

MAURICE MERLEAU-PONTY,
philosophe de l'engagement

Charles CASCALÈS
Oran

El autor analiza la filosofía de MERLEAU-PONTY para, desde su exposición, criticar su insuficiencia.

MERLEAU-PONTY emplea el método fenomenológico para fundar una antropología; para desvelar la inserción del hombre en el ser y obtener el sentido de la historia. Esta experiencia es una relación del *en-sí* y del *para-sí*; esta experiencia es la conciencia misma (como intencionalidad, como inserta en un organismo), al nivel del cuerpo, de la percepción pre-predicativa. Pero la relación no es sólo con el mundo, sino también con los demás. Subjetivismo-objetivismo como una unidad estructural, en la cual, como experiencia, se revela ya una racionalidad. El cuerpo es un sentido encarnado, vehículo del *ser-en-el-mundo*; el cuerpo forma con el mundo un sistema.

En la percepción no se “piensa” el objeto ni el sujeto; “estamos” en la relación. El mundo es el horizonte que une al ser, al ser propio y al otro. “Existir es *ser-en-el-mundo* y el mundo es en los otros y en mí.”

¿Qué sentido tiene la libertad dentro de este contexto? El hombre es libre, pero con restricciones (el pasado, las situaciones históricas); no se trata de elección absoluta, pero hay acción y elección. Es una “libertad condicionada”.

¿Qué sentido tiene la historia? El mundo de los hombres, es decir, la historia: la elección y la acción de la humanidad; es el nudo de relaciones donde se supera el dilema “*en-sí*” y “*para-sí*” con la realidad del “*para-otro*”. Este todo no es una regla, sino una opinión, “un proyecto”. El sentido de la historia se concreta por el deslizamiento de la masa hacia un término. La libertad no sabe constituir un absoluto; no hay evidencia última, ni en la historia misma.

Si aceptamos esta conclusión —afirma el autor del presente trabajo— nos vemos abocados a un relativismo. Si la historia es un proyecto, ¿no debemos preguntarnos por el valor de este proyecto? Sin Dios no hay valores —afirma SARTRE. Sin la ordenación de la libertad a una trascendencia no hay “sentido”, sino “arbitrio”. La historia no dice nada sin un absoluto. No hay posibilidad de escapar a esta exigencia. Nombrar una sociedad como mejor o peor refiere a algo más original que las intenciones generales. Lo imperfecto remite a un polo que permite comprender lo imperfecto como tal: lo perfecto.

This paper analyzes MERLEAU-PONTY'S philosophy, in order to criticise its inadequacy.

MERLEAU-PONTY uses the phaenomenological method as a background for anthropology, in order to show the articulation of man with being and determine the sense of history. Such facts consist of a relationship between "l'en soi" and "le pour soi"; they consist of awareness itself (considered as intentionality, as belonging to an organism) at the level of the body, of pre-predicative perception. But it is a relationship not only with the world but also with anyone else, it is the subject-object link, which as a structural unity, as experience, shows in itself rationality. Our body is a bodily sense, a vehicle of our being-in-the-world, it constitutes a system together with the world.

In perception we do not think either the object or the subject; we just are in their relationship. The world is a horizon which unites us to being, to our own being or another. "To exist is to-be-in-the-world and the world is in me and in others."

What is the sense of freedom in such a context? Man is free but with some limitations (established by the past and by historical situations); it does not consist of absolute decisions, although it includes decision and action. It is a conditioned freedom.

What is the sense of history? The world of men, i. e. history as decision and action of mankind is the knot of relationship where the dilemma between "l'en soi" and "le pour soi" is overcome by the fact of "le pour autrui". All of that is not a rule, but an opinion, a project. The sense of history consists of the shifting of masses towards a goal. Freedom is unable to constitute anything absolute; there is no ultimate evidence in history itself.

If we accept such a conclusion, states this article, we plunge into relativism. If history is a project, have we not to ask about the value of such project? SARTRE stated that without God there are no values. Without the ordination of freedom towards some transcendency, there is no sense but arbitrariness. History tells no tale without something absolute; there is no way out of this. To consider a community better or worse, refers to something more basic than its general intentions. Anything imperfect leads to a pole that allows us to understand imperfection, i. e. to something perfect.

Der Autor analysiert die Philosophie MERLEAU-PONTYS und kritisiert von dieser Darstellung aus ihre Unzulänglichkeit.

MERLEAU-PONTY benützt die Phänomenologische Methode, um eine Anthropologie zu begründen; um die Verflechtung des Menschen mit dem Sein darzustellen und den Sinn der Geschichte zu gewinnen. Diese Erfahrung ist ein Bezug des "in-sich" und des "für-sich"; diese Erfahrung ist das Bewusstsein selbst —als "Intentionalität", als etwas in

einen Organismus Eingefügetes— in dem Bereich des Körpers, von der vorprädikativen Wahrnehmung. Aber diese Beziehung besteht nicht nur zur Welt sondern auch zu den anderen Menschen. Subjektivismus-Objektivismus ist eine Struktureinheit, in der sich —als Erfahrung— schon eine Rationalität anzeigt. Der Leib ist ein verkörperter Sinn, der in sich das "in-der-Welt-Sein" mitbringt; der Leib bildet mit der Welt ein System.

In der Wahrnehmung wird weder der Gegenstand noch das Subjekt gedacht; in der Wahrnehmung sind wir schon immer in der Beziehung. Die Welt ist der Horizont, der das "Sein" mit meinem eigenen Sein und mit dem Sein der anderen verbindet. "Existieren ist in-der-Welt-Sein, und die Welt ist in den anderen und in mir."

Welchen Sinn hat dann die Freiheit in diesem Zusammenhang? Der Mensch ist frei aber nicht uneingeschränkt frei (die Vergangenheit, die geschichtlichen Situationen); es handelt sich nicht um eine absolute Wahl, es gibt vielmehr Wirkung und Wahl. Sie ist eine "bedingte Freiheit".

Welche Sinn hat die Geschichte? Die Welt der Menschen, und zwar die Geschichte: die Wahl und die Wirkung der Menschheit ist der Knoten der Beziehungen, wo das Dilemma "in-sich"- "für-sich" durch das "für-den anderen" übertroffen wird. Dieses Ganze ist keine Regel sondern eine Meinung, "ein Entwurf". Der Sinn der Geschichte bestimmt durch das Gleiten der Masse auf ein Ziel hin. Die Freiheit vermag nicht ein Absolutes zu gründen; es gibt keine letzte Evidenz, auch nicht in der Geschichte selbst.

Der Autor dieser Abhandlung behauptet, dass wir in Relativismus verfallen, wenn wir diese Schlussfolgerung annehmen. Wenn die Geschichte ein Entwurf ist, sollten wir dann nicht nach dem Wert dieses Entwurfs fragen? Ohne Gott gibt es keinen Wert, sagt SARTRE. Ohne die Beziehung der Freiheit auf die Transzendenz gibt es keinen "Sinn", sondern nur "Willkür". Ohne etwas Absolutes sagt die Geschichte nichts aus. Man kann nicht diesem Verlangen entgehen. Die Bezeichnung einer Gesellschaft als bessere oder schlechtere bezieht sich auf etwas Ursprünglicheres als die allgemeinen Absichten. Das Unvollkommene verweist uns an einen Pol, der uns ermöglicht, das Unvollkommene als solches zu verstehen: dieser Pol ist das Vollkommene.

"Nous sommes mêlés au monde et
aux autres dans une confusion inextricable."
(*"Phénoménologie de la Perception"*, p. 518.)

Maurice MERLEAU-PONTY est mort le 4 mai 1961, vers dix heures du soir, à l'âge de 53 ans: Sur sa table de travail, un DESCARTES ouvert, quelques pages manuscrites posées à même le livre, le stylo abandonné: il venait de se lever quand il est tombé: thrombose coronaire. Sa carrière restera donc marquée du sceau de la jeunesse. Né à ROCHEFORT-SUR-MER le 14 mars 1908, MERLEAU-PONTY devint rapidement un brillant universitaire: entré à 18 ans à l'École Normale Supérieure, où il se lie d'amitié avec Jean-Paul SARTRE, il y prépare l'agrégation de philosophie; à 41 ans, il est nommé à la Sorbonne où il occupe la chaire de psychologie de l'enfant; et à 44 ans, il succède à Louis LAVELLE au Collège de France.

