



« L'homme ne peut jamais être un animal »

Par ÉTIENNE BIMBENET

Université Jean Moulin – Lyon III

Résumé « L'homme ne peut jamais être un animal » : aussi surprenant que cela puisse paraître, la formule est de Merleau-Ponty lui-même, dans *La Structure du comportement*. Nous montrons ici qu'une telle formule non seulement est viable, mais qu'elle illustre un dispositif anthropologique parfaitement cohérent, mis en place dans le premier ouvrage de Merleau-Ponty et opératoire jusqu'à la fin de son œuvre. La phénoménologie merleau-pontienne de la perception, comme son ontologie du sensible, explicitent un acte (la perception) ou un mode d'être (le sensible) qui, jusque dans leur dimension la plus « sauvage » (la plus désintellectualisée), ne peuvent appartenir qu'à l'homme, c'est-à-dire à un être symbolique ou parlant.

« L'homme ne peut jamais être un animal ». On retrouve au moins deux fois cette phrase dans l'œuvre de Merleau-Ponty. Elle est d'abord donnée littéralement dans *La Structure du comportement*, et plus exactement dans le passage consacré à « l'ordre humain »¹. Elle réapparaît d'autre part à la toute fin de l'œuvre, dans le cours du Collège de France consacré à la Nature, plus précisément dans le cours de 1959-1960 consacré au « corps humain » : « L'homme n'est pas animalité (au sens de mécanisme) + raison. Et c'est pourquoi on s'occupe de son corps : avant d'être raison l'homme est une autre corporéité »². Nous voudrions montrer qu'on peut considérer cette phrase comme la formule d'une anthropologie philosophique cohérente, à

¹ M. Merleau-Ponty, *La Structure du comportement*, Paris, PUF, 1942, p. 196 ; noté dorénavant *SC*.

² M. Merleau-Ponty, *La Nature. Notes. Cours du Collège de France*, éd. D. Séglaard, Paris, Le Seuil (« Traces écrites »), 1995, p. 269 ; noté dorénavant *N*.

laquelle Merleau-Ponty est resté jusqu'à la fin fidèle. Il y a pourtant deux choses qui sont loin d'aller de soi dans une telle hypothèse.

Cette formule est premièrement extrême. Nous aurions du reste pu choisir une formule en apparence moins radicale, notamment celle qui l'accompagne : « L'homme n'est pas un animal raisonnable »¹. Et il faut bien avouer que la phrase de Merleau-Ponty (« L'homme ne peut jamais être un animal ») heurte une certaine compréhension de première vue que l'on peut avoir de cette pensée : il y a bien quelque chose comme une « pente naturelle » dans cette œuvre, une pente qu'on pourrait dire archéologique en ce qu'elle consiste à enraciner la pensée objective (sous ses deux formes : l'intellectualisme philosophique et l'empirisme scientifique) dans le sol originaire de la vie corporelle et perceptive — à montrer que la pensée objective ou rationnelle n'est jamais qu'une pensée tardive et dérivée au regard de la corporéité vivante. L'homme est fondamentalement un vivant ou un corps, chez Merleau-Ponty ; il est étrange de s'entendre dire qu'il ne peut pas être un animal.

Il est clair par ailleurs que le projet philosophique de Merleau-Ponty ne fut pas d'élaborer une anthropologie philosophique. Les différents textes programmatiques ou récapitulatifs que Merleau-Ponty nous a laissés témoignent d'une seule et même ambition : construire une phénoménologie de la perception et finalement une ontologie du sensible, bref la philosophie d'un acte (la perception) ou d'un mode d'être (le sensible) dont l'homme n'est à chaque fois que le présumé ou l'arrière-plan, et non la figure centrale. Comme dit Merleau-Ponty dans l'une des dernières notes de travail du *Visible et l'invisible*, « il faut décrire *le visible* comme ce qui se réalise à travers l'homme, mais qui n'est nullement anthropologie »². Ainsi l'homme est présent du début à la fin de l'œuvre, mais jamais explicitement, ou comme le fond sous la figure de premier plan. C'est pourquoi la formule de cette anthropologie — « l'homme ne peut pas être un animal » ou bien encore « l'homme n'est pas un animal raisonnable » — demande à être explicitée ou développée ; ce que nous ferons à travers les six propositions suivantes.

1. Première proposition. La définition aristotélicienne de l'homme comme *zōon logikon* consistait essentiellement à *séparer*, en l'homme, la vie et la raison, la *zōē* et le *logos* : l'homme était d'un côté un corps vivant, de l'autre un esprit raisonnable ; d'un côté il appartenait au genre animal, dans

¹ SC, p. 196.

² M. Merleau-Ponty, *Le Visible et l'invisible*, Paris, Gallimard, 1964, p. 328.

l'accomplissement des fonctions végétatives et sensitives, de l'autre il échappait à la vie animale, par le privilège métaphysique ou métabiologique de la raison. La genèse du corps humain confirmait ce point : l'embryon humain s'humanisait en recevant l'intellect agent « du dehors » (*thurathen*, qui signifie en grec, littéralement, « par la porte ») ; seule une faculté supravitale ou transcendante pouvait faire advenir un animal raisonnable¹.

