

Merleau-Ponty, lecteur et critique de Sartre : liberté et facticité dans la *Phénoménologie de la Perception*  
*Merleau-Ponty, leitor e crítico de Sartre: liberdade e facticidade na Fenomenologia da percepção*

**Mots-clés:** Merleau-Ponty; Sartre; liberté; facticité; action, motifs.

**Palavras-chave:** Merleau-Ponty; Sartre; liberdade; facticidade; ação; motivos.

**Paula Galhardo**

Paris, França

Doutora em filosofia pela  
Université Paris 1- Panthéon-  
Sorbonne

paulagalhardocepil@gmail.com

**RÉSUMÉ:** L'un des enjeux centraux de la dernière partie de la *Phénoménologie de la Perception* est d'engager un dialogue critique avec *l'Être et le Néant*. Au cœur de ce dialogue, se trouve l'effort de Merleau-Ponty pour échapper à l'optique fortement dualiste de la philosophie sartrienne. Le but de cet article est d'aborder la critique merleau-pontyenne de Sartre par un biais privilégié, celui du rapport entre la liberté et la facticité. En effet, le dernier chapitre de la *Phénoménologie*, consacré à la liberté, emprunte non seulement le vocabulaire, mais aussi plusieurs exemples de Sartre. Nous essayerons de montrer que, contrairement à ce que l'on croit d'habitude, la critique que Merleau-Ponty adresse à la conception sartrienne de liberté ne cherche pas à « limiter » une liberté démesurée. Plutôt que d'introduire un certain déterminisme au cœur de la subjectivité, Merleau-Ponty s'attèle à repenser avec plus de rigueur les notions sartriennes de liberté et de facticité.

ISSN 2359-5140 (Online)  
ISSN 2359-5159 (Impresso)

*Ipseitas*, São Carlos, 2016,  
vol. 2, n. 2, p. 196-215

Artigo recebido 15/08/2015

Artigo aceito 25/09/2015

**RESUMO:** Uma das questões centrais da última parte da Fenomenologia da Percepção é de estabelecer um diálogo crítico com O Ser e o Nada. No âmbito desse diálogo, encontra-se o esforço de Merleau-Ponty de escapar à ótica dualista da filosofia sartriana. O objetivo do presente artigo é de desenvolver a crítica merleau-pontiana de Sartre a partir de um viés privilegiado: o viés da relação entre a liberdade e a facticidade. O último capítulo da Fenomenologia, que aborda a questão da liberdade, utiliza não apenas o vocabulário de Sartre, mas também alguns de seus exemplos. Nós tentaremos mostrar que, contrariamente ao que se pensa em um primeiro momento, a crítica que Merleau-Ponty faz da concepção sartriana da liberdade não tem por objetivo « limitar » uma liberdade desmedida. Ao invés de introduzir um certo determinismo no âmbito da subjetividade, Merleau-Ponty procura repensar com mais rigor as noções sartrianas de liberdade e de facticidade.

## 1. La liberté chez Sartre : le choix et les motifs

Comme il est fort connu, la perspective ontologique de *l'Être et le Néant* est caractérisée par le dualisme de l'en-soi et du pour-soi : d'une part, l'être immuable et massif de la chose, d'autre part, l'être évanescant de la conscience, défini comme néant. La caractérisation de la conscience comme négativité dans l'ouvrage de 1943 a deux versants : d'un côté, la conscience n'est pas un être positif (thèse qui était déjà centrale dans *La Transcendance de l'ego*), de l'autre, l'être de la conscience est liberté. Dire que le pour-soi est néant veut ainsi dire deux choses différentes mais intrinsèquement liées. Tout d'abord, le pour-soi n'a pas un être comme l'ont les objets, il ne sera jamais de la même façon que l'encrier est un encrier, c'est-à-dire, comme un être en soi qui « est ce qu'il est »<sup>1</sup>. D'ailleurs, dire que le pour-soi n'est rien de déterminé (« rien d'être »), le place déjà sur le terrain de l'action, au sens où aucun déterminisme ne saurait peser sur lui. L'un des enjeux centraux de *l'Être et le Néant* est ainsi de montrer que la liberté est la définition même du pour-soi.

En revanche, même si l'être du pour-soi se confond avec la liberté, il n'est pas moins vrai que, sous un autre point de vue, notre existence est aussi un fait. Ce que Sartre appelle facticité vient répondre à cet autre versant de notre existence : le pour-soi « est tant qu'il apparaît dans une condition qu'il n'a pas choisi (...) ; il est en tant qu'il est jeté dans un monde, délaissé dans une « situation », il est en tant qu'il est pure contingence »<sup>2</sup>. L'idée sartrienne de facticité – représentée notamment par le corps et le passé – est une sorte de complément nécessaire à la liberté absolue que Sartre attribue au pour-soi. D'un côté, « l'homme est l'être qui projette d'être Dieu »<sup>3</sup>, de l'autre, il est marqué par la contingence de son existence, par une facticité sans justification (le fait d'être beau ou

---

<sup>1</sup> SARTRE (1943), p. 34.

<sup>2</sup> SARTRE (1943), p. 115.

<sup>3</sup> SARTRE (1943), p. 612.

laid, grand ou petit, né ouvrier ou bourgeois). Or, ce que nous retrouvons ici, c'est la dualité de l'en-soi et du pour-soi au niveau de la « réalité humaine »<sup>4</sup> : d'un côté, la conscience est néant et c'est pourquoi notre être se confond avec une liberté qui est totale ; de l'autre, nous existons aussi comme un fait.