Tout l'effort de MERLEAU-PONTY tend à l'élaboration d'une doctrine de l'engagement. Et d'abord parce qu'il définit la conscience, non pas comme un pur refus d'être quoi que ce soit, témoin coupé du monde. Pour soi affronté à l'En soi, mais bien plutôt comme un acte, une démarche qu'anime la double présence à soi et à l'autre, synthèse provisoire de l'En soi et du Pour soi qui est "la définition même de l'existence" (*Phénoménologie de la Perception*, page 519). Si net est chez MERLEAU-PONTY le refus de saisir le mode d'être ultime de l'homme sous l'aspect d'une conscience nue qu'il préfère substituer au concept de conscience la notion incontestable d'*expérience*. Ce qui est donné, ce n'est pas la conscience (Pour soi) ni l'être pur (En soi), c'est l'expérience d'un monde comme totalité ouverte et inépuisable et d'un Je indivisiblement défait et refait par le cours du temps. Nous sommes embarqués. Les choses sont là, proches ou lointaines, mais toujours insistantes et dressées devant la vue. Les autres aussi sont là, présents par leur colère ou leur amour, leurs gestes, leurs paroles et jusque dans l'absence même. L'être est un rapport avec les autres et avec le monde. C'est donc sa propre entreprise que MERLEAU-PONTY définissait en ces termes dans *Signes* (Gallimard, 1960): "Le philosophe est celui qui veut non pas expliquer et construire le monde, mais celui qui cherche à approfondir notre insertion dans l'être."

Aussi bien voulut-il déterminer les conditions d'exercice de la liberté. Par delà les abstractions, il s'appliqua à repenser la problématique du choix dans son contexte quotidien. Je ne me choisis pas à partir de rien et ma vie se profile sur l'horizon de ma situation. Il y a lieu de parler non d'une liberté totale mais seulement d'un "champ de la liberté", comme disait HUSSERL. La philosophie ne doit donc pas méconnaître l'histoire ni mépriser la politique. Maurice MERLEAU-PONTY apparut toujours comme un homme de la "nouvelle gauche". Il fit partie un certain temps du mouvement *Esprit*, milita aux côtés de Jean-Paul SARTRE à partir de 1945 dans la revue *Les Temps Modernes* et adhéra au Rassemblement Démocratique Révolutionnaire fondé en 1948. Reprochant ensuite à SARTRE son rapprochement avec le communisme, il se sépara de l'équipe des *Temps Modernes* au cours de l'été 1953. C'est alors qu'il collabora à l'hebdomadaire *L'Express*. Il avait appartenu en 1958 au bureau provisoire de l'Union des Forces Démocratiques et donné sa signature en 1960 au manifeste des enseignants qui soulignait la gravité du drame moral imposé aux jeunes Français par le conflit algérien et demandait une paix négociée.

Dévoiler l'appartenance de l'homme au monde et éclairer son engagement dans l'histoire, tels furent les objectifs de base du philosophe français qui vient de disparaître. Pour ce faire, il utilisa la méthode qu'Edmond HUSSERL avait constituée sous le nom de *phénoménologie*. — On sait qu'HUSSERL donnait pour première consigne à la phénoménologie commençante d'être une psychologie descriptive ou de revenir aux choses mêmes. "Revenir aux choses mêmes — écrit MERLEAU-PONTY —, c'est revenir à ce monde avant la connaissance dont la connaissance *parle* toujours, et à l'égard duquel toute détermination scientifique est abstraite (...), comme la géographie à l'égard du paysage où nous avons d'abord appris ce que c'est qu'une forêt, une prairie ou une rivière" (P.P., Avant-propos, p. III). Comment ensuite comprendre la célèbre "réduction phénoménologique" sur laquelle HUSSERL est si souvent revenu? "C'est parce que nous sommes de part en part rapport au monde que la seule manière pour nous de nous en apercevoir est de suspendre ce mouvement, de lui refuser notre complicité (...), ou encore de le mettre hors jeu. (...) La meilleure formule de la réduction est sans doute celle qu'en donnait Eugen FINK, l'assistant de HUSSERL, quand il parlait d'un "étonnement" devant le monde (...). Le plus grand enseignement de la réduction est l'impossibilité d'une réduction complète" (P.P., p. VIII). C'est donc pour mettre au jour l'homme comme "sujet voué au monde" que MERLEAU-PONTY se tourne délibérément vers la phénoménologie.

Aussi ne voit-il pas dans "l'essence" l'objet définitif de la description phénoménologique mais un moyen de capter l'existence: "Les essences de HUSSERL doivent ramener avec elles tous les rapports vivants de l'expérience, comme le filet ramène du fond de la mer les poissons et les algues palpitants" (P.P., p. X). C'est pourquoi HUSSERL disait que toute réduction est nécessairement en même temps transcendante et eidétique: soumettre au regard philosophique notre perception du monde, c'est cesser de s'unir à lui. — Le thème de l'intentionnalité n'est lui-même compréhensible que par la réduction. En suspendant l'attitude naturelle dans laquelle le sujet s'entrelace au monde et s'y perd comme partie du monde, la réduction découvre le sujet à lui-même comme fondement du monde. C'est alors que la structure essentielle de la conscience apparaît: l'intentionnalité, c'est-à-dire la particularité foncière et générale qu'a la conscience d'être conscience *de* quelque chose. En bref, "il s'agit de reconnaître la conscience elle-même comme projet du monde, destinée à un monde qu'elle n'embrasse ni ne possède, mais vers lequel elle ne cesse de se diriger, — et le monde comme cet individu préobjectif dont l'unité impérieuse prescrit à la connaissance son but" (P. P., pp. XII-XIII).

Ainsi la phénoménologie, selon MERLEAU-PONTY, ouvre la voie royale de la philosophie en joignant l'extrême subjectivisme et l'extrême objectivisme. C'est l'expérience qui révèle la rationalité. Le monde n'est pas absurde; au travers des expériences et de leurs recoupements, un sens apparaît; mais il n'est point d'évidence absolue. "Le rationalisme et le scepticisme se nourrissent d'une vie effective de la conscience qu'ils sous-entendent hypocritement tous deux, sans laquelle ils ne peuvent être ni pensés ni même vécus, et dans laquelle on ne peut dire que *tout ait un sens* ou que *tout soit non-sens*, mais seulement qu'il y a du sens" (P.P., p. 342).

Si "la vraie philosophie est de réapprendre à voir le monde" (P.P., p. XVI), le commencement de la sagesse sera de se déprendre des illusions et des préjugés. La psychologie de laboratoire croit expliquer notre comportement en réduisant le vécu à l'objectif: *La Structure du Comportement* (P.U.F., 1942), au niveau de l'investigation scientifique, met au jour les faits qui font littéralement voler en éclats les concepts où l'on prétend les enfermer. D'autre part, la psychologie classique, empiriste ou intellectualiste, déforme les phénomènes dont elle veut rendre compte: au niveau de l'expérience naturelle, la *Phénoménologie de la Perception* (Gallimard, 1945) va nous permettre de retrouver l'homme.

Alors les thèmes positifs de la philosophie de l'engagement apparaîtront, face au monde, aux autres et au moi: ils conver-

gent dans le problème de la liberté dont le champ est l'histoire. De la *Phénoménologie de la Perception* aux *Aventures de la Dialectique* (Gallimard, 1955) en passant par *Sens et Non-Sens* (ouvrage qui recueille les articles parus dans *Les Temps Modernes*) et *Humanisme et Terreur* (1947), MERLEAU-PONTY n'a pas dissocié la philosophie de l'histoire et de la politique. En marge de l'aventure communiste, il a cherché le sens que l'homme peut aujourd'hui donner à son destin.

* * *

PAR DELA LES ILLUSIONS ET LES PREJUGES

En 1942, MERLEAU-PONTY présente ses premières réflexions dans *La Structure du Comportement*. Il s'attache à déceler l'indigence de la psychologie de WATSON et de PAVLOV, à l'aide de la *Gestalttheorie* et en se rapprochant de Kurt GOLDSTEIN. Les deux premiers chapitres s'acheminent vers une compréhension du comportement comme "forme" à travers un examen du réflexe et du réflexe conditionné. Le troisième chapitre définit l'ordre humain face à l'ordre physique et à l'ordre vital. Enfin le dernier chapitre porte sur les relations de l'âme et du corps et la conscience perceptive, annonçant la *Phénoménologie de la Perception*.

