

DE BERGSON À MERLEAU-PONTY ; VERS UNE LECTURE ANTHROPOLOGIQUE DE LA MÉMOIRE

I. BERGSON OU L'INTIMITÉ DE LA MATIÈRE ET DE LA MÉMOIRE

L'altération mémorielle de la perception

On l'a dit et redit, la description de la mémoire par H. Bergson renvoie essentiellement, sinon à la mise en scène d'un mécanisme individuel clos et hermétique, en tout cas à l'aperçu d'une élaboration strictement « psychologique » de souvenirs que tout au plus « des mots permettent d'exprimer »¹. Il n'est dès lors pas étonnant qu'à cet égard, Bergson n'ait pas vu « que notre mémoire se ressaisit, au fur et à mesure que nous avançons, (...) sous une forme nouvelle » au sein de cadres sociaux dont l'évolution n'a de cesse de restructurer les souvenirs qui la composent². Selon Halbwachs, « il n'est pas de souvenir qui puisse être dit purement intérieur, c'est-à-dire qui ne puisse se conserver que dans la mémoire individuelle »³. Ce que le sociologue reproche ainsi au philosophe c'est de ne pas tenir compte du fait qu'un « souvenir reproduit avant tout une perception collective »⁴. De ce fait, sa pensée ne permettrait nullement de composer avec la dimension sociale des souvenirs puisqu'ils appartiendraient en propre à divers psychismes hétérogènes qui, du point de vue de ceux qui les observent, se trouvent séparés et isolés « comme par une multitude de cloisons étanches »⁵. Ce que nous souhaitons suggérer ici n'est pas, à proprement parler, une nouvelle lecture « exhaustive » de *Matière et mémoire* qui prétendrait sauver Bergson de la critique sociologique dorénavant consacrée d'Halbwachs. L'ambition de ces lignes sera plutôt d'envisager la manière dont le dernier Merleau-Ponty, s'interrogeant sur l'importance décisive de ce qu'il nomme « le monde culturel », nous autorise à envisager une conception de la mémoire qui réserverait une place réelle à l'altérité tout en se réclamant d'une forme de bergsonisme sensiblement renouvelée et tout en inscrivant ses thèses sur un même terrain philosophique.

Pour commencer, quelques rappels ne seront pas superflus. Alors qu'à la même époque, l'Allemagne philosophique voit naître la phénoménologie, Bergson, désireux de réintroduire la spiritualité dans le monde, travaille à décrire notre immersion perpétuelle dans le vécu concret. On voit très vite que l'enjeu est, dès *Les Données immédiates de la conscience* de 1889, de réconcilier la philosophie avec la vie, dont la puissance dynamique et créatrice ne peut entièrement se résoudre aux lois

mécaniques ou aux processus rationnels de la philosophie positiviste⁶. Bien avant de structurer le monde pour pouvoir le penser, nous nous situons avec lui dans un rapport actif de perception (sensations, émotions...) que Bergson finira par qualifier de « supra-intellectuel » puisque c'est précisément par lui que se génère la pensée, et à travers lui que nos états intellectuels s'organisent⁷. Autrement dit, il va s'agir de faire prévaloir la perception des choses elles-mêmes sur leur conceptualisation et de refuser que la représentation que nous pouvons nous en faire soit un simple phénomène périphérique qui ne viendrait que les redoubler. Par la perception, écrit Bergson dans *Matière et mémoire*, « nous nous plaçons d'emblée dans les choses »⁸.

Dans cet ouvrage se joue bel et bien l'une des avancées reconnues de Bergson. Merleau-Ponty, on le sait, attribuera à ce texte, « qui le poursuit comme un remords », une influence décisive sur sa propre pensée⁹. C'est dans le même refus d'un esprit surplombant et organisant le réel qu'il affirmera que je suis toujours déjà dans le monde ou, plus précisément, « que je m'enfonce dans l'épaisseur du monde par l'expérience perceptive »¹⁰. On devine qu'au-delà de l'intellectualisme c'est peut-être de l'emprise encore très perceptible de l'idéalisme kantien qu'il convient de se dégager. Notre connaissance des choses ne découle absolument pas d'une mythique organisation du réel, de la matière, par de prétendues catégories de l'entendement. Nos représentations, leurs caractéristiques et leurs formes ne sont pas relatives à la structure fondamentale de notre esprit. « Il faut rétablir l'intuition dans sa pureté première, reprendre contact avec le réel » et accepter que l'appréhension de celui-ci n'est en rien redevable à une subjectivité qui l'informerait et nous permettrait de le connaître¹¹. Bien loin de dépendre du sujet percevant, « la perception est originairement dans les choses plutôt que dans l'esprit, hors de nous plutôt qu'en nous »¹². A l'instant où je perçois, alors que nulle conscience réflexive n'est encore intervenue, je coïncide pour ainsi dire avec mon objet. Je ne le constitue pas sur la base d'une matière sensible à l'aide de catégories et de concepts et je ne lui ajoute rien.

Autant donc indiquer immédiatement que, dans cette voie, la perception renvoie originellement aux choses matérielles visées plutôt qu'au sujet percevant. A cette occasion, Bergson déduit que la perception totalement purifiée de toute réflexion intellectuelle « ferait véritablement partie de la matière » plutôt que de l'esprit¹³. Il y va évidemment d'une extrapolation dont la raison d'être n'est que de prouver qu'il n'existe pas de conditions a priori de l'esprit sans lesquelles toute expérience serait impossible. Car en deçà de l'esprit réfléchissant ou de toute conscience thétique, la perception continue à adhérer au monde. Elle n'est que pour elle-même, c'est-à-dire, relève Merleau-Ponty lorsqu'il traite de l'entrelacs et du chiasme, qu'elle n'est que la visée « d'un univers d'être brut et de coexistence auquel nous étions déjà jetés quand nous avons parlé et pensé »¹⁴. Mais tout comme le lien charnel qui nous unit au monde chez Merleau-Ponty se verra modifié par l'activité rationnelle à laquelle nous le soumettrons, la perception en tant que telle chez Bergson n'est jamais vierge de toute intervention de la conscience. L'état de pureté ne constitue dans ses thèses qu'une fiction, car « il n'y a pas de perception qui ne soit imprégnée de souvenir »¹⁵. En effet, la présence de notre propre passé conservé en mémoire vient toujours altérer

notre perception des choses. Par là même, la mémoire est-elle omniprésente dans notre vie quotidienne. Aux données immédiates et actuelles de nos perceptions, nous mêlons directement mille et un détails de nos expériences passées, qui « viennent se mouler sur l'objet extérieur »¹⁶. Bergson s'autorise donc à conclure que la perception pure, le plus bas degré de l'esprit où aucune pensée n'intervient encore, est strictement impersonnelle, et que ce n'est que parce que la mémoire intervient pour en qualifier le contenu que l'on peut parler de vision subjective. En recouvrant d'une nappe de souvenirs un fond de perception immédiate, elle laisse transparaître la manière dont le passé, en se conservant, enrichit constamment le présent.

L'innovation fondamentale de Bergson tient en un véritable renversement : « La vérité de la mémoire ne consiste pas du tout, écrit-il, dans une régression du présent au passé, mais au contraire dans un progrès du passé au présent »¹⁷. Le fond d'intuition réelle que forme la perception immédiate du monde extérieur est d'une pauvreté absolue « en comparaison de tout ce que notre mémoire y ajoute »¹⁸. La survivance des images passées complète et enrichit l'expérience présente de caractéristiques ainsi acquises par d'anciennes expériences. Prendre en considération cette innovation permet de comprendre la manière dont Bergson finit par circonscrire l'horizon de la mémoire en deux plans. D'une part, il convient d'identifier le plan de la perception pure, qui porte sur des objets extérieurs et qui coïncide avec eux. Il compose un fond impersonnel attribuable à l'extériorité du sujet percevant. Par cette perception pure, nous nous trouvons toujours déjà au contact des choses. Comme l'ont fait entendre les pragmatistes anglo-saxons dans la même optique ; la première chose affirmable n'est pas « je perçois » mais « il y a de la perception ». D'autre part, nous avons celui de la conscience qui de son côté, en dernier ressort, est toujours déjà mémoire. Cette dernière est une combinaison d'éléments coexistants qui, figés, vont pouvoir redevenir présents lorsque la perception actuelle les suscite pour s'en enrichir. L'enjeu est d'importance et l'idée de Bergson n'accuse en rien un manque d'ambition puisqu'il s'agit d'affirmer que le souvenir n'est rien moins qu'une contraction de matière précédemment perçue susceptible de resurgir en nous.

