du principe dynamique de libido », ou encore « l'unité et la solidarité contradictoire des instincts de vie et des instincts de mort ». Mais de même que Grimaldi reconnaît *a posteriori* l'insuffisance de certaines de ses propres formules qui absolutisent la tendance à l'immanence sous la forme d'un désir de mort, il est fort à parier que, reprenant aujourd'hui son interprétation de Freud, il dénoncerait dans le propos psychanalytique le même risque d'une dérive aristotélicienne ou platonicienne.

¹ Les *Ambiguïtés de la liberté* confirment cette lecture : « Aussi n'y a-t-il rien de plus banal que de désirer sans savoir quoi, alors qu'on ne peut pas vouloir sans savoir ce qu'on veut. » (p. 118)

d'une conscience déterminée *du monde*¹. Même lorsque la visée est indéterminée d'un point de vue représentatif, elle reste déterminée, par exemple, d'un point de vue affectif :

C'est ainsi qu'il m'arrive, après une nuit fatigante et sans sommeil, de sentir naître en moi un désir extrêmement précis. Affectivement son objet est rigoureusement déterminé, on ne peut pas s'y tromper : seulement je ne *sais* pas ce que c'est. Ai-je envie de boire quelque chose de frais et de sucré ; ai-je envie de dormir, s'agit-il d'un désir sexuel ? (*IMA*, p. 141)

À la différence de Sartre, Grimaldi ne semble pas faire du savoir qui accompagne le désir la contrepartie d'une incontournable détermination de l'objet du désir. La réflexivité qui redouble tout désir n'implique pas de clarté de principe quant au corrélat du désir. À rebours de l'ontologie sartrienne, l'ontologie grimaldienne confèrerait donc implicitement une place à l'inconscient. De fait, si Grimaldi ne mobilise jamais la notion d' « inconscient », une grande partie de son œuvre se consacre à l'élucidation de l'imagination et à l'examen des pièges de l'imaginaire à travers la thématique récurrente de l'illusion, vigoureusement déniée par le propos sartrien. L'écart quasi structurel² entre ce que nous croyons désirer et ce que nous désirons réellement, est interprété en termes de méprises liées à l'imagination. Par suite, c'est à cette résolution imaginaire des contradictions du désir³ que doivent être consacrées les analyses qui suivent.

5. « Symbolique », sive « imaginaire » ?

Pour Sartre comme pour Grimaldi, l'interprétation de la conscience comme désir est indissociablement liée à la thématique de l'imagination. Avant même que le désir soit revêtu dans *L'être et le néant* d'une consistance ontologique, Sartre reconnaît que, sous sa forme purement empirique, il possède la même structure qu'une conscience imageante :

¹ Par ex., *EN*, p. 28 : « Non seulement la subjectivité pure échoue à se transcender pour poser l'objectif, si elle est donnée d'abord, mais encore une subjectivité « pure » s'évanouirait. Ce qu'on peut nommer proprement subjectivité, c'est la conscience (de) conscience. Mais il faut que cette conscience (d'être) conscience se qualifie en quelque façon et elle ne peut se qualifier que comme intuition révélatrice, sinon elle n'est rien. »

² Nous verrons (chap. VII.8) qu'il existe une illusion naturelle à la vie sous sa forme humaine, qui consiste en une tentative d'objectiver le sens de son attente. Toutefois, le but de la philosophie est de nous apprendre à nous départir de cette illusion. Si l'*ambiguïté* commande structurellement à la vie sous sa forme humaine en tant qu'elle articule des tendances opposées, il nous appartient d'en comprendre le sens ultime pour ne pas céder aux illusions.

³ Par ex., *DT*, p. 376 : « Comme nous l'avons vu, l'existence métaphorique consiste à résoudre sur le mode imaginaire et symbolique la contradiction vécue du temps. »

Ainsi la structure d'une conscience affective de désir est déjà celle d'une conscience imageante, puisque, comme dans l'image, une synthèse présente fonctionne comme substitut d'une synthèse représentative absente. (*IMA*, p. 142)

Pour autant, l'hypothèse grimaldienne d'une résolution imaginaire des contradictions du désir est étrangère à Sartre. Si le point de litige est crucial, c'est qu'il en va du statut même de notre relation au sens ou à l'horizon du désir. Doit-on en rester au constat que les contradictions du désir sont telles que l'horizon en est inaccessible ? En quel sens cet horizon doit-il être dit « idéal » ? Faut-il distinguer la réalisation « symbolique » du désir de toute forme de résolution « imaginaire » ?

Pour sa part, Grimaldi montre dès *Le désir et le temps* (Quatrième partie, « Les ruses de la temporalité ») que l'imagination est un moyen pour la conscience de résoudre symboliquement *ou* imaginairement — les deux expressions étant pour lui équivalentes — les contradictions de l'existence¹. L'horizon de notre attente, ou de notre désir, est inaccessible car il est défini à partir de tendances contradictoires. Toute conscience, en tant qu'elle est temporelle, est recherche à la fois de ce qui ne laisserait plus rien à désirer, et recherche de l'épreuve du désir lui-même. Elle est à la fois désir d'arrachement à soi, de changement, de novation, d'aventures, et désir d'immanence, d'unité avec le monde et avec soi, de retour à une unité infracturée. « Épouse et n'épouse pas ta maison » : dans la langue de René Char, telle pourrait être la formule appropriée du désir (Char, 1948 ; 2006, p. 93). Cette contradiction vécue, qui est celle du désir, rend problématique la recherche du bonheur car la conscience est tiraillée entre ces deux exigences qui sont à la fois consubstantielles au désir et cependant contradictoires.

Comment la conscience s'y prend-elle pour tenir cette gageure, apparemment insoluble, de vivre et d'être heureux ? La réponse grimaldienne est la suivante : la conscience vit sur le mode imaginaire ou encore « métaphorique » en prenant l'irréel pour le réel :

[...] *l'activité hypostasiant de l'imaginaire* [...] nous fait vivre l'image comme la réalité même. (*DT*, p. 345)

Ou encore, plus lapidairement :

La conscience est l'être capable de vivre métaphoriquement. (*DT*, p. 345)

¹ L'emploi indifférent des notions d'« imaginaire » ou de « symbolique » se justifie dans la mesure où *Le désir et le temps* établit le fondement langagier de l'imagination. Cf. *supra*, chap. VI.2.b.

Il faut rappeler que, dès les premiers chapitres de l'ouvrage de 1971, la conscience est définie comme l'être qui peut prendre le réel pour l'irréel et l'irréel pour le réel :

Le propre du rêve est de vivre ses illogismes comme une logique de la veille. Le propre de l'hallucination est d'être vécue comme une perception. Le propre de la folie est de ne jamais manquer d'arguments pour fonder son délire, et même d'en avoir trop. Ainsi s'impose à nous que *la conscience est l'être pour qui l'être peut être vécu comme du néant et le néant comme un être.* (DT, p. 76-77)

Désormais, cette possibilité de la conscience, qui pouvait encore apparaître lointaine et abstraite en début de livre, puisqu'il fallait invoquer les raisons les plus fortes et les situations les plus extrêmes pour s'y résoudre, est intégrée à la vie la plus ordinaire :

Comment est-il possible que *non pas la conscience hallucinée mais la conscience universelle* puisse éprouver comme une réalité ontologique ce qui n'a qu'une réalité psychologique ? (DT, p. 376)

De fait, toute la quatrième partie de l'opus de 1971 est consacrée à cette résolution imaginaire des contradictions du désir, considérée comme l'ordinaire de la conscience. Les analyses afférentes au problème soulevé sont fondatrices pour le reste de l'œuvre grimaldienne ; qu'il s'agisse d'élucider l'expérience esthétique (AFP), de comprendre la jalousie (J ; PHA ; EJ), d'analyser le fanatisme (DO ; InH), cela revient toujours à se demander « comment la conscience [peut] s'abuser sur sa propre et irréfugable condition temporelle » (DT, p. 342). L'auteur reconnaît lui-même, vingt ans après la première édition, le caractère nodal de cette quatrième partie :

Il me restait à rendre compte du platonisme spontané de toute conscience et de cette toute naturelle psychologie des hypostases. C'est de la nature et des pouvoirs mêmes du langage que j'en ai alors attendu l'élucidation. Si je n'ai, depuis, jamais repris ces analyses, c'est parce que je n'en dirais rien de plus aujourd'hui que ce que j'en avais alors montré. (DT, « Avant-propos de la seconde édition », p. III)

Sur quoi le fonctionnement de cette « psychologie des hypostases », à l'origine du caractère métaphorique de toute vie humaine, repose-t-il ? Précisons le fondement langagier de l'imagination, déjà étudié au chapitre précédent.

Tous les bonheurs de la conscience proviennent d'une double opération. Par la première, que Grimaldi nomme « activité hypostasiante de l'imaginaire », la conscience prend tel ou tel objet pour ce qu'il symbolise et confond ainsi la chose avec l'idée. Par la seconde, nommée « amphibologie de l'être et de l'avoir », elle confond l'être avec l'avoir et imagine qu'en possédant un certain objet, elle sera investie des qualités dont elle le pare :

C'est que toute conscience est capable d'éprouver la possession d'une idée comme une possession de la réalité et la possession d'une chose comme une possession des qualités de cette chose. (*DT*, p. 343)

Ainsi, la possession réalise métaphoriquement le désir d'être :

La possession aurait ainsi une vertu transfusive, communiquant les perfections de la propriété à son propriétaire ; et une vertu assimilatrice rendant l'être semblable à son avoir. (*DT*, p. 344)

Par ce double déplacement, la conscience religieuse est ainsi reconduite au désir d'être Dieu :

L'amour de Dieu est désir de posséder la présence de Dieu, et le désir d'*avoir* la présence de Dieu exprime le désir d'*être* Dieu que nous en recevons amphibologiquement. (*DT*, p. 344)

Tout amour (*DT*, p. 356-363), et plus généralement toute passion¹, s'expliquerait de la sorte. Toutefois, en quoi la réalisation symbolique de ce désir d'être peut-elle nous apporter le bonheur que l'existence nous refuse ?

Analysant successivement l'avarice, l'amour, le jeu, le chapitre consacré à « La vie métaphorique » montre que toute passion résout imaginativement les contradictions du désir, puisque c'est chaque fois « une manière pour [la conscience] de vivre l'éternel sous les figures du temps » (*DT*, p. 346). C'est donc là que réside le charme et l'extraordinaire intensité de cette vie métaphorique qui fait l'ordinaire de la vie de la conscience, et qui, par contraste, fait paraître le réel si décevant ; par l'imagination, nous nous confondons avec ce qui ne laisserait plus rien à désirer sans pour autant renoncer à la distance de la conscience et au temps. Cette résolution symbolique épouse différentes modalités ; Grimaldi distingue par exemple trois grands pathos de l'amour, non exclusifs l'un de l'autre, selon la manière dont les contradictions du temps s'y trouvent surmontées. Chaque fois s'y joue une certaine articulation de l'immanence et de la transcendance. Tantôt l'amour est vécu comme un retour à une unité primordiale, à une immanence perdue :

L'amour est alors vécu comme une patrie retrouvée, une simplicité rendue, une innocence renouvelée, la retrouvaille de l'infrangible, de l'éternel, de l'unique, de l'immuable. L'amour est le jardin préservé d'une miraculeuse enfance. (*DT*, p. 358)

¹ *DT*, p. 345 : « Cette amphibologie de la métaphore est l'âme de toute passion. À cet égard toute passion est poétique. » *Ibid.*, p. 355-356 : « Telle est, encore une fois, la double amphibologie métaphorique de toute passion. D'une part le symbole est pris pour le symbolisé. D'autre part les attributs du symbolisé sont éprouvés comme transfusivement devenus les attributs de la conscience symboliste. »

Tantôt l'amour se vit comme la fruition d'instant parfaits, clos sur eux-mêmes, et inaccessibles aux flétrissures du temps :

Ainsi, d'instant de bonheur en instant de bonheur, d'instant d'éternité en instant d'éternité, à l'indigence du temps se substitue une éternité moléculaire. (DT, p. 358)

Enfin, l'amour peut s'adresser à la promesse d'un temps régénéré, ailé, qui serait celui d'un perpétuel jaillissement de nouveauté :

À l'amour comme retour transi à l'éternité contemplative, à l'amour comme instantanéité fruitive, ce troisième thème oppose l'amour comme *aventure*. (DT, p. 359)

Sous cette dernière forme, l'amour nous absout tout autant de l'ajournement sempiternel de l'avenir, mais non plus parce qu'il résorbe imaginativement la transcendance du temps dans l'immanence de l'éternité ou de l'instant, mais parce qu'il nous promet la transcendance pure du temps, c'est-à-dire un avenir délivré d'avoir à devenir présent :

Le temps de l'amour est alors imaginé ni comme ce temps qui se renie en une éternité qui l'achève, ni comme ce temps qui renonce à soi et s'anesthésie dans l'ivresse de l'instant, mais comme un temps qui ne serait plus un infini désaveu, un infini reniement, une infinie langueur et une infinie déception mais le surgissement infini d'infinies nouveautés, l'infinité à venir des joies, des inventions, des surprises, le temps prophétique de l'espérance qui semble nous promettre qu'un jour l'avenir sera advenu. (DT, p. 359-360)

En chacun de ces trois thèmes fondamentaux, notre imagination vit à travers une autre personne la conjonction des deux tendances du temps, dont la contradiction rend toujours déchirant le réel :

Car telle est l'essence contradictoire du temps que nous n'avons le choix qu'entre toutes les manières de vivre contradictoirement : si nous menons une existence tranquille et quasi intemporelle, nous éprouvons douloureusement l'inanité d'une vie temporelle où rien n'advient, comme dans l'absurdité d'un temps sans avenir ; et si nous menons une vie aventureuse nous éprouverons mélancoliquement la duperie d'un avenir toujours à-venir, comme dans l'absurdité de poursuivre ce dont l'essence est de fuir. (DT, p. 363)

En de nombreux points, l'approche grimaldienne de la résolution du désir repasse par des articulations sartriennes. Tout d'abord, la définition de la conscience comme désir d'être, sur fond d'une commune reconnaissance de la contradiction du désir, relie les deux auteurs l'un à l'autre. Mais plus encore à présent, la reconduction grimaldienne du désir d'avoir au désir d'être rappelle les analyses sartriennes de la dernière partie de *L'être et le néant*. Dans le passage concerné, Sartre procède en deux temps. Il commence par réduire tout désir de faire à

un désir d'avoir. Dans le « faire » le plus rudimentaire et jusque dans l'activité proprement artistique se manifesterait un même désir d'appropriation :

Si je crée un tableau, un drame, une mélodie, c'est pour être à l'origine d'une existence concrète. Et cette existence ne m'intéresse que dans la mesure où le lien de création que j'établis entre elle et moi me donne sur elle un droit de propriété particulier. (EN, p. 622)

Faire, c'est en définitive vouloir faire mien, ce qui signifie chercher à entrer dans une relation avec l'objet telle que je sois, par rapport à lui, à la fois origine et dévoilement :

Je suis donc avec [l'idée artistique] dans le double rapport de la conscience qui la *conçoit* et de la conscience qui la *rencontre*. C'est précisément ce double rapport que j'exprime en disant qu'elle est *mienne* [...]. Et c'est pour entretenir ce double rapport dans la synthèse d'appropriation que je *crée* mon œuvre. C'est, en effet, cette synthèse de moi et de non-moi (intimité, translucidité de la pensée ; opacité, indifférence de l'en-soi) que je vise et qui fera précisément de l'œuvre ma propriété. (EN, p. 623)

Deux autres types de « faire », l'activité de connaître et le jeu, notamment sous sa forme sportive¹, sont également reconduits à ce désir d'avoir dans la suite de l'analyse. Ainsi,

[l']art, la science, le jeu sont des activités d'appropriation, soit totalement, soit partiellement et, ce qu'elles veulent s'approprier, par delà l'objet concret de leur quête, c'est l'être lui-même, l'être absolu de l'en-soi. (EN, p. 631)

Dans un deuxième temps, Sartre montre que le désir d'appropriation est, en son fond, désir d'être :

Nous avons vu que le désir peut être originellement désir d'être ou désir d'avoir. Mais le désir d'avoir n'est pas irréductible. Alors que le désir d'être porte directement sur le pour-soi et projette de lui conférer sans intermédiaire la dignité d'en-soi-pour-soi, le désir d'avoir vise le pour-soi sur, dans et à travers le monde. C'est par l'appropriation du monde que le projet d'avoir vise à réaliser la même valeur que le désir d'être. C'est pourquoi ces désirs, qu'on peut distinguer par l'analyse, sont inséparables dans la réalité : on ne trouve pas de désir d'être qui ne se double d'un désir d'avoir et réciproquement. (EN, p. 645)

Chercher à me faire fondement du monde à travers un objet, cela revient en effet à chercher à fonder l'être du phénomène, autrement dit l'être-en-soi :

Ainsi le rapport de possession nous apparaît clairement : posséder, c'est vouloir posséder le monde à travers un objet particulier. Et comme la possession se définit comme effort pour se saisir, à titre de fondement, d'un être en tant qu'il est nous-même idéalement, tout

¹ Cette précision s'impose car, sous sa forme générale, le jeu est *plutôt* du côté du désir d'être : « [Ces remarques concernant le jeu] nous apprennent, au contraire, que le désir de faire s'y réduit à un certain désir d'être [...]. D'autre part il est rare que le jeu soit pur de toute tendance appropriative. » (EN, p. 627)

projet possessif vise à constituer le pour-soi comme fondement ou totalité concrète de l'en-soi en tant que cette totalité est, comme totalité, le pour-soi lui-même existant sur le mode de l'en-soi. (EN, p. 643)

Cet effort n'est rien d'autre que la tentative du pour-soi pour fonder son propre être. L'interprétation du désir d'avoir comme désir d'être est donc effectivement commune à Sartre et Grimaldi¹. Pour autant, peut-on, de manière générale, attester d'une *résolution imaginaire* des contradictions du désir chez Sartre ? Et corrélativement, cette symbolisation du désir d'être par le désir d'avoir peut-elle revêtir le même sens pour l'un et l'autre ? Ne peut-on interpréter toute modalité d'être de la réalité-humaine comme une *résolution imaginaire* des contradictions du désir ? À ce titre, exister, pour le pour-soi, ce serait inlassablement faire effort pour résoudre les contradictions de l'existence sur un mode imaginaire. La proximité avec l'ontologie grimaldienne du désir justifie une telle hypothèse.

À vrai dire, Sartre mobilise le terme « symbolique », jamais celui d'« imaginaire » lorsqu'il décrit la méthode de la psychanalyse existentielle. Chaque conduite « symbolise » ainsi à sa manière le choix fondamental de tout existant (EN, p. 614) et cette symbolisation se joue à plusieurs niveaux :

Le désir d'être se réalise toujours comme désir de manière d'être. Et ce désir de manière d'être s'exprime à son tour comme le sens des myriades de désirs concrets qui constituent la trame de notre vie consciente. Ainsi nous trouvons-nous devant des architectures symboliques très complexes et qui sont *au moins* à trois degrés. (EN, p. 612)

En revanche, Sartre réserve assurément la dénomination « imaginaire » pour le type de conscience très particulier largement analysé dans les chapitres précédents du présent travail. Tandis qu'il commence à peine à thématiser la notion d'« irréalisables » dans les *Carnets de la drôle de guerre*, noyau séminal du futur « sens du désir » comme impossible synthèse du pour-soi et de l'en-soi, il tient déjà à la distinguer de celle d'« imaginaire » :

Du même type, dirai-je, est cette "aventure" qui fuit toujours l'aventurier au milieu des conjonctures les plus extraordinaires et qui est pourtant une catégorie essentielle de l'action humaine. J'ai semblé dire, dans *La Nausée* qu'elle n'*existait* pas. Mais c'est mal fait. Il vaut mieux dire que c'est un irréalisable. L'aventure est un existant dont la nature est de n'apparaître qu'au passé à travers le récit qu'on en fait. Ce qu'il y a de troublant dans ces irréalisables, c'est que je peux les penser jusqu'au bout et dans les détails et, au moyen des mots, les faire

¹ De ce point de vue, l'examen de l'avarice dans *Le désir et le temps*, quoique obéissant aux mêmes principes, eût peut-être encore été plus probant que celui de la passion amoureuse : « C'est que l'or est vécu métaphoriquement comme l'intemporalité, les attributs de la propriété comme ceux de son propriétaire, l'avoir comme un être. D'une part l'or est donc vécu comme étant ce qu'il n'est pas et d'autre part la propriété de l'or est vécue comme une identification à l'or lui-même. » (DT, p. 355)

réaliser par d'autres. Par exemple, si j'avais souci d'écrire une nouvelle intitulée "La permission", je pourrais la composer, cette permission, comme elle aurait dû être, avec sa nature pathétique et précieuse. Je pourrais faire en sorte que le lecteur la réalise comme une mélodie coulant implacablement vers sa fin. Mais ce serait de l'art. L'art est un des moyens que nous avons de faire réaliser vivement et "imaginativement" par d'autres nos irréalisables. Je saisis cette occasion pour noter que les irréalisables ne sont pas de même nature que les imaginaires. Ils sont réels, ils sont partout, mais hors de portée. (CDG, Cahier XI, p. 244)

L'être et le néant entérine cette distinction :

Cet être concret dont [le pour-soi] projette d'être le fondement ne pouvant être *conçu*, comme nous venons de le voir, parce qu'il est concret, ne saurait être *imaginé* non plus, car l'imaginaire est néant et cet être est être éminemment. Il faut qu'il *existe*, c'est-à-dire qu'il *soit rencontré*, mais que sa rencontre ne fasse qu'un avec le choix que le pour-soi fait. Le pour-soi est une rencontre-choix, c'est-à-dire qu'il se définit comme choix de fonder l'être dont il est rencontre. (EN, p. 644)

L'impossible synthèse de l'en-soi pour-soi qui hante le pour-soi est finalement définie à la fin de l'ouvrage comme « synthèse idéale » (EN, p. 671), jamais comme synthèse imaginaire.

Toutefois, Sartre nous invite en de rares occasions à faire une lecture grimaldienne de *L'être et le néant* quand bien même l'expérience en serait anachronique. Éluclidant le mode d'être de la réalité-humaine à travers l'attitude de mauvaise foi, il écrit à propos du garçon de café :

J'ai beau accomplir les fonctions de garçon de café, je ne puis l'être que sur le mode neutralisé, comme l'acteur est Hamlet, en faisant mécaniquement les *gestes typiques* de mon état et en me visant comme *garçon de café imaginaire* à travers ces gestes pris comme "*analogon*". Ce que je tente de réaliser, c'est un être-en-soi de garçon de café, comme s'il n'était justement pas en mon pouvoir de conférer leur valeur et leur urgence à mes devoirs d'état, comme s'il n'était pas de mon libre choix de me lever chaque matin à cinq heures ou de rester au lit, quitte à me faire renvoyer. (EN, p. 95)

À généraliser cette analyse, on pourrait en conclure qu'exister, du moins de manière inauthentique, *c'est toujours se conférer l'être, sur le mode de l'être-tel* (ici, garçon de café), *par un acte imageant*. À vrai dire, certaines descriptions de l'expérience esthétique dans *La nausée*, ou, dans *Les mots*, l'aveu sartrien d'avoir longtemps cherché à vivre à la manière d'une histoire qui serait racontée¹, selon le modèle des « instants parfaits¹ », laissent pressentir que

¹ *Mo*, p. 162 : « Cette vie que je trouvais fastidieuse et dont je n'avais su faire que l'instrument de ma mort, je revenais sur elle en secret pour la sauver ; je la regardais à travers des yeux futurs et elle m'apparaissait comme une histoire touchante et merveilleuse que j'avais vécue pour tous, que nul, grâce à moi, n'avait plus à revivre et qu'il suffirait de raconter. »

l'imaginaire propose une résolution des contradictions de l'existence. On retrouve par ces chemins de traverse l'idée grimaldienne selon laquelle l'imaginaire, à la lecture d'un roman ou encore à l'audition d'une mélodie², résout la contradiction du temps en conjoignant à la libre temporalité du récit ou du motif son achèvement. Sartre prend acte, à l'instar de Grimaldi, qu'il s'agit là d'un leurre, mais refuse en revanche de considérer que l'existence authentique puisse tirer parti de ces modèles imaginaires ; si *La Nausée* s'achève sur un projet de roman comme tentative de justification, au moins partielle, de l'existence³, Sartre conclut *Les mots* par une dénonciation sans appel de l'« illusion rétrospective », à laquelle succombe celui qui s'en remet aux pouvoirs fallacieux de la littérature :

Écrire, ce fut longtemps demander à la Mort, à la Religion sous un masque d'arracher ma vie au hasard. Je fus Église [...]. Je réussis à trente ans ce beau coup : d'écrire dans *La Nausée* — bien sincèrement, on peut me croire — l'existence injustifiée, saumâtre de mes congénères et mettre la mienne hors de cause [...]. L'illusion rétrospective est en miettes. (*Mo*, p. 203-204)

À la vérité, cette ressemblance partielle se heurte en définitive à une objection de fond. Sartre interprète le désir d'être sous ses différentes modalités, y compris les guises variées de l'agir humain, comme un échec se répétant indéfiniment, et qui ne peut véritablement, *pour des raisons structurelles*, se masquer à lui-même. Exister, c'est viser l'adjonction, à son propre mode d'être, de son mode d'être contradictoire, et cet échec nécessaire ne saurait être, dans l'attitude de mauvaise foi, tout à fait voilé au pour-soi. Grimaldi, dans son ouvrage inaugural, partant du même constat concernant le caractère contradictoire du désir, soutient au contraire qu'*exister, c'est rigoureusement se masquer cet échec*. Telle est la fonction de l'imagination :

¹ *Na*, p. 212 : « Voilà. Je croyais que la haine, l'amour ou la mort descendaient sur nous, comme les langues de feu du Vendredi saint. Je croyais qu'on pouvait rayonner de haine ou de mort. Quelle erreur ! Oui, vraiment, je pensais que ça existait, "la Haine", que ça venait se poser sur les gens et les élever au-dessus d'eux-mêmes. Naturellement, il n'y a que moi, moi qui hais, moi qui aime. Et alors ça, moi, c'est toujours la même chose, une pâte qui s'allonge, qui s'allonge... »

² *Na*, p. 63 : « J'ai tant de bonheur quand une Négresse chante : quels sommets n'atteindrais-je point si ma propre vie faisait la matière de la mélodie. » – *Ibid.*, p. 245 : « À présent, il y a ce chant de saxophone. Et j'ai honte. Une glorieuse petite souffrance vient de naître, une souffrance-modèle. Quatre notes de saxophone. Elles vont et viennent, elles ont l'air de dire : "Il faut faire comme nous, souffrir *en mesure*." Eh bien, oui ! Naturellement, je voudrais bien souffrir de cette façon-là, en mesure, sans complaisance, sans pitié pour moi-même, avec une aride pureté. Mais est-ce que c'est ma faute si la bière est tiède au fond de mon verre, s'il y a des taches brunes sur la glace, si je suis de trop, si la plus sincère de mes souffrances, la plus sèche, se traîne et s'appesantit, avec trop de chair et la peau trop large à la fois, comme l'éléphant de mer, avec de gros yeux humides et touchants mais si vilain ? »

³ *Na*, p. 249 : « La Négresse chante. Alors on peut justifier son existence ? Un tout petit peu [...] ? Est-ce que je ne pourrais pas essayer... Naturellement, il ne s'agirait pas d'un air de musique... mais est-ce que je ne pourrais pas, dans un autre genre... ? Il faudrait que ce soit un livre : je ne sais rien faire d'autre. »

Le propre de la conscience est donc de ne vivre la réalité que comme signifiante, c'est-à-dire de ne tenir le réel que comme le signe d'une autre réalité qu'il désigne. Mais cette autre réalité n'est pas donnée ici et maintenant : c'est un irréel, un néant, un être imaginaire. Le réel n'est ainsi vécu que comme le signe de quelque irréalité dont il n'est que l'image. (DT, p. 350)

Dès lors, il devient nécessaire de débiter l'entreprise philosophique par une sorte d'*épokhè* ayant pour but de faire retour à l'*expérience de l'absence*, que ce soit sous la forme de la mise en évidence d'une paradoxale sensation d'absence, ou encore d'une interrogation portant sur le sens de notre déception¹. La conscience humaine doit, dans la mesure du possible, revenir de ses illusions pour s'accorder au réel. Quoi qu'il en soit, le fait de reconnaître le caractère métaphorique, et en cela illusoire, de l'existence humaine ne permet pas de dénier d'un seul bloc toute *valeur* à l'imagination. Si le processus imaginatif revêt un caractère général, les finalités qu'il peut servir sont extrêmement variées et reçoivent des qualifications diverses du point de vue de la morale².

Toujours est-il que la conception sartrienne de la conscience, quant à elle, ne permet pas de reconnaître d'effectivité à l'illusion. La psychanalyse existentielle ne me fait connaître que ce que je sais implicitement déjà (EN, p. 620). Des désirs empiriques à la « personne », c'est-à-dire au « désir fondamental et concret » (EN, p. 612), et de la « personne » au désir d'être, qui est la « structure abstraite et signifiante » (EN, p. 612) commune à tous les hommes, les différentes architectures symboliques ne sont pas interprétées comme autant d'axes structurant l'illusion. Si nul objet, dans l'appréhension réalisante, ne peut se donner pour autre que lui-même, c'est le double *quiproquo* grimaldien qui est exclu :

- *D'une part*, la symbolisation n'est pas la méprise par laquelle je prends un étant réel pour l'irréel qu'il symbolise. Alors que pour Grimaldi, la conscience vit la satisfaction de son désir d'être en hypostasiant son corrélat contradictoire dans un objet ou une personne qui ne fait que le symboliser, une telle confusion du symbole avec le symbolisé est *a priori* écartée

¹ La première voie est celle mise en place par l'*Ontologie du temps* tandis que *Le désir et le temps* emprunte la seconde.

² L'imagination en général, et plus particulièrement l'imagination sans image, constitue l'opération ontologique fondamentale de la vie sous sa forme consciente. Il ne peut s'agir, pour Grimaldi, de revenir en deçà d'une certaine forme de séparation qu'une ontologie de la tendance justifie largement. L'écart à soi mais aussi l'écart aux autres sont affirmés dans le *Traité des solitudes* comme le propre de la conscience mais aussi de la vie, sous la forme de l'individuation. À ce titre, l'activité interprétative et le jeu sont l'ordinaire de la vie consciente. Toutefois, selon que la conscience s'enferme dans l'ordre de la représentation ou demeure fidèle au sens de la vie, ces opérations sont mises au service de fins appréciées diversement du point de vue de la morale. L'activité imaginative fait accéder, dans l'art, aux différentes tonalités de l'attente et nous rend proches et familières les formes d'humanité choisies par les autres hommes, au point de nous faire partager leur solitude. Tout au contraire, au service de la représentation, et plus précisément d'une certaine forme d'objectivation qui dénie à l'attente son caractère constitutif, le jeu favorisera le développement de toutes les idéologies en transformant l'altérité en étrangeté radicale.

par Sartre. Le désir d'être est symbolisé à un double niveau sans que la conscience en soit tout à fait dupe. En outre, le corrélat du désir continuant à être tenu pour impossible, non seulement en soi, mais du point de vue de la conscience qui ne saurait véritablement rien se masquer, la symbolisation n'apporte pas de résolution à la contradiction du désir. Aussi Sartre note-t-il à propos de l'opération d'appropriation :

Toutefois, on ne saurait trop insister sur le fait que cette relation [de possession] est *symbolique* et *idéale*. Je ne satisfais pas plus mon désir originel d'être à moi-même mon propre fondement par l'appropriation que le malade de Freud ne satisfait son complexe d'Oedipe lorsqu'il rêve qu'un soldat tue le Tsar (c'est-à-dire son père). C'est pourquoi la *propriété* apparaît à la fois au propriétaire comme donnée d'un coup, dans l'éternel, et comme exigeant l'infini du temps pour se réaliser. Aucun geste d'utilisation ne réalise vraiment la jouissance appropriative ; mais il renvoie à d'autres gestes appropriatifs dont chacun n'a qu'une valeur incantatoire. (EN, p. 638)

Si une chose est de dire que le désir atteint réellement son but, autre chose est d'affirmer qu'il le réalise symboliquement. Grimaldi, s'appuyant sur cette distinction, peut thématiquer une *satisfaction effective quoique symbolique* du désir. Intégrant la même impossibilité inhérente à la structure du désir, le dispositif sartrien paraît, quant à lui, sous-estimer l'option grimaldienne. La conception sartrienne de la conscience ne permettrait pas d'accorder de contenu positif à la satisfaction symbolique, autrement dit de véritable détente au désir. C'est d'autant plus troublant que la fin du passage cité, en évoquant la double guise temporelle sous laquelle nous apparaît la possession, fait nettement référence à ce que Grimaldi interprète comme la résolution imaginaire des contradictions du désir.