Dès la première partie de *l'Être et le Néant*, Sartre met en rapport négativité et liberté. La liberté apparaît comme la possibilité qu'a le sujet de s'extraire de l'être et par conséquent du déterminisme qui lui est corrélatif. Même si le pour-soi est incapable d'anéantir l'être des choses, il peut tout à fait modifier son *rapport* aux choses. Pour Sartre, ce qui rend cette sortie hors de l'être possible, c'est le pouvoir néantisant du pour-soi : « cette possibilité pour la réalité humaine de sécréter un néant qui l'isole, Descartes, après les Stoïciens, lui a donné un nom : c'est la liberté »<sup>5</sup>. Telle que l'entend Sartre, la liberté n'est pas une caractéristique ou une propriété de la subjectivité, mais la définition même du pour-soi : « ce que nous appelons liberté est donc impossible de distinguer de *l'être* de la « réalité humaine »<sup>6</sup>. Dans cette perspective « pratique », qui est celle de *l'Être et le Néant*, dire que le pour-soi est néant veut ainsi simplement dire que son être est liberté.

Il ne s'agit donc pas de se demander dans quelle mesure nous sommes libres ou déterminés. La question est plutôt celle de décrire de manière fidèle cette liberté totale que Sartre attribue au pour-soi. L'une des manières dont il pose la question a trait à ces composants de l'action que sont les motifs et les mobiles. Ce qui est en jeu pour Sartre, c'est la question de leur « efficacité » : dans quelle mesure ce que nous appelons un *motif* peut-il *motiver* une action ? Il est évident que, quand nous agissons, nous le faisons en vue d'un motif. Si nous décidons d'arrêter de fumer parce que le tabac nuit à la santé, on dira que le motif

---

<sup>4</sup> Sartre utilise la traduction de *Dasein* proposé par le premier traducteur de Heidegger en français, Henry Corbin.

<sup>5</sup> SARTRE (1943), p. 59.

<sup>6</sup> SARTRE (1943), p. 60.

en question est celui de vouloir préserver sa santé. Mais cela revient-il à dire que notre action – celle d'arrêter de fumer – a comme *cause* ce motif, à savoir, vouloir préserver sa santé ? Les analyses de Sartre cherchent à montrer qu'en eux-mêmes les *motifs* n'ont aucune prise sur nous. Si le pour-soi se confond avec la liberté, les *motifs* ne peuvent pas entraîner une action indépendamment de la valeur que leur attribue le pour-soi. Dépourvus d'efficacité en eux-mêmes, les motifs possèdent la force qui leur est conférée par le pour-soi : « c'est l'acte qui décide de ses fins et de ses mobiles, et l'acte est l'expression de la liberté »<sup>7</sup>.

Voici pourquoi l'angoisse est l'affect privilégié du pour-soi : c'est à travers elle que le pour-soi saisit son manque d'être, c'est-à-dire, le fait que l'être lui manque. En ce qui concerne l'action, l'angoisse révèle au pour-soi qu'il ne peut s'appuyer sur aucun motif dans la réalisation d'un acte. C'est pourquoi, dit Sartre, il y a une angoisse du passé : on s'angoisse devant l'inefficacité des motifs que nous avons autrefois pris pour les nôtres. C'est précisément à cette idée que le passage suivant donne voix :

« C'est celle (l'angoisse) du joueur qui a librement et sincèrement décidé de ne plus jouer et qui, lorsqu'il s'approche du « tapis vert » voit soudain « fondre » toutes ses résolutions. On a souvent décrit ce phénomène comme si la vue de la table de jeu réveillait en nous une tendance qui entrait en conflit avec notre résolution antérieure et finissait par nous entraîner malgré celle-ci. Outre qu'une pareille description est faite en termes chosistes et qu'elle peuplé l'esprit de forces antagonistes (c'est par exemple la trop fameuse « lutte de la raison contre les passions » des moralistes), elle ne rend pas compte des faits. (...) Ce qu'il saisit dans l'angoisse c'est précisément la totale inefficacité de la résolution passée. Elle est là, sans doute, mais figée, inefficace, dépassée du fait même que j'ai conscience d'elle. (...) Ce que le joueur saisit à cet instant c'est encore la rupture permanente du déterminisme (...) Il me semblait que j'avais constitué une barrière réelle entre le jeu et moi et, voici que je m'aperçois tout à coup, que cette appréhension synthétique n'est plus qu'un souvenir d'idée, un souvenir de sentiment : pour qu'elle vienne m'aider à nouveau il faut que je la refasse *ex nihilo* et librement ; elle n'est plus qu'un des mes possibles, comme le fait de jouer en est un autre, ni plus ni moins »<sup>8</sup>

---

<sup>7</sup> SARTRE (1943), p. 492.

<sup>8</sup> SARTRE (1943), p. 66-67.

