

Merleau-Ponty devant l'histoire de son temps

Autor(en): **In-Sup, Shin**

Objekttyp: **Article**

Zeitschrift: **Revue de Théologie et de Philosophie**

Band (Jahr): **50 (2000)**

Heft 3

PDF erstellt am: **30.06.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-381604>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

MERLEAU-PONTY DEVANT L'HISTOIRE DE SON TEMPS

SHIN IN-SUP

Résumé

Merleau-Ponty a cherché en politique une «troisième voie», par delà l'idéalisme subjectiviste qui neutralise l'historicité et le réalisme objectiviste qui alimente un relativisme historiciste, autant de manières de manquer les structures de l'action en négligeant la dimension existentielle de l'être-avec et de l'être-au-monde. Le motif de l'intercorporéité, inscrit dans une ontologie de la chair – tissu commun du corps et du monde – permet de penser l'affinité transcendantale des libertés, leur ouverture à la vérité par delà tout arbitraire et tout déterminisme. L'histoire et la politique sont ainsi le champ d'une communauté transcendantale entre les hommes.

L'expérience de Merleau-Ponty, comme celle de bien des hommes de sa génération, a été que «la guerre a eu lieu», alors que sa génération avait pu espérer, après l'armistice qui mit fin à la guerre de 14-18, que la grande guerre serait la dernière, que «la guerre de Troie pouvait ne pas avoir lieu»¹. Que la guerre ait «eu lieu», cela signifie bien des choses : d'abord les yeux se sont dessillés, un certain individualisme, un certain spiritualisme sont morts : «Nous étions des consciences nues en face du monde. Comment aurions-nous su que cet individualisme et cet universalisme avaient leur place sur la carte?»² Ensuite, cela signifie une réflexion sur le sens politique de «la guerre», réflexion qui se résume à une prise de position devant l'interprétation marxiste, sa conception de l'Histoire et de l'historicité humaine.

1. «La guerre a eu lieu». Le point de vue de la coexistence

L'individu ne peut se suffire à lui-même, et c'en fut fini du «petit rationalisme» du début du siècle qui pouvait se complaire à dresser, comme Alain, le citoyen contre les pouvoirs. Dans la «drôle de guerre», l'armée s'était pensée «comme une somme d'individus». Après 40, en France, «nous sommes vrai-

¹ M. MERLEAU-PONTY, *Sens et non-sens*, Paris, Nagel, 1966, p. 246.

² *Ibid.*, p. 247.

ment entrés dans la guerre», non pas tant à cause de la défaite que parce que l'Occupation a révélé la tragique faiblesse de l'individualisme, de la liberté du libéralisme démocratique bourgeois. Même ceux qui n'étaient pas directement victimes de l'Occupation ont éprouvé le fond ou le tissu essentiellement *communautaire* de l'existence : l'historicité est constitutive de chaque existence et l'individualisme est une vue de l'esprit. Voici que la police ne vient plus inquiéter les seuls criminels mais tout un chacun, voici que la politique concerne tout le monde. «Nul n'est sujet et n'est libre seul.»³

1.1. *La coexistence, milieu de l'historicité*

«Il y a une atmosphère primordiale du social qui, toujours, sollicite et interpelle l'homme, le jette hors de soi dans des échanges, des interférences, des rencontres. La prise de conscience du lien interhumain défie l'hérésie de toutes les formes d'individualisme. Elle entraîne une nouvelle vision de l'homme, de l'histoire et de la politique.»⁴ Cette nouvelle vision, Merleau-Ponty l'a trouvée dans le marxisme, mais nous aurons compris qu'il s'agit pour lui essentiellement du message porté par la pensée – littérale – de Marx et que la réalité politique qui a prétendu être fidèle à ce message – le socialisme des Partis communistes, notamment celui qui a entrepris d'en réaliser l'idéal en URSS – l'aura douloureusement déçu. Nous nous demanderons quel fut le sens de cette sympathie pour le marxisme et quelles furent les raisons de la déception, en mettant l'accent sur une dimension à laquelle Merleau-Ponty accorda de plus en plus d'intérêt à mesure qu'il s'éloignait davantage de l'interprétation de la pensée de Marx par les partis censés la représenter dans l'histoire effective : la dimension de l'intersubjectivité comme rapport *concret* des sujets entre eux (*intercorporéité*). C'est autour de la notion marxienne de *praxis* que se cristallisa la rupture avec le marxisme orthodoxe.

1.2. *L'humanisme de Marx contre l'individualisme abstrait : la praxis, creuset de l'histoire*

Selon Merleau-Ponty, Marx a pensé «l'impensé» des philosophies politiques classiques : que le privé possède une dimension publique essentielle, procède d'une «durée publique»⁵. Marx met admirablement en relief par son analyse des relations sociales médiatisées par l'économie (notion de classe sociale et de conflit irréductible entre les classes) la mystification spécifique du libéralisme : celle-ci (dans la ligne de l'utilitarisme anglais de Bentham et

³ M. MERLEAU-PONTY, *Les aventures de la dialectique*, Paris, Gallimard, 1955, p. 276.