- *D'autre part*, on parvient à la même conclusion concernant la reconduction du désir d'avoir au désir d'être. Certes, Grimaldi réserve la dénomination « activité hypostasiant de l'imaginaire » pour l'opération que nous venons d'examiner et la distingue de « l'amphibologie de l'être et de l'avoir » (DT, p. 345), mais on peut admettre que si l'imagination désigne *stricto sensu* cette activité hypostasiant par laquelle l'irréel est pris pour réel, elle renvoie plus largement à l'ensemble des métaphores au moyen desquelles la conscience se masque le réel. En témoigne le passage suivant :

Mais, sous quelque thématique imaginaire que soit vécu l'amour, il est toujours vécu métaphoriquement. Ici encore la métaphore est multiple. La première consiste à vivre la personne aimée comme le symbole d'autre chose qu'elle-même. La seconde consiste à imaginer que nous posséderions ce qu'elle symbolise ; c'est-à-dire à confondre le symbolisé et le symbole, l'irréel et le réel, le fantastique et son *analogon*. La troisième consiste à vivre les

attributs imaginaires du symbolisé comme possédés dans la possession du symbole. (EN, p. 363)

Pour Sartre au contraire, la symbolisation du désir d'être par l'appropriation, pas plus qu'elle n'est l'œuvre de l'imagination, ne demeure fondamentalement inaperçue de la conscience, même si le déchiffrement de la symbolique requiert une psychanalyse existentielle :

On voit que l'appropriation n'est pas autre chose que le symbole de l'idéal du pour-soi ou valeur [...]. Il faut ajouter que le symbole n'est pas déchiffré par le sujet lui-même. Cela ne vient pas de ce que la symbolisation se préparerait dans un inconscient, mais de la structure même de l'être-dans-le-monde [...]. Ainsi, le circuit de l'ipséité étant non-thétique et, par suite, l'annonciation de ce que je suis demeurant non-thématique, cet "être-en-soi" de moi-même que le monde me renvoie ne peut qu'être masqué à ma *connaissance*. Je ne puis que m'y adapter dans et par l'action approximative qui la fait naître. En sorte que posséder ne signifie nullement savoir qu'on est avec l'objet possédé dans un rapport identifiant de création-destruction, mais précisément *être dans ce rapport* ou, mieux encore, *être ce rapport*. (EN, p. 641)

Ainsi, tandis que Grimaldi maintient l'équivalence des notions d'« imaginaire » et de « symbolique », et pense une forme de résolution imaginaire des contradictions du désir qui, pour illusoire qu'elle soit, procure à la conscience le bonheur, Sartre distingue « imaginaire » et « symbolique », et ne conçoit pas de conscience illusionnée au point de pouvoir imaginairement se soustraire à ces contradictions. Dans *L'être et le néant*, l'échec du désir d'être n'est, pour ainsi dire, apaisé par aucune illusion.

Ne peut-on, toutefois, mettre en évidence des types d'agir qui, mieux que d'autres, permettent de répondre aux requêtes du désir ? En dépit d'un cadre verrouillé dans *L'être et le néant*, l'échec ontologique très général que Sartre diagnostique semble s'iriser en une multiplicité de nuances dès que l'on aborde les projets concrets d'être. N'existe-t-il pas des façons d'échouer qui, plus que d'autres, escamotent ou déjouent cette contradiction ? À quelles conditions et sous quelles modalités l'échec à être peut-il être dit plus « heureux » ou encore plus « authentique » ? Grimaldi, pour sa part, développe un art de l'« imminence » comme assomption heureuse de la contradiction du désir. Ces lignes d'analyse, un temps nettement divergentes, peuvent-elles une nouvelle fois se rencontrer ?

6. Agir à hauteur de désir : un art de l'imminence et de la variation

Le désir, selon Grimaldi, vise ultimement à accomplir les deux tendances contradictoires qui l'animent. Plus concrètement, il cherche à sentir sa propre intensité à l'approche de sa résolution. Cette figure charnière est commentée par Grimaldi à partir de la notion de « transe », qui articule celles d'« intensité » et d'« imminence » :

Sur fond de l'immanence et de l'inerte immédiation qui sont toujours transcendentalement au bout de toute attente, le désir ne recherche donc en fait que de sentir l'extrême *tension* de sa médiation sur le point de se *détendre* en s'immédiatisant : c'est-à-dire l'intensité de sa vitalité et de la futurition. Il n'y a de désir que de la *transe* : à la fois *intensité* de la médiation et *imminence* de l'immédiation¹.

C'est l'œuvre de l'imagination, a-t-on déjà montré, que de nous faire vivre cette conjonction. Toutefois, le *corpus* grimaldien suggère une autre lecture possible ; y est envisagée une recherche des modalités de vie qui permettraient, *abstraction faite de l'imagination*, de tenir en équilibre la double exigence de tension et de détente :

Si la vie a un sens, il doit donc bien moins s'entendre comme un but que comme une direction, et moins comme une direction que comme une signification. *Le sens de la vie, c'est d'exprimer la contradiction dont elle vit*. Sans doute est-ce même parce que la contradiction y est insurmontable que la vie a besoin d'alterner tensions et détentes, accélérations et ralentissements, pour exprimer et organiser les tendances antagonistes qui la constituent. C'est ce qui fait du rythme l'expressivité de la vie. (*DO*, p. 254-255)

Cette recherche du « rythme » est un moyen de domestiquer la contradiction inhérente à la vie en général et à l'existence en particulier. Grimaldi propose à la fois un art de l'*alternance* et de l'*imminence* qui vise à organiser les tendances contradictoires de la vie afin d'en accroître la vitalité. C'est l'approfondissement de cette découverte qui le conduit, dans *Une démenche ordinaire*, à nuancer imperceptiblement les résultats de son ouvrage *Le travail*. En effet, il

¹ Grimaldi, *OT*, p. 75 : « Dans le besoin comme dans le désir, il est donc bien clair que ce que nous poursuivons est autre chose que l'assouvissement ou la possession, autre chose aussi que l'exaspération de leur attente, mais qui ne pourrait pas exister sans elle, et qui est l'*intensité* de l'existence, cette *transe de l'imminence*, ce dégel du temps où il nous semble pressentir l'avenir à tout moment sur le point de déferler dans l'instant. » (nous soulignons) – *Ibid.*, p. 76 : « Si on peut définir l'éternité comme ce qui ne laisserait plus rien à désirer, il faudrait donc ajouter cependant qu'elle n'est pas pour autant ce qui ne laisserait plus rien à attendre. En étant conçue comme ce qui abrogerait toute attente, viderait donc tout à-venir, et suspendrait tout devenir, une telle éternité ne serait, comme l'avait caractérisée Bergson, qu'une éternité de mort. À l'inverse, ravivant à chaque instant l'attente du prochain instant comme d'une *imminente* aventure, nous en grisant sans cesse et nous en émerveillant, l'éternité véritablement désirée serait cette éternité de vie que Grégoire de Nysse définissait comme *ce qui n'en finit pas de commencer*. » (Nous soulignons)

concluait en 1998 que le travail « [poursuit] et [accomplit] le sens même du temps » (*Tr*, p. 264). S'il confirme ce résultat dans *Une démente ordinaire*, il précise toutefois que le « [sens de la vie] ne s'y résume pas » (*DO*, p. 252) car « non seulement, en effet, beaucoup s'éprouvent exclus de leur vie par ce qu'ils doivent en sacrifier à leur travail, mais jamais la vie ne devrait s'épanouir ni s'accomplir autant que dans la servitude ou dans les régimes totalitaires s'il était vrai que le travail en exprimât tout le sens¹ ». Par suite, si la frénésie de l'immédiat est condamnée dans *L'homme disloqué* comme contresens moral, en vertu d'un contresens d'abord ontologique, l'*ethos* réduisant l'existence à une médiation coupée des espoirs de la jouissance et de la satisfaction, ou encore visant à la régler de manière à rendre toute innovation impossible, ainsi que les régimes totalitaires en ont montré l'exemple (*DO*, p. 255-258), n'est guère plus souhaitable.

S'il semble que cette recherche des modalités d'une vie en accord avec son propre sens peut se faire *abstraction faite des pouvoirs de l'imagination*, il ne faut cependant pas s'étonner, qu'en accord avec les analyses qui précèdent, l'art, et en particulier la musique, puisse nous indiquer une direction morale à suivre :

Aussi y a-t-il chance que l'art de vivre ait beaucoup à apprendre de la musique. (*PP*, p. 325)

Dans une pensée de *Préjugés et paradoxes*, Grimaldi discerne dans les motifs de l'« imminence » et de « variation » les figures du temps qui nous délivrent de la douleur de l'inquiétude et de l'ennui :

Sans doute existe-t-il une figure du temps qui, tout en nous procurant un intense sentiment de vitalité, nous fait éprouver le pressentiment de quelque accomplissement : c'est *l'imminence*. Encore au paroxysme de la tension, déjà pressent-on, comme une récompense, la détente qui est sur le point de s'ensuivre. (*PP*, p. 324)

Or, c'est la musique que Grimaldi analyse dans la suite du passage comme cet « art du temps », susceptible de « ressusciter l'attente (ou l'attention) au moment où elle allait se détendre et se résoudre en silence » (*PP*, p. 324) et de satisfaire à la fois les deux tendances du désir par l'usage de la variation :

¹ *DO*, p. 252-253. Il est toutefois nécessaire de distinguer le « travail productif », qui est visé par l'objection grimaldienne, du « travail formateur » et du « travail créateur ». Ces deux dernières formes du travail nous intègrent à l'humanité et ne sont pas susceptibles de dévoyer la vie de son sens puisqu'elles unissent, la plupart du temps anonymement, les hommes les uns aux autres en une sorte de « communion » profane : « Alors qu'en nous formant l'humanité nous détermine et nous constitue, c'est elle à l'inverse que nous déterminons et constituons par notre travail créateur, en nous y incorporant. » (*Tr*, p. 263-264). Le sens de ces remarques devrait s'éclairer dans la suite à partir de la distinction entre l'ordre de la représentation et l'ordre de la vie.

Puisque c'est toujours le même thème, l'attente s'en est apaisée. Mais comme il réapparaît tout autre pour de nouvelles aventures, nous sentons notre vie se renouveler à mesure que s'en rénove notre attente. (*PP*, p. 325)

Vivre à hauteur de désir sans recourir à l'imaginaire *sous sa forme illusoire* paraît donc envisageable dans les œuvres grimaldiennes ultérieures à ses deux traités d'ontologie du temps. À l'inverse, il y a fort à parier que l'ontologie sartrienne, ne se développant pas principalement comme une ontologie du temps, n'offre rien au lecteur qui ressemble aux figures de l'« imminence » et de la « variation ». En outre, est apparu jusqu'à présent que tout mode d'être, dans *L'être et le néant*, est purement et simplement interprétable comme échec de principe. Est-ce là une définitive fin de non-recevoir ? N'y a-t-il guère de guises d'être du pour-soi qui le portent davantage *aux parages* d'un accomplissement du désir d'être, du moins d'une articulation *réussie* du pour-soi et de l'en-soi ?

Tout d'abord, Sartre note subtilement que certaines activités, par leur pureté, symbolisent l'être cause de soi plus fidèlement que d'autres :

L'idéal du glissement sera donc un glissement qui ne laisse pas de trace : c'est le glissement sur l'eau (barque, canot automobile, surtout ski nautique qui, quoique tard venu, représente comme la limite vers laquelle tendaient, de ce point de vue, les sports nautiques). Le glissement sur la neige est déjà moins parfait ; il y a une trace derrière moi, je me suis compromis, si légèrement que ce soit. (*EN*, p. 630)

Le glissement, et au plus haut point le glissement sur l'eau, symbolise la « synthèse du moi et du non-moi » (*EN*, p. 631) visée par le pour-soi. Concernant le rapport du skieur à la neige, Sartre écrit :

[qu'il] lui *fait rendre* ce qu'elle peut rendre ; la matière homogène et solide ne lui livre solidité et homogénéité que par l'acte sportif, mais cette solidité et cette homogénéité demeurent des propriétés encloses dans la matière. (*EN*, p. 631)

En réalisant « l'idéal du glissement », le glissement sur l'eau ou, à un degré moindre, le glissement sur la neige, constituent des formes d'appropriation abouties car le glissement, à l'opposé de l'enracinement, « assure ma maîtrise sur la matière sans que j'aie besoin de m'enfoncer dans cette matière et de m'engluier en elle pour la dompter » (*EN*, p. 629). Il symbolise au mieux une appropriation de l'être-en-soi qui ne s'achève pas en disparition du pour-soi. Toutefois, que le glissement propose une articulation du pour-soi avec l'en-soi plus conforme aux exigences du désir d'être ne peut signifier chez Sartre, par nécessité structurelle, une réalisation plus complète de ce désir. Dans la mesure où il distingue radicalement l'être du pour-soi de l'être de l'en-soi, le désir d'être ne peut, à la lettre, être *plus ou moins réalisé* :

comme la synthèse du pour-soi et de l'en-soi n'est qu'idéale, *il ne peut guère être réalisé du tout.*

Néanmoins, ce qui fait obstacle à toute forme de satisfaction du désir est sans doute moins les définitions contradictoires de l'être du pour-soi et de l'être de l'en-soi que l'identification de la réalité-humaine à l'un des termes de la contradiction. À supposer même que, dans un tel dispositif ontologique, le pour-soi puisse être conçu autrement qu'instantanément englouti dans l'en-soi — ce dont on peut douter —, il est par principe impossible que le pour-soi en tant que tel se dote des moindres caractéristiques de l'en-soi. En revanche, dans une ontologie où l'être, et *a fortiori* la conscience dans la mesure où elle *en est*, sont traversés de part en part par des tendances contradictoires, il devient envisageable de chercher à composer avec chacune d'elle, *imaginativement* en fantasmant leur harmonieuse simultanéité (ce que n'exclurait pas *a priori* l'ontologie de l'être et du néant, moyennant, il est vrai, une contestation de la translucidité de la conscience), mais encore *réellement* en impulsant à notre vie un rythme qui articule dans la durée la double exigence du désir (ce qui est hors de portée d'une ontologie de l'être et du néant). L'art de l'« imminence » et de la « variation » ne nous fait certes pas dépasser la contradiction inhérente à la vie, mais satisfaire le désir, ce n'est pas tant dépasser cette contradiction que trouver le *modus vivendi* qui permette de l'exalter — ce qui du point de vue d'un monisme scissionnaire devient possible.

7. Du désir d'être au désir de l'Être : réfléchir en-deçà de la contradiction

Toutefois, à cantonner l'analyse à l'ontologie de *L'être et le néant*, on n'accorde, sans conteste, pas assez à la philosophie sartrienne. Et, de fait, l'ouvrage annonce une morale que *Les cahiers pour une morale* développeront, faisant subir des infléchissements décisifs à certaines conclusions du traité d'ontologie. Que le désir d'être en général soit considéré comme la « *réalité-humaine dans la personne* » (*EN*, p. 612), ou encore que le projet d'être en-soi-pour-soi soit la *vérité* de la liberté (*EN*, p. 613), cela n'a de sens que du point de vue d'une existence inauthentique, dont la « conversion » a pour fonction de nous relever. La « Conclusion » de *L'être et le néant* ouvre une perspective morale au sein de laquelle la liberté humaine ne cherche plus à fonder son être, mais consent à être sa propre fuite :

Une liberté qui se veut liberté, c'est en effet un être-qui-n'est-pas-ce-qu'il-est et qui est-ce-qu'il-n'est-pas qui choisit, comme idéal d'être, l'être-ce-qu'il-n'est-pas et le n'être-pas-ce-qu'il-est. Il choisit donc non de se *reprendre*, mais de se fuir, non de coïncider avec soi, mais d'être toujours à distance de soi [...]. En particulier, la liberté, en se prenant elle-même pour fin, échappera-t-elle à toute *situation* ? Ou, au contraire, demeurera-t-elle située ? Ou se situera-t-elle d'autant plus précisément et d'autant plus individuellement qu'elle se projettera davantage dans l'angoisse comme liberté en condition et qu'elle revendiquera davantage sa responsabilité, à titre d'existant par qui le monde vient à l'être ? (*EN*, p. 675-676)

Le passage à la réflexion purifiante ou conversion correspond à l'abandon du projet de réaliser l'être cause de soi. Alors que *L'être et le néant* interprète toute création, et plus généralement tout « faire » comme une appropriation, et reconduit le désir d'avoir lui-même au désir d'être, *Les cahiers pour une morale* mettent en évidence un type d'action où le pour-soi, s'écartant de la mauvaise foi, ne caresse pas le rêve impossible d'être Dieu. Ainsi que l'écrit Hadi Rizk (2011, p. 94) dans son ouvrage *Comprendre Sartre* :

Les *Cahiers* vont séparer appropriation et création et déboucher sur une nouvelle définition de l'action comme dévoilement et création de l'Être. Si la réflexion pure est possible, elle doit consacrer un *faire* qui ne se réduise pas à l'être, ce qui explicite l'inachèvement relatif de *L'être et le néant* : une logique de l'action se substitue au règne de la valeur, à la présence idéale de *l'être cause de soi*.

À notre sens, *L'être et le néant* est traversé par une tension autour de la catégorie d'action. Comme on l'a précédemment analysé, la réflexion autour de l'imagination transcendantale (ou liberté transcendantale) amorcée dans la « Conclusion » de *L'imaginaire* aboutit au montage ontologique envisagé dans *L'être et le néant*. Mais dans l'ouvrage de 1943, l'imagination empirique perd les privilèges qu'elle détenait dans cette « Conclusion ». La liberté humaine s'atteste alors davantage par l'action que par l'imagination. C'est à la structure de l'action que Sartre exige de revenir pour débattre de la liberté. Se fait alors jour l'intuition que la liberté ne peut demeurer fidèle à elle-même que dans l'agir. Toutefois, dans le même temps, ce primat de l'action n'est pas assumé jusqu'au bout. Le philosophe, en reconduisant ultimement tout projet au projet d'être, n'envisage encore l'action qu'en régime d'inauthenticité. *Les cahiers*, en distinguant au sein du « faire » un « faire » créateur d'un « faire » appropriatif, viennent dénouer cette tension. Dans l'action créatrice ainsi dégagée, le pour-soi consent à se perdre et ne cherche plus à se fonder en son être. Il accepte d'exister comme le pur rapport dévoilant qui fait qu'il y a de l'Être :

L'Être est autre que le pour-soi et se dévoile comme irréductiblement autre. Et le pour-soi se saisit dans le dévoilement comme irréductiblement *en exil* par rapport à l'Être. C'est un

rapport pour lequel il n'y a pas de termes mais qui est originellement *extatique*. Le pour-soi se perd comme soi pour coopérer à ce que l'Être soit ; il vise à n'être plus rien que ce à travers quoi l'Être se manifeste ; et en même temps il est fondement et a conscience de l'être, soit non-thétiquement soit réflexivement, en tant que par lui l'Être vient au monde. (CM, p. 500-501)

Il y a ici équivalence entre création et dévoilement car le pour-soi, en revendiquant la contingence de son point de vue sur l'Être, inaugure les modalités originales à travers lesquelles l'Être vient à paraître :

Si Saint-Exupéry voit les montagnes de son avion comme il les voit, c'est *d'abord* qu'il pilote l'avion et que les montagnes lui apparaissent comme moyen et comme danger dans le dépassement qui le conduit vers son but (atterrir au Maroc) ; c'est *ensuite* qu'il ne cherche pas à substituer aux montagnes telles qu'il les voit les montagnes telles qu'elles sont (c'est-à-dire telles qu'elles sont d'un point de vue plus familier, plus commode ou délibérément choisi) ; c'est donc qu'il revendique résolument son point de vue dans sa contingence comme créateur de ce qui est. (CM, p. 503-504)

L'action véritable signifie donc non pas création absolue de l'Être mais invention des modalités — ici perceptives — sous lesquelles il apparaît. Elle n'est possible qu'à partir du moment où je découvre que la contingence et la limitation de tout point de vue sont indépassables. Ce qui est vécu comme *vanité* aux yeux d'un pour-soi désireux de se donner l'être sans point de vue¹ devient *gratuité* pour le pour-soi converti à sa propre liberté. Il éprouve alors de la joie à devoir agir sans pouvoir s'appuyer sur aucune nécessité. En acceptant sa finitude, le pour-soi se justifie et reçoit, en retour, le don de l'être comme un absolu :

Alors la roche ou la mer est de ce *point de vue* pour un Absolu ; son être est justifié du seul fait que je justifie le mien, il passe à l'absolu par mon acceptation libre de la contingence et de la finitude, et la joie vient de ce que je m'atteins au plus profond de moi-même comme ipséité assumant sa finitude dans le moment même où je confère à l'Être son Être-pour, c'est-à-dire son Être absolu. (CM, p. 502)

La « générosité » consiste à multiplier les points de vue sur le monde, à dévoiler latéralement le « maximum d'être » (CM, p. 503) par le dépassement que permet l'action², sans édulcorer ni amoindrir ce que nous découvrons, par facilité ou encore au nom d'un idéal.

¹ CM, p. 501 : « Il y a donc une tentation perpétuelle à considérer comme vanité l'activité dévoilante parce qu'elle est contingente, finie, éphémère et subjective. »

² CM., p. 503 : « Et comme le dévoilement est articulé à l'action qui est création on voit que le dévoilement se fait par *dépassement vers*. La contemplation borne son but à ce dévoilement, elle supprime la transcendance. Mais le dévoilement concret se fait marginalement dans et par le dépassement. »

Ainsi, le passage à la réflexion pure change le rapport du pour-soi au projet qu'il est. Le projet n'est pas supprimé mais est mis en question¹. Cette mise en question conduit à l'abandon du projet d'être et correspond à une « décision radicale d'autonomie » (CM, p. 495). Le pour-soi renonce à la tentative d'unification de soi par soi, marque de la réflexion complice, et sacrifie le vécu au noème. Ce sacrifice du pour-soi n'a cependant plus le même sens que dans le projet préréflexif ; dans le projet originaire, en effet, la position spontanée d'un objet transcendant a pour contrepartie l'oubli irréflecti (de) soi comme subjectivité. Or, comme l'écrit Hadi Rizk (2011, p. 101) :

La mauvaise foi a pour condition d'existence la fragilité qui affecte le choix premier de la liberté, qui est conscience non-thétique d'elle-même, comme liberté entièrement ordonnée au transcendant qu'elle vise. (Rizk, p. 101)

La réflexion purifiée, au contraire, en se faisant projet d'assomption de la radicale contingence du pour-soi, inaugure une nouvelle forme d'unité, que Sartre nomme « accord avec soi » (CM, p. 495). Cet accord avec soi n'est autre que la reconnaissance par le pour-soi de son « mode d'être diasporique » (CM, p. 495). La récupération pratique du projet par la réflexion purifiée signifie l'assomption du projet comme tel ; le pour-soi se fait projet du projet, et ce, « non par identification ou appropriation mais par assentiment et alliance » (CM, p. 495). Après conversion, lorsque je donne à boire à l'assoiffé, je me propose d'étancher sa soif parce qu'il en souffre, et non plus parce qu'à travers ce geste je me vise comme quelqu'un de bienfaisant. D'une certaine manière, l'acte moral continue, à la manière du projet préréflexif, de se transcender vers ce qu'il vise, à savoir satisfaire le besoin d'autrui. Mais, dans le même temps, le projet est désormais conscient de lui-même et se réaffirme, au second degré, comme projet concret explicitement voulu (CM, p. 497). Ainsi,

[...] le Pour-soi veut toujours la fin pour elle-même mais il est conscient de soi comme voulant cette fin. (CM, p. 497)

La conversion reconduit en définitive le pour-soi à son mode d'être fondamental, tel qu'il avait été dégagé dans *L'être et le néant*. Cela n'a rien de surprenant si l'on songe que les structures ontologiques y étaient décrites depuis le point de vue d'une réflexion pure. Le pour-soi peut renoncer au désir d'être et à son échec perpétuel en revenant à la vérité de sa modalité

¹ CM, p. 489 : « L'apparition de la réflexion pure constitue un autre type d'existant dans lequel le projet comme pure existence, dont la dimension est conscience non-thétique (de) soi, est en même temps thématise et mis en question dans l'unité détotalisée réfléchi-réfléchissant. Autrement dit le projet n'est absolument pas supprimé par la réflexion pure, pas plus que l'attitude naturelle n'est supprimée dans l'épochè phénoménologique : il demeure entier et profondément enraciné dans le choix originel. Mais dans le même temps il est thématise et devient pour lui-même l'objet d'une question. »

d'être, c'est-à-dire comme pur appel d'être. Dans la mesure où la contradiction n'est pas intrinsèque à l'être, mais que le pour-soi n'en constitue, du point de vue du dispositif sartrien initial, que l'un des termes, la dissolution de cette contradiction est toujours possible par l'assomption de l'exister en tant que tel¹. Bien que Sartre ne s'exprime pas en ces termes, on peut interpréter cette reconnaissance, par le pour-soi, de son mode d'être extatique, comme le passage du désir d'être au désir *de* l'Être :

[...] le projet est toujours de *vouloir l'être* mais de le vouloir non en tant que soutenant le Pour-soi, mais en tant que soutenu par lui. (CM, p. 499)

Le désir n'est plus compris comme désir de s'adjoindre le mode d'être de l'en-soi, mais comme désir de faire vibrer sa transcendance. À la négation de la transcendance qui caractérise le désir d'être s'oppose ici le don réciproque caractéristique du désir *de* l'Être. L'Être se donne avec munificence à qui consent à se donner à lui :

Il accepte de ne pas être l'En-soi pour que l'En-soi paraisse dans sa totale majesté. Ainsi sa passion est jouissance puisque par son renoncement à l'Être, l'Être est entièrement *pour lui*, totalement donné dans son champ perceptif, faisant exploser son objectivité absolue dans la région de sa subjectivité. (CM, p. 511)

Grimaldi proposait deux voies permettant de contourner les contradictions du désir. La première, aussi banale que spontanée, consistait à les résoudre par un évitement tout imaginaire ; la seconde visait à assumer la contradiction ontologique en l'exaltant. À ce titre, la morale se comprenait comme un *travail sur la contradiction*. Or, dans le dispositif sartrien, la contradiction, qui réside dans le projet d'être Dieu, n'est pas proprement ontologique, puisque, dès le départ, l'ontologie se construit sur une distinction des contradictoires. C'est pourquoi la morale sartrienne peut proposer une résolution du conflit existentiel par passage *en-deçà* de cette contradiction, au point où le désir, purifié de s'être rendu à sa vérité, cesse de se faire désir d'être pour se revendiquer désir *de* l'Être.

¹ J. Simont souligne que dans l'authenticité, le pour-soi reconnaissant son échec, le surmonte d'une certaine manière : « Faudrait-il dès lors tout de même comprendre ce "qui perd gagne" plutôt comme un "qui perd perd", et laver Sartre de toute accointance suspecte avec la mystique ? C'est loin d'être sûr ; car si l'authenticité n'est rien de plus que le pour-soi lui-même dans son échappée à soi, ce "rien de plus" est, par rapport à l'inauthenticité, aussi un "plus de rien" quasiment incommensurable, une transmutation au cours de laquelle se "constitue un autre type d'existant" — pour le moins un gain mirobolant ! » (*op. cit.*, p. 96) Nous en convenons sans réserve dans la mesure où le pour-soi authentique se libère du plan de la contradiction.

8. Le désir, entre objectivation de l'être et ouverture

Les analyses qui précèdent permettent de mesurer l'écart entre les pensées sartrienne et grimaldienne du désir, notamment sur la question de la contradiction et ses implications morales. Le caractère fondamental de la notion de « tendance » dans le dispositif ontologique grimaldien suggère un nouveau point de divergence avec la conceptualisation sartrienne, qui n'envisage le désir, et par là l'être du pour-soi, que comme objectivation, et, corrélativement, le phénomène que sur le mode de l'objet. Si tout l'être est tendance, alors il est acquis qu'aucune modalité de l'être ne peut être comprise comme objet. D'autre part, si la conscience est effectivement manquée, ne peut-on envisager pour autant d'autre relation au monde et aux autres que l'objectivation, conçue comme effort pour saturer cette lacune ?

Certes, Sartre ne réduit pas le pour-soi au seul projet d'être. Les développements des *Cahiers pour une morale* l'ont montré. C'est uniquement en régime d'irréflexion ou de réflexion complice que le désir se fait rêve impossible d'être Dieu. Toutefois, parce que la conversion ne change fondamentalement rien à la modalité de donation de l'Être, à savoir comme phénomène *pour le pour-soi*, il n'est pas certain que l'assomption par le pour-soi de sa propre spontanéité permette de penser le désir autrement que comme objectivation. D'une certaine manière, le passage à une réflexion purifiée renforce cette compréhension du désir comme objectivation puisque le pour-soi assume jusqu'au bout de n'être pas l'être. Plus que jamais, le pour-soi accepte de se faire intuition-révélante de l'être :

Cela est et cela est (sur le mode du "il y a") par moi. Je passe pour que cela *soit*, je suis en exil pour que l'Être qui est soit *pour*, pour que le mouvement de ce feuillage soit sauvé, existe absolument. (CM, p. 511)

Ce rapport objectivant à l'Être, étudié dans la première partie du présent travail, se retrouve, sous une autre forme, dans les relations que le pour-soi entretient avec autrui. Or, si le désir est, pour Sartre, un opérateur ontologique général, il se spécifie comme « désir sexuel » lorsqu'il s'agit de caractériser l'un des grands modes fondamentaux de notre être-pour-autrui. Afin de comprendre les fondements de la position sartrienne, un bref détour par le traitement du problème de l'*alter ego* dans *L'être et le néant* est nécessaire.

Tout l'enjeu de l'exposé sartrien consacré à « l'existence d'autrui » est d'établir une relation entre le pour-soi et autrui qui ne soit pas une simple relation de connaissance. Si autrui apparaît seulement comme objet de ma connaissance, il ne saurait agir par son être sur mon être. À ce titre, son existence ne serait toujours que probable et non certaine, et on ne

sortirait pas véritablement du solipsisme. Il faut donc penser une relation, non de connaissance mais d'être, entre autrui et moi-même. Cette relation d'être entre autrui est moi-même doit, selon Sartre, être pensée comme négation :

[...] autrui, en effet, c'est l'*autre*, c'est-à-dire le moi qui *n'est pas* moi. (EN, p. 269)

Mais cette négation constitutive de l'altérité ne peut être pensée comme simple négation d'extériorité, sinon nous n'aurions d'autre choix pour aborder l'existence d'autrui que de recourir à la relation de connaissance, solution que repousse expressément Sartre. Si j'entends l'affirmation « Je ne suis pas Paul » au sens de l'affirmation « La table n'est pas la chaise », alors je coupe tout contact entre moi et Paul et nos êtres respectifs sont définitivement séparés. Mon seul lien à l'altérité de Paul sera alors la connaissance que j'en prends et le solipsisme demeurera toujours possible. Pour sortir du substantialisme qui enferme chaque sujet chez lui en ôtant tout espoir de les faire se rencontrer un jour, il faut instaurer une relation entre eux qui, d'emblée, entre dans la définition de leur être.