On le voit, quand Sartre parle de l'inefficacité de la résolution passée, de la rupture du déterminisme, il essaie de cerner en propre ce qui constitue la seule perspective que nous pouvons adopter sur nous-mêmes en tant qu'êtres totalement libres. Dans cette perspective, il n'y a pas de « barrière réelle » entre le joueur et une des ses possibilités : c'est simplement à lui de décider de jouer ou de ne pas jouer. Cette décision n'est pas de l'ordre de la délibération, insiste Sartre, mais d'un choix qui serait en-deçà de tout acte de volonté. C'est pourquoi Sartre rejette l'idée d'une lutte entre les passions et la raison : au niveau de ce choix fondamental, il n'y a pas de « force » qui pourrait avoir de prise sur nous. Le joueur de l'extrait ne peut donc pas s'appuyer sur le fait qu'il *sait* qu'il a décidé hier de ne plus jouer, qu'il avait *autrefois* de bonnes raisons pour ne plus jouer. Dès qu'il regarde sa résolution passée de cette manière, celle-ci lui apparaît inerte, sans force, et c'est là qu'intervient l'angoisse. Ce que Sartre fait émerger n'est pas un problème de connaissance : il ne s'agit pas de dire que nous ne pouvons pas *connaître* nos vrais motifs. Il vise à mettre en avant le fait que le propre du pour-soi, c'est d'agir à la lumière d'un projet librement choisi : ce que le pour-soi prend pour le motif d'une action dépend des fins qu'il pose. Autrement dit, ce n'est qu'à partir de nos projets qu'il peut y avoir quelque chose comme une raison ou un motif pour faire quelque chose. Ce que le joueur saisit dans l'angoisse, c'est cette liberté totale, le fait qu'il n'y a rien, aucune résolution, aucune décision, qui le sépare de la possibilité de « craquer » devant le tapis vert. Pour qu'une résolution ait une emprise sur lui, pour qu'elle soit sa résolution, il ne peut jamais la considérer « du dehors » (en disant, par exemple, « hier je me suis engagé à ne plus jouer et cette décision est prise » ou « c'est plus fort que moi »). D'où la formule de Sartre selon laquelle pour qu'une résolution ait une emprise sur moi « pour qu'elle vienne m'aider à nouveau, il faut que je la refasse *ex nihilo* et librement ».

ISSN 2359-5140 (Online)  
ISSN 2359-5159 (Impresso)

*Iipseitas*, São Carlos, 2016,  
vol. 2, n. 2, p. 196-215

Or, la position de Sartre n'est pas un « volontarisme ». Il s'agit d'étendre la liberté à toute action et non de la limiter à l'exercice de la volonté. Aux yeux de Sartre, le « choix libre » est présent tant au niveau des passions qu'à celui de la raison. Le choix *ex nihilo* dont il parle – expression que Merleau-Ponty reprendra ailleurs

dans une visée critique<sup>9</sup> – n'est pas ainsi une sorte de décision prise suite à une délibération. Son but est plutôt de mettre en avant un écart de niveau, celui entre la subjectivité qui est négativité (et doit tenir les raisons d'un agir pour soi), et le monde, où nous ne pouvons pas trouver de motif ou de mobile indépendant des projets du pour-soi. Bien sûr, cela ne veut pas dire qu'il ne peut pas y avoir conflit entre des intentions différentes – à un niveau *de fait*, il y a un conflit, pour le joueur, entre la résolution de ne plus jouer et l'« envie » de jouer. Mais la résolution de ce conflit ne saurait dépendre d'une économie de forces : il ne peut pas être question d'une lutte de la raison contre les passions. Parce qu'il est question ici de subjectivité, tout dépend du *choix* du joueur, car c'est celui-ci qui prête aux *motifs* leur force. Même là où il pense ne pas choisir, mais « craquer », céder à la tentation, c'est bien lui qui a agi, c'est-à-dire, choisi. Ce que l'on a nommé *akrasia* n'est finalement que le résultat d'un « choix ». Sartre rejette l'idée d'une lutte parce que rien ne peut peser sur cette décision (ni tentation, ni résolution) : il n'y a pas d'influence possible sur nos choix, car il n'y a pas de mobile indépendamment de la valeur que le pour-soi lui confère.

## 2. Merleau-Ponty sur la liberté sartrienne

Au début du chapitre consacré à la liberté dans la *Phénoménologie de la Perception*, Merleau-Ponty suit les analyses de Sartre sur plusieurs points. Il souligne que nous ne pouvons pas admettre l'existence des rapports de causalité entre le sujet et le monde et qu'il est inconcevable de limiter notre liberté par certains déterminismes. La liberté apparaît ainsi comme ce qui ne saurait « admettre d'éclipse »<sup>10</sup> : nous ne pouvons pas l'atténuer en lui conférant des degrés. En suivant les analyses de Sartre, Merleau-Ponty conclut que nous devons renoncer non seulement à la causalité, mais aussi à l'idée de motivation. Ainsi, en ce qui concerne les motifs, Merleau-Ponty paraît souscrire pleinement à la position sartrienne : « Le prétendu motif ne pèse sur ma décision, c'est au contraire ma décision qui lui prête sa force. (...) Quand j'ai renoncé à un projet, soudain les motifs que je croyais avoir d'y tenir

---

<sup>9</sup> Voir notamment le cours de Merleau-Ponty sur la passivité, MERLEAU-PONTY (2003).

<sup>10</sup> MERLEAU-PONTY (1945), p. 496.

retombent sans force »<sup>11</sup>. Néanmoins, cet éloge de la philosophie sartrienne de la liberté donne lieu, après quelques pages, à une critique. Selon celle-ci, une telle conception de la liberté « absolue sans extérieur » finirait par rendre la liberté impossible.

« Si la liberté est égale dans toutes nos actions et jusque dans nos passions, si elle est sans commune mesure avec notre conduite, si l'esclave témoigne autant de liberté en vivant dans la crainte qu'en brisant ses fers, on ne peut dire qu'il y ait aucune *action libre*, la liberté est en deçà de toutes les actions, en aucun cas on ne pourra déclarer : « Ici paraît la liberté », puisque l'action libre, pour être décelable, devrait se détacher sur un fond de vie qui ne le fût pas ou qui le fût moins. »<sup>12</sup>