Mémoire-habitude et mémoire-attentive

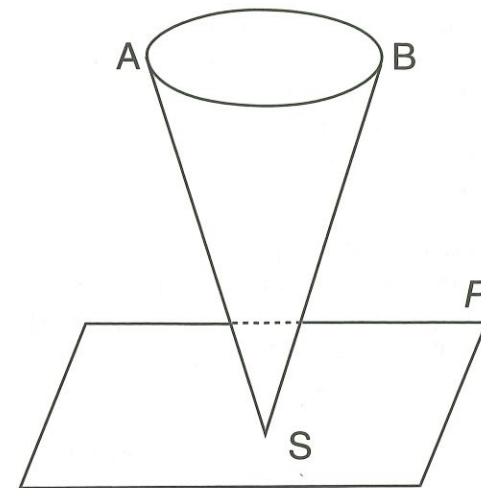
On se souvient de la distinction conceptuelle dont s'arme Bergson lorsqu'il s'attache à préciser la double portée de ce mécanisme. Il est impératif, écrit-il, de ne pas confondre deux types de mémoires, ou plutôt deux manières dont le passé se survit à lui-même. Dans un premier cas, la mémoire peut se décliner sous la forme d'un réflexe et le souvenir est pour sa part automatique. Cette mémoire concerne l'ensemble des événements qui, à force de répétitions, ont fini par développer en nous des mécanismes moteurs qui nous permettent de répondre inconsciemment à des stimuli extérieurs, à une nécessité présente. Je possède en ce sens des répliques toutes prêtes à un nombre sans cesse croissant d'interpellations possibles. Je puis par exemple me diriger de mieux en mieux dans une ville, sans plus faire consciemment appel à des souvenirs quelconques. Dans un second cas, par contre, la mémoire peut devenir un véritable travail de l'esprit. Il ne s'agit plus d'un souvenir mis en jeu

automatiquement pour subvenir aux nécessités de l'action présente, mais bien plutôt d'une perception qui s'est imprimée d'un coup dans la mémoire, qui porte une date. Le souvenir résultant de la conservation de cette perception n'est pas appris, ne se nuance pas et ne revêt pas le moindre intérêt pour l'instant présent. Pour évoquer alors ce passé sous forme d'image afin de l'actualiser, il faut « savoir s'abstraire de l'action présente dans laquelle nous sommes plongés, il faut savoir attacher un prix à l'inutile, savoir rêver »¹⁹. Or, l'esprit, oscillant entre deux pôles, tend, semble-t-il, à privilégier davantage sa contraction vers l'action plutôt que sa dilatation infinie jusqu'au rêve. Nous vivons toujours dans un intérêt immodéré pour le présent au sein duquel nous nous mouvons grâce à l'adéquation parfaite d'un ensemble de réactions machinales appropriées. Notre vie journalière se déroule parmi des objets dont la seule présence nous invite à jouer un rôle très vite parfaitement intégré par la mémoire-habitude.

Cette mémoire-réflexe, sans cesse tendue entre la perception et l'action, autorise donc la répétition des pratiques fondamentales de notre existence. Mais son omniprésence a aussi pour inévitable et fâcheuse conséquence d'inhiber l'activité de cette mémoire que Bergson estime être « la mémoire par excellence », celle qui réclame un véritable effort d'évasion, la mémoire-attentive²⁰. La conscience, principalement monopolisée par l'activité qui l'immerge dans le monde, ne convoquera celle-ci que lorsque la reconnaissance d'un objet particulier la réclame. Troublé dans sa relation automatique au monde, le sujet ne peut dans ce cas que régresser en deçà de sa propre attitude réflexe pour se mettre en quête des éléments mémoriels susceptibles de venir qualifier adéquatement l'objet concerné. Des souvenirs purs figés et tapis au fond de notre passé resurgissent par la mise en branle de notre mémoire²¹. Ils viendront alors redoubler et compléter la perception présente.

Quitter nos automatismes pour intégrer et faire valoir une perception attentive relève d'une dynamique intellectuelle qui permet à l'objet de nous livrer des parties de plus en plus profondes de lui-même (à mesure que la mémoire s'étend dans le passé et projette sur lui les images qu'elle y déniche). A cette occasion, la mémoire-attentive réouvre l'histoire aux richesses insoupçonnées de notre relation avec l'ensemble des composants objectifs du monde. Un tel travail reste néanmoins, nous le mentionnions, une activité de l'esprit rarissime. La raison en est que l'on répugne à admettre la survivance intégrale du passé, si ce n'est celui « qui s'organise utilement avec notre état présent »²². Prendre le temps de percevoir attentivement ce qui nous entoure pourrait certes nous permettre de cerner plus correctement la complexité des données du monde. Mais cela risque aussi et surtout de provoquer la fuite de notre esprit hors de l'intérêt que peut nous rapporter une correcte gestion de l'instant immédiat.

L'insertion exclusive de notre esprit dans un présent mondain qui en monopolise l'attention fait l'objet, dans *Matière et mémoire*, d'une illustration schématique. La retranscrire ici semble d'autant plus judicieux que Merleau-Ponty aura recours à cette même pratique pour nuancer les propos bergsoniens.



Le point S est le point de contact de notre esprit avec le présent (le plan P). Il représente notre corps — que Bergson définit comme étant la concrétion même de notre présent — qui, inlassablement, rappelle l'esprit à la réalité. Si l'on fait en effet entièrement abstraction de notre situation corporelle, notre pensée en elle-même est susceptible de vagabonder du passé au futur (du souvenir à la prévision, de la nostalgie d'un événement écoulé au désir d'un événement à venir...) sans que rien ne la rappelle à son incarnation au cœur du moment présent. Le cône ABS représente notre mémoire. Les souvenirs gravitant à proximité de la base AB sont les plus lointains. A l'inverse, plus on se rapproche de S, plus on se rapproche du présent et donc des souvenirs proches de l'action que nous sommes en train d'effectuer sur le plan P. Je suis en S, dit Bergson, mais je peux faire appel à tout moment à quelque souvenir situé entre ABS pour venir compléter la perception des objets auxquels ma présence sur le plan P (présent) me donne accès. Ma perception orientée sur n'importe quel objet du champ P peut donc évoquer en moi un souvenir et réclamer à ma mémoire cet effort de dilatation vers les éléments qui viendraient la compléter, la nuancer, l'interpréter, ou encore simplement m'aider à la comprendre²³. Evoluer vers AB, c'est évoluer vers ce passé brumeux, effacé, dont les vertus pourtant riches de tant d'enseignements sont majoritairement absentes de nos préoccupations utilitaires qui ne se conjuguent qu'au présent. Car, et il n'est pas vain de le répéter, la première chose que fait encore et toujours « un esprit qui perçoit c'est tracer des divisions dans la continuité de l'étendue, de la matière, du présent, suivant les besoins de la vie pratique »²⁴.

Bergson vers une éthique de la liberté créatrice

Ce schéma nous rappelle combien l'affaire de la mémoire est de prolonger le passé dans le présent. Ce faisant, elle grossit et enrichit la perception, ce qui revient à la solidifier, la nuancer, la diviser pour mieux l'appréhender. Le souvenir complète et qualifie l'objet tout en l'interprétant. Le passé peut donc s'épanouir pleinement en « émer-

geant des ténèbres au grand jour »²⁵. A condition, bien entendu, de ne pas omettre que, au-delà d'une présence au monde mécanique, il ne « retrouvera son influence qu'en empruntant la vitalité d'une perception attentive »²⁶. A cette enseigne, la mémoire, selon Bergson, « nous assure la possibilité d'une action sur le réel »²⁷. Grâce à elle, l'esprit est capable de modifier le présent de la matière brute en lui insufflant l'intensité de ses souvenirs.

Si la matière ne peut exploiter son propre passé, c'est précisément parce qu'elle le répète sans cesse. Tous ses moments équivalent au précédent. En d'autres termes, son présent n'est rien d'autre que son passé. La conscience, pour sa part, possède la faculté de créer du neuf en s'appuyant sur un passé qui, conservé à l'état de souvenir, est habilité à agir sur le présent. L'échappatoire face à un passé qui se répéterait infiniment est donc à aller chercher du côté de l'intellect et de sa propension au souvenir. Bergson évoquera souvent cette « pression que le passé exerce sur la conscience » et définira la liberté comme étant la faculté de retenir de mieux en mieux le passé pour influencer de plus en plus le présent et l'avenir²⁸. La matière n'est pas pour autant désqualifiée. Merleau-Ponty félicite d'ailleurs Bergson d'avoir vu que « la philosophie ne consistait pas à opposer la liberté et la matière » pour la simple raison que l'esprit, pour exercer sa liberté créatrice « a à s'attester dans la matière »²⁹. Il est vrai que, au premier chef, l'esprit ne peut créer absolument parce qu'il rencontre devant lui la matière. Mais dans le souvenir, « il se saisit de cette matière, qui est la nécessité même, et il tend à y introduire la plus grande somme possible de liberté »³⁰. Pour le dire rapidement, les traces que la matière laisse en mémoire sont facteurs de liberté car sur leur base et en s'y confrontant, l'esprit va « construire les instruments de sa manifestation »³¹.

II. MERLEAU-PONTY : ÊTRE AU MONDE ET SOUVENIR

Le primat de la perception du sens du monde

Merleau-Ponty, dans *Le Primat de la perception et ses conséquences philosophiques*, laisse bien transparaître la proximité de ses thèses avec celles de Bergson³². Il prendra, dans cette conférence, le même contre-pied d'un idéalisme conférant à notre raison un caractère constitutif. « Le monde perçu sera toujours présupposé par toute rationalité » dit-il et le sujet percevant ne doit jamais être conçu « comme une conscience qui interprète, déchiffre ou ordonne une matière sensible dont elle posséderait une loi idéale »³³.