Le comportement et l'ordre humain

Que révèle l'étude du comportement réflexe? Le stimulus adéquat ne peut se définir en soi et indépendamment de l'organisme: ce n'est pas une réalité physique mais une réalité physiologique ou biologique. En outre, le lieu de l'excitation n'est pas décisif, comme en témoigne la labilité des champs récepteurs. On est ainsi renvoyé à une innervation d'ensemble capable de répartir elle-même l'excitation et de constituer les trajets réflexes de toutes pièces. Il faut donc que la partie réceptive et la partie motrice du système nerveux cessent d'être conçues comme des appareils indépendants dont la structure serait établie avant qu'ils entrent en rapport. La conception classique du réflexe est une abstraction à laquelle il est préférable de subs-

tituer l'interprétation gestaltiste du réflexe. Toute réaction organique suppose une élaboration d'ensemble des excitations qui confère à chacune d'elles des propriétés qu'elle n'aurait pas seule. "Le réflexe existe; il représente un cas très particulier de conduite, observable dans des conditions déterminées. Mais il n'est pas l'objet principal de la physiologie, *ce n'est pas par lui que l'on peut comprendre le reste.*" S'élevant alors contre le postulat réaliste commun au mécanisme et au vitalisme, MERLEAU-PONTY définit l'objet de la biologie en disant qu'il est de saisir ce qui fait d'un vivant un vivant, c'est-à-dire non pas la superposition de réflexes élémentaires ou l'intervention d'une force vitale, "mais une structure indécomposable des comportements"

Qu'en est-il des comportements supérieurs? La nécessité où se trouve PAVLOV de corriger à chaque instant une loi par une autre loi (stimulus conditionnel et inhibiteur conditionnel, inhibiteur conditionnel et contre-inhibiteur conditionnel) prouve qu'il n'a pas trouvé le point de vue central d'où tous les faits pourraient être coordonnés. Il y a dans la réflexologie pavlovienne un parti pris initial qui est d'admettre que dans l'organisme une excitation complexe contient à titre de parties réelles les processus qui seraient déclenchés par chacun des stimuli élémentaires. Loin d'être une description fidèle du comportement, la théorie des réflexes conditionnés est une construction inspirée par les postulats atomistes de l'analyse. Et puisque les comportements vitaux s'attachent à des ensembles syncrétiques, le réflexe conditionné est ou un phénomène pathologique ou un comportement supérieur. D'une part, en effet, on trouve plus aisément et plus souvent le réflexe conditionné chez les enfants que chez les adultes, chez les enfants plus jeunes que chez les enfants plus âgés et, à âge égal, chez les arriérés que chez les normaux; d'autre part, les réflexes conditionnés sont d'autant plus parfaits que le développement cérébral de l'espèce considérée est plus avancé. — La conclusion à laquelle aboutit MERLEAU-PONTY est que le comportement n'est ni une chose ni une idée: il ne prend pas plus place parmi les "réactions inférieures" que décrit la physique qu'il ne s'inscrit dans les "réactions supérieures" qui sont le propre de la conscience. Les gestes du comportement, les intentions qu'il trace dans l'espace autour de l'animal ne visent pas le monde vrai ou l'être pur, mais l'être-pour-l'animal. *Le comportement est donc une forme.* Reste à comprendre ce qu'est une forme, si l'on ne veut pas laisser perdre la signification philosophique de ce qui précède.

Pour ce faire, il faut distinguer la matière, la vie et l'esprit comme trois ordres de significations. — Qu'est-ce que la structure en physique? Certes, ce qui est exigé par le contenu effectif de la science, ce n'est ni la fusion ni la juxtaposition, c'est la

structure. La physique ne parle pas d'un univers où tout dépendrait rigoureusement de tout et où aucun clivage ne serait possible, mais pas davantage d'une nature où des processus seraient connaissables isolément et qui les produirait de son fonds. Mais si la loi n'est possible qu'à l'intérieur d'une structure de fait, celle-ci, loin d'être un donné dont l'opacité défierait par principe l'analyse, est une limite vers laquelle tend la connaissance physique. Le monde physique comporte des structures; mais elles ne sont pas "dans" une *nature*; elles sont "pour" une *conscience*. La forme ne doit donc pas être ici définie en termes de réalité mais en termes de connaissance: c'est un ensemble perçu. La loi est un instrument de connaissance et la structure un objet de conscience qui n'ont de sens que pour penser le monde perçu. — Que sont les structures vitales? Nous parlons d'organisme lorsque la structure se constitue en milieu propre, chaque organisme ayant, en présence d'un milieu déterminé, ses conditions particulières d'activité et d'équilibre. Et si les réactions d'un organisme ne sont compréhensibles que dans la mesure où on les pense comme des actes qui s'adressent à un certain milieu, cela veut dire que l'organisme dont s'occupe l'analyse biologique est une unité idéale, une "unité de signification". Selon MERLEAU-PONTY, c'est l'idée de signification qui permet en dernier ressort de conserver la catégorie de la vie, sans faire appel à l'hypothèse d'une force vitale. La signification et la valeur des processus vitaux, dont la science est obligée de faire état, sont bien des attributs de l'organisme "perçu", mais ce ne sont pas pour autant des dénominations extrinsèques à l'organisme "vrai". Car l'organisme vrai, celui que la science considère, c'est la totalité concrète de l'organisme perçu, porteur de toutes les corrélations que l'analyse y découvre et non décomposable en elles. — Passons à présent à l'ordre humain. Si la vie est l'apparition d'un "intérieur" dans l'"extérieur", la conscience est d'abord la projection d'un nouveau "milieu" dans le monde, irréductible aux précédents. De même en effet qu'il a paru impossible de réduire le couple situation vitale — réaction instinctive au couple stimulus — réflexe, ainsi il faudra reconnaître l'originalité du couple situation perçue — travail. C'est à dessein qu'au lieu de parler d'action MERLEAU-PONTY choisit le terme hégélien de *travail* qui désigne l'ensemble des activités par lesquelles l'homme transforme la nature physique et vivante. Les psychologues contemporains ne pensent pas à rapporter le contenu de la perception humaine à la structure de l'action humaine; la conscience est définie par la possession d'un objet de pensée, l'action par une série d'événements extérieurs entre eux; dès lors, on les a juxtaposées, on ne les a pas liées. Or la perception commençante a le double caractère de

viser des intentions humaines plutôt que des objets de nature, et de les saisir comme des réalités éprouvées plutôt que comme des objets vrais. Mais cet aspect de la perception exige une refonte de la notion de conscience : au-delà de l'opposition factice entre l'inné et l'acquis, il s'agit de décrire, dans le moment même de l'expérience, qu'elle soit interne ou externe, motrice ou sensorielle, l'émergence d'une signification indécomposable. En d'autres termes, dès qu'on prend pour objet d'analyse la conscience commençante, on s'aperçoit qu'il est impossible de lui appliquer la distinction kantienne de la forme a priori et du contenu empirique. La conscience est un réseau d'intentions significatives tantôt claires pour elles-mêmes, tantôt au contraire vécues plutôt que connues. Voilà la conception de la conscience qui permettra de la relier à l'action. Car si la conscience représentative n'est qu'une des formes de la conscience, si celle-ci se définit plus généralement par la référence à un objet (qu'il soit voulu, désiré, aimé ou représenté), les mouvements se reliant entre eux par une intention pratique qui les anime, il devient impossible de traiter la conduite humaine comme une autre solution des problèmes que résout l'instinct : si les problèmes étaient les mêmes les solutions seraient identiques.

Ce qui caractérise l'homme n'est pas la capacité de créer une seconde nature —économique, sociale, culturelle—, au-delà de la nature biologique ; c'est plutôt celle de dépasser les structures créées pour en créer d'autres. Les actes de cette dialectique humaine révèlent tous la même essence : la capacité de s'orienter par rapport au possible, au médiat, et non par rapport à un milieu limité. Par là, il est possible d'interpréter les faits mis en lumière par FREUD sans faire les frais de l'explication de type causal impliquée par la notion d'inconscient. En effet, si la structuration normale est celle qui réorganise la conduite en profondeur, de telle sorte que les attitudes enfantines n'aient plus de sens dans l'attitude nouvelle, on dira qu'il y a un "refoulement" lorsque l'intégration n'a été réalisée qu'en apparence et laisse subsister dans le comportement certains systèmes relativement isolés que le sujet refuse à la fois de transformer et d'assumer. Le "complexe" n'est donc pas une chose qui demeurerait au fond de nous pour produire de temps à autre ses effets à la surface. Hors des moments où il se manifeste, il n'est présent que comme la connaissance d'une langue est présente quand nous ne la parlons pas. La prétendue "inconscience" du complexe se réduit donc à l'ambivalence de la conscience immédiate. C'est pourquoi l'oeuvre de FREUD n'est pas un tableau de l'existence humaine, mais un tableau d'anomalies, si fréquentes soient-elles.

Nous voyons ainsi que l'avènement des ordres supérieurs,

dans la mesure où il s'accomplit, supprime comme autonomes les ordres inférieurs et donne aux démarches qui les constituent une signification nouvelle. Dès lors, le *corps*, chez le sujet normal, n'est pas distinct du *psychique*; et l'*esprit* n'est pas une différence spécifique qui viendrait s'ajouter à l'être vital ou psychique pour en faire un homme: l'esprit n'est rien, ou c'est une transformation réelle de l'homme. MERLEAU-PONTY dépasse donc l'alternative du "matérialisme" et du "mentalisme". Car à partir du moment où le comportement est pris dans son unité, ce n'est plus à une réalité matérielle ni à une réalité psychique qu'on a affaire, mais à un ensemble significatif, à une structure qui n'appartient en propre ni au monde extérieur ni à la vie intérieure. L'objet que visent ensemble l'observation extérieure et l'introspection est donc une structure ou une signification qui est atteinte ici et là à travers des matériaux différents. Reste à situer ces résultats par rapport aux solutions classiques, et en particulier par rapport à l'idéalisme critique. C'est là le propos des dernières pages de *La Structure du Comportement*.

