

5661 CI 6104 9541

Maurice Merleau-Ponty

Phénoménologie
de
la perception

Gallimard

Ce livre a initialement paru dans la
« Bibliothèque des Idées » en 1945.

AVANT-PROPOS

Qu'est-ce que la phénoménologie ? Il peut paraître étrange qu'on ait encore à poser cette question un demi-siècle après les premiers travaux de Husserl. Elle est pourtant loin d'être résolue. La phénoménologie, c'est l'étude des essences, et tous les problèmes, selon elle, reviennent à définir des essences : l'essence de la perception, l'essence de la conscience, par exemple. Mais la phénoménologie, c'est aussi une philosophie qui replace les essences dans l'existence et ne pense pas qu'on puisse comprendre l'homme et le monde autrement qu'à partir de leur « facticité ». C'est une philosophie transcendante qui met en suspens pour les comprendre les affirmations de l'attitude naturelle, mais c'est aussi une philosophie pour laquelle le monde est toujours « déjà là » avant la réflexion, comme une présence inaliénable, et dont tout l'effort est de retrouver ce contact naif avec le monde pour lui donner enfin un statut philosophique. C'est l'ambition d'une philosophie qui soit une « science exacte », mais c'est aussi un compte rendu de l'espace, du temps, du monde « vécus ». C'est l'essai d'une description directe de notre expérience telle qu'elle est, et sans aucun égard à sa genèse psychologique et aux explications causales que le savant, l'historien ou le sociologue peuvent en fournir, et cependant Husserl, dans ses derniers travaux, mentionne une « phénoménologie génétique » (1) et même une « phénoménologie constructive » (2). Voudra-t-on lever ces contradictions en distinguant entre la phénoménologie de Husserl et celle de Heidegger ? Mais tout Sein und Zeit est sorti d'une indication de Husserl et n'est en somme qu'une explicitation du « natürlichen Weltbegriff » ou du « Lebenswelt » que Husserl, à la fin de sa vie, donnait pour thème premier à la phénoménologie, de sorte que la contradiction reparait

17
10 (K)
4
Bücherverzeichnis
8134

Tous droits de traduction, de reproduction et d'adaptation
réservés pour tous pays.

© Éditions Gallimard, 1945.

(1) Méditations Cartésiennes, pp. 120 et suivantes.

(2) Voir la VI^e Méditation Cartésienne, rédigée par Eugen Fink et inédite, dont G. Berger a bien voulu nous donner communication.

I. — LE COGITO

Je pense au *Cogito* cartésien, je veux terminer ce travail, je sens la fraîcheur du papier sous ma main, je perçois les arbres du boulevard à travers la fenêtre. Ma vie se précipite à chaque moment dans des choses transcendantes, elle se passe tout entière au dehors. Le *Cogito* est ou bien cette pensée qui s'est formée il y a trois siècles dans l'esprit de Descartes, ou bien le sens des textes qu'il nous a laissés, ou enfin une vérité éternelle qui transparait à travers eux, de toutes manières c'est un être culturel vers lequel ma pensée se tend plutôt qu'elle ne l'embrasse, comme mon corps dans un milieu familier s'oriente et chemine parmi les objets sans que j'aie besoin de me les représenter expressément. Ce livre commencé n'est pas un certain assemblage d'idées, il constitue pour moi une situation ouverte dont je ne saurais pas donner la formule complexe et où je me débats aveuglément jusqu'à ce que, comme par miracle, les pensées et les mots s'organisent d'eux-mêmes. A plus forte raison les êtres sensibles qui m'entourent, le papier sous ma main, les arbres sous mes yeux, ne me livrent-ils pas leur secret, ma conscience se fuit et s'ignore en eux. Telle est la situation initiale dont le réalisme essaye de rendre compte en affirmant la transcendance effective et l'existence en soi du monde et des idées.

Cependant il n'est pas question de donner raison au réalisme et il y a une vérité définitive dans le retour cartésien des choses ou des idées au moi. L'expérience même des choses transcendantes n'est possible que si j'en porte et j'en trouve en moi-même le projet. Quand je dis que les choses sont transcendantes, cela signifie que je ne les possède pas, que je n'en fais pas le tour, elles sont transcendantes dans la mesure où j'ignore ce qu'elles sont et où j'en affirme aveuglément l'existence nue. Or quel sens y

