

*École doctorale de philosophie, l'Université de Paris 1 Panthéon-Sorbonne (ED280)  
Centre de recherches sur les philosophies contemporaines (PhiCo),  
Groupe Expériences et Connaissances (EXeCO)*



# Une action qui s'invente

Merleau-Ponty et le fondement pour une phénoménologie de l'action politique

*Thèse pour l'obtention du grade de docteur de l'université Paris 1 Panthéon-Sorbonne  
Présentée et soutenue publiquement le 28 mars 2019 par*

***Jon FURHOLT***

## **Membres du jury**

Marc CRÉPON,  
*Professeur de philosophie à l'École Normale Supérieure de la rue d'Ulm, pré-rapporteur*

Elise MARROU,  
*Maîtresse de conférence en philosophie, université Paris Sorbonne*

Judith REVEL,  
*Professeure de philosophie, université Paris Nanterre (directrice)*

Perrine SIMON-NAHUM,  
*Directrice de recherche, CNRS/La République des savoirs (USR 3608), pré-rapporteure*



## Résumé

La question de la politique nous hante parce qu'elle ne cesse de nous échapper. Traversant nos actions et tous les aspects de nos vies, n'appartenant à personne, elle se trouve à l'intersection de mes actions et celles des autres. Comment donc comprendre la question de la politique ? Je me propose de démontrer que Maurice Merleau-Ponty plutôt que nous donner une réponse à cette question, nous invite à une véritable interrogation philosophique : *La politique, c'est une action qui s'invente*.

J'interroge cette idée novatrice et complexe dont Merleau-Ponty lui-même ne nous donne que les contours. Je demande si nous ne voyons pas dans sa philosophie non seulement une phénoménologie de la perception et une philosophie politique, mais aussi *le fondement pour une phénoménologie de l'action politique*. La pensée merleau-pontienne se trouve précisément dans ces entre-deux entre phénoménologie et ontologie, entre philosophie et politique. Entre-deux qui déconcertent et qui nous entraînent sur la trace d'une notion-clé d'une telle phénoménologie : la chair du politique.

J'interroge plusieurs aspects différents de la pensée de Merleau-Ponty, phénoménologiques et politiques. Par là, mon postulat est que la question de savoir ce qu'est la politique, ainsi que celle de comprendre l'action politique, s'inscrivent dans cette idée de la chair du politique. Je défends également l'idée que, tout comme pour la perception dans les écrits de Merleau-Ponty, une phénoménologie de l'action politique met en relief à la fois l'appartenance de l'action politique et ce qu'elle fait apparaître.

### Mots-clés :

Phénoménologie ; Ontologie ; Action politique ; Chair ; Le politique ; Corps vécu ; Merleau-Ponty

## Summary

The question of politics haunts us because it never ceases to evade our effort to grasp it. Politics run through our actions and all aspects of life, while not being at the hands of anyone. It exists only in the intersection of my actions and those of others. How should we then understand the question? How should we think political action? I aim to show that Maurice Merleau-Ponty provides us with an answer, which in reality is a call to philosophical interrogation: *Politics is an action that invents itself*.

I discuss this complex idea, of which Merleau-Ponty himself only gives us the contours. I ask if what we find in his philosophy is not only a phenomenology of perception and a political philosophy, but rather the foundations for *a phenomenology of political action*. Merleau-Ponty's thinking finds itself in between phenomenology and ontology, between philosophy and politics. This in-between is an unstable one, but opens us to the key concept of the flesh of the political.

I interrogate several different aspects of Merleau-Ponty's philosophy, both phenomenological and political. I suggest that the question of politics and that of understanding political action is actually an expression of this idea of the flesh of the political. I propose also that just as is the case with regards to perception in Merleau-Ponty's philosophy, a phenomenology of political action puts into focus both the apparitions of political action and that which it makes come to light.

### Keywords :

Phenomenology ; Ontology ; Political action ; Flesh ; The political ; Lived body ; Merleau-Ponty

## Remerciements

À la fin d'un parcours et à la fin d'une aventure intellectuelle, je me rends compte à quel point mes réflexions ont émergé d'un horizon philosophique qui n'est pas à moi seul. C'est en effet une expérience très particulière de lire un philosophe comme Merleau-Ponty et y découvrir une pensée qui ressemble tellement à la mienne – tout en étant très conscient du fait que c'est *cette pensée même* qui a préparé et préfiguré cette découverte. C'est une pensée se découvrant elle-même à travers moi. Lire et relire ces paragraphes ressemble de manière très étrange à cette découverte. J'y trouve une réflexion remarquablement similaire à la mienne, mais aussi – en germe – une certaine résistance et une certaine épaisseur involontaire. Je reviens sur mon parcours et le vois projeté sur un fond que je n'ai pas choisi. C'est là écrire ; c'est là la chair d'une pensée. Ce travail s'achève grâce à des personnes, des rencontres et des discussions innombrables. Bien qu'ils soient trop nombreux pour les nommer tous, sachez que j'en suis éternellement reconnaissant. Quelques-unes méritent cependant une mention spéciale :

Avant tout, je remercie Judith Revel, qui a pris sur elle de diriger ce travail et qui a fait confiance à moi et à mon projet – un projet qui alors n'était rien qu'une intuition confuse et brouillée. Avec un professionnalisme et une connaissance remarquable, elle m'a indiqué des chemins et des positions possibles, tant par ses commentaires que par son exemple. Elle a fait preuve d'une patience impressionnante tandis qu'elle m'a donné de l'espace pour découvrir moi-même ce qui a dû lui être évident.

Je remercie ceux qui, dans le cadre universitaire, ont contribué à des discussions fécondes. Au cours d'un grand nombre de conférences, séminaires, journées de travail, ils m'ont offert une plateforme pour lancer mes idées, pour me faire douter, pour me faire faire un pas en arrière et progresser. Ståle Finke, parmi d'autres, s'est engagé sans faille dans les sujets que j'ai avancés, et leur ont donné une place dans notre séminaire sur la philosophie de Merleau-Ponty.

Mes camarades en philosophie de Paris et d'Oslo, je vous remercie de toujours être prêts à me prendre au sérieux, à me résister, à vous opposer à moi et à me soutenir. Kaja, Ming, mes chers amis de Villa Gräpling – Sara, Eirik, Hege et Jonas – et du 189 rue de Pyrénées – Camille et Waël –, qui m'ont tous soutenu, chacun à sa manière. Je remercie également tous ceux qui sont passés par la rédaction de *Filosofisk supplement*.

Un grand merci à la Fondation Marison des Sciences de l'Homme (FMSH) et le Centre Universitaire de Norvège à Paris, ainsi qu'à IFIKK à l'Université d'Oslo et Hanne Lindemann pour m'avoir laissé les portes ouvertes.

À mes parents et à mes frères, un grand merci de votre patience et votre soutien.

Vera, tu a été le centre autour duquel que j'ai gravité et que je grave toujours. Pour nos discussions philosophiques, pour ton encouragement, ta patience, pour Jean-Claude, tu as mon cœur.



# Table des matières

|  |            |
|--|------------|
| <i>Résumé</i> .....  | <i>I</i>   |
| <i>Summary</i> .....   | <i>II</i>  |
| <i>Remerciements</i> .....   | <i>III</i> |
| <i>Table des matières</i> .....  | <i>V</i>   |
| INTRODUCTION.....  | 1          |
| §1 : <i>Exposer le problème de l'action</i> .....                                | 3          |
| La problématique d'un débat.....   | 3          |
| La problématique : L'appel à penser l'action.....                                | 7          |
| §2 : <i>Questions de recherche et axes de questionnement</i> .....               | 10         |
| La question du sujet.....  | 10         |
| La question du phénomène.....  | 11         |
| La question du politique.....  | 12         |
| §3 : <i>Stratégie et démarche</i> .....  | 13         |
| Une phénoménologie.....  | 13         |
| La thèse.....  | 14         |
| La lecture.....  | 15         |
| Le plan.....   | 17         |
| CHAPITRE 1 : PHÉNOMÉNOLOGIE COMME PHILOSOPHIE POLITIQUE.....                     | 21         |
| §1 : <i>La phénoménologie comme nexus de problématiques</i> .....                | 23         |
| Une expérience politique située.....   | 25         |
| <i>Un nouveau système économique</i> .....                                       | 27         |
| <i>Le corps de la terre</i> .....  | 30         |
| <i>Le corps des frontières</i> .....   | 31         |
| Le phénoménologue et les dogmes de la philosophie.....                           | 35         |
| <i>La morale</i> .....   | 37         |
| <i>Le sujet</i> .....  | 39         |
| <i>La ruse de l'histoire</i> .....   | 41         |
| La pluralité de perspectives : Le cas de la doctrine de la « guerre juste »..... | 44         |
| §2 : <i>Merleau-Ponty, les étapes d'un penseur politique</i> .....               | 49         |
| Le politique : les nœuds d'une étoffe politique.....                             | 53         |
| <i>La liberté</i> .....  | 55         |
| <i>Le conflit et la violence</i> .....   | 59         |
| <i>L'histoire</i> .....  | 62         |
| <i>Le politique</i> .....  | 65         |
| La philosophie politique face aux événements.....                                | 69         |
| <i>Le jugement politique</i> .....   | 70         |
| <i>Marxisme, l'hypothèse radicale</i> .....                                      | 76         |
| <i>Machiavélisme marxiste</i> .....  | 83         |
| <i>Anticommunisme marxiste ?</i> .....   | 88         |
| <i>Marxisme weberien</i> .....   | 93         |

|   |     |
|---|-----|
| §3 : <i>Conclusions : chair du politique, politique de la chair</i> ..... | 99  |
| CHAPITRE 2 : PHÉNOMÉNOLOGIE COMME PHILOSOPHIE DE LA CHAIR .....           | 105 |
| §1 : <i>Le phénomène et le corps</i> .....                                | 108 |
| L'être de l'expérience, expérience de l'être.....                         | 110 |
| <i>Le double aspect et une philosophie ambiguë</i> .....                  | 111 |
| <i>L'expérience et le primat de la perception</i> .....                   | 115 |
| <i>Du transcendantal à la situation</i> .....                             | 122 |
| <i>De la corporalité à la chair</i> .....                                 | 126 |
| Le visible, l'invisible et la chair du monde.....                         | 134 |
| <i>L'invisible</i> .....  | 136 |
| <i>Le phénomène : apparence et apparition</i> .....                       | 142 |
| <i>Le phénomène : l'inépuisable et l'écart</i> .....                      | 147 |
| <i>Le phénomène : l'être et altérité</i> .....                            | 151 |
| §2 : <i>La chair comme histoire</i> .....                                 | 161 |
| La dialectique et ses vices .....   | 161 |
| <i>Non-retour et la présence d'une absence</i> .....                      | 162 |
| <i>L'anti-dialectique de la dialectique</i> .....                         | 165 |
| Les deux sens de l'histoire : événement et avènement .....                | 174 |
| <i>Avènement et tradition</i> .....                                       | 177 |
| <i>Événement et la mise en cause du sujet</i> .....                       | 181 |
| §3 : <i>Conclusions : une ontologie phénoménologique</i> .....            | 188 |
| Une philosophie de la chair .....   | 189 |
| Phénoménologie comme démarche philosophique.....                          | 193 |
| L'esquisse d'une philosophie politique .....                              | 198 |
| <i>D'une phénoménologie à une philosophie politique</i> .....             | 199 |
| <i>La tâche d'une philosophie politique</i> .....                         | 202 |
| CHAPITRE 3 : L'ALIÉNATION, L'EMPIÈTEMENT ET LE SUJET POLITIQUE.....       | 205 |
| Le problème.....  | 205 |
| §1 : <i>L'empiètement : sujet et liberté</i> .....                        | 209 |
| L'existence du cogito .....   | 213 |
| Constitution, expression et liberté .....                                 | 218 |
| <i>Constitution : particularité, position et passivité</i> .....          | 218 |
| <i>Expression : activité et séparation</i> .....                          | 221 |
| <i>Liberté comme engagement et apparaître</i> .....                       | 225 |
| §2 : <i>La critique du libéralisme</i> .....                              | 235 |
| La critique de la philosophie libérale.....                               | 237 |
| La critique de l'idéologie libérale.....                                  | 242 |
| La guerre : le politique et la phénoménologie .....                       | 249 |
| §3 : <i>L'aliénation du droit : Hobbes</i> .....                          | 254 |
| Une philosophie du Souverain.....   | 255 |
| Le contrat comme figure phénoménologique .....                            | 260 |
| <i>L'intériorité de la philosophie</i> .....                              | 261 |
| <i>Contrat et expérience</i> .....  | 262 |
| <i>Le politique : the Matter thereof</i> .....                            | 265 |
| §4 : <i>L'aliénation du travail : Marx</i> .....                          | 269 |
| Aliénation comme réification .....  | 271 |



|   |     |
|---|-----|
| Aliénation comme perte de l'expression, perte de l'objectivité, perte de la passivité ..... | 274 |
| Aliénation objective, aliénation subjective.....  | 278 |
| Aliénation comme expérience politique .....   | 285 |
| §5 : <i>Conclusions</i> .....   | 291 |
| CHAPITRE 4 : INSTITUTION, DOMINATION ET LE MONDE SOCIAL .....                               | 295 |
| Le problème.....  | 296 |
| §1 : <i>Habitude et institution : le corps comme système</i> .....                          | 302 |
| Habitude et intentionnalité.....  | 306 |
| <i>L'habitude comme l'acquisition d'un monde</i> .....                                      | 309 |
| Habitude et système vectoriel.....  | 316 |
| <i>Généralité du corps</i> .....  | 318 |
| <i>L'inconscience</i> .....   | 321 |
| <i>L'impératif</i> .....  | 323 |
| <i>Modalités et vecteurs : « Throwing like a girl »</i> .....                               | 326 |
| L'institution et le monde social .....  | 332 |
| <i>Le social et le système du visible</i> .....   | 332 |
| <i>Les sciences sociales et « la chasse sans prise »</i> .....                              | 338 |
| <i>La chair et l'institution</i> .....  | 344 |
| §2 : <i>Discipline et surveillance : Foucault</i> .....                                     | 351 |
| La discipline du corps.....   | 356 |
| La visibilité et la surveillance .....  | 363 |
| <i>Le Panopticon</i> .....  | 364 |
| <i>Le regard et l'objectification</i> .....   | 368 |
| §3 : <i>Conclusions</i> .....   | 372 |
| CONCLUSIONS.....  | 377 |
| <i>Bibliographie</i> .....  | 382 |



# Introduction

Face aux événements politiques, il y a une question qui se pose à la philosophie et, par le fait même d'être posée, circonscrit tout un domaine de pensée : « encore faut-il savoir quel est ce mouvement de l'histoire, sur qui nous pouvons compter pour l'accomplir avec nous, encore faut-il savoir *que faire*. »<sup>1</sup> Cette question n'est en philosophie ni instrumentale ni morale. Dans un certain sens, elle se distingue du « que dois-je faire ? » moral et elle ne relève pas non plus de l'ordre juridique du « que m'est-il permis de faire » ou du « que puis-je faire » métaphysique. C'est Maurice Merleau-Ponty qui la formule ainsi et fait ainsi appel à un ordre politique. Elle suscite un ordre de pensée politique, car elle n'« appartient » à personne, à proprement parler, elle est d'un autre type parce qu'elle ne se fonde pas en dehors d'elle-même, par référence à un autre ordre plus fondamental. C'est une question qui renvoie à la politique en la fondant dans l'*action*. Sa nature n'est pas claire et elle demeurera peut-être sans réponse définitive. Pourtant, elle circonscrit un domaine de pensée, et avant tout elle circonscrit une certaine expérience de la politique.

C'est la phénoménologie qui avant tout s'est mise à interroger l'expérience, et face à une expérience proprement politique émerge la possibilité d'une phénoménologie politique. La phénoménologie, comme théorie philosophique, a ceci de particulier qu'elle propose à la philosophie un retour à l'expérience, mais elle découvre aussitôt, au sein de l'expérience, une pratique, un acte, une action ; elle découvre le propre de l'expérience, à savoir la vie active et pratique. Par conséquent, parler philosophiquement de la politique, faire une phénoménologie de l'action, c'est retrouver l'action des deux côtés de l'interrogation, au-delà et en deçà de la philosophie.

À notre avis, un problème central de la philosophie politique consiste à comprendre le fond de cette action, toujours partiel, toujours opaque, qui reste à jamais sans conclusion. Si l'on se figure une situation dans laquelle un acteur politique, par exemple un chef d'État, agit, il le fait dans un contexte qui le dépasse. Il ne contrôle que partiellement les conséquences de ses actions et en aucun cas peut-il

---

<sup>1</sup> MERLEAU-PONTY Maurice, *Sens et non-sens*, Paris, Éditions Gallimard, « Bibliothèque de philosophie », 1996, p.98.

être assuré que ses actions se confondent avec ses motivations, sa morale, ses fins et qu'elles apparaissent à autrui telles qu'elles apparaissent à lui-même. Ses adversaires, eux, ne réagissent pas face à une action transparente avec des motivations absolument visibles, mais ils agissent au contraire sur un fond opaque et fragmenté. Et à nouveau, le chef d'État ne peut agir autrement que répondre aux actions de ses adversaires, actions qui lui apparaissent sur un fond qu'il ne contrôle pas. Par exemple, lors de la crise des missiles de Cuba, l'Union Soviétique ne pouvait pas connaître les motivations et les considérations des autorités américaines, et *vice versa*, mais devait pourtant agir sur un fond partiel. L'important est que ces rencontres n'expriment pas d'abord une suite d'illusions ou de croyances, ni un manque d'informations ; les actions ne se produisent pas à l'intérieur de la conscience des acteurs mais dans l'espace entre eux. Puisque la politique est un jeu à plusieurs, les actions produisent une certaine réalité et à travers les actions émerge un être politique qui n'est le produit à personne, qui n'est sous le contrôle d'aucun acteur et qui ne se présente jamais complètement et de manière transparente. Ceci sera le thème récurrent de ce travail : dans l'entre-deux de l'action se trouve ce que l'on va nommer l'épaisseur du phénomène politique.

Comprendre cette réalité épaisse constitue le problème principal de toute philosophie politique, mais un problème qui s'est néanmoins retrouvé à l'ombre des grandes discussions sur la justice, sur la délibération et d'autres discussions normatives en philosophie politique. Cette épaisseur nous conduit au-delà du problème de la conscience et de l'expérience au sens étroit et pose le problème de l'*appareil* politique, à savoir qu'il y a un rapport entre les enjeux politiques tels qu'ils apparaissent pour les acteurs qui y sont engagés et l'effectivité politique qui ne cesse de rectifier et de mettre en cause nos visions et nos idéaux politiques. C'est pour cela que nous soutenons que la philosophie doit refaire le parcours de la phénoménologie à la recherche de cette épaisseur, revisiter et de mettre au jour les principaux enseignements qu'elle nous offre.

Nous nous sommes ici donnés la tâche de repenser et de reformuler ce parcours phénoménologique à partir de la pensée de Maurice Merleau-Ponty, notamment son insistance sur le rôle philosophique du *corps*. Depuis quelques décennies les enseignements de la phénoménologie sont à nouveau à l'agenda. En philosophie politique, la portée des développements récents, mettant l'accent sur la situation des différentes formes de l'expérience, a mis en lumière l'importance de réintroduire le corps au sein de l'analyse politique, ni comme le fond physiologique de l'esprit ni comme pur objet, mais comme un nexus de l'expérience politique. Ces développements ont rendu évident la nécessité de reconsidérer les thèmes centraux de la philosophie classique en ce qui concerne l'identité, la relation à autrui, l'éthique, la connaissance, etc

Enfin, la raison principale pour laquelle nous avons voulu faire retour à la phénoménologie, notamment celle de Merleau-Ponty, est que c'est elle qui rend problématique la relation entre les conclusions et les méthodes, qui pose comme problème le rapport entre la vie que la philosophie décrit

et la vie de la philosophie, qui se voit historique tandis qu'elle est en train de comprendre ce que c'est que l'expérience historique. Cette phénoménologie pose comme centrales ces intersections : le corps comme perception et sensibilité, le corps comme politique, le corps comme existentiel, le corps comme objet scientifique, le corps comme social, le corps du philosophe. En vue des développements scientifiques et philosophiques, en vue des analyses politiques de plus en plus « décentralisées », plus près de l'expérience réelle de la politique dans la mesure où elle touche au genre, à la santé, à la sexualité, à la mort, à l'éthique, à l'action, la phénoménologie n'a jamais été plus importante.

Notre ambition est de repenser certains aspects de la phénoménologie afin qu'elle puisse poser la question de l'action politique sans que ses doctrines se présentent comme un fondement ou comme une philosophie première sur laquelle une théorie politique peut s'articuler. Notre but principal est de repenser l'idée d'une phénoménologie politique au sein d'une philosophie du corps, de la chair ; la repenser en sorte qu'elle nie la hiérarchie qui y est souvent imposée. Le but est donc d'explicitier et de donner les contours du fondement – souvent tacite, parfois partiellement articulée – d'une phénoménologie politique.

## **§1 : Exposer le problème de l'action**

Cette introduction vise une clarification de notre problème, le problème de l'épaisseur politique, l'idée d'une phénoménologie politique, et c'est certainement une tâche difficile. Les travaux de Merleau-Ponty, l'accent qu'ils portent sur le rôle de l'action, constituent à cet égard une tentative de clarification. L'action joue pour lui un rôle indispensable, mais sans qu'elle soit thématifiée de manière directe. Nous avons choisi de nous concentrer sur la phénoménologie de Merleau-Ponty parce qu'elle représente une approche féconde à notre problème, mais toujours aujourd'hui peu exposée. Et nous prenons comme objet l'action parce qu'elle représente dans sa philosophie un moment fondamentalement problématique.

### **La problématique d'un débat**

Les contours du problème que nous affrontons ici émergent d'une manière particulièrement intéressante dans la violente querelle entre Jean-Paul Sartre et Maurice Merleau-Ponty en 1953, qui entraîne le départ de ce dernier de la revue *Les Temps modernes* après 8 ans dans la rédaction. C'est ici, dans une défense de la philosophie politique, qu'une attitude remarquable à l'égard de l'action culmine. Merleau-Ponty ressent depuis ses premiers écrits politiques de la fin des années 1940 une forte ambivalence à l'égard de la politique qui s'élabore dans son temps, pris dans le choix d'après-guerre entre les États-Unis capitalistes et l'URSS communiste. Comme de nombreux intellectuels de son époque, il manifeste de la sympathie pour la lutte prolétarienne et pour l'horizon marxiste, mais réclame une indépendance

intellectuelle qui trouvera son expression dans la revue.