Le constat opéré dans *La Phénoménologie de la perception* n'était d'ailleurs pas différent. La perception y est décrite comme étant ce lien qui nous unit résolument au monde et en deçà duquel on ne peut régresser. En se réclamant de Bergson, Merleau-Ponty affirme que les souvenirs viennent compléter et clarifier la chose perçue, ce pourquoi ils « ont besoin d'être rendus possibles par la physionomie des données »³⁴. Autrement dit, aux yeux de Merleau-Ponty, il convient de relever qu'« avant tout apport de la mémoire, ce qui est vu doit s'organiser au présent de manière à m'offrir un tableau où

je puisse reconnaître mes expériences antérieures »³⁵. Le principe de reconnaissance auquel Bergson faisait allusion apparaît ici plus qu'assumé par Merleau-Ponty et c'est encore à lui qu'il semble redevable lorsqu'il conclut que la reconnaissance ne peut donc « pas résulter de l'éveil des souvenirs, mais doit le précéder »³⁶. Mais souligner l'insistance avec laquelle Merleau-Ponty avancera la présence de la perception sur le souvenir et sur tout autre travail de la conscience, c'est aussi ouvrir le questionnement à l'écart sensible que celle-ci est susceptible de laisser manifester dans son rapport à l'orthodoxie bergsonienne.

Après avoir pour un temps marché dans la même direction que Bergson, tout porte à croire que Merleau-Ponty tente d'innover ou, tout au moins, de se détacher de ses influences. Il est certes acquis que si la conscience peut, par le souvenir, altérer la structure de ses paysages, c'est parce que « la mémoire est comme un champ à sa disposition qui (...) environne et enveloppe toutes ses perceptions »³⁷. De ce fait, à chaque instant, son expérience ancienne lui est présente sous la forme d'un horizon qu'elle peut réouvrir. Mais ce travail de réouverture, cet effort encore similaire à celui que proposait Bergson, ne revient pas à une projection de souvenirs sur une réalité qui, sans elle, ne provoquerait en moi que réflexes automatiques. Au cœur de la perception pure telle qu'elle nous est décrite par Bergson, nulle structure significative ne se dessine et si il est une physionomie du perçu c'est parce que le perçu est précisément continuellement imprégné d'un esprit lui-même toujours déjà mémoire. En cela nous avons épinglé l'idée d'une fiction philosophique selon laquelle, à l'état pur, la perception n'emène pas avec elle des souvenirs qui l'enrichissent et qui sont nécessaires au dépassement de la relation mécanique qu'elle entretient avec le monde. Or, chez Merleau-Ponty, si il est toujours vrai que l'on peut convoquer le champ mémoriel qui entoure la perception pour la compléter, il reste qu'elle s'esquisse d'abord dans un jaillissement de sens à travers une constellation de données plutôt que sous la forme d'une pureté qui plus est qualifiée a priori d'extrapolation philosophique³⁸. Merleau-Ponty fait état des objets de la perception davantage que Bergson chez qui ils relèvent d'une composition strictement matérielle. Ceux-ci constituent en partie la véritable clef de voûte de son système en ce qu'ils sont originaires dotés d'un sens. Il est acquis — depuis Bergson entre autres — que notre rapport premier au monde n'est ni spécifiquement sensible ni spécifiquement intellectuel, mais bien perceptif. A présent, ce avec quoi nous sommes avant toutes choses mis en contact par la perception, ce sont des objets qui sont d'emblée — et avant d'être nuancés par les souvenirs — porteurs d'une signification que Merleau-Ponty qualifie de culturelle.

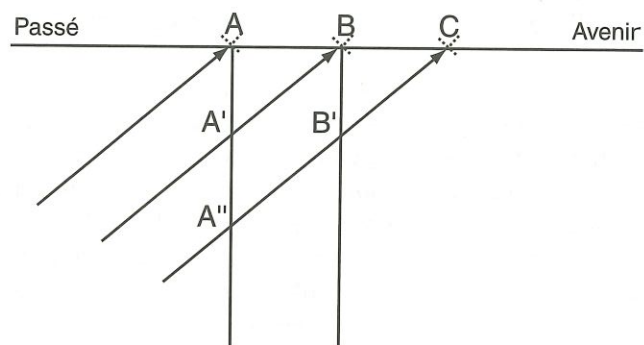
Au delà des positivistes ou de l'empirisme scientifique, Merleau-Ponty refuse que les choses que nous percevons soient réductibles à de simples objets de connaissance. Le monde du scientifique est un monde appauvri, objectif, décafé de son sens et débarrassé de sa richesse. Là où ma perception, appuyée par le souvenir, voit un objet culturellement significatif, l'empiriste ne verra que stimuli et qualités matérielles. Alors que le monde qui nous parle d'abord de manière culturelle est premier dans notre perception, il en fait une illusion postérieurement construite pour n'en retenir que le fond neutre et objectif. Cette description de la présence préreflexive au monde, qui s'es-

quise déjà dans la seconde partie de *La Phénoménologie de la perception* (consacrée au monde perçu), s'achève par l'entreprise de fondation ontologique du *Visible et l'invisible*. Texte qui, pourtant, remarque Lefort, « dénote par un ton nouveau et d'importantes révisions de certaines thèses »³⁹. Entre-temps, comme on le verra par la suite, elle trouvera à s'épanouir pleinement dans la critique anthropologique radicale de la rationalité scientifique occidentale. A partir des années 1956-1959, des articles tels que « De Mauss à Claude Lévi-Strauss » ou « Partout et nulle part » contribuent à interroger l'attitude objectivante que le sujet adopte à l'égard du monde auquel il est jeté⁴⁰. C'est d'ailleurs, on le sait, dans le même souci critique qu'il écrira son dernier texte achevé *L'Œil et l'Esprit*.

L'évolution subjective du souvenir

Cela dit, si Merleau-Ponty joue, comme le fit Bergson, l'argument de la perception contre « le leurre d'une pensée du survol », il prétend que c'est à son encontre qu'il accrédi-te l'hypothèse selon laquelle le souvenir n'est pas l'image conservée d'un passé, une trace, qui le reflèterait dans notre esprit⁴¹. Ceci pour la simple et bonne raison qu'une trace quelle qu'elle soit, est, par nature, toujours présente. Une perception conservée est une perception qui continue d'exister. Elle ne reconstruit pas un passé qui serait devenu absent, mais consiste, si la mémoire la relance, en une occasion de penser celui-ci.

La Phénoménologie de la perception nous enseigne que le temps n'est pas constitué par une série de maintenant qui s'éteindraient les uns après les autres et dont je conserverais des images qui, bout à bout, formeraient une ligne. « Bergson avait tort d'expliquer l'unité du temps par sa continuité » pense Merleau-Ponty⁴². Chaque moment reste à sa manière présent, mais l'ensemble de ses successeurs vont progressivement le modifier. Pour paraphraser Merleau-Ponty, on pourrait dire que ce moment, je le tiens encore entre les doigts, mais à mesure que mon présent s'en éloigne, je dois, pour le garder, « plonger la main » à travers une mince couche de temps qui ira en s'épaississant et en le modifiant. J'ai le pouvoir de rallier le passé grâce au souvenir : « je ne suis pas coupé de lui, mais il ne serait pas passé si rien n'avait changé »⁴³. Merleau-Ponty, consentira à éclairer son propos par un schéma succinct qu'il reprend, pour l'essentiel, à Husserl⁴⁴ :



Lorsque je suis en B et que je me souviens de A, je n'ai, en fait, pas directement accès à A lui-même mais à un A qui a subi une modification avec le temps, c'est-à-dire A'. La modification est l'essence du passé. Sans elle, il ne serait pas même possible et le présent s'écoulerait à l'infini, se répétant sans cesse sur le modèle de la matière bergsonienne. Ce qui m'est donné dans la mémoire, c'est bel et bien A mais il est vu par transparence à travers A' « comme je vois un caillou au fond d'une rivière à travers la masse d'eau qui glisse sur lui »⁴⁵. Par cette métaphore, Merleau-Ponty tente de nous faire saisir adéquatement que le temps est moins une ligne que l'on n'aurait de cesse de tracer, qu'une masse opaque que la mémoire nous permettrait d'explorer⁴⁶. Si je me souviens d'un fait lointain, c'est que, depuis l'avènement dudit fait jusqu'à mon présent, il se trouve en situation de rétention et que l'emboîtement continu des horizons successifs de ma mémoire en assure un passage continu. A, avec le temps, ne m'apparaîtra plus que sous sa forme progressivement modifiée A' puis A'' puis A'''.....

Le temps n'est donc pas « un système de positions objectives à travers lequel nous passons, mais plutôt un milieu mouvant dont les éléments s'éloignent de nous comme un paysage à la fenêtre d'un wagon »⁴⁷. Tout comme je puis voir longtemps à travers elle une lointaine colline dans le paysage, je peux longtemps me souvenir d'un événement ou d'une image qui m'a profondément touché. Et tout comme je perçois à peine le passage à niveau que je viens de franchir, le souvenir d'un fait insignifiant qui vient pour moi de se produire s'effacera rapidement vers l'oubli. Si le temps n'est pas objectif, c'est très logiquement parce qu'il est « une structure concrète de la subjectivité »⁴⁸. Cette dernière proposition permet de justifier les risques que son auteur prenait en avançant que le passé, le présent et le futur ne sont pas dans un rapport de succession. Il en est ainsi parce que ces trois moments n'existent pas en tant que tels mais seulement à partir du moment où une subjectivité vient briser la plénitude de l'être qui sans cela, comme l'a bien vu Bergson sans oser aller plus avant, se répéterait indéfiniment.