C'est exactement cette métaphysique du « méta » ou de la séparation que Merleau-Ponty conteste. Il n'y a pas d'un côté un corps animal, ou « une sphère des instincts fermée sur soi »², et de l'autre une raison souveraine ou autonome ; devenir raisonnable c'est devenir un nouveau corps vivant ; la raison se définit comme « une nouvelle manière d'être corps »³. Comme le dit Merleau-Ponty dans *La Structure du comportement* : « L'esprit n'est pas une différence spécifique qui viendrait s'ajouter à l'être vital pour en faire un homme. L'homme n'est pas un animal raisonnable. L'apparition de la raison ou de l'esprit ne laisse pas intacte en lui une sphère des instincts fermée sur soi »⁴. Ainsi l'homme n'est pas animal par le corps, et humain par l'esprit ; il est un esprit incarné dans une corporéité originale, ou un corps tout entier spiritualisé. Il est une unité fonctionnelle, et non pas la réunion de deux substances hétérogènes. Le passage de *La Structure du comportement* qui développe cette idée est assez court, presque lapidaire⁵ ; il mobilise en réalité quelques références majeures qui lui fournissent une manière de caution implicite.

Bergson tout d'abord n'est pas loin, et plus exactement un certain débat avec Bergson, initié quelques pages plus haut, à deux reprises⁶. La position de Merleau-Ponty consiste en l'occurrence à dire que la vie n'a jamais qu'un seul sens chez Bergson. Même si *L'Évolution créatrice* repère certaines bifurcations fondamentales dans l'histoire de la vie, cela ne fait pas, au fond, de différence fondamentale. Être en vie pour un animal est équivalent à être en vie pour un homme ; ce qui change de l'un à l'autre ce sont les « moyens » mis au service de cette vie : instinct d'un côté, intelligence de l'autre. « Mais l'action à laquelle pense Bergson est toujours l'action vitale, celle par laquelle l'organisme se maintient dans l'existence.

¹ Cf. G. Canguilhem, « Le concept et la vie » (1966), in *Études d'histoire et de philosophie des sciences concernant les vivants et la vie*, Paris, Vrin, 1994, p. 337.

² *SC*, p. 196.

³ *N*, p. 269.

⁴ *SC*, p. 196.

⁵ *Ibid.*, p. 195-196.

⁶ *Ibid.*, p. 176 et 188.

Dans l'acte du travail humain, dans la construction intelligente des instruments, il ne voit qu'une autre manière d'atteindre les fins que l'instinct poursuit de son côté »¹. Merleau-Ponty reproche à Bergson de ne pas avoir vu que les actes humains étaient *essentiellement* différents des actes animaux ou simplement vitaux, qu'un homme était, en son agir ou en sa vie mêmes, différent de l'animal :

De ce nouveau point de vue, on s'aperçoit que, si toutes les actions permettent une adaptation à la vie, le mot de vie n'a pas le même sens dans l'animalité et dans l'humanité, et les conditions de la vie sont définies par l'essence propre de l'espèce. Sans doute le vêtement, la maison, servent à nous protéger du froid, le langage aide au travail collectif et à l'analyse du « solide inorganisé ». Mais l'acte de se vêtir devient l'acte de la parure ou encore celui de la pudeur et révèle ainsi une nouvelle attitude envers soi-même et envers autrui. Seuls les hommes voient qu'ils sont nus².

Merleau-Ponty se réfère par ailleurs à Cassirer, et à sa fameuse distinction entre oppositions « substantielle » et « fonctionnelle ». L'esprit et la vie, dit Merleau-Ponty, s'opposent non pas « substantiellement » mais « fonctionnellement » : nous n'avons pas affaire à deux choses ou deux réalités, mais bien à deux types de comportements. On sait par exemple que dans *La Situation de l'homme dans le monde*, Scheler concevait la vie comme une grande « poussée originellement démoniaque, c'est-à-dire aveugle à toutes les idées et valeurs spirituelles »³. Une vie ainsi définie ne pouvait dès lors s'humaniser qu'à la surface d'elle-même, en se coiffant d'un esprit qui fondamentalement lui restait étranger. Dans l'histoire de la vie ce n'était jamais la vie elle-même qui se transformait mais seulement les différentes représentations qui la guident — sensation, perception, mémoire, intelligence pratique, connaissance de soi. À cela Cassirer avait répondu, dans un article de 1930⁴, que si l'on conçoit la vie non comme un *Drang* aveugle, mais comme un ensemble de comportements polarisés par des significations

¹ *Ibid.*, p. 176.

² *Ibid.*, p. 188. C'est en grande partie une critique « d'époque », critique cavalière et peu charitable, sous laquelle en particulier s'entend la virulence des reproches que Politzer venait d'adresser à Bergson, in F. Arouet, *La Fin d'une parade philosophique : le bergsonisme* (1929), Paris, J.J. Pauvert, 1967.

³ M. Scheler, *La Situation de l'homme dans le monde* (1928), trad. M. Dupuy, Paris, Aubier, 1951, p. 90.