En suivant à la fois le courant marxiste et celui des existentialistes du siècle précédent, il se met d'accord avec Sartre : il n'y a ni Dieu ni Nature ni Raison qui peut assurer la morale ou la politique pure. Tout ce qu'il y a, c'est l'être humain dans son monde historique et concret, et une politique qui ne se comprend pas historiquement, concrètement, se transforme aisément en terreur. En politique, la seule promesse valable est celle que l'histoire articule elle-même. Les événements du 20<sup>e</sup> siècle, notamment les deux guerres mondiales et la révolution russe, nous éloignent d'un grand pas des utopies et de la pensée de l'universel, et nous situent au sein de la réalité humaine dans un monde contingent et chaotique. Le champ de la pensée politique est désormais la vie sociale des êtres humains, les événements historiques et les choix auxquels nous faisons face.

Au début, cette ambivalence prend la forme de ce que Merleau-Ponty nomme un « attentisme »<sup>2</sup> face à l'Union Soviétique de Staline, et ensuite d'un refus résolu de s'engager dans les événements au moment de leur épanouissement. Pour lui, il est insensé de prendre comme point de départ la contingence des événements, car leurs conséquences demeurent hors de toute saisie, tandis que cela n'interdit nullement une critique philosophique de la politique. Sur ce fond silencieux, Sartre critique Merleau-Ponty d'avoir choisi la philosophie et non la politique, disant que son silence est un retrait d'un engagement politique et qu'il n'y en a pas de « terre commune ». Bien que largement discutée dans la littérature, nous voudrions revisiter quelques points de cette critique pour mieux comprendre la position de Merleau-Ponty.

Il y a effectivement un certain silence chez le philosophe tout au long des années 1950,<sup>3</sup> mais il lance néanmoins des critiques philosophiques fortes de la politique sartrienne. Ce silence à propos des événements est dénoncé par Sartre, non pas parce que ce serait une trahison d'une politique particulière ou de la politique *en soi*, mais plutôt d'être une position impossible et intenable. Ce dernier dit que choisir la philosophie et non pas la politique c'est en même temps renoncer au droit d'agir contre lui et de critiquer sa politique. Non plus s'exprimer sur les événements politiques, c'est un choix individuel, et tout à fait légitime, mais ce choix subjectif n'a pas de valeur dans l'objectif. Il dit que « ... si, au nom de ce geste individuel, tu discutes l'attitude de ceux qui demeurent sur le terrain *objectif* de la politique et qui essaient, tant bien que mal, de se décider pour des motifs objectivement valables, tu deviens à ton tour justiciable d'une appréciation objective. »<sup>4</sup>

Dans les mots de Sartre, le silence de Merleau-Ponty se réclame une objectivité illégitime en imposant qu'« un philosophe a tort de se prononcer sur le Pacte atlantique, la politique du gouvernement français, etc., etc. Ou plutôt il peut se prononcer s'il renvoie dos à dos les blocs ou les partis qui

<sup>2</sup> PEILLON Vincent, *La tradition de l'esprit : itinéraire de Maurice Merleau-Ponty*, Paris, Grasset, 1994, p.142.

<sup>3</sup> Merleau-Ponty le dit lui-même : « J'ai décidé, depuis la guerre de Corée ... de ne plus écrire sur les événements à mesure qu'ils se présentent. » Dans les « Lettres de rupture », *Œuvres*, Paris, Gallimard, 2010, p.635.

<sup>4</sup> La première lettre que Sartre écrit à Merleau-Ponty, *Ibid.*, p. 628.

s'opposent, mais non pas s'il juge *une* politique plus dangereuse qu'une autre. En un mot : le philosophe *aujourd'hui* ne peut pas prendre d'attitude politique. »<sup>5</sup> L'entrecroisement d'une critique philosophique et d'un silence sur les sujets politiques équivaut selon Sartre à l'impératif « *il faut s'abstenir* », ce qui rend doublement injustifiable son choix. Son tort ? Ce n'est pas de critiquer la position de Sartre au nom d'une autre position, « mais ... tenter de la neutraliser, de la mettre entre parenthèse au nom d'une non-position »<sup>6</sup>, « au nom de l'*époque* phénoménologique »<sup>7</sup>.

La réponse que cette critique engendre est notable, car elle témoigne d'une attitude passionnée envers la philosophie et la politique, mais aussi problématique dans son insistance sur l'action politique. Merleau-Ponty nie que son silence sur les actualités soit le signe d'un retrait, et affirme qu'il est plutôt la seule attitude politique viable ; c'est précisément y voir le rôle de l'action. Toujours en s'adressant à Sartre, il affirme : « À s'engager sur chaque événement, comme s'il était un test de moralité, ... tu refuses de gaieté de cœur un *droit de rectification* auquel aucune action sérieuse ne renonce ... »<sup>8</sup> L'action politique n'appartient pas à l'ordre de l'absolu, selon lui, et il envisage « ... une action d'écrivain qui consiste à faire le va-et-vient entre l'événement et la ligne générale ... »<sup>9</sup> Le caractère de la politique et de l'action ne les exclut nullement du champ philosophique, mais c'est là au contraire une tâche pour la philosophie « ... parce que la distance qu'elle ménage entre l'événement et le jugement qu'on en fait désarme le piège de l'événement et en laisse voir clairement son sens. »<sup>10</sup> Il semble que l'action de philosopher, sinon la philosophie de l'action, permette de dégager une critique nécessaire et de revenir sur ses analyses, car elle instaure « une ambiguïté saine ».

Or, il y a aussi un autre aspect qui rend importante sa réponse et qui nous ouvre de manière décisive sur sa philosophie. Merleau-Ponty affirme qu'il fait de la politique non seulement en faisant appel à une autre manière de la penser, une manière ambiguë et ouverte, mais il conteste également la prémisse centrale de la critique sartrienne : L'usage que Sartre fait de la distinction entre le choix *subjectif* de pratiquer la philosophie et le terrain *objectif*<sup>11</sup> de la politique, c'est déjà se méprendre sur l'action du philosophe. Non seulement il refuse que son attitude philosophique soit un retrait de la politique de fait, mais aussi de droit ! Faire de la philosophie *c'est* faire de la politique,<sup>12</sup> et il « n'accepte donc pas le bénéfice de cette pure bonté », ironise-t-il, de pouvoir prendre un choix purement subjectif.

<sup>5</sup> *Ibid.*

<sup>6</sup> *Ibid.*

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 630. L'*époque* phénoménologique, dans le sens originel de Husserl, signifie la démarche philosophique de mettre entre parenthèse l'existence objective du monde, afin d'atteindre l'essence de l'expérience de celui-ci. Nous reviendrons sur le sens qu'en donne Merleau-Ponty.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 636.

<sup>9</sup> Il continue : « ... et non pas à affronter (dans l'imaginaire) chaque événement comme s'il était décisif, unique et irréparable. » (*Ibid.*) Une pensée philosophique qui réside uniquement dans le présent volatil finit par ne pas le saisir.

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 637.

<sup>11</sup> Une difficulté réside dans le sens même que Sartre donne à ce terme. Voir REVEL Judith, *Foucault avec Merleau-Ponty : ontologie politique, présentisme et histoire*, Paris, Vrin, « Philosophie du présent », 2015, 226 p, p.130.

<sup>12</sup> Judith Revel le remarque : « contrairement à ce qu'en dit Sartre, Merleau-Ponty ne choisit pas la pure position de la moralité *contre* la politique, comme un aveu de faiblesse, ou même ... la philosophie contre la politique, mais bien la politique *en tant que* philosophie » (*Ibid.*, p. 120.)

Il dit que même si elle « ... ne choisit pas entre le communisme et l'anticommunisme, la philosophie est une attitude dans le monde, non une abstention ... »<sup>13</sup> Faire de la philosophie, c'est se situer dans le monde actuel et interroger son actualité. Le travail d'un philosophe ne peut pas s'écarter absolument de la guerre ou d'un gouvernement, ne peut pas rester absolument indifférent à l'égard des configurations de pouvoir ou de la liberté. Penser, inévitablement faire partie du monde et de l'histoire, et le développement d'une pensée, c'est inéluctablement prendre sens dans une actualité politique en tant qu'action.

La réponse que donne Merleau-Ponty a attirée beaucoup d'intérêt parce qu'elle témoigne d'une pensée politique ouverte, une pensée qui ne cherche pas à conclure mais à interroger. Dans la réponse nous entrevoyons également une approche philosophique plus profonde et une manière de philosopher qui ne cesse pas de confirmer son actualité. Avant tout, Merleau-Ponty insiste sur ce qu'il nous a laissé comme son idée philosophique maîtresse, à savoir qu'il y a un rapport nécessaire entre la philosophie et la non-philosophie. Le monde de la philosophie et le monde de la politique est le même, et l'interrogation philosophique est *du* monde. Il est, selon lui, aussi impossible de prendre une vue absolument objective sur le monde que de rester complètement indifférent.

Or, dans l'insistance sur le fait que philosopher c'est faire de la politique, Merleau-Ponty se défend aussi dans un deuxième sens, un sens beaucoup plus critique : Parce que la philosophie est *du* monde, elle est aussi capable de questionner les prémisses de la politique et de critiquer son fondement philosophique. S'il n'y a pas de distinction claire entre la philosophie et la non-philosophie, c'est que la philosophie s'enracine dans le monde, mais c'est également que la pratique politique se nourrit de la pensée. Dans son affrontement avec Sartre, il dit non seulement que la philosophie peut, elle aussi, jouer un rôle politique, mais il avance que la tâche de la pensée est d'être une philosophie critique !<sup>14</sup> Les présuppositions philosophiques se traduisent en action dans le monde, et en critiquant les idéologies du 20<sup>e</sup> siècle, Merleau-Ponty voit précisément comment la philosophie se fait politique en se réalisant dans les configurations de pouvoir.

Cependant, ce que dévoile le désaccord qu'il a avec Sartre, sous guise d'être une défense de son droit de faire de la philosophie, c'est le statut indéterminé de *l'action politique* – le « que faire ? » –, et il insiste sur le fait qu'elle est à comprendre à la fois comme l'action du philosophe et comme ce à quoi la philosophie a affaire. Si, pour Sartre, la philosophie se traduit en politique dans l'objectif par l'engagement, l'enjeu demeure bien plus problématique pour Merleau-Ponty. La distinction entre le monde objectif de la politique et le choix subjectif est trompeuse, car « ... nous ne vivons pas dans deux ordres, celui de la conscience et celui de l'événement-chose. »<sup>15</sup> Ceci, bien entendu, sont des

<sup>13</sup> M. Merleau-Ponty, *Œuvres, op. cit.*, p. 638.

<sup>14</sup> Voir COOLE Diana, *Merleau-Ponty and modern politics after anti-humanism*, Plymouth, Rowman & Littlefield Publishers, 2007, p.110-114.

<sup>15</sup> M. Merleau-Ponty, *Œuvres, op. cit.*, p. 648.



considérations provenant du cœur de la pensée merleau-pontienne, une pensée qui refuse absolument toute distinction première entre le monde et la conscience. Ce qui est moins explicite, pourtant, est que c'est au sein de ce refus qu'il trouve le problème de l'action : « La plus grande partie de l'action se passe dans *l'entre-deux* entre les événements et les pures pensées, ni dans les choses ni dans les esprits, mais dans la *couche épaisse* des actions symboliques qui opèrent moins par leur efficace que par *leur sens*. »<sup>16</sup>

### **La problématique : L'appel à penser l'action**

Passons du débat entre Merleau-Ponty et Sartre au problème qui nous occupe ici, et qui est peu discuté dans la littérature. Le problème central de notre présent travail consiste à comprendre ce que peut signifier une phénoménologie de l'action politique à partir de la pensée merleau-pontienne. Nous avons choisi de nous concentrer sur une problématique fondamentale à la fois de la philosophie politique et de la phénoménologie, car nous estimons que la pensée de Merleau-Ponty offre une perspective qui est loin d'être épuisée, une perspective en même temps novatrice et pourtant largement négligée. La question de l'action politique déconcerte parce qu'elle ne nous donne pas de réponse définitive, alors qu'elle nous ouvre à une problématique. Cette problématique est à préciser.

La question de l'action politique ne se pose pas d'emblée dans la confrontation avec Sartre et au cœur des événements qui déracinent l'Europe que nous connaissons. Elle n'est pas non plus un thème régional de la grande question de la politique. Non, le problème de l'action est au contraire au centre même d'une philosophie politique, aussi bien comme un phénomène à penser comme l'acte de philosopher. Merleau-Ponty dit sans équivoque, en soulignant en même temps son caractère problématique, que *la politique*, « [e]lle est une action qui s'invente. »<sup>17</sup> Cela veut dire que nous ne pouvons pas chercher la politique dans la morale ou dans l'objectivité des événements et des institutions, nous devons la chercher au sein de l'action. *Au fond, c'est le problème de savoir comment l'action politique peut faire l'objet d'une philosophie s'interrogeant sur les entre-deux de la politique*. L'action politique est intrinsèquement problématique, et conduit à un ensemble de problèmes : « Il n'y a pas de problèmes dominants et de problèmes subordonnés : tous les problèmes sont concentriques. »<sup>18</sup>

Dans un premier temps, l'action politique devient un *problème* pour la philosophie au moment où la question du « que faire ? » ne se pose plus entièrement à une conscience individuelle et n'appartient plus à l'objectivité des événements. Elle est *problème* quand elle n'est pas tout à fait une question morale ou stratégique, mais quand elle trace néanmoins les contours d'une expérience politique. C'est un entre-deux qui échappe d'habitude à notre réflexion politique, mais qui constitue néanmoins le fond de celle-

---

<sup>16</sup> *Ibid.* Souligné par nous.

<sup>17</sup> MERLEAU-PONTY Maurice, *Les aventures de la dialectique*, Paris, Gallimard, « Folio essais », 1955, p.10. Souligné par nous.

<sup>18</sup> MERLEAU-PONTY Maurice, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, « Tel », 1945, p.472.

ci. Dans le débat avec Sartre, Merleau-Ponty soulignait que l'action politique n'appartient ni entièrement au subjectif ni entièrement à l'objectif. C'est un problème donc de comprendre l'action politique dans l'entre-deux partagé par l'objectif et le subjectif : En quoi la politique est-elle une action, et que signifie cet entre-deux ?

Dans un deuxième temps, Merleau-Ponty observe que l'action politique ne se trouve dans la tradition que dans les marges de la philosophie : Dans la philosophie classique et moderne, l'action politique est en général subsumée dans l'ordre positif de la politique. Dans la mesure où l'action fait objet pour la philosophie, c'est par référence à une positivité préalable, que ce soit la morale, la nature humaine, etc. Ce n'est qu'avec les courants marxistes que l'action trouve une fonction sous forme de la révolution qui n'est pas seulement la réalisation d'un but ou la voie vers un système voulu, mais où elle a un rôle historique assigné.<sup>19</sup> Mais avec le marxisme, l'action sera en même temps le terme de la philosophie, sa réalisation ou sa destruction,<sup>20</sup> et elle deviendra ce qui *se fait* et qui *ne se pense pas*. Si l'action ne se subsume pas dans la positivité, c'est parce qu'elle tomberait sous le domaine du négatif.

Or, dire que l'action politique est le terme de la pensée, c'est, selon Merleau-Ponty, nier l'enracinement de la philosophie dans le monde ; c'est tomber dans « le piège de l'événement ». En reconnaissant le caractère négatif de l'action, il refuse pourtant qu'il soit absolu. L'action doit être pensée par la philosophie, tient-il, mais ni comme pur fait positif ni comme négativité. Comme le dit Diana Coole : « It is because the rhythms of negativity he describes across different tiers of Being ... that he can offer a critique of unduly positivist *or* negativist political thought or action. »<sup>21</sup> Et l'action devient un *problème philosophique* quand Merleau-Ponty insiste, dans sa querelle avec Sartre, sur le fait que la philosophie se mêle dans l'action, et l'action dans la philosophie. Elle appartient à la fois à l'ordre positif et l'ordre négatif, elle est à la fois à faire et à penser.

Dans un troisième temps, Merleau-Ponty ramène toute interrogation philosophique à un monde commun où tant l'action que la pensée prend forme autour *du corps* et plus tard de *la chair*. C'est une perspective philosophique qui interdit d'un côté de faire abstraction du monde qui nous enveloppe. Il refuse ce qu'il identifie comme une *philosophie de survol*, à savoir une philosophie qui se pense sans

---

<sup>19</sup> Le plan que Merleau-Ponty donne de sa conférence, dont le compte rendu paraîtra dans *L'Express* sous le titre « Meeting ou cours de philosophie » (M. Merleau-Ponty, *Œuvres, op. cit.*, p. 644-648.), confirme qu'il voit dans l'histoire de la philosophie un développement qui constitue un tournant dans le marxisme où l'action elle-même devient un sujet privilégié. Ce développement culmine, d'une certaine manière, avec le titre que donne Lénine à son ouvrage de 1902 : *Que faire ?* ou dans la position politique de Sartre. Il est clair que Merleau-Ponty considère que l'action demeure plus ou moins absente de la philosophie politique.

<sup>20</sup> Sa formule la plus fameuse est sans doute la 11<sup>e</sup> thèse sur Feuerbach de Marx, où il affirme que s'il s'est agi jusqu'ici d'interpréter le monde, il s'agit désormais de le changer. (MARX Karl et ENGELS Friedrich, *L'idéologie allemande: premier et deuxième chapitres*, traduit par Jean Quétier et traduit par Joseph Weydemeyer, Paris, Ed. sociales, 2017, p.461.) Comme Marx le montre dans sa critique de la philosophie hégélienne du droit, ce passage est en fait un passage de la réflexion à l'action : Quand la philosophie est réalisée, mise en œuvre dans le monde, elle est en même temps dépassée (*aufheben*) et niée. (MARX Karl, *Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel*, traduit par Jules Molitor, Paris, Éditions Allia, 2018, p.21.)

<sup>21</sup> COOLE Diana, *Negativity and politics : Dionysus and dialectics from Kant to poststructuralism*, 1<sup>re</sup> éd., London; New York, Routledge, 2000, 288 p, p.155.

corps, sans effectivité et qui pense avoir une vue objective et totale du monde. Au contraire, la chair du corps fait en sorte que nous appartenons au monde et à l'histoire que nous sommes en train de décrire. C'est en effet le corps qui interdira à la fois la philosophie d'être en position de saisir universellement la politique *et* d'en être complètement coupée.

De l'autre côté, le corps est pour Merleau-Ponty ce qui est à la fois percevant et perçu, et à la fois expérience et expression. L'appui sur le corps fait que tout questionnement philosophique se fonde dans l'interrogation de l'*apparaître*. Le problème auquel nous ouvre la philosophie merleau-pontienne consiste à un passage, de la recherche d'une réponse à la question de « que faire ? » à celle du *sens* de cette question, le *sens* de l'action politique, et ce problème fait *un* avec le problème de l'*apparaître*. Comme le dit Myriam Revault d'Allones :

La politique se joue dans le visible et dans l'apparaître et les thèmes du champ politique ne sont pas des objets (saisissable et mis en quelque sorte à disposition) mais des phénomènes et des apparitions : l'espace politique est de part en part traversé par l'apparence.<sup>22</sup>

Le fait que le sens de l'action se réalise dans l'apparaître signifie pour Merleau-Ponty qu'elle est prise dans l'expérience perceptive. Comme l'indique le titre du livre qu'il a laissé inachevé au moment de sa mort, *Le visible et l'invisible*, le sens du monde est pris, comme le corps, entre la visibilité et l'invisibilité. Pour comprendre l'action politique, il faut interroger l'expérience politique entre le visible et l'invisible – c'est donc un appel pour faire une *phénoménologie de l'action politique*.

Pour reformuler le problème : Une philosophie qui a pour cible principale d'interroger l'apparaître se trouve très vite conduite à critiquer, à exposer et à interroger les constellations du subjectif-objectif, du positif-négatif et du corps-esprit. Une telle philosophie devrait se prêter à discuter ces entre-deux – en ce qui concerne la politique précisément : le monde de l'action. Et ce n'est pas par hasard que cette philosophie doit s'interroger elle-même, mais c'est *parce qu'elle* appartient elle-même au monde de l'action que ce problème se pose.

Le problème que nous avons choisi comme sujet de cette thèse est celui de savoir comment concevoir le *sens* d'une phénoménologie de l'action politique, et en suivant la philosophie de Merleau-Ponty, nous nous rend compte qu'une telle phénoménologie se présente elle-même sous une forme problématique. La politique est une action qui s'invente et se présente dans l'expérience ; le problème est de savoir comment comprendre ce phénomène dans les intersections du subjectif et de l'objectif, du positif et du négatif, du visible et de l'invisible, et, enfin : entre la philosophie et la non-philosophie. En résumé, si l'action se fait dans cet entre-deux, dans cette épaisseur de l'apparaître, le problème consiste à savoir quels sont la structure et le fondement d'une philosophie interrogeant l'action.

---

<sup>22</sup> REVAULT D'ALLONES Myriam, *Merleau-Ponty : la chair du politique*, Paris, Editions Michalon, 2001, p.27.

## §2 : Questions de recherche et axes de questionnement

Le statut de l'action politique dans la philosophie merleau-pontienne est un statut problématique, et le problème duquel nous partons se dessine comme un vaste champ d'interrogations philosophiques. Cela nous oblige d'établir quelques axes de questionnement. Il est fort difficile de saisir la pensée de Merleau-Ponty sous un titre unique, et le nombre et la variation de sujets auxquels il consacre sa réflexion philosophique est remarquable. Toutefois, ses discussions se réfèrent toutes, d'une manière ou d'une autre, au problème de la chair. Il se réfère implicitement et de manière latente à la chair dans ses discussions sur le double caractère du corps propre. Plus tard, elle est toujours implicite dans son insistance sur l'ambiguïté et le problème de l'histoire. Mais c'est seulement avec l'avènement systématique d'une ontologie que la chair désigne plus explicitement une structure de réversibilité.

C'est là un concept difficile à maîtriser et qui opère simultanément sur plusieurs niveaux. Mais c'est aussi une notion qui nous permet de voir en quoi la philosophie merleau-pontienne se distingue d'autres philosophies et de la ligne classique de la phénoménologie : Le concept de la chair, comme nous allons le voir, est ce qui relie le problème phénoménologique du sujet et de l'expérience avec celui de l'apparaître et de l'être. Avant tout la chair désigne pour Merleau-Ponty une structure phénoménologique et ontologique fondamentale qui enveloppe à la fois une épaisseur et une non-coïncidence : c'est bien de cet entre-deux qu'il s'agit et où se fait l'action. Pour mieux comprendre le problème de l'action politique et afin de le reconduire à l'idée de la chair, nous retenons trois questions ou axes de questionnement, intrinsèques à la pensée merleau-pontienne.