a-t-il à affirmer l'existence d'on ne sait quoi? S'il peut y avoir quelque vérité dans cette affirmation, c'est que j'entrevois la nature ou l'essence qu'elle concerne, c'est que par exemple ma vision de l'arbre comme extase muette en une chose individuelle enveloppe déjà une certaine pensée de voir et une certaine pensée de l'arbre; c'est enfin que je ne rencontre pas l'arbre, je ne suis pas simplement confronté avec lui, et que je retrouve dans cet existant en face de moi une certaine nature dont je forme activement la notion. Si je trouve autour de moi des choses, ce ne peut être parce qu'elles y sont effectivement, car, de cette existence de fait, par hypothèse, je ne sais rien. Si je suis capable de la reconnaître, c'est que le contact effectif de la chose réveille en moi une science primordiale de toutes choses et que mes perceptions finies et déterminées sont les manifestations partielles d'un pouvoir de connaissance qui est coextensif au monde et qui le déploie de part en part. Si l'on imagine un espace en soi, avec lequel le sujet percevant viendrait à coïncider, par exemple si j'imagine que ma main perçoit la distance de deux points en l'épousant, comment l'angle que forment mes doigts et qui est caractéristique de cette distance pourrait-il être évalué, s'il n'était comme retracé intérieurement par une puissance qui ne réside ni dans un objet, ni dans l'autre, et qui par là même devient capable de connaître ou plutôt d'effectuer leur relation? Si l'on veut que la « sensation de mon pouce » et celle de mon index soient au moins les « signes » de la distance, comment ces sensations auraient-elles en elles-mêmes de quoi à signifier la relation des points dans l'espace, si elles ne se situaient déjà sur un trajet qui va de l'un à l'autre, et si ce trajet à son tour n'était pas seulement parcouru par mes doigts quand ils s'ouvrent, mais encore visé par ma pensée dans son dessin intelligible? « Comment l'esprit pourrait-il connaître le sens d'un signe qu'il n'a pas lui-même constitué comme signe ? (1) » A l'image de la connaissance que nous obtenions en décrivant le sujet situé dans son monde, il faut, semble-t-il, en substituer une seconde selon laquelle il construit ou constitue ce monde même, et celle-ci est plus authentique que l'autre, puisque le commerce du sujet avec les choses autour de lui n'est possible que si d'abord il les fait exister pour lui, les dispose autour de lui, et les tire de son propre fond. Il en est de même à plus forte raison

(1) P. LACHÈZE-REY, *Réflexions sur l'Activité spirituelle constitutive*, p. 134.

dans les actes de pensée spontanée. Le *Cogito* cartésien qui fait le thème de mes réflexions est toujours au delà de ce que je me représente actuellement, il a un horizon de sens, fait de quantité de pensées qui me sont venues pendant que je lisais Descartes et qui ne sont pas actuellement présentes, et d'autres pensées que je pressens, que je pourrais avoir et que je n'ai jamais développées. Mais enfin, s'il suffit que l'on prononce devant moi ces trois syllabes pour qu'aussitôt je m'oriente vers un certain ordre d'idées, c'est que de quelque façon toutes les explicitations possibles me sont présentes d'un seul coup. « Celui qui voudra limiter la lumière spirituelle à l'actualité représentée se heurtera toujours au problème socratique : « De quelle manière t'y prendras-tu pour chercher ce dont tu ignores absolument la nature? Quelle est, parmi les choses que tu ne connais pas, celle que tu te proposeras de chercher? Et si tu la rencontres justement par hasard, comment sauras-tu que c'est bien elle, alors que tu ne la connais pas ? (*Ménon*, 80, D) » (1). Une pensée qui serait vraiment dépassée par ses objets les verrait foisonner sous ses pas sans être jamais capable d'en saisir les rapports et d'en pénétrer la vérité. C'est moi qui reconstitue le *Cogito* historique, c'est moi qui lis le texte de Descartes, c'est moi qui y reconnais une vérité impérissable, et en fin de compte le *Cogito* cartésien n'a de sens que par mon propre *Cogito*, je n'en penserais rien si je n'avais en moi-même tout ce qu'il faut pour l'inventer. C'est moi qui assigne pour but à ma pensée de reprendre le mouvement du *Cogito*, c'est moi qui vérifie à chaque moment l'orientation de ma pensée vers ce but, il faut donc que ma pensée s'y précède elle-même et qu'elle ait déjà trouvé ce qu'elle cherche, sans quoi elle ne le chercherait pas. Il faut la définir par cet étrange pouvoir qu'elle a de se devancer et de se lancer elle-même, de se trouver chez elle partout, en un mot par son autonomie. Si la pensée ne mettait elle-même dans les choses ce qu'elle y trouvera ensuite, elle serait sans prises sur les choses, elle ne les penserait pas, elle serait une « illusion de pensée » (2). Une perception sensible ou un raisonnement ne peuvent être des faits qui se produisent en moi et que je constate. Quand je les considère après coup, ils se distribuent et se dispersent chacun à sa place. Mais ce n'est là que le sillage du raisonnement et de la perception qui, pris dans leur actualité, devaient,

(1) P. LACHÈZE-REY, *L'Idéalisme Kantien*, pp. 17-18.

(2) *Ibid.*, p. 25.

sous peine de se disloquer, embrasser d'un seul coup tout ce qui était nécessaire à leur réalisation et en conséquence être présents à eux-mêmes sans distance, dans une intention indivise. Toute pensée de quelque chose est en même temps conscience de soi, faute de quoi elle ne pourrait pas avoir d'objet. A la racine de toutes nos expériences et de toutes nos réflexions, nous trouvons donc un être qui se reconnaît lui-même immédiatement, parce qu'il est son savoir de soi et de toutes choses, et qui connaît sa propre existence non pas par constatation et comme un fait donné, ou par inférence à partir d'une idée de lui-même, mais par un contact direct avec elle. La conscience de soi est l'être même de l'esprit en exercice. Il faut que l'acte par lequel j'ai conscience de quelque chose soit appréhendé lui-même dans l'instant où il s'accomplit, sans quoi il se briserait. Dès lors on ne conçoit pas qu'il puisse être déclenché ou provoqué par quoi que ce soit, il faut qu'il soit *causa sui* (1). Revenir avec Descartes des choses à la pensée des choses, c'est ou bien réduire l'expérience à une somme d'événements psychologiques dont le Je ne serait que le nom commun ou la cause hypothétique, mais alors on ne voit pas comment mon existence pourrait être plus certaine que celle d'aucune chose, puisqu'elle n'est pas plus immédiate, sauf dans un instant insaisissable, ou bien reconnaître en deçà des événements un champ et un système de pensées qui ne soit assujetti ni au temps ni à aucune limitation, un mode d'existence qui ne doive rien à l'événement et qui soit l'existence comme conscience, un acte spirituel qui saisisse à distance et contracte en lui-même tout ce qu'il vise, un « je pense » qui soit par lui-même et sans aucune adjonction un « je suis » (2). « La doctrine cartésienne du *Cogito* devait donc conduire logiquement à l'affirmation de l'intemporalité de l'esprit et à l'admission d'une conscience de l'éternel : *experimur nos aeternos esse* (3). » L'éternité comprise comme le pouvoir d'embrasser et d'anticiper les développements temporels dans une seule intention serait la définition même de la subjectivité (4).