⁴ E. Cassirer, « Geist und Leben in der Philosophie der Gegenwart » (1930) ; repris in *Geist und Leben*, Leipzig, Reclam, 1993, p. 32-60.

propres, alors la transformation du rapport intentionnel au milieu vaut déjà comme une transformation de la vie elle-même. L'apparition de la raison et de l'esprit affecte la vie de l'intérieur, si bien que notre humanité n'est jamais qu'une vie fonctionnellement différente, un nouveau type de comportement. Comme le pose Cassirer, « on n'aura plus besoin d'envisager l'esprit comme un principe étranger à toute vie, mais on pourra le comprendre comme un changement et une inversion de la vie elle-même »¹. D'où, chez Merleau-Ponty : « Nous ne défendons pas un spiritualisme qui distinguerait l'esprit et la vie ou l'esprit et le psychisme comme deux « puissances d'être ». Il s'agit d'une "opposition fonctionnelle" qui ne peut être transformée en "opposition substantielle" »².

La référence sans doute la plus importante, parce que la plus englobante, concerne la *Gestaltpsychologie*, ainsi que la manière organiciste (non physicaliste) dont Goldstein se l'approprie. Koffka avait ordonné le réel de manière tripartite, redéfinissant matière, vie et esprit comme trois « champs », c'est-à-dire trois types de formes, dont chacune « intégrait » la précédente³. D'où une reconstruction puissamment synthétique de l'ensemble du réel, conjuguant très élégamment continuité et discontinuité, naturalisme et émergentisme. C'est ce que Merleau-Ponty appelle, pour le faire sien, le « double aspect de l'analyse, qui, en même temps, libérait le supérieur de l'inférieur et en même temps le "fondait" sur lui » :

Cependant, tout en établissant l'idéalité de la forme physique, celle de l'organisme et celle du « psychique », et *justement parce que nous le faisons*, nous ne pouvions pas superposer ces trois ordres, et chacun d'eux, n'étant pas une nouvelle substance, devrait être conçu comme une reprise et une nouvelle structuration du précédent⁴.

On notera ici que c'est pour avoir préalablement « idéalisé » la forme (pour l'avoir conçue comme un objet de connaissance, et plus exactement de perception), et ce conformément à la critique que Goldstein avait adressée aux psychologues de l'École de Berlin⁵, que Merleau-Ponty peut assumer l'idée d'une pensée (d'une perception) synoptique des trois ordres en

¹ Cité par K. Goldstein in *La Structure de l'organisme*, trad. E. Burckhardt et J. Kuntz, Paris, Gallimard (« Tel »), 1983, p. 380.

² SC, p. 196.

³ Cf. K. Koffka, *Principles of Gestalt Psychology*, London, Kegan Paul, Trench, Trubner and Co, New York, Harcourt, Brace and Co, 1935, p. 9 sq.

⁴ SC, p. 199.

⁵ Cf. K. Goldstein in *La Structure de l'organisme*, op. cit., chap. X.

question. La forme n'est pas une réalité reposant en soi, elle est pour l'esprit qui la connaît et qui, la voyant accomplir le jeu de ses structurations-restructurations-déstructurations, aperçoit l'unité du processus.

On comprend mieux alors pourquoi Merleau-Ponty peut poser, non sans autorité, que l'homme « ne peut pas être un animal ». Il a de puissantes raisons théoriques de le faire. Un ensemble de débats fortement concluants viennent appuyer l'affirmation d'un « ordre humain » structurellement unifié, dans lequel le spirituel intègre la vie et en sublime le sens.

2. Deuxième proposition. Il y a donc un comportement humain fondamental, un comportement typique qui unifie structurellement ce que Merleau-Ponty appelle « l'ordre humain », et qui représente l'essence même (fonctionnelle, non substantielle) de notre humanité. Ce comportement nous *sépare* de l'animalité, justement parce qu'il est un nouveau type de comportement et non une substance (l'esprit, la raison) qui laisserait indemne la vie en nous. Cette structure englobante ou humanisante de comportement, c'est ce que Merleau-Ponty à la suite de Goldstein appelle l'« attitude catégoriale », ou encore, après Cassirer, la « fonction symbolique ».

Avant même de définir celle-ci en son contenu, on sait qu'elle est en droit coextensive à tous les comportements humains, qu'elle est ce qui s'exprime en toutes nos conduites, depuis la sexualité et l'affectivité jusqu'aux fonctions intellectuelles les plus élaborées, en passant par la perception. Lorsqu'elle fléchit, comme c'est le cas chez le fameux Schneider, alors le tableau clinique est impressionnant et quasi infini, dans la mesure où il affecte la totalité de nos conduites, linguistiques, cognitives, sensibles, motrices, ou affectives¹. Mais au-delà de cet aspect proprement structurel le comportement symbolique possède une définition précise : c'est pour Merleau-Ponty la capacité de la multiplicité perspective. Il faut être un homme, autrement dit, pour voir une même chose sous différents points de vue, ou pour être capable d'*objectiver* la chose, en la projetant à distance de soi comme invariante au-delà de ses différents aspects. Ainsi les fameux singes de Köhler ne savent-ils pas utiliser une branche d'arbre comme un instrument, si l'on entend par là un objet perçu comme apte à différents usages :

¹ Cf. le chapitre profus (forcément profus) de la *Phénoménologie de la perception* qui décline l'ensemble de ces déficiences, et donc privativement l'ensemble des capacités que couvre l'attitude catégoriale : « La spatialité du corps propre et la motricité ».