### La question du sujet

Au centre de la pensée phénoménologique se trouve la démarche de faire parler le sujet d'une expérience. En ce qui concerne l'action politique, il s'agit d'un double sens du sujet. Il est à la fois celui pour qui la politique se présente et celui qui agit. La question qui se pose immédiatement au philosophe est donc « quel est le sujet politique » ? Cependant, pour Merleau-Ponty, cette question s'articule d'une manière très intéressante :

La chair du corps constitue un thème privilégié pour Merleau-Ponty. Non seulement il est le lieu d'un corps *propre*, à savoir le lieu d'une sensibilité et d'une certaine expérience de soi et de sa situation, bref d'une subjectivité. Il constitue également un double rapport dont chaque côté est enveloppé par l'autre, et constitue le modèle d'un ensemble de tensions philosophiques : il est à la fois voyant et visible, sujet et objet, expérience et expression. Si, donc, au cœur de la phénoménologie se trouve le sujet, il s'agit pour Merleau-Ponty toujours d'un sujet *incarné* et *percevant*, et toute interrogation du sujet doit être ramenée à cette corporéité et à son double rapport.

Sur ce fond, Merleau-Ponty se dirige vers la politique et le sujet politique. Il dit que :

Les problèmes de savoir quel est le sujet de l'État, de la guerre, etc., [sont] exactement du même type que le problème de savoir quel est le sujet de la perception : on ne résoudra [la] philosophie de l'histoire qu'en résolvant [le] problème de la perception.<sup>23</sup>

Il faut entendre par ce passage que si toute expérience et toute action se reconduit au sujet, ce n'est plus pour lui un sujet pur, mais un sujet incarné qui est en même temps objet, ou bien un sujet qui *s'incorpore* dans le monde. Ce n'est pas, comme nous allons voir, un sujet qui est aussi corps, comme par un coup de chance, mais un sujet qui est intrinsèquement corps et qui s'exprime aux creux de la chair.

En ramenant la question du sujet au corps perceptif, Merleau-Ponty est conscient du fait qu'il repose le problème phénoménologique de l'expérience. Il importe au philosophe de comprendre la solidité ou l'être même de l'expérience. Mais nous posons la question du sujet tout en sachant qu'il s'agit d'un sujet d'une expérience incarnée, que la question du sujet de l'action politique – « le sujet de l'État, de la guerre, etc. » – est à reconduire au problème du corps.

### La question du phénomène

Le problème que Merleau-Ponty évoquait concerne également le sens politique, cette « couche épaisse ». Nos expériences peuvent avoir affaire aux choses, au monde, aux autres êtres humains, – thèmes classiques de la phénoménologie – mais aussi aux phénomènes politiques comme l'État, la prison, la guerre, le droit, etc. Nous nous rendons pourtant très vite compte que le sens de ces phénomènes émane des phénomènes eux-mêmes, et non pas d'une définition préalable ; nous sommes à la merci de notre situation historique et des événements, confrontés à un sens politique émergeant qui ne s'épuise pas dans l'idée maîtresse de la *Polis*. La question est effectivement au cœur même de la pensée merleau-pontienne : quelle est la structure du phénomène ?

Ce dont je fais l'expérience dans ma propre situation est aussi vécu par autrui, à partir de *sa* perspective. Cette perspective n'est jamais tout à fait transparente et immédiatement accessible pour moi, tout comme la mienne ne l'est pas pour autrui. Le phénomène est ainsi ce qui apparaît dans l'intersection de mes expériences et celles d'autrui, dans l'intersection de mes actions et celles d'autrui.<sup>24</sup> De ce nexus d'apparences – ayant des multiples dimensions, des côtés parfois visibles parfois invisibles, des symboles et des actes – émerge un phénomène qui a sa propre épaisseur phénoménale et qui dépasse l'intériorité de la conscience. Ni dans les choses, ni dans les esprits, c'est une structure d'apparaître qui dépasse les questions de ce qui m'apparaît et ce qui apparaît à l'autre, de ce qui se montre et ce qui se cache, de ce qui est vrai ou faux. Comme dit Merleau-Ponty en citant Georg Lukács : « Le faux est un moment du vrai, à la fois comme faux et comme non faux. »<sup>25</sup> C'est que tout phénomène sensible, bien

<sup>23</sup> M. Merleau-Ponty, *Œuvres, op. cit.*, p. 16. Citation reprise par Claude Lefort dans sa préface.

<sup>24</sup> MERLEAU-PONTY Maurice, *Le visible et l'invisible : suivi de notes de travail*, Paris, Gallimard, « Tel », 1964, p.114.

<sup>25</sup> M. Merleau-Ponty, *Les aventures de la dialectique, op. cit.*, p. 62. Il continue dans ses propres mots : « ... même les

qu'illusoire ou trompeur, « ils apportent avec eux un arrière-sens qui les démasque »<sup>26</sup>.

Le phénomène désigne cette « couche épaisse », ou cette solidité de ce qui apparaît dans l'expérience, en deçà des choses et des consciences. Si, dans la philosophie merleau-pontienne, il faut considérer l'épaisseur de l'expérience à travers le corps, il faut également considérer l'épaisseur des apparences à travers le phénomène. En observant que la politique est traversée par l'apparence, nous sommes conduits à suivre cette ligne de questionnement sur l'épaisseur de l'apparaître.

### La question du politique

À partir de l'épaisseur de l'expérience et du phénomène, le concept de la chair appelle chez Merleau-Ponty une interrogation de l'être même, de la structure ontologique, de cette épaisseur. L'orientation de sa pensée, notamment dans ses réflexions tardives, est principalement vers cet être commun, vers l'épaisseur du phénomène et vers la non-coïncidence qui se montre dans une histoire contingente et imprévue. En ce qui concerne la politique, il s'agit pour lui de passer d'une vue sur les principes moraux ou des conceptions abstraites de la politique à une ontologie indirecte d'un champ politique multiforme, une théorie politique à plusieurs entrées et à plusieurs dimensions. Il s'agit de considérer l'être d'un champ émergent.

Revenons à la totalité du passage des *Aventures dialectiques* que nous venons de citer :

Jamais la politique n'est le tête-à-tête de la conscience et des événements un à un, et jamais elle n'est la simple application d'une philosophie de l'histoire, jamais elle n'envisage directement le tout. Elle vise toujours des ensembles partiels, un cycle de temps, un groupe de problèmes. Elle n'est pas morale pure. Elle n'est pas un chapitre d'une histoire universelle déjà écrite. Elle est une action qui s'invente.<sup>27</sup>

Ce que veut dire Merleau-Ponty est que la politique se présente toujours partiellement, elle se manifeste toujours de manière historique et contingente, elle n'est jamais accomplie puisqu'elle s'invente et se réinvente à nouveau. La politique n'est pas un ordre à identifier ou une définition à formuler depuis le début. De manière remarquable, elle nous échappe au moment où nous cherchons à la déterminer.

En revanche, la politique se présente à nous comme un ensemble partiel et comme sens. Elle se présente comme un ensemble de dimensions et de lignes, de perspectives et de symboles. Bref, elle se présente comme *champ de forces*<sup>28</sup> : moins comme *une* politique, ou comme *un* ordre préétabli, que comme *le* politique. Quand nous nous mettons à esquisser les fondements d'une phénoménologie de

---

phantasmes ont un sens et appellent un déchiffrement, parce qu'ils se présentent toujours sur le fond d'un rapport vécu avec le tout social ... ils ne cachent quelque chose qu'en le dénonçant. »

<sup>26</sup> *Ibid.*

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 10.

<sup>28</sup> Nous empruntons cette formule à D. Coole, et nous revenons sur elle plus loin.

l'action politique, nous n'entendons pas d'abord l'action singulière d'un individu, l'acte exceptionnel du héros. Nous entendons par là l'action au sens de ce qui se réalise dans cet entre-deux. Nous entendons l'action au sens *du* politique, comme champ ou comme fond sur lequel une politique et une action particulière peuvent se présenter. La dernière ligne de questionnement concerne ainsi le politique, *l'être* politique, que le concept de la chair appelle. C'est un questionnement qui exige de renouer l'interrogation politique avec une réflexion ontologique.

### §3 : Stratégie et démarche

Nous avons vu le problème auquel nous devons faire face, à savoir que l'action a un caractère radicalement problématique pour une pensée et une pratique politique. Et nous en avons retenu un certain questionnement. Ces questions nous aident à comprendre les dimensions d'un problème, tandis qu'elles identifient les axes que l'interrogation doit suivre. Il faut également préciser le sujet de notre thèse en disant quelques mots sur cette stratégie en lumière de la philosophie merleau-pontienne.

#### Une phénoménologie

Par la pensée de Merleau-Ponty, nous avons choisi une approche phénoménologique, ce qui peut paraître étrange pour un sujet politique en philosophie. Ce choix se justifie d'abord par la problématique que nous avons exposée : S'il est vrai que la politique est avant tout traversée par l'apparence, nous sommes immédiatement conduits au domaine propre de la phénoménologie. C'est que la phénoménologie prend au sérieux le caractère protéiforme de l'expérience, et elle vise à dégager l'irréfléchi de nos vies humaines. M. Revault d'Allones le résume ainsi :

[L]e style phénoménologique fait parler l'expérience des hommes sous leurs formes les plus diversifiées : esthétique, éthique, pratique, historique, politique. Ce mode de compréhension vaut pour la chose perçue, pour la théorie philosophique qu'on appréhende, pour l'événement historique et politique autant que pour l'action elle-même.<sup>29</sup>

De manière remarquable, la phénoménologie a cette double fonction de mettre en lumière à la fois un ensemble d'expériences réelles, plus ou moins conscientes, et les structures mêmes de ces expériences. Ainsi, elle peut faire valoir des perspectives et des expériences que nous ignorions et de faire parler leur intériorité, leurs situations, leurs conditions. Elle peut exposer à la fois l'action que nous vivons au sein des phénomènes politiques et ce en quoi l'action constitue le fond de notre expérience politique.

Pour l'auteur du *Visible et de l'invisible*, la phénoménologie est pourtant bien plus qu'une

---

<sup>29</sup> M. Revault d'Allones, *Merleau-Ponty, op. cit.*, p. 21.

approche méthodologique. Dans la tradition de Husserl, la phénoménologie signifie une méthode qui vise à dégager les essences de l'expérience humaine, sans prétendre affirmer quoi que ce soit en termes de l'existence du monde. Cette vue sur la phénoménologie disparaît pour Merleau-Ponty parce qu'il observe que nous appartenons au même monde dont nous avons l'expérience. Comme une préfiguration du sens qu'il attribue à sa propre version de la phénoménologie, Merleau-Ponty dit déjà dans la *Phénoménologie de la perception* que « ... la phénoménologie, c'est aussi une philosophie qui replace les essences dans l'existence et ne pense pas qu'on puisse comprendre l'homme et le monde autrement qu'à partir de leur "facticité". »<sup>30</sup> Cela signifie que l'ontologie merleau-pontienne ne peut être présentée comme une métaphysique, comme une philosophie des choses première, mais elle est une philosophie du va-et-vient entre le monde et la conscience. C'est dans ce va-et-vient qu'une épaisseur phénoménale émerge et dont il s'agit de rendre compte. Vincent Peillon décrit très bien ce mouvement de la phénoménologie merleau-pontienne dans *La tradition de l'esprit* :

Peinture, littérature, philosophie, algorithme, histoire, politique, toutes ces productions ne peuvent se comprendre que par référence ou emprunt au modèle perceptif. De bonne volonté, le lecteur s'empresse alors d'étudier ce modèle : la table, le cube, la maison, autrui, des étoiles, une nébuleuse. *Mais c'est pour découvrir aussitôt que le modèle est en réalité emprunté à ce dont il est le modèle*, que l'originaire est toujours dérivé, qu'il n'existe que dans *la forme du retour*, en miroir, et que son interminable approche ... ne peut cheminer que selon l'analyse tout aussi patiente des différentes formations expressives.<sup>31</sup>

La phénoménologie ne consiste plus aujourd'hui seulement à résoudre le problème de la connaissance – comment pouvons-nous connaître nous-mêmes, le monde, autrui, etc. – et à mettre en lumière la structure générale de l'expérience, mais c'est également montrer en quoi les problèmes auxquels la philosophie a affaire sont en vrai des problèmes de l'apparaître.

## La thèse

À partir de cette idée de la phénoménologie et de nos lignes de questionnement, nous avançons une thèse qui va au-delà des textes de Merleau-Ponty lui-même. Il nous semble que l'action politique joue un rôle incontournable dans sa philosophie, mais qu'elle demeure très peu discutée dans l'œuvre merleau-pontienne, au moins n'existe-t-il pas une discussion systématique sur elle. Nous tenons que sa phénoménologie nous offre les outils pour interroger philosophiquement l'entre-deux de la philosophie et de la non-philosophie, de la conscience et de l'événement, du sujet et de l'objet. Nous suivons M. Revault d'Allones quand elle dit que la politique n'est pas un *objet* maniable et mis à disposition, tout

<sup>30</sup> M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, *op. cit.*, p. 7, avant-propos.

<sup>31</sup> V. Peillon, *La tradition de l'esprit*, *op. cit.*, p. 18. Souligné par nous.



comme elle n'est pas non plus un principe ou un ordre idéal. Disons-le d'ores et déjà : la philosophie politique merleau-pontienne ne se formule pas en thèse ou en prescription, et elle ne se résume pas dans une définition ou dans une hiérarchie philosophique.

Au contraire, nous avançons et défendons la thèse selon laquelle l'action politique circonscrit le champ d'apparaître politique, et elle constitue les intériorités, les écarts, les profondeurs les intersections et les non-coïncidences phénoménales du politique. En un mot, ce champ d'apparaître est ce que nous pouvons nommer la chair politique. Ainsi, une phénoménologie de l'action politique est une philosophie du champ politique, dans la mesure où il n'est pas déterminé d'avance ou *a priori*, mais se donne à apparaître.

Autrement dit, la phénoménologie de l'action politique est une philosophie politique pluraliste qui cherche à interroger le politique sous ses formes les plus diverses, comme un champ complexe et irréductible dans lequel les phénomènes peuvent apparaître. Cela implique qu'elle est une philosophie à multiples entrées et qu'elle ne s'épuise pas dans une thèse qui peut être jugée vraie ou fausse. Elle opère plutôt à travers un ensemble de figures différentes qui nous permettent, par une analyse phénoménologique et ontologique de la chair, de faire parler ce champ.

## La lecture

Au-delà d'une fidélité philosophique et un intérêt personnel, le choix de prendre comme point d'appui la pensée de Merleau-Ponty se justifie par au moins deux références :

D'abord, il y a dans la philosophie merleau-pontienne une potentialité inexploitée et des aspects qui demeurent sous-estimés. Sans doute, ses écrits politiques sont souvent interprétés comme des dérivés secondaires d'une philosophie « plus fondamentale » sur le corps et sur l'existence humaine. Les réflexions merleau-pontiennes rendent impossible une telle lecture « en interdisant de considérer la série des textes politiques comme une simple application des recherches conduites sur le terrain philosophique »<sup>32</sup>. Mais il y a également une potentialité inexploitée au sens où sa philosophie elle-même exige une attitude ouverte en ce qui concerne ses propres éléments. Sa philosophie invite à penser *à partir d'elle*, et non seulement en accord ou à l'intérieur de ses propres prémisses. En conséquence, il est permis de répondre à ses appels pour développer des lignes de réflexions qui ne sont pas les siennes.

Dans un deuxième temps, nous apprécions une philosophie qui ne cesse d'affirmer son actualité. Plus concrètement, elle anticipe plusieurs arguments des mouvements féministes et post-coloniaux en philosophie et leur insistance sur le rôle du corps, mouvement devenu aujourd'hui très marquants. Elle anticipe également un nombre de discussions structuralistes, linguistiques et sociologiques de la deuxième moitié du 20<sup>e</sup> siècle, en partie alimentées par les idées de Saussure. De même pour une

---

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 261.

philosophie vivant la chute des grandes idéologies et l'émergence d'une multitude de mouvements sociaux aujourd'hui. En bref, Merleau-Ponty nous interdit un système philosophique si « système » signifie une clôture ou un terme à la réflexion. En revanche, il nous offre une matrice pour saisir un politique émergeant et contingent au sein d'une histoire intelligible.

En ce qui concerne la lecture concrète, nous allons nous appuyer principalement sur les textes fondamentaux de Merleau-Ponty, notamment la *Phénoménologie de la perception* et *Le visible et l'invisible*, du côté de la discussion sur la chair et l'apparaître, et *L'humanisme et terreur*, *Sens et non-sens*, *Les aventures de la dialectique* et *Signes*, sur les thèmes politiques. Laisant largement du côté les discussions esthétiques, psychologiques et linguistique, nous n'hésitons pourtant pas d'en faire référence si cela sert à soutenir ou illustrer un point particulier. Nous nous tournons également vers les cours qu'il donne au Collège de France pour des études plus ciblées, notamment celle sur l'institution. Nous cherchons moins d'exposer une conclusion ultime ou de faire un compte rendu exégétique et exacte de tout son parcours que de tracer quelques lignes principales à travers son œuvre. Nous estimons que sa philosophie à multiples facettes constitue une attitude philosophique particulier plutôt que c'est le signe d'une philosophie incohérente, fragmentée ou d'un décousu. Cela nous permet d'esquisser une philosophie féconde et de traiter ses lacunes et ses impasses comme précisément des étapes d'une phénoménologie de l'action politique.

Cela vaut également pour la discussion qui hante tout écrivain après sa mort, à savoir la question de la rupture. Il est sans doute intéressant de discuter les transformations dont l'œuvre d'un penseur fait preuve, mais nous allons laisser largement du côté cette discussion ici. Nous trouvons plus fécond de traiter l'ensemble de la pensée merleau-pontienne, et de traiter les transformations d'argument et les changements de concepts non pas comme un désaccord profond, mais comme la continuation d'une pensée qui ne s'interdit jamais de revenir sur ces conditions. En ce qui concerne le rôle que Merleau-Ponty attribue à la phénoménologie, nous estimons qu'elle demeure un fond indépassable jusqu'aux derniers textes.<sup>33</sup>

Judith Revel propose dans une note que « le problème n'est pas tant de savoir si Merleau-Ponty est demeuré phénoménologue que de comprendre à quel point ... la référence à la phénoménologie lui est devenue secondaire. »<sup>34</sup> Alors qu'il est facile de reconnaître ce point, nous n'hésitons pas à faire parler les thèmes de ses premiers écrits, de *La structure du comportement*, jusqu'aux dernières notes du *Visible et l'invisible*, au sein d'un cadre commun.<sup>35</sup> Nous nous mettons plutôt d'accord avec ce que dit D. Coole quand elle observe que l'évolution de la pensée politique de Merleau-Ponty est avant tout un

<sup>33</sup> D. Coole, *Merleau-Ponty and modern politics after anti-humanism*, op. cit., p. 94.

<sup>34</sup> J. Revel, *Foucault avec Merleau-Ponty*, op. cit., p. 122, note 1.

<sup>35</sup> Cela dit, nous sommes sensibles au problème des publications à titre posthume. Bien que les notes de travail du *Visible et l'invisible*, par exemple, soient aussi valables au sens où nous ne refusons pas une certaine partie d'une pensée, elles restent néanmoins un travail *en cours*. Nous en faisons donc assurément usage tout en sachant qu'elles n'étaient pas faites pour la publication.

remaniement de la phénoménologie. Connaissant les problèmes conceptuels et les attitudes critiques envers la phénoménologie, « his reponse was to deepen his phenomenological inquiries until they became redundant, not to abandon his approach. »<sup>36</sup>

Enfin, le fait de travailler « à partir de » ne signifie pas que notre discussion s'oblige à rester fidèle à tous les aspects d'une pensée. C'est tout au contraire de s'y rapporter de manière critique, et introduire des nouveaux thèmes et nouvelles problématiques dans un environnement conceptuel. Il s'agit, précisément, de bouleverser un domaine de pensée en le rapportant à une ligne d'interrogation inattendue et inhabituelle. Cela renvoie aussi à ce que dit Merleau-Ponty lui-même, à savoir qu'interpréter une philosophie c'est faire parler ce qui s'y trouve à travers ses énoncés. En faisant parler une philosophie sur un sujet auquel elle demeure étrangère, nous faisons également paraître des non-dits ou de l'impensé. Cela incite une lecture de sa philosophie et une reprise de ce qui ne s'y trouve qu'en germe, de sorte que cette philosophie soit conduite hors de ses frontières.<sup>37</sup>

Malgré les possibilités nombreuses, nous avons pu retenir quelques thèmes et quelques figures qui semblent constituer des perspectives récurrentes dans les réflexions politiques de Merleau-Ponty et des entrées dans le politique. Ces thèmes semblent resurgir à plusieurs endroits, plus ou moins explicites, au long de sa pensée politique, mais en particulier ils résonnent avec nos axes de questionnement.

## Le plan

Pour mettre fin à notre introduction, nous voulons exposer le plan de notre discussion. La présentation de notre problème et nos questions de recherche, ainsi que la stratégie que nous avons choisie d'employer face à ce problème, sont certes très limitées et ne constituent pas une justification de la totalité de la thèse. Nous espérons néanmoins qu'il est possible de discerner les principales démarches que notre travail doit accomplir, et que, sur la base de ces remarques, notre plan est justifiable. Le but de notre plan est de tracer, le plus clairement possible, le fondement d'une phénoménologie de l'action politique. Il s'agit de proposer non seulement des concepts et des rapports conceptuels d'une phénoménologie, mais aussi de fournir quelques figures d'une telle interrogation.

Le travail se divise globalement en deux parties, chacune divisée en deux chapitres, qui traitent différents moments de notre problème. La première partie a pour but de fournir au lecteur les concepts fondamentaux de la phénoménologie merleau-pontienne, et nous y exposerons quelques difficultés de sa philosophie et les moments les plus techniques, afin de préciser les principales démarches de notre

---

<sup>36</sup> D. Coole, *Merleau-Ponty and modern politics after anti-humanism*, op. cit., p. 94.

<sup>37</sup> C'est cela que Merleau-Ponty veut montrer dans sa lecture de Husserl, le fait qu'il y a toujours un *impensé*, propre à toute pensée. « ... l'œuvre et la pensée d'un philosophe sont faites aussi de certaines articulations entre les choses dites, à l'égard desquelles il n'y a pas dilemme de l'interprétation objective et de l'arbitraire, puisque ce ne sont pas là des *objets* de pensée ... et qu'on ne peut leur être fidèle et les retrouver qu'en pensant derechef. » Dans « Le philosophe et son ombre », MERLEAU-PONTY Maurice, *Signes*, Paris, Gallimard, « Folio essais », 1960, p.261.

lecture de sa pensée. Dans le tout premier chapitre (1), nous allons examiner comment une phénoménologie peut s'installer dans le domaine de la philosophie politique, ou plutôt comment la politique fait appel à une philosophie de la chair et une interrogation phénoménologique. Cela nous donne l'occasion de présenter quelques thèmes importants des réflexions politiques de Merleau-Ponty. (2) Le deuxième chapitre traite l'idée d'une philosophie de la chair. Ainsi, nous allons discuter la place que Merleau-Ponty aménage dans la tradition phénoménologique, afin de voir comment la politique se montre au cœur des concepts intrinsèques à la phénoménologie. Le but de ce chapitre est de mettre en avant un certain horizon de concepts et de questions qui sont indispensables pour Merleau-Ponty, et d'explicitier les moments les plus difficiles de sa philosophie. D'une certaine manière, si le premier chapitre nous offre un accès à la phénoménologie à travers une attitude politique en philosophie, le deuxième chapitre propose le mouvement inverse, à savoir la possibilité de penser la politique à partir de la phénoménologie.