La conscience incarnée

Pour rendre justice à notre expérience naïve des choses, il faudrait maintenir à la fois, contre l'empirisme, qu'elles sont au delà de leurs manifestations sensibles, et, contre l'intellectualisme, qu'elles ne sont pas des unités de l'ordre du jugement, qu'elles s'incarnent dans leurs apparitions. En effet, le sujet vit dans un univers d'expérience, dans un milieu neutre à l'égard des distinctions entre l'organisme, la pensée, l'étendue, dans un commerce direct avec les êtres, les choses et son propre corps. Le corps propre et ses organes restent les points d'appui, les véhicules des intentions du sujet et ne sont pas saisis comme des réalités physiologiques. Le corps est présent à l'âme comme les choses extérieures: là comme ici, il ne s'agit pas d'une relation causale entre les deux termes. Or pour le réalisme philosophique le monde se dédouble: il y aura le monde réel tel qu'il est hors de mon propre corps et le monde tel qu'il est pour moi, numériquement distinct du premier; et la perception résultera d'une action de la chose sur le corps et du corps sur l'âme. Toutes les difficultés du réalisme viennent donc d'avoir voulu convertir en une action causale le rapport des aspects perceptifs à la chose qu'ils nous présentent, et insérer la perception dans la nature. Aussi l'originalité radicale du cartésianisme est-elle de se placer à l'intérieur de la perception, de ne pas analyser la vision et le toucher comme des fonctions de notre corps pour s'en tenir à

“la seule pensée de voir et de toucher”. On peut dire qu’ici DESCARTES était très près de la notion moderne de conscience entendue comme le foyer où tous les objets dont l’homme puisse parler et tous les actes mentaux qui les visent empruntent une clarté indubitable. C’est à l’aide de cette notion que KANT devait dépasser définitivement scepticisme et réalisme en associant un idéalisme transcendantal et un réalisme empirique.

Nous voilà donc conduits à une philosophie qui traite toute réalité concevable comme un objet de conscience. Mais la conclusion de MERLEAU-PONTY n’est pas criticiste. Alors que la pensée criticiste repousse de proche en proche le problème des relations du corps et de l’âme, en montrant que nous n’avons jamais affaire à un corps en soi mais à un corps pour une conscience et qu’ainsi nous n’avons jamais à mettre en contact la conscience avec une réalité opaque et étrangère, c’est à chaque instant que, pour MERLEAU-PONTY, la conscience éprouve son inhérence à un organisme. Il résulte de là que la perception en tant que connaissance des choses existantes est une conscience individuelle et non la conscience en général. Il ne faut pas confondre le *savoir* sur le monde avec ma *perception* de tel segment du monde. Pour qu’il y ait perception, c’est-à-dire appréhension d’une existence, il est nécessaire que l’objet ne se donne pas entièrement au regard et conserve des aspects “visés” dans la perception présente mais non pas possédés. De même, le phénomène de mon corps doit être distingué des pures significations logiques. Ce qui le différencie des choses extérieures, c’est qu’il n’est pas comme elles accessible à une inspection illimitée, qu’il s’offre obstinément, pour ainsi dire, “du même côté” sans que j’en puisse faire le tour. Une distinction s’impose donc, dans la connaissance, entre la zone des perspectives individuelles et celle des significations intersubjectives, distinction qui s’apparente à celle du vécu et du connu. Toutes les sciences s’installent dans un monde complet et réel sans s’apercevoir qu’à l’égard de ce monde l’expérience perceptive est constituante. Nous nous trouvons donc en présence d’un champ de perception vécu antérieur au nombre, à la mesure, à l’espace, à la causalité. Le problème de la perception consiste à chercher comment à travers ce champ est saisi le monde intersubjectif dont la science peu à peu précise les déterminations.

Le corps

Dès le début de la *Phénoménologie de la Perception*, MERLEAU-PONTY souligne que la vie mentale n’est pas conforme à l’image que nous en donne la psychologie classique. Du côté de

l'empirisme, nous voyons la théorie de la sensation construire des objets purs qui sont plutôt l'idéal de la connaissance que ses thèmes effectifs. En effet, la signification du perçu, loin de résulter d'une association, est présupposée dans toutes les associations : la perception du tout commande la découverte de la ressemblance et de la contiguïté. Quant à l'intellectualisme, qu'il parle de l'attention ou du jugement, il se porte à l'extrême opposé par sa conception d'une conscience trop riche pour qu'aucun phénomène puisse la solliciter ou que le sentir conserve sa fonction cognitive. L'erreur de l'empirisme et de l'intellectualisme est de considérer le monde objectif de la science comme étant à l'origine ou au terme de la connaissance. Tous deux en viennent donc à construire la perception, l'un avec la sensation, l'autre avec le jugement, au lieu d'en révéler le fonctionnement propre. "Il faut mettre la conscience en présence de sa vie irréfléchie dans les choses et l'éveiller à sa propre histoire qu'elle oubliait, c'est là le vrai rôle de la réflexion philosophique" (P.P., p. 40). Le problème de la perception réside en ce qu'elle est une connaissance originaire : le sentir est cette communication vitale avec le monde qui nous le rend présent comme lieu familier de notre vie.

Il faut donc partir de l'expérience du corps propre, après avoir dénoncé l'erreur de la physiologie mécaniste qui réduit le corps à un objet. Le corps ne saurait aucunement être un objet puisqu'il est ce par quoi il y a des objets pour moi ; "le corps est le véhicule de l'être au monde. (...) J'ai conscience du monde par le moyen de mon corps" (P. P., p. 97). La présence de l'objet est telle qu'elle ne va pas sans une absence possible ou une multiplicité de perspectives. Le corps propre, en revanche, non observable, se caractérise par la permanence radicale et l'invariabilité de perspective : il n'est jamais devant moi, il est toujours "avec moi", si l'on peut dire. Les objets ont une spatialité de position ; la spatialité du corps propre est une spatialité de situation : il existe *vers* ses tâches. Ainsi toute figure se profile sur le double horizon de l'espace extérieur et de l'espace corporel. En sorte que l'intentionnalité originale, c'est la motricité. HUSSERL disait qu'originellement la conscience n'est pas un "je pense" mais un "je peux", et l'on entrevoit ici ce que la réflexion de MERLEAU-PONTY peut devoir à MAINE DE BIRAN.

Nous pouvons à présent envisager la sexualité et la parole. La sexualité n'est pas un mélange de représentations et de réflexes : elle est une intentionnalité. Elle est liée à tout l'être connaissant et agissant, comme l'a montré la psychanalyse. Chez FREUD lui-même, le sexuel n'est pas le génital et la libido n'est pas un instinct, c'est-à-dire une activité orientée vers des fins déterminées, mais le pouvoir général qu'a le sujet psycho-

physique d'acquérir des structures de conduite. "Si l'histoire sexuelle d'un homme donne la clef de sa vie, c'est parce que dans la sexualité de l'homme se projette sa manière d'être à l'égard du monde, c'est-à-dire à l'égard du temps et à l'égard des autres hommes" (P.P., p. 185). Ce pouvoir de signification du corps, c'est lui que nous retrouvons dans la parole. La parole ne traduit pas une pensée déjà faite mais l'accomplit, et l'intellectualisme méconnaît que dans la parole il y a une pensée. La pensée n'est rien d'"intérieur", elle n'existe pas hors du monde et hors des mots : ce que l'on appelle "pensée intérieure", c'est soit une pensée déjà constituée, c'est-à-dire un langage silencieux, soit un voeu instantané, c'est-à-dire un vide de la conscience.

Au terme de cette analyse qui nous a montré que le corps, véhicule de l'être-au-monde, exprime l'existence totale comme sens incarné, nous pouvons récuser la tradition dite cartésienne qui depuis SPINOZA jusqu'à Jean-Paul SARTRE ne reconnaît que deux modes d'existence : celui de l'objet et celui du sujet. Mais l'expérience du corps propre révèle un mode d'existence ambigu qui, sans doute, est le propre de l'homme .

