

**GRAND SEMINAIRE PROVINCIAL
PAUL VI DE DOUALA
PHILOSOPHAT DE BAFOUSSAM**

**PROVINCIAL MAJOR SEMINARY
PAUL VI OF DOUALA
PHILOSOPHY C'TER -BAFOUSSAM**

MEMOIRE DE FIN CYCLE DE PHILOSOPHIE
Option : phénoménologia

**Le sentir, une ouverture sur l'être : une lecture de
phénoménologie de la perception de Maurice**

Merleau-Ponty

Arnaud GIEGUE TAMETSOP

Sous la direction du :
P. André Nazaire Tounm
Docteur en philosophie

MAI 2011

DEDICACE

Au révérend père GIOVANNI MONTESI, missionnaire
xavérien,

Qui m'a accompagné avec sollicitude dans mes premiers pas de la
recherche vocationnelle.

A mes chers parents, Colette et Jérôme TAMETSOP,
Qui m'ont donné la vie et m'ont confié à Dieu le jour de mon baptême.

REMERCIEMENTS

Un sentiment de profonde gratitude aux missionnaires xavériens, à ma famille la plus élargie, aux enseignants et amis dont les efforts conjugués m'ont soutenu dans la réalisation de cette œuvre de l'esprit. Qu'en tout et pour tout le Nom du Seigneur soit à jamais béni et son règne diffusé aux extrémités du monde !

INTRODUCTION GENERALE

Comment le sentir peut-il permettre l'ouverture sur l'être ? Telle est la question centrale qui va guider toute notre recherche et dont nous envisageons examiner à partir d'une lecture plurielle de l'ouvrage majeur de Maurice Merleau-Ponty, intitulé la *Phénoménologie de la Perception*. La problématique du sentir est en général une question certainement moins alléchante, en comparaison aux grandes questions existentielles et métaphysiques qui sont très discutées dans l'histoire de la philosophie. C'est sans doute ce qui explique le manque de succès de ladite notion au cœur des grands débats philosophiques. En effet, le silence autour de la notion du sentir peut être l'expression implicite d'un manque d'intérêt pour ce qu'elle signifie. L'on peut aussi voir en cela, l'expression voilée d'une déconsidération de l'acte de sentir dans la quête de l'être, quête vers laquelle la philosophie est orientée à son plus haut niveau, et à toutes les époques de son histoire. Justement, Merleau-Ponty réagit et s'investit pour une récupération ou pour une redécouverte de la notion du sentir.

Ainsi donc, à la suite de notre auteur, notre intérêt, en étudiant le sentir, est de le réhabiliter dans une perspective phénoménologique, en réaffirmant qu'il constitue un vécu préliminaire pour l'homme dans la quête inlassable de l'être. De ce fait, notre thème s'intitule : le sentir, une ouverture sur l'être. La plupart des philosophes sont d'accord sur l'idée que, la pensée ou la réflexion est le moyen propice pour atteindre la vérité. La métaphysique plus habile encore, insiste sur la recherche des causes premières. Dans la continuité de ce même projet, Merleau-Ponty opte pour une approche phénoménologique, suivant ainsi le mot d'ordre assigné par Husserl à la philosophie, qui doit être un retour aux choses-mêmes.

Au sens clair, le retour aux choses ne consiste pas en une attention particulière accordée aux choses qui nous entourent ni en une immersion insouciant ou affairée dans notre monde quotidien.¹ Il s'agit surtout d'une rupture de notre relation ordinaire avec le monde. Bien évidemment, il est question d'une rupture qui a pour but « *de le voir, c'est-à-dire de prendre possession de sa présence comme telle* »². Autrement dit, Merleau-Ponty invite à une école nouvelle, celle qui enseigne à se défaire de toute précocité dans le jugement, pour réapprendre à voir le monde d'une façon toute nouvelle mais originale.

En effet, retourner aux choses ne consiste pas à les rechercher dans le monde idéal, instauré jadis par Platon, ni de s'enfermer dans le monde sensible qui existe aussi sous le ciel du platonisme. Retourner à la chose pour notre auteur, c'est précisément la recevoir dans son apparaître sensible. Bref, c'est sentir la chose comme telle, par l'appréhension des sens. Or, la tendance intellectualiste peut mépriser un tel projet, et pourtant Merleau-Ponty ne dénigre pas l'approche conceptuelle, et ne lui confère pas la moindre passivité. Pour lui, le sensible englobe la différence phénoménale du senti et du penser, puisque l'idéalité ne signifie autre chose que ce qui se donne en filigrane dans le sensible.³ Du fait de cette chose qui se donne dans le sentir, notre étude tient son objet propre, comme portant sur les possibilités d'une ouverture à l'être par le sentir. Il est donc à considérer que « *la chose-même, c'est l'être total, l'être en deçà de toute idéalisation* »⁴.

Cependant, si nous parlerons de l'être avec Merleau-Ponty, il ne faudra surtout pas croire que nous baignerons dans la métaphysique. Il y a juste un

¹R. BARBARAS, Merleau-Ponty, Paris, ellipses, 1997, p. 5.

² *Idem*.

³ *Ibid.*, p. 34.

⁴ R. BARBARAS, Le tournant de l'expérience. Recherches sur la philosophie de Merleau-Ponty, Paris, Vrin, 2009, p. 8.

caractère ambigu de la pensée de Merleau-Ponty. Bien qu'il parle plus du monde que de l'être, l'essentiel de son projet semble être celui de saisir l'être même de la chose. D'ailleurs, le vrai philosophe pour Merleau-Ponty se reconnaît parce qu'il a inséparablement le goût de l'évidence et le sens de l'ambiguïté.⁵ On peut dès lors être tenté de taxer notre auteur d'empiriste, mais ce serait à tort car dans son système, « *le philosophe n'a pas besoin de sortir de soi pour atteindre les choses-mêmes : il est intérieurement sollicité ou hanté par elles* »⁶. Dès lors, il est toujours tendu vers les choses qu'il vise, et en même temps, « *on ne peut pas sentir sans l'action d'un sensible* »⁷. La démarche merleau-pontienne s'oriente finalement vers une connexion intrinsèque entre le sujet sentant et le monde senti. D'où une nécessité de repenser le sentir afin de comprendre son rôle véritable dans l'accès à l'être.

L'on est alors en droit de s'interroger sur la problématique du sentir, exploitée sous l'éclairage de la phénoménologie de Merleau-Ponty. Comment comprendre l'ouverture à l'être qu'il implique ? Et quel niveau d'être peut-on finalement accorder à l'appréhension des qualités auxquelles le sentir semble donner accès ?

Nous sommes précisément dans une approche toute nouvelle inaugurée par Merleau-Ponty dans une radicalisation du projet husserlien, qui consiste à « *retrouver ce contact avec le monde pour lui donner enfin un statut philosophique* »⁸. Pour être clair, il faut noter que cette nouveauté de Merleau-Ponty s'inscrit dans son ambition de refondre la philosophie traditionnelle, essentiellement dominée par l'entendement et un logocentrisme, pour faire aussi valoir les autres moyens simples et purement humains, de même que

⁵ *Ibid.*, p. 14.

⁶ M. MERLEAU-PONTY, *Eloge de la philosophie et autres essais*, Paris, Gallimard, 2008, p. 23.

⁷ R. BARBARAS, *Le tournant de l'expérience. Recherches sur la philosophie de Merleau-Ponty*, op. cit., p. 16.

⁸ M. MERLEAU-PONTY, *La phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945, p. I.

leur aptitude à percer le mystère de l'être. C'est proprement une invitation à vivre avec l'être du monde sans toutefois se contenter de sa vérité au sens d'une réalité conceptuelle, essentiellement autre que moi. Quoiqu'il en soit, le projet de Merleau-Ponty considère que le sentir nous permettra de nous frayer le chemin qui ouvre à l'être même du monde.

C'est pourquoi, nous avons opté pour une lecture de *la phénoménologie de la Perception*, œuvre majeure de notre auteur, écrite au lendemain de la fin de la deuxième guerre mondiale en 1945. Il s'agit précisément d'une lecture récapitulative et toujours critique de toutes les idées, concepts ou raisonnements exprimés par Merleau-Ponty au sujet du sentir. Ils nous permettront à notre tour, d'axer notre argumentation et d'enrichir nos convictions : c'est spécifiquement une méthode analytico-critique. Nous pourrons ainsi parvenir à saisir la particularité et le mouvement global de la pensée de Merleau-Ponty.

Pour mener à bien notre projet, nous organiserons notre travail en trois moments. Dans un premier moment, nous reviendrons sur les approches historiques du sentir et leur contribution au sujet d'un accès à l'être du monde. Aussi, nous jetterons un regard sur la démarcation phénoménologique dans laquelle Merleau-Ponty, différent de son maître Husserl, aura inscrit ses synthèses. Dans un second moment, nous présenterons la nouvelle approche que Merleau-Ponty donne à propos du sentir, ainsi que ses implications sur le front d'une ouverture à l'être du monde. Le troisième moment sera consacré à l'évaluation critique, qui va nous permettre de relever quelques zones d'ombres qui résistent à la pensée illuminante de notre auteur. Ce sera en fait, un préalable qui nous mènera ensuite à dégager la valeur philosophique intrinsèque, autant que l'intérêt existentiel du vécu Merleau-pontien à l'heure particulière du troisième millénaire.

CHAPITRE PREMIER : APPROCHE HISTORIQUE SUR LA QUESTION DU SENTIR

Introduction

Avant de nous plonger dans une réflexion philosophique sur le sentir tel que abordé par Merleau-Ponty, il nous semble opportun de mettre d'abord au clair l'état de cette question afin de découvrir ce que l'histoire de la pensée retient du sentir.

En effet, il faut de prime abord signaler notre constat du grand vide que connaît l'histoire de la philosophie pour ce qui est de la question du sentir en elle-même. Il y a tout de même eu des approches qui dans leurs développements ont fait allusion à des questions se rapportant aux sens telles que la sensation, la perception ou l'expérience. C'est donc sous cet angle que nous entrevoyons extraire les positions diverses qui peuvent constituer sur le sentir une sorte de tradition philosophique ayant précédé Merleau-Ponty et l'avènement de la phénoménologie. Il reste encore à consentir, si l'on peut à bon droit parler de tradition sur le sentir, quand on sait qu'il y a un vrai antagonisme entre les différents courants qui ont abordé la question.

Notre parcours illustratif de la notion du sentir va se préciser progressivement, à la lumière de quelques grands courants de l'histoire philosophique. Le premier pan de notre analyse va regrouper des courants qui font dépendre le sentir du système sens-objet. Nous commencerons par la conception épicurienne qui fonde le sentir sur le contact des corps. Ensuite, nous aborderons l'horizon de l'empirisme à travers la conception lockéenne selon laquelle la caractéristique essentielle du sentir est la sensation. Le second moment de notre analyse va aborder les conceptions idéalistes du sentir. Nous partirons de Descartes à Hegel, en passant par Emmanuel Kant.

La définition du sentir dans le courant idéaliste va atteindre le haut degré de la subjectivité dans la perspective des sentiments qu'éprouve l'âme chez Hegel.

I. Le sentir dans les limites du système sens-objet :

Epicurisme et Empirisme

La présente étude que nous voulons mener a pour ambition de présenter dans l'histoire de la philosophie les conceptions qui ont tendance à définir le sentir dans les seules limites du système constitué par les sens et la réalité sentie. L'Epicurisme et l'empirisme nous semblent être les courants qui conviennent le mieux à une tendance objectiviste du sentir.

Que ce soit l'épicurisme développé à partir du III^e siècle avant Jésus-Christ, ou l'empirisme de l'époque moderne, leurs différentes approches autour de la question du sentir ont été orientées vers le domaine de la connaissance. Ceci étant, la problématique commune poursuivie était celle de l'origine ou des sources de nos connaissances. Les solutions systématisées par les différents courants étaient pour la plupart, sinon toutes, des théories épistémologiques, en ce sens où elles décrivaient ou discouraient sur le mode et les conditions de possibilité de la connaissance. C'est alors que l'usage des sens pouvait être soit recentré, soit relégué au second plan, selon qu'on se trouve dans tel ou tel autre courant philosophique.

1. Le sentir dans l'épicurisme

L'épicurisme est une doctrine philosophique qui surgit dans la Grèce antique en même temps que le scepticisme et le stoïcisme pour répondre à la soif du bonheur recherché par les gens depuis la disparition de la cité. Cette forme de réflexion issue d'Epicure de Samos retient le problème de la connaissance comme l'un de ses centres d'intérêt. Plaçant la vérité au cœur de

la connaissance, Epicure établit trois critères de la vérité à savoir les sensations, les anticipations ou prénotions et les affections.

Du fait que « *les notions dérivent de la sensation et que les affections de plaisir et de douleur sont les perceptions internes, tout renvoie à la sensation* »⁹. De la sorte, le sentir est le fait des impressions qui affectent l'individu au moyen de la sensation. On note logiquement une prédominance de la sensation dans le processus de la connaissance, à telle enseigne qu'il convient de parler en termes épicuriens de l'âme sentante, profondément unie au corps et qui préside au sentir.

L'âme qui est totalement dépendante de la nature corporelle, est par le fait même la cause des actions qui s'effectuent en l'homme. Il faut préciser que « *la cause principale de la sensibilité réside dans l'âme, et certes, elle ne la détiendrait pas si elle n'était pas en quelque sorte abritée par le reste de l'agrégat* »¹⁰. Notons que le reste de l'agrégat est une idée démocritéenne pour désigner le corps. Épicure est encore plus radical dans le primat qu'il accorde à la sensation lorsqu'il s'exprime sur la mort. « *La plus grande peur, celle de la mort peut être surmontée si l'on pense que l'âme corporelle et mortelle n'a pas à souhaiter l'immortalité et que la mort n'est rien par rapport à l'homme. Ou bien elle est et il n'est pas, ou bien il est et elle n'est pas. Elle ne procure comme telle aucune sensation étant l'absence de sensation* »¹¹. Autrement dit, le principe vital c'est la sensation, c'est grâce à elle qu'est possible toute connaissance. Hors de la sensation rien n'est possible et rien n'est connaissable. Le sentir épicurien oblige d'accorder à l'âme une nature corporelle, une nature subtile lui permettant d'être totalement en contact avec la totalité du corps.

⁹ J.-P. DUMONT, *Éléments d'histoire de la philosophie antique*, Paris, Nathan, 1993, p. 490.

¹⁰ *Idem.*

¹¹ N. BARAQUIN & J. LAFFITTE, *Dictionnaire des philosophes*, Paris, Arman Colin, 2002, p. 107.

Platon et Aristote qui ont précédé Epicure considéraient l'âme comme incorporelle ; c'est-à-dire comme n'ayant dans sa composition, rien qui puisse faire un commerce avec le corps et la sensibilité. Platon, un spiritualiste pur considérait l'âme comme prisonnière dans le corps¹². Une telle conception selon Epicure méconnaît la nature même de l'homme, et « *ceux qui disent que l'âme est incorporelle parlent pour ne rien dire. Car si elle était telle, elle ne pourrait en rien agir ni subir* »¹³.