⁴ S. GOYARD-FABRE, *Philosophie politique XVI^e-XX^e siècle*, Paris, P.U.F., 1987, p. 474.

⁵ M. MERLEAU-PONTY, *Signes*, Paris, Gallimard, 1960, p. 28.

de Mill) correspond à une hypertrophie du subjectif et du privé, à un aveuglement à la dimension de l'intersubjectif, c'est-à-dire de la relation entre les hommes médiatisée par leur rapport au monde. Cet aveuglement est idéologique, fondé sur le type même de relation qu'il s'emploie à occulter. L'État libéral est avant tout composé de relations interhumaines et ses idées ne doivent pas prétendre être des idées pures : elles prennent sens dans la chair de ces relations, dans le tissu de leurs conflits : les idées dominantes sont celles de la classe dominante. Aussi bien la question n'est-elle «pas seulement» de juger, intellectuellement, de «ce que les libéraux ont en tête mais de ce que l'État libéral fait en réalité dans ses frontières et au dehors»⁶. L'idée de *praxis* met en avant la coexistence humaine en tant qu'elle est le vrai sujet de l'histoire : des hommes en rapport entre eux à partir de leur travail, de l'action qu'ils exercent sur la nature afin de reproduire leur existence. Chacun dans sa vie quotidienne la plus concrète est uni à tous les autres aussi inextricablement qu'à la nécessité naturelle. L'histoire est l'œuvre de la *praxis*, de l'action des hommes en tant qu'ils peuvent prendre connaissance des données objectives de leur action et agir sur elles. Le *sens* de l'histoire est lui aussi l'œuvre des hommes, leur *praxis*. Merleau-Ponty a adopté l'interprétation du marxisme qui est celle de Lukacs concernant le sens de l'histoire : l'histoire ne saurait se passer de la liberté et de l'initiative humaines, la dialectique a pour moteur la *praxis*, et par conséquent le marxisme non seulement «tolère» la liberté et l'individu, mais encore, en tant que «matérialisme», il charge l'homme d'une responsabilité vertigineuse ! L'histoire n'est pas une nécessité qui se déroule aveuglément et la Révolution n'est pas inscrite comme une nécessité objective, positiviste, dans la décomposition du capitalisme. Celle-ci peut aussi bien conduire au chaos, à l'anarchie, si l'histoire est conçue à la manière d'une nature nécessaire, si l'homme n'intervient pas en elle en personne !

2. *La distance prise à l'égard du marxisme*

Plusieurs étapes ont jalonné la progressive désillusion de Merleau-Ponty à l'égard du marxisme. Ce n'est que progressivement que le marxisme comme tel lui est apparu comme contenant de quoi susciter, voire cautionner, ses perversions, et les effets négatifs auxquels a donné lieu sa réalisation historique. Le motif de l'intercorporéité reste omniprésent dans toutes ces étapes :

2.1. *Réaction à la condamnation de Lukacs et aux procès de Moscou. 1947*

La condamnation de Lukacs et les procès de Moscou ont constitué les premiers éléments, alimentant la réflexion de 1946-47 dont *Humanisme et*

⁶ M. MERLEAU-PONTY, *Humanisme et terreur*, Paris, Gallimard, 1947, Préface, p. X.

terreur est l'écho. La condamnation de Lukacs, mis à l'index au nom du marxisme-léninisme (article de la *Pravda* du 25 juillet 1942), révélait l'orientation prise par le marxisme orthodoxe en faveur d'un matérialisme positiviste, réducteur de la conscience à un «reflet des choses». La *praxis* vivante dans le prolétariat faisait place à l'activité révolutionnaire professionnelle du Parti, intermédiaire obligé entre la spontanéité des masses travailleuses et l'action. Les principes du marxisme deviennent des articles de foi dogmatiques et toute déviation devient un crime objectif, autorisant toutes les ruses et les opportunismes de la part du Parti. L'exigence d'autocritique publique fut l'expression de cette dialectique des choses, désormais omniprésente et jugée déterminante par rapport à celle des relations interpersonnelles. La délation passait pour une vertu civique, le mensonge (la langue de bois) était quasiment officialisé, toute valeur des relations privées disparaissait au profit d'une dimension publique entièrement dominée par le politique, au service d'un économique objectivé et dogmatiquement interprété. Le passage de l'humanisme à la terreur correspond au passage de la révolution de 17 au léninisme puis au stalinisme : du refus de l'humanisme abstrait des vertus formelles à la raison d'Etat violant ouvertement celles-ci au nom d'un «homme nouveau» à construire pour l'avenir. En 47, Merleau-Ponty perçoit clairement que le marxisme de Parti justifie le sacrifice des corps, le sacrifice de tout symbolisme privé : relations intersubjectives concrètes, intimité des amitiés et des familles, présent des sentiments et des espérances.