La négation qui me relie moi-même et autrui doit donc être une négation de type interne, ce qui signifie que la distinction entre autrui et moi-même ne doit pas être donnée primordialement (comme lorsque je dis « La table n'est pas la chaise ») mais doit être activement posée par chacun des termes de la relation. La négation entre ainsi dans la définition même des termes posés. Autrui est l'autre en tant que je nie de lui qu'il soit moi. De même, je suis l'autre d'autrui en tant qu'il nie de moi que je sois lui. Ainsi, nous nous entredéterminons dans nos êtres et nous affectons de telle sorte que l'existence d'autrui pour chacun de nous a cessé d'être probable.

Concrètement maintenant, l'existence d'autrui se révèle à moi dans mon « être-vu ». Qu'est-ce à dire ? Tant que je tiens autrui sous mon propre regard, j'ai beau pressentir une autre ouverture sur le monde que celle qui me définit, l'amorce d'une fuite de mon monde hors de lui-même, l'existence d'autrui demeure probable. Je n'ai donc pas affaire là au phénomène originaire qui atteste de l'existence d'autrui. Le phénomène originaire auquel renvoie ce phénomène dérivé est la possibilité permanente d'être vu. Comme je ne fais l'expérience d'autrui-objet qu'en étant moi-même sujet, je ne peux faire l'expérience d'autrui-sujet qu'en devenant à mon tour objet. Le regard ne me manifeste, selon Sartre, l'existence d'autrui qu'en jouant le rôle d'un intermédiaire entre moi et moi-même. C'est une certaine tonalité affective, à savoir la honte, qui réalise cette structure : j'ai honte de moi devant autrui. Dans la honte, une des structures essentielles de la réalité humaine lui est ainsi révélée : son être-pour-autrui, absolument distinct de son être-pour-soi ou liberté. Avoir honte, c'est

reconnaître comme nôtre un être qui nous échappe et sur lequel nous n'avons pas de prise. C'est assumer le fait que notre liberté possède un dehors.

Ainsi, l'existence d'autrui ne m'apparaît qu'à travers ma totale passivité. Certes, la honte demeure intentionnelle puisque la conscience honteuse vise le moi, et à ce titre, elle manifeste encore sa spontanéité, mais :

1) Tout d'abord, je ne vise pas mon *ego* comme objet pour moi-même. En effet,

[...] je le saisis *en tant qu'il n'est pas pour moi* et qu'il existe par principe pour l'*autre* ; je ne le vise donc pas en tant qu'il pourrait m'être donné un jour, mais, au contraire, en tant qu'il me fuit par principe et qu'il ne m'appartiendra jamais. (EN, p. 300)

2) Ensuite, autrui n'est en lui-même l'objet d'aucune visée. Autrui est hors de mon expérience, hors du monde et ne s'offre à aucune perception. Il ne peut en effet y avoir de perception d'autrui chez Sartre puisque l'existence d'autrui n'est attestée que par la mort de ma perception. Seule l'expérience de la passivité rend compte de notre certitude quant à l'existence d'autrui : une autre puissance d'objectivation, une autre liberté ne peuvent se manifester qu'à travers l'expérience de mon être-objet, de ma liberté transcendée. Dans ce dispositif, l'affectivité exprime ma passivité : elle me met en relation avec mon propre être sous une modalité foncièrement étrangère à toute visée de connaissance. C'est ce que Sartre exprime en disant que *je vis* ma situation de regardé sans pour autant la connaître.

Une telle approche de l'expérience d'autrui ne permet d'envisager les relations concrètes avec autrui que sur le mode du « conflit » comme le revendique Sartre¹, puisque chacun ne peut s'affirmer comme pour-soi que par la négation de tout autre pour-soi. Il existe deux manières principales de réagir à l'objectivation que me fait subir autrui², chacune constituant une tentative du pour-soi — vouée à l'échec — pour récupérer son être, et ainsi réaliser la synthèse idéale du pour-soi et de l'en-soi :

Transcender la transcendance d'autrui ou, au contraire, englober en moi cette transcendance sans lui ôter son caractère de transcendance [...]. (EN, p. 403)

À chacune de ces voies correspond une expérience séminale dont les autres formes constituent des prolongements ou des exacerbations³. Ainsi, Sartre rattache au désir l'indifférence, la haine, le sadisme, et à l'amour, le langage et le masochisme. Si la notion de « désir » désigne, d'un point de vue très général, le pour-soi comme manque, elle renvoie également, sous sa

¹ EN, p. 404 : « Le conflit est le sens originel de l'être-pour-autrui. »

² EN, p. 402-403 : « Telle est l'origine de mes rapports concrets avec autrui : ils sont commandés tout entiers par mes attitudes vis-à-vis de l'objet que je suis pour autrui. » Nous soulignons.

³ EN, p. 447 : « Dès qu'il "y a" le corps et qu'il "y a" l'autre, nous réagissons par le désir, par l'amour et par les attitudes dérivées que nous avons mentionnées. »

forme sexuelle, à une manière originelle de réaliser notre être-pour-autrui en cherchant à transcender la transcendance d'autrui :

Ma tentation originelle pour me saisir de la subjectivité libre de l'autre à travers son objectivité-pour-moi est le *désir sexuel*. (EN, p. 422)

Le désir sexuel, loin de se réduire à une fonction organique, est appréhendé par Sartre comme une structure fondamentale du pour-soi en présence d'autrui¹. La sexualité est vécue avant que d'être l'objet d'une représentation². Cela signifie que c'est en désirant l'autre ou en découvrant le désir qu'il a de moi que cette modalité existentielle se révèle premièrement à moi. De quoi le désir est-il désir ? Sartre soutient qu'il n'est en aucun cas désir de volupté ou désir de faire cesser la douleur liée à un manque ; il vise un transcendant au-delà de l'acte sexuel lui-même :

Le désir ne pouvant donc ni poser sa suppression comme sa fin suprême, ni élire pour but ultime un acte particulier, est purement et simplement désir d'un objet transcendant. (EN, p. 426)

Toutefois, l'objet du désir n'est pas quelconque. Désirer, c'est toujours désirer « un corps vivant comme totalité organique en situation avec la conscience à l'horizon » (EN, p. 426). Ce point ne se comprend véritablement qu'en élucidant la conduite de désir. Sartre remarque qu'elle se définit comme « trouble³ » : le désir sexuel me « compromet » (EN, p. 428). Que faut-il entendre par là ? À la différence d'un désir comme l'appétit, le désir sexuel n'est pas fuite du pour-soi vers ses possibles ; le pour-soi tente de se soumettre à sa propre facticité⁴. La conscience ne se satisfait plus désormais de sentir son corps en le dépassant mais vise à n'être que corps⁵. Le désir sexuel n'est donc pas seulement désir d'un autre corps mais encore projet d'enlèvement dans notre propre corps :

Je me fais chair en présence d'autrui pour m'approprier la chair d'autrui. (EN, p. 429)

¹ EN, p. 423 : « Il apparaît pourtant au premier regard que le désir et son inverse, l'horreur sexuelle, sont des structures fondamentales de l'être-pour-autrui.

² EN, p. 424 : « Autrui n'est pas d'abord sexué pour moi parce que je conclus de la répartition de son système pileux, de la rudesse de ses mains, du son de sa voix, de sa force qu'il est du sexe masculin. Il s'agit là de conclusions dérivées qui se réfèrent à un état premier. L'appréhension première de la sexualité d'autrui, en tant qu'elle est vécue et soufferte, ne saurait être que le *désir*. »

³ EN, p. 427 : « En effet, chacun conviendra de ce que le désir n'est pas seulement *envie*, claire et translucide *envie* qui vise à travers notre corps un certain objet. Le désir est défini comme *trouble*. »

⁴ EN, p. 429 : « [...] dans le désir la conscience choisit d'exister sa facticité sur un autre plan. Elle ne la fuit plus, elle tente de se subordonner à sa propre contingence — en tant qu'elle saisit un autre corps — c'est-à-dire une autre contingence — comme désirable. »

⁵ EN, p. 429 : « [...] le désir n'est pas seulement désir du corps d'autrui ; il est, dans l'unité d'un même acte, le pro-jet non thétiquement vécu de s'enliser dans le corps. »

Par « chair », Sartre entend la « contingence pure de la présence » (EN, p. 430). La caresse a précisément pour but de dépouiller le corps d'autrui de ses mouvements, afin de le rendre à sa pure contingence, mais c'est tout autant de sa propre transcendance que le pour-soi cherche par là à se défaire ; l'idéal de la caresse est ainsi un « se caresser à¹ ». L'acte sexuel se comprend donc comme une tentative de « double incarnation réciproque » (EN, p. 431). Quel est le sens ultime du projet original que représente le désir sexuel ? Comme l'émotion, le désir sexuel réalise une transformation magique du monde qui se fait « engluant » (EN, p. 432). Le monde, en se faisant caressant ou au contraire « anti-caresses », reflète au pour-soi son effort pour renoncer à sa propre transcendance :

Si mon corps, en effet, n'est plus senti comme l'instrument qui ne peut être utilisé par aucun instrument, c'est-à-dire comme l'organisation synthétique de mes actes dans le monde ; s'il est vécu comme chair, c'est comme renvois à ma chair que je saisis les objets du monde. (EN, p. 432)

Au sein de ce monde transformé par la conduite de désir, le pour-soi vise à « posséder la transcendance de l'autre comme pure transcendance et pourtant comme *corps* » (EN, p. 434). En effet, en se retournant sur le regard d'autrui, le pour-soi n'a plus affaire qu'à un objet. Pour s'approprier autrui comme liberté, il lui faut tenter d'« engluier » la liberté d'autrui dans son corps². Il faut qu'autrui devienne « chair » aux yeux du pour-soi mais encore à ses propres yeux, afin que sa transcendance puisse demeurer captive³. Or, cela n'est possible que par l'incarnation du pour-soi lui-même⁴ qui, par là, cherche à fasciner autrui.

Comme pour toutes les conduites du pour-soi qui sont autant de figures instables visant la réalisation d'une contradiction, Sartre conclut à l'échec du désir. D'une part, la possibilité d'une conscience réflexive, par exemple à l'occasion de la survenue du plaisir, constitue une menace permanente susceptible de détourner le pour-soi de l'incarnation d'autrui⁵. Le pour-soi s'enferme alors dans sa jouissance :

¹ EN, p. 431 : « La caresse est faite pour faire naître par le plaisir le corps d'autrui à autrui et à moi-même comme passivité *touchée* dans la mesure où mon corps se fait chair pour le toucher avec sa propre passivité, c'est-à-dire en se caressant à lui plutôt qu'en le caressant. »

² EN, p. 434 : « Le désir est une conduite d'envoûtement. Il s'agit, puisque je ne puis saisir l'autre que dans sa facticité objective, de faire engluier sa liberté dans cette facticité. »

³ EN, p. 436 : « [...] il faut qu'il se résume pour lui-même à n'être que chair. Ainsi serai-je rassuré sur les possibilités permanentes d'une transcendance qui peut à chaque instant me transcender de toute part : elle *ne sera plus que ceci* ; elle demeurera incluse dans les bornes d'un objet. »

⁴ EN, p. 435 : « Tant que je dépasse vers mes possibilités propres ma facticité personnelle, tant que j'existe ma facticité dans un élan de fuite, je dépasse aussi la facticité de l'autre comme, d'ailleurs, la pure *existence des choses*. »

⁵ EN, p. 437-438 : « [...] ce qui est un danger permanent du désir, en tant qu'il est tentative d'incarnation, c'est que la conscience, en s'incarnant, perde de vue l'incarnation de l'autre et que sa propre incarnation l'absorbe jusqu'à devenir son but ultime. »

Le plaisir de caresser se transforme en plaisir d'être caressé, ce que le pour soi demande, c'est de sentir son corps s'épanouir en lui jusqu'à la nausée. (EN, p. 438).

Inversement, la prédominance de la tendance appropriative qui gît au cœur du désir conduit tout autant à l'échec, car le pour-soi risque à tout moment de renouer une relation purement instrumentale avec le corps d'autrui alors même qu'il cherche à s'accaparer sa transcendance :

Je me retrouve, à peu de chose près, dans la situation dont je tentais justement de sortir par le désir, c'est-à-dire que j'essaie d'utiliser l'objet-autrui pour lui demander compte de sa transcendance et que, précisément parce qu'il est *tout* objet, il m'échappe de *toute* sa transcendance. (EN, p. 438-439).

Dans les deux cas, l'équilibre précaire du désir, qui repose sur une structure instable et évanescence, s'effondre. Poussée à son comble, le premier échec peut conduire au masochisme¹ tandis que le second mène au sadisme (EN, p. 439). Sadisme et masochisme manifestent une réaction de second degré du pour-soi à son être-pour-autrui en tant qu'ils constituent une réaction à l'échec du désir. Chacune de ces attitudes radicalise à l'extrême l'un des aspects de l'impossible synthèse vers laquelle tend le pour-soi en cherchant à récupérer son être-pour-autrui. Alors que le désir visait une synthèse qui, bien qu'impossible, offrait une conjonction harmonieuse des pôles subjectif et objectif, le masochisme met l'accent sur l'être-objet du pour-soi tandis que le sadisme s'installe dans la pure transcendance. Ainsi, le masochiste projette de se démettre de sa subjectivité en cherchant radicalement à s'identifier à l'objet qu'il est pour autrui :

L'entreprise se traduira sur le plan concret par l'attitude *masochiste* : puisque autrui est le fondement de mon être-pour-autrui, si je m'en remettais à autrui du soin de me faire exister, je ne serais plus qu'un être-en-soi fondé dans son être par une liberté. (EN, p. 417-418).

Au contraire, le sadique vise à s'emparer de l'autre comme transcendance incarnée, mais non plus en s'incarnant lui-même comme dans le désir, mais en se l'appropriant comme instrument :

Le "moment" du sadisme en effet, dans la sexualité, c'est celui où le pour-soi incarné dépasse son incarnation pour s'approprier l'incarnation de l'autre. Aussi, le sadisme est, à la fois, refus de s'incarner et fuite de toute facticité et, à la fois, effort pour s'emparer de la facticité de l'autre. Mais comme il ne peut ni ne veut réaliser l'incarnation de l'autre par sa propre incarnation, comme, de ce fait même, il n'a d'autres ressources que de traiter l'autre en objet-

¹ EN, p. 438 : « Il arrive même souvent que cet échec du désir motive un passage au masochisme, c'est-à-dire que la conscience, se saisissant dans sa facticité, exige d'être saisie et transcendée comme corps-pour-autrui par la conscience de l'autre : en ce cas, l'autre-objet s'effondre et l'autre-regard apparaît et ma conscience est conscience pâmée dans sa chair sous le regard de l'autre. »

ustensile, il cherche à utiliser le corps de l'autre comme un outil pour faire réaliser à l'autre l'existence incarnée. (EN, p. 439).

Si le masochisme peut être une réaction à l'échec du désir, Sartre le fait prioritairement découler d'un échec de l'amour (EN, p. 417). Or, l'amour, est, comme nous l'avons marqué, l'attitude primordiale par laquelle le pour-soi cherche à engloutir la transcendance d'autrui sans la perdre comme transcendance. De ce point de vue, l'amour se distingue nettement de l'attitude du désir qui consiste, inversement, à transcender la transcendance d'autrui. Sartre le définit comme un effort du pour-soi pour se faire limite de la transcendance d'autrui. Ce qui signifie que l'amant veut être librement aimé par autrui et, à la fois, que cette liberté s'envoûte elle-même au point de ne pouvoir choisir autre chose que lui :

Ainsi vouloir être aimé, c'est infecter l'autre de sa propre facticité, c'est vouloir le contraindre à vous recréer perpétuellement comme la condition d'une liberté qui se soumet et qui s'engage ; c'est vouloir à la fois que la liberté fonde le fait et que le fait ait prééminence sur la liberté. (EN, p. 408)

En définitive, sadisme et masochisme ne doivent pas seulement être compris comme deux tentatives de directions contraires pour réagir à l'échec du désir, ils constituent respectivement deux formes exacerbées du désir et de l'amour, qui révèlent leur essence. Peut-on en rester à ces descriptions ?

Tout d'abord, Sartre lui-même ne s'y est pas tenu. Les relations intersubjectives abordées dans *L'être et le néant* sont appelées à être dépassées dans une morale d'après conversion, dans laquelle l'horizon du conflit est surmonté :

Ces considérations n'excluent pas la possibilité d'une morale de la délivrance et du salut. Mais celle-ci doit être atteinte au terme d'une conversion radicale dont nous ne pouvons parler ici. (EN, note 1 p. 453).

Cette morale, qui prend la figure de l'« amour authentique », passe par la prise en compte de la « fragilité » d'autrui qui m'est révélée à travers son corps et sa situation :

Ainsi par moi, le projet lui-même vient à avoir un dehors ; il est limité comme un être ; il est à la fois un effort pour supprimer la contingence dans une région du monde (éclairage, organisation du monde) et à la fois repris par la contingence, délaissé, perdu. Exposé à un double échec : celui qui lui vient *en face* par le monde et celui qui le prend *de dos* par la fragilité du corps. (CM, p. 522)

Puisque j'ai renoncé à m'approprier autrui, c'est désormais sa *fragilité* qui perce sous sa *chair*. La reconnaissance de ce caractère pathétique de l'existence d'autrui implique alors une attitude différente de celle que j'ai envers l'Être en général. Certes, la même joie s'ensuivra de

la même générosité ; mais il y a davantage : je deviendrai solidaire, voire protecteur envers autrui, qui, en tant que point de vue limité sur le monde, est par essence *en difficulté* et *en danger*, et m'émerveillerai de la disproportion entre sa fragilité et les actions qu'il parvient à réaliser :

Et comme pour l'Être pur, je me réjouis que l'Autre devienne par ma passion ce qu'il est. Mais je ne me borne pas à lui conférer une autre dimension d'être : je me fais en outre le gardien de sa finitude. En ma liberté, elle est à l'abri : je suis celui qui voit son dos et qui détournera de son dos le danger qu'il ne peut voir (ceci sans me détourner de mes fins propres — sinon ce serait sacrifice et négation de l'homme en moi). Il existe pour moi en secret, en cachette de lui-même, comme il ne s'atteindra jamais lui-même ; mais cette existence je ne la veux que pour protéger sa finitude et pour qu'il puisse la dépasser plus sûrement ; et en même temps je m'émerveille, revenant du but à l'être fragile, que cela soit sorti de ceci et c'est le projet que j'admire dans la finitude. (CM, p. 523)

Une question mérite toutefois d'être posée à de telles descriptions, aussi convaincantes soit-elles. Ne supposent-elles pas une communauté préalable des subjectivités sans laquelle la reconnaissance de la fragilité d'autrui ne pourrait être reconnue comme telle ? On peut s'interroger sur ce qui, en autrui, fait si bien écho à ma propre situation qu'il puisse y avoir un sens à vouloir le protéger. À vrai dire, les conduites qui précèdent la conversion soulèvent déjà une telle objection puisque les descriptions concrètes qu'en livre Sartre réintroduisent, sous le nom de la « chair », une sorte de *metaxu* entre le pour-soi et l'en-soi, équivalant à une véritable perception d'autrui¹, révoquée par les analyses antérieures. C'est sur le fondement d'une telle unité ontologique entre moi et autrui que les philosophies de Merleau-Ponty et Grimaldi cherchent à penser l'intersubjectivité.

La position grimaldienne vient déplacer la distinction sartrienne du désir et de l'amour élaborée dans *L'être et le néant*. Ces deux attitudes y étaient définies à partir d'un commun projet de réaliser l'en-soi-pour-soi. Il est d'ailleurs remarquable que la question rectrice du développement sartrien consacré à l'amour demeure : « pourquoi l'amant veut-il être *aimé* ? » (EN, p. 406). La possibilité d'une attitude qui ne doive finalement rien à l'amour de soi, qui, du moins, opère un authentique décentrement, n'entre pas dans le cadre ontologique initialement développé. Et d'une certaine manière, c'est sans doute le désir qui, par le passage

¹ Voir à ce sujet, Barbaras (2000), p. 294 : « L'analyse phénoménologique conduit donc Sartre à assouplir l'opposition simple et radicale qui inaugurerait la troisième partie de *L'Être et le Néant* : alors que, au seuil de cette troisième partie, Sartre entendait l'objectivité en un sens univoque, il met ici au jour une corporéité qui n'existe pas sur le mode, objectif, du corps physique, c'est-à-dire finalement du corps connu. »

à la chair qu'il autorise *momentanément*, s'engage le plus nettement dans cette voie¹, sans toutefois entièrement aboutir. L'échec à être qui conclut cette attitude en déséquilibre structurel signifie tout autant le nécessaire ratage de la double-incarnation. La relation objectivante reparaît alors dans toute sa radicalité. À vrai dire, *Le désir et le temps* s'inscrit encore dans la lignée sartrienne puisque Grimaldi n'y envisage les trois différents types d'amour analysés que comme autant de manières, pour la conscience, de réaliser son désir d'être. Le désir de se donner à l'autre n'est encore interprété que comme une variante, aussi subtile soit-elle, de l'accaparement vampirique :

Ainsi, l'irrémittent désir d'abroger la décision du présent pour instituer la plénitude à venir inspire aussi bien l'égoïsme accapareur de l'amour jaloux que la générosité de l'amour dévotif. Mais, profondément, il ne s'agit que de deux manières tout aussi intéressées de transfigurer métaphoriquement le présent par la promesse de l'avenir : que nous imaginions notre avenir comme enrichi par l'existence de qui nous aimons, ou que nous imaginions notre avenir justifié par sa propre fécondité et par l'enrichissement qu'en aura reçu l'existence de qui nous aimons. (*DT*, p. 361)

De manière encore sommaire, la conclusion du *Bref traité du désenchantement* suggère toutefois une différence cruciale entre l'amour et le désir. Si seule une personne peut combler notre désir en satisfaisant à la fois, à la manière d'une œuvre musicale, la double tendance qui l'anime, désirer c'est finalement n'avoir de rapport à l'autre que comme objet :

Mais ce que ne peut l'inertie d'aucun objet, ce que seule accomplit la musique en nous invitant à y participer par l'imagination, il arrive cependant qu'une autre personne le puisse par sa spontanéité inventive, sa verve, et quasiment sa musicalité. Étant toujours elle-même, compagne de notre enfance, complice de notre mémoire, intime et rassurante, elle aussi peut toutefois changer de tempo et de tonalité, varier ses apparences, et, nous effrayant et nous ravissant à la fois, jouer imprévisiblement mille personnages divers de mille diverses façons. C'est en quoi consistent l'érotisme et ses dérèglements réglés. Mais si l'on comprend qu'aucun objet ne peut donc satisfaire notre désir aussi éperdument que peut faire une autre personne, pourtant c'est quasiment comme un objet que nous la désirons alors.

¹ Bernet (2002), p. 39-40 : « Le désir sexuel est-il soluble dans le désir d'être aimé, c'est-à-dire d'être "tout" pour l'autre ? Sartre dispose de bonnes raisons pour refuser cette identification entre le désir sexuel et ce qu'il entend par amour, car le désir sexuel cherche moins à s'accomplir qu'à se maintenir comme désir. Une possession sexuelle de l'autre qui ferait de lui un simple objet dont je pourrais disposer à ma guise serait, certes, un triomphe pour ma volonté de domination, mais, en mettant un terme au désir, serait en même temps un échec pour mon désir sexuel [...]. Le plaisir sexuel est-il compatible avec une forme de réciprocité entre les corps désirants [...] ? La main caressant opère le miracle d'un *Mitsein* purement charnel, où moi et l'autre, nous nous faisons chair ensemble et simultanément [...]. [...] le cours de notre désir d'être est comme suspendu. »

Quoique l'amour s'exalte de se conjoindre au désir, et quoique le désir s'émerveille et se transfigure de se conjoindre à l'amour, on voit cependant qu'il peut y avoir des amours sans désir, comme il y a tant de désirs sans amour. (*BTD*, p. 89-90)

Il faut donc maintenir une ferme différence entre le désir et l'amour :

Alors que le désir ne se fixe un objet que pour avoir l'occasion de s'exercer et de se sentir lui-même, c'est au contraire le désir de l'autre que cherche à sentir l'amour et qu'il s'obsède de satisfaire. Contrairement au désir qui se donne un objet sans y être lié, l'amour se lie à une personne pour se donner à elle. Le désir peut donc posséder une personne comme il possède un objet, mais l'amour ne peut même imaginer de posséder ce qu'il aime. Le désir s'anesthésie dans la possession, tandis que l'amour s'avive dans le don. (*BTD*, p. 88)

Cet infléchissement décisif oriente le discours grimaldien vers une distinction cruciale qui fait franchir un nouveau pas à son ontologie et aux implications éthiques qu'elle comporte : l'opposition entre *l'ordre de la vie* et *l'ordre de la représentation*. Ce couple, déjà secrètement à l'œuvre dans au moins deux ouvrages précédant le *Traité des solitudes*, à savoir *Le Travail*¹ et les *Ambiguïtés de la liberté*², atteint la plénitude de ses effets ontologiques et éthiques avec lui³. *L'amour* est précisément une des expressions les plus pures de la « vie » entendue comme principe unique⁴. Si l'ontologie grimaldienne demeure une ontologie de la tendance, la notion de « désir », quant à elle, est désormais secondarisée

¹ Le dernier chapitre de l'ouvrage annonce cette distinction. Tout d'abord, la dénonciation du mercantilisme universel s'accompagne de la mise en évidence de l'amphibologie de l'être et de l'avoir qu'elle véhicule et accentue. Le règne de l'argent porte ainsi à son comble ce qui sera ultérieurement reconnu comme l'ordre de la représentation. Puis, ayant écarté la thèse d'après laquelle l'argent serait, en dernière instance, le but du travail, Grimaldi suggère dans les dernières pages de cet ouvrage que c'est le fait d'imaginer que nous faisons, par là, don aux autres de notre vie qui nous pousse à travailler (p. 261 et *sq.*). Ainsi affleure l'ordre de la vie sous l'ordre de la représentation qui le masque.

² Le chapitre qui clôt les *Ambiguïtés de la liberté*, intitulé « Par-delà le désir et le temps », insiste pour la première fois sur le peu de consistance du « moi » et indique que si les contradictions du désir doivent pouvoir trouver leur dépassement, c'est seulement par l'abnégation et le don de soi qui caractérisent la vie (p. 157 et *sq.*).

³ Cf. Cartier (2008), chapitre XI : « Un sentiment océanique ».

⁴ L'amour est à opposer à la *jalousie* et se comprend à partir de l'opposition entre l'ordre de la vie et de la représentation. La totalité des ouvrages consacrée par Grimaldi à l'œuvre de Proust met en évidence la jalousie car c'est ainsi que s'exprime l'amour dans l'ordre de la représentation : « Je ne vois que deux personnages pour échapper à un aussi complet désastre. C'est la mère et la grand-mère du narrateur. Ce sont aussi les seules à n'être jamais préoccupées de ce qu'elles pourraient obtenir, mais uniquement de ce qu'elles pourraient donner. Loin de se songer à s'annexer la vie des autres, comme si leur vie pouvait s'enrichir ou s'augmenter de la leur, elles ne sont au contraire soucieuses que de rendre la vie des autres plus intense et plus libre. Aussi ne manquerait-il pas de lecteurs pour penser qu'elles seules ont une véritable expérience de l'amour, si on le définit par cette joie que nous procure celle d'un autre, ou par l'émerveillement soucieux que sa seule existence suffit à susciter. » (*PHA*, p. 240). L'autre forme que prend l'expression de la vie pure est le *travail*, par lequel on transmet sa vie sans imposer sa personne : « Aussi n'y a-t-il que deux manières de vouer notre existence à celle d'autrui comme s'il s'agissait du service de l'universel ou du service de l'absolu. Ce sont aussi les deux seules manières d'abolir notre solitude en brisant la clôture de notre ego : le travail et l'amour. / Dans le travail, chacun dévoue anonymement sa vie à celle de la communauté. » (*TS*, p. 220)

par rapport à celle de vie¹. En effet, *la notion de « désir », prise en son sens étroitement psychologique, exprime certes l'essence de la vie, mais diffractée par l'ordre de la représentation*. L'un des avantages évidents du recours à la notion de « vie » est alors d'écarter la polysémie de la notion de « désir » qui risque de recouvrir ce qu'il s'agit désormais de penser plus radicalement qu'auparavant, à savoir le passage du Désir² (ontologique) au désir (psychologique). On peut faire l'hypothèse qu'un autre intérêt de cette notion réside dans l'exclusion rigoureuse qu'elle autorise de la notion de « mort », puisque Grimaldi a renoncé dès *l'Ontologie du temps* à caractériser, même partiellement, le désir comme « désir de mort ». La mort ne doit en rien être considérée comme la vérité de la vie, comme ce à quoi elle aspirerait secrètement³.

Ce dépassement de l'ordre de la représentation est précisément ce à quoi aboutit *in fine* la pensée merleau-pontienne en thématissant, pour son compte, la chair comme Désir. En outre, comme chez Grimaldi, c'est la relation à autrui qu'elle permet, au premier plan, de repenser. Certes, le propos merleau-pontien demeure sans conteste plus exclusivement ontologique que celui de Grimaldi ou de Sartre, au sens où il n'y est jamais explicitement question de prolongements éthiques possibles, encore moins de fonder ouvertement une morale. Toutefois, il n'est pas interdit d'y discerner des effets politiques et éthiques remarquables, comme Merleau-Ponty le suggère lui-même⁴ et comme plusieurs commentateurs s'y sont essayés⁵. Qui plus est, les réflexions éthiques de Grimaldi et Sartre se veulent rigoureusement inscrites dans le prolongement de leurs ontologies respectives, du moins ne prétendent pas passer outre le cadre qu'elles délivrent. Puisqu'aucune raison de principe ne semble pouvoir *a priori* s'y opposer, nous formulons l'hypothèse suivante : *sous des dénominations distinctes — « Désir », « vie » — on aurait affaire, chez Grimaldi et*

¹ L'ouvrage de 1971 privilégie le langage du désir à celui de l'attente mais à partir de *l'Ontologie du temps*, qui interprète « l'expérience originaire de la conscience comme n'étant autre chose que l'expérience métaphysique de l'attente » (*OT*, p. 35), l'accent se déplace. La notion de « vie » supplante alors progressivement celle de « désir » : reconduite à sa réalité, l'attente, expérience de la conscience pure comme temps, ne se comprend qu'à partir d'un vivant qui en fait l'épreuve, par exemple dans la radicalité de l'ennui (*OT*, p. 61-76). Ce déplacement trouve sa pleine justification avec la parution en 2003 du *Traité des solitudes* qui distingue entre l'ordre de la « représentation » et l'« ordre de la vie ».

² Grimaldi, insistant sur la continuité du « désir » tout au long de l'évolution ne juge pas nécessaire, dans l'ouvrage de 1971, de distinguer graphiquement entre « Désir » et « désir ». Nous choisissons de le faire pour la clarté de l'exposé.

³ Cela n'empêche pas que l'imminence de la mort puisse produire des effets éthiques en nous tournant de l'ordre de la représentation vers l'ordre de la vie, comme l'a souvent décrit Grimaldi (par ex. *Ambiguïtés de la liberté*, p. 164 et sq.).

⁴ *PPCP*, p. 70 : « De même que la perception d'une chose m'ouvre à l'être, en réalisant la synthèse paradoxale d'une infinité d'aspects perceptifs, de même la perception d'autrui fonde la moralité en réalisant le paradoxe d'un *alter ego*, d'une situation commune, en me remplaçant moi, ma perspective et ma solitude incommunicable dans le champ de vision d'un autre et de tous les autres. »

⁵ Bonan (2001) – Saint Aubert (2005) – Saint Aubert (2006).

Merleau-Ponty, à une commune réfutation des positions sartriennes, subordonnées à l'ordre de la représentation, au nom d'une logique de la tendance dont les effets éthiques culmineraient avec la reconnaissance d'une insertion des subjectivités dans une unité ontologique primordiale.

Il est nécessaire de faire tout d'abord retour sur l'argumentaire du *Traité des solitudes*, ouvrage qui se propose d'établir le statut du « moi », à partir de l'expérience fondamentale qui lui tient lieu de titre.