Avant de mettre en question cette interprétation éternitaire du *Cogito*, voyons-en bien les conséquences, qui feront apparaître la nécessité d'une rectification. Si le *Cogito* me

révèle un nouveau mode d'existence qui ne doit rien au temps, si je me découvre comme le constituant universel de tout être qui me soit accessible, et comme un champ transcendantal sans replis et sans dehors, il ne faut pas dire seulement que mon esprit « quand il s'agit de la forme de tous les objets des sens (...) est le Dieu de Spinoza » (1), — car la distinction de la forme et de la matière ne peut plus recevoir de valeur ultime et l'on ne voit pas comment l'esprit, réfléchissant sur lui-même, pourrait en dernière analyse trouver aucun sens à la notion de réceptivité et se penser valablement comme affecté ; si c'est lui qui se pense comme affecté, il ne se pense pas comme affecté, puisqu'il affirme à nouveau son activité au moment où il paraît la restreindre ; si c'est lui qui se place dans le monde, il n'y est pas et l'autoposition est une illusion. Il faut donc dire sans aucune restriction que mon esprit est Dieu. On ne voit pas comment M. Lachière-Rey, par exemple, pourrait éviter cette conséquence. « Si j'ai cessé de penser et si je me mets à penser, je revis, je reconstitue dans son indivisibilité et en me replaçant à la source d'où il émane le mouvement que je prolonge (...). Ainsi, toutes les fois qu'il pense, le sujet prend son point d'appui sur lui-même, il se place, au delà et en arrière de ses diverses représentations, dans cette unité qui, principe de toute reconnaissance, n'a pas à être reconnue et il redevient l'absolu parce qu'il l'est éternellement. (2) » Mais comment y aurait-il plusieurs absolus ? Comment d'abord pourrais-je jamais reconnaître d'autres Moi ? Si la seule expérience du sujet est celle que j'obtiens en coïncidant avec lui, si l'esprit par définition se dérobe au « spectateur étranger » et ne peut être reconnu qu'intérieurement, mon *Cogito* est par principe unique, il n'est pas « participable » par un autre. Dira-t-on qu'il est « transférable » aux autres (3) ? Mais comment un tel transfert pourrait-il jamais être motivé ? Quel spectacle pourra jamais m'induire valablement à poser hors de moi-même ce mode d'existence dont le sens exige qu'il soit intérieurement saisi ? Si je n'apprends pas en moi-même à reconnaître la jonction du pour soi et de l'en soi, aucune de ces mécaniques que sont les autres corps ne pourra jamais s'animer,

(1) KANT, *Uebergang*, Adickes, p. 756, cité par LACHIERE-REY, *L'Idéalisme kantien*, p. 464.

(2) P. LACHIERE-REY, *Réflexions sur l'activité spirituelle constituante*, p. 145.

(3) Id., *L'Idéalisme kantien*, p. 477.

(1) P. LACHIERE-REY, *L'Idéalisme kantien*, p. 55.

(2) Id., *Ibid.*, p. 184.

(3) Id., *Ibid.*, pp. 17-18.

(4) P. LACHIERE-REY, *Le Moi, le Monde et Dieu*, p. 68.

si je n'ai pas de dehors les autres n'ont pas de dedans. La pluralité des consciences est impossible si j'ai conscience absolue de moi-même. Derrière l'absolu de ma pensée, il est même impossible de deviner un absolu divin. Le contact de ma pensée avec elle-même, s'il est parfait, me ferme sur moi-même et m'interdit de me sentir jamais dépassé, il n'y a pas d'ouverture ou d'« aspiration » (1) à un Autre pour ce Moi qui construit la totalité de l'être et sa propre présence dans le monde, qui se définit par la « possession de soi » (2) et qui ne trouve jamais au dehors que ce qu'il y a mis. Ce moi bien fermé n'est plus un moi fini. « Il n'y a (...) de conscience de l'univers que grâce à la conscience préalable de l'organisation, au sens actif du mot, et par suite, en dernière analyse, que par une communion intérieure avec l'opération même de la divinité. (3) » C'est finalement avec Dieu que le *Cogito* me fait coïncider. Si la structure intelligible et identifiable de mon expérience, quand je la reconnais dans le *Cogito*, me fait sortir de l'événement et m'établit dans l'éternité, elle me libère en même temps de toutes les limitations et de cet événement fondamental qu'est mon existence privée, et les mêmes raisons qui obligent à passer de l'événement à l'acte, des pensées au Je, obligent à passer de la multiplicité des Je à une conscience constituante solitaire et m'interdisent, pour sauver *in extremis* la finitude du sujet, de le définir comme « monade » (4). La conscience constituante est par principe unique et universelle. Si l'on veut maintenir qu'elle ne constitue en chacun de nous qu'un microcosme, si l'on garde au *Cogito* le sens d'une « épreuve existentielle » (5), s'il me révèle, non pas la transparence absolue d'une pensée qui se possède entièrement, mais l'acte aveugle par lequel je reprends ma destinée de nature pensante et la poursuis, c'est une autre philosophie, qui ne nous fait pas sortir du temps. Nous constatons ici la nécessité de trouver un chemin entre l'éternité et le temps morcelé de l'empirisme et de reprendre l'interprétation du *Cogito* et celle du temps. Nous avons reconnu une fois pour toutes que nos relations avec les choses ne peuvent être des relations externes, ni notre conscience de nous-même la simple notation