2.2. *Les camps de concentration. 1950*

Dans le système soviétique, l'homme rééduque l'homme au sein d'un système concentrationnaire. «A moins d'être illuminé, on admettra que ces faits remettent entièrement en question la signification du système russe [...] il n'y a pas de socialisme quand un citoyen sur vingt est au camp [...] s'il faut aujourd'hui 'rééduquer' dix millions de citoyens soviétiques alors que les nourrissons d'octobre 1917 ont dépassé trente-deux ans, c'est que le système recrée lui-même et sans cesse *son* opposition.»⁷ Le socialisme russe devenait pour Merleau-Ponty le «porteur infidèle» des idées de Marx, leur «décor», au lieu de leur «moteur»⁸. La dimension symbolique de l'intersubjectivité restait toutefois pour lui plus essentielle que la stricte intercorporité puisqu'il refusait de mettre sur le même plan les exactions de l'URSS et celle du nazisme, soulignant dans le même article cité («L'URSS et les camps») : «Jamais un nazi ne s'est encombré d'idées telles que : reconnaissance de l'homme par l'homme, internationalisme, société sans classes. [...] Voilà ce qu'on enseigne à un jeune communiste russe ou français. Au lieu de quoi, la propagande nazie

⁷ «L'URSS et les camps», *Signes*, p. 332.

⁸ *Ibid.*, p. 337.

enseignait à ses auditeurs l'orgueil du peuple allemand, l'orgueil des aryens et le *Führerprinzip*. [...] Cela signifie que nous n'avons rien de commun avec un nazi et que nous avons les mêmes valeurs qu'un communiste. [...] nous n'avons rien de commun avec bon nombre d'adversaires du communisme. Or ceci n'est pas affaire de sentiment. Nous voulons dire qu'à mesure que, géographiquement et politiquement, nous nous éloignons de l'URSS, nous trouvons des communistes qui sont toujours davantage des hommes comme nous, et un mouvement communiste qui est sain. [...] quand l'un de nous parle à un communiste martiniquais des affaires de la Martinique, il se trouve sans cesse d'accord avec lui. [...] un ouvrier sans ressources et sans logis [trouve] toujours plus d'appui auprès des communistes que des autres.»⁹ Bref, c'est sur le concret du plus intercorporel des relations humaines, mais à condition que l'élément symbolique y soit clairement respecté sinon explicité, que Merleau-Ponty se fonde pour établir une ligne de démarcation entre marxisme pervers et marxisme encore digne de ce nom!

2.3. *La répression de Budapest et la rupture avec Sartre : la défiguration de la notion de praxis par le décisionnisme et le spontanéisme (ultra-bolchevisme de Sartre). 1952-54. Vers une «troisième voie»*

Aux yeux de Merleau-Ponty, les positions politiques de Sartre, telles que celui-ci les exprima, entre 52 et 54, dans ses articles de la revue qu'ils avaient fondée ensemble, *Les Temps Modernes*, relèvent d'un «ultra-bolchevisme». Il entend par là une politique dominée par le volontarisme, le décisionnisme : en effet, Sartre affirmait reprendre à son compte, en dépit de certaines réserves, la politique des communistes, et cela au nom de ses propres principes, non des leurs. Pour Sartre, c'est en faisant le Parti ou en s'y engageant, que le prolétaire rend sa liberté concrète ; l'ouvrier n'est rien – même pas un véritable 'prolétaire' – tant qu'il n'est pas dans le Parti qui dirige son action de classe et perfectionne la conscience de classe. Ainsi, ironise Merleau-Ponty, les notions marxistes sont-elles transformées par Sartre en leurs «homonymes sartriens»¹⁰, c'est-à-dire retraduites dans le registre d'un subjectivisme : la *praxis* devient la spontanéité des militants, la révolution devient l'inquiétude suscitée chez les militants par le Parti, et ne s'inscrit plus avant tout dans l'histoire de la lutte des classes, sur un plan intersubjectif. On retrouve la philosophie solipsiste de *L'être et le néant*, où le point de vue du *cogito* reste omniprésent, «folie du cogito» qui ne tend qu'à rejoindre sa propre image dans les autres¹¹. Sartre confond, selon Merleau-Ponty, «la nature du social avec le rapport de consciences individuelles qui s'entre-regardent», il manque ainsi «le sens de

⁹ *Ibid.*, p. 337-338.

¹⁰ M. MERLEAU-PONTY, *Les aventures de la dialectique*, p. 206.

¹¹ *Ibid.*, p. 213

la dialectique comme relations entre personnes médiatisées par les choses»¹². Aussi s'en tient-il à l'univers magique, où l'action n'est pas réelle, mais, comme il l'a montré lui-même dans *L'Imaginaire*, seulement probable : la révolution est pensée de manière caricaturale, comme «une étoile au fond de l'avenir», l'ouvrier faisant don de lui-même, le chef de Parti possédant un pouvoir charismatique. L'action selon Sartre, n'est plus action, mais pensée de l'action, et son communisme est une «ultra-chose», sacralisée, qu'on ne voit que de loin. Nous évoluons au sein d'un idéalisme qui ne sort pas des spéculations, où la pensée ne sort pas d'elle-même. «Il réduit l'action à des jugements, comme Zénon le mouvement à des positions»¹³. Sartre reste un écrivain qui voit et fait voir, mais n'agit pas, demeure spectateur. Il met en scène le sujet «libre pour s'engager» et qui s'engage pour être libre, mais c'est là être en dehors de toute action concrète, de toute intersubjectivité charnelle, prise dans la chair du monde, historique en quelque sorte «avant l'homme», *pré-historique, immémoriale* dès la réversibilité de la chair. Sartre reste un mandarin «qui unit le phantasme du savoir total et de l'action pure : il s'abstrait du monde»¹⁴ et, dirions-nous, du jeu effectif des corps, de tout «inter» qui ne relève pas de la décision des libertés, dont chacune est hantée par un même «en soi pour soi» qui l'isole irrémédiablement, comme on voit dans *Huis-Clos*.