On le voit, ce que cette conception de liberté rend impossible, c'est que l'on puisse qualifier un acte de libre. Pour que nous puissions identifier un acte comme libre, il faut que nous puissions aussi identifier ceux qui ne le sont pas. Autrement dit, si la liberté est partout, elle n'est finalement nulle part. La liberté ne peut pas être un acquis, quelque chose que nous avons une fois pour toutes et qui se situerait en-deçà de toute action. Mais le problème avec la conception sartrienne de la liberté n'est pas uniquement que nous ne pouvons pas reconnaître des actions libres. Dans une telle perspective, dit Merleau-Ponty, « rien ne peut passer de nous au monde, puisque nous ne sommes rien d'assignable et que le non-être que nous sommes ne saurait s'insinuer dans le monde. »<sup>13</sup> La liberté chez Sartre serait donc une liberté qui se limiterait à la pensée ou, en termes sartriens, à la donation de sens : « il n'y a que des intentions immédiatement suivies d'effet, nous sommes très près de l'idée kantienne d'une intention qui vaut l'acte »<sup>14</sup>. Ce que Merleau-Ponty critique dans la conception sartrienne de la liberté, c'est son caractère abstrait : tout d'abord, si tout acte est libre, nous ne voyons pas comment la liberté pourrait nous apparaître, par ailleurs, une telle liberté

---

<sup>11</sup> MERLEAU-PONTY (1945), p.497-498.

<sup>12</sup> MERLEAU-PONTY (1945), p.499.

<sup>13</sup> MERLEAU-PONTY (1945), p.499.

<sup>14</sup> MERLEAU-PONTY (1945), p.499.

ne saurait avoir des effets dans le monde. La conception de la liberté que Merleau-Ponty tâche d'esquisser dans ce dernier chapitre de la *Phénoménologie de la Perception* cherche donc à se débarrasser de cet aspect abstrait qu'il croit déceler chez Sartre. D'une part, Merleau-Ponty cherche à trouver une liberté qui puisse apparaître, c'est-à-dire, une liberté qui ne soit pas un acquis en deçà de toute action, mais une liberté qui puisse qualifier *certaines* actes. D'autre part, il est question pour lui de trouver une liberté en situation, c'est-à-dire un acte libre qui soit ancré dans le monde et qui puisse y produire des effets.

Or, il est évident que Sartre ne cherche pas à nier que nous agissons sur le monde et que la liberté ne peut se déployer que dans une situation déterminée. Tout l'enjeu du chapitre de *l'Être et le Néant* sur la liberté est de montrer comment la liberté n'est possible que sur fond d'être et de facticité. C'est ce que Sartre appelle le paradoxe de la liberté : « il n'y a de liberté qu'en *situation* et il n'y a de situation que par la liberté »<sup>15</sup>. Il est alors clair que Sartre essaie de faire place à un ancrage de la liberté dans le monde : l'idée de facticité vient nommer cet effort. La première question qui se pose est alors celle de savoir sur quoi exactement porte la critique de Merleau-Ponty : pourquoi reproche-t-il à la liberté sartrienne d'être trop abstraite (ou hors monde) ? La deuxième question porte sur la position de Merleau-Ponty lui-même : celle-ci serait-elle simplement une sorte de révisionnisme de la position sartrienne ? Autrement dit, est-il seulement question de *limiter* la liberté sartrienne par l'introduction d'un « certain » déterminisme ?

Pour commencer à jeter des lumières sur la question, nous aurons recours à un exemple que Merleau-Ponty emprunte à Sartre : l'exemple de la fatigue. La description de Sartre porte sur une situation ayant lieu pendant une promenade<sup>16</sup>. Après plusieurs

---

<sup>15</sup> SARTRE (1943), p. 534.

<sup>16</sup> SARTRE (1943), p. 498-501.

heures de marche, dit Sartre, la fatigue augmente et devient pénible : « je résiste d'abord et puis tout à coup je me laisse aller, je cède, je jette mon sac sur le bord de la route et je me laisse tomber à côté de lui »<sup>17</sup>. Or, dit-il, si mes compagnons de promenade peuvent me reprocher l'acte de s'arrêter c'est parce qu'il n'était pas déterminé : j'aurais pu continuer mais je me suis laissé emporter par la fatigue. Certes, je pourrai répondre que j'étais *trop* fatigué, que la fatigue était devenue intolérable. Mais quelle est la limite entre une fatigue supportable et une fatigue insupportable ? Le but de l'exemple de Sartre est de refuser que cette limite entre le supportable et l'insupportable soit mise au compte d'une cause « naturelle ». Cette limite ne peut avoir du sens qu'à l'aune de notre liberté, car tout dépend de la manière dont nous réapproprions la fatigue. Autrement dit, *en elle-même* la fatigue n'est ni intolérable ni supportable et ne constitue donc pas un obstacle à la continuation de la promenade. La fatigue ne devient intolérable, dit Sartre, qu'au moment où je la saisis comme *telle*, au moment où je la valorise comme « un trop » de fatigue.

Bien évidemment, on pourrait dire que la différence entre celui qui se sent trop fatigué et les autres qui continuent la promenade consiste en ceci que le premier est « douillet ». Or, dit Sartre, cela ne nous avance pas d'un pas : « être douillet » ne fournit pas une explication de mon acte. Ce que Sartre cherche à mettre en question, c'est une explication de l'action par une sorte de trait de caractère donné ; « être douillet » n'intervient ici que pour nommer la difficulté. Toute la question, continue Sartre, est de savoir quelle est la manière dont je m'approprie la fatigue : « être douillet ne saurait être une donnée de fait et n'est qu'un nom donné à la façon dont je souffre ma fatigue »<sup>18</sup>. La fatigue ne devient supportable ou intolérable qu'en raison de la manière dont je me rapporte au monde et à la fatigue que j'éprouve, c'est-

---

<sup>17</sup> SARTRE (1943), p. 498.

<sup>18</sup> SARTRE (1943), p. 499.

à-dire, en raison de la façon dont je m'approprie de cette fatigue qui, en elle-même, ne pourrait jamais interrompre ma randonnée.