Mais pour ce qui est à proprement parler de la notion du sentir, Epicure rompt radicalement avec le platonisme pour qui la sensation est subjective, relative et ne saurait, par voie de conséquence, servir de départ à une connaissance du monde. Le sentir n'est nullement une construction subjective, mais ce par quoi la réalité est présente pour nous. Dans l'épicurisme, « *le sentir naît du contact de deux présences, de deux corps* »¹⁴. Il s'agit d'un contact nécessaire entre le corps de l'homme et la chose réelle, qui permet l'appréhension et la connaissance de la chose. Et puisque l'appréhension de la chose se réduit à la sensation, il nous semble plus précis d'admettre avec Jean Brun que le sentir repose sur la théorie de la "contact-sensation" qui s'applique autant au toucher et au goût qu'à l'odorat, à l'ouïe et à la vue¹⁵.

Par ailleurs, il faut noter que le contact des corps, évoqué dans l'épicurisme est clairement décrit par Epicure. En effet, « *l'odeur naît du contact de particules venant de l'intérieur d'un corps et provoquant en nous des modifications d'atomes, de même, le son naît du contact de particules matérielles, de formes et de contacts variés qui viennent modifier la structure*

¹² PLATON, *Phèdre*, in « Œuvres complètes », Paris, Gallimard, 2002, 250c, p. 40.

¹³ N. BARAQUIN & J. LAFFITTE, op.cit., p. 492.

¹⁴ J. BRUN, *L'épicurisme*, Paris, PUF, coll. « Que sais-je ? », 1991, p. 33.

¹⁵ *Idem*.

*des oreilles. Mais il en va de même pour la vue »*¹⁶. Epicure affirme que tous les corps émettent sans cesse de fines particules de la même forme et de la même couleur qu'eux, qu'il appelle des simulacres. Et ces simulacres viennent frapper nos yeux de telle sorte que la vue est elle-même un contact. De la description suscitée, établie par Epicure dans sa canonique, il ressort tout d'abord que le sentir repose sur l'usage des différents sens, et ensuite qu'à chaque acte du sentir la chose est toujours protagoniste. L'objet émet des particules qui entrent en contact avec l'organe de sens correspondant. On retient donc que toute sensation naît toujours d'un choc, d'une rencontre de telle sorte que toutes nos connaissances commencent par le sentir.

Cependant des détracteurs de l'épicurisme tels Cicéron et Plutarque n'hésitent pas de taxer de sensualiste la théorie épicurienne de la connaissance fondée sur le sentir. A ces objections et à toutes les tendances qui accordent le primat à la raison, Epicure dit que « *rien ne peut réfuter la sensation (...) ce que nous pensons, dépendant de ce que nous sentons ne peut pas servir de réfutation à ce qui le constitue* »¹⁷. Ainsi, l'épicurisme est radical dans ses positions. Aux différentes objections qui accusent les sens d'être une source d'erreur, l'épicurisme soutient que l'instance qui est passible d'erreur est le jugement, et non pas les sens. Lucrèce qui est un disciple d'Epicure conclut rapidement en ceci que « *la plupart de ces erreurs sont dues aux jugements que l'esprit porte spontanément sur les faits, nous faisant voir ce qu'en réalité n'ont pas vu nos sens* »¹⁸. De même, la solution pertinente d'Epicure sur le problème de l'erreur est que, ce n'est pas la sensation qui est source d'erreur mais c'est le jugement qui connaît l'erreur.

¹⁶ *Idem.*

¹⁷ *Ibid.*, p. 34.

¹⁸ *Ibid.*, p. 38.

Dès lors, le critère qui fonde la vérité c'est l'évidence. Quant à la sensation, elle nous présente l'objet tel que sa position et la manière conviennent que je le vois ou le sente de telle manière. Ainsi, « *c'est le propre de la sensation que de saisir seulement ce qui est présent et qui la meut, la couleur par exemple, mais non pas de discerner que l'objet est autre ici et autre là* »¹⁹. Tout ceci pour dire que toutes les impressions auxquelles la sensation nous fait accéder sont vraies, de même que les images que nous voyons sont toutes vraies. Le propre du sentir est de saisir seulement ce qui est présent et non de dire que l'objet est ici de telle façon et là de telle autre. Il revient à l'esprit de produire, à côté de la vérité sentie, des hypothèses qu'il y ajoute de son propre fonds. Une telle opération est une absurdité pour l'empirisme qui accorde tout le primat à l'expérience.

2. L'approche empiriste sur le sentir

Au début de notre analyse du regard empiriste sur le sentir, Il convient de définir l'empirisme afin d'en appréhender le principe fondateur et essentiel.

En effet, l'empirisme, de son étymologie grecque « *empeiria* » qui signifie expérience est selon Jerphagnon « *l'attitude philosophique de ceux qui considèrent le contenu et même la forme de toutes nos connaissances comme des produits directs ou indirects de l'expérience, en dehors de laquelle, selon eux, aucun principe rationnel, aucune notion première, voire aucune activité mentale, ne pourraient ni exister ni se concevoir* »²⁰. Par cette définition, nous apprenons que l'empirisme est avant tout une théorie de la connaissance qui soutient que la globalité des connaissances humaines prend sa source dans l'expérience. A l'intérieur de l'empirisme, l'expérience est la

¹⁹ *Ibid.*, p. 498.

²⁰ L. JERPHAGNON (dir.), *Dictionnaire des grandes philosophies*, Toulouse, Privat, 1973, p. 96.

condition de possibilité de la connaissance, de son existence tout comme de sa conception.

En effet ce qui intéresse notre étude dans ce courant c'est de remarquer que l'empirisme accorde la prédominance aux sens, qui sont les voies par lesquelles l'homme entre dans l'expérience. De même, le sentir entendu comme l'effet immédiat que l'on reçoit au contact avec l'extérieur, au moyen des sens serait une propédeutique nécessaire à toutes connaissances. Une approche du thème de l'empirisme chez Auroux et Weil nous apprend que l'idée de fonder la connaissance sur l'expérience est de longue date et se retrouve déjà exprimée chez Aristote.

En effet, « on considère souvent que la thèse fondamentale de l'empirisme est l'axiome attribué à Aristote selon lequel rien n'est dans l'esprit qui ne fût d'abord dans les sens. »²¹. C'est certainement sur les pas du stagirite que se fonderont et se systématiseront à l'époque moderne les théories empiristes parmi lesquelles celle de John Locke.

JOHN LOCKE (1632-1704)

L'anglais John Locke fut le premier grand philosophe empiriste dont la réflexion fut fortement critique par rapport à la théorie cartésienne des idées innées. En réponse donc à Descartes qui stipulait que l'esprit humain comporte en lui des idées vraies *a priori* et naturellement présentes en lui, telle l'idée de Dieu, Locke se propose de retracer la genèse de notre intelligence. Sa première conviction est qu'à l'origine, l'esprit humain ne contient aucune idée, aucune connaissance. Toutes les idées qu'il acquiert progressivement et qui lui parviennent en majorité par le moyen dominant du sentir sont toutes d'origine externe.

²¹S. AUROUX & Y.WEIL, *Dictionnaire des auteurs et des thèmes de la philosophie*, Paris, Hachette, 1991, p. 117.

L'idée du sentir qui se dégage chez Locke consiste précisément en la réception des idées d'origine externe. En effet, il suppose « *qu'au commencement, l'âme est ce qu'on appelle une table rase, vide de tous caractères, sans aucune idée, quelle qu'elle soit. Comment vient-elle à recevoir des idées ?* »²² Cette interrogation qui conclut l'hypothèse de Locke laisse entendre que l'acte par lequel l'homme accède aux idées est un acte de simple réception. Il précise à la suite le déploiement d'un tel acte qui consiste en ce que « *nos sens étant frappés par certains objets extérieurs, font entrer dans notre âme plusieurs perceptions distinctes des choses, selon les diverses manières dont ces objets agissent sur nos sens* »²³. C'est explicitement en ceci que consiste le sentir chez Locke : les objets extérieurs produisent par leur reflet une certaine influence ou une certaine modification sur l'entendement par la voie des sens.

A cet effet, les sens sont simplement les ouvertures par lesquelles les objets modifient l'âme et lui transmettent par le fait même la multitude des idées. Le sentir ainsi décrit dans l'empirisme accorde le primat à l'objet tandis que le sujet lui, est totalement absent sinon réceptif. Et à ce propos, John Locke évite exprès le terme sentir pour employer plutôt celui de sensation comme source de la plupart des idées que nous avons et qui dépendent entièrement de nos sens. Cette approche de Locke répond à sa particularité de n'accorder aucunement au sujet, un rôle dans la conception des idées. Pour tout dire, le sentir chez John Locke est l'acte de la sensation qui consiste en ce que « *nos sens font entrer toutes ces idées dans notre âme (...), ils font passer des objets extérieurs dans l'âme.* »²⁴

²² LOCKE J., *Essai philosophique concernant l'Entendement humain*, Paris, Vrin, Bibliothèque des textes philosophiques, trad. Coste, 1994, Lv. II, 1, p. 61.

²³ *Idem.*

²⁴ *Idem.*

Finalement, Locke ajoute au sentir une seconde source des idées qui est la réflexion. Il la définit comme « *la perception des opérations de notre âme sur les idées qu'elle a reçues par les sens* »²⁵. Cette définition révèle que même la réflexion est toujours dépendante de l'usage des sens, puisque son objet est constitué d'idées d'origine externe. Le sentir intervient encore dans cette deuxième source de la connaissance en ceci que les objets extérieurs pénètrent sous forme d'idées dans l'âme par les sens, et c'est alors que se déclenche les opérations de l'âme en vue d'une perception spirituelle qui produit des idées toutes nouvelles.

Dans la réflexion lockéenne, c'est l'entrée des idées extérieures, c'est-à-dire l'acte du sentir qui précède et rend possible la réflexion. On peut en fin de compte comprendre pourquoi seule l'expérience est la source de la connaissance dans l'empirisme. En effet, le sentir qui en est l'acte fondamental et nécessaire se réduit essentiellement à l'entrée des idées purement externes excluant toute intervention du sujet qui lui, est plutôt passif dans la réception de ces idées.

II. Les approches idéalistes autour du sentir

Le terme idéalisme commence à être utilisé au début du XVIII^e siècle pour caractériser certains systèmes philosophiques selon leurs traits métaphysiques ou épistémologiques²⁶. Ce courant s'oppose à l'empirisme en ce sens qu'il englobe des thèses qui énoncent que la vraie réalité n'est pas le monde sensible. Ce qu'on peut réellement connaître relève du monde des idées. S'il est vrai que l'idéalisme, dans l'histoire de la philosophie, s'étend chez plusieurs auteurs, nous allons dans notre présente étude opter pour deux

²⁵ *Idem.*

²⁶ S. AUROUX (dir.), *Les Notions philosophiques*, t. 1, Paris, PUF, p. 1194.

grandes colonnes de la philosophie à savoir Descartes et Kant. Ils ont dans leurs grandes synthèses donné une réflexion sur le sentir.

1. DESCARTES (1596-1650) : le sentir associé au penser

Ce qu'on retient unanimement dans la philosophie de Descartes c'est son "cogito ergo sum" à savoir, je pense donc je suis. Cette formule est déjà très signifiante et suffisante pour comprendre la classification de Descartes dans le courant idéaliste. En effet, il fonde irrévocablement la certitude de l'existence humaine sur la pensée.

Descartes dans sa réflexion se rend compte que seule la pensée résiste à l'épreuve de son doute alors que toutes les autres choses et même son corps au premier chef n'y résistent pas. Il affirme : « *Je pense n'avoir aucun sens ; je crois que le corps, la figure, l'étendue, le mouvement et le lieu ne sont que des fictions de mon esprit* »²⁷. Il s'agit tout simplement de dire que le monde empirique est à relativiser, puisqu'il n'influence en rien l'existence humaine. Si Descartes peut feindre l'existence de son propre corps tout en demeurant quelque chose, cela veut dire que la faculté de sentir, inséparable du corps n'est pas moins relative.

Ce qui est étonnant c'est que Descartes dans sa réflexion sur la connaissance aboutit à une définition spiritualiste du sentir. Il dit en effet : « *il est très certain qu'il me semble que je vois, que j'ois, et que je m'échauffe ; et c'est à proprement ce qui en moi s'appelle sentir, et cela pris ainsi précisément n'est rien autre chose que penser.* »²⁸ C'est précisément que le sentir ne représente rien s'il n'est pas associé à l'acte de penser, puisqu'en réalité les sens ne connaissent rien. L'exemple de la cire montre que nos sens

²⁷ R.DECARTES, *Méditations métaphysiques*, Quadrige/PUF, 1956, p. 37.

²⁸ *Ibid.*, p. 44.

ne conçoivent rien de consistant. Après qu'on l'a réchauffée, les qualités sensibles telles que l'odeur, la couleur, le son, la grandeur, disparaissent et la cire se présente différemment. Descartes conclut donc que ce n'est ni l'imagination, ni les sens qui nous aident à concevoir les corps mais la pensée ou l'entendement.²⁹ Ainsi, si Descartes se définit comme une chose qui sent, il ne se contredit pas car il s'agit d'un sentir soumis à la pensée. Pour Descartes, je suis uniquement une chose qui pense.

De fait, par son système, Descartes a mis en place une théorie idéaliste dont le mot d'ordre prône que la vérité de l'être n'est pas à rechercher dans le monde empirique, mais qu'il appartient à la pensée de la concevoir. Emmanuel Kant sans abolir cette position cartésienne la complètera dans un idéalisme qualifié de transcendantal.

2. KANT (1724-1804) : le sentir au début de la connaissance transcendantale

Emmanuel Kant a le mérite d'avoir réalisé dans le domaine de la connaissance une révolution dite copernicienne. Ce mérite vient du fait qu'il tente une réconciliation entre empirisme et idéalisme pur alors que les deux théories s'excluent réciproquement. Il affirme : « *aucune connaissance ne précède en nous l'expérience et c'est avec elle que toutes commencent.* »³⁰ Par cette assertion, il ressort de façon simpliste l'idée que l'expérience est l'étape préalable à la connaissance, non pas que la connaissance se réduit au contact empirique mais que toute connaissance, aussi supérieure et précieuse qu'elle soit, part de l'expérience.

En effet, c'est grâce aux représentations produites par les objets eux-mêmes, puis ramenées à la faculté de connaître au moyen des sens que le

²⁹ *Ibid.*, p. 51.