Commentant les pages des *Aventures de la dialectique* sur le rapport à Sartre, S. Goyard-Fabre rattache directement le désaccord politique des deux penseurs à leur philosophie, et avant tout à la manière dont l'un et l'autre ont compris «le problème d'autrui» : «Sartre, philosophe de la liberté, et, à ce titre, encore cartésien, a d'abord ignoré le problème d'autrui ; et, quand il l'eut découvert, ce fut pour l'assimiler à l'affrontement de consciences individuelles.»¹⁵ C'est pourquoi la sympathie de Sartre pour le communisme «est pétrie de morale», «s'adresse à des principes purs». «Or, si une éthique sans politique est incomplète et si une politique sans éthique risque d'être monstrueuse, il reste que la politique se situe sur un autre plan que l'éthique ; de surcroît, dans le monde intersubjectif où se joue la politique, la pureté et l'innocence sont impossibles. Merleau-Ponty, philosophe de l'intersubjectivité, et Sartre (du moins avant la *Critique de la raison dialectique*), philosophe de la diaspora individuelle, ne peuvent être d'accord dans leur attitude d'hommes de gauche.»¹⁶

Sartre rompra avec le communisme français qui approuvait la répression soviétique de l'insurrection des communistes hongrois à Budapest, mais pour se tourner, comme la plupart des intellectuels de gauche de cette époque, vers

¹² Nous citons le résumé que fait de la pensée de Merleau-Ponty S. GOYARD-FABRE, *op. cit.*, p. 486.

¹³ *Les aventures de la dialectique*, p. 236

¹⁴ S. GOYARD-FABRE, *op. cit.*, p. 487.

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ *Ibid.*

des formes apparemment plus souples de socialisme (Cuba, le communisme italien de Togliatti), et finalement s'orientera vers des positions gauchistes totalement irréalistes et idéalistes, coupées du réel, hantées par un prolétariat imaginaire¹⁷ et une idée des «patrons» empruntée au XIX^e siècle, positions auxquelles il restera fidèle jusqu'à sa mort probablement plus par goût du symbole, par anti-bourgeoisisme sentimental et de principe, qu'en fonction d'un réel intérêt pour le changement politique et social. La dialectique «concrète» après laquelle Sartre a couru, à travers les pages de la *Critique de la raison dialectique*, n'est nullement, aux yeux de Merleau-Ponty, un progrès par rapport à la dérive solipsiste de *L'Être et le Néant*. Merleau-Ponty au contraire, qui ne refusait pas viscéralement son appartenance de classe, optait pour un *a-communisme*, et prenait acte de ce que, «le stalinisme [ayant] atteint jusqu'à l'essence socialiste du régime», et le communisme russe ayant échoué dans son rôle de «modèle universel», «la seule attitude juste [était désormais] de voir le communisme dans le relatif, comme un fait sans privilège aucun, comme une entreprise travaillée par sa propre contradiction»¹⁸. Merleau-Ponty s'orienta vers un «nouveau libéralisme», une «troisième voie» d'une gauche a-communiste, qui ne serait pas «un opportunisme du juste milieu», mais renouvellerait les principaux motifs du libéralisme. Ici encore, l'intercorporel, le refus de l'individualisme, sert de critère : la liberté politique devait tenir compte du prolétariat sans lequel il n'est pas d'«histoire humaine».

3. La «troisième voie» : une politique de l'ambiguïté. Un humanisme existentiel fondé sur la double valence du monde humain à partir de la Lebenswelt

Pour Merleau-Ponty comme pour Husserl, «la croyance aux absolus est le poison politique le plus meurtrier que puisse distiller l'esprit humain»¹⁹. Dans la ligne du relativisme de la *Krisis*²⁰, selon lequel il n'y a que des vérités relatives, Merleau-Ponty rejette tout savoir absolu en politique comme dans les autres domaines : un régime ne peut prétendre s'imposer absolument. Pour comprendre ce relativisme sans le réduire à un scepticisme de principe, il faut le situer dans le dépassement (et pas seulement la négation) des grandes antinomies entretenues par les philosophies traditionnelles auxquelles les théories politiques ont emboîté le pas : intérieur/extérieur, vérité/erreur, liberté/nécessité, sujet/objet, et en particulier moi/autrui. La «troisième voie» doit prendre en charge l'ambiguïté ou l'ambivalence existentielle, le caractère

¹⁷ «Marxisme imaginaire» exemplaire selon Aron.

¹⁸ «Sur la déstalinisation», *Signes*, p. 367, 379.

¹⁹ S. GOYARD-FABRE, *op. cit.*, p. 490.