(1) *L'Idéalisme kantien*, p. 477. *Le Moi, le Monde et Dieu*, p. 83.

(2) *L'Idéalisme kantien*, p. 472.

(3) *Le Moi, le Monde et Dieu*, p. 33.

(4) Ainsi que le fait M. LACHÈZE-REY, *le Moi, le Monde et Dieu*, pp. 69-70.

(5) *Ibid.*, p. 72.

d'événements psychiques. Nous ne percevons un monde que si, avant d'être des faits constatés, ce monde et cette perception sont des pensées nôtres. Reste à comprendre exactement l'appartenance du monde au sujet et du sujet à lui-même, cette *cogitatio* qui rend possible l'expérience, notre prise sur les choses et sur nos « états de conscience ». Nous verrons qu'elle n'est pas indifférente à l'événement et au temps, qu'elle est plutôt le mode fondamental de l'événement et de la *Geschichte*, dont les événements objectifs et impersonnels sont des formes dérivées, et enfin que le recours à l'éternité n'est rendu nécessaire que par une conception objective du temps.

Donc, il est indubitable que je pense. Je ne suis pas sûr qu'il y ait là un cendrier ou une pipe, mais je suis sûr que je pense voir un cendrier ou une pipe. Est-il aussi facile qu'on le croit de dissocier ces deux affirmations, et de maintenir, hors de tout jugement concernant la chose vue, l'évidence de ma « pensée de voir » ? C'est au contraire impossible. La perception est justement ce genre d'acte où il ne saurait être question de mettre à part l'acte lui-même et le terme sur lequel il porte. La perception et le perçu ont nécessairement la même modalité existentielle, puisqu'on ne saurait séparer de la perception la conscience qu'elle a ou plutôt qu'elle est d'atteindre la chose même. Il ne peut être question de maintenir la certitude de la perception en récusant celle de la chose perçue. Si je vois un cendrier *au sens plein du mot voir*, il faut qu'il y ait là un cendrier, et je ne peux pas réprimer cette affirmation. Voir, c'est voir quelque chose. Voir du rouge, c'est voir du rouge existant en acte. On ne peut ramener la vision à la simple présomption de voir que si l'on se la représente comme la contemplation d'un *quale* flottant et sans ancrage. Mais si, comme nous l'avons dit plus haut, la qualité même, dans sa texture spécifique, est la suggestion qui nous est faite, et à laquelle nous répondons en tant que nous avons des champs sensoriels, d'une certaine manière d'exister, et si la perception d'une couleur douée d'une structure définie, — couleur superficielle ou plage colorée, — en un lieu ou à une distance précis ou vagues, suppose notre ouverture à un réel ou à un monde, comment pourrions-nous dissocier la certitude de notre existence percevante et celle de son partenaire extérieur ? Il est essentiel à ma vision de se référer non seulement à un visible prétendu, mais encore à un être actuellement vu. Réciproquement, si j'éleve un doute sur la présence de la chose, ce doute porte sur la vision elle-même,

s'il n'y a pas là de rouge ou de bleu, je dis que je n'en ai pas *vraiment vu*, je conviens qu'à aucun moment ne s'est produite cette adéquation de mes intentions visuelles et du visible qui est la vision en acte. C'est donc de deux choses l'une : ou bien je n'ai aucune certitude concernant les choses mêmes, mais alors je ne peux pas davantage être certain de ma propre perception, prise comme simple pensée, puisque, même ainsi, elle enveloppe l'affirmation d'une chose; ou bien je saisis avec certitude ma pensée, mais cela suppose que j'assume du même coup les existences qu'elle vise. Quand Descartes nous dit que l'existence des choses visibles est douteuse, mais que notre vision, considérée comme simple pensée de voir, ne l'est pas, cette position n'est pas tenable. Car la pensée de voir peut avoir deux sens. On peut d'abord l'entendre au sens restrictif de vision prétendue ou « impression de voir », alors nous n'avons avec elle que la certitude d'un possible ou d'un probable, et la « pensée de voir » implique que nous ayons eu, dans certains cas, l'expérience d'une vision authentique ou effective à laquelle la pensée de voir ressemble et dans laquelle la certitude de la chose fût, cette fois, enveloppée. La certitude d'une possibilité n'est que la possibilité d'une certitude, la pensée de voir n'est qu'une vision en idée, et nous ne l'aurions pas si nous n'avions par ailleurs la vision en réalité. Maintenant, on peut entendre par la « pensée de voir » la conscience que nous aurions de notre pouvoir constituant. Quoi qu'il en soit de nos perceptions empiriques, qui peuvent être vraies ou fausses, ces perceptions ne seraient possibles que si elles sont habitées par un esprit capable de reconnaître, d'identifier et de maintenir devant nous leur objet intentionnel. Mais si ce pouvoir constituant n'est pas un mythe, si vraiment la perception est le simple prolongement d'un dynamisme intérieur avec lequel je peux coïncider, la certitude que j'ai des prémisses transcendantales du monde doit s'étendre jusqu'au monde lui-même, et, ma vision étant de part en part pensée de voir, la chose vue en elle-même est ce que j'en pense, et l'idéalisme transcendantal est un réalisme absolu. Il serait contradictoire d'affirmer à la fois (1) que le monde est constitué par moi et que, de cette opéra-