³⁰ E. KANT, *Critique de la raison pure*, Paris, Quadrige/PUF, 1944, P. 31.

mouvement de cette dernière est déclenché. Jusqu'à ce niveau, on peut convenir sur le point de vue selon lequel l'approche kantienne valorise l'expérience dans sa théorie de la connaissance. Mais tout change lorsqu'il admet la possibilité selon laquelle toute connaissance ne dérive pas de l'expérience et même que, « *notre connaissance par expérience fût un composé de ce que nous recevons des impressions sensibles et de ce que notre propre pouvoir de connaître excité produit de lui-même.* »³¹ Telle est la plaque tournante de la théorie kantienne qui exprime en filigrane qu'il existe des formes de connaissance qui précèdent la connaissance empirique. Kant parle précisément des connaissances *a priori* qui sont opposées aux connaissances empiriques, qui, elles, sont *a posteriori*.

De ce fait, quoi qu'on dise, Kant verse dans un idéalisme en ce sens où non seulement les connaissances *a priori* que sont les catégories de l'entendement ne dérivent pas de l'expérience mais elles sont indépendantes de toute expérience.

Finalement, bien qu'on taxe de subjectivisme transcendantal la théorie kantienne, du fait qu'on parte de l'expérience et déborde l'expérience, il n'est pas moins opportun de ranger le kantisme dans l'idéalisme pur. En effet, Kant reconnaît que le sentir, bien qu'incluant l'objet, doit se régler au diapason de l'entendement qui est notre pouvoir de connaître. Hegel quant à lui aborde cette question de la plus radicale des manières dans un idéalisme purement subjectiviste.

3. HEGEL (1770-1831) : le sentir : idéalité et sentiment

Hegel, philosophe par excellence de l'idéalisme pur, a cette originalité que la philosophie en son sens prend pour sujet l'absolu et l'absolu

³¹ *Idem.*

seulement³². Ce qui revient à dire qu'elle est une réflexion sur la totalité du réel. Ainsi, la question du sentir que nous étudions trouve bel et bien une place dans la pensée hégélienne.

A la différence des courants de l'épicurisme et de l'empirisme, le sentir chez Hegel n'est pas réductible à la simple sensation ou encore à la saisie par les sens des affects extérieurs. Il relève justement une limite qui explique cette réduction en affirmant que « *pour sensation et sentir l'usage linguistique ne dispose justement pas d'une différence qui aille au fond des choses ; néanmoins, l'on ne parle guère d'une sensation du droit, d'une sensation-de-soi, etc., mais l'on dit plutôt un sentiment du droit, un sentiment-de-soi* »³³. Autrement dit, le concept de sentir est plus large que la simple sensation. Cette dernière est selon Hegel « *la forme que prend l'obscur agitation de l'esprit dans son individualité sans conscience ni entendement* »³⁴. Ce qui signifie que la sensation n'est pas déterminée par le sujet mais il la subit passivement, puisque les déterminités appartiennent à l'être naturel et immédiat. Hegel utilise le terme de vitalo-corporéité pour désigner la sensation qui est un sentir, commun aussi bien à l'homme qu'à la bête. Ce sentir de la vitalo-corporéité a pour système les sens et implique toutes les parties du corps-vivant.

En revanche, le sentir véritable, propre au sujet hégélien est celui dont les déterminités surgies de l'esprit, sont incarnées dans un corps vivant, pour être senties.³⁵ A ce niveau, les déterminités relèvent de l'esprit et non du système des sens. C'est proprement chez Hegel une systématisation nécessaire dans laquelle la détermination du sentir vient de l'intérieur, et donc

³² S. AUROUX & Y. WEIL, *Dictionnaire des Auteurs et des Thèmes de la philosophie*, Paris, Hachette, 1991, p. 173.

³³ HEGEL, *Encyclopédie des sciences philosophiques*, Paris, Gallimard, 1970, § 402. p. 366.

³⁴ *Ibid.*, § 400, p. 363.

³⁵ *Ibid.*, § 401, p. 365.

est posée dans le sujet en tant qu'elle est posée dans l'âme. Globalement, le sentir chez Hegel consiste en l'incarnation des déterminités idéelles. Il s'agit des déterminités dont « *l'incarnation-dans-un-corps-vivant, en tant que posée dans la naturalité vivante concrètement développée, s'effectue, dans un système ou dans un organe particulier du corps-vivant* »³⁶. Puisque l'on ne parle d'incarnation que d'une réalité spirituelle, on peut à bon droit dire que c'est l'esprit qui prime dans la conception hégélienne du sentir.

Dans un sens plus large, le sentir chez Hegel se décline comme étant le fait de l'âme qui éprouve les sentiments. Pour lui, « *l'individu-qui-éprouve-des-sentiments est la simple idéalité, la simple subjectivité du sentir* »³⁷. Le concept d'idéalité signifie que ce n'est pas l'être naturel qui détermine les sentiments éprouvés par l'individu. C'est la détermination qui se présente à lui lorsqu'il envisage les représentations ou la mémoire qui constituent le réel virtuellement sauvegardé. En effet, le réel n'existe pas si ce n'est dans l'idéalité car « *l'âme est auprès d'elle-même la totalité de la nature (...), en sorte que ce monde inclus en elle, est sa plénitude, face à laquelle elle ne se rapporte qu'à elle-même* »³⁸. Le sentiment se construit dans l'âme et se vit strictement dans l'âme.

³⁶ *Idem.*

³⁷ *Ibid.*, § 403, p. 366.

³⁸ *Ibid.*, § 403, p. 368.

Conclusion

Au terme de ce premier chapitre axé autour de la question du sentir dans l'histoire de la philosophie, il convient de ré-exprimer notre constat du vide de cette question dans le monde philosophique. Non pas qu'elle soit restée totalement ignorée et absente, mais que les philosophes ne l'aient le plus souvent évoqué que dans une problématique épistémologique. Toutefois, certains courants qui ne sont pas les moindres nous ont frayé le chemin, rendant ainsi possible notre exploration. C'est alors que notre première analyse s'est appesantie sur les conceptions objectivistes-sensualistes du sentir, représentées par l'épicurisme et l'empirisme. Epicure fonde le sentir sur la théorie contact-sensation, c'est-à-dire que le sentir repose sur l'expérience du contact, expérience par laquelle la chose, au moyen des organes de sens se donne à l'individu. Quant à la conception empiriste du sentir que nous avons analysée sous le couvert de John Locke, elle fait dépendre du sentir toute sorte de connaissance. A proprement parler, le sentir pour l'empiriste anglais est l'acte de la sensation par laquelle nos sens font passer dans l'âme des objets extérieurs. Il n'est pas question pour l'empirisme d'admettre l'existence des idées innées comme envisagées dans le cartésianisme. Enfin, notre seconde analyse nous a conduits chez quelques noms marquants de l'idéalisme. Ainsi, Descartes l'un des représentants de ce courant conçoit le sentir comme un acte spirituel, c'est-à-dire un acte de la pensée. Sentir une chose n'a aucune consistance si ce n'est la conception de cette chose. Descartes qui dit être une chose qui sent, est surtout une chose qui pense. Aussi, Emmanuel Kant, tentant de concilier l'objet et le sujet, tombe dans un subjectivisme transcendantal. Pour lui, les sens s'ils sont redevables pour une infime partie, c'est parce que l'expérience est le début de toute connaissance. Le sentir chez Kant serait donc la perception des objets extérieurs par le moyen des sens. En effet, dans cette perception, le sujet

prédomine. Finalement, nous avons conduit cette analyse au plus haut niveau de l'idéalisme ou du subjectivisme pur de Hegel. Selon lui, le sentir est une idéalité, un acte de l'âme par lequel les déterminités idéelles s'incarnent dans le corps vivant. La seconde dimension du sentir est le fait de l'âme qui éprouve des sentiments dans une individualité, c'est -à-dire une expérience de l'âme interne, comme l'être pour soi. Ainsi parcourue, la notion du sentir dans l'histoire passe de la simple sensation dictée par l'objet à l'acte même de l'esprit dicté par le sujet. Merleau-Ponty va certainement inaugurer une conception nouvelle de ce concept dans une visée purement phénoménologique. La question qui demeure cependant est celle-ci : comment peut-on concevoir le sentir comme le phénomène qui nous ouvre ou nous ramène à l'être ? Telle est l'interrogation qui va guider notre réflexion tout au long du chapitre suivant, au cœur même de la pensée de Merleau-Ponty.

CHAPITRE II : LE SENTIR COMME PORTAIL OUVRANT SUR L'ÊTRE : UNE PARTICULARITE DE MERLEAU- PONTY

Introduction

Le chapitre précédent nous a montré que le sentir est un problème préoccupant. Sa gravité est d'autant plus perceptible quant au tiraillement que connaît cette notion, sous l'assaut de plusieurs courants philosophiques de l'histoire. Seulement, pour Merleau-Ponty, cette question a été mal abordée par les grandes traditions philosophiques, l'empirisme et l'intellectualisme qu'il a appelées "préjugés classiques". Il s'agit dès lors dans le présent chapitre de rompre avec ces tendances extrémistes, par la redécouverte d'une nouvelle conception que Merleau-Ponty donne du sentir. La caractéristique fondamentale de cette nouvelle approche est que le sentir merleau-pontien est une porte d'accès à la vérité de l'être. Nous essayerons en notre sens d'examiner cette particularité de Merleau-Ponty. Ainsi, tenterions-nous à travers l'analyse de la problématique du sentir de cerner les potentialités d'une sensation intentionnelle, pour voir ensuite comment le sentir fonde en consistance la perception. Cette première analyse s'achèvera dans la découverte de la spatialité des sens. En seconde analyse, nous nous étendrons sur la dimension de la vie au sein du sentir, comme expérience véritable du sujet avec l'être. A ce niveau, nous analyserons le sentir dans sa communication vitale avec le monde, de même que la corrélation sentant-senti et l'expérience corporelle de communion.

I. Problématique du sentir dans la phénoménologie de la perception

La problématique du sentir dans l'ouvrage de Merleau-Ponty est abordée sous un angle purement phénoménologique. Il ne s'agit pas d'étudier la dimension anthropologique du sentir, mais il est surtout question de le découvrir comme un vécu qui permet l'ouverture du sujet sentant sur l'être. C'est finalement une expérience qui implique une corrélation vitale entre le sentant et le senti. Bien entendu, le projet merleau-pontien est une continuité de l'œuvre innovée par son maître, Edmund Husserl.

1. La filiation husserlienne : une sensation intentionnelle

Si l'on s'en tient à la démarche que Merleau-Ponty assigne à la philosophie, le constat qui se dégage est que sa filiation à Husserl s'inscrit globalement dans la consigne du retour aux choses mêmes. En effet, il pense que « *le premier acte philosophique serait donc de revenir au monde vécu en deçà du monde objectif, puisque c'est en lui que nous pouvons comprendre le droit comme les limites du monde objectif, de rendre à la chose sa physionomie concrète* »³⁹. Cette assertion conserve fidèlement l'acception que Husserl donne au retour "aux choses mêmes". Il s'agit d'un retour au monde vécu qui est à proprement parler la réduction phénoménologique, comprise par Husserl comme consistant d'abord à « *congédir une culture, une histoire, à reprendre tout savoir en remontant à un non savoir radical* »⁴⁰. Ainsi, le retour aux choses mêmes concrétisé par "l'épochè" signifie qu'il faut suspendre, sans éliminer, toutes les idées traditionnelles et préjugés personnels sur le monde, afin de s'unir à la vérité des choses mêmes. A en croire Merleau-Ponty, le monde retrouvé au bout de la réduction

³⁹ M. MERLEAU-PONTY, *La phénoménologie de la perception*, Paris, op. cit., p. 69.

⁴⁰ J.-F. LYOTARD, *La phénoménologie*, Paris, PUF, « Que sais-je ? », 1954, p. 4.

phénoménologique est le monde avant la connaissance, dont la connaissance parle toujours⁴¹.

Cependant, l'idée d'une réduction phénoménologique ne pouvant être comprise sans l'admission d'un lien possible entre le sujet et le monde, Husserl et Merleau-Ponty sont d'accord à postuler l'idée d'intentionnalité comme condition de possibilité du retour à la chose même. Toute conscience est conscience de quelque chose : tel est le principe qui fonde l'intentionnalité chez Husserl. L'intentionnalité définit le caractère de la conscience à être tournée vers les choses. Merleau-Ponty en parle dans sa phénoménologie de la perception. Il s'agit en son sens de « *reconnaître la conscience elle-même comme projet du monde, destiné à un monde qu'elle n'embrasse ni ne possède, mais vers lequel elle ne cesse de se diriger* »⁴². L'intentionnalité est donc une attestation que la conscience est sans cesse dans la mouvance d'une visée ou d'une ouverture à l'être du monde.

En revanche, s'il est vrai que l'idée d'intentionnalité exprime bien la filiation de Merleau-Ponty à Husserl, il convient tout de même de préciser que l'intentionnalité de Merleau-Ponty connaît une nette démarcation, en ce sens qu'elle est aussi exploitée dans le sentir. Contrairement à Husserl qui fait de l'intentionnalité le propre de la conscience, Merleau-Ponty considère que « *la sensation est intentionnelle* »⁴³. Autrement dit, le terme de l'intentionnalité n'est pas d'abord chez lui lié à la conscience, il est lié à la sensation. L'idée Merleau-pontienne d'une sensation intentionnelle signifie que la sensation n'est pas la chose en soi, mais elle renvoie à une réalité à laquelle nous ne pouvons accéder que progressivement, ceci à l'issue de la familiarité de notre corps avec la sensation correspondante. Ainsi, l'analyse de la sensation

⁴¹M. MERLEAU-PONTY, *La phénoménologie de la perception*, Paris, op. cit., p. III.

⁴²*Ibid.*, p. XII.

⁴³*Ibid.*, p. 247.

intentionnelle permet un dépassement de l'alternative de l'empirisme et de l'intellectualisme, dans la mesure où elle reconnaît derrière le sensible une profondeur inépuisable qui n'est pas elle-même sensible. L'intentionnalité ainsi comprise nous garde sans cesse tendue vers l'être que nous ne voyons pas immédiatement mais dont le phénomène sensible qui nous apparaît l'évoque suffisamment. C'est alors que sentir n'est pas l'acte quelconque d'une conscience constituante. Le sentir est l'attitude d'un sujet qui, éprouvant des impressions sensorielles, éprouve aussi la présence de l'être qui déborde les contours du sensible.

Dès lors, « *quand je vois un objet, j'éprouve toujours qu'il y a encore de l'être au-delà de ce que je vois actuellement, non seulement de l'être visible, mais encore de l'être tangible ou saisissable par l'ouïe, et non seulement de l'être sensible, mais encore une profondeur de l'objet qu'aucun prélèvement sensoriel n'épuisera* »⁴⁴. Il faut retenir de cette longue assertion que la vérité de l'être n'est pas simplement perceptible par la vue. Les autres dimensions se donnent à travers d'autres sens, bien qu'ils demeurent en fin de compte, tous limités devant la profondeur de l'être. L'intentionnalité de la sensation, comme le précise Vincent Peillon, « *ouvre d'emblée sur une intentionnalité intérieure à l'être* »⁴⁵. En ce sens, nous pouvons dire que l'idée de sensation inaugurée par Merleau-Ponty conduit bien qu'aveuglement à une certaine vérité de l'être au-delà de la qualité (sensible) immédiatement sentie.