²⁰ E. HUSSERL, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, Paris, Gallimard, 1936.

inhérent à toute expérience humaine, ce que n'ont su faire ni l'individualisme libéral, qui sous l'Occupation nazie a révélé ses limites, ni le communisme de fait qui s'est déconsidéré dans une «idolâtrie de l'objectivité». L'idéologie dogmatique fige la révolution en résolution «d'un problème posé par les choses», elle ignore le sens que les hommes donnent à leurs actes – non seulement dans leur for intérieur mais dans les relations qu'ils entretiennent. Les politiques objectives sont incapables de faire face à l'événement, en dépit de leurs prétentions à être «scientifiques», comme dans le cas du matérialisme dialectique marxiste. Elles contribuent par là à fomenter des tragédies dans l'histoire.

La troisième voie devra donc trouver son chemin par delà l'idéalisme subjectiviste et le réalisme objectiviste, perspectives (philosophiques et/ou politiques) qui manquent les structures de l'action parce qu'elles négligent les dimensions existentielles de *l'être-avec (Mitsein)* et de *l'être-dans-le-monde (In der Welt Sein)*²¹. C'est dire que la troisième voie devrait échapper par principe «au scepticisme des subjectivismes et aux certitudes dogmatiques des objectivismes, doit être ouverture et inachèvement : tâche infinie, comme la philosophie elle-même selon Husserl [...], la troisième voie n'est rien de moins que le dépassement de ce qu'on avait pris jusqu'alors pour des évidences : en matière politique, il n'y a ni vérité absolue, ni quiétisme définitif, mais seulement des présomptions à toujours réajuster par l'effort au contact des expériences»²². Rappelons que Merleau-Ponty pensa trouver chez Pierre Mendès-France la politique qu'il appelait de ses vœux.

Remarquons toutefois, avec Simone Goyard-Fabre, que la «troisième voie» se fait attendre : «Vingt-cinq années ont passé depuis que s'est tue pour toujours la voix de Merleau-Ponty. La troisième voie n'a pas été trouvée...»²³ Mais au moins aurons-nous appris qu'il est possible de concevoir une politique a-communiste, inscrite dans la *Lebenswelt*, cet univers charnel de la vie humaine, «monde environnant» complexe, tant par son ancrage naturel que par sa dimension symbolique, transnaturelle. Cette orientation politique n'est pas sans impliquer une «conscience métaphysique», à l'écoute de l'*Urdoxa*, l'évidence antéprédicative du sens ou opinion originaire qui sourd du *commerce* avec le monde. Ce commerce originaire, l'homme l'entretient avec le monde, avec les autres, de manière «naturelle», bien antérieure à l'intelligence. *Brut, sauvage*, sont les expressions favorites de Merleau-Ponty pour qualifier l'être qui correspond à son ontologie du chiasme ou de la réversibilité : réversibilité multiple – entre chair et esprit, entre moi et le monde, moi et autrui – qui charpente l'intersubjectivité humaine, lui donne sa *membrure*, sa *verticalité*. La métaphore de la verticalité désigne le travail de la *transcendance immanente* qui interdit de s'en tenir, comme font les positivismes, à l'*horizontalité* de l'im-

²¹ Concepts de Heidegger et de Husserl.

²² S. GOYARD-FABRE, *op. cit.*, p. 492.

²³ *Ibid.*, p. 494.

manence. *Le monde de la vie* est un monde brut, mais non prosaïque, un monde qui est «plus que toute peinture, que toute parole, que toute attitude»²⁴. Avant que la politique s'inscrive dans les chairs au niveau des corps empiriques, l'histoire se joue dans la chair du monde, dont participent tous les corps comme leur dimension verticale, réversible, leur transcendantalité.

4. *Champ transcendantal et chair de l'histoire.*

L'histoire naît dans le «monde commun» ou «intermonde», dans le «commerce» avec un monde où l'intrication des sentirs est à la fois intrication de tous les sens dans le corps propre et intrication proprement dite des corps entre eux ou *intercorporéité*. Ce *sentir* originaire, placé sous le signe de la *réversibilité* perceptive, Merleau-Ponty n'a cessé de l'interroger toujours davantage et de le préciser par les notions d'«entrelacs» et de «chiasme». L'intersubjectivité est pensée en son fond comme intercorporéité, comme une étroite unité entre moi, autrui et le monde, unité «chiasmique», *charnelle* au sens précis que le terme *chair* reçoit dans la dernière pensée de Merleau-Ponty (*Le visible et l'invisible*) et qui n'a rien à voir avec les conceptions classiques de la chair, notamment la conception judéo-chrétienne inséparable d'un dualisme de la finitude ou de la déchéance. La notion rhétorique de chiasme groupe deux à deux en une relation croisée – ici celle du corps et du monde – quatre termes qui sont la subjectivité percevante (corps touchant), son corps (corps touché), le monde comme contenant le corps, le monde apparaissant à ce corps. Il y a croisement, entrelacement, puisque le corps qui apparaît s'intercale entre ma conscience et mon corps, lequel est immergé dans le monde. Ce chiasme signifie la parenté ontologique entre la chair du corps propre et la chair du monde ou être du perçu : ma perception est un événement du monde ; mon corps est un moment de la chair, de l'être du perçu. Cet entrelacement du percevant et du perçu comme réversibles est un motif par excellence anti-dualiste qui ouvre d'emblée la dimension historique, événementielle : le monde accède à la phénoménalité dans le même mouvement par lequel ma conscience s'incarne.