(1) Comme le fait par exemple Husserl quand il admet que toute réduction transcendantale est en même temps une réduction eidétique. La nécessité de passer par les essences, l'opacité définitive des existences, ne peuvent être pris comme des faits qui vont de soi, elles contribuent à déterminer le sens du Cogito et de la sub-

tion constitutive, je ne puis saisir que le dessin et les structures essentielles; il faut que je voie paraître le monde existant, et non pas seulement le monde en idée, au terme du travail constitutif, faute de quoi je n'aurai qu'une construction abstraite et non pas une conscience concrète du monde. Ainsi, en quelque sens qu'on la prenne, la « pensée de voir » n'est certaine que si la vision effective l'est aussi. Quand Descartes nous dit que la sensation, réduite à elle-même, est toujours vraie, et que l'erreur s'introduit par l'interprétation transcendantale que le jugement en donne, il fait là une distinction illusoire : il n'est pas moins difficile pour moi de savoir si j'ai senti quelque chose que de savoir s'il y a là quelque chose, et l'hystérique sent et ne connaît pas ce qu'il sent, comme il perçoit des objets extérieurs sans se rendre compte de cette perception. Quand au contraire je suis sûr d'avoir senti, la certitude d'une chose extérieure est enveloppée dans la manière même dont la sensation s'articule et se développe devant moi : c'est une douleur *de la jambe*, ou c'est *du rouge*, et par exemple du rouge opaque sur un seul plan, ou au contraire une atmosphère rougeâtre à trois dimensions. 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 transcendantale, 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. Les actes du Je sont d'une telle nature qu'ils se dépassent eux-mêmes et qu'il n'y a pas d'intimité de la conscience. La conscience est de part en part transcendance, non pas transcendance subie, — nous avons dit qu'une telle transcendance serait l'arrêt de la conscience, — mais transcendance active. La conscience que j'ai de voir ou de sentir, ce n'est pas la notation passive d'un événement psychique fermé sur lui-même et qui me laisserait incertain en ce qui concerne la réalité de la chose vue ou sentie; ce n'est pas davantage le déploiement d'une puissance constituante qui contiendrait éminemment et éternellement en elle-même toute vision ou sensation possible et rejoindrait l'objet sans avoir à se quitter, c'est l'effectua-

jectivité dernière. Je ne suis pas une pensée constituante et mon Je pense n'est pas un Je suis, si je ne puis par la pensée égalier la richesse concrète du monde et résorber la facticité.

tion même de la vision. Je m'assure de voir en voyant ceci et cela, ou au moins en réveillant autour de moi un entourage visuel, un monde visible qui finalement n'est attesté que par la vision d'une chose particulière. 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. La vision s'atteint elle-même et se rejoint dans la chose vue. Il lui est bien essentiel de se saisir, et si elle ne le faisait pas elle ne serait vision de rien, mais il lui est essentiel de se saisir dans une sorte d'ambiguïté et d'obscurité, puisqu'elle ne se possède pas et au contraire s'échappe dans la chose vue. Ce que je découvre et reconnais par le *Cogito*, ce n'est pas l'immanence psychologique, l'inhérence de tous les phénomènes à des « états de conscience privés », le contact aveugle de la sensation avec elle-même, — ce n'est pas même l'immanence transcendente, l'appartenance de tous les phénomènes à une conscience constituante, la possession de la pensée claire par elle-même, — c'est le mouvement profond de transcendance qui est mon être même, le contact simultané avec mon être et avec l'être du monde.

Cependant, le cas de la perception n'est-il pas particulier ? Elle 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 ». Par exemple, l'amour et la volonté sont des opérations intérieures ; ils se fabriquent leurs objets, et l'on comprend bien qu'en le faisant ils puissent se détourner du réel et, en ce sens-là, nous tromper, mais il semble impossible qu'ils nous trompent sur eux-mêmes : 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. L'apparence est réalité en moi, l'être de la conscience est de s'apparaître.

Qu'est-ce que vouloir, sinon avoir conscience d'un objet comme valable (ou comme valable en tant justement qu'il n'est pas valable, dans le cas de la volonté perverse), qu'est-ce qu'aimer sinon avoir conscience d'un objet comme aimable ? Et puisque la conscience d'un objet enveloppe nécessairement un savoir d'elle-même, faute de quoi elle s'échapperait et ne saisirait pas même son objet, vouloir et savoir qu'on veut, aimer et savoir qu'on aime ne sont qu'un seul acte, l'amour est conscience d'aimer, la volonté conscience de vouloir. Un amour ou une volonté qui n'aurait pas conscience de soi serait un amour qui n'aime pas, une volonté qui ne veut pas, comme une pensée inconsciente serait une pensée qui ne pense pas. La volonté ou l'amour seraient les mêmes que leur objet soit factice ou réel et, considérés sans référence à l'objet sur lequel 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. Cependant, regardons de plus près.