Du caractère profondément desséchant et déstructurant de la solitude, on pourrait être tenté de déduire que le moi a son essence hors de lui-même, dans l'altérité. C'est à une telle conclusion qu'aboutit Grimaldi en s'interrogeant sur la nature de ce « moi » dont l'essence est énigmatique. Conformément aux principes élaborés dans *Le désir et le temps*, c'est du statut philosophique du désir, désormais assimilé à la vie, que découle celui de la conscience et du moi. En définissant la vie par la tendance, Grimaldi reconnaît que toute forme de vie ne coïncide pas avec elle-même mais est en devenir, résultat acquis depuis l'ouvrage de 1971. Le pas décisif franchi par l'*Ontologie du temps* est d'avoir rigoureusement montré, notamment à partir d'une forme d'*épokhè* coïncidant avec l'expérience de l'ennui¹, que la conscience pure était pure attente². L'expression réflexive du désir, qui s'attache au plus haut point à la conscience humaine, se caractérise comme attente. Si Grimaldi admet, à la suite de Bergson, que la conscience est par principe coextensive à la vie³, ce n'est que chez l'homme que la conscience, et donc l'attente, est si exacerbée qu'elle en vient à rendre problématique le sens de la vie. Cette attente exacerbée trouve son origine dans une radicalisation de la logique de la tendance qui coïncide avec l'apparition de l'espèce humaine. Si la tendance fait l'écart à soi et au monde qui, à des degrés divers, hante toute forme de vie, avec l'émergence de la

¹ *OT*, p. 55 : « Remontant toujours de ce qui est donné aux conditions qu'il suppose, la même méthode nous prescrit toutefois de nous demander si cette pure attente n'est pas elle-même conditionnée par *la vie*, et si l'expérience que nous faisons d'un temps pur où il ne se passe rien ne nous dissimule pas, en fait, la temporalité de notre propre vie qui passe, qui dure, et s'étire, et s'épuise, et se lasse. » S'ensuit une description de l'ennui (p. 61-76). Ce retour aux conditions, non pas de toute expérience possible, mais de l'expérience réelle, pourrait caractériser l'attitude phénoménologique par opposition au criticisme kantien. C'est ainsi que l'ennui nous révèle par quels fils intentionnels nous sommes reliés au monde, sans toutefois nous en rendre compte parce que l'expérience ordinaire contribue à nous les masquer.

² *OT*, p. 69 : « Or, pure disposition à l'à-venir, cette pure attente sans objet ni corrélat, cette attente du je-ne-sais-quoi est la *conscience pure du temps* et c'est aussi l'ennui. »

³ *TS*, p. 48-49 : « Comme dans les anticipations de la perception chez Kant, le besoin découvre en tout organisme, même le plus rudimentaire, quelque chose comme une conscience en *attente* de ce vers quoi elle tend. » – *ES*, « La conscience et la vie », p. 10-11 : « Il me paraît donc vraisemblable que la conscience, originellement immanente à tout ce qui vit, s'endort là où il n'y a plus de mouvement spontané, et s'exalte quand la vie appuie vers l'activité libre. »

conscience humaine la distension est telle qu'elle finit par se révéler à elle-même dans toute sa pureté : *l'attente indéfinie qui caractérise la conscience pure n'est rien d'autre que l'auto-révélation de la logique tendancielle, et ce, par radicalisation de la réflexivité qu'elle implique*. C'est ce résultat que Grimaldi réduit à sa plus simple expression dans une formule fondamentale constamment reprise après le *Traité des solitudes*¹ :

La tendance se réfléchit en attente comme la vie se réfléchit en conscience. (TS, p. 49)

Discontinuité résultant d'une évolution continue, l'être humain est ce vivant qui attend et qui s'attend.

Peut-être Grimaldi ne l'a-t-il jamais aussi clairement expliqué que dans le premier chapitre d'*Une démente ordinaire*. Il y distingue deux sens du mot « vivre » (DO, p. 23-27) : vivre, consiste d'abord à se conserver. Tel est le sens de la vie animale. Ainsi, pour tout animal, et pour l'homme en tant qu'il est réduit à ses seules fonctions vitales, le sens de la vie ne fait pas problème. La vie porte en elle-même son sens. Autrement dit, le sens de la vie est immanent à la vie elle-même. Mais vivre en un deuxième sens, c'est réaliser non plus ce que la vie attend de nous mais ce que nous attendons de la vie. Or, que devons-nous faire pour réaliser pleinement notre humanité ? Parmi tous les possibles offerts par les différentes sociétés, lequel élire ? Quel humain devons-nous être ? Voilà qui fait problème pour toute conscience. La vie humaine demeure en attente d'un sens qui est comme effacé : tout en étant convaincue qu'il y en ait un, elle ne sait reconnaître quel il est².

Si l'être humain est un être vivant, comment passe-t-on du premier sens du verbe « vivre » au second ? Comment se fait-il qu'un être vivant ait un autre rapport que les autres avec le sens de sa vie ? Comment expliquer cette attente incomparable ? Grimaldi reprend la pensée bergsonienne de la vie pour essayer de comprendre cette exception humaine au sein du vivant. Il caractérise la vie comme un système de tendances visant à la conservation de l'individu. Tous les comportements des organismes peuvent être compris comme l'acheminement vers la satisfaction des besoins qui assurent cette conservation. Dans ce contexte, qu'est-ce que la conscience ? C'est la vie en tant qu'elle est réfléchie. Or, si la vie est tendance, la conscience, en tant que vie réfléchie, sera fondamentalement attente. Les sensations éprouvées par l'animal, en manifestant une première forme de réflexivité, ou de conscience, réalisent d'ailleurs de premières formes d'attente. Ainsi, ressentir un plaisir, c'est attendre qu'il dure, ressentir une douleur, c'est attendre qu'elle cesse. Mais cette ébauche de

¹ Par ex., DO, p. 31.

² C'est une telle situation qui justifie le titre du premier chapitre d'*Une démente ordinaire* : « Les égarés ».

conscience, et donc d'attente, que l'on peut supposer chez tout être vivant, s'endort en grande partie lorsque le besoin est satisfait : « lorsque la vie tend à un but objectivement déterminé, tout aussi déterminé est l'objet que la conscience attend » (*DO*, p.31).

Or, tout au long de l'évolution, soutient Grimaldi avec Bergson, nous observons l'apparition de formes de vie de plus en plus indéterminées, capables de toujours plus d'innovation dans les tâches qu'elles peuvent accomplir :

À travers l'évolution des espèces, on comprend donc que l'attente devienne d'autant plus vive que les tâches auxquelles tend la vie deviennent plus indéterminées. Bergson n'avait guère dit autre chose lorsque, observant cette même évolution, il en avait conclu que l'intelligence se développe à travers les espèces en même temps que la contingence de leur but ou l'indétermination de leurs tâches. Alors que le phototropisme et l'immobilité du végétal l'assignent à un type unique de développement, la mobilité de l'animal lui ouvre toutes les directions de l'espace comme autant de pistes offertes à la spontanéité de ses choix. Autant d'éventualités, autant d'attentes possibles. S'agissant de l'homme, la diversité presque infinie de ses entreprises et de ses techniques, de ses convoitises et de ses projets, des rencontres qu'il peut faire et des relations qui peuvent s'ensuivre, ouvrent à son attente une infinité d'objets, de situations, d'actions, de sentiments et d'émotions possibles. (*DO*, p.32)

L'espèce humaine est celle qui se caractérise par la plus grande indétermination de ses projets et de ses tâches. L'ouverture du sens, sa non-fixation, aiguise la conscience comme chez nul autre vivant. À cette conscience aiguë correspond une attente décuplée. Chez l'homme, la relation entre sens de la vie et attente s'inverse alors : ce n'est plus le sens immanent à la vie biologique qui détermine l'attente, c'est de l'attente de chaque individu que dépend désormais le sens de la vie¹. Dès lors, le sens de la vie fait non seulement question, mais, plus encore, cette question est posée de telle sorte que nulle réponse ne peut lui être apportée.

En effet, alors que la vie, c'est-à-dire le Désir, est l'exercice d'une *immanente transcendence*, la représentation qui émerge avec la conscience humaine disjoint les deux tendances en les objectivant. Le désir, au sens psychologique restreint, devient désir *d'immanence et désir de transcendence*. Alors que l'essence ontologique du Désir repose dans la contradiction réalisée, sa dislocation par la conscience qui se le représente *transmue la contradiction en impossibilité radicale*. Le désir sous sa forme psychologique, se trompant sur

¹ *DO*, p. 207 : « Aussi comprend-on que le passage de l'animalité à l'humanité puisse être caractérisé par une inversion du sens de l'existence. Pour tout animal, et, cela va de soi, pour l'homme en tant qu'il est aussi un animal, le sens de l'existence consiste à réaliser le but que la vie poursuit à travers lui. Pour toute conscience, à l'inverse, le sens de son existence consisterait à coïncider ou à se réunir avec ce qu'elle attend. D'un côté, le sens de l'existence consiste pour tout animal à réaliser ce que la vie attend de lui. D'un autre côté, le sens de l'existence consisterait pour tout homme à avoir accompli ce qu'il attend de la vie. Ici, le sens de l'attente est déterminé par celui de la vie. Là, c'est le sens de la vie qui est déterminé par celui de l'attente. »

sa propre nature, se fait visée d'*objets* et, à ce titre, ne trouve rien qui le satisfasse, si ce n'est en s'illusionnant. Dans une perspective phénoménologique, c'est dire que l'intentionnalité définie par les actes objectivants dérive d'une source plus haute. C'est seulement sur fond de Désir qu'une quelconque tentative d'objectivation devient possible¹. Le Désir n'est finalement interprétable comme échec que du point de vue de la représentation et de ses illusions, puisqu'il en va de son sens même de n'être pas objectivement comblé². Mais ceci demeure sans doute encore une vue négative, essentiellement redevable à l'ordre de la représentation. Plus positivement, on dira qu'il consiste en une *médiation indéfinie de soi*.

Il découle de cette distinction une série de paradoxes attachés au statut ambigu de l'homme dans la nature. Comme tout vivant, caractérisable par son absence totale d'aséité, ce dont manque l'homme est en fait de pouvoir se communiquer aux autres. Il n'est ontologiquement qu'une médiation, un carrefour d'influences biologiques et culturelles³ qui n'a de réalité qu'autant qu'il se communique⁴. *Toutefois, chez l'être conscient, ce souci de se communiquer aux autres peut prendre deux formes fondamentales qui suivent l'une, l'ordre de la représentation, l'autre, l'ordre de la vie*. Toutes les apories auxquelles aboutit l'interrogation sur l'identité du « moi » s'enracinent dans cette dualité fondamentale. D'une part, comme tout être vivant, l'homme tend à devenir ce qu'il est. D'autre part, en tant qu'être conscient, l'homme doit se représenter ce qu'il projette d'être et se le fixer comme fin :

L'ordre médiat de la vie nous fait tendre vers un *telos* indéterminé que l'ordre de la représentation s'efforce de figurer en élisant des modèles⁵.

¹ Pour une telle compréhension du désir, voir Barbaras (1999), p. 135 : « Si la dynamique de la présentation qui caractérise l'intentionnalité ne peut être comprise qu'à partir d'une tendance s'enracinant dans une tension et visant la satisfaction, il faut en conclure qu'au cœur de l'objectivation il y a un mouvement plus profond, qui définit le sens originaire de l'intentionnalité. La conscience ne peut viser la présence en chair d'un objet que parce qu'elle est d'abord capable de tendre vers quelque chose. »

² Barbaras (1999), p. 136-137 : « Le besoin renvoie à un manque défini, il vise à restaurer la complétude vitale et c'est pourquoi il a toujours besoin de quelque chose de déterminé. Le désir, au contraire, ne repose pas sur un manque et, à proprement parler, il ne manque de rien : l'aspiration qui le traverse n'est que l'envers d'une absence, elle excède les nécessités vitales, elle est pur débordement. Toutefois, affirmer que le désir ne manque de rien ne revient pas à le rabattre sur quelque état de plénitude ou de clôture : c'est reconnaître au contraire que *rien ne peut le combler*, que la positivité de son affirmation est synonyme d'une insatisfaction absolue qu'aucun objet déterminé ne peut apaiser. Le désir renvoie ainsi à un manque originaire qui excède tout ce qui peut le satisfaire, qui se renouvelle sans cesse dans la mesure exacte où il se comble et qui est sans doute à la racine du besoin. »

³ TS, p. 179 : « Loin d'exister par soi, [le moi] n'existe que par tout ce qui le précède : une lignée, une civilisation, une histoire. »

⁴ TS, p. 179 : « En outre, loin d'exister en soi, nous venons de voir que le moi n'a pas en soi sa propre suffisance puisqu'il sent sa propre existence comme une carence si elle n'est pas partagée par autrui. On ne vit pas pour soi, mais pour autrui. »

⁵ TS, p. 192-193 : « Or cette élection d'un type d'humanité qu'on s'assigne comme fin exprime en fait le choix plus ou moins explicite d'un système de valeurs, tout comme ces valeurs expriment les aspirations et la tonalité d'une sensibilité. Aussi devons-nous reconnaître l'interprétation par chaque homme de son humanité

L'ordre de la représentation correspond ainsi en une tentative pour objectiver la subjectivité. Aussi imaginons-nous ce que nous voulons être, et nous distinguons-nous tous les uns des autres, en dépit d'une commune attente¹, par les particularités des choix auxquels nous nous déterminons. Telle est la raison fondamentale qui explique la diversité observable des figures de l'humanité (*TS*, p. 192). Toutefois, à ce stade, si la représentation distingue les consciences, elle ne les oppose pas encore. De même, si la représentation nous isole du monde et des autres par sa structure même², au point de rendre la solitude essentielle à la conscience, cette raison ne suffit pas encore à expliquer l'incessant conflit dont l'ordre de la représentation est responsable. En revanche, dans la mesure où nous cherchons à y obséder autrui de notre image, l'ordre de la représentation substitue une logique de l'avoir à une logique de l'être. Plus nous parvenons à en imposer aux autres, y compris imaginativement par l'imposture, plus il nous semble enfin mettre la main sur cet énigmatique moi. À ce stade, c'est à la représentation que l'on doit effectivement la lutte interminable de tous contre tous pour occuper le devant de la scène :

Tantôt, dans l'ordre de la représentation, le moi s'identifie à son image, et identifie son image à sa fonction. Toujours séparé des autres, ils ne sont alors pour lui qu'autant d'objets plus ou moins utiles ou plus ou moins gênants. Faute de leur être uni par aucune forme de sympathie, de communauté, ni encore moins de communion, il s'en sert ou s'en débarrasse comme de toute autre chose. (*TS*, p. 193)

Ainsi, c'est sans doute moins à la représentation en général que s'adresse la critique grimaldienne qu'à l'objectivation, et moins peut-être à l'objectivation³ qu'au *refus de toute médiation*. C'est pour en finir avec l'attente que la conscience peut se jeter dans l'entreprise

comme une mise en scène de sa sensibilité. Cette mise en scène, c'est son style : c'est lui. Mais toutes ces interprétations ne sont pas compatibles entre elles ; et ce sont même ces incompatibilités de style (c'est-à-dire de sensibilité) qui rendent toute communication impossible entre certaines personnalités. »

¹ *TS*, p. 185 : « Comme en tout discours musical, peut-être même n'y a-t-il qu'une seule et fondamentale expérience communiquée par toute subjectivité : son expérience de l'attente. Rien qui ne soit plus singulier. Rien qui ne soit aussi plus universellement partageable. Car cette expérience de l'attente résume à la fois le rapport originaire qu'entretient chacun avec l'absolu, avec la mort, avec le temps, et avec autrui. »

² *TS*, par ex. p. 40 : Deux topiques de la solitude nous sont donc jusqu'ici apparus. Les deux sont liés à la structure de la représentation. Comme sujet de la représentation, une originaire solitude nous sépare du monde représenté. En nous mettant à distance de toutes choses, notre conscience s'éprouve exclue de toute communauté. D'où ce sentiment de quelque incompréhensible mais invincible différence. Mais si les autres ont pour nous le statut étrange et paisible d'objet, eux aussi nous résumant en nous percevant à l'extériorité de ce que nous apparaissent. Assignés par leur représentation à un statut d'objet, c'est notre subjectivité que nous éprouvons du même coup recluse dans la solitude de l'irreprésentable. »

³ L'objectivation n'est pas, sous sa forme générale, la cible des critiques grimaldiennes. Pour donner un sens à son attente, chacun est conduit à élire des modèles qui vont aimer sa volonté. En soi, l'objectivation est nécessaire. Elle ne devient illusoire, voire dangereuse, que si elle se propose d'imposer à tous des modèles qui ne sont pas rationnellement réalisables, ou si l'objectivité fantasmée agit moins comme un aimant sur la volonté qu'elle ne menace de contenir dans d'étroites bornes l'élan de la médiation.

radicale d'objectiver son « moi » au détriment de toute forme d'intériorité. Une telle objectivation de l'attente est d'ailleurs le dénominateur commun de toutes les illusions dénoncées par Grimaldi, qu'il s'agisse, comme dans le sensualisme, le bouddhisme ou la philosophie de Schopenhauer, de renoncer à attendre (*DO*, p. 248-249), ou bien qu'il s'agisse de croire à l'avènement de ce qui ne laisserait plus rien à attendre comme y invite toute idéologie (*DO*, p. 249-250).

Tout autre est l'attitude prescrite par l'ordre de la vie. Si le sens de toute vie est de se communiquer¹ alors on peut considérer avec Grimaldi que l'ordre de la représentation exprime à sa manière, maladroitement, ce qu'exprime l'ordre de la vie, à savoir la volonté de se propager, de se diffuser². La vie articule ainsi naturellement des tendances antagonistes que la représentation disjoint puisque, finalement, toute vie jouit d'autant plus de soi qu'elle se diffuse et se partage³. Il n'y a donc pas à choisir comme y invite la représentation, entre l'amour de soi et le dévouement. Ainsi, correctement comprise, c'est-à-dire par-delà les illusions qui naissent de la représentation, la vie dénonce l'égoïsme et la paresse comme *contre-nature*⁴. La conscience, en renouant avec le sens de la vie, renonce alors aux barrières de l'*Ego*.

On se souvient que Grimaldi reproche à Sartre, dans *Le désir et le temps*, d'avoir sous-estimé la fracture interne à la subjectivité, au point de n'envisager l'émergence de la conscience de soi qu'avec l'apparition d'autrui. Soucieux de ne pas confondre le *cogito* originaire, c'est-à-dire préreflexif, avec la relation de la conscience avec le phénomène, Sartre faisait rigoureusement dépendre, d'après Grimaldi, la caractérisation de l'être que nous sommes de la structure du pour-autrui. À la dissolution de « la vie intérieure », revendiquée dans le texte sur l'intentionnalité⁵, Grimaldi opposait alors que le désir, principe de distension, me fait prendre conscience de celui que je suis en me portant vers celui que je projette d'être,

¹ *TS*, p. 170 : « Contrairement à l'esthétique suicidaire du dandysme baudelairien, la vie ne s'accomplit ni ne s'exalte jamais plus que dans sa propagation, sa communication, ou sa diffusion. »

² *TS*, p. 180 : « Aussi comprend-on que la fruste tentation de s'imposer, d'en imposer, de s'étaler, ne fait que traduire dans l'ordre de la représentation l'originaire désir de se communiquer. On s'efforce d'être vu, d'être remarqué, d'être distingué, d'être envié, d'occuper ainsi les autres de notre personne, faute de savoir comment diffuser et transfuser en eux l'énergie et l'émotion qui nous portent. »

³ *TS*, p. 180 : « Comme l'avaient si parfaitement discerné Aristote puis Auguste Comte, le moi n'est pas tiraillé entre deux tendances adverses — l'égoïsme et l'altruisme —, dont chacune ne s'accomplirait qu'au détriment de l'autre. Le moi sent d'autant plus intensément s'exercer sa vitalité qu'il la communique davantage. »

⁴ *TS*, respectivement, p. 172-173 et p. 174-175.

⁵ *SPh*, p. 12 : « Nous voilà délivrés de Proust. Délivrés en même temps de la "vie intérieure" : en vain chercherions-nous, comme Amiel, comme un enfant qui s'embrasse l'épaule, les caresses, le dorlotement de notre intimité, puisque finalement tout est dehors, tout, jusqu'à nous-mêmes : dehors, dans le monde, parmi les autres. »

pour conclure que « la notion de "vie intérieure" risque d'avoir l'éminente réalité d'une expérience vécue » (*DT*, p. 95). Désormais, dans l'optique du *Traité des solitudes*, on pourrait considérer que le dispositif sartrien pêche pour avoir manqué l'ordre de la vie et, par conséquent, avoir surestimé la ligne de faille qui distingue le pour-soi du monde et d'autrui. À vrai dire, ces erreurs sont non seulement symétriques, mais aussi étroitement corrélées comme permet de le comprendre le *Traité des solitudes*. La méconnaissance de l'inscription commune des subjectivités au sein d'un même être a pour contrepartie un perpétuel « cabotinage » des consciences. En enfermant la subjectivité dans l'ordre de la représentation¹, l'ontologie sartrienne ne parviendrait alors à décrire — mais avec quelle précision ! — que le niveau propre à l'illusion dans lequel s'empiege la conscience. La logique de la représentation articule, en effet, le souci égoïste de soi et la tentation d'obséder le regard d'autrui pour tenter de se réapproprier son propre être. *La vérité de notre communauté avec autrui se traduit alors illusoirement sur le plan de la représentation par l'effort de le hanter spéculairement*. Les analyses sartriennes des manœuvres du pour-soi pour fasciner autrui, le dépouiller de sa liberté, voire le détruire, seraient alors révélatrices du niveau de la représentation auquel s'installe *L'être et le néant*. L'échec du pour-soi à récupérer son être par la relation intersubjective décrirait très adéquatement l'échec ontologique relatif à la représentation. Et certes, l'illusion qui consiste à rechercher son être dans une image de soi produit bien des effets ontologiques, que Grimaldi interprète comme un rabougrissement vital². Toutefois, Sartre inscrit cet échec dans les structures mêmes de l'ontologie qu'il développe, alors qu'il existe, selon Grimaldi, une adéquation possible, à un autre niveau, entre la conscience et le sens de la vie qui l'anime.

La proximité des positions grimaldiennes avec l'ontologie bergsonienne nécessite quelques éclaircissements. On est en droit de se demander si le dépassement de l'ordre la représentation par l'ordre de la vie ne rejoue pas à l'identique la relève de l'intelligence par l'intuition. Et certes, nous avons vu que le pour-soi sartrien présentait plus d'un trait commun avec l'intelligence telle que Bergson en faisait la critique. D'une part, sans revenir sur les développements précédents, on peut affirmer que la représentation est désormais plus clairement articulée et subordonnée à la vie que l'intelligence ne l'est à l'élan vital. Rappelons

¹ ALR, p. 86 : « Parce que Sartre est un philosophe de la représentation, il fait de la conscience un foyer vide d'où rayonnent des intentions, des significations [...]. » Nous soulignons. Il est vrai que les *Cahiers pour une morale*, en dépassant la problématique du désir d'être, offrent une voie pour envisager le pour-soi autrement que comme tentative de récupération de son être par l'intermédiaire d'autrui. C'est donc bien un débordement de l'ordre de la représentation qu'entrevoit Sartre, mais au détriment pur et simple de toute possibilité de qualifier mon être, puisqu'autrui, dont la présence était requise pour cette tâche, a perdu sa position de surplomb.

² Sur les péchés capitaux et l'épuisement de la vitalité qu'ils impliquent : *TS*, p. 171-176.

que c'est une certaine radicalisation de la logique de la tendance qui fait émerger la représentation susceptible de la desservir. D'autre part, la reconquête de la vie en nous ne peut signifier chez Grimaldi aucun retour à une hypothétique coïncidence mais, bien au contraire, la reconnaissance et l'acceptation *sans aucune réserve* du caractère intrinsèquement médiatisant de la subjectivité. C'est à cette seule condition que Grimaldi consent à restaurer la caractérisation bergsonienne de la vitalité comme créativité¹.

Cela signifie, au passage, que la conscience humaine ne peut être reconduire purement et simplement à une quelconque forme d'interruption de la vie, quand bien même celle-ci serait déjà comprise à partir d'une négativité interne. Il n'est pas certain qu'il soit nécessaire, pour éviter toute forme d'anthropomorphisme, de comprendre le sens d'être de la conscience *par soustraction* à partir de l'essence de la vie². Certes, le désir sous sa forme psychologique coïncide avec l'avènement de la représentation, soit avec ce que la phénoménologie définit comme les « actes objectivants ». Toutefois, cette forme de conscience n'émerge qu'avec *une certaine radicalisation* de la logique de la tendance. L'ordre de la représentation correspond à une disjonction radicale de cette *ébauche de dualité* qui définit le rapport vital à soi. La subjectivité en vient à se vivre comme séparée du monde, des autres, et de soi, et surtout à poser ce « soi » à atteindre comme une immédiation. Il s'agit donc moins de l'accomplissement de la tendance que de son exténuation. En ce sens, il est vrai que la conscience marque un fléchissement du Désir proprement ontologique, puisqu'elle correspond à l'avènement généralisé de l'étant, et fait perdre de vue l'essence fondamentalement médiatisante du réel. En revanche, la conscience, en comprenant le sens de la vie qui l'anime, la porte vers un accomplissement indéfini. Certes, la vie sous sa forme consciente assume un surcroît de négativité par rapport au reste du vivant, mais elle ne fait en

¹ TS, p. 50 : « À l'inverse, comme l'a si parfaitement montré Bergson, l'ordre coutumier de la vie semble cesser avec l'Homme. Avec lui explose la tendance de la vie à susciter toujours plus de nouveauté en introduisant dans la nature toujours plus de contingence et d'indétermination. »

² C'est l'hypothèse émise par R. Barbaras dans son ouvrage *Introduction à une phénoménologie de la vie* (2008), p. 368 : « Tout d'abord, que ce soit dans le champ phénoménologique, élargi à la tentative jonassienne, ou dans celui de la métaphysique, le mode d'appartenance de l'homme à la vie, et par conséquent, sa relation avec l'animal, sont pensés de manière positive : l'homme se distingue au sein de la vie en tant qu'il y ajoute une dimension ou, tout au moins, y accomplit une dimension qui n'y était que latente. Autant dire que, en vertu d'un glissement sans doute inévitable d'un anthropocentrisme méthodologique (il faut bien partir de nous pour penser la vie) vers un anthropocentrisme métabiologique (l'homme est le point culminant, le point d'aboutissement, voire la fin de la vie), l'animal simplement vivant ne peut être saisi que sur le mode privatif, comme l'homme *moins* quelque chose. C'est ce présupposé que nous avons dû renverser pour penser l'unité originaire de la vie. Nous avons montré en effet qu'il n'y avait d'anthropologie véritable que privative, que le vivre humain, c'est-à-dire conscient, devait être compris comme procédant d'une limitation de la vie, limitation qui est bien sûr inhérente à la vie même — sans quoi il faudrait à nouveau ajouter quelque chose pour rendre compte de la différence. Ainsi, la conscience procède d'une sorte d'interruption, de suspension ou d'involution d'une vie qui est essentiellement transitive, de sorte que l'apparition en tant que telle ne correspond à rien de positif mais seulement à une privation. »

cela qu'accomplir — et non achever ! — le sens même de la vie. En effet, note Grimaldi dans *L'homme disloqué*, l'essence de la vie consiste à toujours mettre quelque chose au-dessus d'elle-même¹, à toujours nier ce qui la nie, à savoir toute forme d'*immédiateté* :

Où il n'y aurait pas de vie, en effet, il n'y aurait pas d'esprit. Si l'esprit tend à nier la vie, ce ne peut donc pas être au sens où il tendrait à la supprimer. Loin de pouvoir être assimilé d'aucune façon à quelque nihilisme, l'esprit est tout au contraire une exaltation de ce qui constitue le principe de la vie, et que pour cette raison nous pourrions presque nous hasarder à nommer la vitalité de la vie : son inquiétude, sa tension, son effort, son élan, son inventivité.
(*HD*, p. 42-43)

L'esprit désigne alors la conscience en tant qu'elle consent au sacrifice et au don de soi, et peut même aller jusqu'à renoncer au souci naturel de conservation de soi. Dans cette perspective, bien loin de pouvoir être déduite par soustraction à partir de la vie comprise comme Désir, c'est au contraire la conscience qui porte à incandescence le sens ontologique du Désir².

Ce dernier point peut paraître paradoxal et mérite, à ce titre, quelques éclaircissements. Il est nécessaire de préciser la relation dialectique entre individu et espèce afin de lever toute ambiguïté : d'une part, l'espèce ne peut se perpétuer sans la conservation des individus ; d'autre part, les individus n'existent biologiquement qu'à travers l'espèce. Dans l'ordre de la vie, il existe donc une articulation naturelle entre ces deux tendances conflictuelles qui aboutit à un sacrifice, d'ailleurs inconscient, des intérêts de l'individu à ceux de l'espèce. Le sens qui est *immanent* à la vie³ consiste pour elle à *se transcender* (*ALR*, p. 60-62) ; se transcender ne signifie pas ici s'orienter vers quelque but transcendant, c'est-à-dire extérieur et étranger à la vie, mais *se décentrer* de l'individu vers l'espèce qui le porte. Toutefois, l'interdépendance entre l'individu et l'espèce se mue en tension à mesure que se complexifient les espèces, si bien que le souci de conservation manifesté par les individus en arrive à menacer l'espèce

¹ *HD* : « Car on peut bien "mettre la vie au-dessus de tout", cela n'empêche que le propre de la vie est de mettre toujours quelque chose au-dessus d'elle. »

² Mais il va de soi que l'on s'oriente du côté d'une conception du Désir qui, à la différence de celle de R. Barbaras ne voit pas dans le désir érotique un « témoin phénoménologique privilégié » (2008b) de ce qu'il s'agit de circonscrire. Dans une perspective grimaldienne, le désir érotique exprime certes le désir de se communiquer qui est propre à la vie, mais probablement à un niveau qui n'est pas celui de la radicale dépossession de soi appelée par l'essence de la vie. Ce point sera plus clair si l'on observe que sa manifestation ne sert les intérêts de l'espèce qu'en imposant des relations instrumentales entre les individus. Au niveau proprement humain, le désir érotique n'est pas exempt de toute forme d'égoïsme et s'exprime le plus souvent à travers les manœuvres propres à l'ordre de la représentation.

³ Par ex., *DO*, p. 23 : « [...] la vie est à elle-même son propre sens [...]. »

elle-même avec l'émergence de l'être humain¹. Renouer avec l'ordre de la vie signifie alors renoncer à la sécession dans laquelle nous enferme l'ordre de la représentation en prenant le parti de l'espèce contre celui de notre propre conservation² : c'est donc nier en nous ce qui risque de nier la vie, à savoir l'enfermement dans l'*ego*.

Le souci de penser, à rebours de Sartre, l'être comme médiation conduit Grimaldi dans le voisinage de certaines positions merleau-pontiennes. De même que la logique de la représentation peut être interprétée comme un renoncement illusoire au caractère tendanciel de la vie, une forme d'exténuation du Désir, chez Merleau-Ponty le sujet et l'objet sont des formes dérivées qui n'émergent que pour avoir abstraitement mené à son terme la logique de différenciation active dont se nourrit le tissu perceptif. La reconnaissance d'une forme de « négativité naturelle » dans le cours sur la *Nature* engage Merleau-Ponty vers un traitement ontologique de la notion de Désir qui présente des similitudes avec le concept grimaldien. Afin d'éviter tout effet de superposition, il est essentiel de rappeler que la proposition ontologique de Merleau-Ponty n'engage à aucune forme de pensée évolutionniste telle qu'on la rencontre chez Bergson et Grimaldi³. S'il faut reconnaître un désir animal, qui présente une parenté ontologique avec le désir sous sa forme humaine⁴, il n'est pas question pour Merleau-Ponty de dériver en un sens génétique le second du premier. Il est nécessaire de préciser le sens merleau-pontien du Désir tel que les notes du cours sur la *Nature* permettent de le reconstituer. Auparavant, un aperçu du débat avec Sartre sur la question d'autrui doit fournir un fil directeur à l'analyse.

¹ C'est ici que s'inscrit le rôle de la « fonction fabulatrice » chez Bergson : l'imagination, produit de la *pression* exercée par la société sur l'individu, a pour but de ramener l'individu égaré par son intelligence vers les intérêts de l'espèce et de la vie en lui (*DSMR*, chapitre II, « La religion statique »).