Merleau-Ponty a repensé la notion de «transcendantal» pour s'écarter de l'idéalisme transcendantal de Husserl solidaire d'une métaphysique de la présence. Le champ transcendantal est «le champ des transcendances», chiasme du corps (êtres percevants et parlants) et du monde, au sein duquel prend corps «l'esprit», la dimension d'idéalité qui produit la culture et l'histoire à partir du travail immanent à la perception et à la parole. Jouant à fond sur le caractère immanent de cette transcendence qu'il met au cœur de sa philosophie (transcendance immanente), Merleau-Ponty use même de l'expression de saint Paul, «corps glorieux», pour désigner la dimension transcendantale de

²⁴ M. MERLEAU-PONTY, *Le visible et l'invisible*, Paris, Gallimard, 1964, p. 223-224.

la corporéité et de l'intercorporéité, leur haute vocation à produire la culture et les puissants élans de l'histoire et de l'esprit. Ce «corps glorieux», telle est la «chair de l'histoire»²⁵, communauté transcendantale, mouvement qui se réalise à travers les hommes mais non pas sans eux comme dans la dialectique spéculative, téléologie d'un esprit immanent à leurs actions, à leur *praxis*, non pas eschatologie.

Dès *La structure du comportement*, l'analyse de l'apprentissage dessinait une conception de l'action et du rapport au monde constituant une place en creux pour l'histoire. S'y esquissait la notion d'«intermonde» : commerce, circuit entre corps et monde préfigurant une relation moi-autrui où la vie du moi rencontre un monde déjà pétri par d'autres vies, orienté, structuré, un monde riche de significations et de sens, dans lequel le moi peut aussi bien s'aliéner que s'ouvrir à une liberté. Bref un monde déjà *historique*, informé, constitué de possibles et d'impossibles et déjà en marche, en cours.

La conception de l'intersubjectivité est étroitement liée à la temporalité historique en tant que la chair, en puissance de culture, est le lieu d'élection de l'histoire et de la réflexion politique. La création d'*institutions*, de sédimentations conventionnelles, est préparée dès le niveau de la perception par le mouvement spontané du travail interne de la chair, spatialisant et temporalisant, qui à tout instant solidifie, *sédimente*, institutionnalise. Ce mouvement de transcendance immanente, d'ontogenèse se déployant à travers les hommes, autorise la formule «ontologie du dedans» ou encore «intra-ontologie». En effet, l'ontologie de Merleau-Ponty se distingue nettement de celle de Heidegger, entièrement commandée par l'Être comme différent de l'étant. L'insertion du sujet au sein de l'Être (comme chair du monde) ne permet qu'une ontologie *indirecte*, où l'Être est atteint dans les étants, les *visibles*. L'apparaître du monde ne relève pas d'autre situation ontologique que l'inscription du sujet corporel dans la chair du monde, dans le monde comme étant.

C'est ce mouvement qui rend possible le double dépassement opéré par Merleau-Ponty : d'une part, dépassement d'un relativisme historiciste faisant abstraction de la réflexion et de l'idéalité (par exemple une conception étroitement matérialiste du marxisme réduisant l'esprit à une superstructure illusoire) et d'autre part, dépassement d'un idéalisme de l'histoire, moniste ou dualiste, qui neutralise l'historicité humaine sous prétexte de ne pas réduire la dimension spirituelle.

L'histoire est donc inscrite dans cette *transcendantalité* que Merleau-Ponty a nommée de plus en plus volontiers *verticalité* : un champ des transcendances en deçà des subjectivités, la sourde énigme de la réflexivité des corps, de cette *sédimentation* quasi immédiate, quasi spontanée, qui rend le *présent* des sujets percevants/perçus *immémorial* pour lui-même, en puissance d'histoire. Merleau-Ponty nomme «sédimentation existentielle» (avec un *a*, comme Hei-

²⁵ Formule de J.-M. TRÉGUIER, in *Le corps selon la chair*, Paris, Kimé, 1996.

degger parle d'histoリアル) cet immémorial interne en deçà de tout vécu, de tout existentiel. Le mouvement sourd de la chair dans lequel il inscrit l'histoire, Merleau-Ponty n'hésite pas à l'appeler *Nature* et à revendiquer pour sa pensée la qualité d'une «ontologie de la nature»²⁶. Souvent, il rend synonyme *chair* et *Nature*, pour désigner cet être sans positivité, cette «masse intérieurement travaillée», milieu où se dessinent sujet et objet, mais par *Nature* il désigne plus particulièrement le monde sensible dont la dimension ontologique reste occultée par la conception que s'en fait le sujet dualiste. En traduisant la *Nature* en termes de *chair*, Merleau-Ponty met l'accent sur le sensible comme puissance d'involution, de sédimentation et d'institution, champ de l'Histoire comme œuvre commune d'hommes en tension, articulant le sentir et l'idéalité, portant le sensible vers plus ou moins de sens, plus ou moins d'universalité. Le caractère temporel et historique de l'expérience humaine repose sur la notion d'*institution*, qui concilie la passivité du sujet avec l'activité et l'intersubjectivité du sens. Ne s'inscrit-elle pas dans la continuité du *geste*, dimension historique en puissance qui reçoit son principe d'unité de sa structuration par l'avenir qu'il suscite, de «l'imminence du tout dans les parties»?