Tout compte fait, il y a une filiation husserlienne qui s'observe dans la notion d'intentionnalité. Considérée chez Husserl comme une visée exclusive à la conscience, l'intentionnalité est réadoptée par Merleau-Ponty pour une fin

⁴⁴ *Ibid.*, p. 250.

⁴⁵ V. PEILLON, *Merleau-Ponty : l'épaisseur du cogito, trois études sur la philosophie de Merleau-Ponty*, Paris, Le bord de l'eau, 2004, p. 38.

nouvelle. Il s'en sert pour rendre concrète la sensation, et exprimer par le fait même l'idée que la sensation ouvre progressivement le sujet à l'être, au-delà de la simple sensation. C'est en même temps une filiation à Husserl, mais surtout une nette démarcation opérée par Merleau-Ponty. Renaud Barbaras tient pour pertinent le constat selon lequel, Husserl a manqué la sensation en tant qu'elle relève d'une intentionnalité motrice et signifiante⁴⁶.

2. *Le sentir au fondement de la perception*

Le courant intellectualiste que critique Merleau-Ponty avait fondé une tradition qui tendait à réduire la perception à un simple et pur jugement, puisque ayant délimité le sentir par l'action sur mon corps d'un stimulus réel⁴⁷. Pour lui, le jugement est partout et constitue la perception vraie. Merleau-Ponty, faisant mention des cas d'illusion dans la perception d'une figure, constate que l'erreur ne peut pas venir des éléments sensibles étant donné qu'ils sont constants comme les stimuli. L'illusion dans ce cas dépend nécessairement d'un changement dans l'interprétation. C'est donc la conception de l'esprit qui modifie la perception même. Ce qu'on voit normalement ou ce qu'on intuitionne dans la sensibilité est authentique, mais si nous précédons la perception d'un jugement, il y a des fortes chances qu'elle ne soit pas vraie. De cette réflexion, notre auteur considère que « *percevoir dans le plein sens du mot, qui l'oppose à imaginer, ce n'est pas juger, c'est saisir un sens immanent au sensible avant tout jugement* »⁴⁸. La perception n'est donc pas une simple constitution subjectiviste de l'esprit, elle extériorise le sujet de ses catégories, et l'ouvre à la réalité sensible.

En effet, du lien nécessaire que Merleau-Ponty établit entre la perception et l'intuition des signes, le rôle du sentir dans la perception peut se

⁴⁶ R. BARBARA, cité par V. PEILLON, *op.cit.*, p. 37.

⁴⁷ *Ibid.*, p.43.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 44.

déduire sans ambiguïté aucune. Le sentir chez Merleau-Ponty est l'acte qui donne un contenu existentiel à la perception car le sujet ne peut penser à lui seul la vérité de l'univers. En effet, ce qui est perçu n'est pas l'être pur, le sentir qui sous-tend la perception est continuellement une reconstitution. Par le sentir, j'accède progressivement à l'être qui n'est pas figé une fois pour toute dans mon esprit, mais constitue les différents moments de mon histoire individuelle⁴⁹.

Par ailleurs, l'idée de la sensation intentionnelle élaborée par Merleau-Ponty révèle que c'est le sentir qui met le sujet de la perception en présence du monde. Ainsi, d'une part, le sentir sort le monde d'un statut d'en-soi qui ne signifie rien, et d'autre part, la conscience est sauvée du statut du pour-soi. Le sentir instaure le monde pour la conscience et rend ainsi possible le vécu de la conscience, et donc la perception. En cela, Merleau-Ponty considère que c'est au sentir que l'objet perçu et le sujet percevant doivent leur épaisseur. Ainsi, « *le sentir est le tissu intentionnel que l'effort de connaissance cherchera à décomposer* »⁵⁰. Grâce au sentir, le sujet percevant est sans cesse tourné vers le monde et la perception quant à elle s'ouvre sur des choses et s'oriente comme vers sa fin, vers une vérité en soi, où se trouve la raison de toutes les apparences. C'est précisément en cela que consiste la phénoménologie, un inventaire de la conscience comme milieu d'univers.

En outre, notre auteur est conscient du fait que la perception ne peut prétendre épuiser le contenu de l'être, du fait du caractère fini de l'homme. En d'autres termes, l'idée d'une "perception pure" adéquate à l'objet ou identique à lui comme le soutient Bergson est inconsistante⁵¹. Ma perception ne saisit pas en fait la nature propre de la chose, elle est un épisode de ma vie. Elle

⁴⁹ *Ibid.*, p. 249.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 65.

⁵¹ M. MERLEAU-PONTY, *La structure du comportement*, Paris, Quadrige/PUF, 2009, p. 230.

n'est pas pour cela ignorante à propos de l'être. Bien que la perception d'un cube ne couvre pas six faces, elle en appréhende au moins la structure totale qui est la même pour tout sujet percevant à différents points de vue ou positions perceptives. Il est donc à retenir que « *les objets qui n'appartiennent pas au cercle du perçu existent au sens où des vérités ne cessent pas d'être vraies lorsque je n'y pense pas : leur mode d'être est la nécessité logique* »⁵². A ce propos, il est indubitable que la partie de l'être qui est vue ou sentie n'est pas indifférente. Au contraire, elle donne à la perception l'ouverture propice pour appréhender l'être, sans avoir besoin d'en être une perception pure au sens bergsonien du terme.

En effet, le monde n'est pas ce que je pense, mais ce que je vis. Je suis ouvert au monde, je communique indubitablement avec lui mais je ne le possède pas, il est inépuisable. C'est donc dire que l'ouverture sur l'être du monde n'est véritablement pas l'acquisition d'une idée du monde mais plutôt la communication avec lui, authentiquement vivante dans le sentir. Toutefois, il est à noter qu'une ambiguïté peut à raison se poser, quant à l'affirmation d'une ouverture sur l'être à travers le sentir. Merleau-Ponty rajoute l'illustration de cette thèse à partir d'une théorie de la spatialité des sens.

3. La spatialité des sens

Selon le petit Robert, la spatialité est le caractère de ce qui est spatial, c'est-à-dire qui se rapporte à l'espace. Merleau-ponty exploite cette notion pour signifier que « *tous les sens sont spatiaux s'ils doivent nous faire accéder à une forme quelconque de l'être* »⁵³. Autrement dit, les sens nous introduisent dans l'être à cause du fait que les qualités sensibles auxquelles il nous faut accéder sont les espaces constitutifs de l'être ou mieux encore des parcelles d'être. Ainsi, tous les sens sans exception, nous ouvrent à un espace

⁵² *Ibid.*, p. 229.

⁵³ M. MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception*, op. cit., p. 251.

dans l'être, puisque toute sensation est spatiale. La thèse de la spatialité de toute sensation est soutenue par notre auteur, du fait que « *la sensation comme contact primordial avec l'être, comme reprise par le sujet sentant d'une forme d'existence indiquée par le sensible, elle est elle-même constitutive d'un milieu de coexistence, c'est-à-dire d'un espace* »⁵⁴. Il y a donc un milieu spatial dans lequel se déroule le sentir en tant qu'il met en liaison d'existence le sujet sentant et ce qui est senti. Ce milieu spatial n'étant ni fictif, ni imaginaire et infirmant l'hypothèse de l'opacité du monde posée par la science classique, est nécessairement de l'être.

Par ailleurs, la notion de spatialité est un fait qui recouvre tous les sens sans être plus importante dans certains sens que dans d'autres. Cela suppose « *que chaque organe de sens interroge l'objet à sa manière, qu'il est l'agent d'un certain type de synthèse* »⁵⁵. Notre auteur reconnaît le mot espace comme désignant par définition nominale la synthèse visuelle mais on ne peut pour ce fait refuser la spatialité, ni au toucher, ni à l'ouïe...etc. En effet, par le sentir, nous sommes mêlés dans une coexistence non seulement avec le visuel mais aussi avec le champ tactile, de telle sorte que même l'aveugle de naissance a l'expérience d'un espace. Le sentir fait place à une spatialité diversifiée que Merleau-ponty illustre dans un exemple particulier « *Dans la salle de concert, quand je rouvre les yeux, l'espace visible me paraît étroit en regard de cet autre espace où tout à l'heure la musique se déployait, et même si je garde les yeux ouverts pendant que l'on joue le morceau, il me semble que la musique n'est pas vraiment contenue dans cet espace précis et mesquin* »⁵⁶. Ainsi, l'espace auditif a sa spécificité par rapport à l'espace visuel ou l'espace tactile, et ne peut en aucun cas être transposable à ces derniers. Ce caractère non transposable des sens dans leur spatialité veut

⁵⁴ *Ibid.*, pp. 255-256.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 258.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 256.

admettre que « *chaque sens constitue un petit monde à l'intérieur du grand et c'est même à raison de sa particularité qu'il est nécessaire au tout et qu'il s'ouvre sur lui* »⁵⁷. Sentir n'est autre chose que s'ouvrir à l'être en ce sens que chaque acte du sentir me fait coexister avec un cadre bien délimité et unique à l'intérieur de la grande totalité qu'est l'être.

En plus, le domaine de chaque sens est dans la perspective de notre auteur un inconnaissable absolu pour les autres et limite d'autant la spatialité. L'aveugle qui a un handicap au niveau visuel fait l'expérience d'un espace qui est différent de celui d'un sujet normal. En dépit du fait que certains organes de sens suppléent au déficit de l'organe malade, il est fort vrai que pour un aveugle par exemple qui retrouve la vision, la forme donnée par la vue est pour lui quelque chose d'absolument neuf qu'il ne met pas en rapport avec son expérience tactile.⁵⁸ L'aveugle guéri fait le joyeux constat que l'espace qui s'ouvre à lui et dans lequel il pénètre est tout nouveau pour lui. Cet espace d'être auquel il accède est unique et ne peut s'offrir à lui autrement que par cette forme spécifique du sentir qu'est la vue. Or d'elle, il n'existe pas cet espace particulier.

Seulement, le sentir en plus du fait qu'il ouvre le sujet à l'être grâce à la spatialité des sens, revêt sa particularité qui constitue cette ouverture même. Il s'agit précisément de son caractère à mettre le sujet en relation vitale avec toutes les choses du monde.

II. Le sentir, la vie avec le monde

Cette partie est une analyse qui rétorque à une idéologie philosophique tendant à déconsidérer, si non, à dévaluer la place du monde naturel dans

⁵⁷ *Idem.*

⁵⁸ *Ibid.*, p. 257.

l'existence de l'homme, au profit de l'être logique. C'est justement ce que pense Hegel quand il estime qu'il vaut mieux « *maintenir le concevoir à l'écart de l'appréhension des choses* »⁵⁹. Il accorde une prédilection à l'être de la pensée, dont il ne faut en aucun cas corrompre par la bassesse dans laquelle baignent les choses du monde. En revanche, nous allons dans cette partie montrer avec Merleau-Ponty comment le sentir réhabilite les choses du monde, en tant qu'elles sympathisent avec le sujet et l'ouvre par le fait même à des horizons d'être. Cette présentation va s'étendre dans une analyse succincte du sentir comme communication vitale, de la corrélation sentant - senti et enfin, de l'expérience corporelle comme communion vivante avec le monde.

1. Le sentir : une communication vitale

Merleau-Ponty trouve que le sentir est l'expérience humaine qui relie de façon vitale le sujet et le monde dans lequel il est "jeté" comme le suppose Martin Heidegger. Il est peut-être jeté dans le monde mais ce monde n'est pas en face de lui, il est pour lui. Ainsi, Merleau-Ponty considère que « *le sentir est cette communication vitale avec le monde qui nous le rend présent comme lieu familier de notre vie* »⁶⁰. Mieux que tout acte de connaissance ou de perception qu'il précède et en est la condition de possibilité, le sentir est la forme à travers laquelle l'homme habite le monde. Ainsi, il témoigne que le monde est monde pour lui, et non en face de lui.

Par ailleurs, le sentir confère un contenu vital aux qualités sensibles de sorte qu'elles ne sont plus vagues et muettes devant nous, mais deviennent significatives ou "parlantes". A titre d'exemple, il est évident que « *la lumière d'une bougie change d'aspect pour l'enfant quand, après une brûlure, elle*

⁵⁹ HEGEL, *Phénoménologie de l'esprit*, Paris, Aubier, 1991, p. 91.

⁶⁰ M. MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception*, op.cit., p. 64-65.

cesse d'attirer sa main et devient à la lettre repoussante. »⁶¹ A l'issue d'une telle expérience, il est clair que la bougie allumée revêt une signification nouvelle pour l'enfant. Elle n'est plus une banalité en face de lui, mais elle l'avise du danger de la brûlure. A partir de cette illustration, la vision est désormais habitée par un sens qui lui donne une fonction autant dans le spectacle du monde que dans notre existence. En ce sens, le sentir investit la qualité d'une valeur vitale, de telle sorte qu'elle communique avec l'homme vivant. Et dans cette communication, c'est surtout le sujet qui est davantage informé de la vérité de l'être à travers sa facticité.

2. La corrélation sentant-senti

La communication vitale qui se réalise dans le sentir n'est pas une constitution propre à un sujet absolu qui serait le donateur de sens aux qualités. La communication vitale dont il s'agit ici s'effectue entre deux protagonistes à savoir le sujet de la sensation et le sensible de telle sorte qu'« *on ne peut pas dire que l'un agisse et que l'autre pâtisse, que l'un donne sens à l'autre.* »⁶² La notion du sentir chez notre auteur est comme il lui plaît, développée à l'abri de l'intellectualisme et de l'empirisme. Il n'y a pas dans le sentir une dictature par le sujet des significations de qualités sensibles, il n'y a non plus une invasion du sensible dans le sentant. Bref, Merleau-Ponty est le promoteur d'un sentir qui fait prévaloir une corrélation entre le sujet sentant et la chose sentie.

Il n'est cependant pas contradictoire de parler même d'une corrélation nécessaire du sentant et du senti, puisque Merleau-Ponty déclare dès le début de sa réflexion : « *je sentirais dans l'exacte mesure où je coïncide avec le senti, où il cesse d'avoir place dans le monde objectif.* »⁶³ Il s'ensuit que le sentant et le sensible ne sont pas l'un en face de l'autre comme deux termes

⁶¹ *Ibid.*, p. 64.

⁶² *Ibid.*, p. 248.

⁶³ *Ibid.*, p.10.

extérieurs qui s'excluent mutuellement. Le sentir pose une existence conjointe dans laquelle le sujet entre en concordance avec le sensible qui le sollicite. Notre auteur parle à ce niveau d'une synchronisation de mon corps avec le sensible⁶⁴, synchronisation sans laquelle le sensible n'est rien qu'une sollicitation vague. Le sentant et le senti sont donc pensés comme indiscernables dans leur corrélation, de telle manière qu'ils sont un seul dans l'acte de la sensation.