Le sujet est celui qui arrive dans le monde et qui y est capable de *retenir* c'est-à-dire littéralement de *tenir à distance*. Il est une puissance capable de « maintenir des événements en les éloignant les uns des autres ». Il n'y a pas un temps du monde, et celui-ci ne s'écoule que parce qu'un sujet le regarde de l'intérieur depuis une situation déployée comme étant son présent. À partir de sa présence au monde, le sujet donne des directions, vise son passé ou son futur. Ces directions n'existeraient tout simplement pas sans sa conscience qui s'oriente dans un monde qu'il habite de manière strictement immanente. Le présent n'est rien d'autre que cette zone où l'être (le monde) et une conscience coïncident. Ce qui revient à dire que dans le présent il y a communication, communion avec le monde, avec le secteur de l'être qui m'est proche. Sans conscience temporalisante, le monde reposerait en soi, inerte, dans l'incapacité de distinguer son passé de son futur. Pour éviter toute équivoque, précisons que le propos de Merleau-Ponty n'est pas de nous faire croire que le sujet est l'auteur du temps, mais bien plutôt de nous montrer qu'il est l'ouverture qui autorise son surgissement dans le monde. Je ne crée pas le temps mais il fuse à travers moi, à travers mon corps. Par lui, ma conscience se trouve immergée dans le monde et se pose perpétuellement

au présent. De cette présence corporelle insérée dans une situation concrète, le sujet peut alors s'évader vers le passé ou l'avenir, se laisser aller au cours de ses pensées.

Ceci contribue à montrer combien Merleau-Ponty, après avoir pris acte des thèses de Bergson concernant le corps, parvient à user des outils offerts par celui-ci dans une perspective neuve. Bergson a bien vu que notre corps matériel était le présent de notre existence. Merleau-Ponty l'en félicitera et reconnaîtra en lui à ce titre, dans *L'Union de l'âme et du corps*, l'un des rares philosophes à avoir voulu renouer avec ce lien pré-humain, pré-scientifique qui nous unit au monde. Le monde existe pour moi, je m'y enfonce et m'y ancre bien avant de l'objectiver⁴⁹. J'y suis présent avant toute activité de rationalisation. Cette intuition, Bergson, à défaut de l'avoir véritablement étayée, a le mérite de l'avoir révélée. Ce dernier en est arrivé à critiquer judicieusement la pensée objectivante qui, « ayant obtenu un moi recomposable artificiellement, ne peut plus qu'en arriver à proscrire la liberté »⁵⁰. Mais il ne voit pas distinctement que ce sur quoi doit porter plus précisément ce reproche est le fait que le nœud de cette pensée ignore le sujet de la perception. « Elle se donne le monde tout fait, comme milieu de tout événement possible, et traite la perception comme l'un de ces événements »⁵¹. Selon Merleau-Ponty, Bergson se représente le moi « comme un mélange de perception et de souvenir »⁵². Dès lors, il s'empêtre dans de vaines considérations et perd définitivement le sujet, le moi, dans son fameux cône. Où l'y situer ? Du côté du sommet S (le monde présent, physique) ? Du côté de la base AB (le souvenir pur) ? La voie est sans issue et le phénoménologue se veut donc être pour sa part plus explicite. Dans son optique, le sujet est tout entier dans sa perception. Par elle, il est perpétuellement situé dans le monde, à l'extérieur du cône plutôt que dans le cône. Par elle, il fait corps avec le monde, il s'y enlisse et le sens qu'il lui octroie avant toute réflexion n'est pas celui de la rationalité scientifique.

Merleau-Ponty : Un sujet historique ancré dans un monde pré-objectif

Nécessairement reconduit à l'opposition bergsonienne et merleau-pontyenne entre le monde brut, originairement perçu, et le monde scientifique, postérieurement construit, l'exigence est alors d'en préciser la portée. Prenons pour ce faire l'un des multiples exemples proposés par Merleau-Ponty : pris dans le monde, je lève les yeux au ciel. Je perçois le soleil, sa couleur, sa chaleur. Tout mon monde présent est saisi par cette atmosphère de lumière brillante et apaisante. Toutes mes perceptions (visuelles, tactiles...) concourent à ce que je le sente très proche de moi. Ce n'est que postérieurement, par un retour réflexif sur le rapport intentionnel que j'entretiens avec lui, que je prendrai conscience qu'il se situe à des milliers de kilomètres de moi. Le sens premier que je lis sur le monde n'est pas le sens objectif que nous lui avons réflexivement conféré à mesure que nous voulions le dominer. Ce sens est celui d'un monde vécu et culturel qui n'est pas encore appauvri par une opération de décomposition scientifique. « La nature dont parle l'empirisme est une somme de stimuli et de qualités. De cette nature là il est absurde de prétendre qu'elle soit l'objet premier de notre perception : elle est postérieure à l'expérience des objets culturels »⁵³. Pour moi ici et maintenant le soleil est proche et la terre ne tourne pas.

Dans *La Phénoménologie de la perception*, Merleau-Ponty s'attache à démonter l'objection principale à laquelle sa théorie de la temporalité risque de se voir confrontée : prétendre que le temps s'oriente à partir d'une existence consciente n'est pas tenable, puisque « le monde a précédé l'homme, que la terre selon toute apparence, est seule peuplée, et qu'ainsi ces vues philosophiques se révèlent incompatibles avec les faits les plus assurés »⁵⁴. Par là, remarque Merleau-Ponty, « on veut dire par exemple que la terre est issue d'une nébuleuse primitive où les conditions de la vie n'étaient pas réunies »⁵⁵. Or cette idée même présuppose notre expérience préscientifique du monde. Elle contribue à en constituer la signification. Rien ne peut nous faire comprendre « ce que serait une nébuleuse qui ne serait vue par personne. La nébuleuse de Laplace n'est pas derrière nous, à notre origine, elle est devant nous, dans notre monde culturel »⁵⁶. L'enjeu n'est nullement de proposer que la conscience constitue le monde et le temps objectif, mais simplement de montrer qu'en apparaissant sur fond de temps, elle est toujours déjà à l'œuvre dans le monde au cœur d'une histoire, d'un présent vivant qui sont les siens et qui ouvrent à un passé et à un futur. De la sorte, la conscience est un déploiement du temps qu'elle n'embrasse cependant pas totalement.

III. AU DELÀ DE BERGSON ; LA POSSIBILITÉ D'UNE ANTHROPOLOGIE DE LA MÉMOIRE À PARTIR DE L'ŒUVRE DE MERLEAU-PONTY

Le monde vécu selon l'artiste et « l'indigène »

La science, dénonce Merleau-Ponty, s'accommode aujourd'hui d'un oubli bien dommageable : celui de son propre ancrage au monde. Si l'on consent à un léger détour par le reste de son œuvre, on comprend rapidement que le but n'est pas d'opérer une négation délibérée du projet scientifique, mais bien plutôt de faire œuvre de soupçon à l'égard du schème de pensée plus général dont il fait partie, et qui, depuis Descartes, tend à masquer son propre fondement. Depuis l'avènement de la raison occidentale, « la science manipule les choses et renonce à les habiter »⁵⁷. Le monde n'est plus pour elle qu'un objet qu'elle survolerait et décrirait en s'arrogeant le point de vue de Dieu. Elle fait fi de l'opacité du monde et ne s'intéresse aux choses qui le composent que dans la mesure où l'on peut en faire des objets strictement manipulables. La démarche consiste en somme à s'approprier l'être, ce qui réclame non point que nous nous coulions en lui mais, à l'inverse, qu'il puisse se couler dans les catégories de l'expérimentation empirique.

Dans *L'Œil et l'Esprit*, Merleau-Ponty demande à l'esprit scientifique de remarquer que la réflexion par laquelle il prétend déterminer les fondements du monde s'inspire en fait toujours de la présence préalable de celui-ci, qu'elle en est tributaire et que ce n'est pas ailleurs qu'elle puise son énergie. Notre première relation au monde « est toujours déjà faite quand le retour réflexif intervient »⁵⁸. La réflexion ne conditionne pas mais suppose ce lien pré-logique et, par lui, « il faut qu'elle s'enfonce dans le monde au lieu de le dominer, qu'elle descende vers lui tel qu'il est au lieu de remonter

vers une possibilité préalable de le penser »⁵⁹. Pour Lefort, « conserver en mémoire cette origine c'est trouver dans notre rapport au monde le point de départ au lieu de l'utiliser subrepticement pour en donner la loi »⁶⁰. Plutôt que de prendre acte de cette « expérience de l'être brut, qui est comme le cordon ombilical de notre savoir et la source de sens pour nous », force est donc de constater que la modernité ne fait que cautionner cette « longue évolution qui, du monde, a fait passer le positif du côté de la conscience », de la raison objectivante⁶¹. « En dénonçant l'illusion la plus tenace de la philosophie, celle de la possession intellectuelle, Merleau-Ponty observe que ce qu'il y a à saisir est une dépossession »⁶². La pensée moderne doit cesser de tenir « le monde couché à ses pieds, elle n'a pas de point de vue supérieur d'où l'on embrasse toutes les perspectives »⁶³. Elle doit se déposséder de toute thématization acquise du monde pour « chercher le contact avec l'être brut » incommensurable aux représentations que la science en abstrait⁶⁴.