Si la première partie traite le rapport entre phénoménologie et philosophie politique, la deuxième partie s'oriente vers quelques figures du politique. Le but est de chercher l'action politique par le biais de cette infrastructure d'institutions et de pouvoir, et par les différentes configurations phénoménales du champ politique. Nous allons voir par là émerger un champ multidimensionnel d'une phénoménologie politique. Cette deuxième partie s'introduira par un chapitre (3) qui exposera le problème du sujet du politique, de l'aliénation et d'une politique *visible*. Dans le chapitre suivant (4), nous entrerons dans une discussion sur la possibilité de maintenir un sens de l'action politique dans la mesure où c'est l'ordre politique qui produit le sujet de l'action, et non l'inverse. Nous allons donc discuter plus près le problème de l'institution comme production d'invisibilité.

\*\*\*

L'action politique demeure un problème pour la philosophie parce qu'elle est prise dans l'entre-deux d'une pensée pure et subjective, et une objectivité des choses, entre la conscience et l'événement. Ceci pose un problème fondamental à la philosophie politique, non pas parce que cet entre-deux fait que l'action politique nous échappe, mais parce que c'est là la structure même du politique. C'est ce problème que Merleau-Ponty identifie, tant au niveau de la politique qu'au niveau ontologique de l'être. Merleau-Ponty nous montre que l'action est un problème pour toute la philosophie, non pas d'abord comme un objet qui est difficile de définir ou déterminer, mais parce que son être même s'impose comme problématique, parce que faire et penser changent de lieu, s'intersectent. C'est comme le remarque Claude Lefort : « La philosophie ne prend forme que lorsque penser et *faire* – faire advenir, faire apparaître – se conjugent. Ou, disons encore, lorsque l'exigence de faire définit une manière d'être au

monde par la pensée, pour la pensée, à distance de toute autre, lorsqu'elle induit à une sorte de sécession de la pensée. »<sup>38</sup> Et l'appel qu'il lance tout au long de sa carrière est double : C'est à la fois la volonté de faire de l'action politique un sujet central de la philosophie politique, et la nécessité de comprendre l'action politique non point au sein du choix mutuellement excluant entre une pratique et une théorie pure, mais à partir de son sens, à partir d'un champ politique, à partir de l'apparaître. Et c'est seulement pour découvrir que cette démarche philosophique se pose elle-même comme action et comme politique. Nous cherchons ici à répondre à cet appel en essayant d'identifier les contours et les structures généraux d'une philosophie de la chair politique, d'une phénoménologie de l'action politique. Pour ce faire, nous entreprenons de rendre explicite un mouvement interrogatif implicite dans la philosophie de Merleau-Ponty. Nous reprenons ainsi son vocabulaire, afin de penser un schéma conceptuel à partir de la philosophie même qui lance cet appel.

En somme : À partir du problème auquel Merleau-Ponty s'attache, nous avons essayé d'articuler quelques questions qui se posent et de les mettre en contexte avec les enjeux fondamentaux de sa pensée. Si le problème est de comprendre l'action politique en deçà de la dichotomie entre une philosophie abstraite et une pratique non-philosophique qui se soustrait de la réflexion, nous voyons plus clairement ce qu'exige une telle interrogation : Il faut formuler et mettre en œuvre une ontologie de la chair, une phénoménologie de l'apparaître et une philosophie politique de l'action. Si ces trois tâches peuvent se combiner et s'intégrer mutuellement, c'est seulement grâce à la philosophie merleau-pontienne.

---

<sup>38</sup> LEFORT Claude, *Sur une colonne absente : Écrits autour de Merleau-Ponty*, Paris, Gallimard, 1978, p.XV.

# PREMIERE PARTIE

# Chapitre 1 : Phénoménologie comme philosophie politique

Quand Merleau-Ponty insiste sur le fait que sa philosophie est politique, il observait dans quelle mesure la philosophie et la politique s'enveloppent l'une l'autre. Il est impossible pour lui de faire de la philosophie à proprement parler sans faire face aux phénomènes politiques. Faire de la philosophie, c'est faire parler le mystère du monde et c'est interroger nos expériences dans leurs formes les plus diverses. C'est aussi mettre en lumière les formes politiques. Faire de la philosophie c'est également réfléchir au sein d'une situation historique et politique donnée. La philosophie n'est pas une réflexion à distance mais elle est radicalement engagée dans le monde qu'elle essaie de décrire, face à un phénomène qui l'enveloppe. Par conséquent, l'idée même d'une phénoménologie politique a ceci de particulier qu'elle est philosophie politique non pas comme sous-domaine de la grande entreprise de la Philosophie ni comme un ordre de réflexion dérivé d'une pensée plus originaire et plus fondamentale. Nous nous demandons donc de prime abord : En quoi peut consister une phénoménologie politique, et d'où proviennent les réflexions politiques de Merleau-Ponty ?

La perspective que Sartre emploie dans sa querelle avec Merleau-Ponty peut nous donner un indice. Il lui reproche de ne pas prendre une position politique, de ne pas juger une politique meilleure qu'une autre ou de s'engager dans l'objectif historique. Aux yeux de Sartre, Merleau-Ponty a choisi la phénoménologie, une philosophie qui cherche à découvrir la structure générale de l'expérience, au prix d'un engagement politique.<sup>39</sup> Le problème, selon lui, est que la phénoménologie requiert une certaine perspective neutre en ce qui concerne le monde effectif. Elle exprimerait un certain agnosticisme et mettrait dos-à-dos les différentes politiques sans fidélité. C'est cette opposition entre la philosophie phénoménologique et la politique que Merleau-Ponty refuse. La critique qu'avance Sartre est intéressante parce qu'elle va au cœur du problème de savoir en quoi une phénoménologie peut être une

---

<sup>39</sup> J. Revel, *Foucault avec Merleau-Ponty*, *op. cit.*, p. 134.

philosophie politique :

Dans sa conception classique, la phénoménologie est une philosophie transcendantale au sens où elle prend comme point de départ les choses telles qu'elles se présentent indubitablement à l'expérience, abstraction faite de toute présupposition de leur existence objective, afin d'en déduire la structure nécessaire de cette expérience. Cela signifie que la phénoménologie classique pose en premier le champ de l'expérience et la structure intentionnelle de la conscience. Suite à cette conception, la critique de Sartre ouvre sur un problème crucial : Comment la phénoménologie<sup>40</sup> peut-elle se concevoir comme une philosophie politique ? À première vue, il semble que la phénoménologie n'a, avec son insistance sur la conscience et sur l'expérience, en elle-même rien d'intrinsèquement politique. Heidegger et Husserl ont souvent été identifiés comme cofondateurs de la phénoménologie et malgré leurs différences importantes il semble que pour les deux la phénoménologie est, au contraire, intrinsèquement apolitique, à savoir que quand on est politique on n'est plus phénoménologue et quand on est phénoménologue on n'est plus politique.<sup>41</sup> Le problème se pose parce que la phénoménologie se présente comme politiquement désintéressée, comme une science de la conscience humaine (Husserl) ou comme l'existentiel face au concret (Heidegger). En somme, Sartre critique le manque d'action de la phénoménologie.

Comme nous l'avons déjà souligné, Merleau-Ponty refuse la critique avancée par Sartre et il s'oppose à la conception sartrienne de la politique sur de nombreux points. Au fond de ce refus se trouve cette position de double appui : d'un côté, la phénoménologie doit nécessairement faire face au politique dans la mesure où il est déjà en œuvre dans le monde, et par là elle ne peut éviter de se réaliser comme une action au sein de ce monde même.<sup>42</sup> De l'autre, la phénoménologie ne permet pas de se concevoir comme une philosophie première vidée de tout contenu concret. Elle prend pour objet un monde effectif et elle émerge d'une situation historique réelle. La conséquence est qu'il va falloir reposer la question de ce que signifie une phénoménologie comme philosophie politique.

Nous allons dans ce premier chapitre essayer d'accomplir deux choses : d'abord, nous cherchons à faire parler le problème phénoménologique de l'expérience dans une pensée politique et ainsi de montrer comment une telle philosophie politique fait appel à une analyse phénoménologique. Dans un deuxième temps, nous donnerons au lecteur les contours de la philosophie politique merleau-

<sup>40</sup> Contrairement à l'existentialisme qui pose au centre de la philosophie et de la politique l'individu et la liberté existentielle. (*Ibid.*, p. 130.)

<sup>41</sup> Un point semblable à celui-ci, sous forme problématique, a été exprimé par Jean-Claude Monod, lors d'une conférence le 28 février 2015 intitulée « Rupture philosophique, rupture politique ? Husserl/Heidegger, 1927–1938 », Sorbonne, Paris, Université de Paris 1 Sorbonne-Panthéon, 2015. Pour les deux philosophes, cela n'empêche nullement, certes, d'adopter une position politique.

<sup>42</sup> Dans la *Phénoménologie de la perception*, Merleau-Ponty souligne que dans la mesure où la phénoménologie est une philosophie transcendantale, c'est dans une toute autre manière que la pensée kantienne. Il dit que « si une conscience constituante universelle était possible, l'opacité du fait disparaîtrait. ... [N]ous devons considérer [la réflexion] comme une opération créatrice qui participe elle-même à la facticité de l'irréfléchi. C'est pourquoi seule de toutes les philosophies la phénoménologie parle d'un *champ* transcendantal. » (M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, *op. cit.*, p. 88.)



pontienne, une pensée à plusieurs entrées. En esquisant les questions principales qui traversent sa pensée politique, nous ferons une introduction aux sujets qui la constituent, mais encore plus important, nous montrerons comment la phénoménologie s'entrevoit systématiquement comme une voie à emprunter au sein de ces sujets. Ensemble, ces deux approches nous conduisent à prendre au sérieux la réponse que Merleau-Ponty donne à Sartre : que la politique et la philosophie s'entre-enveloppent dans le va-et-vient et dans l'ambiguïté que nous demande une véritable phénoménologie.

Premièrement, donc, nous allons exposer quelques problématiques que nous pose la philosophie politique, et qui ne se résout pas ni dans la philosophie ni dans la politique seule. Deuxièmement, nous allons revenir aux principales routes que la philosophie politique de Merleau-Ponty emprunte. Cela n'est pas reconstruire tout son parcours, mais identifier les principaux enjeux vers lesquels il s'oriente au fur et à mesure, le long de sa pensée et face aux événements.

## **§1 : La phénoménologie comme nexus de problématiques**

La philosophie de Merleau-Ponty se caractérise très bien comme une philosophie de l'ambiguïté. Ce n'est pas à cause d'une indécision ou une prétendue neutralité au nom de la phénoménologie transcendantale, mais c'est parce que Merleau-Ponty reconnaît dès le départ qu'il n'existe aucun point d'équilibre qui assure une perspective vraie. Comme le disait V. Peillon, la réflexion se fait toujours sous forme de retour. Cela signifie que toute recherche philosophique véritable doit faire le va-et-vient entre le monde comme objet réfléchi de recherche et comme fond irréfléchi de cette recherche, toujours par un retour. Le rapport entre la philosophie et son monde témoigne ainsi d'une tension qui ne peut être complètement résolue et il est ainsi un rapport profondément *problématique*. Le fait que la réflexion philosophique appartienne au monde même qu'elle cherche à interroger a pour conséquence non seulement que la philosophie ne peut pas se concevoir comme une philosophie première ou absolument fondamentale, parce qu'elle est toujours conditionnée, mais aussi que ce retour ne cesse de se montrer comme problème.

Quelle que soit la position que l'on adopte, quel que soit le problème philosophique que l'on essaie de résoudre, il y a toujours une autre problématique qui s'ouvre ailleurs. Cela non pas parce qu'il n'existe aucun *système* cohérent – il y en a sans doute – mais c'est parce que la philosophie doit toujours faire face au monde, un monde qui, lui, n'est pas tout à fait cohérent, qui ne se présente pas à nous de manière univoque mais toujours sous forme d'un retour, d'un pli, d'un paradoxe. Certes, au sens presque trivial, c'est parce que nous avons chacun notre propre perspective que mon expérience ne s'identifie pas tout à fait avec la tienne. Pour une philosophie tentant de décrire à la fois le monde et sa condition, elle demeure toujours ambiguë. M. Revault d'Allonnes nomme cette ambiguïté dans la pensée merleau-pontienne :

La philosophie politique se trouve ... dans cette situation très particulière d'être à l'intersection de la philosophie et de la non-philosophie : à l'intersection de l'expérience de ce que Machiavel appellera la « vérité effective » de la politique et de la spéculation, de la théorisation philosophique. Il y a là une tension irréductible qui rend absolument *problématique*, au sens strict du terme, le rapport de la philosophie et de la politique et *a fortiori* le statut de la philosophie politique dont une part se dérobe par définition à l'atteinte du vrai.<sup>43</sup>

Pour la phénoménologie de Merleau-Ponty, cela n'est pas tant considéré moins comme une difficulté à surmonter que comme la question centrale de la philosophie. En faisant face non pas à un monde hypothétique et abstrait, mais à un monde concret et effectif, la phénoménologie, telle que l'auteur de la *Phénoménologie de la perception* la comprend, doit considérer non pas l'expérience d'un individu isolé, mais cette expérience dans la mesure où elle est insérée dans un monde social et culturel. C'est reconnaître le monde que nous vivons avec autrui, que nos expériences, nos pratiques, nos symboles, etc., reposent sur un « monde de la vie » commun, un *Lebenswelt*, comme l'appelle Husserl. Kerry Whiteside remarque que cette phénoménologie « translates Kantian *conditions of possibility* of a subject's experience into *conditions of reality* of a group's knowledge and action. »<sup>44</sup> C'est remplacer l'idée d'une intentionnalité d'une conscience pure en faveur d'une intentionnalité opérative par laquelle le corps vit une relation dialectique avec le monde.<sup>45</sup>

Pour le phénoménologue, cela signifie de se mettre au centre de cette problématique. C'est d'abord prendre comme point de départ la pluralité qui constitue l'expérience politique, à savoir les formes qui s'imposent à l'expérience et qui n'émanent pas d'une conception abstraite ou d'une logique pure. Et c'est ensuite identifier en quoi ces formes sont en elles-mêmes ambiguës et témoignent d'une problématique à proprement parler, même antérieure à la question du vrai : la démarche par laquelle l'illusion, le mensonge, le trompe d'œil, mais aussi la divergence, le conflit et la contradiction, ne sont pas des torts de la philosophie mais une partie intégrale de notre expérience.

Si le rapport de la philosophie et de la non-philosophie est un rapport ambigu et problématique, ce qui se montre à travers les formes complexes de l'expérience, nous soutenons que le rôle de la phénoménologie est de constituer un nexus ou une matrice de ces problématiques. Une phénoménologie nous permet d'étudier cette expérience dans le champ politique et social, sa structure et son histoire, ses lacunes et ses plis. Comme D. Coole l'affirme : « the phenomenologist can shift between a variety of attitudes, sometimes gazing at the lifeworld with its a priori forms and sometimes looking at the genealogies whereby particular forms appear. »<sup>46</sup> Cela signifie, à notre avis, que la phénoménologie, à travers une multitude de perspectives, peut rendre visible la problématique inhérente aux phénomènes

<sup>43</sup> M. Revault d'Allones, *Merleau-Ponty, op. cit.*, p. 23.

<sup>44</sup> WHITESIDE Kerry H., *Merleau-Ponty and the foundation of an existential politics*, 1<sup>re</sup> éd., Princeton, N.J, Princeton University Press, « Studies in moral, political, and legal philosophy », 1988, 339 p, p.12. Souligné par nous.

<sup>45</sup> D. Coole, *Merleau-Ponty and modern politics after anti-humanism, op. cit.*, p. 101-102.

<sup>46</sup> *Ibid.*, p. 99-100.

politiques en les reconduisant à l'expérience et à la situation dans laquelle elle émerge.

Une conséquence d'une telle attitude philosophique est qu'elle se met à questionner les phénomènes qui ne se montreront jamais en transparence, mais qui sont toujours opaques et inertes, toujours sur fond de non-sens. Étant l'essence même de cette philosophie, Merleau-Ponty nous offre une phénoménologie au sens où le phénomène s'impose, expose une problématique et appelle un questionnement sans terme. D. Coole insiste :

the corporeal and intercorporeal engendering of meaning that occurs within the lifeworld is not an origin that is later surpassed but is an ineluctable dimension of even the most abstract thought or communicative action. It thereby sustains a measure of volatility or inertia, of opacity and nonreason, with even the most apparently rational relationships. In short, there are plethora of meanings and folds, multiple layers of reflexivity, and a complex temporality, all of which must be negotiated in this inexhaustible dialectics of return. ... *Above all, there is an ongoing process of interrogation.*<sup>47</sup>

Pour introduire l'idée générale de la phénoménologie comme une philosophie politique, nous allons à présent formuler trois types de problématiques auxquelles la phénoménologie à affaire, trois sens par lesquels la phénoménologie peut se montrer apte pour une philosophie politique. Premièrement, il s'agira d'examiner la manière par laquelle la politique s'impose à travers les *expériences situées*, à savoir des phénomènes politiques qui ne se comprennent autrement qu'à partir des expériences qui en constituent leurs arrière-fonds. Deuxièmement, nous étudierons la notion de *situation* dans la mesure où celle-ci met en lumière des problèmes à l'égard des présuppositions classiques de la théorie politique. Troisièmement, nous considérerons le problème de la multitude de *perspectives*, à savoir comment une pensée politique doit prendre en considération l'épaisseur qui émerge dans l'intersection de ces perspectives, l'une ne pouvant être réduite à l'autre. En somme, au moment où la politique s'expose comme un ensemble de problématiques, la phénoménologie fournit un fond pour les mettre en relief, comme un nexus de ces problématiques.

### **Une expérience politique située**

Une première problématique qui appelle une perspective phénoménologique dans la philosophie politique concerne les formes politiques et sociales concrètes, contingentes et changeantes. Entre la théorisation philosophique et la réalité politique se trouve une tension compliquée qui se comprend mieux par l'idée d'une expérience située. Le rêve d'une vue universelle sur la politique est aussi vain que le rêve d'une description de bout à bout factuelle du monde. L'enjeu qui émerge est double :

Tout d'abord, le monde politique ne se présente pas au penseur désintéressé, comme objet dont

---

<sup>47</sup> *Ibid.*, p. 103. Souligné par nous.

il peut faire un examen purement descriptif. Au contraire, ce monde est chargé de perspectives opaques et partielles, de sens lacunaires, de jugements normatifs, etc. Ce sont des jugements qui ne viennent pas après coup ou à distance mais qui sont au centre même des actions, des configurations de pouvoir et des institutions. On ne peut plus porter de purs jugements moraux ou politiques sur un monde absolument inerte ; pour comprendre le monde politique sur lequel nous allons porter des jugements, il faut aussi inclure les jugements, les expériences et les perspectives qui ne sont pas les nôtres. Autrement dit, les phénomènes se comprennent aussi peu ou mal par une vue strictement extérieure que par une vue strictement subjective. L'effectivité des formes sociales et politiques réside précisément dans le fait qu'elles ne sont pas tout à fait du côté de l'objectif ni tout à fait du côté du subjectif. Et ces formes ne peuvent pas être saisies si l'on fait abstraction de l'expérience.

Deuxièmement, il devient de fait, aussitôt apparent que le jugement politique est toujours articulé au sein d'une situation. D'abord, c'est le constat presque trivial que tout jugement se fait dans un contexte, dans une situation, que ce soit historique, culturelle, etc. Mais avant tout c'est souligner que la structure nécessaire pour l'expérience, cette « condition de réalité », est le fait d'*être situé*, à savoir ce que les anglophones désignent plutôt par le terme de *situatedness*. Pour Merleau-Ponty cette condition est au cœur même de la phénoménologie et ne peut être comprise autrement que par la corporalité. Nous sommes des êtres incarnés ici et maintenant. Comprendre le monde politique est donc comprendre les points d'intersections charnelles, les nœuds où le pouvoir, l'institution, la morale, etc. se font corps réel : le corps du fou au 18<sup>e</sup> siècle est un tout autre corps, que celui de la suffragette en 1913. En effet, nous parlons ici d'un certain perspectivisme au sens où aucune perspective ne correspond absolument à une autre. Cela n'entraîne nullement un relativisme, mais témoigne d'une épaisseur de l'expérience située dont il faut rendre compte.

Autrement dit, si nous acceptons que les phénomènes politiques s'imposent par leurs formes concrètes, nous nous rendons aussitôt compte que ce sont des formes qui sont profondément imprégnées par différentes expériences, par la multitude de perspectives d'un monde social. De là, c'est la phénoménologie qui met en relief ce système d'expériences, qui montre en quoi ces expériences sont situées et, surtout, en quoi il s'agit d'une situation incarnée. Ainsi, on peut considérer que ces formes sociales et politiques qui se présentent à nouveau comme formes situées, appartiennent à un champ phénoménal. La phénoménologie sert à mettre en lumière les différentes tensions et les différentes ambiguïtés que nous imposent les formes contingentes et changeantes du monde social et politique, afin de les reconduire au champ dans lequel elles surgissent.

D. Coole et Samantha Frost présentent dans un ouvrage récent, *New materialisms : Ontology, agency, and politics*, un nombre de perspectives importantes sur ces nouvelles situations de pouvoir qui mettent en lumière la corporalité comme médium, cible et spectateur de ces changements. Elles y insistent sur le rôle de la phénoménologie : « In addition to focusing on the way power constitutes and

is reproduced by bodies, phenomenological studies emphasize the active, self-transformative, practical aspects of corporeality as it participates in relationships of power.»<sup>48</sup> Il s'agit là précisément de l'intersection de la « théorisation philosophique » et la « vérité effective », ou plutôt de cette épaisseur « efficiente ».

En observant le monde politique, nous voyons une multitude d'acteurs et de groupes qui agissent ; des mouvements populaires aux élites politiques. Nous ne comprenons tout simplement rien de ces actions si nous ne considérons pas la situation de ces acteurs, car elle est au cœur de leurs engagements. Un mouvement comme le mouvement des sans-terre au Brésil, son rôle dans un contexte politique, ses actions, ses discours, etc., se comprend uniquement en prenant comme point de départ les expériences qui le fondent.