² Grimaldi n'a pas manqué de remarquer à quel point ce sacrifice de l'individu à la communauté cessait de servir la vie dès qu'il était *systematisé* et rendu obligatoire. Ce dévoiement a pour origine la fragilité de l'équilibre qui lie l'une à l'autre les deux tendances contradictoires qui animent la vie ; à ignorer l'individualité dans laquelle s'isole chaque fois la vie, c'est la vie elle-même qui en vient à s'étioler : « Lorsque le totalitarisme impose comme une loi ce qui avait été pour les individus un élan de leur liberté, c'est tout le sens de la vie et de la finalité qui s'inverse. Ce n'est plus la spontanéité des individus qui tend à déborder d'eux-mêmes en se communiquant, mais le mécanisme de la règle qui interdit toute spontanéité à l'individu et par conséquent toute finalité propre (*TB*, p. 87).

³ *CrsN*, p. 338-339 : « Il ne faut pas dériver l'homme de la vie comme en soi ni concevoir l'évolution comme sans dedans et comme théorie de la descendance. Il faut dire : l'animalité et l'homme ne sont donnés qu'ensemble, à l'intérieur d'un tout de l'Être qui aurait déjà été lisible dans le premier animal s'il y avait eu quelqu'un pour le lire. [...] / Ce que la méditation de notre "étrange parenté" avec les animaux (donc de la théorie de l'évolution) nous apprend touchant le corps humain : il est à comprendre comme notre projection – introjection, notre *Ineinander* avec l'Être sensible et avec les autres corporéités. »

⁴ *CrsN*, p. 288 : « Comme pour l'esthésiologie, cela émerge de la vie sans coupure absolue : comme l'esthésiologie émerge d'un 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 (éventuellement fixation sur d'autres), communication. »

Il ne peut y avoir de *perception* d'autrui : c'est ce paradoxe, assumé par Sartre, que refuse Merleau-Ponty. Prenant le contre-pied de Sartre, l'effort de ce dernier consiste, au contraire, à décrire tout au long de son œuvre notre *perception* d'autrui. La principale erreur de Sartre serait de ne concevoir la perception qu'à partir du sujet conçu comme liberté, c'est-à-dire comme révélation active d'objets. Une telle conception exclut par avance que l'on puisse découvrir dans notre expérience d'autres subjectivités, d'autres foyers de perception que le nôtre. Notre expérience, en effet, ne livrerait que des objets. C'est donc, fort logiquement, en dehors de toute perception, et dans l'expérience de notre propre passivité, que pourra s'attester l'existence d'autrui. À travers la structure de la honte, Sartre formalise cette tonalité affective radicalement étrangère à toute perception, seule à même de garantir la certitude de l'existence d'autrui. Ces oppositions radicales entre perception et affectivité, sujet et objet, activité et passivité trouvent leur origine dans la manière dont Sartre pense la négativité. Il est tout à fait remarquable que *Merleau-Ponty, délaissant ces oppositions, pourra concevoir une relation à autrui à la fois rigoureusement perceptive et affective.*

Dans la première partie de *L'être et le néant*, la relation du pour-soi avec l'en-soi est assurée par la négation interne constitutive de l'être du pour-soi. C'est en se faisant pur néant que le pour-soi laisse paraître l'être tel qu'il est. La conscience se définit comme cette négation active en face de laquelle il n'y a qu'objets. De même, on a rappelé que Sartre, soucieux d'établir un *rapport d'être* entre moi et autrui, juge que ce rapport ne peut être pensé que comme négation interne. Or, la négation interne n'articule mon être et celui d'autrui qu'en rendant impossible la coexistence de nos êtres : deux libertés ne coexistent pas mais s'excluent. À l'inverse, en refusant d'identifier la perception à la liberté du pour-soi, en refusant une opposition de tout l'être entre l'être et le néant, on a donc toute chance de pouvoir rendre justice à notre perception d'autrui. La sortie du solipsisme passe par une pensée de la coexistence : ce n'est qu'ainsi qu'un véritable rapport d'être est instauré entre moi et autrui. Très explicitement, Merleau-Ponty disjoint les deux exigences que Sartre faisait découler l'une de l'autre dès le début de son analyse, à savoir l'exigence de penser un rapport d'être entre moi et autrui et celle de penser ce rapport comme négation interne :

En fondant l'expérience d'autrui sur celle de mon objectivation devant lui, la philosophie de la vision a cru établir entre lui et moi un rapport qui fût à la fois un rapport d'être, — puisque c'est dans mon être que je suis atteint par la vue qu'autrui prend de moi —, et un rapport de négation pure, puisque cette objectivation que je subis m'est à la lettre incompréhensible. Nous constatons à nouveau, ici, qu'il faut choisir [...]. (VI, p. 111)

Au fondement de cette critique, on trouve l'idée selon laquelle le rapport élaboré par Sartre entre moi et autrui ne garantit pas l'*altérité* dans toute sa radicalité. Chez Sartre, la découverte d'autrui repose sur une possibilité tout intérieure. Mon ouverture au monde se fait nécessairement d'un certain point de vue, ce que Sartre appelle une situation, et le regard d'autrui ne fait qu'actualiser ce que, structurellement, j'étais déjà. La relation passe entre moi comme néant et moi comme homme plus qu'elle ne rapporte véritablement à autrui. La mise en question de ma subjectivité n'est donc pas radicale :

Philosophiquement, il n'y a pas d'expérience d'autrui. La rencontre d'autrui n'exige pour être pensée aucune transformation de l'idée que je me fais de moi-même. Elle actualise ce qui était déjà possible à partir de moi. Ce qu'elle apporte est seulement la force du fait : ce consentement à mon corps et à ma situation, que je préparais, dont je détenais le principe, mais le principe seulement, puisqu'une passivité que l'on pose soi-même n'est pas effective, — voilà soudain qu'il est réalisé. (VI, p. 99)

Le paradigme qui commande toutes les analyses de Sartre est celui de la vision. Or, concevoir l'homme percevant comme pur voyant, c'est selon Merleau-Ponty manquer la description concrète de nos relations avec l'être, et en particulier avec autrui. C'est pour une subjectivité qui s'installe uniquement dans la vision que l'alternative se réduit à l'alternative entre solipsisme (vision de loin) et l'aliénation (retournement sur soi de la vision en vision proximale). Une compréhension ontologique authentique de notre relation canonique avec autrui — dont la pure vision n'est finalement qu'une variante empirique — exige donc l'abandon de la conception sartrienne de la négation comme négation interne. C'est à cette condition que l'altérité pourra être pensée dans toute sa radicalité. Il convient désormais de suivre Merleau-Ponty dans la reformulation positive de cet effort.

Autrui est pour Merleau-Ponty un *invisible* qui s'atteste dans une expérience perceptive qu'il qualifie d'*imminente*. S'il y a perception d'autrui chez Merleau-Ponty, c'est qu'il y a, contrairement à ce qu'affirme Sartre, rencontre d'autrui dans le monde. Cette rencontre avec autrui est rencontre avec un corps, mais il ne faut pas entendre par corps le corps objectif, l'objet de la mécanique et de la physiologie. Le phénomène originaire du corps est le « corps phénoménal » ou « chair ». Il est présentation d'une certaine absence. Comment comprendre cette unité de la présence et de l'absence qui est amenée à supplanter l'opposition frontale de l'être et du néant ? Merleau-Ponty s'est efforcé de comprendre ce phénomène à partir du langage, qui en reprend la logique¹. Le sens d'une phrase ne peut être posé à part de cette phrase et cependant il est « plus que la somme des signes ou des significations » que

¹ Par ex., VI., note, septembre 1959, p. 259.

cette phrase contient. Elles ne sont qu'une « image partielle » de ce sens et pourtant il « s'atteste en entier dans chacune d'elle ». L'incarnation du sens est ainsi « toujours en cours », et inachevable par principe. De même, autrui n'est pas séparable de ce corps que je vois. Le corps lui-même, non réduit à son enveloppe objective, porte ou diffuse ce sens. Autrui n'est pas un non-visible indéterminé, sans rapport avec ce corps, il est le sens de ce corps, son propre invisible. *L'imminence* caractérise, mieux que l'articulation, l'*intrication* de la présence et de l'absence : il est vrai — et c'est la vérité de l'analyse sartrienne — que je ne vivrai jamais ce que vis autrui mais il est également vrai que nos perspectives ne sont pas fondamentalement étrangères les unes aux autres : elles se recoupent, j'ai la certitude d'ouvrir sur les mêmes choses qu'autrui. L'absence d'autrui n'est donc pas quelconque : elle se présente à moi comme partageant avec moi ses dimensions fondamentales. C'est sur fond de cette communauté que l'altérité prend son sens. J'expérimente que ce que je ne vois pas est ce que je pourrais voir si j'étais autrui. Nous sommes « deux entrées vers le même Être chacune n'étant accessible qu'à l'un de nous, mais apparaissant à l'autre comme *praticable en droit*, parce qu'elles font partie toutes deux du même Être » (VI, p. 113).

Dans *Le visible et l'invisible*, et notamment le chapitre intitulé « L'entrelacs, le chiasme », Merleau-Ponty tente d'explicitier le fonds ontologique qui permet cette expérience de l'altérité. Le dépassement conjoint des catégories de sujet et d'objet est l'étape majeure qui permet de porter l'approche ontologique à hauteur de l'expérience décrite. La notion de « chair du monde » fait signe vers une unité du visible plus fondamentale que la vision et la chose vue qui y sont prélevées. Ce dispositif ontologique ne permettrait-il pas de faire droit à notre expérience d'autrui ? L'« intercorporéité » désigne la relation d'être entre moi et autrui, pensée à nouveaux frais. Reprenant l'analyse du touchant-touché développée par Husserl dans les *Ideen II*¹, Merleau-Ponty place au centre de son interprétation cette sorte de réflexion qui caractérise le toucher. Je peux sentir ma main droite toucher ma main gauche, puis, dans une quasi-simultanéité, sentir ma main gauche toucher ma main droite. Je fais ainsi l'expérience d'une réversibilité de leur relation qui réfute toute analyse en termes de sujet et d'objet. J'expérimente par le corps l'imminence d'une réciprocité qui le traverse ; il est donc déjà le lieu de cette unité de l'ouverture à et de l'ouvert qu'excluait Sartre dans *L'être et le néant* en distinguant radicalement dans la réalité-humaine, comme deux vues impossibles, les structures du pour-soi et les structures du pour-autrui². En outre, l'ouverture plurielle de mon

¹ Cf. également *Si*, « Le philosophe et son ombre », p. 270 et *sq.*

² Cette rigoureuse étanchéité des points de vue était d'ailleurs particulièrement manifeste dans le traitement sartrien de la réversibilité du toucher : « Avoir des mains, avoir des mains qui peuvent se toucher

corps au monde importe un démenti à l'idée de subjectivité conçue comme ouverture originellement unitaire, sans pour autant nous faire renoncer à l'unité du monde ainsi ouvert ; l'expérience de ma main gauche n'est pas rigoureusement la même que celle de ma main droite mais ces expériences communiquent et coïncident partiellement :

[...] chaque vision monoculaire, chaque toucher par une seule main, tout en ayant son visible, son tactile, est liée à chaque autre vision, à chaque autre toucher, de manière à faire avec eux l'expérience d'un seul corps devant un seul monde, par une possibilité de réversion, de reconversion de son langage dans le leur, de report et de renversement, selon lequel le petit monde privé de chacun est, non pas juxtaposé à tous les autres, mais entouré par lui, prélevé sur lui, et tous ensemble sont un Sentant en général devant un Sensible en général. (VI, p. 184)

L'ouverture différenciée vers un seul et même monde est donc une expérience attestée depuis ma propre chair. Une fois cette relation particulière admise dans l'expérience du corps, l'expérience de l'altérité ne semble plus soulever de difficultés car, d'une certaine manière, elle ne fait qu'élever au niveau qui est proprement le sien un pouvoir dont mon corps n'exprime que la version restreinte. Merleau-Ponty note ainsi que « la poignée de main aussi est réversible, je puis me sentir touché aussi bien et en même temps que touchant [...] » (VI, p. 184-185). De même, comme il y a passage et traduction l'une dans l'autre de chacune des expériences de mes sens, il peut y avoir recoupement de mon expérience et de celle d'autrui :

Alors, par l'opération concordante de son corps et du mien, 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 dans mon vert son vert, comme le douanier soudain dans ce promeneur l'homme dont on lui a donné le signalement. (VI, p.185)

Le problème que posait l'*alter ego* est dépassé dans la mesure où « ce n'est pas *moi* qui vois, pas *lui* qui voit, qu'une visibilité anonyme nous habite tous deux, une vision en général [...] » (VI, p.185).

La thématique ontologique du désir permet d'approfondir le sens de cette « membrure intersubjective », de cette unité originaire sans laquelle nous ne serions pas fondamentalement pour-autrui. L'introduction de la problématique du désir est liée à la reformulation du sujet de la perception en termes de « corps libidinal ». La thématization du « corps libidinal », dans les notes du cours sur la *Nature*, enracine la perception elle-même dans une dimension plus profonde qui est celle du désir : « La perception [est] un mode du désir [...] » (CrsN, p. 272 –

l'une l'autre : voilà deux faits qui sont sur le même plan de contingence et qui, en tant que tels, relèvent ou de la pure description anatomique ou de la métaphysique. Nous ne saurions les prendre pour fondement d'une étude de la corporéité. » (EN, p. 399)

transcription corrigée dans de Saint Aubert, 2005, p. 107). Le corps esthésiologique devrait ainsi son unité à la structuration libidinale de la corporéité (*CrsN*, p. 272). Or, cette structuration libidinale est fondamentalement le fruit d'un passage par l'extériorité ; le processus d'organisation et de réorganisation du schéma corporel, sa stabilisation momentanée, a lieu dans l'échange avec l'altérité qui me hante jusqu'au tréfonds de mon corps. La notion de « désir » désigne une ouverture qui soit dans le même temps dépossession de soi :

Le désir considéré au point de vue transcendantal = membrure commune de mon monde comme charnel et du monde d'autrui. Ils aboutissent tous deux à une seule *Einfühlung* (cf. Inédits de Husserl). Schilder : le schéma corporel a une structure libidinale...et sociologique. (*CrsN*, p.287-288)

Dire que le désir est le phénomène primordial, c'est reconnaître qu'il n'y a inauguration d'un dedans et d'un dehors qu'à travers l'*échange*. Un rapport d'être se noue alors « à ce qui pourtant est dehors à jamais » (*CrsN*, p. 345-346). Le désir ouvre à la transcendance pure, à ce qui ne peut être rejoint. Toutefois, cette altérité n'est pas tant exclusive de ma subjectivité, comme chez Sartre, que fondatrice de mon être. Cette différence non résorbable est l'envers d'une proximité. Les choses, et au premier chef le corps d'autrui, me *hantent à distance*. En reprenant la thèse de Paul Schilder selon laquelle schéma corporel est « incorporation », Merleau-Ponty insiste sur le fait que l'unité du corps, l'image que l'on s'en fait, se construit en miroir, dans la confrontation avec l'altérité, par projections et introjections :

Le schéma corporel c'est cela.

[...] un rapport d'éjection-introjection

Un rapport d'incorporation.

Il peut s'étendre aux choses (vêtements et schéma corporel)

Il peut expulser une partie du corps

Il est donc pas fait de parties déterminées, mais il est un être lacunaire (le schéma corporel est creux au-dedans) — comporte des régions accentuées, précises, d'autres vagues — le creux et les régions vagues sont le point d'insertion de corps imaginaires). (*CrsN*, p. 346)

Les troubles du schéma corporel révèlent ainsi comment l'accentuation de certaines zones de notre corps, en particulier les zones érogènes, est liée à l'appréhension du corps d'autrui¹.

¹ Schilder (1935 ; 1984), p. 188-192 pour les principes concernant la structuration libidinale de l'image du corps et la manière dont il lie l'appréhension du corps propre à la libido comprise dans sa dimension

Dans ces conditions, c'est l'unité de la chair que permet de qualifier la notion de « désir ». Si percevoir est, en son fond, désirer, cela consiste alors à « [insérer] le monde entre soi et soi¹ ». Mieux : le redoublement perceptif doit se comprendre comme une fission interne de l'unité primordiale, une « déhiscence » par laquelle le désirant ne saurait être plus proche du désiré qu'en étant séparé de lui par toute l'épaisseur de la chair. Ontologiquement, c'est dire que le désir, compréhension adéquate de la chair, se désire lui-même. Mais ce désir de soi est en même temps ouverture radicale à l'autre, puisqu'elle est poursuite indéfinie de soi dans l'extériorité². C'est en se référant aux travaux de Mélanie Klein, qui, d'une part, insiste plus que Freud sur la toute petite enfance et les procédés d'imitation et d'identification auxquels elle donne lieu, et d'autre part, enracine les instances freudiennes dans la corporité³, que Merleau-Ponty met en avant cette figure du « narcissisme » comme figure primordial du désir⁴. Freud a tendance à envisager l'identification comme une forme archaïque du désir, et à ce titre à la secondariser : l'individu, faute de pouvoir obtenir ce qu'il souhaite, s'identifierait à l'objet de son désir⁵. Le narcissisme n'est alors compris que comme retour à soi. Or, selon M. Klein, il existe un narcissisme fondamental, opérant dès la petite enfance, et qui ne consiste pas tant à se refermer dans l'immanence de sa propre chair qu'à se laisser happer à l'extérieur par les processus d'introjection et de projection constitutifs de la subjectivation :

C'est de cette manière concrète que M. Klein conçoit la formation du surmoi enfantin qui ne serait nullement un résultat de la terminaison du complexe d'Œdipe, mais il commencerait de se former dès que s'établissent les premiers rapports avec autrui. Le corps,

intersubjective : « Les processus qui collaborent à la construction de l'image du corps ne se situent pas seulement dans le champ de la perception, ils ont aussi leurs développements parallèles dans le champ libidinal et affectif. Les objets d'amour extérieurs, nos relations aux autres, et l'attitude des autres à notre égard, ont ici une importance considérable. Mais le facteur dominant, dans ce processus de structuration, c'est la sexualité, en particulier dans le développement des attitudes sadiques, et plus généralement des attitudes concernant l'existence d'autrui. » (p. 192)

¹ *CrsN*, p. 273. C'est, en raccourci, la figure du « chiasme » développée au chapitre « L'entrelacs — le chiasme » dans *Le visible et l'invisible* (p. 180) : « La pellicule superficielle du visible n'est que pour ma vision et pour mon corps. Mais la profondeur sous cette surface contient mon corps et contient donc ma vision. Mon corps comme chose visible est contenu dans le grand spectacle. Mais mon corps voyant sous-tend ce corps visible, et tous les visibles avec lui. Il y a insertion réciproque et entrelacs de l'un dans l'autre. »

² Slatman (2003), p. 125 : « La structure libidinale du corps signifie avant tout le désir de soi. C'est le désir pour le soi qui s'est aliéné dans le monde visible. C'est le désir narcissique, mais non pas désir égoïste (ou auto-érotique). Car, d'emblée, l'auto-affection va de pair avec un mouvement vers l'autre. La négativité naturelle, donnée par l'auto-affection, me donne du même coup l'autre comme objet de mon désir. »

³ *CrsN*, p. 347 : « Mélanie Klein : elle fait apparaître les instances et les opérations freudiennes comme des phénomènes ancrés dans la structure du corps [...] »

⁴ Voir à ce sujet, Bimbenet (2004), p. 299 et *sq.*

⁵ Freud (1933 ; 1971), p. 90 : « Quand on a perdu un objet, qu'on s'est vu obligé d'y renoncer, il arrive assez souvent qu'on se dédommage en s'identifiant au dit objet, en l'érigant à nouveau dans le Moi, de sorte qu'ici le choix objectal régresse vers l'identification. »

zone mystérieuse, contient par introjection des parties corporelles des parents. Le surmoi est l'ensemble des réalités extérieures qui continuent leur activité souterraine. (CPPE, p. 361)

Si toute vision témoigne d'un « narcissisme fondamental », c'est finalement tout autant parce que je me vois dans les choses que parce qu'elles aussi me « regardent », puisque ce n'est pas tant l'homme ni la conscience que l'Être lui-même qui est fondamentalement désir¹. Une telle interprétation déplace les lignes de la caractérisation sartrienne.

Tout d'abord, le désir n'est pas fondamentalement *échec*, puisqu'il ne se définit plus comme la quête d'un inaccessible. Le sens du désir n'est plus relatif à une norme à partir de laquelle il pourrait être apprécié comme échec². Chez Sartre, le désir ne peut structurellement avoir affaire qu'à des objets alors même que l'horizon qui le comblerait n'est rien de seulement objectif. Selon Merleau-Ponty, au contraire, le désir n'est pas entendu comme objectivation. Il ouvre la profondeur du monde ; mieux, il est l'Être comme profondeur, c'est-à-dire la « transcendance pure, sans masque ontique » (VI, notes, janvier 1960, p. 278). L'acte par lequel il se creuse lui-même n'est pas pensé comme l'envers d'une coïncidence envisageable, qu'elle soit réelle comme celle qui caractérise l'être-en-soi ou idéale comme celle que Sartre attribue à l'en-soi-pour-soi. À ce titre, il s'échappe sans qu'on puisse dire qu'il se manque. C'est sans doute la raison pour laquelle Merleau-Ponty ne décrit pas la non-coïncidence du percevant avec le perçu comme un manque déchirant, mais plutôt comme la reconnaissance d'une connivence fondamentale interne à l'Être.

Dans ces conditions, la figure de l'*imminence* est appelée à décrire la modalité fondamentale sous laquelle se donne l'Être. On se souvient qu'il s'agit d'un motif absent du discours sartrien, qui déleste ontologiquement l'« entre-deux » pour les extrêmes pris dans leur immédiateté. Or, l'« imminence » qualifie chez Merleau-Ponty le régime de donation du perçu, autrement dit la dimension d'invisibilité ou d'imaginaire qu'il comporte. Percevant et perçu ne coïncident jamais tout à fait, ni à l'intérieur du circuit corporel, ni dans la relation au

¹ VI, p. 181 : « De sorte que le voyant étant pris dans ce qu'il voit, c'est encore lui-même qu'il voit : il y a un narcissisme fondamental de toute vision ; et que, pour la même raison, la vision qu'il exerce, il la subit aussi 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 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. »

² Saint Aubert (2004), chap. III, § 4, p. 136 : « Si Merleau-Ponty dénonce les lectures moralisantes que certains font de *l'Être et le Néant*, il n'en considère pas moins que la conception sartrienne du désir est celle d'un désir *pervers*. Non pas pervers au sens moral, justement, mais au sens psychanalytique de la perversion sexuelle, de l'incapacité à surmonter tel ou tel obstacle sur le chemin du désir. [...] Sartre confond la dimension obstaculaire de la vie du désir avec son échec, de sorte que son analyse se réduit à celle du désir manqué. »

monde, puisqu'ils sont respectivement la « visibilité rassemblée » et la « visibilité éparse ». Il y a un échappement minimal de la chair du monde à elle-même ou déhiscence par une sorte de fission interne. « Être-sur-le-point-de » peut alors définir le mode de donation de la chair à elle-même, qui ne saurait être plus proche d'elle-même que par ce contretemps tout intérieur. On n'est alors à la « chose » que par un saut, un « enjambement » qui fait le propre de toute perception en tant qu'elle précipite, et qui ne saurait la faire qualifier autrement que comme « croyance ». Une dimension d'imaginaire est inscrite au cœur de toute perception, voilà ce que révèle, plus que jamais à rebours de la philosophie sartrienne, l'ontologie du désir comme Être-imminent. Si Grimaldi oppose à ce régime de « différence » une logique de la contradiction, on a vu qu'il hissait le motif de l'« imminence » au rang d'expérience ontologique centrale dans sa philosophie du temps. L'« imminence », point de rebroussement de l'unité scissionnaire principielle, est l'une des figures majeures de l'assomption du temps. À ce titre, l'expérience de l'imminence, symptôme d'une existence en accord avec son principe vital, est synonyme de *bonheur*. Il est tout à fait remarquable qu'en correspondant ontologiquement à une exacerbation de la contradiction, elle se trouve être existentiellement l'expérience la plus *intense* qui soit. La raison en est que le principe auquel elle permet de s'accorder, est lui-même contradictoire. Néanmoins, ce qui a la ponctualité d'une expérience-limite chez Grimaldi, et exige effort et attention pour être réactivé dans la perspective d'une recherche éthique, est seulement le propre de l'être-perçu pour Merleau-Ponty.

Enfin, en regard d'une telle conception du désir, les rapports entre masochisme et sadisme perdent la clarté que leur confère Sartre. Il n'est plus possible de considérer l'un comme l'absolu envers de l'autre, au sens où la pure activité s'articule, par relation de négation interne, à la pure passivité. Si sadisme et masochisme vont de paire, c'est désormais au sens où ils se font mutuellement écho dans chacun des termes de la relation. Cette idée majeure avait déjà trouvé son expression dans l'analyse consacrée à « l'institution d'un sentiment » ; il s'agissait de savoir si tout amour était purement construit, et à ce titre purement imaginaire, ou s'il pouvait trouver prise dans le réel. L'intercesseur dans le débat ininterrompu avec Sartre était alors Proust :

Proust : toute une critique de l'amour comme subjectif, fortuit, folie ou maladie envahissante, comme fondé sur le mirage d'autrui, précieux en tant qu'inaccessible, imaginaire, [car] si j'habitais cette autre vie je la trouverais banale et sans valeur [...] / Mais Proust entrevoit que ceci n'est que la moitié du vrai : / Car vouloir être aimé suppose qu'on aime. Sadisme suppose masochisme. Moi et ma plénitude supposent que celle-ci soit défaite par la présence d'autrui. (*IHPP*, p. 64-65)

Le dédoublement des catégories sartriennes — chacun est à la fois traversé par le sadisme et le masochisme — conduit au dépassement de l'insularité des projets et remet sur la voie d'un réel fondamentalement tendanciel ou médiat, en donnant sens à la notion de « rencontre » :

[...] l'amour n'est pas créé par circonstances, ni par décision, il consiste en ce qu'il y a enchaînement des demandes et des réponses, — à la faveur d'[un] attrait quelque chose de plus se glisse, on trouve, non exactement ce qu'on avait cherché, mais autre chose qui intéresse. (*IHPP*, p. 76-77)

La problématique de l'intercorporéité comprise comme *incorporation* retrouve ce résultat en l'associant aux stades freudiens :

Ex : organisation orale : morsure, cannibalisme : c'est de l'incorporation (faire passer l'autre au-dedans) orale. Introjection.

Mais le faire passer dans mon corps, c'est aussi faire passer un corps qui, comme le mien, mord. Retaliation. Cette action est donc passion, le sadisme et masochisme. (*CrsN*, p. 347)

Les descriptions sartriennes consacrées à l'altérité sont alors reductibles à une forme d'incorporation parmi toutes les organisations possibles. Encore faut-il pour cela mettre en évidence l'*implicite réciprocité* qui les commande ; je ne peux me définir à partir de mon être-vu que parce qu'en vérité je suis moi-même voyeur. Là réside la vérité de l'analyse sartrienne :

L'analyse de Sartre : autrui, c'est être vu, c'est l'objectivation, l'hémorragie de ma liberté. C'est vrai : cette objectivation par le regard est une profonde vérité [...]. Mais c'est un cas particulier d'une relation plus générale = Sartre donne lui-même le matériel d'analyse en disant : Si j'en suis venu... à regarder par le trou de la serrure. Je suis figé sous le regard d'autrui, autrui m'apparaît comme pure objectivation de moi *parce que* j'ai cherché à surprendre par la vision ce qui est autre que moi — Je suis vu comme voyant ou voyeur — le rapport de retaliation et de captation d'autrui par moi est derrière le rapport purement – perceptif et le rend possible [...].

Le rapport se fait : je regardais, je suis vu, suppose à l'analyse la réciprocité voir-être vu, qui est fondée sur la corporéité — comme écouter et parler.

Le sujet — sensoriel ainsi décrit est désir. (*CrsN*, p. 348)

D'un point de vue général, en décrivant sous le nom de « chair » ou de « désir » une unité déhiscente par rapport à laquelle toute relation d'objectivation ne peut qu'être dérivée, mais aussi en admettant un désir animal, pendant sexuel de la « négativité naturelle »

diagnostiquée lors de l'étude du comportement animal, la pensée du dernier Merleau-Ponty noue des accointances insoupçonnées avec l'ontologie grimaldienne. Plus encore, le dépassement de l'ordre de la représentation, auquel la philosophie sartrienne se limite, donne lieu à une commune redéfinition de la relation à l'altérité telle qu'elle se trouve décrite dans *L'être et le néant*. La « conscience », au sens que revêt la subjectivité dans l'ordre de la représentation, se voit destituée de son statut de *centre* au profit d'un principe ontologique compris comme *extravasion* ou puissance de *décentrement*. L'idée grimaldienne selon laquelle les organes sexuels représentent en chacun de nous l'« attente incorporée » d'autrui¹ fait ainsi écho à bien des développements merleau-pontiens qui la généralisent. Par exemple, appliquant à l'être humain les résultats des travaux de Portmann sur l'organisme animal, Merleau-Ponty conclut que la perception que je peux avoir de mon propre corps implique la perception que peut en avoir autrui². Le corps, en attestant d'un principiel être-pour-autrui, témoignerait en faveur d'une telle conception de l'Être. Si l'on admet que les deux auteurs débordent la problématique de la représentation en pensant l'Être comme tendance ou profondeur, en renonçant à définir le désir ontologique comme échec, et en accordant une place centrale à la figure de l'*imminence*, toute la question est désormais de savoir ce qui sépare la vie au sens grimaldien du désir dans son acception merleau-pontienne.

9. Le désir et le singulier

En premier lieu, la conception de la vie qui se dégage du *Traité des solitudes* se rapproche davantage de celle de Scheler, que Merleau-Ponty avait abondamment commenté dans son article de jeunesse « Christianisme et ressentiment »³, que des remarques sur le désir

¹ *TS*, p. 27 : « Sur chaque *corps* animal, ses organes de reproduction sont donc en lui *l'attente incorporée* d'un individu de l'autre sexe. Alors que chaque sens est une relation à tout ce qui nous entoure, le sexe est un organe de l'altérité. Il est, en chaque corps, cette originaire inhérence de l'autre à soi. Tout corps animal porte en lui-même l'attente du corps de l'autre. »

² *VI*, notes, « Télépathie — Être pour autrui — Corporéité », avril 1960, p. 294 : « On se sent regardé (nuque brûlante) non parce que quelque chose passe du regard à notre corps et vient le brûler au point vu mais parce que sentir son corps c'est aussi sentir son aspect pour autrui. Il faudrait ici chercher en quel sens la sensorialité d'autrui est impliquée dans la mienne : sentir mes yeux c'est sentir qu'ils sont menacés d'être vus [...]. » Plus nettement encore, *CrsN*, p. 272 : « Parallèlement à l'étude du corps esthésiologique, il faudrait une étude du corps libidinal, et montrer qu'il y a un enracinement *naturel* du pour-autrui. »

³ « Christianisme et ressentiment », en reprenant la ligne d'analyse développée par Scheler dans *L'homme du ressentiment*, emprunte une voie de problématisation étonnamment proche de celle de Grimaldi. La question est celle de savoir si l'abnégation est réductible à une négation de la vie et doit être reconduite au nihilisme que dénonce Nietzsche. En reconnaissant que le sens de la vie ne se réduit pas à une quelconque forme de conservation, mais qu'elle est fondamentalement *excès* ou *débordement* de soi, Scheler parvient à l'accorder à

qui parsèment le cours sur la *Nature* et *Le visible et l'invisible*. L'extraversion de la vie doit ultimement se comprendre comme don de soi, abnégation et sacrifice, mais la figure de l'esprit qui est ainsi défini n'est pas tant une négation de la vie, un nihilisme, comme le croyait Nietzsche, que le sommet auquel peut prétendre l'expansivité de la vie. Or, chez Merleau-Ponty, un tel horizon moral est, de fait, absent. Certes, la logique de la perception convenablement comprise, induit par elle-même des effets éthiques indubitables. Ainsi, la perception d'autrui nous invite à reconnaître une unité charnelle par-delà les différences, et nous détourne des manœuvres du désir objectivant décrites dans *L'être et le néant*. Mais, dans son fond, le désir n'est qu'un premier pas sur la voie du « paradoxe de l'expression »¹, et reconduit, dans son acception spécifique, aux structures primordiales du corps et à la sexualité, il ne suffit pas à faire un monde proprement humain, c'est-à-dire, pour Merleau-Ponty, marqué par *l'horizon de la vérité*. La fin du cours sur la *Nature* annonce d'ailleurs la nécessité d'interroger plus avant les rapports du logos du monde sensible et du logos explicite². Remarquons d'ailleurs que restaurer contre Sartre l'ambivalence des attitudes sexuelles, à la fois sadiques et masochistes, ce n'est d'ailleurs en rien rompre avec la violence des relations humaines. Sur ce point, l'insistance de Merleau-Ponty sur le rapport « sexuel-agressif » à autrui, qu'il tient pour fondamental, ne laisse gère de doute³. Or, dans la pensée

une forme purifiée de Christianisme : « L'amour et le sacrifice ne peuvent apparaître comme contraires à la vie que si l'on imagine la vie à la manière d'un système conservatif. En réalité l'observation suggère plutôt l'idée d'une expansion, d'une prodigalité. » (*P*, p. 13). On peut toutefois faire porter le doute sur la possibilité d'accorder véritablement un sens à cette vie dans la mesure où l'on postule une autre Vie censée la justifier : « Il s'agit très précisément de savoir si l'affirmation de valeurs qui dépassent la psychophysiologie humaine, et auxquelles, s'il le faut, elle doit être sacrifiée, peut être, en réalité, autre chose qu'un épiphénomène de la vie, le produit aberrant d'une dégénérescence vitale. » (*P*, p. 17). De fait, c'est de cette vie-ci que la phénoménologie de l'affectivité nous révèle la richesse axiologique, au plus loin d'un monisme biologique simplificateur. Alors que Merleau-Ponty délaissera cette problématisation de type moral pour tourner son intérêt vers les ambiguïtés de la chair, il nous semble que Grimaldi fonde, pour sa part, la position de Scheler en articulant vie et don, via une méditation sur l'essence fondamentalement médiatisante, donc *négatrice*, de la vie. D'une certaine manière, ce spiritualisme original recueille sur une ligne métaphysique l'héritage de la phénoménologie schelerienne.