RETOUR AU MONDE, AUX AUTRES ET AU MOI

Nous sommes au monde par notre corps. Le cadre de ce lien est constitué par le sentir et l'espace. Mais quel est le sujet de la perception ? Le corps propre est dans le monde comme le coeur est dans l'organisme : il forme avec lui un système. La chose et le monde me sont donnés avec les parties de mon corps, dans une connexion identique à celle qui existe entre les parties de mon corps lui-même. Une fois de plus, il faut donc renvoyer dos à dos l'intellectualisme et l'empirisme : le sujet de la sensation n'est ni un penseur ni un milieu inerte ; c'est une puissance qui *co-naît* à un certain milieu d'existence ou se synchronise avec lui. La sensation est une communion, dit MERLEAU-PONTY. Le sentant et le sensible ne sont pas l'un en face de l'autre comme deux termes extérieurs et la sensation n'est pas une invasion du sensible dans le sentant. La sensation appartient à un certain *champ* ; je suis capable par connaturalité de trouver un sens à certains aspects de l'être sans le leur avoir moi-même donné par une opération constituante. En bref, "dans la perception, nous ne pensons pas l'objet et nous ne pensons pas le pensant, nous sommes à l'objet et nous nous confondons avec ce corps qui en sait plus que nous sur le monde" (P.P., pp. 275-

276). — L'espace est-il une "forme" de la connaissance? L'expérience originnaire de l'espace révèle une spatialité que méconnaissent l'empirisme et l'intellectualisme parce qu'elle se situe en deçà de la distinction de la forme et du contenu. Le problème classique de la perception de l'espace doit être réintégré dans un problème plus vaste, car cette activité n'apparaît que sur le fond d'un monde déjà familier. Elle ne constitue pas une classe particulière d'états de conscience mais exprime toujours la vie totale du sujet, c'est-à-dire "l'énergie avec laquelle il tend vers un avenir à travers son corps et son monde" (P.P., p. 327). Aussi la profondeur est-elle, de toutes les dimensions, la plus "existentielle" en ce qu'elle annonce que je suis devant les choses : elle se donne comme une dimension spatio-temporelle. Quand je vois un objet à distance, cela signifie que je le tiens déjà ou que je le tiens encore : l'objet est alors dans l'avenir ou dans le passé en même temps que dans l'espace. Une telle implication de l'espace et du temps est mise en lumière par le mouvement qui exprime une variation de la prise du sujet sur le monde. L'expérience de la spatialité traduit donc notre fixation dans le monde et souligne l'ambiguïté de la conscience qui est conscience du monde et conscience de soi sans pourtant que la première soit fondée sur la seconde, bien qu'elles soient l'une et l'autre rigoureusement contemporaines. "La conscience est éloignée de l'être et de son être propre, et en même temps unie à eux, par l'épaisseur du monde" (P.P., p. 344).

Le monde

Comment la chose et le monde naturel se livrent-ils à la conscience? L'expérience de la chose est celle d'une plénitude et d'une répulsion à la fois. D'une part, "il y a dans la chose une symbolique qui relie chaque qualité sensible aux autres" (P. P., p. 368), et la perception sera finalement caractérisée comme un accouplement de notre corps avec les choses. D'autre part, la chose nous ignore, elle repose en soi, elle est un Autre silencieux. Ainsi l'unité du monde n'est pas construite; elle est comparable à celle d'un individu et je l'éprouve comme je reconnais un style. S'il est en effet contradictoire que le monde suppose une synthèse achevée alors que le réel s'offre comme *inépuisable*, la contradiction est levée dès que nous relions notre expérience à ses conditions dernières en la replaçant dans le *temps* qui est la mesure de l'être. S'il est essentiel au monde de se présenter comme "un" et "ouvert", c'est parce que les choses et les instants ne peuvent s'articuler l'un sur l'autre pour former un monde qu'à travers cet être ambigu qu'on appelle une *subjecti-*

tivité pour qui "rien n'existe mais tout se temporalise" (P.P., p. 383).

Les Autres

Au coeur du monde naturel surgit le monde culturel, annonciateur d'autrui. Le paradoxe d'une conscience vue du dehors n'est qu'apparent : il provient de la division de l'être en En soi et Pour soi. Mais le corps d'autrui ne se présente pas comme un objet et il y a une évidence d'autrui irrécusable. Aussi bien autrui n'est-il pas enclos dans ma perspective sur le monde, parce qu'elle n'a pas de limites définies, qu'elle glisse spontanément dans celle d'autrui et qu'elles sont ensemble recueillies dans un même monde auquel nous participons l'un et l'autre en tant que sujets anonymes de la perception. Mais le comportement d'autrui et les paroles d'autrui ne sont pas autrui. Les difficultés de la perception d'autrui ne tiennent pas toutes à la pensée objective : il est un solipsisme vécu qui n'est pas surmontable. "Les consciences se donnent le ridicule d'un solipsisme à plusieurs, telle est la situation qu'il faut comprendre" (P.P., p. 412). Mais le solipsisme n'est pas rigoureux, car exister c'est être au monde et le monde est aux autres et à moi. Autrui m'est-il plus étranger que je le suis à moi-même? Ce qui fonde radicalement à la fois ma subjectivité et ma transcendance vers autrui, c'est que je ne tiens pas mon être de moi-même, *je suis donné à moi-même*, c'est-à-dire que "je me trouve déjà situé et engagé dans un monde physique et social" (P.P., p. 413), qui est moi-même. L'expérience d'autrui rejoint celle de la transcendance, "ce mouvement par lequel l'existence reprend à son compte et transforme une situation de fait" (P.P., p. 197). L'ultime question est celle-ci : comment la présence à moi-même me jette-t-elle hors de moi? Nous devons revenir au *Cogito*, retrouver le temps dans le sujet, et, rattachant au paradoxe du temps ceux du corps, du monde, de la chose et d'autrui, "nous comprendrons qu'il n'y a rien à comprendre au delà" (P.P., p. 419).

Le Moi

Qu'est-ce que le *Moi*? Ma vie se précipite tout entière *au dehors*, mais l'expérience n'est possible que si j'en porte en moi à tout instant le *projet*. Le réalisme et l'idéalisme sont des vues partielles prises sur l'ambiguïté originnaire et pré-réflexive où toute pensée de quelque chose est en même temps conscience de soi. Déjà la perception est ce genre d'activité où *l'acte* lui-même

n'est pas séparable du *terme* sur lequel il porte. Ma vision se réfère à un être et il n'est pas possible, à l'encontre de ce que soutenait DESCARTES, d'élever un doute sur la présence du second sans le faire porter sur la réalité de la première. Ce que je découvre par conséquent dans le *Cogito*, au niveau de la perception extérieure, c'est le mouvement de la transcendance qui est mon être, en tant que contact simultané avec moi et avec le monde. Mais nous pouvons aussi distinguer des sentiments "vrais" et des sentiments "faux": la différence est intrinsèque, encore que la perception intérieure soit toujours inadéquate parce que je ne suis pas un objet et que je ne me réalise et ne me rejoins que dans l'*acte*. Or "un acte (...), par définition, est le passage violent de ce que j'ai à ce que je vise, de ce que je suis à ce que j'ai l'intention d'être" (P.P., p. 438). Il semble donc que nous ne trouvions l'absolue coïncidence du sujet avec soi que dans les actes de "pensée pure". La vérité serait-elle possible sans cela? Cependant l'acte par lequel je surmonte la dispersion des phases de la pensée est un mouvement. La démonstration géométrique s'opère à travers une construction et celle-ci se réfère à la structure de la figure. Or l'essence du triangle n'est pas un assemblage de caractères objectifs mais la formule d'une attitude qui va permettre de conclure par un acte. La pensée du géomètre est donc la transcendance même. Dès lors, quand on dit que la pensée est spontanée, cela ne veut pas dire qu'elle coïncide avec elle-même, mais qu'elle se dépasse: la parole est précisément l'appropriation de la pensée. La coïncidence avec soi est le résultat de l'expression, car la parole n'est pas l'illustration d'une pensée déjà existante mais l'acte par lequel la pensée s'éternise en vérité.

En somme, il s'agit de rendre au *Cogito* son épaisseur temporelle. Si "je pense", c'est que je me jette dans des pensées provisoires que je surmonte par la discontinuité du temps. En deçà du *Cogito* parlé, il y a un *Cogito* tacite. Ce qui ne signifie pas que le JE primordial s'ignore, mais seulement qu'il n'est point une conscience thétique du monde et de lui-même. La subjectivité originaire est une prise confuse sur elle-même et sur l'être: c'est une expérience non-thétique, source de l'expérience expresse. "Je suis un champ, je suis une expérience. Un jour et une fois pour toutes quelque chose a été mis en train qui, même pendant le sommeil, ne peut plus s'arrêter de voir ou de ne voir pas, de sentir ou de ne sentir pas, de souffrir ou d'être heureux, de penser ou de se reposer, en un mot de s'"expliquer" avec le monde" (P.P., p. 465). Je suis une seule "cohésion de vie", une seule temporalité qui, à partir de sa naissance, se confirme dans chaque présent: le monde est tout au dedans, et je suis tout au dehors.

Le temps, en effet, n'est pas dans les choses : il n'est pas un processus réel que je me bornerais à enregistrer et il naît de mon rapport avec les choses. Mais il n'est pas non plus dans les "états de conscience" : aucune conservation physiologique ou psychique du passé ne peut faire comprendre la conscience du passé. Comment des traces seraient-elles reconnues comme traces du passé si nous n'avions sur le passé une ouverture directe ? Il faut bien admettre l'acquisition comme un phénomène irréductible. Parlera-t-on d'idéalité du temps ? Mais le temps n'est pas objet de savoir : il est une dimension de notre être. Sur le "champ de présence" se profilent les horizons de passé et d'avenir, rétentions et protensions que lance alentour mon "champ perceptif". On n'a point à rendre compte de la cohésion du temps ; ou plutôt elle s'explique par le passage même du temps : puisque dans le temps être et passer sont synonymes, en devenant passé l'événement ne cesse pas d'être. KANT avait écrit quelque part : je suis un temps qui ne passe pas. C'est profondément vrai : il faut penser le temps comme sujet et le sujet comme temps, car être à présent, c'est être de toujours et à jamais. Le présent pourtant a un privilège parce qu'en lui l'être et la conscience se nouent. S'il est une conscience qui n'en ait plus d'autre derrière soi, cette conscience dernière est la conscience du présent : "dans le présent (...) nous tenons le temps tout entier et nous sommes présents à nous-mêmes parce que nous sommes présents au monde" (P.P., p. 485).