Déjà dans la *Phénoménologie de la perception* (début du chapitre IV), Merleau-Ponty écrit : «Je suis jeté dans une nature et la nature n'apparaît pas seulement hors de moi, dans les objets sans histoire, elle est visible au centre de la subjectivité»²⁷. Dans *Le visible et l'invisible*, il se démarque clairement de la conception sartrienne de l'histoire, éthique et non ontologique, mais en fait grevée d'empirisme sous son côté théorique: «la conception de l'histoire à laquelle on arrivera ne sera nullement *éthique* comme celle de Sartre.»²⁸ Approche éthique abstraite parce que trop *théorique* au mauvais sens du terme, elle réduit les ancrages de l'histoire à la notion de *situation*, notion qui a le sens empirique d'un conditionnement de la liberté, extérieur en quelque sorte à celle-ci. Au contraire, si pour Merleau-Ponty la chair de l'histoire est le milieu même de la *praxis* et des tensions historiques, c'est parce que la nature n'est nullement opposée à l'homme, n'est pas un ensemble empirique d'étants dressés devant lui, mais constitue le «fond» de l'existence et de l'expérience humaines, en deçà de tout pouvoir du sujet et de la raison constituante, le fond dont émergent les étants, leur élément commun.

Il existe en effet une vulnérabilité propre au sujet historique en tant qu'inscrit dans sa *chair*, au sens résolument ontologique que Merleau-Ponty donne au terme : mouvement de phénoménologisation de l'Être, puissance phénoménalisante du monde lui-même, celle qui est à l'œuvre pour constituer le corps comme corps percevant. C'est à travers l'Histoire que l'Être se phénoménalise.

²⁶ M. MERLEAU-PONTY, *Résumés de cours du Collège de France 1952-1960*, Paris, Gallimard, 1972, p. 141.

²⁷ M. MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945, p. 398.

²⁸ M. MERLEAU-PONTY, *Le visible et l'invisible*, p. 328.

Tel est le gain du passage opéré par Merleau-Ponty de la philosophie de la conscience (sous le signe du clivage conscience/objet) à une philosophie de l'historicité transcendante (sous le signe de l'unité du sensible et de l'intelligible). Gain par rapport à la pensée classique, mais aussi par rapport à Husserl et Heidegger dans ce qu'ils conservent de dualisme abstrait : pour la pensée classique, la conscience constitue le sens dans et contre une matière (sensible ou signes) ; pour Merleau-Ponty, le sens est constitué par un « geste » – indivisiblement sensible et intelligible. Dans un même mouvement le sens s'incarne, surgit au sein de la parole, émerge dans l'Histoire. La conscience n'est plus le sujet du corps, le sentir est *essentiellement incarné* : l'incarnation a un statut originaire, fonde le rapport à l'être ; « elle n'est plus ce qui vient compromettre un rapport à l'Être normé par l'idéal de l'adéquation »²⁹. Il y a là une rupture considérable avec la tradition classique, pour laquelle le sujet est incarné comme par accident, comme par surcroît, et donc incapable de faire des expériences dans un monde dont la texture est si différente de la sienne, si étrangère.

L'intercorporéité constitue alors le creuset d'une liberté concrète, indivisiblement praxis et réflexion, qui exige pour s'accomplir de travailler dans l'ouverture aux autres libertés, « apparaît comme habitée par un mouvement d'intelligence, c'est-à-dire par une tendance spontanée à se concilier avec d'autres libertés »³⁰. L'approche de l'histoire par Merleau-Ponty ne manque pas de la dimension éthique, mais c'est une éthique de la pensée, car la liberté renvoie à une pratique de la pensée, en appelle à une voie médiane qui, entre arbitraire et déterminisme, implique le pouvoir de lire le sens des situations où elle a à s'incarner³¹. La liberté implique cette « affinité transcendante des libertés entre elles » qui donne à l'intercorporéité son statut transcendantal, et Merleau-Ponty reprend de Kant le terme d'« affinité transcendante » pour désigner la liberté en acte en tant qu'elle implique une capacité cognitive. D'autre part, il use de la formule de Descartes et de Malebranche, « lumière naturelle », pour désigner l'idéalité réflexive immanente à la chair du monde, l'ouverture à la vérité comme sourd travail de cette chair. Enfin, il trouve des accents heideggériens, et cite Heidegger, lorsqu'il s'agit de décrire l'affinité transcendante qui place les libertés en face de la question de la vérité, par delà tout arbitraire, mais aussi en deçà de tout fatum. Le problème est de « donner sa véritable signification à cette affinité transcendante des libertés si, ni arbitraire ni destin, elle doit livrer accès à une vérité qui n'est pas de pure coïncidence »³². « C'est au cœur de mon présent que je trouve le sens de ceux qui l'ont précédé, que je trouve de quoi comprendre la présence d'autrui

²⁹ R. BARBARAS, *Merleau-Ponty*, Paris, Ellipses, 1997, p. 29, 31.