Merleau-Ponty reprend l'exemple de Sartre, tout d'abord dans ce qu'il a de définitif : « On a remarqué avec profondeur que la douleur et la fatigue ne peuvent jamais être considérées comme des causes qui agissent sur ma liberté (...) elles expriment mon attitude à l'égard du monde »<sup>19</sup>. Pour Merleau-Ponty, il est évident qu'il n'y a aucune causalité à ce niveau : la fatigue n'agit pas sur moi comme un corps agit sur un autre. Au contraire, comme le remarque Sartre, la manière dont je souffre de fatigue ou de douleur révèle un certain type de rapport au monde par lequel nous nous approprions la fatigue d'une certaine manière. Mais dire cela revient-il à dire que cette fatigue, avant une certaine réappropriation, ne nous est *rien* ? Ce qui est intéressant dans l'exemple de la fatigue est qu'il porte sur le corps : pour Sartre, la fatigue, de même que la douleur, est comme de l'en-soi. C'est-à-dire qu'en elles-mêmes, elles nous sont indifférentes, elles ne sont pas à *nous*. Tout dépend de la façon dont nous nous réapproprions la fatigue et c'est cette manière de nous l'approprier qui permettra de dire si nous sommes « douillets » ou pas.

Tout en niant que la fatigue puisse être la cause d'une action, Merleau-Ponty essaie de prendre le contrepied de cette position selon laquelle la fatigue en elle-même ne nous serait *rien*. La fatigue que nous éprouvons ne nous est pas étrangère : elle est déjà, d'une certaine manière, *nôtre*. Certes, elle ne saurait agir sur nous comme une cause, mais elle a tout de même une certaine prise sur nous, car elle est éprouvée dans le corps. Elle ne saurait ainsi être une fatigue « brute », à laquelle viendrait s'ajouter un sens. Au moment où nous l'éprouvons, elle est déjà prise dans une certaine manière de se rapporter au monde.

Néanmoins – et ceci est le point crucial – cette manière de se rapporter à la fatigue ne doit pas être

---

<sup>19</sup> MERLEAU-PONTY (1945), p. 504.

conçue comme étant l'acte d'une conscience qui conférerait du sens à une facticité dépourvue de sens. Il est plutôt question d'un sujet-corps qui porte en lui des « intentions anonymes » : « en tant que j'ai des mains, des pieds, un corps, un monde, je porte autour de moi des intentions qui ne sont pas décisives et qui affectent mon entourage de caractères que je ne choisis pas »<sup>20</sup>. Le corps représente ici ce qui est en-deçà du « sujet pensant », à savoir, un sujet incarné, situé dans la société et dans l'histoire, un sujet qui ne saurait être « acosmique » : « un être qui est fixé, situé et investi dans le monde ». Ce sujet se retrouve face à un sens autochtone du monde : « que j'aie décidé ou non d'en faire l'ascension, ces montagnes me paraissent grandes, parce qu'elles dépassent la prise de mon corps »<sup>21</sup>. Bien évidemment, il n'est pas question d'introduire une causalité d'ordre corporel (Merleau-Ponty souligne à plusieurs reprises qu'on ne saurait concevoir de causalité à ce niveau). Il s'agit plutôt de trouver des « formes privilégiées » dans le sens de la *Gestaltpsychologie*. Nous avons affaire à une sorte d'organisation immanente au sensible : il ne s'agit pas de causalité ou de déterminisme, mais d'une sorte de valorisation spontanée qui se situe en-deçà du jugement.

Or, il est évident que ce sujet ne peut pas être à l'origine d'un acte *ex nihilo*. Au contraire, dit Merleau-Ponty, tout « choix présuppose un engagement préalable ». Cela ne veut pas dire que des déterminismes pèsent sur ce sujet, mais que sa liberté ne peut se déployer que dans un *champ*. Ce que Merleau-Ponty fait émerger à travers l'idée de champ, c'est que nous nous situons dans un espace qui n'est pas homogène, parce que certaines possibilités y sont privilégiées par une sorte de valorisation spontanée. Cette idée ne s'applique pas seulement à la perception du monde (par exemple, la grandeur des montagnes), mais aussi au rapport que nous entretenons avec notre

---

<sup>20</sup> MERLEAU-PONTY (1945), p. 502.

<sup>21</sup> MERLEAU-PONTY (1945), p. 502.

corps et nos possibilités – « il y a quelque chose d’analogue dans toutes les valorisations »<sup>22</sup>. Les remarques de Merleau-Ponty autour de ces « formes privilégiées » qui composent un champ nous permettent donc de revenir à la fatigue :

« Je suis libre à l’égard de la fatigue dans l’exacte mesure où je le suis à l’égard de mon être au monde, libre de poursuivre ma route à la condition de le transformer. Mais justement, ici encore, il nous faut bien reconnaître une sorte de sédimentation de notre vie : une attitude envers le monde, lorsqu’elle a été souvent confirmée, est pour nous privilégiée »<sup>23</sup>

Certes, nous sommes libres à l’égard de la fatigue : c’est bien à nous de décider si elle est insupportable ou pas. Mais il n’est nullement question d’un choix *ex nihilo* : le « choix » de s’arrêter ou de continuer se déploie dans un champ où toutes les possibilités ne sont pas équivalentes. Ce que Merleau-Ponty introduit ici, c’est quelque chose de l’ordre de l’*acquis* : une attitude acquise envers le monde devient privilégiée. Ainsi, « être douillet » ne saurait être une sorte de donnée, un fait qui me détermine du dehors. En même temps, il ne s’agit pas non plus de quelque chose qui n’aurait du sens que dans la mesure où, à chaque fois, je me réapproprie la fatigue d’une certaine manière. Il se peut que la possibilité « être douillet » soit celle qui a toujours été privilégiée dans ma vie. Dire alors que je suis douillet ne signifie pas faire appel à une donnée ultime, mais avoir recours à une attitude qui a été acquise et qui constitue une possibilité qui possède une valeur et une importance particulières.