Nous voilà en mesure d'aborder la liberté. Il semble que la liberté ne puisse être que totale. Admettre qu'elle connaisse des éclipses reviendrait à me définir par intermittences comme une chose. Or "il est inconcevable que je sois libre dans certaines de mes actions et déterminé dans d'autres : que serait cette liberté oisive qui laisse jouer les déterminismes ?" (P.P., pp. 496-497). Ici MERLEAU-PONTY se range à l'avis de Jean-Paul SARTRE qui dans *L'Être et le Néant* (Gallimard, 1943, pp. 508 et suivantes) renonce non seulement à l'idée de causalité mais encore à celle de motivation. — Cependant, si rien ne limite la liberté, il n'y a plus ni action ni choix. L'esclave serait aussi libre dans la résignation que dans la révolte, l'infirme voulant sauver un noyé que le bon nageur : dès lors, l'acte ne se distingue plus de l'intention. Mais c'est l'idée même de choix qui disparaît dans la perspective d'une liberté totale, "car choisir, c'est choisir *quelque chose* où la liberté voit, au moins pour un moment, un emblème d'elle-même" (P.P., p. 499). Pourquoi une liberté totale s'engagerait-elle maintenant puisque, de toutes manières, l'instant suivant la trouvera toujours aussi libre ? La liberté ne peut donc pas être dite totale. Sommes-nous dans une impasse ?

Reprenant alors l'analyse de la situation et de ses éléments

menée par SARTRE dans *L'Être et le Néant* (pp. 561 et suivantes), MERLEAU-PONTY montre qu'il y a des limites à la liberté et que le rapport du sujet à son milieu est tel qu'il est illusoire de parler d'une liberté totale. Il aboutit ainsi par le moyen du schéma sartrien à une conception de la liberté qui ne coïncide plus avec celle de SARTRE. — La liberté n'est pas souveraine, d'abord parce qu'il y a une valorisation implicite du monde sensible qui s'impose à moi : "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" (P.P., p. 502). Ce sont des intentions pré-décisives générales. — Il faut encore reconnaître une sédimentation de notre vie : "une attitude envers le monde, lorsqu'elle a été souvent confirmée, est pour nous privilégiée" (P.P., p. 504). Par exemple, si un homme a construit sa vie sur un complexe d'infériorité continuellement repris pendant vingt ans, il est peu probable qu'il change de conduite. Son passé ne pèse pas sur lui à la manière d'une fatalité, mais, engagé dans l'infériorité, il y trouve l'atmosphère de son présent et pour son avenir une certaine pente. A ce niveau, nous parlerons d'intentions pré-décisives probables. — Enfin, il convient de noter la valorisation procédant des situations historiques. Si l'appartenance objective à telle classe sociale ne détermine pas automatiquement la conscience de classe, celle-ci n'est pourtant pas le fruit de la seule initiative subjective. Renvoyons dos à dos les schémas trop rigides de la pensée objective et de la réflexion idéaliste et voyons ce que nous découvrons "une méthode vraiment existentielle". La conscience de classe n'est pas d'emblée théorique : "j'existe ouvrier" ou "j'existe bourgeois" et c'est cette insertion dans la société qui sous-tend mes projets révolutionnaires ou bourgeois mais sans qu'il y ait là une évaluation expresse : l'évaluation est seulement tacite et on ne peut plus alors parler de choix. Pour que je passe à la conscience de classe, que je me comprenne comme prolétaire et devienne révolutionnaire, il faut que j'emprunte le détour des autres, de la coexistence. Apprenant que d'autres ouvriers ont obtenu un relèvement de salaires par une grève et remarquant ensuite que les salaires sont relevés dans mon usine, je commence à prendre plus précisément conscience de la fatalité où j'étais silencieusement enlqué. Je cesse de me confondre avec ma situation pour l'assumer et prétendre en sortir. "Ni le *fatum*, ni l'acte libre qui le détruit ne sont représentés, ils sont vécus dans l'ambiguïté" (P.P., p. 508). Ma position révolutionnaire n'est pas un projet intellectuel : elle est un projet existentiel, c'est-à-dire qu'elle s'élabore dans ma vie liée à la vie des autres. C'est sur un fond de socialité que je saisis mon individualité et c'est cette

ambivalence que méconnaissent l'idéalisme et la pensée objective. Aussi bien ne soulignera-t-on jamais assez que le sujet de l'histoire n'est pas l'individu mais la généralité de la coexistence sociale (1). "La généralité et l'individualité (...) ne sont pas deux conceptions du sujet entre lesquelles la philosophie aurait à choisir, mais deux moments d'une structure unique qui est le sujet concret" (P.P., p. 514). Nous trouvons donc une troisième sphère d'intentions pré-décisives d'ordre historique.

Qu'est-ce donc que la liberté? Je suis au monde et je suis donné à moi-même avec mon halo de généralité, de probabilité et d'histoire. Je ne choisis donc pas *absolument* mon être ni ma manière d'être. Je suis pour moi-même une conscience mais le monde est déjà là, présent jusqu'en moi-même. "Il n'y a donc jamais déterminisme et jamais choix absolu, jamais je ne suis une chose et jamais conscience nue" (P.P., p. 517). On ne parlera pas de liberté totale, mais bien plutôt, comme disait HUSSERL, d'un "champ de liberté" et d'une "liberté conditionnée" engrenée sur des possibilités prochaines et des possibilités lointaines. S'il est vrai de dire que "le choix véritable est celui de notre caractère entier et de notre manière d'être au monde" (P.P., p. 501), il faut ajouter que "le choix que nous faisons de notre vie a toujours lieu sur la base d'un certain donné" (P.P., p. 519) (2). Aussi toutes les explications de ma conduite par mon tempérament, mon passé, mon milieu sont-elles acceptables, mais non point comme des éléments extrinsèques: ce sont des moments de mon être total qu'il m'est loisible d'actualiser dans différentes directions. Rien ne nous détermine du dehors et tout nous sollicite: la liberté ne serait pas la liberté sans les racines qu'elle pousse dans le monde.

(1) Dans "El tema de nuestro tiempo", ORTEGA y GASSET écrivait en 1923: "La génération, compromis dynamique entre la masse et l'individu, est le concept le plus important de l'histoire, et, pour ainsi dire, le gond sur lequel elle exécute ses mouvements." Cf. notre article "La philosophia de l'histoire d'Ortega y Gasset", "Revue de la Méditerranée", 1956, numéros 73 et 74.

(2) J.-P. SARTRE écrit au contraire dans "L'être et le néant": "Le donné (...) n'entre en rien dans la constitution de la liberté puisque celle-ci s'intériorise comme négation interne de ce donné" (p. 567). "Le donné en soi comme «résistance» ou comme «aide» ne se révèle qu'à la lumière de la liberté projetante" (p. 568).

L'histoire

Le monde, pour l'homme, c'est le monde des hommes, c'est-à-dire l'histoire. L'ouvrage intitulé *Les Aventures de la Dialectique*, en nous plaçant sur le terrain de la philosophie, tâche de frayer la voie à l'a-communisme, en marge de la position de Jean-Paul SARTRE: rejetant le dogmatisme de la *Pravda*, MERLEAU-PONTY s'écarte également du relativisme sartrien. Si chaque acte politique engage le tout de l'histoire, cette totalité ne nous fournit pas pourtant une règle à laquelle nous pourrions nous en remettre, parce qu'elle n'est jamais qu'opinion. "Sujet et objet, conscience et histoire, présent et avenir, jugement et discipline, nous savons maintenant que ces contraires dépérissent l'un sans l'autre, que l'essai de dépassement révolutionnaire écrase l'une des deux séries, et qu'il faut chercher autre chose" (*Les Aventures de la Dialectique*, Préface, p. 11).

Avec Max WEBER, le libéralisme cesse de croire à l'harmonie éternelle et légitime des adversaires. Le chemin qu'il cherche passe précisément entre l'histoire comme suite de faits et l'arrogance d'une philosophie qui se flatte d'enclore le passé dans ses catégories en le réduisant à ce que nous en pensons. L'histoire, en effet, n'a pas un sens comme la rivière, mais du sens, selon l'expression chère à MERLEAU-PONTY; et elle nous enseigne, non pas une vérité, mais des erreurs à éviter. Or la génération communiste de 1917 a cru que les contraires, maintenus par Max WEBER, pouvaient être conciliés. La révolution est vue comme le point sublime où les valeurs et le réel entrent peu à peu en connivence, grâce au pouvoir du prolétariat qui devait éliminer de soi les contradictions. Mais bien différente est la philosophie orthodoxe qu'on lui a préférée.