Là où la philosophie a donc jusqu'à présent échoué, Merleau-Ponty relève que l'artiste, lui, s'inscrit en faux face à cet artificialisme absolu et aspire à puiser dans cette nappe de sens brut. Sa vision est pour lui tout autre chose qu'« une opération de pensée qui dresserait devant son esprit (...) une représentation du monde », car il sait qu'il doit accepter d'être « transpercé par l'univers et non vouloir le transpercer »⁶⁵. Merleau-Ponty aimait à répéter que le peintre prête son corps au monde pour qu'il se mette lui-même en peinture. Non pas qu'il s'agisse d'obtenir « un objet dont la perfection serait de ressembler autant que possible à la vision empirique » (ce qui reviendrait à nier la richesse des différents styles picturaux) mais, bien au contraire, de laisser le monde s'exprimer tel qu'il est de mille et une façons⁶⁶. L'œil de l'artiste, de son côté, est ce qui a été ému par un de ces « impacts du monde et le restitue au visible par les traces de la main »⁶⁷. Il voit ce que l'esprit objectivant ne perçoit pas, il « donne existence visible à ce que la raison profane croit invisible »⁶⁸. La peinture nous montre à voir ce que le langage rationnel est incapable de traduire. Son auteur transperce l'artifice de nos représentations pour nous donner un accès direct à l'être, au monde, sans en altérer en rien le contenu significatif.

Le peintre, dans son authentique rapport à l'être dans *L'Œil et l'Esprit*, incarne bien le tournant ontologique que Merleau-Ponty effectue dans ses derniers écrits. Cette figure semble ne rester néanmoins que la réalisation finale de sa vaste quête de l'irréfléchi. Alors qu'il s'intéresse de près aux travaux des anthropologues, Merleau-Ponty remarque le décalage de notre pensée avec celle des philosophies orientales. La vérité du monde « n'y est pas comprise comme l'horizon d'une série infinie de recherches, ni comme conquête et possession intellectuelle de l'être »⁶⁹. Bien loin de là, « les philosophies de l'Inde et de la Chine ont notamment cherché, plutôt qu'à dominer l'existence, à être l'écho ou résonateur de notre rapport avec l'être »⁷⁰. Et il n'est pas moins certain que ce qu'il nomme encore à l'époque (à défaut d'une autre terminologie ?), « les cultures primitives, joue un rôle important dans l'exploration du monde vécu, en nous offrant des variations de ce monde sans lesquelles nous resterions englués dans nos préjugés⁷¹ ». La philosophie occidentale ne peut qu'apprendre d'elles, et elles ne peuvent que nous aider à « mesurer les possibilités que nous nous sommes

fermées »⁷². On notera à ce titre la responsabilité que Merleau-Ponty assigne à l'anthropologue et l'ampleur de sa tâche face à la compréhension et à l'exposition de ces pensées dans le rapport au monde qu'elles impliquent. Si la sociologie parle « comme si elle pouvait survoler son objet » et prendre sur lui le point de vue de l'observateur absolu, l'anthropologue au contraire prend le temps de « la pénétration de l'objet, de la communication avec lui »⁷³. Car, en définitive, là se dessine bien le rôle ardu de ce chercheur : « Il ne s'agit pas pour une anthropologie d'avoir raison du primitif ou de lui donner raison contre nous, il s'agit de s'installer sur un terrain où nous soyons l'un et l'autre intelligibles »⁷⁴. Alors pourrions-nous envisager « d'élargir notre raison, pour la rendre capable de comprendre ce qui en nous et dans les autres précède et excède la raison »⁷⁵.

Il y a chez Merleau-Ponty cette intime conviction que des « civilisations hétérogènes peuvent s'interpeller parce qu'au fond elles répondent à la même tâche et s'enracinent en fait dans la même expérience qui est celle d'un corps enté sur le sensible »⁷⁶. Elles sont toutes des manières différentes d'accueillir la riche profusion du monde.

Monde vécu et cadres sociaux

Ce détour par la description du monde artistique et « indigène » se trouve motivé par l'éclairage d'un genre nouveau qu'il nous permet de jeter sur les phénomènes de mémoire et de souvenir. Si l'on tient compte de ce que nous rapportent certains commentateurs, « Bergson lui-même connaissait bien les thèses de l'école sociologique, et outre les références explicites à Durkheim, à Levy-Bruhl et à Mauss, il a régulièrement confronté ses idées à celles que ces auteurs avaient exprimées sur le même sujet à l'intérieur de leur perspective »⁷⁷. Cependant, nous pouvons constater effectivement avec M. Halbwachs que, du point de vue des sciences sociales, ses thèses philosophiques sur le fonctionnement intime de la mémoire ne peuvent que nous mener partiellement à une impasse. Comment en effet, passer du souvenir bergsonien à la problématique de la mémoire collective ? Certes, la mémoire-attentive peut, si l'on en accepte la validité, constituer un gage de liberté individuelle. Mais quelle autorité Bergson pourrait-il avoir si l'on s'interroge sur la dimension historique et culturelle de la mémoire ? Parce que Bergson ignore l'aspect social du souvenir, c'est précisément vers le monde pré-objectif merleau-pontyen qu'il faudra se tourner pour pallier à la remarque d' Halbwachs.

Bergson avait probablement pressenti l'idée d'un monde pré-logique et ses thèses possèdent, certes à l'état de virtualités, les éléments descriptifs du *Lebenswelt*. Dans *l'Essai sur les données immédiates de la conscience*, il déniche déjà du côté de ce qu'il nomme *le monde extérieur*, l'origine de nos impressions et sentiments. Ces sentiments — auxquels l'artiste nous donne accès dira Merleau-Ponty — nous en faisons d'emblée des objets « parce que notre raison, armée de la puissance de créer des symboles, dégage ces éléments multiples du tout » afin qu'ils soient scientifiquement exprimables⁷⁸. Petit à petit ces états que le monde provoque en nous se transforment en objets ou en choses (...). Nous ne les apercevons plus alors que dans le milieu homogène-

ne dans lequel nous en avons figé l'image et à travers le mot qui leur prête sa banale coloration »⁷⁹. Bergson a, confesse Merleau-Ponty, tenté bien avant lui de renouer « avec ce lien pré-humain »⁸⁰. Et encore a-t-il bien vu que si l'instinct ne sait rien, l'intelligence « sait », mais loin des choses. Malheureusement, après avoir perdu dans son fameux cône le je affecté par le monde, Bergson commet l'erreur d'identifier ce dernier à de la matière inerte alors qu'il est une composition éminemment sociale, culturelle. En réduisant le monde à de la matière simplement susceptible de laisser quelques traces dans le souvenir, Bergson investit par trop une conception restrictive de la mémoire, et ses thèses se révéleront suspectes, pour Halbwachs, « d'individualisme psychologique »⁸¹. On devine l'écho favorable qu'une telle critique a dû trouver auprès de Merleau-Ponty. Ni lui ni Halbwachs ne prétendent nier que « les anthropologues et les sociologues gagneraient à utiliser les travaux très techniques des psychologues », mais leurs pensées respectives se caractérisent certainement par une commune volonté de mettre en relief l'implication de la diversité humaine dans le lien charnel qui nous unit au monde et dont la mémoire est l'une des composantes⁸². Merleau-Ponty reprochait à l'auteur de *Matière et mémoire* de « toujours nous conduire au bord d'une intuition qu'il n'effectuait pas »⁸³. Le Bergson de Merleau-Ponty continuera à maintenir que le monde est ce qui laisse dans la conscience des traces de matérialité inaltérables, sans pour autant comprendre celle-ci avant tout comme une histoire, ensemble de souvenirs d'un monde en perpétuelle redéfinition. Bergson pense que « le passé demeure tout entier dans notre mémoire, tel qu'il a été pour nous »⁸⁴. En partant d'un tel présupposé, le passé ne peut que prendre une forme figée et fantomatique. En réalité, il n'a, depuis son avènement, jamais cessé d'être transpercé, inondé, par le monde social et culturel dans lequel, contrairement à la figure du scientifique, nous évoluons. Perdu dans son cône, le souvenir bergsonien paraît s'extirper de son monde vécu pour devenir une matière insignifiante et dominée.