Devenue pour [le singe] un bâton, la branche d'arbre est supprimée comme telle, ce qui revient à dire qu'elle n'est jamais possédée comme un instrument dans le sens plein du mot [...]. Au contraire, pour l'homme, la branche d'arbre devenue bâton restera justement une branche-d'arbre-devenue-bâton, une même « chose » dans deux fonctions différentes, visible « *pour lui* » sous une pluralité d'aspects¹.

Or ce pouvoir de la « structure chose »² ou de la variation perspective est tout sauf anecdotique. Il touche au noyau même de la perception ou à la perception *elle-même*, telle que Merleau-Ponty ne cesse d'en circonscrire l'*eidos* au long de la *Phénoménologie de la perception*. La perception d'une chose se présente en effet dans le second ouvrage de Merleau-Ponty, comme dans tous ceux qui suivront, comme une visée présomptivement infinie : la visée d'une « plénitude insurpassable »³, c'est-à-dire de la totalité intotalisable de tous les points de vue sur elle. Notre vision est « une seule vision à mille regards »⁴ : « Quand je me mets à percevoir cette table [...], je sors de ma vie individuelle en saisissant l'objet comme objet pour tous, je réunis donc d'un seul coup des expériences concordantes mais disjointes et réparties en plusieurs points du temps et en plusieurs temporalités »⁵. Cette ubiquité latente fait de la chose et plus généralement du monde ce qui, pouvant être vu virtuellement de toutes parts, fondamentalement ne m'appartient pas. La structuration symbolique du sentir maintient à distance le milieu (*Umwelt*), le milieu propre aux besoins spécifiques de l'animal, et foment, en chaque perception, la présomption dévorante « du » monde (*die Welt*), de l'unique monde naturel, commun à toute vie possible : « La vie humaine "comprend" non seulement tel milieu défini, mais une infinité de milieux possibles, et elle se comprend elle-même, parce qu'elle est jetée à un monde naturel »⁶. La perception en tant qu'humaine orchestre une véritable communautisation du voir, corrélative d'une désappropriation du corps à lui-même ; c'est ce qui chez le dernier Merleau-Ponty s'appellera la chair, ce corps définitivement impropre ou pluriel. Ainsi le comportement symbolique maintient

¹ *SC*, p. 190.

² *Ibid.*, p. 130.

³ M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945, p. 373 (dorénavant noté *PhP*).

⁴ *Ibid.*, p. 84.

⁵ *Ibid.*, p. 50.

⁶ *PhP*, p. 377.

implicitement son efficace humanisante (communautisante, rationalisante) tout au long de l'œuvre¹.

3. Troisième proposition. D'un côté, comme on vient de le voir, l'homme s'enferme dans un ordre humain distinct de l'ordre vital ; il détient le privilège de la fonction symbolique, cet ensemble de comportements qui peuvent se varier et se communiquer autour d'un noyau objectif. D'un autre côté pourtant, cette unité de l'ordre humain n'empêche pas l'homme de rester un vivant. Justement parce qu'elle intègre l'ensemble de nos comportements concrets, la fonction symbolique reste fondée sur eux, et ne cesse d'en dépendre. Elle intègre différents comportements, jusqu'aux conduites vitales élémentaires, elle « sublime » la vie en nous ; mais du coup elle se rend solidaire de tous ces comportements élémentaires ou corporels. Dans *La Structure du comportement* ce second aspect se traduit par une certaine fragilité de l'esprit. L'homme adulte et raisonnable peut toujours revenir à une structure de comportement moins intégrée, et régresser vers des comportements immédiats. La névrose, le rêve ou encore une distraction toujours possible, se définissent ainsi comme des régressions vers des comportements comparables, dans leur allure générale, aux comportements animaux. Comme dans le schéma dynamique et évolutionniste mis en place par Hughlings Jackson et recueilli par Goldstein, l'homme touche à l'animalité par la pathologie, lorsque la fonction symbolique se déstructure en direction des fonctions vitales².

En ce sens on peut dire que le dépassement du dualisme aristotélicien, de type substantiel, finit par déboucher sur un nouveau dualisme, de type fonctionnel. Nous n'avons plus affaire à deux entités mystérieusement ajoutées (un corps animal et un psychisme humain ou rationnel), mais plutôt à deux types adverses de comportement. D'un côté une vie pleinement humaine, désanimalisée, c'est-à-dire pleinement intégrée, une vie sous le chef de la fonction symbolique, et donc d'une véritable téléologie rationnelle ; de l'autre une vie déstructurée, immédiate et seulement vivante, une vie qui représente le fond archaïque de notre humanité³. Dans la

¹ C'est la thèse, réellement novatrice en son temps, soutenue par K. Masuda dans « La dette symbolique de la *Phénoménologie de la perception* », in *Merleau-Ponty. Le philosophe et son langage*, dir. F. Heidsieck, Grenoble, *Recherches sur la philosophie et le langage*, n°15, 1993, p. 225-243.

² Cf. *SC*, p. 191-195.