Dès 1917, contre la philosophie synthétique du marxisme de langue allemande se dessine en Russie un marxisme des antithèses, surtout avec LÉNINE. Le naturalisme élimine la pensée dialectique: la gnoséologie de LÉNINE rend à la dialectique un fondement absolu dans l'objet pur. C'est, sur le plan théorique, se fermer à tout effort de compréhension, et, sur le plan de l'action, remplacer le prolétariat par le révolutionnaire professionnel; c'est concentrer dans un *appareil* le mouvement de l'histoire comme celui du savoir. Cette persistance des antinomies dans la philosophie communiste reflète leur persistance dans la réalité. Que l'histoire n'ait pas été mûre en 1917 pour un pouvoir prolétarien en Russie, cela ne prouve pas que demain, ailleurs,

un pouvoir prolétarien sera mûr, ni qu'un pouvoir révolutionnaire soit jamais autrement que prématuré.

Un tel refus du communisme va-t-il nous rapprocher de la perspective sartrienne (3)? La conception que SARTRE propose du communisme est une dénonciation de la philosophie de l'histoire: il lui substitue, en effet, une philosophie de la création absolue dans l'inconnu. Si cette philosophie est admise, le communisme est une entreprise indéterminée dont on sait seulement qu'elle est absolument *autre*, soustraite, comme le devoir, à toute discussion mais aussi à toute preuve et à tout contrôle rationnels. Cette action sans critères, justement parce qu'elle est sans critères, ne peut obtenir de ceux qui ne s'y décident pas qu'une "sympathie réticente", une présence absente. Finalement la gauche non-communiste sera non-communiste dans ses raisons, non dans son action. C'est pourquoi, conclut MERLEAU-PONTY, elle peut nuire à la coexistence du communiste et du non-communiste au lieu de la servir: elle n'est pas recevable.

Ce qui est caduc, ce n'est donc pas la dialectique, c'est la prétention de la terminer dans une fin de l'histoire ou dans une révolution permanente: "Les révolutions sont vraies comme mouvements et fausses comme régimes" (A.D., p. 279). Dès lors, on peut se demander s'il n'y a pas plus d'avenir dans un régime qui ne prétend pas refaire l'histoire mais la changer; et si ce n'est pas ce régime qu'il faut chercher au lieu d'entrer une fois de plus dans le cercle de la révolution. "Ceci n'est pas «une solution» et nous le savons bien: (...) c'est plutôt la résolution de garder en main les deux bouts de la chaîne, le problème social et la liberté" (A.D., p. 305).

* * *

CONCLUSION

La philosophie de MERLEAU-PONTY est une philosophie authentique en ce qu'elle maintient un propos de sagesse (que choisir?) sur la base d'une volonté de lucidité (que sont le monde et l'homme?). Notre temps a besoin d'une telle philoso-

(3) MERLEAU-PONTY se réfère aux essais suivants, publiés par SARTRE dans "Les Temps modernes": "Les Communistes et la Paix" (I, II, III,), numéros 81, 84-85 et 101, et "Réponse à Lefort", numéro 89.

phie : profondément bouleversée par l'accélération du progrès technique, une certaine Europe abandonne le Christianisme et refuse le marxisme. Il faut redéfinir l'homme et assigner un terme à sa liberté qui n'est plus tant celle de Prométhée que de l'apprenti sorcier. Le dogmatisme n'est plus de mise et le relativisme n'offre aucune prise : force nous est de dépasser l'alternative. Résumant l'attitude de HUSSERL, MERLEAU-PONTY posait une question qui reflète assez sa propre stratégie : "Comment faire en sorte que notre pensée ne soit ni une pensée éternelle et sans racine dans le présent, ni un simple événement destiné à être remplacé demain par un autre événement et, par conséquent, dépourvu de valeur intrinsèque?" La pensée objective réduit l'homme à un carrefour de déterminismes et l'anéantit. Là philosophie a voulu retrouver l'homme et, par contre-coup, le scientisme détermina le retour à l'immédiat propre aux philosophies de la vie et aux philosophies de l'existence. Mais la voie ouverte par KANT et qu'empruntèrent, dans des contextes différents, BERGSON ou HEIDEGGER, l'un pour renouer avec les grands thèmes de l'humanisme occidental, l'autre pour remonter à la source de l'interrogation métaphysique, aboutit au relativisme. MERLEAU-PONTY ne consent pas à s'y laisser entraîner et ce qu'il prétend découvrir au terme de sa réflexion, c'est, non point un sujet isolé et anxieux, mais un homme parmi les hommes, une conscience qui soit "un noeud de relations", comme disait Antoine de SAINT-EXUPÉRY. Fidèle au dernier HUSSERL, il pense surmonter le dilemme de l'En soi et du Pour soi dans le thème du Pour autrui : c'est l'intersubjectivité qui caractérise l'homme.

Aussi, tandis que SARTRE écrit une ontologie phénoménologique, ce que MERLEAU-PONTY demande à la phénoménologie c'est de bâtir une anthropologie. Ce n'est plus l'imaginaire qui trace son chemin à la liberté, car le sujet n'est pas un être de déréliction mais une conscience engagée, et c'est la perception qui fonde l'enracinement d'une liberté entourée. Les deux auteurs se rejoignent en ce qu'ils refusent l'un et l'autre l'absolu : il n'y a pas d'évidence ultime, ni en Dieu ni dans l'histoire. Cependant, si l'existentialisme de SARTRE représente la tentative délibérée de tirer toutes les conséquences de l'athéisme (4), la doctrine de MERLEAU-PONTY nous semble, au premier abord, plus cohérente : puisqu'il n'y a pas d'absolu, la liberté elle-même ne saurait constituer un absolu. Dire, avec SARTRE, que la liberté, unique source des valeurs, ne peut avoir d'autre but que de se vouloir elle-même, n'est-ce point laisser rejaillir l'absolu que l'on

(4) Cf. SARTRE, "L'existentialisme est un humanisme", Nagel, 1948.

avait dit rejeter? Pour MERLEAU-PONTY, au contraire, l'homme ne dispose que d'un champ de liberté pour vivre jusqu'au bout sa relation aux hommes et au monde, et il n'y a pas de but suprême.

Pourtant cette logique rigoureuse ne nous fait-elle pas manquer la visée initiale? N'aboutissons-nous pas, finalement, au relativisme? Qu'en est-il de nos affirmations et de nos évaluations?

La philosophie de MERLEAU-PONTY s'édifie catégoriquement contre toute référence à l'absolu. Dans un article publié en 1947 dans la *Revue de Métaphysique et de Morale* (5), et intitulé *Le métaphysique dans l'homme*, MERLEAU-PONTY écrivait: "La conscience métaphysique et morale meurt au contact de l'absolu, parce qu'elle est elle-même, par delà le monde plat de la conscience habituée ou endormie, la connexion profonde de moi avec moi et de moi avec autrui (...). La contingence de tout ce qui existe et de tout ce qui vaut n'est pas une petite vérité à laquelle il faudrait tant bien que mal faire place dans quelque repli d'un système, c'est la condition d'une vue métaphysique du monde."

C'est pourquoi l'histoire n'offre pas une objectivité pleine, qu'on adopte avec BOSSUET le point de vue de Dieu ou avec la *Pravda* le ton d'un dogmatisme à toute épreuve. La signification de l'histoire n'est pas univoque, qu'elle soit conçue comme transcendante ou immanente au flux temporel: elle est seulement celle que les hommes ont eux-mêmes donnée à leur action. Ainsi on ne peut pas dire qu'il y ait *un* sens de l'histoire mais simplement: il y a *du* sens dans l'histoire. "Si l'histoire a, non pas un sens comme la rivière, mais du sens (...), la pratique ne se déduit pas d'une philosophie dogmatique de l'histoire" (A.D., p. 41). Il subsiste néanmoins une vérité historique: "Ce qu'on appelle le sens des événements (...), c'est le projet concret d'un avenir qui s'élabore dans la coexistence sociale" (P.P., p. 513). L'actualité offre un sens, dessiné dans l'ON, et qui peut être repris par un individu, et "la vérité en politique n'est peut-être que cet art d'inventer ce qui paraîtra ensuite exigé par le temps" (A.D., p. 42). "Par rapport à cette proposition du présent, on peut distinguer l'aventurier de l'homme d'état, l'imposture historique et la *vérité d'une époque*" (P.P., p. 513) (6).

La vérité d'une époque, c'est donc, pour MERLEAU-PONTY, sa *pente*. Dans la *Phénoménologie de la Perception*, il prend l'e-

(5) Repris dans "Sens et Non-Sens", Editions Nagel.