¹ VI, p. 187 : « Pour la première fois, le corps ne s'accouple plus au monde, il enlace un autre corps, [s'y] appliquant soigneusement de toute son étendue, dessinant inlassablement de ses mains l'étrange statue qui donne à son tour tout ce qu'elle reçoit, perdu hors du monde et des buts, fasciné par l'unique occupation de flotter dans l'Être avec une autre vie, de se faire le dehors de son dedans et le dedans de son dehors. Et dès lors, mouvement, toucher, vision, s'appliquant l'un à l'autre et à eux-mêmes, remontent vers leur source et, dans le travail patient et silencieux du désir, commence le paradoxe de l'expression. » Nous soulignons.

² *CrsN*, p. 381 : « Ceci conduit à l'idée du corps humain comme symbolisme naturel, idée qui n'est pas un point final, et au contraire annonce une suite. Quel peut bien être le rapport de ce symbolisme tacite ou d'indivision, et du symbolisme artificiel ou conventionnel qui paraît avoir le privilège de nous ouvrir à l'idéalité, à la vérité ? »

³ Par ex., *CPPE*, p. 357-359 : Merleau-Ponty salue M. Klein d'avoir insisté plus que Freud sur ce thème. Ou encore, *Si*, « L'homme et l'adversité », p. 375.

grimaldienne, le dépassement de l'ordre de la représentation, aussi exceptionnel soit-il, coïncide avec la pacification des conflits¹.

À vrai dire, comme Renaud Barbaras l'a souligné², l'ontologie de Merleau-Ponty demeure fondamentalement une « ontologie de la perception », ce qui, à nos yeux, la distingue des projets sartrien et grimaldien, clairement indexés à la *praxis*. Pour Grimaldi, la notion de « monde », qui apparaît dans le *Traité des solitudes*, est corrélée à l'ordre de la représentation à tel point que notre attachement au « monde » est inversement proportionnel à l'épanouissement de la vie en nous³. Il est vrai que la philosophie grimaldienne, par le sens qu'elle confère à l'être, invite à penser une autre modalité du « monde », irréductible à l'objectivation, mais son orientation principale est tout autre⁴ : c'est l'appel, non pas à une *theoria*, fût-elle créatrice comme chez Merleau-Ponty — qui fait de la *vérité* son problème essentiel — mais à une action accordée au principe qui la traverse. L'intérêt marqué de l'un pour la peinture, de l'autre pour la musique, assez insistant pour orienter nombre d'analyses, n'est pas étranger à ces options philosophiques fortes. Par ailleurs, ce parti pris de la perception conduit sans doute Merleau-Ponty à sous-estimer, dans certains textes, le processus d'unification subjectif qui fait le propre de la vie humaine. À ce compte, une telle *entrée* philosophique n'aurait permis de rendre ses lettres de noblesse au corps qu'en ôtant la possibilité de comprendre la singularité qui préside à toute action. On peut alors se demander ce qu'il reste de la subjectivité, chez Merleau-Ponty, une fois consommée la critique de la représentation, c'est-à-dire une fois dépassés la conscience et l'objet.

On sait que, dans la *Phénoménologie de la perception*, c'est la généralité et l'anonymat de la perception, rattaché au corps naturel, à ses rythmes biologiques, qui viennent contester l'idée d'une subjectivité déliée de toute attache dans le monde, et lui faire contrepoids ; toutefois, ce fond d'*impersonnalité* ne contrevient pas au caractère *personnel* des choix qu'il nous faut faire. Si la vie personnelle est embrayée sur la pulsation d'un temps généralisé, si le corps est un « complexe inné », jamais complètement dépassé, il n'en demeure pas moins qu'il peut l'être *partiellement*, et que la vie proprement humaine s'édifie

¹ C'est, semble-t-il, aussi le cas chez Sartre, à s'en tenir à la morale d'après conversion qui a fait l'objet de nos analyses.

² Barbaras (2008a), p. 83 : « Parce qu'il est tout entier focalisé sur la question de la perception, Merleau-Ponty aborde le corps non pas tant pour lui-même que comme cela qui vient lester la conscience idéaliste, lui permettre de percevoir en l'inscrivant dans le monde : l'espace de qui est à penser est circonscrit mais n'est pas interrogé. En d'autres termes, la phénoménologie de Merleau-Ponty n'est pas une phénoménologie du corps mais une phénoménologie de la perception. Elle se demande quel est le sens d'être du sujet percevant et répond par le corps : elle ne va pas jusqu'à interroger le sens d'être de ce dernier [...] »

³ *TS*, p. 81 : « Or, l'oubli de la vie n'est que le corollaire de notre fascination pour le monde. »

⁴ C'est un autre point sur lequel la pensée grimaldienne se distingue de celle de R. Barbaras (2011) qui se veut cosmologique puisqu'elle s'interroge sur le sens d'être du monde entendu comme fond intotalisable.

dans ce dépassement. Nous avons également montré que la pensée de l'*institution* répondait aux exigences d'une unification intérieure du sens, quoiqu'en destituant la notion de « conscience ». C'est donc dans le chapitre « L'entrelacs, le chiasme » ainsi que dans quelques notes de travail du *Visible et l'invisible* que le risque souligné est le plus évident. Aussi Roland Breeur a-t-il souligné l'incapacité du dispositif ontologique de la chair à rendre compte d'une *mêmeté* que revendiquent pourtant d'autres écrits¹ ; ainsi, dans *La prose du monde*, la constance de l'appel qui requiert le peintre tout au long de sa vie. C'est au « souvenir d'être » mentionné dans *L'être et le néant* que reviendrait, chez Sartre, la fonction de maintenir la conscience étrangère au monde. L'opacité qui ferait la passivité de la subjectivité ne serait alors pas tant à chercher du côté d'une attache dans l'Être que du côté de ce « souvenir d'être » qui hante la translucidité de la conscience et l'empêche d'adhérer au monde². Quoi qu'il en soit d'une telle interprétation de la conscience sartrienne, on ne peut que donner raison à Roland Breeur concernant la lecture qu'il propose de l'ontologie merleau-pontienne. L'inachèvement d'une chair en perpétuelle différenciation, où naissent et se consomment des différences, n'autorise pas tel quel à penser le maintien d'unités différenciées qui résistent à sa déflagration. De ce point de vue, arguer d'une ontologie polémique, dans la lignée de l'héraclitisme, contre une conception trop unifiée — et à ce titre, lénifiante — de la chair-Mère³, ne semble pas résoudre la question de l'individuation ou de la subjectivation. Il ne fait aucun doute que le modèle linguistique du diacritique a permis à Merleau-Ponty de penser l'engendrement des concrétions perceptives par l'extériorité des relations qui les articulent. Mais si la différenciation défie toute forme de mise en présence, si le sujet et l'objet ne sont que des abstraits prélevés le long d'un processus intrinsèquement inachevé, ne renonce-t-on pas par là à toute forme d'unification interne susceptible de résister à

¹ Breeur (2005), p. 55-56 : « Seulement, quelle est enfin la *mêmeté* qui émigre, sans se dégrossir, d'un appel à l'autre ? Comment rendre compte du fait qu'il s'agisse en effet du "même appel", de la "même exigence" ? Selon la loi de cette "déhiscence", tout nouvel appel se dégage *sur un fond* nouveau et devrait forcément apparaître lui-même *comme neuf*. Le sens même de cet appel devrait épouser le mouvement même qui l'a généré. Il devrait en fait se modifier selon la configuration que " les choses reprennent sous mes yeux". Et pourtant, il ne se modifie justement pas. »

² Breeur (2005), p. 59 : « La singularité se caractérise par le fait que mon contact avec le monde est alourdi d'un rapport à quelque chose en moi qui se refuse à ce contact, mais à quoi je ne puis me soustraire. Cette singularité renvoie au fait que l'écart qui me lie au monde est troublé ou obscurci d'un écart supplémentaire, que la passivité ou l'épaisseur de ma conscience est alourdie par une passivité qui ne me relie pas au dehors, par un écart que je subis et qui pourtant me déchire du dedans de ce qui en moi "traite le sens" du monde. Ce qui singularise le sujet est *cet écart au sein de l'écart*, l'insistance d'un noyau opaque qui ne se dissout pas dans l'épaisseur du monde. »

³ Dans ce sens, voir par ex., Alloa (2009), p. 258.

l'événementialité de la Différence¹ ? Il semblerait que, de ce point de vue, le modèle de l'« institution », revendiqué dans de nombreux textes, y compris tardifs, cadre mal avec la pensée de la chair du monde, tel que la développe en tout cas le chapitre intitulé « L'entrelacs, le chiasme ».

Pour sa part, Grimaldi, dénonçant au nom d'une même logique de la tendance, aussi bien l'*Ego* que plus généralement l'ontologie de l'objet, maintient cependant une forme de subjectivité, qui, mieux que de résister au processus de différenciation, lui est intrinsèquement corrélée. En effet, la vie individualise quoique cette individualisation ne soit pas synonyme d'étanchéité : « en isolant, [la vie] ne sépare pas » (*TS*, p. 167). Au niveau proprement biologique, chaque vivant doit son identité à ses interactions avec le milieu, et, dans l'ordre de la reproduction sexuée, chaque être est redevable de son génotype aux générations qui l'ont précédé. La conscience redouble, certes, cette individualisation. Dans l'expérience de la douleur, toute conscience fait l'épreuve extrême de l'impartageable (*TS*, p. 79) mais le rapport de toute vie à chacune de ses sensations est déjà de cet ordre. Même par-delà l'ordre de la représentation, générateur d'illusions, cet isolement de la conscience, qui est sa situation de fait, est donc bien réel. Toute la question est de savoir comment, dans l'ordre de la vie, peuvent alors communiquer, voire communier entre elles les consciences. Quelle est la voie privilégiée pour demeurer fidèle au sens de la vie ? Si la question ne peut recevoir de réponse simple et univoque (*DO*, p. 254), il faut toutefois revenir à la définition grimaldienne de la subjectivité pour comprendre comment elle se communique. Le moi est *en réalité* un certain « style », « une expressivité » (*TS*, p. 157), c'est-à-dire une certaine manière originale de vivre l'expérience fondamentale de l'attente. Aussi, si le travail en général est le moyen de se donner aux autres, l'art est une des voies les plus essentielles par lequel le moi se communique :

En lisant un roman ou en écoutant une sonate, c'est-à-dire en participant à ce qu'exprime une autre subjectivité, notre "moi" se reconnaît d'autant de façons et reconnaît autant de "moi" différents qu'il reconnaît d'expressions diverses et diversement pathétiques de l'attente [...]. Nous reconnaissons notre concitoyenneté avec le gardien de musée ou le vendeur de journaux ; notre communauté avec l'agriculteur, le terrassier ou l'artisan ; mais c'est seulement avec le compositeur, le poète ou le peintre que nous sentons l'intensité d'une communion [...]. (*TS*, p. 185-186)

¹ Pour un point de vue différent du nôtre sur cette question, voir Bonan (2001), chap. III, p. 224 : « [...] la crainte de voir se dissoudre le sujet comme pôle moral d'imputation et terme de la visée éthique au profit d'une dimension anonyme et générale qui passerait du On au Nous en manquant la relation personnelle, est dissipée par le résultat de cette confrontation d'entités et de pouvoirs anonymes qui produisent du singulier, du subjectif et du personnel. »

Le don de soi, la communion avec autrui est donc un partage de la solitude, quoique la solitude demeure inhérente à la vie consciente :

Ainsi sommes-nous redevables à ce qu'autrui a de plus intérieur, de plus singulier et de plus subjectif, de sentir le plus intensément notre propre subjectivité. De la sorte, notre sensibilité est comme éveillée, conduite, nuancée, éduquée par la sienne. En nous découvrant sa solitude, il nous la fait partager. En la partageant, nous découvrons que la nôtre est ce qui nous rend semblables à tous les autres, et nous unit le plus profondément à eux. L'humanité est la vaste communauté des solitudes. (TS, p. 188)

Puisque l'ordre de la vie n'abolit pas toute forme de séparation, l'*interaction* des subjectivités demeure pensable :

Quoiqu'elle s'introvertisse et se réfléchisse pour se sentir elle-même, la vie est une extraversion. (TS, p. 177)

La restriction est de taille puisque c'est à cette seule condition qu'un foyer singulier de l'action, *a fortiori* morale, peut être préservé.

Ce n'est peut-être pas un hasard si Grimaldi, à la suite de Merleau-Ponty, a accordé toute son attention à la figure de Robert Jordan blessé sur les remparts de Ségovie, à la fin de *Pour qui sonne le glas*¹. Merleau-Ponty, en repensant l'intersubjectivité, n'aura cessé de s'opposer à la formule de Malraux qui symbolise, selon lui, la morale de *La condition humaine* : « on vit seul parce qu'on meurt seul² ». À ses yeux, la perspective de la mort ne permet pas de préjuger d'une solitude ontologique que la perception même dément, en impliquant fondamentalement autrui dans chacun de mes élans vers le monde. C'est pour d'autres raisons que Grimaldi donnerait tort à cette thèse qui, à maints égards, consonne avec la conception de la relation à autrui développée dans *L'être et le néant*. Car ce n'est pas seulement la mort qui *isole* les individus, mais la vie elle-même : toute sensation est déjà une solitude, à plus forte raison toute conscience³. Il demeure que si cette

¹ Pour cette référence commune, par ex., TS, p. 231 ; SNS, « Le héros, l'homme », p. 225.

² Par ex., IHPP, p. 64. Pour la position merleau-pontienne elle-même, cf. SNS, « Le héros, l'homme », p. 225 : « On meurt seul mais on vit avec les autres, nous sommes l'image qu'ils se font de nous, là où ils sont nous sommes aussi. »

³ TS, p. 78-79 : « Car on meurt seul, comme on souffre seul. On souffre seul, toutefois, parce que la sensation de la douleur envahit tellement notre moi qu'il n'a plus de relation à rien d'autre. Enfermé dans sa douleur, il est comme expulsé du monde. Aussi irréprésentable qu'incommunicable, sa douleur le retranche. Elle l'exclut. Une telle solitude, pourtant, n'est pas seulement le fait de la douleur. La douleur nous en manifeste l'évidence. Mais elle est le propre de toute sensation. Pas plus que personne ne sent ce que nous sentons, pas plus ne pouvons-nous sentir ce que sentent les autres. À cet égard, l'épreuve de la mort n'est qu'une autre forme de sensation ou de douleur. S'il est bien vrai que nous sommes seuls pour mourir, c'est alors dans le même sens et pour la même raison que nous sommes seuls à vivre et à sentir notre vie. »

individuation n'est pas une illusion, elle n'est pas le dernier mot d'une pensée de la vie, qui, nous invitant résolument à dépasser l'ordre disjonctif de la représentation, nous permet de comprendre et de vivre notre union avec les autres subjectivités. Dans ces conditions, si la solitude de la mort n'a pas valeur de preuve quant il s'agit de statuer sur la vie, la *communion* des consciences, retrouvée par-delà la représentation, ne peut-être qu'un *partage* de la *solitude* inhérente à cette intériorité que rien ne saurait lever. Rompre la solitude d'autrui ne peut signifier, en effet, que la partager, c'est-à-dire s'entre-exprimer, au plus haut point par le travail, l'art ou l'amour, la manière singulière dont chacun vit l'universelle attente.

10. De la mort de l'ego à la « vie intérieure »

Aussi est-ce l'archéologie de ses rencontres et de ses admirations qu'on pourrait presque reconstituer d'après la composition de son personnage quand on voit un homme de trente ans.

Nicolas Grimaldi, *Traité des solitudes*

Comme certaines de nos analyses permettent déjà de l'entrevoir, en conférant un sens précis au concept de négativité, la notion du « désir » est, chez Sartre comme chez Merleau-Ponty et Grimaldi, la contrepartie positive d'une *critique radicale de la subjectivité conçue comme ego*. Toutefois, alors que Sartre dénonce dans la notion de « vie intérieure » une chimère née de la réflexion impure, et voue la conscience à l'extériorité, Grimaldi revendique contre lui la notion d'*intériorité* en la fondant sur la caractérisation générale de l'être comme tendance¹. En reconnaissant que la vie, *a fortiori* la conscience, est « l'unité d'une dualité », on définit un être *hors* de lui-même qui est conjointement un être *à* lui-même. Sartre l'a perçu en pensant le *cogito* préreflexif comme la contrepartie de l'intentionnalité, mais il refuse de doter la subjectivité d'un dynamisme propre qui, pense-

¹ TS, p. 89 : « Déjà pressent-on donc que ce qui nous rend reconnaissables n'est pas ce qui nous rend connaissables, que nous ne sommes pas réductibles à ce qu'on peut voir de nous, et que la philosophie risque fort de s'être privée de quelques progrès en s'obstinant à penser que tout existant est réductible à la série de ses apparitions. » Ces lignes visent, sans doute possible, la première phrase de l'« Introduction » de *L'être et le néant* (p. 11) : « La pensée moderne a réalisé un progrès considérable en réduisant l'existant à la série des apparitions qui le manifestent. » Pour une autre allusion à ce grief, cf. 6E, « Sartre et la liberté cartésienne », p. 86.

t-il, reviendrait à figer dans l'en-soi cette « ébauche de dualité ». Bref, méconnaissant le régime tendanciel du réel, il ne pense la subjectivité que comme un jeu de miroir à la surface d'un monde lui-même conçu sans épaisseur. Cet obstacle passé, deviendrait sans doute pensable une « vie intérieure » irréductible à l'*ego*, ce « quasi-objet » dont Sartre, mais aussi Grimaldi, soulignent le caractère non-originaire. Mais il n'est pas suffisant de dénoncer toute forme d'objectivation de la subjectivité ; encore faut-il tirer tout le parti de cette expérience d'un écart entre ce que je perçois de moi-même et ce que les autres peuvent percevoir ou dire de moi. De ce hiatus, Sartre déduit que le pour-soi n'a pas d'être-en-soi par lui-même, mais que c'est la présence d'autrui qui le lui confère. Or, selon Grimaldi, cela doit signifier plus rigoureusement que je *suis* autre que ce qu'en peut percevoir ou dire autrui. Le caractère « tragique » de la présence d'autrui ne s'expliquerait fondamentalement que par là. Grimaldi l'affirme dans un récent recueil d'entretiens :

Que tout être soit réductible à la série des ses apparitions réduit chacun à n'être que ce qu'il est vu, *esse est percipi*. Or d'où viendrait, chez Sartre, que la conscience vécût comme un enfer de ne pas se reconnaître dans l'image que s'en forment les autres ? Son *percipi* n'est donc pas son *esse*. Dans *Huis clos*, le sujet que je suis refuse de se reconnaître dans l'objet que je parais. Sans doute les autres nous identifient-ils à ce que nous leur apparaissions, même si nos gestes nous échappent ou si nos expressions sont involontaires. Chez Sartre, mon être m'échappe et se fige dans l'image que les autres en ont. Mais comment serait-ce une tragédie si je suis ce que je suis vu, si mon être s'identifie à la série de ses apparitions ? C'est bien précisément parce que je ne m'identifie pas à ce que j'ai fait que je sens une sorte de hiatus entre ce que j'aurais voulu paraître et ce que je suis apparu. (ALR, p. 87)

Hisser la psychologie à l'ontologie de la tendance, c'est alors affirmer que la véritable subjectivité se trouve davantage dans la manière dont je *tends* à être, c'est-à-dire dans mon style, que dans ce que je suis ou même dans ce que je projette d'être. Cela ne signifie pas que ce que j'ai pu réaliser ou ce que les autres voient de moi n'exprime rien de mon être, mais cela implique, en outre, d'admettre au cœur de la subjectivité l'existence d'un « infracassable noyau d'intériorité » (TS, p. 120), inaccessible à toute objectivation. Telle serait la vérité psychologique de cette ontologie du secret. Cette conclusion permet de comprendre que les ontologies sartrienne et grimaldienne ne sont pas, en définitive, des philosophies de la *praxis* au même sens. Si mon être est radicalement dans le monde, alors seuls mes actes, mais plus encore le regard qu'autrui porte sur eux, me définissent. Or, chez Grimaldi, la *praxis* prend appui sur cet intériorité inobjectivable qui nous sommes, ce qui signifie que notre être ne saurait se résumer à notre action :

Parce que Sartre est un philosophe de la représentation, il fait de la conscience un foyer vide d'où rayonnent des intentions, des significations ; de sorte que la conscience ne peut se découvrir que dans ce qu'elle produit hors d'elle-même. Aussi est-elle plus déterminée par ses actions qu'elle ne les détermine. (ALR, p. 86)

Parce que le désir chez Merleau-Ponty désigne une réflexion interne à l'épaisseur de la chair même, la notion de « vie intérieure » ne peut manquer de revêtir un sens également chez lui¹. Puisque c'est la transcendance pure qui s'affecte et non l'immédiateté d'une conscience reflet, il y a place pour un Soi consistant et caractérisable. Mais comme nous le décrivions précédemment, la reconnaissance du primat de l'altérité ne se conjugue pas, comme c'est le cas chez Grimaldi, avec le maintien de la subjectivité en qualité de « *centre excentré* » (TS, p. 164), mais passe par l'affirmation d'une puissance de décentrement radical conçue comme Être général et anonyme. La « vie intérieure » est, au premier sens, intériorité de l'Être ; par conséquent, le champ perceptif que nous sommes ne fait qu'en recueillir les niveaux et dimensions structurantes. Toute expression, provenant de l'Être, est alors une manière d'en accentuer tel ou tel de ses traits, ce qui fait que toute vie intérieure commence moins par être *impropre*, comme c'est le cas chez Grimaldi, qu'*impersonnelle* et *anonyme*. Dans une telle perspective, le projet de « psychanalyse ontologique », suggéré dans les notes de travail du *Visible et l'invisible*, trouve à s'éclairer.

On se souvient que, dans le chapitre de la *Phénoménologie de la perception* consacré au corps comme être sexué, Merleau-Ponty revendiquait le phénomène de l'expression contre une restauration du spiritualisme, à laquelle risquait de succomber la psychanalyse existentielle. D'autre part, il discutait, dans le chapitre sur la liberté, la pertinence de la notion de « choix fondamental », qui suppose nécessairement le retrait d'une conscience face au monde, quand bien même elle serait vide. Il ne suffit pas dire que le sens fondamental des conduites humaines peut être déchiffré *sur le monde* ; chez Sartre, cela passe par une rigoureuse distinction entre le sens d'être des choses et le sens du projet fondamental du pour-soi. La psychanalyse des choses, pour être une condition nécessaire de la psychanalyse existentielle n'en est pas moins distincte d'elle. Or, cette psychanalyse des choses est encore comprise à l'aune du désir proprement humain de réaliser l'en-soi-pour-soi. Ce n'est qu'après avoir élucidé le sens du « visqueux » ou du « trou », que l'on peut interpréter les réactions du pour-soi à leur égard, mais ce sens lui-même est apprécié par rapport à ce que la qualité ou la

¹ Quoiqu'il tienne nettement à repenser ce que cette formule exprime bien mal à son avis. Cf. par ex., VI, note, février 1959, p. 232 : « Notre "vie intérieure" : monde dans le monde, région en lui, "lieu d'où nous parlons" (Heidegger) et où nous introduisons les autres par la vraie parole. »

chose en question promettent à l'égard de la vérité du désir : à savoir la quête, valable pour toute réalité-humaine, consistant à réaliser l'en-soi-pour-soi. Certes, en indiquant la tâche d'une psychanalyse des choses, Sartre semble situer le pouvoir de symbolisation lui-même hors de portée de la conscience, mais ces significations objectives ne sont, en définitive, que la contrepartie d'un pouvoir de les lire et de les élire, qui est la conscience même. Or, le projet d'une psychanalyse ontologique rompt avec la bipartition sartrienne et renoue avec la psychanalyse des *éléments* telle que Merleau-Ponty la découvre à l'œuvre chez Bachelard. Se référer à une « imagination matérielle », ce n'est confondre l'imagination et la perception, ou le subjectif et l'objectif (*EN*, p. 646-647), que pour qui a pris le parti de commencer par radicalement les distinguer. L'*élément*, expérience concrète possédant le pouvoir de se généraliser, désigne le Sensible et la puissance d'onirisme qui le caractérise. C'est depuis l'intérieur même de la chair que la *symbolisation* a lieu, non, certes, par une opération de synthèse toute intellectuelle, mais pas davantage par une prise sans reste sur le monde.

Interprétation superficielle du Freudisme : il est sculpteur parce qu'il est anal, parce que les fèces sont déjà glaise, façonner, etc.

Mais les fèces ne sont pas *cause* : si elles l'étaient, tout le monde serait sculpteur.

Les fèces ne suscitent un caractère (*Abscheu*) que si le sujet les vit de manière à y trouver une dimension de l'être —

Il ne s'agit pas de renouveler l'empirisme (fèces imprimant un caractère à l'enfant). Il s'agit de comprendre que le rapport avec les fèces est chez l'enfant une ontologie concrète. Faire non une psychanalyse existentielle, mais une psychanalyse *ontologique*.

Surdétermination (= circularité, chiasme) = tout étant peut être accentué comme emblème de l'Être (= caractère) → il est à lire comme tel.

Autrement dit être anal n'*explique* rien : car, pour l'être, il faut avoir la capacité ontologique (= capacité de prendre un être comme représentatif de l'Être) —. (*VI*, notes, décembre 1960, p. 317-318)

La psychanalyse ontologique étudiera alors la reprise créatrice à travers laquelle un étant particulier en vient à exprimer tout l'Être, en vertu du pouvoir de généralisation inscrit dans la chair. La « capacité ontologique » se distingue rigoureusement d'un « choix fondamental » : alors que chez Sartre, un choix premier préside à ce que je tiens à exprimer, même si l'implicite du *cogito* préreflexif ne me permet pas d'objectiver la teneur de ce projet fondamental, pour Merleau-Ponty la « capacité ontologique » est plutôt un pouvoir de *répondre* aux propriétés sensibles de l'Être, au sens où nous sommes *requis* par lui.

À la psychanalyse existentielle qui décrypte le désir d'une subjectivité privée d'intériorité, à la psychanalyse ontologique qui s'installe résolument dans une intimité qui est d'abord celle de l'Être lui-même, Grimaldi semble répondre par ce que l'on pourrait qualifier du nom barbare de « psycho-bioanalyse ». Il s'agirait par là de remonter, comme chez Sartre, à un « choix fondamental » structurant la subjectivité. Toutefois, d'une part, ce choix qualifierait l'*être* que je suis, conçu comme la qualité singulière de la tendance que j'exprime par un *style*. D'autre part, il serait à reconduire à l'une ou l'autre des grandes tendances de la vie, qui n'ont de sens qu'eu égard à l'altérité : il serait, dès le départ, radicalement pour-autrui. Enfin, Grimaldi tend à nier que ce choix soit rigoureusement *conscient*. S'il est vrai que ce choix tout imaginaire de soi s'exprime par l'*élection* de modèles, et si, ce que je veux, ainsi que la manière dont je le veux, est bien plus moi-même que ce « moi » dont j'ai hérité en naissant, il n'en demeure pas moins que ces modèles qui structurent toute mon attente viennent de plus loin que moi, de la même manière d'ailleurs que l'ensemble des tendances constitutives de la vie. Aussi cela tempère-t-il nettement ce que peut avoir de trop radical l'idée de « choix originaire » ; d'une part, le choix que je fais de mon humanité prend corps par *imitation*¹ ; d'autre part, l'expérience passée ne cesse de restructurer différemment le sens de mon attente ; enfin, c'est du passé de la vie elle-même que nous héritons de tendances que nous vivons sans les comprendre :

C'est donc à la vie, de façon généalogique, qu'il faut demander l'élucidation de ce qu'en éprouve la conscience même à son insu [...]. Subjectivement, la naissance est un pur commencement. Objectivement toutefois, du point de vue de la vie, toute naissance est un résultat. Pour un phénoménologue qui voudrait s'en tenir à ce qui est subjectivement vécu, un enfant se sent prêt à tous les destins possibles. Tout est à venir. Il est un pur possible, ou, comme dirait Sartre, un pur néant. Objectivement toutefois, comme pour un romancier naturaliste, tout individu se précède lui-même, il est porté par la lignée de ses ancêtres, il s'anticipe lui-même dans sa généalogie. Aussi y a-t-il une intériorité de modèles imaginés, de désirs et de déceptions, qui modulent toutes nos figures de l'attente. (*ALR*, p. 44-45)

Ainsi, la manière même dont nous attendons et nous apprêtons à vivre n'est jamais vierge de tout ce que nous avons vécu au préalable. De ce point de vue, la distinction entre les conceptions de la subjectivité avancées par Merleau-Ponty et Grimaldi se modère. Certes, la « texture imaginaire » qu'ils attribuent à la subjectivité n'est pas la même puisque le premier insiste sur la dimension passée du temps alors que le second fait plus notablement dépendre la

¹ Le rôle de l'imitation dans la subjectivation chez Merleau-Ponty et Grimaldi mériterait sans doute à lui seul une étude.

construction imaginaire de soi de la relation à l'avenir¹. Tel est probablement le corrélat temporel d'analyses de l'imaginaire qui comprennent différemment la subjectivité, la version merleau-pontienne insistant sur son caractère de généralité et de passivité là où Grimaldi maintient l'idée sartrienne d'un choix originaire de soi². Néanmoins, l'un et l'autre soulignent fermement le caractère dérivé de conception sartrienne de la subjectivité et soutiennent un clair primat de l'altérité dans l'« institution » de soi.

*L'Être, c'est-à-dire le désir, se désire lui-même*³ : telle est la conclusion commune à laquelle aboutissent Merleau-Ponty et Grimaldi en refusant de penser la négativité à part de l'Être pour assumer une logique de la « profondeur » ou de la « tendance » contre l'immédiateté caractéristique de l'ontologie sartrienne. Par-delà les visées différentes de leurs projets respectifs ainsi que les références divergentes, ils formulent tous deux une authentique pensée de l'« imminence » et déplacent les lignes de frontière entre la conscience et altérité, au point de porter dans de tout autres directions la critique de l'*ego*, fondatrice de la philosophie sartrienne. Le retour d'une certaine forme de « vie intérieure » appelait alors la substitution de nouveaux projets psychanalytiques à celui formulé par Sartre en 1943.