Dès lors, si la corrélation est brisée dans le sentir au point où le sujet sentant cherche à se donner de façon arbitraire un comportement différent de celui qui est corrélatif à la valeur sensible qu'il éprouve, il ne peut être pacifié avec lui-même. Pour que je retrouve le calme intérieur, il me faut nécessairement satisfaire à la sollicitation sensible, ou bien accepter que mon comportement corresponde à la qualité sensible que j'éprouve.

C'est en effet une réflexion similaire à celle que fait notre auteur sur l'exemple de la couleur : « *Si un sujet essaye d'éprouver une couleur déterminée, par exemple du bleu, tout en cherchant à donner à son corps l'attitude qui convient au rouge, il en résulte une lutte intérieure, une sorte de spasme qui cesse aussitôt qu'il adopte l'attitude corporelle qui correspond au bleu* »⁶⁵. C'est donc que le rapport vivant qui est réel dans le sentir n'est donc pas une création subjective, ni une conduite déterminée par le sujet. Ce rapport vivant est à tout moment l'aboutissement d'un échange qui s'opère continuellement entre le sujet sentant et la qualité qui se donne à être sentie. C'est certainement moi l'auteur de l'attitude qui correspond au bleu, mais c'est au bleu que je la tiens puisque « mon attitude ne suffit jamais à me faire voir vraiment du bleu ou toucher vraiment une surface dure »⁶⁶. C'est en réponse à la sollicitation de la couleur bleue que je réagis d'une façon

⁶⁴ *Ibid.*, p. 248.

⁶⁵ *Idem.*

⁶⁶ *Idem.*

particulière. En même temps, si le bleu ne trouvait pas en moi la disposition à une attitude qui lui est corrélative, il ne signifierait rien pour personne. Et n'étant pas un "en-soi", il ne causerait rien ni en lui ni en aucun être ; et il s'éterniserait dans l'oubli. Mais puisque les qualités sensibles trouvent dans le sujet sentant un site favorable, elles ne sont pas de simples objets pour le sujet, mais elles s'incorporent à lui et permettent le déploiement normal de la vie. La vie dont il s'agit dans le sentir se résumerait dans la corrélation sentant- senti qui maintient en liaison le sujet et son monde. Cette corrélation est féconde en ce sens que, cheminant et vivant avec et par les choses du monde, le sujet s'y familiarise ; et son expérience est plus qu'une simple perception ou une connaissance du monde. Elle est une communication parfaite et vivante avec le monde. Une telle expérience connaît l'être mieux que toute idée ou tout savoir formulé sur l'univers.

Cependant, il convient de dire que naturellement, l'idée d'une corrélation vivante du sentant au senti regorge instantanément celle d'une communion du corps avec le monde, que Merleau-Ponty n'hésite pas à mettre en exergue sous diverses modalités.

3. L'expérience corporelle du sujet

Merleau-Ponty n'est pas complexé à rompre avec une tradition philosophique de renommée qui a longtemps déconsidéré le corps dans tout processus d'appréhension de l'être. Cela est inadmissible : comment oublier le corps dans une perspective phénoménologique, où le vécu prévaut sur la sphère intelligible ?

C'est précisément que la réflexion de Merleau-ponty sur le sentir prend sa source sur celle faite au préalable sur le monde perçu. La suggestion qui est la sienne à ce niveau est que « *le corps propre est dans le monde comme le cœur dans l'organisme : il maintient continuellement en vie le spectacle visible, il anime et le nourrit intérieurement, il forme avec lui un système (...),*

je ne saurais saisir l'unité de l'objet sans la médiation de l'expérience corporelle »⁶⁷. Il s'agit d'inscrire l'expérience du corps comme étant la condition de possibilité d'appréhension des objets du monde. En effet, c'est avec le corps et ses éléments que l'on prend acte des nombreux plans et même de l'architecture qui sous-tend les choses peuplant notre entourage, et en constitue le support.

Pour donner plus d'éclaircissement sur le rôle de la corporéité, Merleau-Ponty se penche vers le courant intellectualiste pour reconnaître que *«je peux évidemment survoler en pensée l'appartement, l'imaginer ou en dessiner le plan sur le papier* »⁶⁸. C'est-à-dire que par un mouvement de l'esprit ou de la pensée je peux me poser la représentation d'un objet, et ainsi, construire l'esquisse d'un appartement bien précis. Jusque là, l'objet appréhendé par la pensée reste toujours éloigné et séparé du sujet. C'est pourquoi Merleau-Ponty continue : *«je ne saurais saisir l'unité de l'objet sans la médiation de l'expérience corporelle* »⁶⁹. A ce niveau, l'évidence que souligne Merleau-Ponty est celle de ne pas pouvoir saisir l'entièreté d'un objet sans l'implication du corps qui est le dispositif relatif à la réception ou à la prise de contact réelle avec l'objet réel. Sans aucun doute, *« l'expérience du corps et celle du monde ne font qu'une ou elles sont exactement corrélatives (...) La sensibilité offre la surface de contact, totalement poreuse, entre le monde et le corps »*⁷⁰ On comprend alors l'inquiétude de Merleau-Ponty, qui s'interroge ainsi : *« Mais l'objet peut-il être ainsi détaché des conditions effectives sous lesquelles il nous est donné ? »*⁷¹. Evidemment non, car on ne peut séparer une chose des conditions de sa réception. Autrement, on ne la recevra jamais concrètement et on se contentera de son esquisse ou des

⁶⁷ Ibid., p. 235.

⁶⁸ Idem.

⁶⁹ Idem.

⁷⁰ X. TILIETTE, *Merleau-Ponty ou la mesure de l'homme*, Paris, Seghers, 1970, p. 64.

⁷¹ M. MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la Perception*, op. cit., p. 236.

images fictives de l'imagination. Pour tout dire, la saisie du monde concret est dépendante du corps.

Par ailleurs, pour mieux clarifier le rôle du corps dans la connaissance, il est correct de préciser que la connaissance donc parle Merleau-Ponty n'est pas une simple intuition de la pensée, ni un acte d'abstraction. Il s'agit proprement de la saisie vivante d'un monde concret, « *dans une connexion vivante comparable ou plutôt identique à celle qui existe entre les parties de mon corps lui-même* »⁷². Pour une telle connaissance, l'expérience corporelle est nécessaire, puisque, seul le corps forme avec le monde « *un faisceau de corrélation objectives* »⁷³, et renferme les conditions requises à la donation de l'objet concret, au sujet connaissant. Aussi, le sujet peut très bien concevoir un objet sans le corps mais cette connaissance est incomplète, car Merleau-Ponty estime qu'« *on ne sort de la pensée aveugle et symbolique qu'en apercevant l'être spatial singulier qui porte ensemble ces prédicats* »⁷⁴. Plus encore, l'espace et les formes qui définissent un objet n'ont pour nous de sens que parce qu'ils sont empruntés à « *notre expérience de sujets incarnés* »⁷⁵. Le corps n'est certes pas indispensable pour la connaissance en générale, mais il est nécessaire dans le processus d'une appréhension vivante de l'objet concret.

Notre auteur conclut alors avec beaucoup de tact cette réflexion en affirmant que « *la chose et le monde me sont donnés avec les parties de mon corps, non par "une géométrie naturelle", mais une connexion vivante comparable ou plutôt identique à celle qui existe entre les parties de mon corps* »⁷⁶. Il y a donc selon Merleau-Ponty un lien vital chez l'homme, qui

⁷² M. MERLEAU-PONTY, cité par X. TILIETTE, *op. cit.*, p. 64.

⁷³ M. MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la Perception*, *op. cit.*, p. 236.

⁷⁴ *Idem.*

⁷⁵ *Idem.*

⁷⁶ *Ibid.*, p. 237.

entre en contact avec l'objet pour accéder à la vérité même de l'être du monde et communiquer avec lui.

Par ailleurs, l'expérience corporelle se perçoit aussi dans la corrélation que Merleau-Ponty met en évidence entre les sens et l'extérieur.

En effet, le phénomène du sentir chez Merleau-Ponty se traduit par le fait que le corps ou mieux encore, les sens, sont corrélatifs avec l'extérieur. Il y a une relation entre des qualités existentielles et les sens qui les appréhendent et entrent en contact avec elles. L'exemple le plus illustrant de cette corrélation est la sensation. « *Elle nous enseigne le rapport vivant de celui qui perçoit avec son corps et avec son monde* »⁷⁷. Dans la sensation, c'est donc le corps qui apprécie à sa manière la qualité sensible qui s'offre à lui. Selon Merleau-Ponty, « *chacune des prétendues qualités –le rouge, le bleu, la couleur, le son- est insérée dans une certaine conduite* »⁷⁸. En effet, des expériences qui ont permis d'associer pour chaque type de couleur fixée par le regard, une réaction motrice, ont montré qu'il y a un accompagnement moteur des sensations. C'est-à-dire que les stimuli déclenchent des « *mouvements naissants qui s'associent à la sensation ou à la qualité* »⁷⁹. Autrement dit, les sensations s'accompagnent nécessairement des réactions motrices au point où il n'y a pas de dissociation possible entre la réaction corporelle motrice et les sollicitations des stimuli. En d'autres termes, le sujet sentant est corrélatif par son corps à l'élément senti.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 241.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 242.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 243.

Conclusion

Ce chapitre qui nous a permis de découvrir le sentir à la lumière de la phénoménologie avait pour objectif principal la découverte du sentir, comme moyen d'ouverture sur l'être. La notion du sentir selon l'option de Merleau-Ponty accorde la primauté au vécu. C'est alors qu'il préfère plus de parler du monde que de l'être, en ce sens que le monde dans une approche phénoménologique est l'unique contexte de la manifestation de l'être. L'analyse du sentir pose toujours l'homme dans un cadre où le monde lui est rendu présent. A travers la sensation intentionnelle, c'est la visée de l'être qui lui est offerte. Pour vraiment atteindre notre objectif, nous nous sommes en premier lieu adonnés à une analyse de la problématique du sentir dans l'ouvrage phare de notre auteur, *la phénoménologie de la perception*. Elle s'est articulée autour de différentes idées, entre autres : une sensation intentionnelle ; le fondement de la perception dans le sentir et la spatialité des sens. En seconde analyse, nous avons abordé chez Merleau-Ponty la dimension de la vie qui se trouve en acte dans le sentir. De façon succincte, nous avons présenté le sentir comme une communication vitale, suivie d'une analyse de la corrélation sentant-senti, et de l'expérience corporelle de communion vivante. Ainsi, le sujet sentant et le monde senti coïncident profondément, de telle sorte que la familiarité qui se consolide est son mode d'appréhension aveugle de l'être. Vivant avec le monde, l'homme ne va pas chercher ailleurs une connaissance de l'être, puisqu'il chemine en lui et avec lui. Au final de ce chapitre centré sur la pensée de Merleau-Ponty, il est maintenant inévitable pour nous d'examiner d'un regard critique les différentes thèses précédemment développées, afin d'en tirer des conclusions et des perspectives pour une humanisation authentique de notre ère.

CHAPITRE III : APPROCHE EVALUATIVE : MERLEAU-PONTY, LE PENSEUR DE LA VIE

Introduction

Le dernier chapitre de cette œuvre de l'esprit que nous avons amorcé sous l'impulsion d'une fascination de la phénoménologie du sentir chez Merleau-Ponty se veut être l'exposé d'une évaluation personnelle de la réflexion de notre auteur sur le sentir. L'intitulé que nous avons choisi pour elle a pour formulation : Merleau-Ponty, le penseur de la vie. C'est d'emblée pour interpréter l'œuvre de Merleau-Ponty comme reposant essentiellement sur le vécu, plus précisément sur un vécu senti. Sur quels éléments caractéristiques pouvons-nous valablement dire que Merleau-Ponty est un penseur de la vie ? Notre étude comme initialement orientée sera développée en deux grandes approches. Puisqu'il s'agit d'une évaluation, nous nous évertuerons dans un premier moment à formuler quelques réserves que nous jugeons perceptibles dans sa philosophie. A ce niveau, nous insisterons successivement sur une abréviation de l'être dans le vécu, un idéalisme masqué de la phénoménologie dans le sentir, et l'oubli flagrant du sentiment dans la notion merleau-pontienne du sentir. Dans la seconde phase, nous retiendrons volontiers le grand intérêt d'une phénoménologie du sentir en rapport avec l'être. Dans cette optique, nous relèverons le bien-fondé de l'idée du corps-être-au-monde pour une humanisation de l'ère de la technoscience. Ensuite, nous relèverons dans la phénoménologie du sentir l'idée sous-jacente de l'existence d'un vécu vrai. Nous terminerons cette étude par une analyse valorisante de la vie dans un monde senti.

I. Quelques réserves

Il n'y a rien de plus évident dans l'histoire de la philosophie que de savoir que philosopher c'est aussi s'exposer aux critiques venant des autres penseurs. En effet, l'effort rationnel de la pensée se déploie toujours sur la base d'une remise en question des réflexions précédentes. Dès lors, il nous semble légitime d'oser à notre tour et à notre façon, quelques réserves à l'égard de la réflexion de Merleau-Ponty sur le sentir. Nous allons articuler ces réserves à trois niveaux. D'abord le constat d'une abréviation de l'être dans le vécu ; ensuite, l'analyse d'un idéalisme masqué de la phénoménologie dans le sentir ; et enfin la réserve remarquant l'oubli du sentiment dans la notion du sentir chez Merleau-Ponty.

1. *Une abréviation de l'être dans le vécu.*

La consigne du retour aux choses-mêmes, léguée par Husserl à toute la tradition phénoménologique fut dès le départ trahie, en ce sens qu'il ne s'agissait pas de la chose elle-même, mais de la chose de la conscience. Husserl avait expliqué cette trahison par le fait que « *les objets n'existent que pour nous et ne sont ce qu'ils sont que comme objet d'une conscience réelle ou possible.* »⁸⁰ Dans cette position husserlienne, la chose n'est rien par elle-même et l'idée de la chose en soi est vide de contenu. Dès lors, la phénoménologie, entendue comme étude des phénomènes, est réellement étude de cela qui apparaît à la conscience, ou de cela qui est donné. Sur une telle base, Husserl définissait déjà la sphère de la phénoménologie qui est au sens large, le vécu, c'est-à-dire la diversité des expériences auxquelles se confronte l'homme vivant tout au long de son existence. En suivant cette logique, la phénoménologie se décline comme étant l'étude de l'apparaître de l'être, non pas un être auquel on accéderait par un savoir absolu. Ce qui est

⁸⁰ E. HUSSERL, *Méditations Cartésiennes*, Paris, Librairie philosophique, J. Vrin, 1996, p. 64.

prioritaire dans la phénoménologie c'est l'apparaître et non pas l'être, puisque l'important n'est pas qu'il existe mais qu'il apparaisse au sujet.