Et c'est là une expérience prégnante de symboles, de paroles, de jugements, de blessures, de famine, bref tout ce qui passe par le corps. Il ne s'agit absolument pas de montrer comment nous pourrions faire un passage de la philosophie à la politique « en passant par les sciences humaines »<sup>49</sup>. Il s'agit au contraire de montrer que non seulement la politique est un enjeu philosophique en elle-même, mais aussi que la philosophie se met en jeu face aux expériences situées. La phénoménologie sert à mettre en lumière le champ phénoménal sur lequel ces actions figurent, un champ qui est cette épaisseur des expériences situées. Ne nommons que quelques exemples, particulièrement représentatifs aujourd'hui.

### *Un nouveau système économique*

Depuis quelques décennies, nous faisons face à des situations économiques très différentes à celles d'il y a deux générations. Ce n'est plus l'industrie lourde qui caractérise la plupart des sociétés, et désormais seule une partie de la force de travail s'occupe des tâches industrielles traditionnelles. Cela vient du fait que les activités actuelles exigent un tout autre type de compétence et des qualifications spécialisées. Le libre-échange ayant entraîné une croissance mondiale de plus en plus extensive, nous nous trouvons dans la situation inédite où les travailleurs du monde sont, d'une certaine manière, beaucoup plus intégrés dans le même processus de production qu'ils ne l'étaient aux débuts du siècle précédent. L'introduction de nouveaux pays et de nouvelles forces de travail dans le marché mondial, le fait d'une division du travail beaucoup plus spécialisée et l'explosion des professions de service dans les pays occidentaux, ont sans aucun doute eu de grandes conséquences sur l'expérience sociale et politique.

Ce changement a également encore plus dégradé les conditions de travail déjà épouvantables dans les pays moins développés et la précarité vécue par beaucoup de gens dans les pays autrefois

<sup>48</sup> COOLE Diana et FROST Samantha, *New materialisms : Ontology, agency, and politics*, Durham, London, Duke University Press, 2010, 352 p, p.19.

<sup>49</sup> WORMS Frédéric, « Signes entre sens et non-sens : philosophie, sciences humaines et politique dans l'œuvre de Merleau-Ponty », in *Les études philosophiques*, n° 2, vol. 57, 2001, p. 165–183.

industriels.<sup>50</sup> Aujourd'hui les inégalités économiques entre pays diminuent alors que les inégalités à l'intérieur des pays augmentent,<sup>51</sup> une situation inédite.

Il y a un lien très étroit, presque trivial, entre l'expérience que l'on fait du monde politique et la manière par laquelle on agit. Pour comprendre ces nouveaux rapports sociaux et pour comprendre les actions politiques d'un groupe ou d'une personne, nous sommes obligés de nous orienter sur ce lien et cette structure de situation. Autrement dit, des expériences sociales et politiques effectives nous font poser la question de la situation dans laquelle elles émergent, et en tant que philosophie nous conduisent à poser la question de la structure même de cette expérience située, étroitement liée à la situation incarnée : dans mes activités, mes mouvements, mes localisations, par où le pouvoir entre-t-il dans mon corps ? À quel point mon corps est-il contraint, gouverné, déplacé ? Quels sont les dangers, les douleurs et les peines auxquels mon corps fait face ? La précarité d'un ouvrier dans une usine à textiles à Dhaka, par exemple des produits chimiques auxquels il s'expose, aux machines qu'il opère et qui l'exposent à un certain risque et une certaine usure, aux heures de travail et au travail physique qu'il effectue pendant la journée. Toutes ces dimensions s'observent certainement dans sa situation concrète. Mais elles s'observent également si nous considérons la production capitaliste moderne, les tensions entre une production dans un pays moins développé et la consommation de ces produits dans un autre pays.

Ainsi, les mouvements populaires occidentaux des années précédentes, comme le mouvement Occupy et We are the 99 %, ou celui de Nuit debout en France, ne se comprennent pas par le questionnement philosophique de ce qui est Juste, tout comme ils ne se comprennent pas complètement par les analyses économiques ou celles des sciences politiques, à savoir par leurs causes politiques plus ou moins contingentes. La difficulté d'une quelconque analyse politique se présente lorsqu'on se rend compte que les rapports sociaux ne se comprennent pas simplement par l'explication causale, mais nécessitent également une considération du *sens* de toutes ces actions, ces événements, ces modes de production, etc.

Cela vaut également pour les capacités d'agir. Une certaine localité physique, une certaine position dans le système de production, un certain accès aux ressources, une capacité communicative donnée, etc., ouvrent sur un horizon d'actions possibles. La mobilisation politique à travers les médias sociaux, par exemple, s'impose davantage à un journaliste italien qu'à un docker au Sénégal, qui va lui sans doute privilégier la grève. Bien que nous soyons massivement intégrés dans un même système

---

<sup>50</sup> Un exemple horrible, mais très intéressant est le collapse de Rana Plaza, un édifice arbitrant des ateliers de confection au Bangladesh, en avril 2013, causant jusqu'en dessous de 1000 morts. Intéressant non seulement parce que l'événement a dévoilé, à travers une couverture médiatique massive, des conditions très vulnérables et précaires, souvent épouvantable, des travailleurs en Asie de Sud, mais aussi parce qu'il a mis en lumière l'étroit lien entre ces conditions, les conditions des travailleurs dans les pays occidentaux et le système de consommation d'un marché mondialisé.

<sup>51</sup> Situation qui a été soigneusement et fameusement mis en lumière par Thomas Piketty dans son ouvrage récent, PIKETTY Thomas, *Le capital au XXIe siècle*, Paris, Seuil, 2013, 970 p. Le capital au XXIe siècle (Paris: Seuil, 2013), où il montre empiriquement comment le développement de l'après-guerre a entraîné un rendement moyen du capital beaucoup plus important que le taux de croissance de l'économie ( $r > g$ ), un développement tout à fait cohérent avec les développements d'avant la première guerre mondiale.

économique de production, les différentes expériences politiques et les changements de celles-ci ne s'expliquent pas avant tout par des changements à grande échelle, par exemple par un passage d'un capitalisme alimenté par l'industrie traditionnelle à un capitalisme des services et de consommation, mais par l'ensemble de situations effectives et leurs entrelacements.

Si ces perspectives s'offrent aisément aux sciences sociales ou à l'anthropologie, pour les simples descriptions de formes sociales, cela est plus compliqué en ce qui concerne la philosophie politique. Celle-ci ne permet pas la myopie des sciences, et devrait faire parler une structure plus globale. Un nouvel ordre économique, plus mondialisé, dans lequel les éléments de la production sont plus dispersés, s'impose comme problème à différents niveaux :

Premièrement, il s'impose comme problème philosophique général : l'être concret d'un ordre social s'avère fidèle à un ensemble d'expériences situées. Il montre qu'il est impossible de penser l'effectivité d'une forme sociale, sans que les expériences, les positions de subjectivité, les actions, etc., soient ramenées à des situations effectives, à savoir des *champs* véritablement vécus. Par conséquent, un tel phénomène affirme que le politique se fait dans l'entre-deux entre les faits dits « objectifs » et les expériences « subjectives ». Un tel ordre s'impose dans une certaine manière en deçà des faits et des perspectives. Dans cet entre-deux, l'ordre social gagne une épaisseur qu'aucune science sociale ni aucune philosophie abstraite ne saurait rendre compte. Au contraire, il s'impose comme un certain mode d'être du monde social et politique.

De même, l'expérience d'un nouvel ordre économique s'oppose également à toute philosophie téléologique, posant l'histoire comme une marche nécessaire vers une fin prédéterminée ou impliquée par cette marche même. Le fait que ces champs vécus s'alignent et divergent, s'opposent et empiètent les uns sur les autres, fait que l'ordre gagne une certaine autonomie. Il s'impose toujours au philosophe ou au scientifique comme sens historique, mais toujours comme partiel, contingent et opaque. L'horizon politique et l'horizon d'actions possibles et nécessaires ne sont pas contenus entièrement dans le sens qui s'offre à l'observateur. Au contraire, celui-ci est contraint de voir dans cette partialité non pas un obstacle, une limitation ou un mirage, mais plutôt le point de départ de toute interrogation sérieuse.

Plus particulièrement, l'ordre économique – son système de travail, de production, d'échange, de consommation, etc. – exprime un ensemble de rapports sociaux. Ce sont des manières de communiquer, d'agir ; il désigne un sens commun, des intérêts particuliers et collectifs et un nombre de positions possibles. Si la situation effective et vécue constitue cet ordre, et si la philosophie s'inscrit dans cette même situation, ces questions se reposent aussitôt : qu'est-ce que la liberté, qu'est-ce que signifie une distribution juste des biens, que signifient les valeurs politiques ? Ce sont là des questions proprement philosophiques et qui ne disparaissent pas face au monde concret. Mais elles se reposent, se reformulent et elles exigent un déplacement de l'interrogation philosophique.

Les changements dans l'ordre économique et l'émergence de nouvelles formes de production

et d'organisation du travail et de la consommation, ce sont là un ensemble qui s'impose comme problématique. Problématique parce qu'il ne se résume ni dans les faits ni dans les pensées, ni dans la morale ni encore dans les témoignages subjectifs. Au contraire, cette problématique ne peut être comprise ni à travers un catalogue de faits scientifiques, ni dans une philosophie abstraite. L'expérience située vient poser ce problème, et seule une philosophie qui prend comme point de départ ce va-et-vient et qui observe cette ambiguïté de la structure nécessaire de la situation, peut réclamer le statut d'une philosophie politique.

### *Le corps de la terre*

Parmi les expériences politiques les plus mises en avant de notre temps, les problèmes climatiques sont sans doute les plus considérables. Si la question, existentielle, qui hantait les générations il y a 35 ans était celle de la bombe nucléaire, c'est sans doute la question de la durabilité de notre mode de vie, ou plutôt le mode de vie des populations les plus privilégiées, face à la volonté d'améliorer le niveau de vie de millions qui se pose à tous les niveaux politiques aujourd'hui. Le fait que la consommation des ressources n'est plus simplement une question de distribution inégale et de pouvoir de possession, mais un problème qui vise le cœur de notre existence – la possibilité de nous nourrir, la capacité de nous protéger – est en train de profondément transformer nos expériences politiques et historiques ; différentes expériences selon des différentes positions géographiques, ethniques, économiques, etc.

Il serait impossible de comprendre la politique économique, d'agriculture et d'énergie, sans en même temps faire référence à l'expérience de la vie quotidienne : Qu'est-ce qui peut me nourrir ? Qu'est-ce qui nous nuira ? Pourrai-je, demain, respirer sans me faire mal ? Ma maison est-elle protégée contre les inondations ? Autrement dit, aujourd'hui, à cause des problèmes de l'environnement et du climat, toutes les dimensions de la politique ont un point d'ancrage dans la vie située de tous les jours et dans le corps vécu, à la fois comme condition d'existence et comme expérience de la politique. Une fois que notre existence physique est menacée par les changements climatiques, et une fois que toutes les décisions politiques se réfèrent ainsi au corps, nous ne pouvons plus traiter le champ politique comme des faits bruts, mais nous devons le traiter comme un ensemble de phénomènes. D'une certaine manière, les enjeux climatiques ont déplacé un certain nombre de questions de la sphère privée à un domaine politique, ou plutôt ils ont ramené les situations vécues au cœur de la question politique.

Tout comme la menace nucléaire mettait au centre de la réflexion politique la fragilité du corps (radiation, cancer, destruction physique), c'est d'une toute autre manière que la précarité de la vie humaine revient sur le devant de la scène. Et c'est là une précarité qui n'est pas vécue de la même manière. L'expérience de mon corps et mon existence incarnée sont intrinsèquement liées au destin de la terre, de la nature, et la précarité de la planète se traduit immédiatement par une précarité de ma propre situation. Tout comme avec la bombe nucléaire, il est désormais impossible de réclamer de la politique



les principes universels parce que je ne me trouve pas dans la même situation que le pêcheur aux Kiribati. Ce serait se méprendre sur l'épaisseur politique si l'on se représentait cette situation politique comme susceptible d'être traduite par des termes et des faits scientifiques bruts.

Les changements climatiques s'imposent aussi. Certes ils s'imposent comme un problème politique à résoudre : il faudra certainement repenser les grandes infrastructures sociales, comme le transport, la consommation d'énergie, la gestion des déchets, etc. Mais ils s'imposent également comme problématiques pour la philosophie politique. Les questions profondément existentielles, telles celles de la liberté, de la mort, de la nature, ne sont pas seulement des questions abstraites face à un problème pratique ; Mais le sens même de ces questions se rattache à la situation climatique et environnementale : la possibilité de cultiver, l'accessibilité à l'eau propre, etc. Et la manière par laquelle l'existential s'impose par l'angoisse, par la liberté du choix et par la possibilité de la mort, est radicalement remplacée au sein du risque environnemental. Comme pour l'ordre économique, la possibilité de penser le rôle de l'État, le risque, la responsabilité civile, par exemple, ne se donne pas dans le domaine scientifique des faits purs, et elle n'est pas pensable pour une philosophie abstraite.

### *Le corps des frontières*

À cela s'ajoute la situation tout à fait inédite des réfugiés dans le monde, pour des raisons de guerre, de situations économiques, de changements climatiques, pour n'en nommer que quelques-unes. Les frontières de l'Europe ne marquent plus seulement les limites abstraites d'une communauté culturelle ou une juridiction politique, les limites d'un corps politique, mais elles sont aujourd'hui également des points d'intersection d'une gouvernance et de l'existence incarnée. Ce n'est qu'au moment où ces principes se transforment en un appareil de régulation, distribuant des corps, au moment où ils construisent l'Europe à travers des corps noyés, refusés ou expulsés, qu'il s'agit de frontières effectives. On peut dire que l'ensemble des corps des réfugiés, morts ou vivants, refusés ou acceptés, aux portes de l'Europe, constitue une grande partie de la matière de ses frontières, des frontières multi-dimensionnelles : physiques, juridiques, morales, politiques. Ce ne sont pas des états de fait qui se heurtent à un principe politique réalisé au sein de l'Europe, mais des situations qui pénètrent dans l'ensemble de ses principes.

Et cette situation est aujourd'hui complètement transformée : nous comptons, fin 2013, plus de 50 millions de réfugiés, un nombre jamais vu depuis la seconde guerre mondiale,<sup>52</sup> et en contraste frappant avec la situation de l'après-guerre dans laquelle Merleau-Ponty écrit. Ces faits indiquent une double corporéité politique, où la situation politique d'un Européen peut se comprendre à la fois à travers ses expériences incarnées dans son corps propre et dans sa capacité d'entrer et de sortir de l'espace

---

<sup>52</sup> UNHCR, *Global trends 2013*, s.l., ONU, « Global trends », 2014.

européen, ainsi qu'à travers les corps qui heurtent les frontières de cette espace. Les dimensions multiples de cette situation exigent la mise en rapport de ces phénomènes, et la mise en rapport des configurations de pouvoir et de gouvernement avec les systèmes de symboles, d'identités et de pratiques de tous les jours.

Si les différentes dimensions des frontières s'entrelacent, c'est parce qu'elles informent l'une l'autre : la juridiction, par exemple, donne aux États une légitimité importante en ce qui concerne la protection des frontières physiques par la force, tout comme le maintien de l'intégrité des frontières participe à la cristallisation de cette juridiction. En travaillant simultanément sur les niveaux juridiques et physiques, culturels et symboliques, par les symboles de la force physique et par la violence, l'État ne cesse de déterminer et de redéterminer, explicitement et performativement, ses frontières et ses limites. Ce n'est donc pas seulement opérer le long d'une frontière géographique, mais c'est faire fonctionner une légitimité étatique, dont le fondement juridique ou moral ne suffit pas en lui-même. À travers l'expérience d'un citoyen du traitement d'un réfugié, l'État exprime, parmi d'autre chose, des dimensions de sécurité, de légitimité, de limites et de possibilités. En refusant une demande d'asile, par exemple, l'État consolide une certaine distribution de droits et la configuration de la citoyenneté, de la communauté et de la responsabilité civique et politique. Non seulement pour celui qui en fait la demande, mais également pour celui qui fait déjà partie de la communauté.

Au sein de cette expérience émerge également le sens de l'autre. En nous référant à la pensée politique de Carl Schmitt, il est clair que la communauté politique s'exprime par les configurations de l'ami et de l'ennemi. Les questions pour une philosophie politique seraient celles-ci : Qui est l'autre ? En quoi celui-ci est-il autre ? Cet autre, est-il un ami ou un ennemi ? En tant qu'autre, à quel point nous menace-t-il ? L'expérience même d'une limite et d'une frontière cristallise ainsi une communauté. Ce n'est pas seulement par ce que j'ai en commun avec mon concitoyen et ce qui me distingue de l'autre, qu'une telle communauté émerge. Aussi le traitement de l'autre par l'État, par les institutions, par mes concitoyens, consolident ma position. Par conséquent, la frontière est sans doute assurée par les forces armées et par les barrières physiques, mais elle est également exécutée par moi, par mon voisin, même par celui qui vient de l'extérieur.

De même, la configuration des frontières opère aussi à travers le corps de l'autre. Il est physiquement déplacé ou ramené, parfois interné ou emprisonné. Son statut d'autre détermine son accès aux services médicaux, au logement, même à la nourriture. Pour faire allusion à Simone de Beauvoir et son concept de l'Autre, il est également clair que la liberté, le champ de possibilités et l'horizon de projets existentiels sont intrinsèquement liés à son statut et son expérience en tant qu'autre. Quand nous parlons des frontières, de la situation actuelle de migrants, de la responsabilité politique, de la communauté culturelle, sociale et politique en Europe, nous sommes en partie déjà au sein de ces questions, ces expériences, ces situations.

L'enjeu apparaît dans cet entre-deux : le phénomène de la frontière émerge dans l'intersection de ma perspective et celle de l'autre. Entre la matérialité des barrières et les symboles de la communauté, se présente un certain Autre. Ainsi, la frontière n'est pas donnée comme un état de fait ni comme principe normatif, mais elle se réalise à travers mon corps qui sort et qui rentre dans l'espace national et à travers le corps du réfugié qui s'y trouve bloqué. Ces situations mettent en cause précisément les termes appartenant à la philosophie politique, comme ceux de l'État, du corps politique, de la souveraineté, de la citoyenneté, et les reconduisent au politique effectif.

\*\*\*

Les trois perspectives que nous avons évoquées ici ne sont bien sûr que quelques-unes. Ce sont des perspectives qui montrent comment les phénomènes politiques se rattachent à des expériences situées. Pour que nous puissions parler des formes politiques et sociales effectives, il est impossible de faire abstraction de l'expérience et de la situation dans laquelle elle se fait. Mais ces perspectives mettent aussi en lumière le fait que si les phénomènes politiques sont traversés par l'expérience, cela signifie également que ceux-ci gagnent une opacité ou une solidité qui dépasse et rend impuissants les concepts et les outils classiques de la philosophie politique.

Au contraire, nous avons voulu indiquer en quoi ces phénomènes s'imposent comme des problématiques ou comme des enjeux ambigus. C'est à dire que si la philosophie classique s'avère désarmée face à cette « réalité effective », cela vaut également pour toute science traitant ces phénomènes comme états de fait. Car à travers ces situations surgissent non seulement des témoignages et des récits purement subjectifs, mais celles-ci s'attachent systématiquement au sens même du politique : à l'État, à la justice, à la liberté, etc. S'il est impossible de faire abstraction de l'expérience située, il est également impossible de nous en tenir au niveau des faits de la science ou de la description pure, car ce sont les concepts politiques de la philosophie même qui viennent s'insérer dans les creux de ces situations. C'est bien de cela qu'il s'agit pour une philosophie de rendre compte, face au politique concret et effectif.

Il y a un nombre de tensions ou de rapports ambigus qui s'annoncent dans ces phénomènes. Par exemple des tensions entre le privé et le public, la morale et l'immoral, le légitime et l'illégitime. Tout comme les « entités » politiques se trouvent dans une tension paradoxale : le sujet et l'objet, moi et l'autre. Enfin, et peut-être surtout, une ambiguïté cruciale se donne entre la matière de la politique et la conscience : entre la légitimité de la juridiction de l'État et les barrières physiques, par exemple, se trouve un lien paradoxal. Tout comme pour le privé et le public, moi et l'autre, etc., l'effectivité la conscience, les symboles et les actions, constituent la matière politique, tandis que celle-ci conditionne la conscience. Autrement dit, l'ambiguïté que nous évoquons, c'est précisément ce paradoxe auquel

Merleau-Ponty ne cesse de revenir : un entre-eveloppement ou un entre-conditionnement.

Nous avons retenu trois enjeux très signifiants de nos jours. Trois enjeux qui s'annoncent comme problématiques et qui se posent dans cet entre-deux qu'est le phénomène politique. Mais nous avons aussi retenu ces trois parce qu'ils s'imposent d'une manière précaire. Dans la mesure où ces scénarios s'épanouissent, ils ont la capacité de constituer pour nous des formes de « situations-limites ». Au moment où nous sommes confrontés à un état précaire, nous entrevoyons aussi les limites ou les contours du politique lui-même : par exemple, quand sont dévoilées des conditions particulièrement épouvantables, où nous découvrons l'esclavage moderne ;<sup>53</sup> quand nous observons des phénomènes météorologiques qui anéantissent des sociétés entières ;<sup>54</sup> quand nous sommes confrontés aux corps noyés des réfugiés.<sup>55</sup> Ce sont là des événements ou des états qui peuvent constituer des situations-limites et remettre en cause notre façon de penser ces situations.

Comme nous allons voir plus tard, les situations-limites ont pour caractère qu'elles ne sont pas seulement des expériences politiques – elles le sont sans aucun doute –, mais elles ouvrent également sur des expériences *du* politique. C'est-à-dire qu'au moment où la situation est mise au point, jusqu'à ce qu'elle arrive à ses limites, pour ainsi parler, elle permet aussi de voir les contours de son champ phénoménal. C'est surtout dans une situation-limite, si l'intégrité d'un pays ou sa souveraineté sont compromises, que le fonctionnement et la légitimité de l'État peuvent se voir ; c'est au moment où le réfugié frappe à ma porte que la structure moi-autre est mise en relief, qui me permet de la mettre en cause ; c'est au moment de crise économique que la contingence de la valeur monétaire apparaît. Pour Merleau-Ponty, la situation-limite décisive est la guerre, et nous reviendrons sur ce point.