¹ Dans la note de travail précédemment citée (VI, notes, décembre 1960), Merleau-Ponty conteste, certes, une compréhension mécaniste et causale du freudisme, mais tout autant l'idée d'un choix de soi-même. - *TS*, p. 93-94 : « Et en effet, il n'y a rien de si intime, de si particulier, de si propre — notre moi —, que nous n'ayons dû rêver, fantasmer, construire et nous représenter imaginairement avant de le poursuivre comme un but, de nous y efforcer comme à une tâche, et de nous y identifier comme à notre destin [...] Car ce moi que nous projetons, nous l'imaginons à partir des rôles que notre milieu social nous présente. Nous le composons en empruntant ses traits à quelques personnages que nous admirons, ou plus souvent à ceux que l'histoire, la littérature, ou les diverses mythologies nous font imaginer. »

² *TS*, p. 192 : « [...] chaque moi s'identifie en se spécifiant, et se spécifie par le sens qu'il donne à l'humanité en lui. Chaque individu, à cet égard, se construit selon une norme tout imaginaire dont il se fait l'unique témoin, et quasiment l'apôtre. »

³ *PP*, p. 289 : « Car le sens de la vie lui est si inhérent qu'elle se désire elle-même. »

CONCLUSION

Cet essai a pris son point de départ dans les critiques convergentes que Sartre, Merleau-Ponty et Grimaldi adressaient à Bergson. La réintroduction du négatif coïncidait chez chacun avec l'effort pour penser plus radicalement la durée que ne l'a fait l'auteur de *L'évolution créatrice*. À partir de ce fonds commun, trois voies singulières se dessinaient qui, à première vue, pouvaient être distribuées deux à deux de la manière suivante :

- Tout d'abord, Sartre et Merleau-Ponty partagent l'inspiration de la phénoménologie husserlienne et s'en tiennent à un cadre *corrélacionniste*. De ce point de vue, la métaphysique évolutionniste développée par Grimaldi, qui fait du temps la substance d'où a émergé processuellement la conscience, renoue avec une forme de *réalisme* que l'un et l'autre condamnent chez Bergson.

- Ensuite, Merleau-Ponty et Grimaldi s'opposent à la dialectique sartrienne de l'être et du néant en pensant une forme de négativité *interne à l'être*. C'est là restaurer une logique de la profondeur ou de la médiation contre l'immédiateté du face à face entre l'être et le néant. Ce résultat est établi au terme d'un dialogue critique fructueux avec le bergsonisme, que Sartre pour sa part a refusé de mener.

- Enfin, Grimaldi, attentif à l'expérience de la conscience comprise sur le modèle sartrien de la séparation, intègre au sein de l'unité ontologique la dualité des contradictoires, quand Merleau-Ponty soutient que les points de vue objectif et subjectif, loin d'être le dernier mot de l'ontologie, passent en réalité l'un dans l'autre.

Cette première approche du statut ontologique de la négativité a ensuite été précisée par l'analyse des rapports entre réel et imaginaire. En effet, nous avons montré que l'approche sartrienne de l'imagination était déjà porteuse d'une ontologie latente que *L'être et le néant* porte à l'explicite. De son côté, Merleau-Ponty, occupé dans la *Phénoménologie de la perception* à contester l'intellectualisme et la conception abstraite de la négativité qu'il implique, ne fait pas immédiatement du thème de l'imaginaire un objet central de sa pensée, s'attachant plutôt à redessiner les contours de notre rapport au monde et à redéfinir l'*imagination transcendante* plutôt que de se risquer, comme Sartre, à porter un jugement radical et définitif sur les relations sinueuses de l'imaginaire et du réel. Puis, de manière de plus en plus insistante, le *problème de l'imaginaire* en vient à jouer un rôle déterminant dans sa réflexion puisqu'il oriente alors les coordonnées de l'ontologie en devenir et invite son auteur à formuler une négativité interne à l'Être. Une même interrogation réunit les pensées

de Merleau-Ponty et de Grimaldi au point de les engager toutes deux en direction d'un « monisme scissionnaire » : *par quel sortilège l'imaginaire peut-il être se faire aussi, voire plus, prégnant que le réel, au point même de le supplanter ?*

Sartre conteste qu'un tel phénomène, dans le cas de l'hallucination ou du rêve, implique que l'on doive changer quoi que ce soit à sa définition initiale de la conscience : le réel et l'imaginaire se donnent pour tels à une conscience par nature conscience (d')elle-même. Or, Merleau-Ponty et Grimaldi refusent d'un même geste les frontières étanches posées par Sartre entre le réel et l'imaginaire, et opposent au critère d'*évidence*, distinctif selon Sartre de la perception, la *croyance*, dont ils font l'apanage de la perception comme de l'imagination. Les voies ainsi ouvertes varient cependant d'un auteur à l'autre, si bien qu'*il faut distinguer l'alternative phénoménologique proposée par Merleau-Ponty de l'alternative métaphysique ouverte par Nicolas Grimaldi.*

Métaphysique, la pensée grimaldienne l'est sans doute en trois sens, que nous avons précédemment rencontrés et qu'il convient désormais de réunir :

- Tout d'abord, elle est métaphysique dans la mesure où elle prétend remonter à un amont de l'expérience perceptive, faisant de celle-ci, à la manière de Bergson, le résultat d'un processus qui la précède.

- Ensuite, c'est sa rupture avec l'impératif phénoménologique « autant d'être, autant d'apparaître » qui donne leur marque à de nombreuses analyses grimaldiennes, qui diagnostiquent l'expérience de l'illusion précisément par cet écart entre ce qui est et ce qui paraît.

- Enfin, en un sens faible, c'est l'absence d'attention à la diversité des phénomènes que l'on pourra qualifier de « métaphysique » : et il est vrai que Grimaldi parvient à une définition de la conscience qui inclut la possibilité d'une confusion entre réel et irréel sans qu'il prenne la peine d'analyser en eux-mêmes et pour eux-mêmes l'hallucination, l'illusion perceptive ou encore le rêve, à tel point que leurs différences semblent parfois sous-estimées et que sa pensée, dans une lignée intellectualiste, paraît remonter aux conditions de l'expérience, c'est-à-dire au « ce sans quoi » plutôt que de s'occuper de ce qui fait sa teneur chaque fois singulière.

De manière déterminante, les deux derniers points décident de la différence de style entre les alternatives merleau-pontienne et grimaldienne. C'est par une attention accrue aux phénomènes que Merleau-Ponty est conduit à contester les critères sartriens permettant d'opposer rigoureusement le réel et l'imaginaire. La notion de « conscience » est progressivement abandonnée, étant jugée foncièrement incapable de rendre compte d'une telle

ambiguïté. Grimaldi, quant à lui, ne conteste pas la description sartrienne mais prend le parti de redéfinir la conscience de telle manière qu'elle intègre la possibilité de l'illusion. La conscience est, pour lui, cet être qui peut prendre le réel pour l'irréel et l'irréel pour le réel. C'est, dans une perspective non phénoménologique, consommer la rupture entre l'apparence et la réalité. Au contraire, d'après Merleau-Ponty, la différence entre réel et irréel est toujours indiquée sur le *phénomène*, même si elle peut momentanément être perdue de vue.

- En outre, la *fragilité* inhérente à la perception, la reconnaissance que le réel lui-même n'est pas atteint autrement qu'à travers une sorte de *croyance*, ne revêt pas la même signification pour Grimaldi et pour Merleau-Ponty. Le rapprochement du réel et de l'imaginaire s'entend alors en des sens différents. D'après le premier, toute perception suppose une *interprétation* et, par là, un recours à l'imagination chargée de déchiffrer le sens du donné. Le « perçu » est ainsi le nom donné à l'interprétation la plus *cohérente* de ce donné. En ce sens, Grimaldi demeure l'héritier d'une tradition intellectualiste qui apparente la perception à un certain *jugement*. Imagination et perception se distinguent comme une libre interprétation d'une interprétation référée à des données sensibles. Or, d'après Merleau-Ponty, le fait que le perçu soit atteint par une sorte de croyance ne signifie pas qu'il faille en quelque façon *interpréter*, puisque le perçu se donne pour tel *en deçà de tout jugement*, mais que le mode d'être propre au perçu renferme toujours une possibilité momentanée d'illusion précisément parce que le réel s'offre à nous avant toute vérification ; telle est la modalité commune de donation qui réunit, malgré leur différence, l'imaginaire et le perçu. Cet écart entre les deux solutions philosophiques prend toute son ampleur lorsque Merleau-Ponty, dans les années cinquante, abandonne définitivement le recours à la conscience pour rendre compte de la phénoménalité. Nous avons montré que le *modèle sémiologique* commandait explicitement l'analyse grimaldienne de l'imaginaire et plus ou moins implicitement les conclusions merleau-pontiennes sur le même thème. Or, le schème de l'*interprétation* présuppose un écart irréductible entre le signe et la signification qui lui est attribuée par la conscience, et engage la pensée dans une conceptualisation dualisante que Merleau-Ponty refuse de plus en plus fermement. Dans son dispositif phénoménologique, il n'y a pas de « quelque chose » qui précéderait absolument la donation et s'en distinguerait substantiellement.

- En dehors de cette modalité *représentative* de l'imagination, Grimaldi envisage cependant une forme d'« imagination sans image » ou d'« imagination mimétique », de nature essentiellement *affective* ; c'est à cette opération que reviendrait de brouiller la translucidité de la conscience sartrienne. En mimant corporellement de pures manières d'être au monde, la

conscience pourrait vivre comme réel ce qu'elle ne fait pourtant qu'imaginer. La réalité corporelle tient ainsi lieu de présence alors même que demeure absente la réalité que la conscience s'efforce de mimer. Nous avons souligné qu'il s'agit là d'une sorte d'*auto-illusion de la conscience* que l'on peut opposer à l'imaginaire merleau-pontien comme *dimension de l'Être même*. Dans ce cas précis d'imagination non représentative, l'interprétation est moins assimilable à un jugement qu'à un *envoûtement de la volonté* qui, à se systématiser au détriment du réel, peut s'édifier en *croyance* ou en *idéologie*. La dualité du signe et de la signification n'est cependant pas tant dépassée que perdue de vue par la conscience qui *interprète*. On retrouve l'opposition ontologique structurante qui distingue la pensée de Grimaldi de celle de Merleau-Ponty : si tous deux revendiquent une négativité intrinsèque à l'être, susceptible de rendre compte du brouillage entre le réel et l'imaginaire, le premier maintient une dualité *contradictoire* interne à l'unité alors le second dissout cette dualité qu'il considère comme artificielle. La pensée grimaldienne reconduit encore d'une certaine manière l'héritage sartrien en recueillant ses dichotomies, tandis que le sens de la négativité reconnue par Merleau-Ponty est sans conteste la *différence*. Les oppositions sartriennes se maintiennent chez Grimaldi qui accorde l'a-temporalité radicale à l'imaginaire, et explique par là le discrédit dont est victime le réel de la part de la conscience, quand Merleau-Ponty évoque pour son compte des *différences* de spatialité entre le réel et l'imaginaire.

- Quoi qu'il en soit, si Merleau-Ponty comme Grimaldi reprochent à Sartre de méconnaître l'enchevêtrement des dimensions du réel et de l'imaginaire, ils reconnaissent avec lui la distinction fondamentale entre réel et imaginaire, au point qu'il faille refuser l'idée d'un hypothétique *primat de l'imaginaire*. Selon Grimaldi, la distinction descriptive, pleinement héritée de Sartre, ne fait pas question et même s'il affirme que, dans l'hallucination ou le rêve, la conscience *prend l'imaginaire pour le réel*, cela n'en souligne que davantage l'opposition foncière entre ces deux modalités d'existence. Grimaldi, dans une optique non phénoménologique, postule un regard objectif sur le phénomène (mon propre témoignage au réveil, ou celui d'autrui) qui joue le rôle de réducteur. Certains textes, d'inspiration plus nettement phénoménologique, laissent toutefois entendre que le réel n'est jamais complètement perdu de vue, même lorsqu'on s'en détourne, comme dans l'hallucination ou plus banalement dans la croyance : il est seulement ignoré car il n'intéresse pas notre désir. Selon Merleau-Ponty, dont la réflexion s'inscrit dans un horizon proprement phénoménologique, l'expérience de la désillusion ne peut rien contre l'assurance que nous avons affaire à un seul et même monde, *certain* quelle que soit l'expérience trompeuse que nous pouvons momentanément en faire. Le primat du réel, c'est-à-dire l'impossibilité de

réduire le monde à une fantasmagorie ou de reconduire l'expérience du réel à celle de l'imaginaire, sont donnés avec la structure même de la perception.

Par-delà la problématique des relations entre le réel et l'imaginaire envisagées au sens étroit, nous avons cherché à décliner quelques thématiques majeures qui font le cœur des trois ontologies réintroduisant, contre Bergson, le magistère du négatif. Mémoire, habitude, temporalité, liberté, inconscient : chaque fois, il a été question, avec Merleau-Ponty et Grimaldi, de nuancer la capacité d'*absentement* que Sartre reconnaît à la conscience et, inversement, de consolider la puissance de nos attaches au passé et au monde en admettant un imperçu ou une latence qui excède l'implicite de la conscience sartrienne. Aussi avons-nous pu confronter le modèle de l'« Institution » à la conception grimaldienne de la temporalité, et mesurer jusqu'à quel point l'auteur de l'*Ontologie du temps* et des *Ambiguïtés de la liberté* restaurait une forme de « passivité de l'activité » ou concédait, contrairement à Sartre, une place à l'inconscient. C'est finalement sans doute moins une question de *méthode* qui sépare la pensée de Grimaldi de celle de Merleau-Ponty que la perspective, *dualisante* plus que dualiste, dans laquelle s'inscrit la conceptualisation du premier. Précisons : reconnaître *in fine* la vie comme principe ontologique, c'est admettre que l'être n'est pas même pensable en dehors de l'ouverture inaugurale d'une *attente* si infime soit-elle. Que cette attente précède l'expérience humaine n'entame en rien le primat de l'apparaître souligné par la phénoménologie. Cela signifie seulement que le pôle subjectif de la corrélation n'est pas réductible à la conscience entendue comme instance représentative — position que partage Merleau-Ponty. S'il est vrai que Grimaldi admet effectivement une ouverture de l'être qui précède, non seulement *ontologiquement* mais *chronologiquement* l'émergence de la conscience, il refuse de poser l'être comme antérieur à toute épreuve de la vie : l'être se donne comme expérience de l'attente, indissolublement donation et donnée. À ce titre, le reproche de *réalisme* que Merleau-Ponty faisait porter contre un certain Bergson a nettement moins de prise sur la pensée grimaldienne. C'est l'admission d'une certaine négativité dans l'être qui rend finalement possible ce décalage ; l'être étant *originellement* compris comme *distension*, il ne peut être abstrait de son propre apparaître et est, tout aussi originellement, *manifestation* de soi. C'est donc moins dans la fausse évidence d'une opposition méthodologique qu'il faut rechercher la ligne de partage entre les ontologies grimaldienne et merleau-pontienne que dans l'entente précise de la négativité ainsi réintroduite. L'affirmation par Grimaldi d'un « monisme scissionnaire » se fait par les voies d'une conceptualité profondément dualisante qui reconduit les oppositions sartriennes en les intégrant au sein d'une unité définie comme contradictoire. L'expérience dans laquelle la philosophie puise sa source demeure celle,

sartrienne, d'un déchirement et d'une déception si violente que l'être, dont nous sommes une modalité, ne saurait être conçu autrement que dans la tension d'une contradiction. Puisque le sens de la temporalité est d'engendrer toujours plus de temporalité, le niveau proprement humain de l'expérience correspond à une radicalisation de la contradiction et débouche sur la figure de l'*esprit*, forme exacerbée de la négativité qui hante tout l'être. Grimaldi renoue alors, non sans l'avoir dûment fondé, avec la figure hégélienne de l'esprit entendu comme ce qui, dans la nature, nie la nature. L'esprit institue une discontinuité mais sur fond d'une continuité avec la vie, puisque la vie est originairement sa propre négation.

Merleau-Ponty, pour sa part, aura tout au long de son œuvre cherché à fuir la réification des points de vue, montrant comment notre expérience originaire de l'Être est antérieure à l'opposition des pôles objectif et subjectif. La réflexion sur l'« Institution », par exemple, pas plus qu'elle n'adopte le vocabulaire dualiste de la contradiction, ne concourt à décrire l'émergence du niveau proprement humain en termes d'*étrangeté* par rapport au monde ou de *rupture* par rapport au reste du vivant. En outre, Merleau-Ponty ne comprend pas l'originalité humaine à partir des prérogatives dévolues traditionnellement à l'esprit, notion dont la teneur demeure étroitement adossée à un questionnement de type *moral*. Dans cette perspective, on pourra considérer sans hésitation que Grimaldi, à maintenir la notion de « conscience », continue de sous-estimer notre passivité. Articuler une passivité à une activité, *même en renonçant au postulat de translucidité de la conscience*, ce n'est toujours pas penser radicalement la passivité de notre activité. C'est bien entendu la divergence de telles voies qui se répercute dans l'entente de l'imaginaire, soit comme « auto-illusion de la conscience », soit comme « dimension de l'Être lui-même » ; et nous avons tenu à souligner que, comme les dernières avancées de la pensée grimaldienne en témoignent, le modèle du « jeu », marqué du sceau d'une dualité ambivalente — « jouer, c'est jouer à ne pas jouer » —, ne pouvait sans doute rendre compte d'une subjectivité radicalement aveuglée que par la prise en compte des facteurs collectifs qui lui sont en réalité inhérents.

Il faut reconnaître que le *Traité des solitudes* reconfigure le paysage de la pensée grimaldienne en introduisant une distinction cruciale entre l'*ordre de la vie* et l'*ordre de la représentation*. La radicalisation de la distension ontologique engendre, au niveau proprement humain, l'émergence du redoublement représentatif. Alors que la représentation sépare les consciences les unes des autres, les confinant dans la solitude et les vouant au culte de l'image et de l'*ego*, la vie *isole sans séparer*. Retrouver l'ordre de la vie, par delà l'ordre de la représentation, c'est consentir à la médiation inlassable qui fait l'essence de la vie à tous ses niveaux. Le réel, s'il est en dernière instance animé par la *contradiction*, demeure cependant

étranger au registre de la *séparation*. Le thème de « l'expansivité » de la vie réduit *in fine* la distance qui sépare les positions grimaldienne et merleau-pontienne : c'est l'unité de l'Être — Être de « transfusion » ou de « promiscuité » — qui est pensée jusqu'au bout par l'un et l'autre. Aussi le spiritualisme grimaldien en reçoit-il un sens original : si toute forme de refus de l'immédiat, c'est-à-dire toute abnégation, correspond à une figure de l'esprit, toutes les figures de l'esprit n'accomplissent pas le sens de la vie de manière équivalente puisque seuls le travail et l'amour consentent à cet effacement de l'*ego* au profit de ce qu'ils diffusent de vitalité¹. En accordant subtilement les concepts de « négativité » et d'« esprit » au sein d'une ontologie de la « durée » comprise comme « vie », Nicolas Grimaldi propose une alternative vigoureuse aussi bien au bergsonisme qu'aux phénoménologies de Sartre et Merleau-Ponty — mais aussi à la pensée de Deleuze qui, sans doute comparable par ses exigences, occupe à coup sûr l'autre extrême de l'échiquier philosophique.

Nous avons ensuite établi que la thématization, explicite chez Grimaldi, le plus souvent implicite chez Merleau-Ponty, des liens entre affectivité et l'imagination pouvait, en rendant raison de la « conscience fautive », servir de fil conducteur à leur contestation des thèses sartriennes sur l'imaginaire. La conception sartrienne du *cogito* préreflexif et de l'intentionnalité n'accorde aucune doublure à l'apparaître. D'une part, la conscience demeure ce qu'elle s'apparaît, et ne saurait omettre un instant la différence entre ce qu'elle éprouve réellement et ce qu'elle n'éprouve qu'en s'irréalisant par une sorte de feinte ; d'autre part, le réel se donne, sans recoin ni repli, comme une *évidence* au bout de la visée réalisante qui le découvre. La prise en compte de l'intentionnalité affective comme intentionnalité originale n'y change rien, malgré l'apparence, puisqu'elle ne permet pas, en définitive, de penser notre rapport à l'être autrement que sur le modèle de la connaissance : quand bien même elle met en relation avec des types de présence non représentatifs, elle ne fait encore et toujours que *rendre présent*. Lorsque Sartre fait l'hypothèse d'un *analogon* de nature affective dans le cas de l'image mentale, c'est seulement sa charge de *pleine présence* qu'il convoque. Il ne s'agit pas de formuler un authentique débordement qui aurait pour condition une présence diffuse, intermittente et non domestiquée par la mise à distance d'une visée-regard. C'est alors un

¹ TS, p. 219-220 : « Toutes les formes d'abnégation et de sacrifice sont des figures de l'esprit. Toutes témoignent d'une inconditionnelle subordination de la partie au tout (la dévotion), du fini à l'infini (l'héroïsme), du particulier à l'universel (la loyauté, la volonté générale, le devoir), ou de la temporalité des circonstances à l'intemporalité de nos engagements (la constance, la fidélité, l'honneur, etc.). Mais toutes ne témoignent pas également de l'expansive communicabilité de la vie. Aussi n'y a-t-il que deux manières de vouer notre existence à celle d'autrui comme s'il s'agissait du service de l'universel ou du service de l'absolu. Ce sont aussi les deux seules manières d'abolir notre solitude en brisant la clôture de notre ego : le travail et l'amour. »

autre acte *de type frontal* — la visée néantisante — qu'est confié le soin de conférer, de l'extérieur, son sens d'imaginaire à la synthèse ainsi formée.

La charnière imagination/affectivité, retravaillée par Merleau-Ponty et Grimaldi, est au cœur de leurs objections à la conception sartrienne de l'imagination, et, plus radicalement, de la subjectivité. Alors que Grimaldi s'achemine vers une théorie de l'auto-illusion de la conscience qui est encore une manière d'articuler une présence pleine à une absence radicale, Merleau-Ponty, soucieux de dénier à la subjectivité ce pouvoir de déracinement que lui reconnaît Grimaldi, affirme de plus en plus nettement le caractère non anthropologique des prédicats inscrits sur l'Être. L'intentionnalité affective, découverte initialement chez Scheler, se généralise, et finit par signifier, non pas une relation originale à des essences alogiques, mais un certain rapport non objectif à l'Être ; mieux, la relation interne à la chair. Puisque la notion de « désir » suggère cette unité d'un dépassement et d'une épreuve, il n'est donc pas surprenant de la retrouver au centre de la critique que Merleau-Ponty et Grimaldi adressent à Sartre.

Le désir, sens propre de la négativité, apparaît comme l'opérateur ontologique qui préside aux trois ontologies de l'imaginaire analysées dans cet essai. Les coordonnées variables de cette notion autorisent des appréciations et des rapprochements différenciés entre les pensées de Sartre, Merleau-Ponty et Grimaldi.

Tout d'abord, les interprétations merleau-pontienne et grimaldienne du désir se rejoignent dans l'affirmation d'une ontologie moniste qui réfute la dialectique dualiste de l'être et du néant. Le néant, pas plus que l'être, ne saurait être maintenu à l'état pur, serait-ce dans l'articulation la plus resserrée qui soit avec lui. La négativité est intégrée à l'être. Ce coup de force s'inscrit en faux contre l'*immédiateté* des notions sartriennes et de sa dialectique. De ce point de vue, le dépassement de l'horizon de la *représentation* rapproche les pensées de Merleau-Ponty et Grimaldi ; les motifs de la profondeur charnelle et de la médiation assument ce débordement de l'ordre objectif par une logique de la *tendance*. Une telle perspective implique que le sens du désir s'inscrit dans un horizon d'*immanence*, qui rompt avec la perspective de l'échec inhérente à la pensée sartrienne. L'inaccomplissement n'est plus tant conçu comme l'échec — que postulent par avance les définitions contradictoires et complémentaires de l'être et du néant — que comme le ressort même de notre élan vers le monde et les êtres. Une telle appréhension est appelée à renouveler le sens de la relation intersubjective : c'est *originellement* que la subjectivité trouve son fondement dans l'altérité, ce qui signifie que le pour-soi n'a pas son assise en lui-même. À partir de ce fond commun, on peut opposer l'*anonymat* de la chair merleau-pontienne à l'*impropriété* des

subjectivités chez Grimaldi : tandis que l'unité de la chair tend à s'établir dans un tourbillon radicalement dépolarisant puisqu'elle émerge d'un fond de généralité insurpassable, l'unité de la vie admet des subjectivités à titre de centres excentrés qui la singularise en autant de styles exprimant fondamentalement la même attente.

Toutefois, à examiner le détail des relations ainsi inaugurées, le rapprochement ainsi esquissé s'estompe à nouveau. C'est que la *dépossession de soi* appelée par la notion de « désir » ne revêt pas le même sens pour Merleau-Ponty et Grimaldi : le premier comprend le désir dans son ancrage éminemment corporel et sexuel, dimension qui n'exclut nullement l'agressivité, alors que le second interprète le dépassement de l'ordre de la représentation comme une invitation au *don de soi*, sacrifice qui passe par-dessus le phénomène corporel ; le désir, dans sa dimension sexuelle, ne constitue pas le cœur du propos grimaldien ; quant à la jalousie, elle demeure nettement associée chez lui à l'ordre de la représentation. C'est de la morale sartrienne d'après conversion que se rapproche alors l'horizon éthique propre à la pensée grimaldienne. Précisons : si le désir revêt d'abord un sens ontologique général chez Sartre, puisque le désir d'être est la vérité de la réalité-humaine, le désir *sexuel* est tentative de m'approprier la chair d'autrui à partir de ma propre chair. Or, dans la morale d'après conversion, esquissée dans *Les cahiers pour une morale*, le corps d'autrui n'apparaît plus comme *chair* mais comme *fragilité*, et c'est le don de soi qui prévaut sur la tentative d'appropriation. Il demeure que ce changement d'attitude ne trouve pas, à notre sens, le même point d'appui ontologique que dans le dispositif grimaldien, qui commence par justifier un enracinement ontologique commun.

Enfin, aux trois conceptions du désir évoquées correspondent des critiques de l'*ego* originales. Sartre, en purifiant la conscience de tout *ego*, aboutit à la négation de toute forme d'*intériorité* : la subjectivité fait l'épreuve d'elle-même directement sur le monde, et, la relation conscience/être excluant la médiation, il ne reste rien de ces « peaux mortes », de ce « passif », qui font de la subjectivité une unité transtemporelle. Merleau-Ponty, pourtant aussi soupçonneux que Sartre à l'égard de la notion commune de « vie intérieure », envisage une « endo-ontologie », autrement dit une auto-affection de l'Être qui se fait à travers l'épaisseur de la chair, dans son *report* constitutif. Si la notion de « style » développée dans la *Phénoménologie de la perception* fait admettre à Merleau-Ponty l'idée d'une *réserve de sens* qui pourrait, en certaines pages, se comprendre comme une *intériorité subjective*, il faut reconnaître que les derniers développements, qui servent d'introduction au *Visible et l'Invisible*, insistent sur l'*anonymat* de la chair, fond commun par lequel s'entre-appartiennent les subjectivités. Grimaldi élabore radicalement, au contraire, l'idée de « vie intérieure » en

envisageant des échanges intersubjectifs sur fond d'une vie toujours singularisée. Aussi dénonce-t-il l'*ego* comme un flétrissement de la vie, une illusion qui prend sa source dans le délire d'une imagination soumise à l'ordre de la représentation.

À notre sens, le grand mérite de la pensée grimaldienne est d'envisager notre appartenance à l'être, et par là notre passivité, sans faire l'impasse sur la revendication éthique, mais, tout au contraire, en la fondant dans une compréhension originale de l'être. Il est permis de voir dans la conceptualisation dualisante dont témoigne cette ontologie et, par contrecoup, la pensée de l'imaginaire qui lui est subordonnée, une faiblesse qui ne résisterait pas à la description de certains phénomènes de déprise radicale. C'est une vraie question que de savoir si la notion d'« envoûtement volontaire » n'est pas davantage l'indice d'un problème que d'une solution. Quoiqu'un tel vocabulaire soit sans doute trop teinté d'« activisme », la difficulté s'atténue si l'on comprend la conscience comme fondamentalement *affective* et, à ce titre, moins comme *vision* que comme *épreuve d'un désir*. Dans cette perspective, la pensée grimaldienne renoue avec l'acquis merleau-pontien : il arrive que nous n'éprouvions plus ce qui est trop étranger, voire contraire, à notre désir, quoique nous soyons encore à même de le percevoir. Finalement, selon nous, si l'ontologie peut à la rigueur se passer de la notion de « conscience » réputée intellectualiste, elle ne peut guère se débarrasser de celle d'« intériorité subjective », qui, sans désigner une sécession radicale d'avec l'être, indique en retour, chaque fois et de manière indéfinie, la reconfiguration singulière et originale de ses dimensions . C'est pourquoi il faut tenir le cercle qui relie la primauté de l'Être sur les subjectivités à leur rigoureuse irréductibilité : si les vivants doivent leur réalité à la vie qui les traverse et qui vient de plus loin que chacun d'eux, cette vie ne serait qu'une abstraction sans la reprise continuée de son héritage par chacun de ces vivants.

BIBLIOGRAPHIE

Pour les œuvres appartenant au corpus primaire, nous avons choisi d'adopter un système de sigles indiquant l'édition utilisée comme référence. Nous avons également jugé nécessaire de préciser la date d'impression entre crochets car nous nous sommes rendu compte, au cours de notre travail, que les Éditions Gallimard avaient pris la liberté de modifier la pagination des œuvres de Sartre et Merleau-Ponty au cours des rééditions successives.

Corpus primaire

❖ **BERGSON Henri**

- EPh (2011), *Écrits philosophiques*, Paris, PUF, Quadrige.
- PMv (1934), *La pensée et le mouvant. Essais et conférences*, Paris, Alcan [2006, PUF, « Quadrige »].
- DSMR (1932), *Les deux sources de la morale et de la religion*, Paris, Alcan, « Bibliothèque de philosophie contemporaine » [2000, PUF, « Quadrige »].
- ES (1919), *L'énergie spirituelle. Essais et conférences*, Paris, Alcan, « Bibliothèque de philosophie contemporaine » [1999, PUF, « Quadrige »].
- EC (1907), *L'évolution créatrice*, Paris, Alcan, « Bibliothèque de philosophie contemporaine » [2007, PUF, « Quadrige »].
- MM (1896), *Matière et mémoire. Essai sur la relation du corps à l'esprit*, Paris, Alcan [2008, PUF, « Quadrige »].
- EDIC (1889), *Essai sur les données immédiates de la conscience*, Paris, Alcan [2007, PUF, « Quadrige »].

❖ **SARTRE Jean-Paul**

- CPM (1983), *Cahiers pour une morale*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de philosophie ».
- CDG *Carnets de la drôle de guerre. Septembre 1939 – Mars 1940*, Paris, Gallimard.
- LC *Lettres au Castor et à quelques autres. Tome 2. 1940-1963*, Paris, Gallimard.
- Mo (1964), *Les Mots*, Paris, Gallimard [1977].
- SPh (1947-1972), *Situations philosophiques*, Paris, Gallimard, « Tel » [1990].
- EN (1943), *L'Être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque des idées » [1990, « Tel »].
- IMA (1940), *L'imaginaire. Psychologie phénoménologique de l'imagination*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque des idées » [1986, « Folio essais »].
- ETE (1938), *Esquisse d'une théorie des émotions*, Paris, Hermann, « Actualités scientifiques industrielles » [1995, Hermann, « Hermann philosophie »].
- Na *La Nausée*, Paris, Gallimard [1997].
- TE (1934), *La transcendance de l'ego. Esquisse d'une description phénoménologique*, Paris, Vrin [2003, « Bibliothèque des textes philosophiques »].
- IM (1936), *L'imagination*, Paris, PUF, « Quadrige » [2003].