³ *Ibid.*, p. 194 : « Il existerait des hommes dont toute la conduite est explicable par l'histoire de la libido, dont tous les actes n'ont rapport qu'à l'univers de la biologie. À travers le monde humain, qu'ils ne voient pas, ils visent des objets vitaux, comme

Phénoménologie de la perception, Merleau-Ponty tente de revenir sur ce dualisme du symbolique et du régressif ; l'« existence » joue à cet égard un rôle décisif. On ne saurait en comprendre le concept indépendamment du dualisme fonctionnel du symbolique et du vital, du rationnel et de l'organique ; tout se passe en effet comme si un tel concept avait vocation à projeter la réconciliation de ces deux pôles, en termes proprement dynamiques. « L'organisme et ses dialectiques monotones ne sont donc pas étrangers à l'histoire et comme inassimilables pour elle. L'homme concrètement pris n'est pas un psychisme joint à un organisme, mais ce va-et-vient de l'existence qui tantôt se laisse être corporelle et tantôt se porte aux actes personnels »¹. L'existence se définit ainsi comme un « va-et-vient » entre une vie personnelle, présente au monde et aux autres, et un vivre anonyme, prépersonnel et passif. Exister, c'est parcourir la distance qui sépare la vie cyclique du corps et la vie de relation de la conscience, les comportements vitaux et les comportements symboliques, l'ordre vital et l'ordre humain. Comme dit Merleau-Ponty, « la réflexion sera sûre d'avoir bien trouvé le centre du phénomène si elle est également capable d'en éclairer l'inhérence vitale et l'intention rationnelle »². On n'insistera jamais assez sur l'importance de cette phrase. Car on voit bien ici que cette opposition fonctionnelle entre vie et raison, ou entre archéologie et téléologie, ne coïncide aucunement avec l'opposition substantielle de l'en soi et du pour soi, ou de l'intellectualisme philosophique et de l'empirisme scientifique. Le fameux « ni...ni... », le dépassement symétrique des deux formes de la pensée objective, représentent sans doute l'aspect le plus immédiatement visible de la philosophie merleau-pontienne ; mais ce débat ontologique avec le réalisme et l'idéalisme ne doit pas occulter la spécificité du débat anthropologique. Il faut dépasser les dualismes substantiels de la pensée objective, il faut dépasser l'opposition du sujet et de l'objet, du pour soi et de l'en soi, de la conscience et du corps, il faut mettre en place les notions ambiguës de forme, de structure ou de comportement, pour apercevoir une nouvelle distinction, cette fois-ci entre deux structures de comportement. À l'intérieur de la nature primordiale conquise ontologiquement à travers les notions de forme, de structure ou de comportement, on aperçoit une nouvelle dramaturgie, une nouvelle opposition, non plus ontologique mais anthropo-

d'autres, prisonniers d'un complexe parental, croient "se marier" et cherchent en réalité une protection maternelle. C'est que la réorganisation, la nouvelle naissance de l'adulte ou de l'homme sont accomplies chez eux en parole et non en réalité ».

¹ *PhP*, p. 104.

² *Ibid.*, p. 65.

logique, entre les comportements vitaux et les comportements symboliques, l'intentionnalité pratique et l'intentionnalité objectivante, l'archéologie et la téléologie, l'animalité et l'humanité.

4. Quatrième proposition. Cette tension spécifique qui anime l'anthropologie merleau-pontienne définit notre rapport à l'animal comme un rapport essentiellement contradictoire. Dans le dernier cours sur le concept de Nature (1959-1960), Merleau-Ponty parle d'une « parenté étrange homme-animaux »¹. Pour dire cette parenté il évoque en particulier les masques eskimo, qui représentent « le double humain de chaque animal », et inversement « le double animal de chaque homme » ; Merleau-Ponty conclut : « Extraordinaire représentation de l'animal comme variante de l'humanité et de l'humanité comme variante de l'animalité »². On peut dire qu'ici Merleau-Ponty va dans le sens de sa pente la plus naturelle, sa pente archéologique ou descendante, qui enracine notre humanité dans une « Nature primordiale »³, ou encore dans un « principe barbare »⁴, et qui fait de nous les parents de toute vie animale. Et il est parfaitement fidèle à ce qu'il avait posé dès *La Structure du comportement* : notre rapport à la vie est un rapport immédiat, et non construit par projection ; comme Scheler l'avait bien montré, la vie se connaît elle-même par sympathie, elle est immédiatement intime à elle-même ou parente d'elle-même ; il y a une expressivité des corps et des gestes qui est comme une grammaire naturelle, que l'homme connaît par droit de naissance, parce qu'il est un vivant parmi les vivants ; une grammaire qui fournit par ailleurs ses *a priori* à toute science biologique. Pour autant il semble qu'il faudrait prendre au sérieux le mot « étrange » dans l'expression « parenté étrange homme-animaux ». Cela signifie que cette parenté surprend, qu'elle est de l'ordre d'une découverte. Ce n'est pas par hasard si Merleau-Ponty ajoute, à propos des masques eskimo, que « c'est la pensée mythique qui indique le mieux le rapport humanité-animalité » ; c'est comme si la *Lebenswelt*, le monde de la vie qui nous apparente à tout animal, supposait la mise entre parenthèses de la conscience objectivante ou symbolique, la mise entre parenthèses de la conscience, comme dit Scheler, de « l'adulte normal, blanc et civilisé ». Notre rapport à l'animal est donc un rapport contradictoire, à la fois intime et lointain ; l'animal est à la fois le plus familier, en vertu d'une expressivité charnelle

¹ *N*, p. 277.

² *Ibid.*

³ *SC*, p. 180.