Ces trois scénarios nous permettent d'entrevoir, d'une manière très évidente, en quoi l'idée d'une expérience située, d'une épaisseur phénoménale, s'impose à la philosophie politique comme une problématique. Ils sont problématiques parce qu'ils n'appartiennent pas tout à fait au monde objectif des sciences ni au monde subjectif des individus ; ils ne sont pas les simples sommes de leurs éléments ni complètement subsumés par le sens suprême de l'histoire ; ils ne se donnent pas comme faits ni comme principes idéaux philosophiques. Avant tout, ils montrent jusqu'à quel point le politique échappe aux concepts de la philosophie politique classique. À cela s'ajoute le fait qu'ils peuvent également se donner comme situations-limites, à savoir qu'ils ont la capacité de faire parler le politique lui-même, ou encore qu'ils se mettent en cause eux-mêmes.

En bref, il s'agit de phénomènes politiques ambigus et problématiques. Seule une phénoménologie peut traiter cette ambiguïté parce qu'elle se conçoit comme un nexus de ces problématiques. La phénoménologie, telle la formule Merleau-Ponty, prend comme point de départ

---

<sup>53</sup> <https://www.globallslaveryindex.org/2018/findings/highlights/>

<sup>54</sup> <https://www.theguardian.com/environment/2017/jul/13/the-island-is-being-eaten-how-climate-change-is-threatening-the-torres-strait>

<sup>55</sup> <http://www.unhcr.org/news/press/2018/6/5b2bf4d24/unhcr-shocked-mass-drownings-libya-calls-urgent-action.html>

précisément la structure nécessaire et ontologique de cet entre-deux, le lieu de l'ambiguïté, et elle fait le va-et-vient entre ces moments. En suivant ce va-et-vient du phénomène ambigu, la phénoménologie fait parler ces tensions immanentes, elle expose ses éléments et elle met en lumière la configuration entre eux. Ainsi, elle réunit la problématique de l'expérience située du politique sous une démarche unique, celle d'une phénoménologie de la chair, et elle s'établit comme le nexus de problématiques.

### **Le phénoménologue et les dogmes de la philosophie**

Un deuxième problème que confronte la philosophie politique apparaît dans le développement des conséquences de cette idée d'un horizon politique effectivement vécu. L'idée générale se résume dans la formule suivante : Si la politique est au fond un système phénoménal d'une expérience située, si « l'espace politique est traversé par l'apparence », elle se donne toujours de manière partielle, lacunaire et opaque. Mais le philosophe et le scientifique ne sauraient jamais échapper à la situation, ne sauraient jamais prendre une perspective coupée du monde réel : ils sont eux-mêmes situés. Cela veut dire que la connaissance politique elle-même, tant de la philosophie que de la science, est intrinsèquement finie. Ainsi, pour une phénoménologie qui prend au sérieux l'ambiguïté de la philosophie politique la tâche suivante s'annonce : de mettre en question tous les dogmes et toutes les vérités supposées de la pensée politique.

Ce scepticisme n'est pas, chez Merleau-Ponty, un scepticisme absolu. Il ne s'agit pas de relativiser tout, de se retirer dans un solipsisme ou de finir par un haussement d'épaules désintéressé. Au contraire, en tant qu'approche phénoménologique, il faut y voir un scepticisme productif, qui donne à voir une perspective jusque-là dissimulée. Dans la pensée merleau-pontienne, il s'agit d'un scepticisme au moins double :

D'un côté, quand la phénoménologie exerce son scepticisme elle met en doute la possibilité de trouver une vérité rationnelle première. Comme Merleau-Ponty dit dans l'introduction à *Sens et non-sens* : « La plus haute raison voisine avec la déraison. »<sup>56</sup> Cette mise en doute a pour but de montrer que cette rationalité a elle-même une origine, se fonde aussi sur une non-rationalité, ou une croyance, que le sens nécessite du non-sens. C'est « le fond de non-sens sur lequel se profile toute entreprise universelle. »<sup>57</sup> Par exemple, si une théorie physique s'exprime sur la matérialité du monde en disant que tout est réductible à la matière, alors cette théorie présuppose une croyance en le monde matériel qui n'a pas elle-même un fondement rationnel.

Une sorte de scepticisme, certes, mais un scepticisme *phénoménologique*. Il ne peut être question d'une démarche purement formelle et négative puisqu'elle fait voir *quelles sont ces croyances, quel est ce non-sens*. Dans ce sens, la phénoménologie merleau-pontienne, comme nous allons le voir

<sup>56</sup> M. Merleau-Ponty, *Sens et non-sens*, *op. cit.*, p. 8.

<sup>57</sup> *Ibid.*

plus loin, est un héritier du scepticisme de Descartes, scepticisme auquel il revient sans cesse, seulement pour montrer que celui-ci ne va pas assez loin ; même (sinon surtout) une philosophie qui veut douter de *tout* n'est pas suffisamment radicale. La radicalité consiste à identifier que toute position fait retour sur elle-même.

De l'autre côté, Merleau-Ponty s'inspire très clairement du concept de crise, la *Krisis*, dans les textes d'Edmund Husserl, notamment *La crise des sciences européennes*. Dans ce texte posthume, il trouve un scepticisme tout à fait notable et étroitement lié à l'attitude phénoménologique. Il s'agit là d'un scepticisme légèrement différent en ce qu'il n'expose pas simplement le manque de fondement premier pour les vérités philosophiques ou scientifiques. Le concept de la *Krisis* met en lumière, aux yeux de Merleau-Ponty, des pratiques qui font retour sur elles-mêmes et qui remettent en causes elles-mêmes leurs propres fondements. Selon l'argument husserlien, certaines pratiques, surtout scientifiques, formulent des perspectives très utiles qui tirent néanmoins le tapis sous ses pieds. Ce sont des pratiques qui *se* mettent en état de crise, et réalisent elles-mêmes le travail phénoménologique sans le savoir.

L'exemple paradigmatique de Husserl est quand, selon lui, la psychologie prétend expliquer la conscience humaine par une structure ou un mécanisme sous-jacent et hors de saisie de l'introspection. Elle devient par là un psychologisme, une science en crise, parce que le psychologue expliquerait *ipso facto* sa propre théorie par référence à autre chose que sa vérité objective. Autrement dit, la crise consiste à l'aveuglement des sciences positives à sa « propre subjectivité à l'œuvre »<sup>58</sup>. Dans la veine de la pensée merleau-pontienne, on peut dire que la description phénoménologique de la *Krisis* est le fait de la science ou de la philosophie exposant sa propre « praticité ». En identifiant une telle crise, le phénoménologue démontre une extériorité à la théorisation scientifique.

L'attitude phénoménologique de la *Krisis* met en lumière un problème qui concerne les sciences aussi bien que la philosophie, à savoir la pensée positive, ou le *positivisme*. Merleau-Ponty emprunte le terme du positivisme à la tradition scientifique du positivisme classique du Cercle de Vienne, tout comme la critique husserlienne, mais Merleau-Ponty emploiera ce terme en un sens beaucoup plus large. En essence, il fait usage du terme pour désigner non seulement un courant spécifique en philosophie des sciences du début du 20e siècle, ou ses héritiers de l'après-guerre, mais il en fait usage pour désigner une tendance, dans la philosophie, dans les sciences, dans l'attitude naturelle, de vouloir fonder la théorie sur un fondement *positif*. C'est là une volonté, très souvent implicite, voire inconsciente, de fonder positivement la pensée. Et ce sont là où nous trouvons les dogmes philosophiques, souvent passés tacitement dans les sciences.

Le positivisme, l'idée selon laquelle ce qui se donne positivement est à la fois possible et nécessaire pour une philosophie ou une science rigoureuse, conduit à un nombre de problèmes et le

---

<sup>58</sup> Dans l'introduction à HUSSERL Edmund, *La crise de l'humanité européenne et la philosophie*, Paris, Hatier, « Profil philosophie », 1997, 80 p, p.9-10.

positivisme classique (souvent nommé « empirisme logique »), aujourd'hui largement tombé en disgrâce, a été systématiquement déconstruit. Nous ne reconstruisons pas tous ces problèmes, mais nous souhaitons en retenir un dans la mesure où il va au cœur de la pensée phénoménologique. L'apparence et l'expérience ne sauraient être complètement dépassées, et le fait que le monde se donne en phénomène – *apparaît* – nie la possibilité du positif absolu. Toute apparence est aussi l'apparence d'un manque : la face de la maison cache en même temps ses autres côtés. L'arbre dissimule le lapin qui se cache derrière. La fenêtre masque ce qui tombe en dehors de ses bords.

Cette négligence du négatif représente une présupposition épistémologique du positivisme, une maladie dont presque toutes les sciences et les philosophies souffrent, à savoir la croyance en la capacité de sortir du monde, de le regarder non pas d'ici, depuis cette table, cette chaise, cette époque historique, mais d'en haut, de nulle part. Cette perspective, que Merleau-Ponty aime désigner par le nom de *philosophie de survol*, est pour lui un pêché absolu. En s'appuyant sur l'ambiguïté des phénomènes, la phénoménologie se donne pour tâche de conduire le scepticisme encore plus loin. Non pas en doutant de tout, mais plutôt en mettant en lumière l'impossibilité pour toute pensée de sortir du monde, en montrant en quoi la réflexion émerge d'un irréflecti qui échappe à la réflexion, et enfin en critiquant tous les dogmes de la philosophie et des sciences. En ce sens, le recours à un fondement positif équivaut à une pensée de survol. Si la phénoménologie a une dimension positive dans la mesure où elle valorise le champ de l'expérience et de l'apparition, elle a également une dimension plus critique. Ici, nous allons retenir quelques dogmes de la pensée politique afin de voir comment un aspect de la phénoménologie comme nexus de problématiques se formule comme une philosophie sceptique. Ce sont la morale, le sujet et l'histoire.

### ***La morale***

La phénoménologie comme entreprise critique de dogmes apparaît chez Merleau-Ponty en ce qui concerne la politique par excellence dans sa mise en suspens de la morale comme source des jugements politiques. Tout au long de ses écrits, il reste très sceptique à l'égard de la morale, non pas parce qu'il veut établir une politique amoral ou nihiliste, mais parce qu'il insiste sur le fait que nos jugements normatifs ne sont pas détachés du monde. La morale n'est selon Merleau-Ponty ni première, comme une étape pure avant d'être souillé par le monde concret, ni idéale, comme un jugement qui vaut à n'importe quel moment et dans n'importe quelle situation.

Dès ses premiers écrits politiques, notamment *Humanisme et terreur* et « La guerre a eu lieu », écrits qui sortent très vite après la guerre, Merleau-Ponty met accent sur l'incapacité de la morale pour une philosophie politique. Et c'est avant tout parce qu'elle se donne comme problématique. Si nous avons cru aux principes moraux pour nous guider et pour éviter de nous salir les mains, les événements ont mis en suspens la pureté de ces principes. Les événements historiques ont détourné les principes et

les valeurs moraux les uns contre les autres, de sorte que nous ne savons plus quoi choisir. Pouvons-nous agir en contradiction avec nos principes et nos valeurs si c'est pour un bien plus grand ?

Dans la situation effective, la morale n'est plus capable de nous guider puisqu'elle est elle-même en contradiction, et elle se pose comme dilemme que nulle morale ne saurait résoudre. Un principe se trouve toujours à l'épreuve ses conséquences et se comprend seulement par référence à sa situation. Cela rend difficile le jugement moral. Il affirme dans *Humanisme et terreur* que pour le juger, « il faut situer le crime dans la logique d'une situation, dans la dynamique d'un régime, dans la totalité historique à laquelle il appartient, au lieu de le juger en soi, selon la morale qu'on appelle à tort morale "pure". »<sup>59</sup> Et dans la contingence historique, nous n'avons aucune manière d'assurer la validité de nos valeurs et de nos actions. Comme le remarque Corcuff à propos de Merleau-Ponty : « Aucune garantie ultime et définitive ne nous délivre de la part d'indétermination et d'incertitude propre à l'action »<sup>60</sup>

Mais non seulement la morale se pose comme problème parce qu'elle est impuissante face à l'effectivité du monde réel, et parce que la situation concrète met en cause ses principes mêmes. Elle est aussi problématique parce que la moralité pure peut se transformer en immorale. Merleau-Ponty reprend la pensée de Machiavel en soulignant à la fois la situation opaque de toute action et le fait que la violence peut être justifiée. Il dit fameusement que « dans l'action historique, la bonté est quelquefois catastrophique et la cruauté moins cruelle que l'humeur débonnaire. »<sup>61</sup> Cela n'est certainement pas revenir à une sorte d'utilitarisme mais c'est reconnaître que la morale n'a pas de sens si ce n'est pas dans une situation historique concrète. La référence à la philosophie de Machiavel est très importante dans la pensée politique merleau-pontienne, et nous reviendrons à celle-ci plus loin.

Face à cette dimension problématique de la morale, la phénoménologie se présente comme une philosophie sceptique, mettant en doute les dogmes de la morale : Merleau-Ponty écarte en effet toute idée d'une morale se donnant par elle-même, à la fois parce que toute morale se fait dans une situation effective dans laquelle toute action se mêle dans les autres, où aucune pureté morale ne peut être maintenue,<sup>62</sup> et parce qu'une telle morale ne peut se donner autrement qu'en tant que philosophie de survol.

Par conséquence, la phénoménologie critique d'abord le dogme selon lequel la morale peut se fonder dans la raison pure, abstraction faite de tout état de fait, toute complexité historique. Si une telle idée implique qu'aucune conception morale n'est conditionnée par l'effectivité du monde concret, il importe au contraire pour Merleau-Ponty de montrer que la raison, elle, n'échappe jamais à la situation

<sup>59</sup> MERLEAU-PONTY Maurice, *Humanisme et terreur : essai sur le problème communiste*, Paris, Gallimard, 1947, p.84.

<sup>60</sup> CORCUFF Philippe, « Merleau-Ponty ou l'analyse politique au défi de l'inquiétude machiavélique », in *Les études philosophiques*, n° 2, vol. 57, 2001, p. 203–217.

<sup>61</sup> M. Merleau-Ponty, *Signes*, *op. cit.*, p. 350. Voir aussi P. Corcuff, « Merleau-Ponty ou l'analyse politique au défi de l'inquiétude machiavélique », art cit, p. 207-208. et D. Coole, *Merleau-Ponty and modern politics after anti-humanism*, *op. cit.*, p. 52-53.

<sup>62</sup> SAINT-AUBERT Emmanuel de, *Du lien des êtres aux éléments de l'être : Merleau-Ponty au tournant des années 1945–1951*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, « Bibliothèque d'histoire de la philosophie », 2004, p.39.



effective, et qu'elle s'articule elle-même sur un fond de non-raison. C'est-à-dire que le monde concret, que la morale pure met entre parenthèse, est en fait sa condition et le fond sur lequel elle peut être saisie. Ensuite, cela veut aussi dire que la loi de Hume dans la philosophie morale, interdisant l'inférence de ce qui est à ce qui devrait être, le passage d'un être à un devoir-être, est mise en cause. Ceci est effectivement des dogmes ou des présuppositions, ou plutôt des préjugés de la philosophie politique, que la phénoménologie merleau-pontienne met en cause.

En somme, prendre la perspective phénoménologique sur la morale et la critiquer comme dogme, ce n'est pas nier la morale ou exclure les valeurs. C'est au contraire les faire valoir dans un contexte réel. C'est dire que la fabrique politique et la situation réelle précèdent la pureté de la morale et peut la mettre en relief. Ainsi, elle ne s'oppose certainement pas à la morale, mais la nourrit, interroge son fondement, la fait apparaître au sein d'un monde cynique. Et c'est mettre à distance toute philosophie ou science dogmatique qui prétend survoler le champ politique et qui court le risque de mettre en œuvre une politique cruelle et despotique. C'est à la fois montrer que la morale pure est absolument impuissante pour une philosophie politique, et c'est montrer en quoi les théories de la morale pure s'oublient et oublient sa situation effective.

### *Le sujet*

La question du sujet est particulièrement problématique pour Merleau-Ponty et il y consacre presque la totalité de la *Phénoménologie de la perception*. Notamment, il écarte systématiquement la figure de l'acteur humain comme quelque chose de complet et donné, comme un sujet transparent à lui-même. Et par là aussi l'idée de la politique comme la sphère dans laquelle des sujets rationnels agissent selon leurs intérêts, leurs capacités, leurs croyances, etc. Un deuxième dogme auquel la phénoménologie a à faire et qui s'annonce dans la philosophie politique est celui du sujet comme origine de l'action. C'est l'idée d'un sujet qui réfléchit, qui délibère, qui parle et qui agit, en vertu de lui-même, conditionné seulement par lui-même.

Ce dogme est intenable pour la phénoménologie, d'abord à l'épreuve d'un monde concret et dans l'interdiction d'une philosophie de survol. Mais le sujet opère comme dogme aussi dans un sens critique pour la phénoménologie, comme une manière d'exposer une métaphysique qui nie l'expérience située. Pour une telle phénoménologie, donc, il ne s'agit pas simplement de rejeter une idée abstraite ou un certain idéal du sujet, et il ne s'agit pas non plus de s'opposer à une conception particulière du sujet. Au contraire, elle cherche à interroger les phénomènes et les systèmes, des positions philosophiques et des perspectives scientifiques dans le but de faire parler leur figure de la subjectivité. Avant tout, il cherche à faire parler les dimensions tacites de leur sujet et critiquer le fondement philosophique dans la mesure où il s'attache au dogme du sujet.

Le problème central consiste à voir dans l'idée du sujet quelque chose de positivement donné,

comme quelque chose sur lequel une analyse politique peut être fondé. Cependant, comme nous allons le voir, la phénoménologie merleau-pontienne ne cesse d'écarter cette idée de la subjectivité. C'est parce que le sujet se donne toujours en partie, toujours imminent, toujours opaque.

Plus concrètement, le sujet comme fait positif a ceci en particulier qu'il est rationnel, au sens où il est en mesure de dépasser le donné et de suivre une logique qui n'est donnée que par la subjectivité elle-même. Ainsi, il est rationnel et souverain en ce qu'il se donne lui-même ses propres règles. Dans un deuxième temps, le sujet se caractérise par le fait d'être transparent à lui-même, à savoir qu'il se donne entièrement à lui-même. C'est que le sujet ne peut se tromper sur ses propres pensées, ses sentiments, ses états de conscience. Aucun coin de la subjectivité ne peut être parcourue par elle-même. Troisièmement, le sujet est toujours identique à lui-même, à savoir qu'il demeure lui-même à travers le temps et l'espace : si on m'enlève une jambe, je serais toujours moi-même, et je le resterai demain, dans la semaine prochaine, dans dix ans. Enfin, le sujet se caractérise par son intériorité, sa « mienneté », par le fait qu'il est en deçà de toute chose.

Pour une phénoménologie, ces moments exposent l'échec total de la conception du sujet dans la philosophie. D'abord, le sujet n'est certainement pas de bout à bout rationnel. Non seulement du fait presque trivial que nous agissons quelquefois de manière irrationnelle, mais plutôt parce que les éléments les plus rationnels, le système le plus axiomatique, etc., proviennent d'un champ irréflecti. Même un système entièrement fondé sur un ensemble de règles logiques émerge nécessairement d'un ensemble de choix qui, eux, ne peuvent jamais être rationnellement justifiés. De la même façon, il n'existe, pour le sujet rationnel, aucune manière de justifier la rationalité de ses énoncés. Autrement dit, le rationnel est censé de se justifier par soi-même. Du coup, il n'existe aucun critère extérieur à la rationalité qui peut la garantir. C'est au contraire une sorte d'acte de foi ou une confiance à soi qui ne peut s'ancrer que dans une non-raison, dans une volonté ou dans l'irréflecti.

Ensuite, le sujet n'est jamais transparent à lui-même. Avant tout parce qu'il se conçoit sur un fond qu'il n'a pas choisi, mais il constitue aussi et en même temps un côté caché. S'il croit se connaître absolument, c'est seulement pour réaliser aussitôt à quel point il oublie, néglige, ignore. Le sujet essaie de se comprendre sur un fond qu'il n'a pas choisi, né dans un monde par un acte qui ne lui appartient pas. Il ne cesse de se découvrir dans ses sentiments, dans ses réactions, dans ses plaisirs et dans ses douleurs. Et quand il parle, le sens de la totalité de ce qu'il dit lui échappe jusqu'au point où lui aussi peut se voir de l'extérieur, peut se lire, peut s'écouter. De la même façon, son corps le tient debout, l'informe de ses besoins, l'apporte auprès des choses. Autrement dit, s'il y a transparence de la subjectivité, ce n'est, selon Merleau-Ponty, qu'à condition qu'elle creuse en même temps une opacité, un caché, un fond.

Cela vaut aussi pour l'identité. Si l'on dit que le sujet est lui-même au sens où il est identique à lui-même, nous n'avons aucune manière d'accéder à ce deuxième terme de l'identité. C'est comme si le

sujet (dont nous avons une image claire) est identique au sujet (qui est le sujet réel). Cette réalité, nous n'y avons pas accès, et nous ne saurons jamais si nous avons atteint cette réalité à laquelle le sujet est identique. Dans un sens différent, nous ne pouvons pas dire que le sujet est identique à lui-même tout simplement parce qu'il est toujours aussi *autre* : si le sujet crée une image de lui-même, l'acte constitutif de l'image ne peut faire partie de l'image, au risque d'une régression infinie. Ainsi, il y a toujours un décalage par rapport à soi-même. Par là, le sujet devient aussi objet pour un autre, pour soi-même : même la subjectivité, en tant que telle, peut figurer et ne peut pas être subjectivité pure.<sup>63</sup>

En ce qui concerne le sujet la phénoménologie cherche plutôt à voir en quoi le sujet peut se réaliser comme subjectivité. Non pas dans sa pureté, mais au contraire par rapport à ces tensions que nous venons d'indiquer. La phénoménologie s'empresse de circonscrire et de mettre en relief la subjectivité *émergeant* au sein d'un champ phénoménal, afin de voir sur quel fond il se montre. Contrairement à ce que l'on pourrait croire en lisant la philosophie politique classique, le sujet ne se donne pas en tant que tel, et il n'est pas en possession de ces caractères. Au contraire, la subjectivité s'annonce sans cesse, toujours sur de nouveaux domaines, toujours au sein d'une zone de significations. Elle est toujours une subjectivité à travers ce qu'elle dit, ce qu'elle pense, ce qu'elle touche, à travers une certaine configuration de pouvoir.

En tant que philosophie critique, au contraire, la phénoménologie cherche à identifier ses éléments dans la philosophie, dans les sciences, dans les attitudes naturelles, implicitement ou explicitement. En revenant au statut profondément problématique du sujet, et notamment tel qu'il se problématise dans la *Phénoménologie de la perception*, la phénoménologie fait usage de ce dogme comme point d'interrogation et comme point d'entrée critique. Quant à la politique, bref, la phénoménologie cherche à mettre en doute l'acteur humain comme une condition positive et auto-suffisante à partir de laquelle les actions peuvent se déduire. Pour elle, il ne s'agit pas de refuser d'un coup l'idée de l'humain-acteur, mais de se donner la tâche d'identifier cette présupposition, et de montrer en quoi elle est elle-même fondée. Tout cela pour dire que c'est à la phénoménologie d'exposer ce dogme, de mettre en lumière cette conscience lacunaire et d'interroger ce sujet dans la mesure où il apparaît dans le monde concret.