Merleau-Ponty s'inscrit aussi dans ce sillage de la phénoménologie qui ramène l'être à l'apparaître. Sa phénoménologie appréhende l'être par le sentir et le récrée par la perception. Il y a dans cette philosophie l'idée qu'en coïncidant avec le monde et les qualités qu'il offre à nos sens c'est avec l'être que nous coïncidons. Plus encore, la spatialité des sens que nous avons parcourue dans le chapitre précédant approuve que les qualités sensibles auxquelles nos sens nous font accéder sont des parcelles d'être. Ce qui signifie que chaque acte du sentir est une appréhension d'être, ou mieux encore, une connaturalité à l'être à travers les sens.

Cependant, nous tenons à signaler un fait inéluctable qui meut continuellement la pensée philosophique au fil des temps, à travers tous les âges dans sa quête inlassable de la vérité. Si cette vérité transcende à jamais toutes les époques, c'est parce qu'elle n'est pas localisée, ni n'est ponctuelle à une expérience ou à un vécu particulier. La vérité que poursuit le projet philosophique est plus grande et plus importante que les phénomènes qui nous apparaissent. Le phénomène en ce sens est inapte à pouvoir contenir l'être, puisqu'il est lui-même constitutif de la totalité qu'est l'être. Le phénomène n'est qu'une partie qui se donne elle-même au sujet.

Ainsi, on ne peut pas, comme le fait Merleau-Ponty considérer que les sphères qui s'ouvrent à nous dans le sentir, à travers des impressions sensorielles sont déjà des parcelles d'être. Cette façon de le dire peut prêter à confusion, et laisser croire qu'à ce niveau de la sensibilité, l'être est parfait. Et pourtant, l'être en tant que être n'est pas encore atteint dans son exhaustivité, il est toujours à conquérir. Nous pensons plutôt qu'il est prudent et plus correct de parler de modalité d'être, afin de rejoindre la théorie métaphysique

d'Aristote selon laquelle l'être se dit de plusieurs manières. De là, les qualités de la vue, de l'ouïe et du toucher, bien qu'étant intransposables et uniques ne sont pas l'être parfait. Toutefois, ces qualités participent de l'être, en tant que modalités d'expression d'être.

Par ailleurs, nous soutenons qu'ayant admis cette idée, Merleau-Ponty comme son maître a réduit l'être au vécu, ce qui est inacceptable. On doit admettre que le phénomène donné par le sentir est doté d'une nature transitive, puisque les qualités qu'il véhicule ont leur fondement au-delà d'elles-mêmes. Il y a une chose qui se donne à moi à travers la vue, à travers l'audition, mais l'être de cette chose est plus profond que sa simple phénoménalité. Le monde phénoménal tient à cause d'un arrière monde qu'il révèle et de qui il tient sa consistance. Il est donc hors de question, de penser que nous communions avec l'être d'une chose, uniquement parce que nous la sentons. Si l'on doit reconnaître que seul le sentir rend cette communion possible, il faut aussi se dire que c'est une erreur, que de penser que l'acte de sentir à lui seul atteint l'être. Car si c'était le cas, il serait naïf de penser qu'une chose m'apparaît par la vue, le toucher ou par le sentir. En effet, si une chose m'apparaît c'est parce que son être est par nature voilé à l'appréhension ordinaire. Et cet être en tant qu'il n'est pas l'apparaître, donne une raison d'être à la philosophie qui est à jamais engagée dans sa quête.

En effet, Merleau-Ponty n'est pas de ceux qui pensent qu'au-delà du phénomène rien n'existe. Mais il estime que les qualités sensibles qui nous sollicitent et auxquelles nous répondons sont des parcelles d'être, c'est-à-dire qu'elles sont des secteurs dans l'être. Ainsi, il assimile les vécus à l'être. Dans cette logique il abrège l'être dans le vécu. Notre réflexion soulève ici la question du rapport entre métaphysique et phénoménologie. Nous savons que de part et d'autre, "les radicaux" phénoménologues et les radicaux

métaphysiciens ne conçoivent pas une rencontre possible entre ces deux disciplines. Nous entendons ici par radicaux ceux qui considèrent autonome et strictement indépendante la discipline dans laquelle ils exercent. Ils s'appuient sur la considération selon laquelle la phénoménologie ne doit pas étudier l'être puisque l'être n'apparaît pas.⁸¹ Une telle considération oppose radicalement phénoménologie et métaphysique et ne favorise pas la réalisation du projet philosophique. Et pourtant, puisque la philosophie cherche véritablement à penser la totalité dans sa globalité, il est nécessaire que chaque discipline philosophique débouche dans la métaphysique, qui seule pousse la pensée jusqu'aux confins de la vérité ultime des choses. Or, Martin Heidegger intensifie cette opposition quand il suppose que « *derrière les phénomènes de la phénoménologie, il n'y a donc en vérité rien, mais il peut se faire que se soit caché ce qui devra devenir phénomène* »⁸². C'est là une véritable mer créée entre métaphysique et phénoménologie. Or la raison suffisante qui peut nous pousser à entrevoir un rapport complémentaire entre ces deux disciplines est justement qu'elles sont toutes deux les branches de la même philosophie, et donc passionnées d'un désir de vérité.

C'est alors qu'une vraie phénoménologie qui veut pousser jusqu'au bout sa quête de vérité ne peut se passer de la métaphysique. Ainsi, si la phénoménologie ne se réserve pas, pour s'arrêter à mi-chemin, elle doit elle aussi s'achever dans la métaphysique. Cette exigence est presque incontournable si la phénoménologie veut véritablement s'assurer que le phénomène qu'elle appréhende manifeste véritablement l'être d'une chose précise. Aussi, d'où tiendrait-elle la vérité ultime de la chose si ce n'est par la métaphysique ? Nous pensons donc que, abrégé l'être dans le vécu c'est prendre le risque d'une confusion sur la vérité de nos expériences. Si donc,

⁸¹J.-L. MARION & G. PLANTY-BONJOUR (dir.), *Phénoménologie et Métaphysique*, Paris, PUF, 1994, p. 186.

⁸² M. HEIDEGGER, cité par J.-L. MARION & G. PLANTY-BONJOUR, *op.cit.*, p. 186.

une phénoménologie du sentir concerne le monde phénoménal et ouvre à l'être, nous pensons qu'une métaphysique du sentir coïnciderait véritablement avec l'être du monde senti.

Par ailleurs, se situant sous l'angle d'une classification de la philosophie de Merleau-Ponty parmi les courants philosophiques classiques, on peut d'emblée se heurter à une ambiguïté qu'il crée lui-même dans son ouvrage. Il s'acharne en même temps sur l'empirisme et l'intellectualisme ou l'idéalisme. Et pourtant, s'il est vrai que sa philosophie ne peut être assimilée à l'idéalisme pur, elle est cependant masquée dans un idéalisme qui ne dit pas son nom.

2. Un idéalisme masqué de la phénoménologie du sentir

Dans cette partie, il est question pour nous de justifier notre classification de la réflexion phénoménologique de Maurice Merleau-Ponty dans l'idéalisme qu'il combat pourtant avec la dernière énergie. L'idéalisme au sens radical du terme stipule que toute la vérité est dans le sujet. L'implication de cette thèse est que le sujet possède en lui ou peut reconstituer toutes les expériences qui lui semblent venir de l'extérieur ou de l'objet.

Dans le cadre du sentir de Merleau-Ponty, il y a, comme il le dit lui-même, une communion ou sympathie du sentant avec le sensible. C'est-à-dire que le vécu n'est pas une création arbitraire du sujet. Les qualités sensibles rayonnent autour d'elles un certain mode d'existence, et sont dotées d'un pouvoir d'envoûtement. Notre auteur accorde à ce pouvoir une valeur sacramentelle,⁸³ signifiant que les qualités sensibles transmettent ou proposent un certain rythme d'existence. Il peut s'agir par exemple d'une invitation à l'abduction ou l'adduction dans le cadre des couleurs, de telle sorte que, «

⁸³ M. MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception*, op.cit., p. 247.

*donnant suite à cette proposition, me glissant dans la forme d'existence qui m'est ainsi suggérée, je me rapporte à un être extérieur, que ce soit pour m'ouvrir ou pour me fermer à lui »*⁸⁴. Il s'agit là de dire que le sujet ne se sent pas soi-même, ni ne sent ce qu'il veut, mais il sent un senti qui se propose et se donne à lui, de telle sorte que l'épreuve qui s'en suit est nécessairement celle qui correspond à la sollicitation du monde extérieur.

A ce niveau de l'analyse on peut désespérément se soustraire de l'ambition de lui attribuer un courant. Et pourtant, dans la suite de son analyse, il laisse remarquer dans des détails qu'en réalité, « *c'est mon regard qui sous-tend la couleur, c'est le mouvement de ma main qui sous-tend la forme de l'objet* »⁸⁵. C'est donc en réalité, le sujet sentant qui donne au sensible une existence reconnue comme telle. C'est encore le sujet qui détermine, ou identifie les qualités qu'il sent. Avant qu'elles ne soient senties par un sujet, les qualités constituent un néant, en vertu de leur anonymat. Merleau-Ponty fait vite de dire : « *Sous l'exploration de mon regard ou de ma main et avant que mon corps se synchronise avec lui, le sensible n'est rien qu'une sollicitation vague* »⁸⁶. Ainsi, le mode d'existence qui m'est apparemment proposé par le sensible est d'avance une disposition *a priori* du sujet, mais qui ne s'exécute qu'avec la sollicitation des qualités particulières externes au sujet. Il en reste que la sensation est une reconstitution, elle suppose en moi les sédiments d'une constitution préalable.

Toutefois, on est tout proche d'un idéalisme transcendantal du type kantien qui reconnaît l'apport de l'expérience au début du processus de la connaissance. Ici, il ne s'agit certes pas d'un domaine de la connaissance mais d'un vécu du sentir. C'est toujours le sujet qui sent la chose avec tout son

⁸⁴ *Idem.*

⁸⁵ *Ibid.*, p. 248.

⁸⁶ *Idem.*

univers interne qui est propre à lui et qui, certainement modifie ou influence sa saisie de la qualité sentie. On est effectivement dans un idéalisme, puisqu'au sens de Merleau-Ponty, « *je suis, comme sujet sentant, tout plein de pouvoirs naturels dont je m'étonne le premier* »⁸⁷. Ces pouvoirs naturels dont est doté le sujet sentant sont facilement assimilables aux catégories de Kant qui sont les formes pures, propres à toute pensée, et qui devancent toujours toute expérience.

Que la phénoménologie du sentir de Merleau-Ponty s'insère dans l'idéalisme, il n'y a pas de surprise, puisque dès le début l'esprit de l'idéalisme transcendantal dont Kant a fait la théorie fut renouvelé par Husserl et sa phénoménologie. En effet, le phénomène qui apparaît n'impose pas au sujet une loi externe, mais il apparaît selon le mode d'être du sujet. Le phénomène, comme objet de la phénoménologie n'a jamais été un en-soi, qu'il ait fallu détecter sa loi interne, mais au contraire le phénomène tend toujours à être une chose du sujet. En effet, la couleur rouge de l'objet que je regarde est et restera toujours connue de moi seul, et de même, je n'ai aucun moyen de savoir si l'impression colorée qu'il donne à d'autres est identique à la mienne. Certainement, si je le pouvais, je chercherais à me conformer à un sentir intersubjectif. Mais, je reste et demeure le seul à connaître à partir de mon seul vécu comment est sentie telle ou telle autre qualité.

Cependant, s'il est vrai que Merleau-Ponty en voulant combattre l'idéalisme y est resté, il faut tout de même souligner une limite que manifeste sa conception du sentir. Il nous semble que la notion du sentir chez notre auteur est restée définitivement embrigadée dans les voies sensorielles. Il n'a nul part envisagé la dimension du sentiment dans sa conception du sentir comme véhicule de la vie.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 249.

3. *L'oubli du sentiment*

Merleau-Ponty définit le sentir comme « *cette communication vitale avec le monde qui nous le rend présent comme lieu familier de notre vie* ». Une telle définition est pour nous la plus adéquate, en ce sens qu'elle relève la dimension de la vie chez l'homme véritablement incarné dans son monde. Mais cette définition, lorsqu'elle est élucidée dans tous ses détails laisse remarquer que notre auteur restreint le sentir sous l'angle des impressions sensorielles qui se donnent à un sujet sentant. Une telle restriction ne peut rendre totalement compte du sentir, étant donné que le vécu auquel il nous ouvre déborde le champ biologique pour atteindre l'homme spirituel dans son affectivité.

C'est donc dire que la notion du sentir est plus vaste que celle que nous présente Merleau-Ponty. Nous pensons que la notion du sentiment est comprise dans le sentir. Ainsi, le sentir c'est précisément éprouver un sentiment ou des sentiments au sens affectif⁸⁸. Sous cet autre angle, le sentir souligne les affections qui peuvent toucher de façon profonde et intérieure le sujet sentant. Sentir ne saurait se résumer dans l'acte de celui qui éprouve les impressions sensorielles, comme sentir la chaleur, ou une odeur, ou voir et entendre. L'on sent aussi quand on éprouve des affections intérieures. Il est cependant vrai que le sentir demeure intentionnel en ce sens qu'on sent toujours quelque chose. Mais Paul Ricœur considère que « *c'est une intentionnalité bien étrange : elle vise les qualités senties sur les choses ou sur les personnes ; mais en même temps elle relève la manière dont le moi est intimement affecté* »⁸⁹. C'est-à-dire que dans le cas où le sentiment est par exemple l'amour ou la haine, l'aimable et le haïssable sont des qualités senties sur des choses. Mais ils sont aussi révélateurs de l'affection éprouvée

⁸⁸ A. LALANDE, *Vocabulaire technique et critique de la Philosophie*, t. 2, Paris, Quadrige/PUF, 1997, p. 988.

⁸⁹ P. RICOEUR, *A l'école de la phénoménologie*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1993, p. 252.

intérieurement par le sujet sentant. Il est surtout à préciser que cette affection intérieure qu'est le sentiment dépend essentiellement du sujet, puisque le sentiment que l'on peut éprouver d'une même chose n'est pas universel, il peut varier d'un sujet à un autre. Une chose ne suscite pas chez tous les êtres le haïssable ou l'aimable.

Par ailleurs, Merleau-Ponty aurait rendu plus consistant la dimension du vivre avec le monde s'il avait inclus le sentiment. En effet, Ricœur nous enseigne que « *le sentiment est la manifestation sentie d'une relation au monde plus profonde que celle de la représentation qui institue la polarité du sujet et de l'objet* »⁹⁰. Autrement dit, par la qualité sentie par exemple l'aimable, le sentir manifeste sur la chose mon être ainsi affecté de telle sorte que le sentir n'est pas un terme abstrait. Mais sentir c'est se sentir d'une manière concrète et précise; je peux me sentir triste ou gai. S'il arrive que l'on soit fixé qu'un paysage est riant, c'est en effet le sujet qui est gai. Toutefois son sentiment de gaieté est son appartenance à ce paysage qui est en retour le signe de son intimité. La connexion vivante du sujet avec le monde est traduite ici par la coïncidence entre intention et affection. Les choses visées tout comme les personnes objectivent l'aimable et le haïssable, et ces derniers manifestent sur les choses mon amour et ma haine. Contrairement à la simple représentation qui nous oppose des objets, « *le sentiment atteste notre affinité, notre coaptation, notre harmonie élective avec des réalités dont nous portons l'effigie affective.* »⁹¹ L'affinité vivante avec le monde ne se limite pas seulement au niveau du corps mais elle prend en compte la dimension spirituelle. Le grand danger qui guette les approches phénoménologiques est la phénoménalisation de la vie. Le vécu de l'homme ne devrait pas se réduire à l'apparaître, puisqu'il n'est pas lui-même qu'apparaître. Donc, le sentir

⁹⁰ *Ibid.*, p. 253.