(6) C'est nous qui soulignons.

xemple de la dictature de BONAPARTE. Dans la France de 1799, le pouvoir militaire apparaît dans la ligne du reflux révolutionnaire: la Révolution ne pouvait être ni continuée ni annulée, toutes réserves faites quant à la liberté des individus, ajoute l'auteur. Leur proposer de poursuivre la révolution ou de revenir à la situation de 1789, "ç'aurait été une erreur historique, non qu'il y ait une vérité de l'histoire indépendante de nos projets et de nos évaluations toujours libres, mais parce qu'il y a une signification moyenne et statistique de ces projets" (P.P., p. 513) (6). C'est par une sorte de glissement du plus grand nombre des individus, fondus dans la masse, vers un terme défini que le sens de l'histoire ou la vérité d'une époque s'esquissent. Mais une pente est-elle une vérité? Pour MERLEAU-PONTY, la proposition du présent est la norme de l'histoire et de la politique. Cependant le glissement de l'actualité vers l'avenir n'exige-t-il pas une norme pour être lui-même évalué? Selon MERLEAU-PONTY, l'homme politique doit se demander quel est le projet qui s'élabore présentement dans la coexistence sociale. Mais l'homme, en lui, ne doit-il pas aussi s'interroger pour savoir ce que vaut ce projet? Assimiler direction de l'histoire et vérité historique, c'est ou bien s'en tenir au conformisme et à la démagogie (mais comment dès lors distinguer l'aventurier de l'homme d'Etat?), ou bien soutenir tacitement que le plus grand nombre penche toujours vers le meilleur, c'est-à-dire opte constamment pour la justice.

Dans ces conditions, la philosophie de MERLEAU-PONTY semble dangereusement incomplète: il lui manque une mise au jour des aspirations de l'homme, car l'histoire ne peut offrir de signification qu'en référence à une perspective intégrale sur le monde et sur l'homme. MERLEAU-PONTY édifie une anthropologie, mais, refusant toute médiation de l'absolu, il ignore toute axiologie parce qu'il n'est pas possible de couper la VALEUR de DIEU, comme en témoigne l'athéisme sartrien pour lequel "la valeur (...) est le manqué de tous les manques" (*L'être et le néant*, p. 137), en sorte que "l'homme est fondamentalement désir d'être Dieu" (*ibid.*, p. 654). Et SARTRE note judicieusement: "L'existentialiste (...) pense qu'il est très gênant que Dieu n'existe pas, car avec lui disparaît toute possibilité de trouver des valeurs dans un ciel intelligible" (*L'existentialisme est un humanisme*, p. 35).

Dès lors, comment lire le sens de l'histoire, même comme orientation collective? Au nom de quoi privilégier "une orientation moyenne et statistique"? S'il n'y a pas de vérité, indépendamment de "nos projets et de nos évaluations toujours libres",

l'histoire ne veut ni ne peut rien dire, et il s'agira seulement de lui donner un sens. A l'isolement angoissé du sujet sartrien MERLEAU-PONTY substitue la solitude globale des hommes: "Il y a échange entre l'existence généralisée et l'existence individuelle, chacun reçoit et donne" (P.P., p. 513), mais cette lueur n'est en fait qu'une apparence de lumière. Si la liberté n'est pas ordonnée à une transcendance, alors la liberté est vouée à l'arbitraire et c'est SARTRE qui a raison contre MERLEAU-PONTY. S'il y a un bien et un mal, s'il est possible de concevoir une société meilleure ou pire que la société actuelle, alors la liberté n'est plus seule, elle est aux prises avec une intention pré-décisive fondamentale, plus originaire que les intentions générales, probables ou historiques qui l'environnent et l'orientent— et c'est la quête de la perfection. "L'idée de Dieu est l'inévitable complément de l'action humaine", écrivait Maurice BLONDEL en 1893 (*L'Action*, p. 354).

Or MERLEAU-PONTY pense que "la position de Dieu ne contribue en rien à l'élucidation de notre vie" (P.P., p. 452). Dans *Sens et Non-Sens* il nous donne les raisons de son agnosticisme: "Qu'il y ait ou non une pensée absolue, et, dans chaque problème pratique, une évaluation absolue, je ne dispose pour juger que d'opinions miennes, qui restent capables d'erreur, si sévèrement que je les discute". N'est-ce point se payer de mots? Que sont la discussion, l'erreur, l'opinion si nous ne les plaçons en regard de la vérité? Vérifier n'est-ce donc point aller à l'évidence? Et "comment serait-il possible que je pusse connaître que je doute et que je désire, c'est-à-dire qu'il me manque quelque chose et que je ne suis pas tout parfait, si je n'avais en moi aucune idée d'un être plus parfait que le mien, par la comparaison duquel jeu connaîtrais les défauts de ma nature?" (DESCARTES, *III^{ème} Méditation*). Et je n'ai pas à redouter que l'absolu dissolve mes démarches: face à lui, elles gardent la consistance d'une recherche. Croire qu'il est un Etre qui est Vérité et Bonté, ce n'est pas se prendre pour le dépositaire du vrai ni s'ériger en modèle de vertu: c'est seulement avouer que les hommes ne sont pas seuls et que l'obscurité n'est pas totale. Il ne s'agit pas alors de déguiser ses affirmations en certitudes absolues mais simplement de tâcher à les conformer à l'idée de la vérité, invincible à tout le scepticisme, sans laquelle il n'est pas d'intelligence ni de dialogue possibles. Et lorsque SAINT AUGUSTIN écrit: *Dilige et quod vis, fac*, il ne veut pas dire que le bien se laisse enclore dans nos choix mais qu'il est dans la direction de l'amour. Ontologiquement, l'absolu peut être le fondement de la

vérité et de la moralité sans pour autant anéantir l'effort de mon intelligence et de mon vouloir : pour l'homme, la vérité et la bonté sont au terme de son élan. C'est après le Jugement Dernier que Dieu sera tout en tous : aujourd'hui, son Royaume n'est pas de ce monde. Or MERLEAU-PONTY semble l'ignorer quand il écrit que, du point de vue chrétien, "la perfection est derrière nous, non devant nous" ("Foi et bonne foi", dans *Sens et Non-Sens*).

C'est seulement le personnelisme chrétien qui évite à la fois le dogmatisme et le scepticisme, puisque, tout en soulignant l'insertion du sujet dans un univers communautaire de valeurs objectives, il n'omet pas la singularité de chacun. Que sont la vérité et la valeur si elles "ne peuvent être pour nous que le résultat de nos vérifications ou de nos évaluations au contact du monde, devant les autres" (*op. cit.*), s'il n'est pas un au déjà du monde présent au monde? En bref, MERLEAU-PONTY reste prisonnier d'un système : la religion n'est pour lui qu'une certaine modalité des rapports entre les hommes ; il y voit la tentative fantastique de l'homme pour rejoindre les autres hommes dans un autre monde. Le thème du *Pour-autrui* est chez lui une panacée, comme chez SARTRE celui du *Pour-soi*, ou chez MARX celui de l'*aliénation*. On ne dévalue pas l'expérience religieuse de l'humanité avec un néologisme. Combien plus profonde fut l'enrichissante humilité d'un Henri BERGSON ! Il est d'ailleurs remarquable que MERLEAU-PONTY reprochait précisément au Chrétien l'attitude d'équilibre qu'il recherchait pour lui-même : "Le catholique reste toujours libre d'adhérer à une révolution. Mais il n'y mettra pas le meilleur de lui-même, et, en tant que catholique, il est indifférent" ("Foi et bonne foi" dans *Sens et Non-Sens*). En reprenant les propres termes de MERLEAU-PONTY définissant "le juste point de la résolution humaine" (*article cité*), on pourrait dire que cette indifférence n'est que l'absence d'"outrecuidance" et cette disponibilité l'absence d'"incertitude". C'est parce que le Royaume de Dieu n'est pas de ce monde que le Chrétien ne joue pas son va-tout sur une révolution ; et c'est parce que le Christ est avec nous jusqu'au dernier jour que le Chrétien peut adhérer à une révolution. Pour le Chrétien non plus "l'être-à-la-vérité" n'est pas distinct de l'être au monde" (P.P., p. 452) ; mais le monde est à Christ et le Christ est à Dieu. Les démissions de la Chrétienté ne sauraient faire oublier l'essence du Christianisme. Religion de l'Incarnation, il est une force révolutionnaire. La première hérésie que refoule l'Eglise primitive, c'est l'hérésie gnostique qui tentait de substituer un christianisme retiré à un christianisme engagé, car les fidèles n'ont pas à être retranchés du monde mais préservés du mal. Et SAINT AUGUSTIN dit bien que la cité de Dieu et la cité terrestre

sont inextricablement mêlées jusqu'à la fin des temps. L'Eglise n'aurait-elle donc pas de doctrine sociale?

Depuis Jules LEQUIER jusqu'à MERLEAU-PONTY, en passant par HEIDEGGER ou ORTEGA Y GASSET, les nouvelles philosophies valorisent toutes la liberté. Mais c'est la liberté de n'être point, équivoque ou inefficace. Et si l'homme leur apparaît condamné à être libre, c'est que l'homme moderne, sans idéal, ne sait plus que faire de sa liberté. Aussi le rôle de la philosophie est-il aujourd'hui, non point seulement d'exalter la liberté, mais de l'éclairer et, comme l'écrivait DESCARTES, de rappeler à l'homme que "le vrai objet de l'amour est la perfection" (7).

(7) "Lettre à la Princesse Elisabeth", 15 septembre 1645.