### ***La ruse de l'histoire***

Si la phénoménologie merleau-pontienne est une philosophie de l'ambiguïté, cette attitude s'annonce très clairement dans sa critique de toute philosophie déterministe ou téléologique. L'histoire s'impose sous une forme problématique parce qu'elle contient toujours un élément d'imprévisibilité, et nous agissons et interprétons toujours sur ce fond imprévisible.

---

<sup>63</sup> Ce dernier point est en effet un moment crucial de la critique que Merleau-Ponty fait contre Sartre qui cherche à maintenir précisément la distinction radicale entre subjectivité et objectivité, sous titre du pour-soi et de l'en-soi.

Dans un premier temps, Merleau-Ponty écarte toute philosophie ou science qui ne voit dans les événements rien que des effets d'une cause ou d'un ensemble de causes précédentes.<sup>64</sup> La causalité simplifiée d'un déterminisme n'est pas simplement mise à l'écart à la base d'une idée de la liberté humaine, mais c'est une perspective encore plus fondamentale : une position déterministe, cherchant à expliquer tout événement et tout développement historique par des causes extérieures les unes aux autres, tombe sans doute dans le piège de l'historicisme. Comme celle-ci explique la totalité du monde par les causes objectives antérieures, elle s'explique elle-même en même temps, mettant en jeu la vérité de ses propres énoncés. Cet historicisme cache aussi une philosophie de survol, une position qui réclame le pouvoir de voir le monde objectif tel qu'il est en soi, alors que cette position ne saurait jamais se justifier, demeure un dogme. Déjà dans la *Phénoménologie de la perception*, il dénonce le déterminisme comme étant aussi absurde que l'idée d'une liberté sans situation : « Il n'y a donc jamais déterminisme et jamais choix absolu, jamais je ne suis chose et jamais conscience nue. »<sup>65</sup>

Si Merleau-Ponty dénonce très vite et sans trop de discussions le déterminisme historique, il en est tout autrement de la philosophie téléologique. À travers des variations très différentes, celle-ci se donne comme l'idée de l'histoire comme sens ou comme une logique, comme ayant une *ruse* qui dépasse la particularité de chaque acte et chaque événement. Aussi bien dans la philosophie hégélienne que dans une certaine orthodoxie marxiste, on retrouve l'idée de l'histoire comme processus et comme devenir, comme horizon au sein duquel chaque événement doit se comprendre en lumière de la totalité historique.

La téléologie historique est certainement mise à l'écart d'abord en raison d'arguments abstraits et philosophiques – il ne peut y avoir d'orientation *a priori* dans l'histoire vers une fin qui se détermine par elle-même et qui est contenue d'emblée dans chaque événement<sup>66</sup> – mais c'est aussi face aux événements mêmes que cette ambiguïté surgit. Ce sont les événements, et notamment la révolution accomplie dans un pays arriéré comme la Russie, qui pose problème pour quelque théorie politique théologique ou téléologique : « ce fait imprévisible a brisé la rationalité de l'histoire, dans la politique de ruse, sans être sûrs qu'il s'agisse toujours d'une “ruse de la raison” »<sup>67</sup>. Merleau-Ponty observe que même si l'on peut faire parler une « logique de l'histoire », ce n'est, face aux événements inattendus et particuliers, qu'après coup qu'une telle logique serait intelligible.

Cependant, la téléologie, notamment ses conceptions marxistes et parfois le hégélianisme, est aussi la source d'une découverte qui va se transformer en une ambiguïté pour Merleau-Ponty. Si celle-ci échoue quand elle veut poser dans l'histoire une logique qui encombre tout, quand elle veut totaliser l'histoire, elle réussit pourtant quand elle met en relief l'impossibilité d'une histoire désintéressée et insensée. L'histoire ne peut être cet ensemble fortuit de faits sans rapport les uns aux autres. Il faut qu'il

<sup>64</sup> J. Revel, *Foucault avec Merleau-Ponty*, *op. cit.*, p. 190-191.

<sup>65</sup> M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, *op. cit.*, p. 518.

<sup>66</sup> J. Revel, *Foucault avec Merleau-Ponty*, *op. cit.*, p. 192.

<sup>67</sup> M. Merleau-Ponty, *Sens et non-sens*, *op. cit.*, p. 149.

y ait du *sens* dans l'histoire, mais un sens sans clôture finale, et sans donner au philosophe, voire au parti, le pouvoir de saisir cette fin ultime qui demeure cachée pour le reste. En 1954, dans un cours intitulé « Matériaux pour une théorie de l'histoire », il rejette les deux alternatives :

On raisonne souvent comme s'il y avait, face à face, une philosophie qui met dans l'homme des valeurs déterminables hors du temps, une conscience déliée de tout intérêt pour l'événement – et des « philosophies de l'histoire », qui au contraire place dans le cours des choses une logique occulte dont nous n'aurions qu'à recevoir le verdict.<sup>68</sup>

Le problème de l'histoire et de l'événement demeure sans doute au centre de toute la philosophie merleau-pontienne, et il ne cesse de le reposer. C'est notamment le concept de la dialectique qui va s'avérer crucial. Nous reviendrons à cette théorie de l'histoire plus tard. Pour le moment, il convient surtout de retenir son caractère problématique : la phénoménologie pose comme fondamental l'impossibilité de sortir du monde, de le décrire d'en haut et d'en saisir une logique totale, et elle nous oblige également à affronter la contingence de l'événement. Mais l'histoire opère également dans la phénoménologie comme philosophie critique :

En exposant une parenté d'une philosophie déterministe et une philosophie téléologique au sein du problème de l'histoire, la phénoménologie peut faire de la figure de la ruse de l'histoire une figure critique. Comme pour la morale et pour le sujet, il s'agit pour la phénoménologie de montrer en quoi une philosophie ou une science présuppose une certaine idée de l'histoire et une certaine pensée de survol. Il y a partout des éléments d'un positivisme, souvent implicite voire inconscient. En mettant au jour ces éléments, la phénoménologie peut montrer à quel point une telle théorie s'attache à une certaine forme d'historicisme.

Certainement, la phénoménologie peut servir aujourd'hui comme une introduction, dans la philosophie politique, de perspectives et d'expériences vécues, situées et concrètes. Le fait de faire le lien entre les grandes lignes de la politique et la structure du vécu concret incarné a certainement manqué à la philosophie politique. Mais, la phénoménologie est également cette démarche critique envers les dogmes et les présuppositions, notamment ceux des sciences et des philosophies se voulant absolue. Si la phénoménologie s'oppose systématiquement aux éléments du positivisme, c'est précisément parce qu'elle refuse l'idée d'une philosophie de survol. La phénoménologie se fait philosophie critique en forme de retour : si elle prend au sérieux l'expérience vécue et située, elle retourne ces phénomènes vers la philosophie pour montrer que la fondation même de ses analyses est, elle aussi, fondée. Si, donc, dans sa première fonction, la phénoménologie disait que nous ne pouvons pas faire abstraction, dans une analyse politique, des expériences, elle nous incite maintenant à chercher au sein de la philosophie et au sein des sciences des présuppositions dogmatiques, les « préjugés classiques ». Si elle réunit les

---

<sup>68</sup> MERLEAU-PONTY Maurice, *Résumés de cours : Collège de France 1952–1960*, Paris, Éditions Gallimard, 1968, p.43.

problématiques de l'expérience, elle peut également mettre en forme la problématique de la philosophie et de la science même.

### **La pluralité de perspectives : Le cas de la doctrine de la « guerre juste »**

En lien avec les deux points précédents, il est apparent que la phénoménologie se trouve à la position remarquable où elle s'appuie sur l'épaisseur de l'expérience, tandis qu'elle s'interdit de prendre une vue de nulle part. En tant que philosophie critique, la phénoménologie se permet de faire parler et d'exposer la problématique qui s'annonce au sein des phénomènes politique, et d'exposer les présuppositions de la philosophie dans la mesure où elles s'attachent à une perspective surplombante. Or, non seulement la philosophie doit faire face à l'horizon d'expérience située et de ses propres dogmes. Elle doit aussi questionner la politique dans laquelle elle s'inscrit. Le choix de perspective n'est jamais neutre, mais il est plutôt l'insertion dans un monde déjà en œuvre. Il revient donc à la phénoménologie, en tant que philosophie critique, de mettre en relief ces perspectives et de montrer en quoi la philosophie s'installe en elles. Nous allons esquisser un cas particulier :

Dans son discours lors de la réception du Prix Nobel de la Paix en 2009, le président américain Barack Obama dévoile une perspective très curieuse qui marque la confusion de la politique et de la morale. Outre, certes, que le paradoxe évident que le Prix Nobel de la Paix est décerné au chef de l'armée la plus puissante du monde, engagé dans plusieurs guerres, le discours nous confronte immédiatement au fait, peu surprenant, qu'un homme politique cherche à justifier et à légitimer ses actions. Plus pertinent, pourtant, est le contenu de son discours, car le président ne tentait nullement de justifier ses actes guerriers à travers les intérêts de son pays ou les intérêts de ses alliés. Au contraire, non seulement il a fait appel aux valeurs universelles des Droits de l'Homme, non seulement il a essayé de dire que ses actions et les actions de son pays constituent la seule route justifiable, mais il a même fait appel à la finitude de l'être humain. Il a dit : « To say that force may sometimes be necessary is not a call to cynicism – it is a recognition of history ; the imperfections of man and the limits of reason. »<sup>69</sup> L'incorruptibilité présuppose l'être-ange de l'humain ; face à la finitude de l'être humain la violence ne peut pas être un mal absolu.

Pourtant, le plus frappant dans son discours est la référence explicite à la tradition philosophique de la doctrine de la « guerre juste », une tradition qui remonte, dans le monde occidental, à la philosophie d'Augustin d'Hippone et ressurgit dans le 20<sup>e</sup> siècle. Cette doctrine reconnaît l'imperfection de l'être humain et essaie d'identifier les critères selon lesquels une guerre peut être jugée « juste ». La guerre étant souvent vue comme intrinsèquement immorale, pourtant inévitable et nécessaire, il importait aux philosophes de trouver les conditions pour que la guerre soit le moindre des maux, et, par conséquent,

---

<sup>69</sup> OBAMA Barack, *Remarks by the President at the Acceptance of the Nobel Peace Prize*, <https://www.whitehouse.gov/the-press-office/remarks-president-acceptance-nobel-peace-prize>, 12 octobre 2009, consulté le 29 avril 2015.

juste ; il est tout simplement intenable que l'immoralité soit nécessaire, ce qui nie le fondement de toute morale, à savoir la possibilité de choisir. Le président Obama le résume assez clairement en disant que

... over time, as codes of law sought to control violence within groups, so did philosophers and clerics and statesmen seek to regulate the destructive power of war. The concept of a « just war » emerged, suggesting that war is justified only when certain conditions were met : if it is waged as a last resort or in self-defense ; if the force used is proportional; and if, whenever possible, civilians are spared from violence.<sup>70</sup>

Le plus frappant dans le discours n'est pas le fait que le président justifiait ses guerres, mais que le discours démontrait le grand impact que la doctrine de la guerre juste a eu sur le monde réel. Et la justification revendiquait le statut d'une simple vérité, sinistre mais vraie : « We must begin by acknowledging the hard truth : We will not eradicate violent conflict in our lifetimes. There will be times when nations – acting individually or in concert – will find the use of force not only necessary but morally justified. »<sup>71</sup>

La doctrine de la guerre juste a vu une influence croissante au long du siècle dernier, avec des philosophes proéminents comme Michael Waltzer, John Rawls et Thomas Nagel, pour ne nommer que quelques-uns. En général, elle se fonde sur l'idée fondamentale que, *malgré* l'immoralité de la violence de la guerre, elle peut *néanmoins* être moralement légitime voire proscrite si c'est pour réaliser une fin morale ou pour éviter une violence plus grave. Comme l'indique T. Nagel, dans un essai intitulé « War and massacre » de 1972, deux types de positions, ou bien deux catégories d'intuitions morales, sont ceux d'*absolutisme* et d'*utilitarisme*.<sup>72</sup> La deuxième, comme nous le savons bien, donne primauté aux conséquences de l'action, alors que le premier privilégie *ce* que l'on fait au sens où il y a des limites absolues à l'action permise. Or, cette distinction, bien que fortement insérée dans la tradition philosophique éthique ainsi que dans notre intuition morale, n'en est une qu'en apparence : l'argument utilitariste consiste à montrer qu'il y a des actions permises malgré leur interdiction ou des actions qui devraient être interdites malgré la permissivité proscrite par l'absolutisme, grâce aux conséquences. Cela, cependant, signifie uniquement il y a des limites absolues ou des proscriptions absolues qui l'emportent sur celles données par l'absolutisme.

Nous n'allons pas débattre ici de ces positions, mais simplement souligner que la doctrine de la guerre juste se caractérise ainsi par l'idée qu'il est possible de systématiser les considérations morales, qu'elles soient absolutistes ou utilitaristes, pacifistes ou interventionnistes, afin de juger de la permissivité d'une action de guerre. Cependant, comme le souligne T. Nagel, une telle réconciliation n'est, dans certains cas extrêmes, peut-être pas possible : « Given the limitations on human action, it is

<sup>70</sup> *Ibid.*

<sup>71</sup> *Ibid.*

<sup>72</sup> NAGEL Thomas, « War and Massacre », in *Philosophy & Public Affairs*, n° 2, vol. 1, 1972, p. 123–144.

naïve to suppose that there is a solution to every moral problem with which the world can face us. We have always known that the world is a bad place. It appears that it may be an evil place as well. »<sup>73</sup> Souvent nos valeurs sont en contradiction absolue, sans aucune manière de régler ce conflit. Pour T. Nagel, ce point concerne nos systèmes moraux et leurs limites. Il y a cependant une autre perspective qui dépasse ces considérations, ce que nous pouvons appeler l'argument de contradiction absolue.

Toute la tradition de la doctrine de la guerre juste, et donc la position du président Obama, consiste à une volonté de penser et de repenser les termes du conflit militaire, afin de trouver le fondement pour une intervention justifiée. Comme l'indique T. Nagel, cela n'est peut-être pas toujours possible et exige en tout cas une réflexion très attentive, une difficulté soulignée par le président lui-même. Cette approche modeste et pragmatique néglige néanmoins que la guerre demeure beaucoup plus et souvent autre chose qu'une question morale. La tentative de transformer la guerre en une question morale humanitaire c'est précisément exclure sa dimension politique. C'est là une difficulté, notamment exposée par Carl Schmitt quand il dit : « Le concept d'humanité est un instrument idéologique particulièrement utile aux expansions impérialistes ... »<sup>74</sup> Ce moment est crucial pour Merleau-Ponty dans son traitement de la guerre, et il repose le problème politique au sein d'une phénoménologie. L'ordre politique est imprégné de paradoxes et dualités, difficultés qui résultent du fait que cet ordre se fait dans l'intersection d'une multitude de perspectives irréductibles les unes aux autres. Cela met en relief l'anti-politique politique d'une doctrine comme celle-ci :

Disons qu'un général, sinon le président lui-même, fait face à une situation difficile, mais dans laquelle une intervention est justifiable, tant en ce qui concerne les droits internationaux qu'à l'égard de la morale. Il est facile de concevoir d'une situation où un bombardement d'un immeuble n'est pas seulement permis, mais même proscrit, une situation où la perte de vie de civils innocents est tragique mais nécessaire, donc morale. Cependant, dans la perspective de la personne dont la mort est collatérale, une telle action n'est pas seulement tragique, elle est également moralement interdite. *Personne*, étant la victime de cette violence n'accepterait les prémisses de sa permissivité.

Une doctrine morale comme celle-ci présuppose qu'il est possible de juger une action morale ou non et qu'un tel jugement n'est pas totalement subjectif, dans la perspective de l'acteur. Ainsi, il est non seulement permis, mais *exigé* que la personne dont la mort est imminente porte un jugement, quoiqu'implicite. Et comme l'action entraîne sa mort, il est absolument exclu que cette personne juge sa mort moralement justifiée. Autrement dit, le fait de juger morale ou juste une telle attaque, c'est aussi donner une légitimité à la perspective du malfaiteur. C'est *de facto* prendre une position politique qui privilégie le jugement d'un acteur à la dépense d'un autre. Le paradoxe de la doctrine de la guerre juste réside dans la présupposition de sa neutralité, car juger une guerre, porter un verdict ultime sur sa

<sup>73</sup> *Ibid.*, p. 144.

<sup>74</sup> Carl Schmitt cité par J.-C. Monod dans « La déstabilisation humanitaire du droit international et le retour de la "guerre juste" : une lecture critique du nomos de la terre », in *Les Études philosophiques*, n° 1, vol. 68, 2004, p. 39.



moralité, c'est annuler sa neutralité.

Du coup, si les actions de la guerre sont jugées moralement, nous pouvons nous trouver facilement dans la situation inacceptable selon laquelle une action serait absolument proscrite *et* absolument interdite.<sup>75</sup> Dans une telle situation, dire qu'un jugement moral sur la légitimité de la guerre est le jugement sur la totalité d'obligations et de perspectives de cette action, c'est se placer aux côtés du celui qui agit, c'est privilégier la perspective de celui qui voit de « plus haut » – comme si la personne attaquée serait d'accord si seulement elle avait tout su. Dire que la vie de cette personne est importante, mais seulement un élément d'un calcul moral, c'est privilégier une perspective sur une autre. C'est élever la force morale de la perspective du président et la transformer, grâce à sa puissance politique et militaire, en une vue « objective ». En somme : dire que le bombardement est, en fin du compte, justifiable et justifié, c'est s'engager politiquement sous guise d'une philosophie de survol ! Et ici, nous ne parlons pas de valeurs contradictoires, ou des décisions difficiles mais nécessaires, mais de deux perspectives morales absolument irréconciliables.

Comme le montre J.-C. Monod, cette morale humanitaire de la guerre peut même se tourner en une inhumanité radicale. Sans admettre une relation nécessaire ou absolue et certainement pas ses conséquences politique, il serait néanmoins insensé de négliger l'argument de C. Schmitt. Dans le résumé de J.-C. Monod :

Dans la pensée du droit international démocratique-libérale, la guerre est condamnée d'une manière générale, mais resurgit pourtant, requalifiée, lorsque les puissances qui disent condamner la guerre doivent la faire – on parlera alors de préférence d'opérations de police internationale, de maintien de l'ordre mondial ou d'interventions humanitaires, etc. Dans ce cadre, l'ennemi ne doit plus être respecté dans son *aequalitas* formelle, mais disqualifié comme ennemi radical, « ultime », à la mesure inverse de l'emphase morale du « bon camp » : d'où la régression d'une notion de *justus hostis* conçue juridiquement, à « une notion quasi théologique de l'ennemi ».<sup>76</sup>

On se trouve désormais dans une problématique que la doctrine de la guerre juste ne saurait jamais résoudre et qui touche au problème de la pluralité de perspectives. Le problème de la doctrine de la guerre juste est qu'elle traite la guerre comme un phénomène qui appartient intrinsèquement au domaine de la morale, sans prendre en considération que la morale se fait dans le monde concret, dans une situation politique et sans impartialité. Dans l'illusion de la possibilité d'un survol, on néglige

---

<sup>75</sup> K. Whiteside cite un inédit de Merleau-Ponty : « Conduct that is honorable “for itself” may be odious “for others”. We must not look only from our point of view, but assume how our conduct looks for others. » Il continue traçant la critique merleau-pontienne de la morale kantienne, mais une critique qui touche toute forme morale dans la mesure où elle s'établit en tant que règle : « [T]hose who seek to define an ahistorical, deontological ethics of political life are involved in a sort of practical contradiction. They expect their rules to guide them in politics, while what politics involve – action on others who do not fully share our values, responses to violence, the channeling of popular movements – is at odds with all the premises of those rules. » (K.H. Whiteside, *Merleau-Ponty and the foundation of an existential politics*, *op. cit.*, p. 107-108.)

<sup>76</sup> J.-C. Monod, « La déstabilisation humanitaire du droit international et le retour de la “guerre juste” », art cit, p. 46.

systématiquement que la guerre est un phénomène politique et que la politique se fait dans l'intersection de ma perspective avec celle d'un autre, et on néglige le fait que le jugement moral se fait depuis une certaine perspective, qu'elle s'insère elle-même dans les mailles du pouvoir. La phénoménologie n'a pas pour but de relativiser la morale, et certainement pas d'adhérer à un nihilisme, mais elle est là pour montrer que les délibérations morales s'entremêlent avec la situation incarnée et vécue.

Et nous voilà face au rôle politique de la phénoménologie : le fait de mettre en lumière jusqu'à quel point la morale se mélange avec les expériences et les perspectives multiples, c'est *aussi* mettre en lumière les positions et les dimensions politiques de la morale, en quoi la morale s'insère dans la politique, aussi bien que l'inverse. La troisième manière par laquelle nous pouvons concevoir la phénoménologie comme une philosophie politique s'illustre ici : la phénoménologie peut être une philosophie politique non pas au sens où elle peut intervenir pour dénoncer les justifications du président Obama, bien qu'elle puisse le faire, mais plutôt au sens où elle met en relief ces justifications, considère leur *sens* et l'inscrit dans la position politique qu'est la sienne. Le dévoilement ne consiste pas d'abord à montrer que les promesses d'une guerre juste ou une intervention humanitaire épargnant les populations civiles ne sont pas tenues,<sup>77</sup> mais qu'il cristallise une position politique sous guise d'être un débat moral. En bref, c'est pour rendre clair la problématique inhérente d'une position politique, entre la politique et la non-politique.

\*\*\*

Il devrait être clair à présent que comprendre la politique aujourd'hui implique comprendre le réseau des différentes expériences de la situation politique, de la nature, de l'économie, du travail, du sexe, etc., mais surtout comment ces expériences se matérialisent, se *font* dans le monde. C'est là qu'une phénoménologie du corps peut contribuer aux analyses politiques contemporaines. En ce qui concerne notre projet en particulier, et la philosophie en général, il s'agit de comprendre ces mécanismes, de voir en quoi le corps constitue ce fond de matérialité, cette étoffe.