³⁰ V. PEILLON, *La tradition de l'esprit. Itinéraire de Maurice Merleau-Ponty*, Paris, Grasset, p. 242.

³¹ *Humanisme et terreur*, Paris, Gallimard, 1947, p. 192, 196.

³² V. PEILLON, *op. cit.*, p. 244.

au même monde [...] Il n'y a finalité qu'au sens où Heidegger la définissait lorsqu'il disait à peu près qu'elle est le tremblement d'une unité exposée à la contingence et qui se recrée infatigablement.»³³

Aussi bien, chez Merleau-Ponty, l'importance prise par le concept husserlien de *sédimentation* (concept qui relève chez Husserl de la passivité originaire de la conscience), explique que la structure existentielle de l'être-au-monde présente d'emblée le caractère historique absent chez Heidegger. Il y a «communautarisation» originaire de la vie intentionnelle. Les existentiels qui constituent chez Heidegger la *facticité* du *Dasein* (être-pour-autrui, pour la mort, temporalité, etc.) sont autant de transcendants structurant d'avance notre expérience du monde, correspondant à «l'éclatement d'un sens sédimenté communautaire» : «Ce qui apparaît très riche chez Merleau-Ponty, c'est que la 'facticité' heideggerienne du *Dasein* est comprise, par la sédimentation, au moins comme *historique*, alors même que, chez Heidegger, l'historicité du *Dasein* ne pouvait proprement se dévoiler que comme 'destin' (*Schicksal*) dans l'ouverture de la résolution. Par surcroît, en apparaissant comme historique, la facticité devient *communautaire*, puisqu'elle est le dépôt sédimenté où le sens de l'expérience humaine s'est pour ainsi dire enfoncé, et cela, tant dans le cours de l'expérience individuelle que collective.»³⁴

C'est donc sous le signe du dépassement des dualismes que s'élabore chez Merleau-Ponty la pensée de l'histoire et du politique, d'une «troisième voie», laquelle a à tenir compte de ce que les dualismes sont le fait d'un être *travaillé* de l'intérieur par sa propre ambiguïté, esprit en tant que chair... Cet en deçà renvoie à un ancrage ontologique par lequel Merleau-Ponty a fait droit toujours davantage à l'influence de Heidegger et pris ses distances par rapport à celle de Husserl. Mais cette ontologie prend la forme d'une «philosophie de la Nature», qui marque l'originalité de la perspective de Merleau-Ponty, tant par rapport à Heidegger qu'à Husserl. La recherche husserlienne d'une radicalité philosophique, Merleau-Ponty entend lui être fidèle et l'accomplir dans la reconnaissance de notre rattachement ombilical à l'être, dans un rapport d'intrication, d'indivision dynamique, avec lui. La dimension de l'histoire et du politique est, chez Merleau-Ponty, essentielle à ce rattachement. Husserl avait reconnu ce caractère essentiel, mais sans intégrer l'historique et le politique comme tels à sa philosophie. Penser l'intersubjectivité à la manière de Merleau-Ponty, c'est-à-dire comme intercorporalité à partir d'une conception de la chair comme tissu commun du corps et du monde, penser «le corps selon la chair», pour reprendre le titre de l'ouvrage de J.-M. Tréguier, c'est ménager une place éminente à l'histoire et au politique conçus comme champ d'une communauté transcendantale entre les hommes. L'Histoire a ici le sens d'une œuvre commune des hommes, articulant de manière plus ou moins universelle le sentir

³³ *Signes*, p. 122.

³⁴ M. RICHIR, «Communauté, société et histoire», in M. RICHIR, E. TASSIN, *Merleau-Ponty, phénoménologie et expériences*, Grenoble, Jérôme Millon, 1992.

et l'idéalité, le sensible et le sens. L'intersubjectivité comprise comme *membre* «permet d'éclairer en retour la temporalité qu'elle ordonne, et de faire paraître, dans l'œuvre commun des hommes, une historicité opérante»³⁵. On est conduit jusqu'au fait ultime : un «pouvoir de choix radical» que nous «constatons en nous», choix par lequel nous donnons sens à notre vie, pouvoir par lequel nous sommes rendus «sensibles à tous les usages que l'humanité en a fait», ouverts «aux autres cultures» et au changement dans notre propre culture, pouvoir qui nous rend compréhensibles les autres cultures tout en permettant la critique. On mesure l'intérêt d'une telle approche concernant la question de l'interculturalité : elle permet d'éviter le double écueil de l'aveuglement ethnocentrique et de l'apologie extatique des Différences. Tel est l'esprit historique, en quête de «troisièmes voies» dont le caractère introuvable n'est pas nécessairement l'effet d'une abstraction : «Ce que nous postulons, dans l'essai de compréhension historique, c'est seulement que la liberté comprend tous les usages de la liberté»³⁶.

³⁵ *Ibid.*, p. 18.

³⁶ *Les Aventures de la dialectique*, p. 35.