⁴ *N*, p. 62.

que nous partageons avec toute vie — et le plus étrange, en vertu d'un pouvoir d'objectiver le milieu qui s'appelle la fonction symbolique, et qui nous sépare à jamais de la simple animalité.

On remarquera à cet égard que cette contradiction phénoménologique, Heidegger la constatait à peu près à la même époque, dans son fameux cours de 1929-1930 sur « les concepts fondamentaux de la métaphysique »¹. Comme on sait, l'animal « privé de monde », ou encore la « pauvreté en monde » de l'animal dont nous entretient Heidegger, ne visent aucunement une quelconque dévalorisation de l'animal, mais désignent très précisément cette contradiction définissant le mode de donation de l'animalité. D'un côté nous « accompagnons » spontanément l'animal, nous en faisons un « compagnon » dans notre monde ; le rocher sur lequel court le lézard est vécu comme le même que celui sur lequel je pourrais monter². Sous ce premier aspect Heidegger rejoint à sa manière, et depuis la conceptualité qui est la sienne, le concept merleau-pontien de Nature primordiale, cette grammaire de l'expressivité qui apparente spontanément l'homme aux vivants qu'il rencontre, et qu'il rencontre comme parlant la même langue. Merleau-Ponty et Heidegger partagent clairement la critique schelerienne du raisonnement par analogie. La transposition, y compris charnelle, vient toujours trop tard, rendue superflue par un accompagnement qui a toujours déjà eu lieu : « Être homme veut dire : être transposé dans les autres, être ensemble avec les autres »³. D'un autre côté cet accompagnement universel, cet anthropomorphisme spontané, constitutif de l'être-avec (*Mitsein*) du *Dasein* humain, se contredit immédiatement lui-même. Car l'animal, qui a intentionnellement accès à « de l'étant », reste pourtant privé de langage et n'a donc pas comme nous accès à l'étant « comme tel » ; ainsi, comme dit Heidegger, il « a le monde », et « n'a pas le monde » ; « il y a un accompagnement, une transposition — et pourtant il n'y en a pas »⁴.

Certes le Souci n'est pas le comportement symbolique ; de ces deux structures humanisantes, l'une est sans doute moins accueillante à l'égard de l'animalité, polarisée qu'elle est par une possibilité sinon éthique, du moins existentielle (l'authenticité) ; tandis que l'autre reste, quoi qu'il arrive, et aussi rationnelle soit-elle, la structure d'un comportement vivant. Et pourtant de part et d'autre on assume clairement que, comme le redira la *Lettre sur*

¹ M. Heidegger, *Les Concepts fondamentaux de la métaphysique. Monde-Finitude-Solitude*, trad. D. Panis, Paris, Gallimard (Bibliothèque de philosophie), 1992.

² *Ibid.*, p. 300-307.

³ *Ibid.*, p. 307.

⁴ *Ibid.*, p. 310.

l'humanisme, « le corps humain est quelque chose d'essentiellement autre que l'organisme animal »¹. Si nous tenons à maintenir ce rapprochement, quelle que soit la différence d'« humeur » qui sépare les deux philosophes face à l'animalité, c'est pour tenter de conjurer une tentation herméneutique qu'on rencontre inévitablement, lorsqu'on lit Merleau-Ponty : la tentation de comprendre cette pensée de manière univoque, en suivant sa seule pente archéologique. Cette dernière est bien la pente la plus visible de cette pensée, celle qui vise le dépassement ontologique de la pensée objective en direction d'un originaire préobjectif, défini comme nature primordiale. Mais il nous semble que le mouvement archéologique compose toujours chez Merleau-Ponty avec un mouvement beaucoup plus discret et pourtant toujours présupposé, le mouvement d'une téléologie humanisante ou rationnelle.

5. Cinquième proposition. Ce dualisme dynamique qui anime l'anthropologie merleau-pontienne, ce dualisme de la vie et de la raison, de l'archéologie et de la téléologie, reste une composante discrète de l'œuvre de Merleau-Ponty. C'est une ontologie de la perception ou du sensible qu'invente Merleau-Ponty, non une dramatique de la vie humaine. Mais il y a un domaine pourtant dans lequel ce dualisme se déclare en grands caractères, un domaine dans lequel cette tension anthropologique est réellement constitutive ; ce domaine c'est celui de l'enfance.

Les nombreux textes où Merleau-Ponty revient en détail sur le thème de l'enfance, en particulier les fameux cours de Sorbonne, écrivent noir sur blanc la dialectique de l'archéologie et de la téléologie. L'enfance n'est pas une simple notion chez Merleau-Ponty : c'est d'abord une passion, sans doute la passion absolue, comme Sartre l'avait remarqué dans son texte de 1961, « Merleau-Ponty vivant »² ; mais du coup c'est aussi une notion que Merleau-Ponty a su élever à la hauteur d'un concept, au sens de Deleuze : une création dans la pensée, une définition qui nous fait voir ce que nous n'avions encore jamais vu. Ce que le concept d'enfance nous fait voir chez Merleau-Ponty, c'est la dialectique de l'archéologie et de la téléologie, de la régression et de l'anticipation. Être un enfant, c'est par essence ou par définition se projeter dans la vie adulte, anticiper téléologiquement une vie dans la raison ; être adulte, c'est éternellement se souvenir de l'enfance, ne jamais totalement dépasser l'archaïque ou la régression.