❖ **MERLEAU-PONTY Maurice**

- MSME (2011), *Le monde sensible et le monde de l'expression. Notes de cours au Collège de France. 1953*, Genève, MétisPresses.
- Oe (2010), *Œuvres*, Paris, Gallimard, « Quarto ».
- IHPP (2003), *L'institution dans l'histoire personnelle et publique. Le problème de la passivité : le sommeil, l'inconscient, la mémoire. Notes de cours au Collège de France (1954-1955)*, Paris, Belin, « Littérature et politique ».
- Cau (2002), *Causeries. 1948*, S. Ménasé (dir.), Paris, Seuil, « Traces écrites ».
- UAC *L'union de l'âme et du corps chez Malebranche, Biran et Bergson. Notes prises au cours de Maurice Merleau-Ponty à l'École normale supérieure (1947-1948)*, Paris, Vrin, « Bibliothèques des textes philosophiques ».
- P2 (2001), *Parcours deux. 1951-1961*, Lagrasse, Verdier, « Philosophie ».
- PPE (2001), *Psychologie et pédagogie de l'enfant. Cours de Sorbonne. 1949-1952*, Lagrasse, Verdier, « Philosophie ».
- P (1997), *Parcours. 1938-1951*, Lagrasse, Verdier, « Philosophie ».
- « Notes de lecture et commentaires sur *Théorie du champ de la conscience* d'Aron Gurwitsch », dans *Revue de métaphysique et de morale*, n°3, *Philosophies françaises*.
- Crs (1996), *Notes des cours au Collège de France. 1958-1959 et 1960-1961*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de philosophie ».
- PPCP (1996), *Le primat de la perception et ses conséquences philosophiques. 1933-1946*, Lagrasse, Verdier, « Philosophie » [2004].
- CrsN (1995), *La Nature. Notes. Cours du Collège de France. 1957-1960*, Paris, Seuil.
- RCrs (1988), *Résumés de cours. Collège de France. 1952-1960*, Paris, Gallimard, « Tel ».
- PrM (1969), *La prose du monde*, Paris, Gallimard [2008, « Tel »].
- VI (1964), *Le visible et l'invisible*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque des idées » [2006, « Tel »].
- OE *L'Œil et l'Esprit*, Paris, Gallimard [2005, « Folio essais »].
- Si (1960), *Signes*, Paris, Gallimard [2003, « Folio essais »].
- EP (1953), *Éloge de la philosophie et autres essais*, Paris, Gallimard [2002, « Folio essais »].
- SNS (1948), *Sens et non-sens*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de philosophie » [1996].
- PhP (1945), *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, « La bibliothèque des idées » [2005, « Tel »].
- SC (1942), *La structure du comportement*, Paris, PUF, « Bibliothèque de philosophie contemporaine » [2006, « Quadrige »].

❖ **GRIMALDI Nicolas**

- À paraître en 2014, Inédit comportant une définition de l'hallucination (transmis par l'auteur)
- ALR (2013), *À la lisière du réel. Dialogue avec Anne-Claire Désesquelles*, Paris, Les Dialogues des petits Platons.
- ThM *Les théorèmes du moi*, Paris, Grasset.
- EV (2012), *L'effervescence du vide*, Paris, Grasset.
- MA (2011), *Métamorphoses de l'amour*, Paris, Grasset.
- InH *L'inhumain*, Paris, PUF, « Perspectives critiques ».

- EJ (2010), *Essai sur la jalousie. L'enfer proustien*, Paris, PUF, « Perspectives critiques ».
- DO (2009), *Une démente ordinaire*, Paris, PUF, « Perspectives critiques ».
- PHA (2008), *Proust, les horreurs de l'amour*, Paris, PUF, « Perspectives critiques ».
- PP (2007), *Préjugés et paradoxes*, Paris, PUF, « Perspectives critiques ».
- TB (2005), *Traité de la banalité*, Paris, PUF, « Perspectives critiques ».
- TS (2003), *Traité des solitudes*, Paris, PUF, « Perspectives critiques ».
- HD (2001), *L'homme disloqué*, Paris, PUF, « Intervention philosophique ».
- AL (1999), *Ambiguïtés de la liberté*, Paris, PUF, « Perspectives critiques ».
- Tr (1998), *Le travail. Communion et excommunication*, Paris, PUF, « Questions ».
- BTD *Bref traité du désenchantement*, Paris, PUF, « Biblio essais ».
- OT (1993), *Ontologie du temps. L'attente et la rupture*, Paris, PUF, « Questions ».
- J *La jalousie. Étude sur l'imaginaire proustien*, Arles, Actes Sud.
- 6E (1988), « Sartre et la liberté cartésienne », dans *Six études sur la volonté et la liberté chez Descartes*, Paris, Vrin, 1988.
- AFP (1983), *L'art ou la feinte passion*, Paris, PUF, « Epiméthée ».
- DT (1971), *Le désir et le temps*, Paris, PUF, Bibliothèque de philosophie contemporaine » [1992, Paris, Vrin, « Problèmes et controverses »].

Corpus philosophique

1. ALAIN (1920), *Système des Beaux-Arts*, Paris, Gallimard [1953].
2. BACHELARD Gaston (1957), *La poétique de l'espace*, Paris, PUF [1981, « Quadrige »].
 - (1941), *L'eau et les rêves. Essai sur l'imagination de la matière*, Paris, Corti [1970].
 - (1938), *La psychanalyse du feu*, Paris, Gallimard [1985, « Folio Essais »].
3. BINSWANGER Ludwig (1930), *Traum und Existenz [Rêve et existence*, F. Dastur (trad.), Paris, Vrin, « Bibliothèque des textes philosophiques », 2012].
 - Recueil de textes extraits de *Ausgewählte Vorträge und Aufsätze*, vol. 1-2. [Introduction à l'analyse existentielle, R. Kuhn & J. Verdeaux (trad.), Paris, Les Ed. de Minuit, 1971, rééd. 2008].
4. FINK Eugen (1960), *Das Spiel als Weltsymbol [Le jeu comme symbole du monde*, H. Hildenbrand & A. Lindenberg (trad.), Paris, Ed. de Minuit, « Arguments », 1966].
 - (1939), *Das Problem der Phänomenologie Edmunds Husserls [Le problème de la phénoménologie d'Edmund Husserl*, D. Franck (trad.), Paris, Les Ed. de Minuit, « Arguments », 1975].
5. FREUD Sigmund (1933), *Cinq psychanalyses*, J. Altonian, P. Cotet, F. Kahn (trad.), Paris, PUF, « Quadrige », 2010.
 - *Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*, [Nouvelles conférences sur la psychanalyse, R. M. Zeitlin (trad.), Paris, Gallimard, « Idées », 1971].
 - (1917), *Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse [Introduction à la psychanalyse*, S. Jankélévitch (trad.), Paris, Payot, 1966].
 - (1900), *Die Traumdeutung [L'interprétation du rêve*, J.-P. Lefèbvre (trad.), Paris, Seuil, 2010].

6. HEIDEGGER Martin (1929), *Kant und das Problem der Metaphysik* [*Kant et le problème de la métaphysique*, A. De Waelhens & W. Biemel (trad.), Paris, Gallimard, « Bibliothèque de philosophie », 1953].
 — *Was ist Metaphysik ?* [*Qu'est-ce que la métaphysique ?*, H. Corbin (trad.), Paris, Gallimard, 1938, repris dans *Questions I*, Paris, Gallimard, 1968].
 — (1927), *Sein un Zeit* [*Être et temps*, E. Martineau (trad.), Editions Authentica, 1985].
7. HUSSERL Edmund (1936), *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phaenomenologie* [*La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, G. Granel (trad.), Paris, Gallimard, « Tel », 1989, rééd. 2008].
 — (1928), *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins* [*Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, H. Dussort (trad.), Paris, PUF, « Épiméthée », 1964, rééd. 2002].
 — (1913), *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Erstes Buch*, [*Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures, L. I, Introduction générale à la phénoménologie pure*, P. Ricœur (trad.), Paris, Gallimard, 1950].
 — (1928) *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Zweites Buch, Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution* [*Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures, L. II, Recherches phénoménologiques pour la constitution*, E. Escoubas (trad.), Paris, PUF, « Épiméthée », 1982].
 — (1929-31) *Cartesianische Meditationen*, [*Les Méditations cartésiennes. Introduction à la phénoménologie*, G. Peiffer et E. Levinas (trad.), Paris, A. Colin, 1931 – Paris, Vrin, 1947, 2008].
8. JONAS Hans (1992), *Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen* [*Évolution et liberté*, S. Cornille & P. Ivernel (trad.), Paris, Payot & Rivages, « Rivages poche. Petite bibliothèque », 2004].
 — (1966), *The phenomenology of life. Towards a philosophical biology* [*Le phénomène de la vie. Vers une biologie philosophique*, D. Lories (trad.), Bruxelles, de Boeck Université, 2001].
9. KANT Emmanuel (1787), *Kritik der reinen Vernunft* [*Critique de la raison pure*, Alain Renaut (trad.), Paris, Aubier, 1997].
10. LACAN Jacques (1973), *Le séminaire. Livre XI : Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse (1964)*, Paris, Ed. du Seuil, « le champ freudien » [Paris, Ed. du Seuil, « Points. Essai », 1990].
11. LÉVINAS Emmanuel (1971), *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, Paris, Librairie générale française [« Le Livre de poche », 2006].
 — (1930), *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, Paris, Alcan [Paris, Vrin, 1994].
12. MAUSS Marcel (1950), *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF, « Quadrige » [2010].
13. MINKOWSKI Eugène (1968), *Le temps vécu. Études phénoménologiques et psychopathologiques*, Neuchâtel, Delachaux & Niestlé [Paris, PUF, « Quadrige », 2005].

14. PLATON, *Le Sophiste*, N. Cordero (trad.), Paris, Flammarion [1993].
15. POLITZER Georges (1928), *Critique des fondements de la psychologie. La psychologie et la psychanalyse*, Paris, Rieder [Paris, PUF, « Quadrige », 2003].
16. SCHELER Max (1923), *Wesen und Formen des Sympathie* [*Nature et formes de la sympathie. Contribution à l'étude des lois de la vie affective*, M. Lefebvre (trad.), Paris, Payot & Rivages, 2003].
 — (1913-16), *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* [*Le formalisme en éthique et l'éthique matérielle des valeurs*, Maurice de Gandillac (trad.), Paris, Gallimard, 1955].
 — (1912-19), *Vom Umsturz der Werte* [*L'homme du ressentiment*, (trad.), Paris, Gallimard, 1970].
17. WALLON Henri (1945), *Les origine de la pensée chez l'enfant*, Paris, PUF [« Quadrige », 1989].

Corpus critique

18. ABIKO Shin, FUJITA Isashi & SUGIYAMA Naoki (dir.) (2012), *Les disséminations de L'Évolution créatrice de Bergson*, Hildesheim, G. Olms, « Europea memoria. Reihe I : Studien ».
19. ALLOA Emmanuel (2009), « La chair comme diacritique incarné », dans *Chiasmi international*, n°11, *Merleau-Ponty, penser sans dualismes aujourd'hui*, Paris/Milan/University Park (Pa.), Vrin/Mimesis/Penn State University, p. 249-261.
20. ALQUIÉ Ferdinand (1979), *La conscience affective*, Paris, Vrin, « À la recherche de la vérité ».
21. AYOUC Thamy (2012), *La consonance imparfaite : Merleau-Ponty et la psychanalyse*, Lormont, Le Bord de l'eau, « Psychanalyse, sciences sociales et politique ».
22. BARBARAS Renaud (2011), *La vie lacunaire*, Paris, Vrin.
 — (2009), *Le tournant de l'expérience. Recherches sur la philosophie de Merleau-Ponty*, Paris, Vrin.
 — (2008a), *Introduction à une phénoménologie de la vie*, Paris, Vrin, « Problèmes et controverses ».
 — (2008b), Entretien avec Thibault Gress, *Actu philosophia*, daté du 8 décembre.
 — (2005), « Désir et manque dans *L'Être et le Néant* : le désir manqué », dans *Sartre, Désir et liberté*, R. Barbaras (dir.), Paris, PUF, « Débats philosophiques », p. 113-140.
 — (2004), *Introduction à la philosophie de Husserl. Un cours de R. Barbaras*, Chatou, Ed. de la Transparence, « Philosophie » [2008].
 — (2003), *Vie et intentionnalité. Recherches phénoménologiques*, Paris, Vrin, « Problèmes et controverses ».
 — (2000), « Le corps et la chair dans la troisième partie de *L'Être et le Néant* », dans *Sartre et la phénoménologie*, J.-M. Mouillié (dir.), Fontenay-aux-Roses, ENS éditions.
 — (1999), *Le désir et la distance. Introduction à une phénoménologie de la perception*, Paris, Vrin.

- (1991), *De l'être du phénomène. Sur l'ontologie de Merleau-Ponty*, Grenoble, Millon.
23. BARTHÉLÉMY-MADAULE Madeleine (1966), *Bergson adversaire de Kant. Étude critique de la conception bergsonienne du kantisme, suivie d'une bibliographie kantienne*, Paris, PUF.
24. BERNET Rudolph (2002), « La « conscience » selon Sartre comme pulsion et désir », dans *Alter*, n°10, *Sartre phénoménologue*, p. 23-42.
25. BIMBENET Etienne (2011), *Après Merleau-Ponty. Études sur la fécondité d'une pensée*, Paris, Vrin.
 — (2004), *Nature et humanité. Le problème anthropologique dans l'œuvre de Merleau-Ponty*, Paris, Vrin, « Bibliothèque d'histoire de la philosophie. Nouvelle série ».
26. BONAN Ronald (2011), *Merleau-Ponty*, Paris, Les Belles lettres, « Figures du savoir ».
 — (2010), *Apprendre à philosopher avec Merleau-Ponty*, Paris, Ellipses.
 — (2001), *La dimension commune*, vol. 2, « L'institution intersubjective comme poétique générale », Paris/Budapest/Torino, L'Harmattan, « L'ouverture philosophique ».
27. BREEUR Roland (2010), « Les passions imaginaires et la neutralisation du réel », dans *Affectivité, imaginaire, création sociale*, R. Gély & L. Van Eynde (dir.), Bruxelles, Faculté Université Saint-Louis.
 — (2005), *Autour de Sartre. La conscience mise à nu*, Grenoble, Millon.
28. CABESTAN Philippe (2004), *L'Être et la conscience. Recherches sur la psychologie et l'ontophénoménologie sartriennes*, Bruxelles, Ousia.
 — (1999), « Qu'est-ce que s'émouvoir ? Émotion et affectivité selon Sartre », dans *Alter*, n°7, *Emotion et affectivité*, p. 91-120.
29. CAEYMAEX Florence (2005), *Bergson, Sartre, Merleau-Ponty : les phénoménologies existentialistes et leur héritage bergsonien*, Hildesheim/Zürich/New-York, G. Olms, « Europea memoria. Reihe I : Studien ».
 — & CORMANN Gregory (2002), « Sartre en phénoménologie. À propos de Sartre phénoménologue, *Alter*, n°10, 2002 », dans *Études sartriennes*, n°9, « Varia », Bruxelles, Ousia.
30. CANNON Betty (1991), *Sartre and psychoanalysis : an existentialist challenge to clinical metatheory* [*Sartre et la psychanalyse*, L. Bury (trad.), Paris, PUF, 1993].
31. CARBONE Mauro (2008), « Un temps "plus loin que l'Inde et que la Chine" : rayons de passé et de monde chez le dernier Merleau-Ponty », dans *Alter*, n°16, *Merleau-Ponty*, p. 127-138.
 — (2003), « La parole de l'augure : Merleau-Ponty et la "Philosophie du Freudisme" », dans *Les cahiers de Chiasmi international*, n°1, *Merleau-Ponty aux frontières de l'invisible*, Milan, Mimesis, « L'œil et l'esprit ».
32. CARTIER Didier (2008), *La vie ou le sens de l'inaccompli chez Nicolas Grimaldi*, Paris, L'Harmattan, « La philosophie en commun ».

33. COLONNA Fabrice (2008), « L'éternité selon Merleau-Ponty », dans *Alter*, n°16, *Merleau-Ponty*, p. 139-155.
- (2003), « Merleau-Ponty penseur de l'imaginaire », dans *Chiasmi International*, n°5, *Merleau-Ponty, le réel et l'imaginaire*, Milan/Paris/Memphis/Manchester, Mimesis/Vrin/University of Memphis/Clinamen, p. 111-144.
34. COOREBYTER Vincent de (2005), « Les paradoxes du désir dans *L'Être et le Néant* », dans *Sartre, Désir et liberté*, R. Barbaras (dir.), Paris, PUF, « Débats philosophiques », p. 85-112.
- (2000), *Sartre face à la phénoménologie. Autour de "L'intentionnalité" et de "la transcendance de l'Ego"*, Paris/Bruxelles, Vrin/Ousia.
35. CORMANN Gregory & CAEYMAEX Florence (2002), « Sartre en phénoménologie. À propos de Sartre phénoménologue, *Alter*, n°10, 2002 », dans *Études sartriennes*, n°9, « Varia », Bruxelles, Ousia.
36. DA SILVA-CHARRAK Clara (2005), *Merleau-Ponty, le corps et le sens*, Paris, PUF, « Philosophies ».
37. DASTUR Françoise (2009), « Merleau-Ponty et Hegel. Ontologie et dialectique », dans *Chiasmi international*, n°11, *Merleau-Ponty, penser sans dualismes aujourd'hui*, Paris/Milan/University Park (Pa.), Vrin/Mimesis/Penn State University, p. 33-48.
- (2008), « Merleau-Ponty et la pensée du dedans », dans *Maurice Merleau-Ponty*, E. de Saint Aubert (dir.), Paris, Hermann, p. 125-144.
38. DELEUZE Gilles (1966), *Le bergsonisme*, Paris, PUF, « Initiation philosophique » [2004, « Quadrige »].
39. DILLON Martin C. (1988), *Merleau-Ponty's ontology*, Bloomington/Indianapolis, Indiana University, « Studies in phenomenology and existential philosophy » [Evanston, Northwestern university press, 1997].
40. DUFOURCQ Annabelle (2012), *Merleau-Ponty : une ontologie de l'imaginaire*, Dordrecht/Heidelberg/London, Springer, « Phaenomenologica ».
- (2011), *La dimension imaginaire du réel dans la philosophie de Husserl*, Dordrecht/Heidelberg/London, Springer, « Phaenomenologica ».
41. DUPORTAIL Guy-Félix (2011), *Analytique de la chair*, Paris, Les Éditions du Cerf, « Passages ».
42. FLAJOLIET Alain (2009), « La foi perspective chez Merleau-Ponty et l'ontologie phénoménologique de l'être-au-monde », dans *Études sartriennes*, n°13, *Sartre et la philosophie française*, G. Cormann & J. Simont (dir.), Bruxelles, Ousia.
- (2008), *La première philosophie de Sartre*, Paris, Champion.
- (2002), « Deux descriptions phénoménologiques de l'imagination », dans *Alter*, n°10, *Sartre phénoménologue*, p.119-156.
43. GÉLY Raphaël (2012), *Imaginaire, perception, incarnation. Exercice phénoménologique à partir de Merleau-Ponty, Henry et Sartre*, Bruxelles, P. Lang, « Anthropologie et philosophie sociale ».

- (2009), « Immanence, affectivité et intentionnalité. Réflexions à partir du débat entre Sartre et Henry », dans *Etudes sartriennes*, n°13, *Sartre et la philosophie française*, G. Cormann & J. Simont (dir.), Bruxelles, Ousia.
44. GIOVANNANGELLI Daniel (2010), « Imagination, émotion, monde. Entre Sartre et Merleau-Ponty », dans *Affectivité, imaginaire, création sociale*, R. Gély & L. Van Eynde (dir.), Bruxelles, Faculté Université Saint-Louis.
- (2005), « Imaginaire, monde, liberté », dans *Sartre, Désir et liberté*, R. Barbaras (dir.), Paris, PUF, « Débats philosophiques », p. 41-58.
- (2004), « Le refus de la hylé chez Sartre », dans *Etudes phénoménologiques*, n°39-40, *Commencer par la phénoménologie hylétique ?*, J. Taminiaux (dir.), Bruxelles, Ousia.
- (1990), *La Fiction de l'être. Lectures de la philosophie moderne*, Bruxelles, De Boeck, « Le point philosophique ».
45. GREEN André (1964), « Du comportement à la chair : itinéraire de Merleau-Ponty », dans *Maurice Merleau-Ponty*, E. de Saint Aubert (dir.), Paris, Hermann [2008].
46. HYPPOLITE Jean (1971), *Figures de la pensée philosophique. Écrits de Jean Hyppolite (1931-1968)*, 2 vol., Paris, PUF, « Épiméthée » [1991].
47. JANKÉLÉVITCH Vladimir (1959), *Henri Bergson*, Paris, Alcan [Paris, PUF, « Quadrige », 1999].
48. LAPOUJADE David (2010), *Puissances du temps. Versions de Bergson*, Paris, Les Ed. de Minuit, « Paradoxe ».
49. LEBRUN Gérard (1972), *La patience du concept. Essai sur le Discours hégélien*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de philosophie ».
50. LEFORT Claude (1978), *Sur une colonne absente. Écrits autour de Merleau-Ponty*, Paris, Gallimard, « Les Essais ».
51. MONNIN Nathalie (2002), « Une réflexion pure est-elle possible ? », dans *Alter*, n°10, *Sartre phénoménologue*, p. 201-227.
52. MOUCHET Claire-Line (1999), « Émotion et perception. À partir de Merleau-Ponty et de Glen Mazis », dans *Alter*, n°7, *Émotion et affectivité*, p. 169-184.
53. MOUILLIÉ Jean-Marc (2000), *Sartre. Conscience, ego et psychè*, Paris, PUF.
54. NOUDELMANN François (1996), *Sartre, l'incarnation imaginaire*, Paris, L'Harmattan, « L'ouverture philosophique ».
55. PEILLON Vincent (1997), « H. Bergson et le problème du commencement humain de la réflexion », dans *Revue de Métaphysique et de Morale*, n°3, *Philosophies françaises*, p. 385-403.
- (1994), *La tradition de l'esprit*, Paris, Grasset [2008, « Biblio essais »].
56. PIERI Sergio (1998), *L'ambiguità del tempo. Saggio su Nicolas Grimaldi*, Genova, Tilgher.

57. PIERRON Jean-Philippe (2012), *Les puissances de l'imagination. Essai sur la fonction éthique de l'imagination*, Paris, Les Éditions du Cerf.
58. PONTALIS Jean-Bertrand (1966), « La Position du problème de l'inconscient chez Merleau-Ponty », in *Après Freud*, Gallimard, [1993], p. 76-97.
59. PRADO Bento (1989), *Presença e campo transcendental : consciência e negatividade na filosofia de Bergson* [*Présence et champ transcendantal. Conscience et négativité dans la philosophie de Bergson*, R. Barbaras (trad.), Hildensheim/Zürich/New-York, Olms, « Europea memoria. Reihe I : Studien », 2002].
60. RENAULT Alexandra (2003), « Phénoménologie de l'imaginaire et imaginaire de la phénoménologie : Merleau-Ponty lecteur de Sartre et de Freud », dans *Chiasmi International*, n°5, *Merleau-Ponty, le réel et l'imaginaire*, Milan/ Paris/ Memphis/ Manchester, Mimesis/Vrin/University of Memphis/Clinamen, p. 149-175.
— (2003), « Merleau-Ponty et Lacan : un dialogue possible ? », dans *Les cahiers de Chiasmi international*, n°1, *Merleau-Ponty aux frontières de l'invisible*, Milan, Mimesis, « L'œil et l'esprit ».
61. RICHIR Marc (2004), *Phantasia, imagination, affectivité. Phénoménologie et anthropologie phénoménologique*, Grenoble, Millon.
— (2002), *Phénoménologie en esquisses. Nouvelles fondations*, Grenoble, Millon, « Krisis ».
62. RICOEUR Paul (1950), « Introduction », traduction et notes aux *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures de HUSSERL*.
63. RIQUIER Camille (2012), « Bergson et l'enfance de l'art. Le rire et la logique de l'imagination », dans *Bergson*, C. Riquier (dir.), Paris, Les Éditions du Cerf, « Les Cahiers d'histoire de la philosophie ».
— (2009), *Archéologie de Bergson. Temps et métaphysique*, Paris, PUF, « Épiméthée ».
64. RIZK Hadi (2011), *Comprendre Sartre*, Paris, A. Colin, « Lire et comprendre ».
65. RODRIGO Pierre (2009), *L'intentionnalité créatrice. Problèmes de phénoménologie et d'esthétique*, Paris, Vrin, « Problèmes et controverses ».
— (2003), « À la frontière du désir : la dimension de la libido chez Merleau-Ponty », dans *Les cahiers de Chiasmi international*, n°1, *Merleau-Ponty aux frontières de l'invisible*, Milan, Mimesis, « L'œil et l'esprit ».
66. SAINT AUBERT Emmanuel de (2006), « De la négation de l'éthique à une éthique de la négativité. Quelques horizons éthiques de la philosophie de Merleau-Ponty », *Alter*, n°14, *Phénoménologie et psychanalyse*, p. 373-387.
— *Vers une ontologie indirecte : sources et enjeux critiques de l'appel à l'ontologie chez Merleau-Ponty*, Paris, Vrin, « Bibliothèque d'histoire de la philosophie ».
— (2005), *Le scénario cartésien : recherches sur la formation et la cohérence de l'intention philosophique de Merleau-Ponty*, Paris, Vrin, « Bibliothèque d'histoire de la philosophie ».
— (2004), *Du lien des êtres aux éléments de l'être. Merleau-Ponty au tournant des années 1945-1951*, Paris, Vrin, « Bibliothèque d'histoire de la philosophie ».

67. SCHILDER Paul (1935), *The image and appearance of the human body [L'image du corps. Étude des forces constructives de la psychè]*, F. Gantheret & P. Truffert (trad.), Paris, Gallimard, « Tel », 1984].
68. SIMONT Juliette (1998a), *Jean-Paul Sartre : un demi-siècle de liberté*, Bruxelles/Paris, De Boeck, « Le point philosophique ».
— (1998 b), « La conception sartrienne du néant est-elle "classique" ? », dans Cahiers RITM, numéro 18, *Études sartriennes VII*, p. 39-50.
69. SLATMAN Jenny (2003), *L'expression au-delà de la représentation. Sur l'aïsthésis et l'esthétique chez Merleau-Ponty*, Leuven/Paris/Dudley (Ma), Peeters & Vrin, « Accent ».
70. SVEC Ondrej (2006), *La phénoménologie de l'affectivité*, thèse de doctorat sous la direction des professeurs P.-F. Moreau (ENS de Lyon) et K. Thein (Univerzita Karlova – Prague).
71. TRÉGUIER Jean-Marie (1997), « Merleau-Ponty et le "bergsonisme" », dans *Revue de Métaphysique et de Morale*, n°3, *Philosophies françaises*, p. 405-430.
— (1996), *Le corps selon la chair. Phénoménologie et ontologie chez Merleau-Ponty*, Paris, Kimé, « Philosophie-épistémologie ».
72. VILLELA-PETIT Maria (2008), « Le soi incarné. Merleau-Ponty et la question du sujet », dans *Maurice Merleau-Ponty*, E. de Saint Aubert (dir.), Paris, Hermann.
73. WORMS Frédéric (2009), *La philosophie en France au XXe siècle. Moments*, Paris, Gallimard.
— (2004a), *Bergson ou les deux sens de la vie*, Paris, PUF, « Quadrige ».
— (2004b), « La conscience ou la vie ? Bergson entre phénoménologie et métaphysique », dans *Annales bergsoniennes II*, F. Worms & J.-L. Marion (dir.), Paris, PUF, « Épiméthée ».
74. ZIELINSKI Agata (2008), « La notion de « transcendance » dans *Le visible et l'invisible* : de l'indétermination au désir. Pour une comparaison de l'intentionnalité comme désir chez Lévinas et Merleau-Ponty », dans *Maurice Merleau-Ponty*, E. de Saint Aubert (dir.), Paris, Hermann.

Corpus littéraire

75. BERGOUNIOUX Pierre (1996), *Le Chevron*, Lagrasse, Verdier.
76. CHAR René (1948), *Fureur et mystère*, Paris, Gallimard, Coll. « poésie » [2006].
77. ÉLUARD Paul (1935), *Facile*, Paris, Gallimard, Coll. « poésie » [2005].
78. KUNDERA Milan (1986), *Risibles amours*, Paris, Gallimard.
79. MICHON Pierre (1984), *Vies minuscules*, Paris, Gallimard [2009].
80. PANH Rithy avec BATAILLE Christophe (2012), *L'élimination*, Paris, Grasset.

INDEX NOMINUM

- Alain, 180, 181, 182, 189, 193, 202, 247,
354, 357, 370, 391, 408, 409, 526, 529
- Alloa, 503
- Ayouch, 16, 340, 347
- Bachelard, 353, 509
- Barbaras, 1, 18, 19, 39, 61, 74, 114, 137,
477, 484, 488, 489, 502, 527, 529, 530,
531
- Barthélémy-Madaule, 25, 26, 68
- Bergounioux, 177
- Bernet, 478
- Bimbenet, 3, 496
- Binswanger, 265, 267, 288, 424
- Bonan, 340, 480, 504
- Breur, 503
- Cabestan, 3
- Caeymaex, 1, 17, 19, 45, 68, 70, 72, 74,
79, 81, 82, 83, 84, 86, 87, 88, 89, 98,
103, 104, 120, 121, 123, 136, 137, 138,
327
- Cartier, 1, 3, 148, 290, 479
- Char, 451
- Colonna, 353
- Conrad-Martius, 428
- Coorebyter, 62, 76
- Deleuze, 19, 22, 28, 70, 86, 137, 519
- Descartes, 14, 23, 82, 91, 92, 128, 180,
248, 273, 274, 294, 322, 525
- Dufourcq, 13
- Éluard, 354
- Fink, 206, 328, 392
- Freud, 276, 282, 298, 304, 325, 337, 342,
343, 344, 346, 347, 449, 460, 496, 501,
531
- Gély, 528, 530
- Green, 347
- Heidegger, 41, 43, 50, 51, 52, 56, 66, 89,
111, 112, 113, 114, 115, 210, 214, 225,
236, 308, 353, 441, 508
- Husserl, 16, 70, 74, 75, 76, 77, 79, 81, 82,
89, 91, 123, 157, 178, 179, 182, 184,
187, 188, 189, 190, 201, 203, 204, 211,
274, 275, 288, 292, 294, 313, 315, 327,
328, 330, 331, 332, 360, 412, 428, 493,
495, 525, 526, 527, 529
- Hyppolite, 23, 34, 66, 530
- Jankélévitch, 39, 127, 129, 131, 151, 308,
525
- Jonas, 447
- Kant, 25, 26, 30, 43, 52, 68, 77, 91, 92,
147, 209, 210, 211, 481, 526, 528
- Kundera, 384
- Lacan, 531
- Lachièze-Rey, 280
- Lebrun, 74
- Lefort, 287, 303
- Lévinas, 81, 532
- Mauss, 267, 402
- Michon, 177
- Minkowski, 427
- Mouchet, 375
- Mouillié, 79, 528

Ortega y Gasset, 321
Panh, 399, 400, 401, 402
Peillon, 17
Platon, 143, 150, 157, 176, 328, 404, 435,
437
Poltzer, 343
Pontalis, 347
Prado, 22, 23, 28, 34, 35, 38
Ricœur, 274, 360
Riquier, 1, 28, 39, 531
Rizk, 69, 96, 466, 468
Rodrigo, 1, 3, 304
Russell, 316
Ruyer, 316
Saint Aubert, 13, 140, 206, 480, 494, 497,
529, 530, 532
Scheler, 219, 360, 379, 382, 412, 424, 429,
433, 500, 520
Schilder, 495
Simon, 161, 319
Simont, 43, 47, 48, 52, 469, 529, 530
Slatman, 496
Von Uexküll, 316
Wallon, 271
Worms, 27, 34, 532