⁹¹ *Ibid.*, p. 254.

comme moyen d'ouverture sur l'être doit l'ouvrir non pas seulement à ce qui apparaît et l'affecte mécaniquement mais aussi à ce qui l'affecte en son âme.

Il faut cependant en parlant du sentiment éviter l'alternative d'une philosophie d'entendement et d'une philosophie du sentiment. En effet, d'un côté une philosophie dite d'entendement réduit le sentiment au rôle de déchet, en stipulant que la raison doit évacuer le “ *Pathos*” dans toute réflexion qui se veut authentique et rigoureuse. De l'autre côté, une philosophie du sentiment rejoint Pascal dans sa fameuse affirmation selon laquelle « *le cœur a ses raisons que la raison elle-même ignore* »⁹². Cette philosophie considère qu'aux limites de la raison, la réflexion devenue “bouche bée” s'incline et demande au cœur des révélations sur ce que l'entendement ne connaît pas. Elle lui demande une intuition pure, transcendant tout discours.⁹³ C'est peut-être à cette alternative que Merleau-Ponty a voulu échapper en omettant d'inscrire le sentiment dans la notion du sentir. Ricoeur ouvre une voie salutaire qui inclue effectivement le sentiment. Il propose d'explorer un chemin intermédiaire entre la hargne d'une philosophie d'entendement et les complaisances d'une philosophie du sentiment. Il parle d'une genèse réciproque de la raison et du sentiment.

S'il est vrai que l'œuvre de Merleau-Ponty est limitée, c'est en vertu de son appartenance à un être fini. Il n'en demeure pas moins vrai que sa réflexion phénoménologique est florissante et pleine d'intérêt pour l'homme contemporain dont l'essor exponentiel des technosciences tend à objectiver le monde avec lequel il est pourtant appelé à vivre.

⁹² B. PASCAL, *Pensées*, Paris, Librairie Générale Française, 1962, p. 44.

⁹³ P. RICOEUR, *op. cit.*, p. 251.

II. Intérêt d'une phénoménologie du sentir en rapport avec l'être

A l'image de toute pensée humaine, la pensée de Merleau-Ponty recèle des influences certaines. En dépit de ses limites, nous pouvons tirer un intérêt certain pour le présent et l'avenir de l'homme du troisième millénaire. Fidèles à la notion du sentir chez Merleau-Ponty, il y a lieu pour nous de méditer sur quelle référence l'homme peut se fier pour se préserver un monde où la coexistence, en terme de vie avec le monde est favorisée. C'est sous cet angle que l'ouverture à l'être est faisable, puisque vivre à distance du monde c'est perdre tout contact et toute voie de connexion à l'être. Nous allons commencer par redécouvrir le corps-être-au-monde comme raison suffisante de l'humanisation de notre ère.

1. *Du corps être-au-monde pour une humanisation de l'ère technoscientifique*

Merleau-Ponty traitant de l'expérience corporelle affirme que le « *corps est le véhicule de l'être au monde, et avoir un corps c'est pour un vivant se joindre à un milieu défini, se confondre avec certains projets et s'y engager continuellement.* »⁹⁴ Le corps pour être soi-même se donne au monde, pour le transformer dans des lieux précis où il laisse ses empreintes. Yves Cattin consolide cette idée en estimant que « *les hommes ne peuvent habiter et coloniser le monde que parce que partout ils disposent les traces des itinéraires de leurs corps.* »⁹⁵

C'est donc que l'homme ne peut exister que dans le monde, et il est possible d'évaluer le degré d'humanisation de l'homme à partir de ses réalisations faites de part et d'autres sur le monde. Ainsi, s'il dégénère le

⁹⁴ M. MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception*, op. cit., p. 97.

⁹⁵ Y. CATTIN, « Savoir habiter, savoir vivre », in *Lumière et vie*, n° 244, Lyon, Centre national du livre, p. 17.

monde c'est aussi son corps qui est atteint par cette dégradation dont il est l'instigateur. Yves Cattin ne dit-il pas que « *ce que nous appelons le monde n'est qu'un autre nom de ce que nous appelons l'homme* »?⁹⁶

Dès lors, il convient à l'homme d'humaniser le monde dans lequel il vit. On peut même se permettre de contextualiser la maxime kantienne en lui proposant de toujours traiter le monde comme sa propre personne⁹⁷. Ainsi, le monde ne doit pas être traité par l'homme comme un objet. En effet, l'homme est non seulement incarné dans le monde, mais aussi, il s'humanise dans le monde, et le monde ne tient tout son sens que de lui. Concrètement « *le monde sans l'homme est donc une masse compacte (...) Lorsque l'homme apparaît, le monde commence à exister comme un tout organisé, les choses se posent et se disposent par rapport à l'homme.* »⁹⁸ C'est donc la présence de l'homme dans le monde qui le dote d'une organisation et le fait passer d'un simple conglomerat à un cosmos où à une totalité organisée.

Par ailleurs, nous pouvons après avoir médité sur la corporéité-monde de la phénoménologie de Merleau-Ponty, nous représenter le monde du troisième millénaire, monde gouverné par la technique et la science. Le terme choisi pour dépeindre cette civilisation technologique et scientifique qui domine le monde actuel est la technoscience. La technoscience est au service de l'homme, elle transforme le monde pour son épanouissement et pour son bien être sensationnel. A titre d'exemple, les climatiseurs et des appareils visant à améliorer l'audition de l'homme, sont un apport important de la science dans l'amélioration de sa capacité à sentir. On peut à ce point de vue

⁹⁶*Ibid.*, p. 28.

⁹⁷E. KANT, *Fondement Métaphysique des mœurs*, Paris, Edition Poche, 1964, p. 105.

⁹⁸*Idem.*

estimer avec Johannes Lotz que la technique dans sa nature propre est portée à suivre le chemin de l'ouverture de l'être⁹⁹.

Cependant, il faut reconnaître que, sous l'égide de la technoscience, notre monde est devenu un monde artificialisé, qui se prête à toutes les expérimentations à travers lesquelles l'homme cherche à apprécier ses potentialités créatrices et inventives. A notre ère, le processus de démystification de la nature continue d'enlever à la nature son caractère sacré et sa mystériorité. Le monde est aux yeux de l'homme contemporain un véritable objet qu'il manipule et instrumentalise. Le phénoménologue Jean-Luc Marion décrit avec les termes qu'il faut, ce monde qu'il qualifie de technique et l'activité de l'homme qui lui est congénère. Précisément, « *le monde technique est considéré communément comme le monde des instruments et des machines.* »¹⁰⁰ Dans un tel monde, on sent immédiatement que l'homme a perdu la sensibilité d'une connaturalité avec le monde. Il ne sent pas qu'il fait corps avec le monde, ni même la nécessité d'en faire. Au contraire, il agit comme étant extérieur au monde, et pourtant la vocation de l'*homo faber* qu'il est, consiste dans le fait qu' « *il transforme son environnement et se métamorphose lui-même en transformant la nature* »¹⁰¹. A voir les exagérations et les débordements qui sont dénombrés dans les technosciences, nous avons le sentiment que l'homme est très loin de l'idéal merleau-pontien d'une connexion vitale et vivante avec le monde. Il a l'impression d'avoir son histoire à côté de celle du monde. Il est encore trop marqué par les catégories hégéliennes d'un idéalisme pur, nourrissant en lui la conscience d'être l'être absolu. Il ne sent pas le monde mais il se sent lui-même, comme absolument indépendant et autonome.

⁹⁹J.B. LOTZ, *Martin Heidegger et Thomas D'Aquin. Homme – Temps – Etre*, Paris, PUF, 1988, p. 13.

¹⁰⁰ J.-L. MARION & G. PLANTY-BONJOUR, *op. cit.*, p. 113.

¹⁰¹ *Idem.*

En effet, si l'homme des technosciences sentait le monde dans lequel il œuvre, il réaliserait instantanément que les récentes dévastations de l'énergie nucléaire japonaise du Fukushima sont les marques d'un génocide humain, et d'une autodestruction de l'humanité. Il est donc temps de redécouvrir dans une phénoménologie du sentir la nécessité pour l'homme qui aspire à rejoindre l'être authentique, à vivre en symphonie avec le monde. Pour y parvenir, il va falloir que ses innovations soient toujours ordonnées en faveur d'une sympathie réelle de son corps avec son entourage et avec l'environnement. Il faut également que les prestigieuses réalisations tiennent toute leur valeur du fait qu'elles sympathisent et communient avec l'être de l'homme. Malheureusement, Merleau-Ponty avait déjà eu à déplorer le fait que « *la science manipule les choses et renonce à les habiter* »¹⁰². Si elle ne les habite pas, c'est justement parce que ses propres applications sont souvent démesurées et nuisibles pour l'homme qui opère en science.

C'est un déficit réel pour notre temps, que les hommes habitent le monde à travers toutes les réalisations qu'ils dirigent. En bâtissant le monde, nous devons devenir immédiatement des habitants. Très souvent, il y a une vraie dichotomie entre bâtir et habiter, puisque les hommes ne bâtissent pas toujours ce qui est connivant avec leur être. Leurs œuvres sont le plus souvent génocidaires, de telle sorte qu'ils se donnent encore eux-mêmes des moyens pour s'en préserver. L'idéal que nous proposons en méditant sur le sentir de Merleau-Ponty est que le monde comme phénomène de son propre être, devrait être une habitation pacifique et pacifiée pour l'homme. C'est là une condition requise pour lui s'il espère vraiment s'unir à l'être même du monde, afin de mener une vie authentique. Pour cela, il est nécessaire qu'il réglemente son agir selon une éthique dont la finalité sera de rendre continuellement le monde hospitalier. C'est une nécessité, car l'hospitalité est

¹⁰² M. MERLEAU-PONTY, *Œil et Esprit*, Paris, Gallimard, 1964, p. 7.

inhérente et essentielle à l'acte d'habiter. L'homme n'habitera jamais le monde, s'il continue à produire des éléments méfiants et toxiques pour sa propre vie. Une des tâches premières pour la rémédiation sera pour nous de réapprendre le savoir habiter, et de nous appeler à véritablement habiter le monde. Il faut retenir que la préservation de l'intégrité du corps va de pair avec l'assainissement du monde, car les corps occupent les lieux du monde.

A l'issue d'une telle réflexion, nous pouvons immédiatement nous rendre compte d'un autre intérêt important de la phénoménologie du sentir chez Merleau-Ponty. En effet, s'il y a la nécessité de se conformer à une démarche particulière pour rendre le monde plus viable, cela signifie que le vécu de l'homme ne devrait pas être arbitraire, ni hasardeux. Il y a certainement au fond un vécu authentique, correspondant à la vérité de l'être en tant qu'être.

2. L'idée sous-jacente d'un vécu vrai : un antidote du dérapage postmoderne

Dans cette partie de notre réflexion, notre préoccupation est d'aboutir à une implication que nous estimons implicite dans la phénoménologie de Merleau-Ponty. Si une telle opération est permise, notre effort est toutefois de ne pas faire dire à Merleau-Ponty ce qu'il n'aurait jamais voulu dire ni penser. En effet, notre auteur dit à maintes reprises dans ses œuvres qu'il faut réapprendre à vivre avec le monde qui nous est offert par nos sens. Un tel impératif ne saurait être gratuit. S'il le demande, c'est certainement parce que, de même que l'être n'est ni un accident, ni une contingence, le vécu des hommes devrait aussi se conformer à une sorte de vécu authentique qui serait inhérent à la vérité même de l'être.

Par ailleurs, il faut noter qu'une telle considération est d'un si grand intérêt, dans un monde où la vie en elle-même n'est plus guidée par aucune

référence et par aucune autorité. C'est précisément un monde où est répandue la mentalité postmoderne, dont le charisme est la libéralité démesurée sur tous les plans. La mentalité postmoderne dont il s'agit n'est pas circonscrite à une époque particulière et unique, mais elle caractérise en tout temps les hommes qui, au nom d'une liberté mal intentionnée, revendiquent une autonomie absolue, sans recours aux valeurs fondamentales¹⁰³. Leur plus grand désir est d'outrepasser toutes les traditions et lois, et toute autorité visant à régler la vie en société. Sous les cieux de la postmodernité, l'expérience de la vie ne se rapporte pas à une vie idéale, puisqu'il n'y en a pas une, prise comme référence et gage des valeurs extrêmes.

Et pourtant s'il est possible d'atteindre l'être par un sentir du phénomène monde, il y a nécessairement une expérience authentique qu'il faut faire. Et Merleau-Ponty pense que cette expérience doit être apprise. Il y a au fond un vécu qu'il faut expérimenter dans le sentir. Il ne faut pas s'en tenir uniquement à ce que notre perception nous donne mais à ce que nous sentons. Apprendre à sentir le monde signifie qu'on l'expérimente d'une certaine manière. Le sentir proposé par notre auteur n'est pas délaissé au libre vécu de chacun. D'ailleurs, une vie qui se veut sérieuse et qui vise la réussite ne devrait pas s'improviser, ni s'essayer. L'homme doit baser sa vie sur des piliers rigoureux, lui permettant de vivre de la plus belle des manières.

En effet, la vraie beauté d'une vie réussie réside dans le fait qu'elle coïncide avec la vie idéale. Si Merleau-Ponty est le penseur de la vie comme nous l'avons signifié dans l'intitulé de ce chapitre, il ne s'agit pas d'une vie anarchiste ou désorganisée mais plutôt de la vie à travers laquelle c'est l'être qui se révèle à nous et sa vérité se donne à être vécu. Il faut cependant reconnaître que, bien que ce point de vue que nous avons développé n'est pas

¹⁰³ G. VATTIMO, *La Fin de la Modernité*, Paris, Seuil, 1987, (2^{ème} édition), p. 35.

directement celui de Merleau-Ponty, il lui est tout de même très complémentaire. Une autre analyse qui a toute sa raison d'être est finalement de considérer le corps comme un élément important dans la connaissance.