Il est d'abord manifeste que nous pouvons distinguer en nous-mêmes des sentiments « vrais » et des sentiments « faux », que tout ce qui est senti par nous en nous-mêmes ne se trouve pas, de ce fait, placé sur un seul plan d'existence ou vrai au même titre, et qu'il y a des degrés de réalité en nous comme il y a hors de nous des « reflets », des « fantômes » et des « choses ». A côté de l'amour vrai, il y a un amour faux ou illusoire. Ce dernier cas doit être distingué des erreurs d'interprétation et de ceux où, de mauvaise foi, j'ai donné le nom d'amour à des émotions qui ne le méritaient pas. Car, alors, il n'y a jamais eu même un semblant d'amour, je n'ai pas cru un instant que ma vie fût engagée dans ce sentiment, j'ai sournoisement évité de poser la question pour éviter la réponse que je savais déjà, mon « amour » n'a été fait que de complaisance ou de mauvaise foi. Au contraire, dans l'amour faux ou illusoire, je me suis joint de volonté avec la personne aimée, elle a vraiment été pour un temps le médiateur de mes rapports avec le monde, quand je disais que je l'aimais, je n'« interprétais » pas, ma vie s'était vraiment engagée dans une forme qui, comme une mélodie, exigeait une suite. Il est vrai que, après la désillusion (après la révélation de mon illusion *sur moi-même*) et quand j'essaierai de comprendre ce qui m'est arrivé, je retrouverai sous cet amour prétendu *autre chose*

que de l'amour : la ressemblance de la femme « aimée » et d'une autre personne, l'ennui, l'habitude, une communauté d'intérêts ou de conviction, et c'est même ce qui me permettra de parler d'illusion. Je n'aimais que des *qualités* (ce sourire, qui ressemble à un autre sourire, cette beauté qui s'impose comme un fait, cette jeunesse des gestes et de la conduite) et non pas la manière d'exister singulière qui est la personne elle-même. Et, corrélativement, je n'étais pas pris tout entier, des régions de ma vie passée et de ma vie future échappaient à l'invasion, je gardais en moi des places réservées pour autre chose. 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. On ne peut pas dire que cet amour ait été, pendant qu'il existait, indiscernable d'un amour vrai et qu'il soit devenu « faux amour » quand je l'ai eu désavoué. 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'incident : dans le premier cas, l'attitude mystique s'insère dans ma relation fondamentale avec le monde et avec autrui ; dans le second cas, elle est à l'intérieur du sujet un comportement impersonnel et sans nécessité interne, « la puberté ». De même, l'amour vrai convoque toutes les ressources du sujet et l'intéresse tout entier, le faux amour ne concerne que l'un de ses personnages, « l'homme de quarante ans », s'il s'agit d'un amour tardif, « le voyageur », s'il s'agit d'un amour exotique, « le veuf », si le faux amour est porté par un souvenir, « l'enfant », s'il est porté par le souvenir de la mère. Un amour vrai se termine quand je change ou quand la personne aimée a changé ; 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 désil-

lusion, l'ambiguïté demeure et c'est pourquoi l'illusion est possible. Considérons encore l'exemple de l'hystérique. On a vite fait de le traiter comme un simulateur, mais c'est d'abord lui-même qu'il trompe, et cette plasticité pose à nouveau le problème que l'on voudrait écarter : comment l'hystérique peut-il ne pas sentir ce qu'il sent et sentir ce qu'il ne sent pas ? Il ne *feint* pas la douleur, la tristesse, la colère, et cependant ses « douleurs », ses « tristesses », ses « colères » se distinguent d'une douleur, d'une tristesse et d'une colère « réelles », parce qu'il n'y est pas tout entier ; au centre de lui-même, il subsiste une zone de calme. Les sentiments illusoire ou imaginaires sont bien vécus, mais pour ainsi dire avec la périphérie de nous-mêmes (1). L'enfant et beaucoup d'hommes sont dominés par des « valeurs de situation » qui leur cachent leurs sentiments effectifs, — contents parce qu'on leur fait un cadeau, tristes parce qu'ils assistent à un enterrement, gais ou tristes selon le paysage, et, en deçà de ces sentiments, indifférents et vides. « Nous sentons bien le sentiment lui-même, mais d'une manière inauthentique. C'est comme l'ombre d'un sentiment authentique. » Notre attitude naturelle n'est pas d'éprouver nos propres sentiments ou d'adhérer à nos propres plaisirs, mais de vivre selon les catégories sentimentales du milieu. « La jeune fille aimée ne projette pas ses sentiments en Isolde ou en Juliette, elle éprouve les sentiments de ces fantômes poétiques et les glisse dans sa vie. C'est plus tard, peut-être, qu'un sentiment personnel et authentique rompra la trame des fantasmes sentimentaux (2). » Mais tant que ce sentiment n'est pas né, la jeune fille n'a aucun moyen de déceler ce qu'il y a d'illusoire et de littéraire dans son amour. C'est la vérité de ses sentiments futurs qui fera paraître la fausseté de ses sentiments présents, ceux-ci sont donc bien vécus, la jeune fille s'« irrealise » (3) en eux comme l'acteur dans son rôle, et nous avons ici, non pas des représentations ou des idées qui déclencherait des émotions réelles, mais bien des émotions factices et des sentiments imaginaires. Ainsi, nous ne nous possédons pas à chaque moment dans toute notre réalité et l'on a le droit de parler d'une perception intérieure, d'un sens intime, d'un « analyseur » entre nous et nous-mêmes, qui, à chaque moment, va plus ou moins loin dans la connaissance de notre vie et de notre

(1) SCHELER, *Idole der Selbsterkenntnis*, pp. 63 et suivantes.