Ces analyses autour de la fatigue nous montrent que la cible de Merleau-Ponty n’est pas une conception de la liberté qui serait, à ses yeux, une liberté démesurée. Merleau-Ponty ne conteste pas que nous sommes libres à l’égard de la fatigue – nous pouvons évidemment toujours faire autrement et il n’y a pas de causalité à ce niveau. L’appel à un « moi naturel » n’est pas alors une tentative de limiter la liberté en y introduisant un certain déterminisme,

---

<sup>22</sup> MERLEAU-PONTY (1945), p. 503-4.

<sup>23</sup> MERLEAU-PONTY (1945), p. 504.

celui du corps. Le pari de Merleau-Ponty, nous semble-t-il, consiste plutôt à considérer ce qui relève de la facticité sartrienne comme appartenant à une dimension dans laquelle nous sommes *déjà*. La critique porte plutôt sur la notion de facticité que sur celle de liberté : ce que Sartre appelle facticité ne saurait nous être indifférent comme l'est ce qui relève de l'en-soi. C'est pourquoi la liberté se déploie dans un champ et qu'elle ne saurait être un choix entre des possibilités à la valeur égale. On pourrait dire que ce que Merleau-Ponty cherche à introduire, c'est une dimension de facticité au cœur du pour-soi. En un certain sens, cela est vrai. Mais une facticité qui est déjà *nôtre*, qui n'est pas étrangère au pour-soi, ne saurait se confondre avec la facticité sartrienne. Ainsi, l'enjeu pour Merleau-Ponty n'est pas tant celui de limiter la liberté sartrienne que celui d'élaborer ce que Sartre nomme facticité d'une manière qui soit plus fidèle à notre expérience.

### **3. La crise mystique et la place de la facticité**

Afin de comprendre la critique qu'apporte Merleau-Ponty à la notion sartrienne de facticité, nous nous servons d'un autre exemple que l'auteur emprunte à Sartre. L'exemple en question intervient dans la dernière partie de *l'Être et le Néant* et a trait à un événement passé – il s'agit d'une crise mystique à 15 ans. Par le biais de cet exemple, Sartre essaie de montrer que, en tant que figure même de la facticité, le passé est une sorte de « fait » sur nous-mêmes. Les arguments avancés à propos du passé ont déjà été esquissés par Sartre au début de l'ouvrage dans le chapitre consacré à la temporalité ; ils sont récupérés dans la dernière partie à la lumière du rapport entre liberté et facticité. Comme le corps, le passé est, lui aussi, un représentant privilégié de notre facticité.

Arrêtons-nous un moment sur la notion de facticité. Celle-ci est introduite par Sartre dans la deuxième partie de *L'Être et le Néant*, au titre d'une « structure immédiate du pour-soi ». L'auteur présente la facticité comme ce qui relève de notre contingence et de ce que nous n'avons pas choisi ; elle est donc de l'ordre de l'injustifiable. Il s'agit, comme nous l'avons dit, d'une sorte de fait sur nous-mêmes. La facticité

apparaît aussi comme ce qui leste notre être, ce qui nous empêche de nous choisir complètement : « sans la facticité la conscience pourrait choisir ses attaches au monde »<sup>24</sup>. Mais tout en étant ce qui nous attache au monde, la facticité, insiste Sartre, n'est pas une *résistance* du fait. La raison en est que la conscience est pour-soi : même s'il y a des faits sur nous-mêmes, la reprise de ces faits dépend de l'activité néantisante du pour-soi. C'est pourquoi Sartre affirme que « c'est en reprenant [la facticité] dans l'infrastructure du *cogito préréflexif* que je lui conférerai son sens et sa résistance »<sup>25</sup>.

L'exemple de la crise mystique intervient lors d'une sous-section de *l'Être et le Néant* qui s'intitule « Mon passé ». Ce qui est en jeu, c'est précisément la question de savoir dans quelle mesure le passé – ce passé que, constate Sartre, nous *avons* – peut être dit *nôtre*. D'un côté, dit-il, il est certain que le passé ne nous détermine pas, qu'il est « sans force pour constituer le présent et préessquisser l'avenir »<sup>26</sup>. De l'autre, la liberté ne « saurait se donner de passé au gré de ses caprices ni, à plus forte raison, se produire elle-même sans passé »<sup>27</sup>. Autrement dit, le passé est quelque chose que nous avons et, en même temps, il n'existe que par une reprise du pour-soi. La question que pose Sartre est donc celle de savoir quelle place nous pouvons attribuer à un événement passé, ou plutôt, quelle est la *signification* d'un événement passé, comme celui, par exemple, d'avoir eu la coqueluche. Afin de rendre compte de ce double caractère du passé (il est à la fois un fait et *mien*), Sartre opère une distinction entre le fait et la signification : « il y a dans le passé un élément immuable : j'ai eu la coqueluche à cinq ans – et un élément par excellence variable : la signification du fait brut par rapport à la totalité de mon être »<sup>28</sup>. Cette distinction entre un élément immuable

---

<sup>24</sup> SARTRE (1943), p. 119.

<sup>25</sup> SARTRE (1943), p. 119.

<sup>26</sup> SARTRE (1943), p. 541.

<sup>27</sup> SARTRE (1943), p. 541.

<sup>28</sup> SARTRE (1943), p. 543.

et un élément variable semble faire place à la fois à la facticité du passé et à la liberté de la subjectivité à l'égard de la signification que nous lui conférons. Or, dit Sartre, même si cette distinction entre deux niveaux est valable, il est impossible de distinguer le fait brut du sens qu'il comporte. Le passé est donc une figure de la facticité, mais la facticité ne se laisse pas détacher de la signification qui, elle, dépend de notre projet présent. Tel est le contexte dans lequel Sartre emploie l'exemple de la crise mystique.