Après avoir préfiguré la critique merleau-pontyenne dans le rejet de la possibilité d'une mémoire-réflexe, Halbwachs, dans cette même veine, s'attache à dévoiler les incohérences d'une mémoire qui se situerait seule au-dessus d'un monde dont elle conserverait des traces sans connaître le « point de vue de groupe et d'ensemble plus étendus »⁸⁵. *Les Cadres sociaux de la mémoire* nous apprennent que la mémoire doit précisément composer à tout moment avec les structures dont elle dispose et « qui sont faits de notions qui interviennent sans cesse dans sa pensée »⁸⁶. Un événement remémoré ne peut devenir un « point de repère pour nous que dans la mesure où nous le mettons en rapport avec des époques et des lieux qui sont des points de repère pour un groupe »⁸⁷. Bergson, envisageant le souvenir comme une activité purement individuelle, estime qu'il suffit seul à sa propre localisation. Il ne voit pas qu'à l'inverse, poursuit Halbwachs, une telle localisation ne peut s'opérer que parce que nous le situons d'emblée dans un cadre plus large d'événements. Autrement dit, « pour localiser un souvenir, il faut le rattacher à un ensemble d'autres souvenirs dont on connaît la place dans le temps »⁸⁸. Or, ce qui rattache des événements ensemble ce n'est pas leur contiguïté temporelle, mais bien le fait qu'ils font partie d'un ensemble de pensées communes à un groupe avec qui nous sommes ou avons été en rapport. « Il suffit donc pour que nous les évoquions que nous nous placions au point de vue de

ce groupe, que nous suivions ses intérêts, et que nous suivions la pente de ses réflexions »⁸⁹. Le mouvement est double : certes les souvenirs jouissent-ils de cette possibilité de pouvoir s'évoquer ou se reconstruire les uns les autres ; mais, pour ce faire, il faut que je prenne le temps de la réflexion, c'est-à-dire que je mobilise les cadres qui vont leur permettre de s'organiser. Pour nous souvenir il nous faut donc raisonner, et raisonner, « c'est rattacher en un même système d'idées nos opinions, et celles de notre entourage ; c'est voir dans ce qui nous arrive une application particulière de fait dont la pensée sociale nous rappelle à tout moment le sens et la portée qu'ils ont pour elle »⁹⁰.

Une perspective strictement individualiste de la mémoire ne peut que considérer le souvenir comme une trace conservée seule, allégée de toute signification, puisque son sens ne peut lui être conféré que collectivement. Il est probablement vrai que la suite de mes souvenirs n'appartient qu'à moi, mais seul, je serais bien incapable de les comprendre. Chacun d'entre eux « reproduit une perception ancienne dont la compréhension présuppose impérativement les cadres et les conventions sociales qui, pour elle, tiennent le rôle d'entourage de significations générales, de rapport et d'idées », et sans lesquelles elle resterait pour nous une représentation qui ne nous parlerait en rien⁹¹.

Conclusion : Merleau-Ponty au fondement d'une pensée de l'altérité

Sans pour autant jamais citer Halbwachs, Merleau-Ponty ne peut que s'accorder à cette relégation du psychologisme. Contre lui peuvent être regroupées ses différentes allégations. Nous avons eu l'occasion de voir qu'après avoir avalisé l'idée bergsonienne selon laquelle notre présent est toujours imprégné de souvenir, il refusait que le souvenir se maintienne en mémoire de manière stable et immuable. Bergson l'extirpe du monde comme un élément matériel prêt à être stocké en vue de sa réutilisation postérieure. A cet égard, il emboîte le pas à la pensée objective et omet de considérer la composante éminemment culturelle dudit élément. Le sens d'un objet n'est pas neutre, il est, en deçà de son objectivation scientifique, constitué par un ensemble de sujets qui vont lui attribuer une portée culturelle spécifique. Le monde brut dans lequel nous le puisons est un monde intersubjectif et le souvenir que j'en garderai se modifiera au gré de mon évolution en son sein. « Demain, avec plus d'expérience et de clairvoyance, je le comprendrai peut-être autrement et en conséquence, je constituerai autrement mon passé »⁹². Cette modification de mon propre souvenir et les nuances des significations que je lui attribue n'est pas hasardeuse ou fortuite, elle découle de mon propre cheminement au travers de ma vie sociale. Par là-même, non seulement mon souvenir est-il puisé dans un monde originairement collectif et culturel mais encore évolue-t-il en fonction de celui-ci. Le monde culturel est toujours déjà présent et « dans l'objet culturel j'éprouve la présence d'autrui »⁹³. Non seulement parce qu'il en a constitué avec moi l'identité, mais aussi dans la mesure où le souvenir que j'en aurai conservé sera « sans cesse soumis à des transformations et à des reformulations au cours de (...) processus de communication » avec lui⁹⁴. Bergson, en isolant souvenir et sujet face à un monde matériel *in-signifiant* ne peut que

manquer le poids socio-culturel de leur naissance, de leur advenue au monde et de leur évolution au cœur d'un groupe dont les échanges les restructurent. La fameuse liberté créatrice que le fonctionnement individualiste de la mémoire bergsonienne se targue d'ouvrir nous renverrait, somme toute, dès lors à une stricte extrapolation d'un futur dans lequel notre solitude n'aurait d'égale que l'objectivité des outils qui ont servi à sa construction. Bergson finit donc par tomber dans le piège d'une certaine forme de scientisme qu'il prétendait déjouer⁹⁵. En investissant implicitement les avancées de Halbwachs, Merleau-Ponty pourra donner une définition de la liberté créatrice, selon nous, plus convaincante en l'illustrant notamment par la figure du peintre. Celui-ci crée effectivement en ce qu'il laisse à travers lui le monde s'exprimer. Le monde représenté n'est jamais un monde hyper-réaliste, un clône graphique et figuratif, mais au contraire un monde, impressionniste, futuriste, cubiste, surréaliste ou encore africaniste, aborigène ou hindou. Bref, un monde partout authentique dont le sens brut immerge en un lieu, en un temps et en une culture dont la liberté du peintre est le support expressif.

Tout l'enjeu est à présent de comprendre celui qui ne peint pas le monde comme moi et qui, pourtant, en exprime l'une des significations au même titre que moi. Cet autre artiste cherche comme moi la membrure du monde, raison pour laquelle ma propre composition sera d'autant plus riche que je tiens compte de la sienne car « l'être intégral est non devant moi mais à l'intersection de mes vues et de celles des autres, à l'intersection de mes actes et de ceux des autres. Monde sensible et monde historique sont leurs intermondes puisqu'ils sont ce qui, par-delà nos vues, peut les rendre solidaires »⁹⁶. Ainsi, Merleau-Ponty nous laisse entrevoir la fertilité que pourraient connaître la formalisation et le développement d'une telle pensée de l'altérité dans le cadre de recherches plus vastes :

« L'expérience, en anthropologie, c'est notre insertion de sujets sociaux dans un tout où est déjà faite la synthèse que notre intelligence cherche laborieusement, puisque nous vivons dans l'unité d'une seule vie tous les systèmes dont notre culture est faite (...). Il y a là une seconde voie vers l'universel : non plus l'universel de surplomb d'une méthode strictement objective, mais comme un universel latéral dont nous faisons l'acquisition par l'expérience ethnologique, incessante mise à l'épreuve de soi par l'autre et de l'autre par soi. Il s'agit de construire un système de référence général où puissent trouver place le point de vue de l'indigène, le point de vue du civilisé, et les erreurs de l'un sur l'autre, de constituer une expérience élargie qui devienne en principe accessible à des hommes d'un autre pays et d'un autre temps. L'ethnologie n'est pas une spécialité définie par un objet particulier, "les sociétés primitives" ; c'est une manière de penser, celle qui s'impose quand l'objet est "autre", et exige que nous nous transformions nous-mêmes »⁹⁷.

En appliquant cette perspective ethnologique à la mémoire bergsonienne, Merleau-Ponty échappe, selon nous, à la critique d'Halbwachs. Tout en faisant place à la liberté que Bergson soupçonne judicieusement derrière le travail de la mémoire, le phénoménologue rend à celle-ci une profondeur culturelle à l'intérieur de laquelle autrui est, à mon instar, un acteur constitutif et déterminant. De là à conclure que Merleau-

Ponty se contente, à travers ses considérations sur l'interpénétration des différences culturelles, de reproduire dans une démarche philosophique ce que Halbwachs avait déjà développé dans le champ sociologique, il n'y a qu'un pas que nous ne nous autoriserons pas à franchir. Ricœur a dernièrement reconnu que l'intérêt de *La Mémoire collective* est bien d'avoir « désimpliquer la référence à la mémoire collective du travail même de la mémoire personnelle en train de se rappeler ses souvenirs »⁹⁸. Mais cette observation classique ne va pas sans insister sur la dette déterminante de cet ouvrage — qu'Halbwachs n'a pu publier de son vivant — à l'égard du concept de cadres sociaux précédemment forgé. Dans le sillage direct d'E. Durkheim, l'investigation de ces cadres permit au sociologue d'assigner à la mémoire « des structures accessibles à l'observation objective »⁹⁹. Cette démarche, consentons-le encore avec Ricœur, a certes permis dans un premier temps, la dénonciation de l'attribution illusoire du souvenir à l'individualité de chacun d'entre nous. Néanmoins, il nous semble que la conséquence extrême de sa volonté d'objectivation, est de faire échec au repositionnement du problème à partir du sens que chaque objet de souvenir puise dans un monde qui ne se dévoile pas d'abord au regard réfléchissant. Aussi, la conclusion que nous voudrions poser à l'issue de ces quelques pages se trouve-t-elle elle-même assimilable au dévoilement d'un certain travail de mémoire : tandis que Halbwachs, dans une conception épistémologique résolument anti-bergsonienne, emboîte le pas à « un nouveau combat rationaliste pour la loi et pour la causalité, contre le scepticisme et contre le spiritualisme anti-scientifique », Merleau-Ponty a su se souvenir que Bergson nous mettait en garde contre une rationalité qui, nous invitant à vivre dans un intérêt immodéré pour le présent, contribue à amenuiser le lien charnel qui nous unit au monde et à la profusion de ses significations¹⁰⁰.