(2) Id., *Ibid.*, pp. 89-95.

(3) J.-P. SARTRE, *L'Imaginaire*, p. 243.

être. Ce qui reste en deçà de la perception intérieure et n'impressionne pas le sens intime n'est pas un inconscient. « Ma vie », mon « être total », ce ne sont pas là, comme le « moi profond » de Bergson, des constructions contestables, mais des phénomènes qui se donnent avec évidence à la réflexion. Il ne s'agit pas d'autre chose que de ce que nous faisons. Je découvre que je suis amoureux. Rien ne m'avait échappé peut-être de ces faits qui maintenant font preuve pour moi : ni ce mouvement plus vif de mon présent vers mon avenir, ni cette émotion qui me laissait sans parole, ni cette hâte d'arriver au jour d'une rencontre. Mais enfin, je n'en avais pas fait la somme, ou, si je l'avais faite, je ne pensais pas qu'il s'agit d'un sentiment si important, et je découvre maintenant que je ne conçois plus ma vie sans cet amour. Revenant sur les jours et les mois précédents, je constate que mes actions et mes pensées étaient polarisées, je retrouve les traces d'une organisation, d'une synthèse qui se faisait. Il n'est pas possible de prétendre que j'aie toujours su ce que je sais à présent et de réaliser dans les mois passés une connaissance de moi-même que je viens d'acquérir. D'une manière générale, il n'est pas possible de nier que j'aie bien des choses à apprendre sur moi-même, ni de poser d'avance au centre de moi-même une connaissance de moi où soit contenu d'avance tout ce que je saurai de moi-même plus tard, après avoir lu des livres et traversé des événements que je ne soupçonne pas même à présent. L'idée d'une conscience qui serait transparente pour elle-même et dont l'existence se ramènerait à la conscience qu'elle a d'exister n'est pas si différente de la notion d'inconscient : 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. 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 de 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. L'amoureux est comparable au rêveur. Le « contenu latent » et le « sens sexuel » du rêve sont bien présents au rêveur, puisque c'est lui qui rêve son rêve. Mais, justement parce que la sexualité est l'atmosphère générale du rêve, ils ne sont pas thé-

matisés comme sexuels, faute d'un fond non-sexuel sur lequel ils se détachent. Quand on se demande si le rêveur est ou non conscient du contenu sexuel de son rêve, on pose mal la question. Si la sexualité est, comme nous l'avons expliqué plus haut, une des manières que nous avons de nous rapporter au monde, quand, comme il arrive dans le rêve, notre être méta-sexuel s'éclipse, elle est partout et nulle part, elle est de soi ambiguë et ne peut pas se spécifier comme sexualité. L'incendie qui figure dans le rêve n'est pas pour le rêveur une manière de déguiser sous un symbole acceptable une pulsion sexuelle, c'est pour l'homme éveillé qu'il devient un symbole; dans le langage du rêve, l'incendie est l'emblème de la pulsion sexuelle parce que le rêveur, détaché du monde physique et du contexte rigoureux de la vie éveillée, n'emploie les images qu'à raison de leur valeur affective. La signification sexuelle du rêve n'est pas inconsciente et pas davantage « consciente », parce que le rêve ne « signifie » pas, comme la vie éveillée, en rapportant un ordre de faits à un autre, et l'on se tromperait également en faisant cristalliser la sexualité dans des « représentations inconscientes » et en plaçant au fond du rêveur une conscience qui l'appelle par son nom. De même, pour l'amoureux qui le vit, l'amour n'a pas de nom, ce n'est pas une chose que l'on puisse cerner et désigner, ce n'est pas le même amour dont parlent les livres et les journaux, parce que c'est la manière dont il établit ses rapports avec le monde, c'est une signification existentielle. Le criminel ne voit pas son crime, le traître sa trahison, non qu'ils existent au fond de lui à titre de représentations ou de tendances inconscientes, mais parce qu'ils sont autant de mondes relativement clos, autant de situations. Si nous sommes en situation, nous sommes circonvenus, nous ne pouvons pas être transparents pour nous-mêmes, et il faut que notre contact avec nous-mêmes ne se fasse que dans l'équivoque.