« Cette crise mystique de ma quinzième année, qui décidera si elle « a été » pur accident de puberté ou au contraire premier signe d'une conversion future ? Moi, selon que je déciderai – à vingt ans, à trente ans – de me convertir. Le projet de conversion confère d'un seul coup à une crise d'adolescence la valeur d'une prémonition que je n'avais pas prise au sérieux. (... ) Qui peut décider de la valeur d'enseignement d'un voyage, de la sincérité d'un serment d'amour, de la pureté d'une intention passée, etc. ? C'est moi, toujours moi, selon les fins par lesquels je les éclaire »<sup>29</sup>

Sartre tâche d'attribuer une place à la crise mystique : est-elle un pur accident ou annonce-t-elle ma vocation ? Comme les analyses de Merleau-Ponty à propos de l'amour « faux »<sup>30</sup>, il s'agit de donner une place à un événement subjectif en l'insérant dans l'existence vue d'un point de vue global. En d'autres mots, il s'agit de la signification d'un événement à l'égard de mon « être total ». On le voit, dans cet extrait de Sartre, la place que le passé occupe dépend de nos projets présents : le sens de la crise mystique ne se décide que par nos fins actuelles. C'est à la lumière d'un projet présent que nous reprenons un événement passé et lui attribuons un sens. Même si nous avons affaire à une sorte de « fait » passé (nous ne pouvons pas choisir n'importe quel passé, il en va ici de quelque chose que nous *avons*), ce fait ne peut apparaître comme significatif que par la donation de sens du pour-soi. Autrement dit, ce fait passé n'existe *pour nous* que

---

<sup>29</sup> SARTRE (1943), p. 543

<sup>30</sup> Voir MERLEAU-PONTY (1945), pp. 433 ss.

dans la mesure où il est repris par le pour-soi en vue d'un projet. La signification de cet événement passé dépend ainsi entièrement de la manière dont nous le reprenons. Bien sûr, dit Sartre, les engagements passés « pèsent sur moi », mais seulement dans la mesure où je les ré-assume à présent, où je m'engage envers eux à nouveau. Tout se passe comme si, indépendamment du « réengagement » du pour-soi, le passé n'avait pas prise sur nous.

Il n'est évidemment pas anodin que Merleau-Ponty reprenne l'exemple sartrien de la crise mystique – le passage n'est certes pas l'un des plus nuancés en ce qui concerne la place accordée à la facticité. Celle-ci apparaît, dans l'extrait de Sartre, comme une sorte de fait qui n'a aucune emprise sur nous, si ce n'est que par la signification que nous lui conférons. Nous avons l'impression que la facticité n'est rien en elle-même. Évidemment, la reprise de l'exemple par Merleau-Ponty a pour but de contester la place restreinte que Sartre accorde à la facticité. Tout en reprenant l'alternative de Sartre – entre une crise qui annonce une vocation et une crise qui n'est que manifestation de la « puberté » – Merleau-Ponty affirme que nous ne pouvons pas accepter que la crise n'ait pas de sens *en elle-même* et qu'elle *devienne*, par notre décision, une chose ou une autre.

ISSN 2359-5140 (Online)  
ISSN 2359-5159 (Impresso)

*Ipseitas*, São Carlos, 2016,  
vol. 2, n. 2, p. 196-215

« On ne peut pas dire qu'une crise mystique à quinze ans soit en elle-même dépourvue de sens et *devienne*, selon que je la valorise librement dans la suite de ma vie, incident de puberté ou premier signe de ma vocation religieuse. Même si je construis toute ma vie sur un incident de puberté, cet incident garde son caractère contingent et c'est ma vie toute entière qui est « fausse ». Dans la crise mystique elle-même, telle que je l'ai vécue, on doit trouver quelque caractère qui distingue la vocation de l'incident : dans le premier cas, l'attitude mystique s'insère dans ma relation fondamentale avec le monde et avec autrui, dans le second cas, elle est à l'intérieur du sujet un comportement impersonnel et sans nécessité interne, la « puberté ». »<sup>31</sup>

---

<sup>31</sup> MERLEAU-PONTY (1945), p. 434.

A l'instar de Sartre, ce qui intéresse Merleau-Ponty dans l'épisode de la crise mystique, c'est le sens que nous pouvons lui attribuer : crise de adolescence ou événement qui annonce une vocation ? On remarque que Merleau-Ponty ne cherche pas à insister sur le fait que la crise mystique a une emprise sur nous en tant que fait brut ; ce qui l'intéresse, c'est la signification de cette crise. Il ne s'agit donc pas d'insister sur la « force » de la crise comme fait extérieur à notre liberté. Force est de constater que la perspective de Merleau-Ponty n'est pas ainsi une sorte de « révisionnisme » de la position sartrienne. Autrement dit, il ne cherche pas à contester la différence de niveau qu'établit Sartre entre la causalité et la liberté du pour-soi : il est évident que le pour-soi ne peut pas être dit *déterminé* par son passé et ce qui compte, c'est la *signification* d'un événement passé. Néanmoins, il s'écarte de la position de Sartre par la manière dont il conçoit la signification de cet événement. Il y a donc deux choses que Merleau-Ponty ne peut pas accepter dans la lecture de Sartre : d'un côté, que la crise mystique soit « en elle-même dépourvue de sens », de l'autre, que par la décision du pour-soi elle *devienne* incident ou vocation. Si Merleau-Ponty insiste sur le fait que la dite crise est *déjà* porteuse d'un sens, c'est pour souligner qu'elle ne saurait être un pur fait : puisqu'il est question de *mon* passé, je ne pourrais jamais considérer la crise mystique comme un simple événement extérieur.