NOTES

1. M. Halbwachs, *Les cadres sociaux de la mémoire*, Paris, Felix Alcan, 1935 (1^{ère} éd. 1925), pp. 123 et 370 (Cette problématique fait principalement l'objet du chapitre II de l'ouvrage).
2. *Ibid.*, p. 114.
3. *Ibid.*, p. 371.
4. *Ibid.*
5. *Ibid.*, p. 369. Nous citerons par la suite ce texte dans sa dernière édition (Albin Michel, 1994).
6. Nous renvoyons ici à *L'Évolution créatrice* (Paris, PUF, 1998, 1^{ère} éd. 1907), où l'on saisit adéquatement la collaboration originale de Bergson aux philosophies visant en fait à se situer en marge du courant rationaliste issu de la mouvance cartésienne.
7. H. Bergson, *Les Deux sources de la morale et de la religion*, Paris, PUF, 1997 (1^{ère} éd. 1932), p. 41.
8. H. Bergson, *Matière et mémoire*, Paris, PUF, 1999 (1^{ère} éd. 1896), p. 70.
9. F. Heidsieck, *L'Ontologie de Merleau-ponty*, Paris, PUF, 1971, p. 35.
10. M. Merleau-Ponty, *La Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945, p. 236.
11. H. Bergson, *Matière et mémoire*, op. cit., p. 285.
12. *Ibid.*, p. 246.
13. *Ibid.*, p. 250.
14. M. Merleau-Ponty, *Le Visible et l'invisible*, Paris, Gallimard, 1964, p. 137.
15. H. Bergson, *Matière et mémoire*, op. cit., p. 30.
16. *Ibid.* Selon l'excellente expression de J. Hyppolyte, nous sommes ici en présence d'une « mémoire souple qui spontanément se contracte et se développe selon les exigences de l'adaptation au monde » (J. Hyppolyte, « Aspects divers de la mémoire chez Bergson », dans *Figures de la pensée philosophique*, Paris, PUF, 1971, p. 475).
17. *Ibid.*, p. 269.

18. *Ibid.*, p. 68.
 19. *Ibid.*, p. 87.
 20. *Ibid.*, p. 89.
 21. *Ibid.*, p. 111. Ce que M. Bloch écrit en ce sens (lorsqu'il traite de la mémoire narrative et autobiographique), semble véritablement vouloir illustrer Bergson : « Un récit se fonde sur le souvenir ; néanmoins les sujets peuvent très bien solliciter leurs images mentales pour élaborer d'autres récits lorsqu'ils sont stimulés par un contexte social ou, (...) un contexte visuel » (M. Bloch, « Mémoire autobiographique et mémoire historique du passé éloigné », trad. F. et C. Lacotte, dans *Enquête*, n°2, éd. Parenthèses, 1996, p. 65).
 22. *Ibid.*, p. 167.
 23. Il convient de saisir adéquatement toute la nuance du propos : Le passé a besoin du présent pour s'actualiser. « Dans la perception, il s'actualise sous une forme involontaire ; dans la mémoire mécanique (...), il s'actualise dans l'acquisition d'automatismes ; et ce n'est que dans le cas très particulier de la mémoire volontaire que le passé s'actualise de façon consciente dans les souvenirs images » (J.-L. Vieillard-Baron, « Spiritualité du temps et tradition de l'esprit chez Bergson et Lavelle » dans *Transmission culturelle, transmission spirituelle*, colloque tenu en Sorbonne les 13 et 14 juin 1993, Paris, Arché, p. 57).
 24. *Ibid.*, p. 235.
 25. *Ibid.*, p. 150.
 26. *Ibid.*, p. 159.
 27. *Ibid.*, p. 237. L'esprit créateur est celui « qui n'a de prise sur son avenir que parce qu'il est capable de se donner une certaine perspective sur son passé » (J. Hyppolite, « Aspects divers de la mémoire chez Bergson », dans *op. cit.*, p. 479).
 28. J.-L. Vieillard-Baron, « Spiritualité du temps et tradition de l'esprit chez Bergson et Lavelle », dans *op. cit.*, p. 59. Cette thématique de la liberté est déjà interrogée dans la conclusion de *L'Essai sur les données immédiates de la conscience* et trouve son prolongement dans *Matière et mémoire* qui en achève la définition.
 29. M. Merleau-Ponty, « Eloge de la philosophie », dans *Eloge de la philosophie*, Paris, Gallimard, 1995 (1^{ères} éd. 1953 et 1960), p. 34 et 35.
 30. H. Bergson, *L'Evolution créatrice*, *op. cit.*, p. 252.
 31. M. Merleau-Ponty, « Eloge de la philosophie », dans *op. cit.*, p. 35.
 32. M. Merleau-Ponty, *Le Primat de la perception et ses conséquences philosophiques*, Paris, Verdier, 1996, 1^{ère} éd. Bulletin de la société française de philosophie, t.XLI, n°4, 1947. Texte d'une conférence prononcée l'année précédente devant la société française de philosophie.
 33. *Ibid.*, p. 43. *Ibid.*, p. 42.
 34. M. Merleau-Ponty, *La Phénoménologie de la perception*, *op. cit.*, p. 27.
 35. *Ibid.*
 36. *Ibid.*
 37. *Ibid.*, p. 30.
 38. Merleau-Ponty avance dès lors la définition suivante : « Se souvenir n'est pas ramener sous le regard de la conscience un tableau du passé subsistant en soi, c'est s'enfoncer dans l'horizon du passé et en développer de proche en proche les perspectives emboîtées jusqu'à ce que les expériences qu'il résume soient comme vécues à nouveau. » *Ibid.*
 39. C. Lefort, « Réflexions sur des premiers commentaires », dans *Sur une colonne absente*, Paris, Gallimard, 1978, p. 105.
 40. M. Merleau-Ponty, « Partout et nulle part », pages d'introduction à un ouvrage collectif, *les philosophes célèbres*, Lucien Mazenod, 1956. M. Merleau-Ponty, « De Mauss à Claude Lévi-Strauss », dans *Nouvelle revue française*, 7^{ième} année, tome 14, n° 82, octobre 1959, pp. 615-631. Nous citons l'un et l'autre de ces textes à partir de leur réédition respective dans *Eloge de la philosophie*, *op. cit.*
 41. C. Lefort, « Qu'est-ce que voir », dans *op. cit.*, p. 151.
 42. M. Merleau-Ponty, *La Phénoménologie de la perception*, *op. cit.*, p. 481.
 43. *Ibid.*, p. 476.
 44. Nous renvoyons le lecteur au paragraphe 10 des *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps* (trad. H. Dussort, Paris, PUF, 1964).
 45. *Ibid.*, p. 478.
 46. Il convient de signaler qu'il reste autorisé, selon nous, de s'interroger sur le bien-fondé de la démarche critique de Merleau-Ponty concernant ce point sensible. En effet, contrairement à Husserl dans *les Leçons*, Bergson, à notre connaissance, n'assimile jamais le souvenir à une ligne. La continuité dont il nous parle n'est pas comparable, démontre déjà *Les Données immédiates*, à une continuité linéaire. Par ailleurs, l'idée de « modification » que Merleau-Ponty emprunte encore à la description de la rétention husserlienne (voir E. Husserl, *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, *op. cit.*, p. 44, § 11), apparaît, à plus d'un égard, tout à fait compatible avec la transition virtuelle dans la durée du souvenir pur vers le souvenir image, transition dont le phénoménologue ne semble pas tenir compte (Voir à ce sujet J. Hyppolite, « Aspects divers de la mémoire chez Bergson », dans *op. cit.*).