Mais n'avons-nous pas dépassé le but? Si l'illusion est quelquefois possible dans la conscience, ne le sera-t-elle pas toujours? Nous disions qu'il y a des sentiments imaginaires où nous sommes assez engagés pour qu'ils soient vécus, pas assez engagés pour qu'ils soient authentiques. Mais y a-t-il des engagements absolus? N'est-il pas essentiel à l'engagement de laisser subsister l'autonomie de celui qui s'engage, en ce sens de n'être jamais entier, et par suite tout moyen ne nous est-il pas ôté de qualifier certains sentiments comme authentiques? Définir le sujet par l'exis-

tence, c'est-à-dire par un mouvement où il se dépasse, n'est-ce pas du même coup le vouer à l'illusion, puisqu'il ne pourra jamais rien être ? Faute d'avoir dans la conscience défini la réalité par l'apparence, n'avons-nous pas coupé les liens entre nous et nous-mêmes et réduit la conscience à la condition de simple apparence d'une réalité insaisissable ? Ne sommes-nous pas devant l'alternative d'une conscience absolue ou d'un doute interminable ? Et n'avons-nous pas, en rejetant la première solution, rendu impossible le *Cogito* ? — L'objection nous fait arriver au point essentiel. Il n'est pas vrai que mon existence se possède et pas davantage vrai qu'elle soit étrangère à elle-même, parce qu'elle est un acte ou un faire, et qu'un acte, par définition, est le passage violent de ce que j'ai à ce que je vise, de ce que je suis à ce que j'ai l'intention d'être. Je peux effectuer le *Cogito* et avoir l'assurance de vouloir, d'aimer ou de croire pour de bon, à condition que je veuille, j'aime ou croie d'abord effectivement et que j'accomplisse ma propre existence. Si je ne le faisais pas, un doute invincible s'étendrait sur le monde, mais aussi sur mes propres pensées. Je me demanderais sans fin si mes « goûts », mes « volontés », mes « vœux », mes « aventures » sont vraiment miens, ils me sembleraient toujours factices, irréels et manqués. Mais ce doute lui-même, faute d'être doute effectif, ne pourrait plus même aboutir à la certitude de douter (1). On ne sort de là, on ne parvient à la « sincérité » qu'en prévenant ces scrupules et en se jetant les yeux fermés dans le « faire ». Ainsi ce n'est pas *parce que* je pense être que je suis certain d'exister, mais au contraire la certitude que j'ai de mes pensées dérive de leur existence effective. Mon amour, ma haine, ma volonté ne sont pas certains comme simples pensées d'aimer, de haïr ou de vouloir, mais au contraire toute la certitude de ces pensées vient de celle des actes d'amour, de haine ou de volonté dont je suis sûr parce que je les *fais*. Toute perception intérieure est inadéquate parce que je ne suis pas un objet que l'on puisse percevoir, parce que je fais ma réalité et ne me rejoins que dans l'acte. « Je doute » : il

(1) «...mais alors, ça aussi, c'était donc fait exprès, ce dégoût cynique devant son personnage ? Et ce mépris de ce dégoût qu'elle était en train de se fabriquer, n'était-il pas aussi comédie ? Et ce doute même devant ce mépris... ça devenait affolant, si on se mettait à être sincère, on ne pouvait donc plus s'arrêter ? » S. DE BEAUVOIR, *l'Invitée*, p. 232.

n'y a pas d'autre manière de faire cesser tout doute à l'égard de cette proposition que de douter effectivement, de s'engager dans l'expérience du doute et de faire être ainsi ce doute comme certitude de douter. Douter c'est toujours douter de quelque chose, même si l'on « doute de tout ». Je suis certain de douter parce que j'assume telle ou telle chose, ou même toute chose et ma propre existence, justement comme douteuses. C'est dans mon rapport avec des « choses » que je me connais, la perception intérieure vient après, et elle ne serait pas possible si je n'avais pas pris contact avec mon doute en le vivant jusque dans son objet. On peut dire de la perception intérieure ce que nous avons dit de la perception extérieure : qu'elle enveloppe l'infini, qu'elle est une synthèse jamais achevée et qui s'affirme, bien qu'elle soit inachevée. Si je veux vérifier ma perception du cendric, je n'en aurai jamais fini, elle présume plus que je ne sais de science explicite. De même si je veux vérifier la réalité de mon doute, je n'en aurai jamais fini, il faudra mettre en question ma pensée de douter, la pensée de cette pensée et ainsi de suite. La certitude vient du doute lui-même comme acte et non pas de ces pensées, comme la certitude de la chose et du monde précède la connaissance théorique de leurs propriétés. Savoir, c'est bien, comme on l'a dit, savoir qu'on sait, non que cette seconde puissance du savoir fonde le savoir lui-même, mais au contraire parce qu'il la fonde. Je ne puis reconstruire la chose, et pourtant il y a des choses perçues, de même je ne puis jamais coïncider avec ma vie qui se fuit, et pourtant il y a des perceptions intérieures. La même raison me rend capable d'illusions et de vérité à l'égard de moi-même : c'est à savoir qu'il y a des actes dans lesquels je me rassemble pour me dépasser. Le Cogito est la reconnaissance de ce fait fondamental. Dans la proposition « Je pense, je suis », les deux affirmations sont bien équivalentes, sans quoi il n'y aurait pas de Cogito. Mais encore faut-il s'entendre sur le sens de cette équivalence : ce n'est pas le Je pense qui contient éminemment le Je suis, ce n'est pas mon existence qui est ramenée à la conscience que j'en ai, c'est inversement le Je pense qui est réintégré au mouvement de transcendance du Je suis et la conscience à l'existence.

Il est vrai qu'il semble nécessaire d'admettre une absolue coïncidence de moi avec moi, sinon dans le cas de la volonté et du sentiment, du moins dans les actes de « pensée pure ». S'il en était ainsi, tout ce que nous venons de dire se trouverait remis en question, et, loin que la pensée apparût