Par le biais de la reprise de l'exemple de Sartre, Merleau-Ponty ne cherche pas seulement à rejeter une idée de facticité qui correspondrait à un simple fait extérieur. Il écarte aussi le dualisme qui est caractéristique de la position sartrienne : d'un côté, l'extériorité du passé (et de tout ce que Sartre appelle facticité), de l'autre, la libre donation de sens du pour-soi. Par le biais de la critique de la facticité comme ce qui nous serait indifférent, nous retrouvons également une critique de la notion sartrienne de liberté. Celle-ci, conçue comme liberté de donner du sens, est aux yeux

de Merleau-Ponty trop abstraite, c'est-à-dire qu'elle ne prend pas en compte notre situation concrète et notre insertion dans le monde. La clé pour comprendre une telle critique est, comme nous l'avons déjà annoncé, la place accordée à ce qui est de l'ordre de l'acquis. Pour que l'on puisse parler de liberté, il faut donc qu'il y ait un *champ*, c'est-à-dire un espace où certaines possibilités « tendent à persévérer dans l'être ». Une liberté « instantanée », qui ne s'insère pas dans la temporalité, ne saurait rendre compte de cet espace dans lequel nous « choisissons » et que l'auteur appelle *champ*.

« La notion même de liberté exige que notre décision s'enfonce dans l'avenir, que quelque chose ait été *fait* par elle, que l'instant suivant bénéficie du précédent et, sans être nécessité, soit du moins sollicité par lui. Si la liberté est de faire, il faut que ce qu'elle fait ne soit pas défait à l'instant par une liberté neuve. Il faut donc que chaque instant ne soit pas un monde fermé, qu'un instant puisse engager les suivants, que, la décision une prise et l'action commencée, je dispose d'un acquis, je profite de mon élan, je sois incliné à poursuivre, il faut qu'il y ait une pente de l'esprit »<sup>32</sup>

Si la facticité a une certaine emprise sur nous, ce n'est pas en raison d'une sorte de déterminisme, mais de la « sédimentation » de notre vie – sédimentation qui donne une certaine forme au champ de possibilités qui est le nôtre et qui se déploie dans le temps. Pour Merleau-Ponty, la « sédimentation » est une condition nécessaire pour que la liberté puisse apparaître : pour que nous puissions nous engager librement, il faut que nous soyons déjà engagés quelque part. Même si nos engagements anciens peuvent toujours être remis en cause et que leur perpétuation constitue une sorte de réengagement, celui-ci n'est jamais *ex nihilo*. Loin d'être inerte, le passé est ainsi ce qui donne l'impulsion à un mouvement : nous sommes, dit l'auteur, « sollicités » par notre passé et par nos attaches ; c'est

---

<sup>32</sup> MERLEAU-PONTY (1945), p. 499-500.

pourquoi nos actions, sans être déterminées, profitent d'un « élan » qui les précède.

Nous pouvons revenir alors à la question, fondamentale pour les analyses de Sartre, des motifs d'une action. A nouveau, le but de Merleau-Ponty n'est pas celui de contester que nous ne sommes pas soumis à la causalité ; en ce sens, il est évident que les motifs ne peuvent jamais être la cause d'une action. Mais cela n'implique nullement qu'il soit question d'un choix qui se fait indépendamment des motifs :

« On torture un homme pour le faire parler. S'il refuse de donner les noms et les adresses qu'on veut lui arracher, ce n'est pas par une décision solitaire et sans appuis ; il se sentait encore avec ses camarades, et, encore engagé dans la lutte commune, il était incapable de parler ; ou bien, depuis des mois ou des années, il a affronté cette épreuve et misé toute sa vie sur elle ; ou enfin il veut prouver en la surmontant ce qu'il a toujours pensé et dit de la liberté. Ces motifs n'annulent pas la liberté, ils font du moins qu'elle ne soit pas sans états dans l'être. »<sup>33</sup>

La liberté, insiste Merleau-Ponty, ne peut pas constituer une rupture avec le monde : l'acte de l'homme qui refuse de parler sous la torture n'est pas l'acte d'un sujet isolé qui se retire dans sa liberté de ne pas parler et de ne pas céder à la douleur. La liberté n'est pas néantisation, mais engagement avec le monde : l'homme qui ne parle pas ne le fait pas sans appui, car son acte de liberté se repose sur des motifs. Le sens que donne Merleau-Ponty à ce qui motive une action est donc très différent du sens qu'en donne Sartre : loin d'être ce qui détruirait notre liberté, les motifs sont l'expression d'une liberté en situation, ancrée dans le monde et dans le rapport aux autres. Comme le dit Merleau-Ponty, « je suis libre, non pas en dépit ou en deçà de ces motivations, mais par leur moyen »<sup>34</sup>.

---

<sup>33</sup> MERLEAU-PONTY (1945), p. 517.

<sup>34</sup> MERLEAU-PONTY (1945), p. 519.

**Bibliographie :**

MERLEAU-PONTY, Maurice. *Phénoménologie de la Perception*, Paris : Gallimard, 1945

MERLEAU-PONTY, Maurice. *L'institution, la passivité*. Paris : Belin, 2003.

SARTRE, Jean-Paul. *L'Être et le Néant*, Paris : Gallimard, 1943.

SARTRE, Jean-Paul. *La transcendance de l'Ego*, Paris : Vrin, 1936.

ISSN 2359-5140 (Online)  
ISSN 2359-5159 (Impresso)

**Ipseitas**, São Carlos, 2016,  
vol. 2, n. 2, p. 196-215