Dans les cours de Sorbonne la notion qui donne corps à la téléologie constitutive de l'enfance est la notion de *prématuration*. Merleau-Ponty

¹ M. Heidegger, *Lettre sur l'humanisme*, trad. R. Munier, Paris, Aubier, 1964, p. 49.

² Cf. J.P. Sartre, *Situations philosophiques*, Paris, Gallimard (« Tel »), 1990, p. 142.

l'emprunte clairement à la psychanalyse : « La "prématuration", l'anticipation par l'enfant des formes de la vie adulte est presque, pour les psychanalystes, la définition de l'enfance »¹. Merleau-Ponty définit ainsi la prématuration : « Possibilité pour l'enfant de vivre des conflits et des épisodes qui anticipent sur ses pouvoirs physiques ou intellectuels. Sa vie, tout de suite, se définit par rapport à des personnes ou des institutions (exemple : le biberon, l'allaitement sont déjà des contacts avec une personne et une culture) »². La prématuration de l'enfant se comprend plus précisément à partir du polymorphisme sexuel, tel que Freud le définit dans les *Trois essais sur la sexualité*. Car le polymorphisme qui définit la sexualité infantile correspond moins à une simple indifférenciation des pulsions sexuelles, dont le but et l'objet pourraient indéfiniment varier, qu'à une exploration active des différentes possibilités érotiques offertes au corps de l'enfant. Si l'enfant est un polymorphe, c'est parce qu'il ne cesse d'anticiper son propre avenir par l'imitation des corps adultes qui l'entourent. Ainsi le phénomène central qui donne corps à cette prématuration, c'est le phénomène de la chair, défini comme identification généralisée, recherche indéfinie du dedans dans le dehors (projection de soi en autrui) et du dehors dans le dedans (introjection). La réversibilité charnelle contient en puissance tous les rôles sociaux dont se bâtira la vie humaine ; elle est la nature basculant téléologiquement vers un avenir de culture. La définition que Merleau-Ponty donne de la prématuration est donc tout sauf intellectualiste. Une téléologie est à l'œuvre chez l'enfant, mais celle-ci s'accomplit à travers une mimétique charnelle ou une communication de corps à corps qui représente le germe de toute communication ultérieure ; la sexualité polymorphe de l'enfant, comme le dira Merleau-Ponty dans son dernier cours sur la Nature, représente le « symbolisme » originel³.

Merleau-Ponty est très proche sur ce point de Lacan, chez qui la notion de prématuration est à l'honneur, dans les premiers écrits. De fait si la jubilation de l'enfant au stade du miroir est si intense, c'est qu'elle annonce la fin d'un état entièrement négatif, par quoi Lacan définit le statut biologique de notre humanité : comme il le dit après l'anatomiste hollandais

¹ M. Merleau-Ponty, « Les Relations avec autrui chez l'enfant », in *Parcours 1935-1951*, Lagrasse, Verdier, 1997, p. 205 (dorénavant noté *PI*).

² M. Merleau-Ponty, *Psychologie et pédagogie de l'enfant. Cours de Sorbonne 1949-1952*, Lagrasse, Verdier, 2001, p. 470-471 (dorénavant noté *PPE*).

³ *N*, p. 273.

Louis Bolk, l'homme est « un animal à naissance prématurée »¹ ; les premiers mois de sa vie représentent l'épreuve d'une insuffisance anatomique, motrice et plus généralement fonctionnelle, véritable détresse organique par quoi la nature appelle, comme un supplément nécessaire, l'intervention de la culture. Le corps de l'enfant est un corps fondamentalement morcelé, qui aperçoit soudain dans le miroir une forme salvatrice, une *Gestalt* unifiée ; l'enfant s'y précipite comme vers l'image de son salut. L'homme se définit à partir du néant vital qui l'habite, et corrélativement par une captation imaginaire qui, annonçant toutes les identifications ultérieures, prépare l'inscription du sujet dans le registre symbolique. Ainsi pour Lacan, comme pour Merleau-Ponty, le manque qui définit la prématuration est inséparable du dynamisme des identifications ; la négativité dont l'enfant fait l'épreuve appelle le mouvement téléologique qui l'emporte mimétiquement vers les corps adultes.

À la prématuration constitutive de l'enfant, répond symétriquement une régression constitutive de l'adulte. Toujours déjà en route vers son avenir de culture, explorant cet avenir à travers le circuit des introjections et des projections, l'enfant inversement n'en a jamais fini avec son enfance. Nous ne quittons jamais définitivement la précommunication de l'enfant, son indivision charnelle ; notre rapport aux rôles et aux modèles dont se bâtit une culture donnée, garde trace d'un archaïsme qu'il faudrait dire destinal. Comme le remarque Merleau-Ponty à la fin de son cours sur les « Relations avec autrui chez l'enfant », dans ses relations affectives l'adulte ne dépasse jamais totalement l'archaïsme de l'indivision primordiale. C'est même un thème récurrent dans son œuvre : tout amour, même le plus raisonnable, garde obstinément souvenir de cette indivision, et ne peut bâtir que sur un désir infantile dévorant la claire réciprocité du rapport adulte. « Aimer, c'est inévitablement entrer dans une situation indivise avec autrui. À partir du moment où on aime quelqu'un, on souffre de sa souffrance (...) Le transitivity, dépassé dans l'ordre de la vie quotidienne, ne l'est pas dans l'ordre des sentiments »². Le rapport amoureux est littéralement hanté, chez Merleau-Ponty, par la jalousie, cette confusion indéfiniment rêvée avec autrui ; d'où une conception qu'on pourrait dire proustienne de l'amour, longuement analysée dans le cours de 1954-1955 sur « l'Institution »³.