47. *Ibid.*, p. 480.
 48. *Ibid.*, p. 469.
 49. M. Merleau-Ponty, *L'Union de l'âme et du corps chez Malebranche, Biran et Bergson*, Paris, Vrin, 1997. Notes prises au cours de Merleau-Ponty à l'École Normale Supérieure, 1947-1948.
 50. H. Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, Paris, PUF, 1997 (1^{ère} éd. 1889), pp. 178 et 179.
 51. M. Merleau-Ponty, *La Phénoménologie de la perception*, *op. cit.*, p. 240.
 52. M. Merleau-Ponty, *L'Union de l'âme et du corps*, *op. cit.*, p. 81.
 53. M. Merleau-Ponty, *La phénoménologie de la perception*, *op. cit.*, p. 333.
 54. *Ibid.*, p. 494.
 55. *Ibid.*
 56. *Ibid.*
 57. M. Merleau-Ponty, *L'Œil et l'Esprit*, Paris, Gallimard, 1964, p. 9.
 58. M. Merleau-Ponty, *Le Visible et l'invisible*, *op. cit.*, p. 57.
 59. *Ibid.*, p. 61.
 60. C. Lefort, « L'Idée d'être brut et d'esprit sauvage », dans *op. cit.*, p. 25.
 61. M. Merleau-Ponty, *Le Visible et l'invisible*, *op. cit.*, pp. 209 et 134.
 62. C. Lefort, *Sur une colonne absente*, préface, *op. cit.*, p. XXI.
 63. M. Merleau-Ponty, *Signes*, Paris, Gallimard, 1960, p. 31.
 64. *Ibid.*
 65. M. Merleau-Ponty, *L'Œil et l'Esprit*, *op. cit.*, pp. 17 et 31.
 66. *Ibid.*, p. 68. L'artiste est celui qui nous fait « redécouvrir la figure du monde perçu par un travail comparable à celui de l'archéologue ». Mais « cette descente vers les couches profondes se distingue absolument de la recherche d'un fondement positif. La vérité du retour au pré-réflexif tient à l'exigence de défaire les notions reconstruites pour en agencer un monde objectif et de déchiffrer le sens qu'elles recouvrent ». C. Lefort, « Qu'est-ce que voir », dans *op. cit.*, p. 149.
 67. *Ibid.*, p. 26.
 68. *Ibid.*, p. 27.
 69. M. Merleau-Ponty, « Partout et nulle part », dans *op. cit.*, p. 155.
 70. *Ibid.*, p. 166-167.
 71. *Ibid.*, p. 163.
 72. *Ibid.*, p. 167.
 73. M. Merleau-Ponty, « De Mauss à Claude Lévi-Strauss » *op. cit.*, pp. 124 et 125.
 74. *Ibid.*, p. 137.
 75. *Ibid.*
 76. J.-L. Déotte, « Merleau-Ponty : Hegel, le grand alexandrin » dans *Ethnologie française*, n° 1 « Le vertige des traces », Armand-Collin, 1995, p. 55.
 77. G. Lafrance, *La Philosophie sociale de Bergson*, Ottawa, éd. de l'Université d'Ottawa, 1974, p. 11. On lira d'ailleurs avec intérêt, à ce propos, *Les Deux sources de la morale et de la religion*. Bergson y conteste radicalement les conclusions que la lecture des textes de Lévy-Bruhl permet de tirer, à savoir « que l'intelligence humaine aurait évolué (...) et que la "mentalité primitive" correspondrait à une structure fondamentale différente que la nôtre aurait supplantée et qui ne se rencontre aujourd'hui que chez des retardataires (H. Bergson, *Les Deux sources de la morale et de la religion*, *op. cit.*, p. 106) ».
 78. H. Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, *op. cit.*, p. 123.
 79. *Ibid.*, p. 103.
 80. M. Merleau-Ponty, *L'Union de l'âme et du corps*, *op. cit.*, p. 105. Voir aussi, du même auteur, « Bergson se faisant », dans *Eloge de la philosophie*, *op. cit.*, pp. 237-253.
 81. G. Namer, Postface à *La Mémoire collective* de M. Halbwachs, Paris, Albin Michel, 1997 (1^{ère} éd. 1950), p. 265.
 82. M. Bloch, « Mémoire autobiographique et mémoire historique du passé éloigné », dans *op. cit.*, p. 52.
 83. M. Merleau-Ponty, *L'Union de l'âme et du corps*, *op. cit.*, p. 100.
 84. M. Halbwachs, *La Mémoire collective*, *op. cit.*, p. 126. Voir à ce propos la remarque émise en note 47. Pas plus que Merleau-Ponty, Halbwachs ne semble tenir compte de la potentielle évolution du souvenir bergsonien.
 85. « A quoi bon encore appeler mémoire de simples réflexes sensori-moteurs », demande Merleau-Ponty à partir de la page 87 de *L'Union de l'âme et du corps* ? Halbwachs, pour sa part, prendra le temps de démonter l'idée de souvenir-habitude dans les pages des *Cadres sociaux de la mémoire* qu'il consacre au rêve. On sait déjà que les images qui le composent ne relèvent pas du souvenir image, puisqu'elles ne sont pas localisées à un moment défini de notre passé ; cependant elles ne peuvent pas non plus faire partie du souvenir-habitude puisqu'elles ne sont apparues qu'une fois » (M. Halbwachs, *Les Cadres sociaux de la mémoire*, *op. cit.*, p. 20.). M. Halbwachs, *La Mémoire collective*, *op. cit.*, p. 152.
 86. M. Halbwachs, *Les Cadres sociaux de la mémoire*, *op. cit.*, p. 143.

87. *Ibid.*, p. 126.
 88. *Ibid.*, p. 143.
 89. *Ibid.*
 90. *Ibid.*, p. 145.
 91. *Ibid.*, p. 276. Comment se fait-il par exemple qu'un Français « n'entre que difficilement dans l'ensemble des idées politiques de pays tels que l'Angleterre ou l'Amérique et que la simple description de leur Constitution ne laisse guère dans son esprit que des souvenirs verbaux tout au plus ? C'est qu'il ne connaît pas ou connaît de façon trop peu vivante la série des grandes législations d'où cette législation est sortie ». *Ibid.*, p. 282.
 92. M. Merleau-ponty, *La Phénoménologie de la perception*, op. cit., p. 398.
 93. *Ibid.*, p. 400.
 94. M. Bloch, « Mémoire autobiographique et mémoire historique du passé éloigné », dans op. cit., p. 61.
 95. Sur la question de la science et du scientisme, nous renvoyons à *La pensée et le mouvant* (Paris, PUF, 1999, 1^{ère} éd. 1934).
 96. M. Merleau-Ponty, *Le Visible et l'invisible*, op. cit., p. 116.
 97. M. Merleau-Ponty, « De Mauss à Claude Levi-Strauss », dans op. cit., pp. 132-133.
 98. P. Ricoeur, *La Mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris, Seuil, 2000, p. 147.
 99. *Ibid.*
 100. G. Namer, Postface à *La Mémoire collective* de M. Halbwachs, op. cit., pp. 240 et 249.

A PROPOS DE ...

Jacques BOUVERESSE, *Schmock ou le triomphe du journalisme*, « La grande bataille de Karl Kraus », Éditions du Seuil, avril 2001, coll. « Liber », dirigée par Pierre Bourdieu, 229 p.

« Karl Kraus (1874 - 1936) a publié à Vienne depuis le début du mois d'avril 1899 jusqu'en février 1936, une revue satirique intitulée *Die Fackel* (Le Flambeau), dont il était au départ seulement l'éditeur-responsable et dont il est devenu à partir de 1912 le seul auteur. Pendant toutes ces années, les satires et les polémiques, parfois féroces, de Kraus ont visé essentiellement la presse qu'il considérait comme responsable de la corruption en Autriche. » (4^e de couverture).

Le nom de Schmock* est tiré de la comédie de Gustav Freytag, *Les Journalistes* (1853), pour désigner le prototype du « journaliste caméléon » prêt à tout pour arriver, sans principes et sans scrupules. Dans la comédie de Freytag, Schmock est toutefois présenté comme une victime du système. « En présentant Schmock essentiellement comme une victime, écrit Bouveresse, Freytag évite de le noircir exagérément et, en concentrant les côtés négatifs du journalisme moderne sur un seul personnage, plutôt marginal, il s'abstient de transformer sa comédie en une satire de la presse en tant que telle en général. C'était peut-être la seule solution qui pouvait être apportée à l'époque à un problème qui, depuis lors, n'a cessé de se poser. » (p. 31).

Lorsqu'une cinquantaine d'années plus tard, Kraus lance la publication de *Die Fackel*, il utilise comme beaucoup d'autres, le terme devenu emblématique, de « Schmock » et des dérivés (*Schmockerei*, *Schmocktum*, *schmockish*, *verschmockt*, *Verschmocktheit*, etc.) pour représenter la presse, sa toute-puissance, sa suffisance, ses procédés malhonnêtes, ses ridicules et ses méfaits, le personnage du Schmock (le journaliste prototypique) ne conserve plus de l'original que ses traits les moins honorables. En 1921, Kraus répond à ceux qui croient pouvoir se servir de la pièce de Freytag pour défendre une conception idéalisée de la fonction du journaliste qu'ils commettent l'erreur d'oublier, justement, Schmock [...]. Dans cette période révolue, à laquelle on se réfère généralement avec nostalgie, il y avait tout de même déjà, rappelle-t-il, Schmock et il n'y a plus guère aujourd'hui que lui. A la fin de la comédie de Freytag, c'étaient, malgré tout, en gros, les honnêtes gens qui l'emportaient sur les coquins et la littérature sur le journalisme. Quand Kraus entre dans la bataille, il le fait, au contraire, avec le sentiment que la malhonnêteté a triomphé sur toute la ligne et que le journalisme est en train d'engloutir la littérature. (p. 31,32).

Kraus juge encore que la presse, et plus particulièrement la presse libérale qui se flatte d'avoir une mission sacrée en matière d'information et d'éducation n'est plus dès lors que préoccupée « d'intérêts matériels à protéger, d'affaires à réaliser, de profits plus ou moins illicites et de corruption organisée. Même si elle s'obstine à revêtir les habits de la prêtresse, la presse, selon lui, est devenue en réalité la Grande Prostituée de Vienne et est en train de devenir aussi celle de l'époque elle-même. » (p. 33). Comme on le voit, le réquisitoire de Kraus est impitoyable. Bien entendu, on est en droit de s'interroger sur la justesse et l'objectivité de ce réquisitoire et sur ses prédictions concernant les médias. C'est peut-être la partie de l'ouvrage qui nous intéresse le plus aujourd'hui. Sous la forme d'une « Lettre d'un lecteur d'aujourd'hui à l'éditeur de la *Fackel* », Bouveresse en expose quelques-uns des principaux enjeux :

– Ce que vous écriviez dans votre revue sur les journalistes et les lecteurs de journaux est aujourd'hui à peu près sans rapport avec la réalité et ne peut être perçu que comme un mensonge grossier et une insulte inacceptable. Nous avons à présent une presse qui n'est pas seulement libre, mais également réglementée de façon adéquate et, par ailleurs tout à fait consciente de ses obligations et de ses limites [...]