3. *Le corps, un atout gnoséologique du sentir*

La thèse merleau-pontienne de l'accession à l'être par le sentir est une phénoménologie qui valorise le corps dans le processus général de la connaissance. C'est sûrement une thèse contestée par des traditions philosophiques qui professent qu' « *entre la science de la nature et la philosophie, il n'y a aucun rapport et il ne doit avoir aucun rapport* »¹⁰⁴. Et pourtant, le corps qui est la dimension de l'homme qui sympathise avec le monde devrait enrichir l'intelligence, pour que celle-ci évite de courir le risque des spéculations sans objets. Ainsi, refuser au corps un tel rôle, c'est choisir de spéculer sans s'informer sur ce qui se découvre dans l'univers ou dans la nature.¹⁰⁵ La capacité du corps à informer l'intelligence vient du fait qu'il fonctionne toujours d'après une expérience qui peut même être vérifiée. C'est alors que Merleau-Ponty déclare que chaque perception est toujours précédée par « *l'expérience d'une certaine attitude du corps qui ne convient qu'à elle et la détermine avec précision* »¹⁰⁶. C'est donc dire qu'une herméneutique de l'expérience corporelle ouvre à un savoir permanent et même scientifique. Ainsi, la gestuelle ou les comportements du corps ne sont pas insignifiants, ils détiennent un sens que l'intelligence doit découvrir.

Dès lors, s'il est vrai que la connaissance est spécifiquement le domaine de l'esprit qui doit s'approprier toute l'information qui se trouve dans l'univers¹⁰⁷, il faut dire que le corps, qui par le sentir, se familiarise avec le monde doit informer l'intelligence, qui seule est le garant de la connaissance.

¹⁰⁴ C. TRESMONTANT, *Sciences de l'univers et problèmes métaphysiques*, Paris, Seuil, 1976, p. 178.

¹⁰⁵ *Idem*.

¹⁰⁶ M. MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la Perception*, op. cit., p. 244.

¹⁰⁷ C. TRESMONTANT, op. cit., p. 178.

De là, nous pensons qu'un mariage entre philosophie et science de la nature est une initiative à encourager et à promouvoir en faveur de l'expansion de la connaissance qui est de nos jours garantie par l'interdisciplinarité ou la pluridisciplinarité.

Conclusion

L'étude dernière de notre recherche sur l'œuvre de Merleau-Ponty nous a permis d'oser un acte proprement philosophique, celui de remettre en question quelques convictions de Merleau-Ponty et surtout de retenir à l'intérieur de sa réflexion des vérités pertinentes et constructives pour l'humanité en quête du vrai sens de l'être. Ce projet a été articulé en deux grands moments. La phase critique avait un triple objectif : nous avons décrié l'abréviation de l'être que Merleau-Ponty semble réduire au vécu ; nous avons également déniché dans sa réflexion un idéalisme masqué et inavoué de sa notion du sentir. Car c'est en fin de compte le sujet qui sent. Nous avons clos cette partie en notant la réserve d'un oubli du sentiment de la part de notre auteur dans la notion du sentir. C'est pourtant le sentiment qui, intégrant la dimension spirituelle et affective, donne à l'homme de sentir dans toute sa substance. Pour ce qui est de la seconde phase, nous avons joyeusement relevé le rôle d'une théorie corps-être-au-monde pour une humanisation de l'ère technoscientifique. Egalement nous avons relevé dans la phénoménologie de Merleau-Ponty l'idée sous jacente d'un vécu vrai comme gage de l'accès à l'être. Enfin, nous avons mis en exergue l'importance du corps dans une saisie vivante du monde concrète.

CONCLUSION GENERALE

Parvenus au terme de cet essai qui portait sur le sentir comme une ouverture sur l'être, dans *la Phénoménologie de la Perception* de Maurice Merleau-Ponty, nous avouons que l'approche de l'œuvre phare d'un auteur de cette classe est une épreuve vraiment absorbante. Néanmoins, la rigueur et la perspicacité de sa réflexion ont éveillé en nous un réflexe d'adhésion à la quête millénaire de la vérité que constitue à proprement parler l'univers philosophique. Surtout, la problématique philosophique que nous avons empruntée chez Merleau-Ponty et qui considère les potentialités proprement humaines en vue d'une ouverture sur l'être, nous a plus que jamais galvanisés sur la possibilité d'une philosophie vraiment incarnée et préoccupée de comprendre le monde qui nous entoure. C'est sûrement une option de Merleau-Ponty favorable à une concrétisation plus que satisfaisante du projet husserlien du retour aux choses mêmes.

Evidemment, si ce retour avec Husserl est un retour à la conscience, Merleau-Ponty s'est investi pour un retour à la sensation qui est à comprendre dans le sens d'une exclusion de l'alternative de l'empirisme et de l'idéalisme. Au sens où les sensations sans sujet et sans lien ne peuvent constituer par elles-mêmes aucune connaissance.¹⁰⁸ De même, aucune connaissance n'advient dans une attitude solipsiste du sujet. C'est donc en tant qu'expérience d'une corrélation intrinsèque du sujet et du monde que le sentir peut s'établir comme donation de l'être. Il convient pour exprimer cette perspective de retracer le parcours que nous avons effectué tout au long de ce travail.

¹⁰⁸J. LACHELIER, cité par V. PEILLON, *op. cit.*, p. 37.

Nous sommes partis d'un bref détour historique qui nous a permis d'explorer dans différents courants le problème du sentir et leurs positions sur la question d'une ouverture à l'être. Que le sentir pour ces différents courants introduise le sujet dans la vérité de l'être, cela ne pose pas un grand problème. Ce qui est largement discuté, ce sont les modalités de donation ou d'ouverture à cet être. Pendant que l'épicurisme pense que ce sont les simulacres des matières qui se projettent dans le sujet pour être appréhendés, l'idéalisme penche pour une centralité du sujet dans l'acte du sentir. Hegel, au plus niveau de son subjectivisme penche pour une idéalité du sentir comme un acte propre à l'âme, qui s'incarne dans le corps. Un tel acharnement qui existe entre divers courants n'est pas négatif, il a plutôt stimulé en nous une attention particulière aux subtilités que renferme chaque pensée philosophique, et qui font le plus souvent la spécificité d'une approche sur des notions universelles.

Ce tremplin dans l'histoire nous a permis d'asseoir une base minimum sur la notion du sentir, et c'est alors que nous avons ajusté notre démarche par l'étape cruciale de notre recherche, à savoir une découverte du sentir chez Merleau-Ponty comme un "portail" ouvrant sur l'être. C'est à ce niveau que nous avons parcouru dans la réflexion phénoménologique de Merleau-Ponty les différentes étapes illustratives d'une telle thèse. Entre autres, le sentir qui fonde et donne un tissu consistant à la perception ; la sensation intentionnelle qui maintient continuellement le sujet dans la visée d'un être intérieur au-delà du sensible ; la spatialité des sens qui confère aux qualités sensibles de constituer des espaces intransposables d'être. Nous avons terminé cette série illustrative par la découverte du sentir comme mode d'une relation vivante du sujet avec le monde. Sous ce flanc, nous avons parcouru succinctement les thèses telles, le sentir comme communication vitale ; la corrélation nécessaire et active entre le sentant et le senti ; et l'expérience corporelle du sujet comme

médiateur important de toute saisie du monde concret. Il est à retenir de cette deuxième approche que la parfaite connaissance de l'être du monde passe par une connexion sympathique et vivante du sujet avec le monde, non comme deux éléments extérieurs l'un en face de l'autre, mais dans une connivence implacable.

Cependant, aussi attrayante que soit la pensée de Merleau-Ponty qui fait finalement de l'être un domaine accessible par un moyen proprement humain, elle nous a laissé entrevoir quelques zones d'ombre que la troisième partie nous a permis d'exposer. En effet, Merleau-Ponty semble tomber lui-aussi dans une erreur qui guette la tendance phénoménologique en général, celle d'une abréviation de l'être dans le vécu. Les espaces offerts par les qualités sensibles sont au maximum des modalités d'expression de l'être, et non déjà des parcelles d'être. L'être en tant que être est toujours à conquérir et à rechercher, d'où la raison d'être de la recherche millénaire de la vérité, intrinsèque au projet de la philosophie. L'être est plus grand et plus profond que le simple vécu. Aussi, Merleau-Ponty n'arrive pas à se départir définitivement de l'idéalisme qui pourtant, il rejette, autant que l'empirisme. Notre auteur est calqué sans le vouloir au style kantien de l'idéalisme transcendantal, car en fin de compte, c'est le sujet qui sous-tend l'acte de sentir. Par ailleurs, notre auteur manifeste un oubli du sentiment, ce qui restreint énormément la notion de sentir et même la dimension vivante qui la caractérise.

En revanche, ces quelques aspérités qui rendent moins explicites la pensée de Merleau-Ponty ne lui enlèvent en rien tout le potentiel philosophique et sa richesse à éclairer l'existence humaine. Au premier plan, nous avons souligné le rôle que la théorie du corps-être-au-monde peut jouer dans l'humanisation du monde contemporain, artificialisé par les techno-

sciences. De même, l'idée sous-jacente d'un vécu vrai est un gage important de la possibilité d'accéder à l'être. Enfin, une phénoménologie du sentir accorde une place importante au corps dans l'effort de la connaissance. Au-delà de ce grand intérêt que recèle la pensée de Merleau-Ponty, il y a surtout à s'interroger sur l'ouverture que la phénoménologie du sentir peut permettre. Nous pensons que sur la base de l'intentionnalité de la sensation (qui selon notre auteur révèle qu'il y a derrière le sensible une réalité profonde), on peut, peut-être envisager dans les frontières de l'être sensible, un dépassement de la phénoménologie par une ontologie du sensible. Une telle problématique pourrait permettre d'explorer la pensée de Merleau-Ponty dans une option ontologique.

BIBLIOGRAPHIE

Ouvrage principal

- MERLEAU-PONTY M., *phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945.

Autres ouvrages de l'auteur

- Merleau- Ponty M., *Eloge de la philosophie et autres essais*, Paris, Gallimard, 2008.
 - *La structure du comportement*, Paris, Quadrige/PUF, 2009.
 - *Œil et Esprit*, Paris, Gallimard, 1964.

Ouvrages sur l'auteur

- Barbaras R., *Merleau-Ponty*, Paris, ellipses, 1997.
 - *Le tournant de l'expérience. Recherches sur la philosophie de Merleau-Ponty*, Paris, Vrin, 2009.
- Peillon V., *Merleau-Ponty : l'épaisseur du cogito, trois études sur la philosophie de Merleau-Ponty*, Paris, Le bord de l'eau, 2004.
- Tiliette X., *Merleau-Ponty ou la mesure de l'homme*, Paris, Seghers, 1970.

Ouvrages annexes

- Baraquin N. & Laffitte J., *Dictionnaire des philosophes*, Paris, Arman Colin, 2002.
- Brun J., *L'épicurisme*, Paris, PUF, coll. « Que sais-je ? », 1991.
- Descartes R., *Méditations métaphysiques*, Quadrige/PUF, 1956.
- Dumont J.-P., *Eléments d'histoire de la philosophie antique*, Paris, NATHAN, 1993.
- Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques*, Paris, Gallimard, 1970.
- Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, Paris, Aubier, 1991.
- Husserl E., *Méditations Cartésiennes*, Paris, Librairie philosophique, J. Vrin, 1996.
- LOTZ J.B., *Martin Heidegger et Thomas D'Aquin. Homme- Temps- Etre*, Paris, Puf, 1988.
- Marion J.-L. & Planty-Bonjour G.(dir.), *Phénoménologie et Métaphysique*, Paris, Puf, 1994.
- Kant E., *Critique de la raison pure*, Paris, Quadrige/PUF, 1944.
 - *Fondement Métaphysique des mœurs*, Paris, Edition Poche, 1964.
- Locke J., *Essai philosophique concernant l'Entendement humain*, Paris, Vrin, 1994.
- Lyotard J.-F., *La phénoménologie*, Paris, PUF, « Que sais-je ? », 1954.
- Pascal B., *Pensées*, Paris, Librairie Générale Française, 1962.
- Platon, *Phèdre*, in « *Œuvres complètes* », Paris, Gallimard, 2002.

- Ricoeur P., *A l'école de la phénoménologie*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1993.
- Tresmontant C., *Sciences de l'univers et problèmes métaphysiques*, Paris, Seuil, 1976, p. 178.
- Vattimo G., *La Fin de la Modernité*, Paris, Seuil, 1987.

Dictionnaires, encyclopédies et revues

- Lalande A., *Vocabulaire technique et critique de la Philosophie*, t.2, Paris, Quadrige/PUF, 1997.
- Jerphagnon L. (dir.), *Dictionnaire des grandes philosophies*, Toulouse, Privat, 1973.
- Auroux S. & Weil Y., *Dictionnaire des auteurs et des thèmes de la philosophie*, Paris, Hachette, 1991.
- Auroux S. (dir.), *Les Notions philosophiques*, t.1, Paris, Puf, 2002.
- Cattin Y., « Savoir habiter, savoir vivre », in *Lumière et vie*, n° 244, Lyon, Centre national du livre, 1999.

TABLES DES MATIERES

DEDICACE.....	ii
REMERCIEMENTS.....	iii
INTRODUCTION GENERALE	1
CHAPITRE PREMIER : APPROCHE HISTORIQUE SUR LA QUESTION DU SENTIR.....	5
Introduction	5
I. Le sentir dans les limites du système sens-objet : Epicurisme et Empirisme	6
1. Le sentir dans l'épicurisme.....	6
2. L'approche empiriste sur le sentir	10
II. Les approches idéalistes autour du sentir	13
1. DESCARTES (1596-1650) : le sentir associé au penser	14
2. KANT (1724-1804) : le sentir au début de la connaissance transcendantale.....	15
3. HEGEL (1770-1831) : le sentir : idéalité et sentiment.....	16
Conclusion.....	19
 CHAPITRE II : LE SENTIR COMME PORTAIL OUVRANT SUR L'ETRE : UNE PARTICULARITE DE MERLEAU-PONTY	 21

Introduction	21
I. Problématique du sentir dans la phénoménologie de la perception	22
1. La filiation husserlienne : une sensation intentionnelle	22
2. Le sentir au fondement de la perception.....	25
3. La spatialité des sens	27
II. Le sentir, la vie avec le monde	29
1. Le sentir : une communication vitale	30
2. La corrélation sentant-senti	31
3. L'expérience corporelle du sujet	33
Conclusion.....	37
 CHAPITRE III : APPROCHE EVALUATIVE : MERLEAU-PONTY, LE PENSEUR DE LA VIE.....	 38
Introduction	38
I. Quelques réserves	39
1. Une abréviation de l'être dans le vécu.	39
2. Un idéalisme masqué de la phénoménologie du sentir	43
3. L'oubli du sentiment.....	46
II. Intérêt d'une phénoménologie du sentir en rapport avec l'être ..	49
1. Du corps être-au-monde pour une humanisation de l'ère technoscientifique	49

2. L'idée sous-jacente d'un vécu vrai : un antidote du dérapage postmoderne	53
3. Le corps, un atout gnoséologique du sentir	55
Conclusion	56
CONCLUSION GENERALE	57
BIBLIOGRAPHIE	61
TABLES DES MATIERES	64