¹ J. Lacan, *Les Complexes familiaux dans la formation de l'individu. Essai d'analyse d'une fonction en psychologie* (1938), rééd. Navarin éditeur, Paris, 1984, p. 32.

² *PI*, p. 214-215.

³ *L'Institution. La passivité. Notes de cours au Collège de France (1954-1955)*, Paris, Belin, 2003, p. 63-77.

6. Sixième proposition. Il faut se souvenir du parcours anthropologique de Merleau-Ponty lorsqu'on définit le concept de chair ; autrement dit il faut, pour comprendre l'ontologie terminale, se souvenir de la formule anthropologique — « l'homme n'est pas un animal raisonnable ». Une telle formule est susceptible en effet d'apporter sinon un double correctif, du moins une double précision à notre entente habituelle de ce concept.

Premièrement la formule nous rappelle que la chair n'est pas une corporéité simplement animale : la chair est spécifiquement humaine, comme dit Merleau-Ponty, elle est « une autre manière d'être corps »¹. Elle est l'animalité transformée par la raison, sublimée par l'esprit. Comme réversibilité universelle, comme identification généralisée, elle représente la définition corporelle de l'universel, de la communication et de la raison. Elle est un Logos « sauvage » ou « barbare », c'est-à-dire déjà un logos, l'origine déraisonnable du raisonnable. Le paradoxe, c'est qu'elle spécifie notre humanité en nous faisant vivre en toute chose autour de nous, en faisant de nous, pour parler comme Heidegger, les « compagnons » de tout ce qui est. À travers la chair l'homme s'aperçoit partout ailleurs qu'en lui-même ; et c'est paradoxalement ce décentrement radical, cet accompagnement de toute vie et de tout ce qui en porte l'emblème, qui distinguent l'« ordre humain » de « l'ordre vital ». Merleau-Ponty renoue ici avec le paradoxe rousseauiste de la pitié : des deux côtés nous sommes hommes par une bien étrange capacité à nous déporter partout hors de nous².

La deuxième dimension anthropologique qu'il faudrait intégrer au concept de chair, c'est la dimension dynamique, la dialectique fonctionnelle de l'archéologique et du téléologique. Il faudrait concevoir la chair *dynamiquement* : d'une part comme *mimesis* généralisée, comme identification

¹ *N*, p. 269.

² De Merleau-Ponty à Rousseau le lien n'est ni direct ni explicite. Mais il existe un intercesseur, qui fut en son temps aussi proche de l'un que de l'autre. De fait Lévi-Strauss lorsqu'il parle de Rousseau semble dire quelque chose d'essentiel sur Merleau-Ponty, et ne parle jamais si bien de l'un que lorsqu'il parle de l'autre. Évoquant, dans « Jean-Jacques Rousseau fondateur des sciences humaines », le « doute » de Rousseau, « lequel réside dans une conception de l'homme qui met l'autre avant le moi, et dans une conception de l'humanité qui, avant les hommes, pose la vie », il ajoute : « La pensée de Rousseau s'épanouit donc à partir d'un double principe : celui de l'identification à autrui, et même du plus "autrui" de tous les autrui, fût-il un animal ; et celui du refus d'identification à soi-même, c'est-à-dire de tout ce qui peut rendre le moi "acceptable" » (C. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale deux*, Paris, Plon (« Agora »), 1996, p. 49 et 51).

universelle, elle anticipe notre inscription dans l'univers de la communication et de la culture ; mais en même temps nous ne dépassons jamais totalement cet archaïsme de l'indivision primordiale : la claire réciprocité du moi et du toi, du dedans et du dehors, ou enfin du voyant et du visible, reste une réciprocité fragile, guettée par l'indivision infantile dont elle provient. Contre l'intellectualisme d'un Piaget, qui oppose les « pensées barbares du premier âge »¹ à une téléologie rationnelle débarrassée de sa préhistoire infantile, il faudrait donc valoriser l'enveloppement réciproque de l'*archè* et du *télos*, de l'indivision charnelle et de la raison. Comme le note Merleau-Ponty dans un cours de Sorbonne, « le vrai développement, *la vraie maturation* consiste en un double phénomène *de dépassement et de maintien du passé*. Dépasser vraiment c'est aussi conserver ; en devenant autre, on ne doit pas refuser d'assumer ce que l'on a été »². Ainsi la chair est inquiète, elle est notre inquiétude fondamentale : elle est ce puissant mouvement d'identification qui enlève l'enfant à son propre présent, lui fait hanter le monde et les autres autour de lui, et anticiper à travers eux son propre avenir. Inversement on ne peut pas rêver une raison souveraine, qui se posséderait éternellement : c'est par un surinvestissement de la précommunication infantile et du narcissisme charnel que la raison se conquiert. L'homme ne devient raisonnable, s'il le devient jamais, que sur le dos d'une déraison fondamentale.

¹ *PhP*, p. 408.

² *PPE*, p. 501.