Nous avons jusqu'ici présenté, en dessinant les contours, en quoi la phénoménologie peut être une philosophie politique au sens d'une philosophie qui articule un nexus de problématiques. Dans la mesure où la phénoménologie prend au sérieux le rapport problématique entre la politique et la non-politique, de la pluralité de perspectives, des expériences proprement politiques, dans la mesure où elle peut exposer les positions par rapport auxquelles la politique se situe, elle est certainement une philosophie politique, malgré son apparence. Cela reste une aporie, et il faut entrer systématiquement dans ces considérations. Or, la phénoménologie n'est pas seulement une philosophie problématisant. Elle est aussi une philosophie qui produit et formule des concepts intrinsèquement politiques. Nous allons

---

<sup>77</sup> *Ibid.*, p. 48.

passer à la deuxième section de ce chapitre, où nous allons essayer d'indiquer quelques étapes-clés de la philosophie politique de Merleau-Ponty et de voir en quoi elle se réfère à la phénoménologie.

## §2 : Merleau-Ponty, les étapes d'un penseur politique

Jusqu'ici, nous avons essayé de donner un certain sens à ce que peut signifier faire une phénoménologie comme philosophie politique. Il s'agissait non seulement de faire valoir l'expérience, d'établir un catalogue ou un compte rendu de certaines expériences concrètes – ce n'est pas se faire une science sociale –, mais il s'agissait aussi d'en tirer les conséquences. En retenant le monde vécu comme un champ problématique et en mettant au centre les tensions dont il témoigne, elle se fait valoir comme une philosophie interrogeant la politique et une philosophie critique qui fait parler les dimensions politiques là où elles sont cachées.

Nous allons, dans ce qui suit, élargir ce sens en exposant les moments centraux de la pensée politique de Merleau-Ponty. Il est particulièrement intéressant de voir comment il dépasse les frontières de la phénoménologie et fait d'elle une partie intégrale d'une réflexion politique plus radicale. En faisant de la phénoménologie une démarche intégrale à une philosophie politique, plutôt que son fondement et plutôt qu'une activité philosophique et non-politique, il repose l'ensemble des problèmes à la fois philosophiques et politiques. Comme dit D. Coole : « Putting philosophy in a new basis was, after all, intrinsic to the phenomenological project and inasmuch as the latter remained idealist, subjectivist, or humanist, it was failing in its own radical ambition to interrogate all presuppositions, including its own. »<sup>78</sup> La démarche radicale est celle-ci : plutôt que d'être *d'abord* phénoménologue pour ensuite en déduire les conséquences, plutôt que de formuler une position selon laquelle les principes phénoménologiques seraient compatibles avec une certaine perspective politique, la pensée politique de Merleau-Ponty ne dévie jamais de sa ligne principale, à savoir de ne pas faire d'un principe, d'une théorie ou d'une observation le fondement de toutes les autres.

Par conséquent, la pensée politique de Merleau-Ponty ne se résume pas facilement dans une doctrine, mais par un ensemble d'entrées, de perspectives, de critiques et de nœuds. Tantôt par des critiques d'une situation politique concrète, tantôt par une perspective sur les idées politiques. Il ne nous offre aucun système, aucune proscription univoque, et il ne décrit aucun modèle politique idéal pour résoudre nos problèmes.<sup>79</sup> Elle s'oriente sans aucun doute vers les conditions humaines, vers l'existence incarnée, mais la politique n'en est pas un simple dérivé. Nous nous demandons donc ce qui est la source de sa pensée politique, ou plutôt en quoi elle est politique. Raymond Aron, ami de Sartre et co-fondateur des *Temps modernes*, observe cette difficulté en s'interrogeant précisément sur la source de sa

---

<sup>78</sup> D. Coole, *Merleau-Ponty and modern politics after anti-humanism*, op. cit., p. 94.

<sup>79</sup> *Ibid.*, p. 15.

philosophie politique. Il affirme :

Jean-Paul Sartre ou Maurice Merleau-Ponty ont des opinions politiques, mais le rapport entre ces opinions et la philosophie existentialiste n'est pas immédiatement évident. Ils pourraient être existentialistes et avoir d'autres idées sur la situation actuelle du monde. Jusqu'à présent du moins, ils n'ont pas déduit de leur conception de la liberté une certaine théorie [politique].<sup>80</sup>

Ce questionnement, s'il est valable à l'égard de la pensée de Sartre, est beaucoup moins évident en ce qui concerne Merleau-Ponty, pour qui l'existentialisme n'est pas *la* position fondamentale. Il nous semble qu'Aron n'a pas bien saisi que le projet merleau-pontien diffère de celui de Sartre plus fondamentalement que sur quelques points de désaccord.<sup>81</sup> Avant tout, il présente une pensée politique lacunaire mais perçante, une pensée radicale sans dogmes. Sa pensée se caractérise par ce « libre mouvement qui tient thèse et philosophie en suspens », comme le note Lefort, et, comme on voit chez Aron, c'est une liberté qui déconcerte.<sup>82</sup>

Il convient de nommer « *ontologie politique* »<sup>83</sup> ce que nous trouvons chez Merleau-Ponty, mais c'est une ontologie politique d'un type particulier. Il n'adhère pas immédiatement à la conception scientifique et méthodique du concept, au moins tel que l'explique Colin Hay dans une tentative de saisir le sens du concept d'ontologie politique :

...whether we choose to conduct our analysis in terms of identities, individuals, social collectives, states, regimes, systems, or some combination of the above, reflects a *prior* set of ontological *choices* and assumptions – most obviously about the character, nature, and, indeed, « reality » of each as ontological entities and (potential) *dramatis personae* on the political stage.<sup>84</sup>

L'ontologie politique, au sens que nous la comprenons ici, est moins un choix méthodologique qu'un face-à-face avec une politique qui est déjà en œuvre. Mais il ne se conforme pas non plus à l'exigence aronienne. En un mot, ce n'est pas une ontologie politique au sens où on dérive la politique d'une ontologie plus originaire, plus fondamentale, ou une ontologie qui est mise en mouvement dans une fin

<sup>80</sup> ARON Raymond, *Introduction à la philosophie politique : démocratie et révolution*, Paris, Éditions de Fallois, « Le livre de poche », 1997, 253 p, p.15.

<sup>81</sup> C'est une « incompatibilité fondamentale de pensée », comme le remarque F. Dastur. Cité dans J. Revel, *Foucault avec Merleau-Ponty*, *op. cit.*, p. 115, note 1.

<sup>82</sup> C. Lefort, *Sur une colonne absente*, *op. cit.*, p. 74.

<sup>83</sup> D. Coole et J. Revel ont également observé la fécondité d'un tel concept.

<sup>84</sup> HAY Colin, « Political ontology » in *The Oxford handbook of contextual political analysis*, Robert E. Goodin et Charles Tilly (éd.), New York, Oxford University Press, 2008, p. 78–97. Nous retenons cette explicitation parce qu'elle exprime très bien à nos yeux une tendance silencieuse dans les sciences politiques et sociales, autant que la philosophie politique, de traiter l'ontologie comme une métaphysique. Notamment nous soulignons les mots « prior » et « choices ». Il nous semble que l'attitude, très étendue, que nous pensons entrevoir se caractérise d'abord par l'idée selon laquelle l'ontologie est nettement antérieur, au sens logique, à toute analyse concrète, et ensuite par la possibilité de choisir librement les présuppositions. L'ontologie, telle que la comprend Merleau-Ponty, se distingue d'une telle conception précisément par le fait que nous faisons face à l'être *au milieu de l'être* et cet être dans lequel nous sommes insérés, incarnés, nous impose.

politique.<sup>85</sup> Mais elle ne l'est pas non plus au sens d'un choix de présuppositions métaphysiques de la réalité première des phénomènes politiques.

Merleau-Ponty insiste au début des *Aventures de la dialectique* qu'« [i]l y aurait fausse rigueur à attendre des principes parfaitement élaborés pour parler philosophiquement politique. »<sup>86</sup> Le monde, l'expérience, la nature humaine, la politique, ce sont là des phénomènes qui ne peuvent pas être déterminés par avance, *a priori*. Merleau-Ponty se donne alors la tâche de « lier ensemble » et de rendre compte de ces phénomènes. Il s'agit donc plutôt d'une ontologie politique en tant qu'un « field of forces »<sup>87</sup>, comme l'a indiqué D. Coole. C'est pour cela que la philosophie politique de Merleau-Ponty ne peut être attendue de se formuler à partir d'un concept de la liberté, comme l'estime Aron, et elle n'est pas non plus une approche scientifique et « neutre » à l'égard des formes politiques.

Nous avons jusqu'ici présenté quelques domaines qui circonscrivent le rôle que la phénoménologie peut avoir comme philosophie politique. Cependant, cela ne résume pas la pensée merleau-pontienne du politique. Nous allons revenir au sens que Merleau-Ponty donne à l'ontologie en général dans le chapitre suivant, mais il nous faut présenter d'ores et déjà un certain mouvement principal. Au sein de l'idée d'une ontologie politique, nous discernons trois lignes ou trois niveaux sur lesquels Merleau-Ponty opère :

Dans un premier temps, il est sans doute une interrogation de l'action politique. D'une certaine manière que nous allons interroger au plus près dans le chapitre prochain, il passe d'une réflexion de l'expérience telle quelle à la structure de son épaisseur. Et c'est là qu'il trouve le problème de l'action. Dans un long passage des *Aventures de la dialectique*, exposant une perspective mature sur ces questions il dit :

... disons qu'il existe deux genres d'action : l'action de dévoilement et l'action de gouvernement. Ce qui est facile dans l'un des deux ordres est difficile dans l'autre. L'action de dévoilement admet la réticence, la nuance, la prétérition, les intermittences, et il est incomparablement plus facile de donner une ligne à un journal ou à une œuvre qu'à un parti ou à un gouvernement : le papier souffre tout, les lecteurs moins de choses, mais les militants ou les gouvernés encore moins. L'action de parti ou de gouvernement ne peut pas perdre un instant le contact de l'événement : il faut qu'elle reste la même et soit reconnue immédiatement à travers ses phases diverses, qu'elle commente pratiquement tout ce qui se passe, qu'elle fasse paraître dans chaque *oui* ou dans chaque *non* le sens de tous les autres (ou, si elle a des principes de rechange, qu'elle n'en change pas trop souvent).<sup>88</sup>

<sup>85</sup> Un tel sens paraît avec l'engagement politique de Heidegger et sa manière de repenser la politique en rapport avec ses réflexions sur l'authenticité existentielle. Voir l'intéressante analyse de Pierre Bourdieu de la pensée heideggerienne : *L'ontologie politique de Martin Heidegger*, Alençon, Les Éditions de Minuit, 1988.

<sup>86</sup> M. Merleau-Ponty, *Les aventures de la dialectique*, *op. cit.*, p. 9.

<sup>87</sup> D. Coole, *Merleau-Ponty and modern politics after anti-humanism*, *op. cit.*, p. 233-239.

<sup>88</sup> M. Merleau-Ponty, *Les aventures de la dialectique*, *op. cit.*, p. 246.

Merleau-Ponty met ici en relief une tension importante entre l'activité critique du journaliste, de l'intellectuel, etc., et celle d'un politique, le chef du parti, du président. Le philosophe, bien sûr, se trouve au cœur de cette tension dans la mesure où il veut à la fois critiquer les structures de la politique et fournir les principes et les doctrines qu'elle devrait suivre. En bref, la philosophie démontre que la frontière entre les deux genres d'action se brouille aussitôt que l'on tente de les intégrer.

À cela s'ajoute un troisième genre qui est peut-être le plus important, à savoir l'action au sens de ce système d'actes, de gestes, de paroles qui a lieu dans la vie plus ou moins privée, ou non politique. C'est l'action du milieu de la vie, qui est précisément l'infrastructure qui incarne une grande partie des symboles et des effets, qui passe dans les deux autres genres et absorbe ce qu'ils offrent. La difficulté de l'action est que non seulement il y a une tension entre l'action de dévoilement et l'action de gouvernement, non seulement il y a une tension entre l'action dans la politique et l'action dans le milieu de la vie, mais il y a aussi une tension entre l'action pour celui qui agit et celui qui observe, entre l'action maintenant et l'action demain, entre l'action ici et l'action là-bas. Il y a cet entre-deux qui ne cesse de produire une épaisseur politique.

Ce moment évoque un deuxième niveau de l'ontologie politique, à savoir l'épaisseur phénoménale de tout phénomène politique, l'être politique ou ce champ de forces : le politique. D'une certaine manière, il est clair que c'est l'action qui produit cette épaisseur. Par un ensemble d'intersections et de tensions, il y a une épaisseur qui se forme et qui rend opaque et imprévisible le champ politique. Mais c'est une épaisseur qui s'autonomise et qui se rend partiellement indépendant de ses éléments constituants. Cela ne veut pas dire que l'action est écartée, mais que *par l'action* le politique gagne une certaine logique propre qu'il est très compliqué de déterminer mais qui réunit les différents genres d'action. Au moins, on peut dire que lorsqu'on parle d'une phénoménologie de l'action politique, il est question *du* politique : du fond sur lequel la politique peut figurer et l'être auquel les actions du milieu de la vie peut s'intégrer.

Enfin, c'est une tension de l'ontologie, à savoir de cette interrogation de soi. Autrement dit, il s'agit pour Merleau-Ponty de comprendre non seulement l'ordre politique comme objet, mais de se voir en tant que philosophe comme sujet dans cet ordre. Autrement dit encore, il est crucial pour la philosophie de s'interroger sur sa propre situation et sur son propre rôle. Il lui est interdit de se voir comme une pensée de survol. Sans doute, c'est introduire encore une tension et de voir dans cette tension une problématique qui ne se résout jamais par principe. C'est ce que Merleau-Ponty va nommer *l'hyperdialectique*, en contraste avec une activité dialectique qui se pense exempte du mouvement même de la dialectique et qui pense voir dans la dialectique la résolution. L'idée est de voir dans cette problématique non pas un obstacle, et certainement pas la raison pour une résignation, mais au contraire d'y voir la tâche philosophique elle-même.

Plutôt de voir dans l'évolution philosophique et politique de Merleau-Ponty une transformation

guidée par des impasses et des erreurs de sa pensée, nous allons voir cette évolution comme des étapes où l'une ouvre sur la possibilité de penser la prochaine, seulement pour revenir à ses origines. C'est-à-dire, une pensée qui se caractérise par une tentative incessante de réconcilier différents aspects du champ politique, un champ qui, par nature, ne permet pas de système clos.

### **Le politique : les nœuds d'une étoffe politique**

La philosophie politique de Merleau-Ponty est une pensée ambiguë à plusieurs entrées. À notre avis, il est utile d'exposer sa pensée politique comme une manière de faire parler le politique. Mais il faut voir comment cela se fait à travers cet ensemble d'entrées. S'il n'y a pas de hiérarchie, s'il n'est pas possible de déduire le politique d'un concept plus fondamental de la liberté, par exemple, il est au contraire bien plus sensé de parler d'un ensemble de *nœuds* du politique. Cela veut dire que l'on peut discerner quelques centres de gravité de questionnement qui paraissent à travers ses textes. En traitant les phénomènes politiques et en avançant une critique politique, il s'appuie sur une certaine structure phénoménologique. Ce ne sont pas des nœuds qui se donnent *a priori*, ce sont des nœuds qui émergent dans un champ politique auquel nous faisons face.

Ce que nous appelons le politique, c'est l'idée d'un être politique, d'une étoffe politique, ou une sphère qui n'est pas établie d'avance, mais qui ne cesse de se faire et de se refaire, produisant elle-même les critères selon lesquelles elle peut être jugée. Comme nous avons dit, D. Coole appelle cette sphère un « field of forces ». Elle observe que l'idée d'un *champ* ressurgit à plusieurs endroits dans ses textes,<sup>89</sup> et qu'elle est complémentaire au concept de la chair. Cela signifie que l'être politique est à comprendre comme un champ dont les frontières ne sont jamais données à l'avance, mais un champ qui réunit un ensemble de lignes, dimensions, vecteurs, pôles, etc., de différentes *forces*. Un champ qui fait fond de nos actions, sur lequel peut apparaître une politique et dans lequel notre milieu de vie peut s'insérer.

Quand nous parlons du politique, nous entendons par là un champ qui gagne une certaine logique propre ou une certaine autonomie. Comme dit Merleau-Ponty dans « Notes sur Machiavel » : « Tout pouvoir tend-il à s'"autonomiser"... »<sup>90</sup> C'est là une sorte d'épaisseur qui naît de sa phénoménalité, précisément : à travers une multitude de perspectives, une situation inépuisable, des symboles et des paroles, des actions qui empiètent les unes sur les autres trouvons-nous une étoffe phénoménale qui n'appartient à personne et qui n'est transparente à personne. C'est là un champ ambigu. Par exemple, dans « L'homme et l'adversité » Merleau-Ponty caractérise l'ambiguïté d'une situation où le politique est opérateur en deçà du vrai et du faux :

Il se peut que tous les gouvernements croient à leur propagande ; que, dans la confusion de

<sup>89</sup> D. Coole, *Merleau-Ponty and modern politics after anti-humanism*, op. cit., p. 14-17.

<sup>90</sup> M. Merleau-Ponty, *Signes*, op. cit., p. 363.

notre présent, ils ne sachent plus eux-mêmes ce qui est vrai et ce qui est faux, parce qu'en un sens tout ce qu'ils disent conjointement est vrai. Il se peut que chaque politique soit, à la fois et réellement, belliqueuse et pacifique.<sup>91</sup>

D'une manière tout à fait remarquable, le politique se donne comme une sorte de fabrique presque incontrôlable mais dans lequel nous sommes pourtant condamnés à agir. C'est une forme d'inertie ou de solidité que nous ne pouvons pas changer à volonté, mais qui se transforme au fur et à mesure, par des détours imprévisibles et inédits. C'est comme si le politique se donne comme cet « autre » auquel nous avons affaire quand nous demandons « que faire ? ». Il continue dans « L'homme et l'adversité » par une forte description de cette phénoménalité du politique :

... spontanément, chaque geste de notre corps ou de notre langage, chaque acte de la vie politique, avons-nous vu, tient compte d'autrui et se dépasse, dans ce qu'il a de singulier, vers un sens universel. Quand nos initiatives s'enlisent dans la pâte du corps, dans celle du langage, ou dans celle de ce monde démesuré qui nous est donné à finir, ce n'est pas qu'un malin génie nous oppose ses volontés : il ne s'agit que d'une sorte d'inertie, d'une résistance passive, d'une défaillance du sens – d'une *adversité* anonyme.<sup>92</sup>

Mais la perspective merleau-pontienne constitue également une démarche au sens d'une réinterprétation des concepts classiques de la philosophie politique. Ces nœuds du politique désignent en fait les différentes entrées possibles dans le champ politique. Pour Merleau-Ponty, cependant, cela signifie de reprendre des concepts qui figurent couramment dans les théories philosophiques et politiques, mais de les déplacer selon l'ambiguïté phénoménologique. J. Revel observe ce même déplacement quand elle reconduit ces concepts au rôle critique de la pensée politique. Elle dit :

il y a chez Merleau-Ponty un triple déplacement qui refonde entièrement le rapport du philosophique au politique, et qui concerne tout à la fois ce que l'on doit entendre par « événement », par « histoire » et par « liberté ». Ce triple déplacement repose à son tour sur une critique radicale des pensées téléologiques, sur une réarticulation inédite de ce qui est déterminé par l'histoire et de ce qui a la puissance d'en modifier les déterminations, et sur un refus de la dialectisation du réel ...<sup>93</sup>

Nous avons choisi de voir dans ce déplacement un retour au politique et au pouvoir phénoménologique de sa perspective. C'est effectivement un déplacement que nous voyons tout au long de son travail et qui nous permet à la fois de comprendre certaines de ses entrées dans la politique et de voir les contours de sa phénoménologie. Ces nœuds sont certainement très présents dans ses textes politiques, mais ils n'excluent certainement pas d'en voir d'autres.

<sup>91</sup> *Ibid.*, p. 385-386.

<sup>92</sup> *Ibid.*, p. 390.

<sup>93</sup> J. Revel, *Foucault avec Merleau-Ponty*, op. cit., p. 112.



### *La liberté*

Prenons d'abord la référence d'Aron à la liberté. Dès ses premiers écrits, Merleau-Ponty revient sans cesse sur le problème de la liberté, et la liberté figure souvent comme le domaine de la politique. Il s'agit d'un thème inhérent à ce qu'il appelle la philosophie de l'existence : tout au long de l'histoire de la philosophie, le problème de la liberté se pose constamment parce qu'elle est profondément indépassable dans la conception de l'être humain.<sup>94</sup> Quand Merleau-Ponty caractérise ses travaux philosophiques lors de l'inauguration de sa candidature au Collège de France en 1951, il estime lui-même s'intéresser à un problème classique de la philosophie, un rapport paradoxal que l'homme vit avec sa liberté :

Sous le premier rapport, l'homme s'apparaît comme libre absolument. Il ne peut rien reconnaître pour vrai qu'en tant qu'il en a conscience. C'est donc lui qui donne un sens à tous les faits qui se présentent à lui. Il constitue dans une autonomie absolue tout être et toute valeur, et rien ne peut entrer du dehors dans le sujet pensant. Cette perspective de l'homme sur lui-même, ou ce contact avec soi, apparaissent à la plupart des philosophes comme absolument irrécusable et valables contre tout argument qu'on puisse leur opposer. ...

Et cependant, tout un savoir historique et psychologique de l'homme s'est développé, qui le considère du point de vue du spectateur étranger, et met en lumière sa dépendance à l'égard du milieu physique, organique, social et historique, au point de le faire apparaître comme un objet conditionné.<sup>95</sup>

Il s'agit véritablement d'un rapport paradoxal dans lequel l'homme s'attache à la fois au vécu en première personne et à l'objectivité de la troisième personne. Un rapport où chaque élément semble exclure l'autre, tandis que tous les deux font résistance à la réduction. Le conflit philosophique consiste, selon Merleau-Ponty, à une incapacité d'exclure ni l'être humain comme un être conscient et libre ni l'être humain comme soumis aux lois de la nature.

Avant tout, ce qui est reconnu par tous les lecteurs de son œuvre, il est clair que Merleau-Ponty refuse à la fois la liberté et la nécessité absolues. La liberté n'est ni absolue et idéale ni une illusion, mais « [p]our que la liberté soit concrète et effective, il faut qu'elle soit à la fois engagement (passé) et arrachement (avenir), situation (passé) et création (avenir) » dont la médiation se trouve « dans la fondation d'une nouvelle tradition (présent) »<sup>96</sup>. Il s'agit d'un présent qui n'est pas simplement un « maintenant », un point qui avance sur la ligne temporelle, mais d'un « présent vivant » qui à la fois retient le passé et projette un horizon du possible. Cela veut dire que la liberté ne se fait pas dans le

<sup>94</sup> C'est que les problèmes de la liberté, de la vérité et de la conscience humaine font en fait un seul complexe problématique. Déjà dans les discussions sur l'existentialisme et la phénoménologie, Merleau-Ponty reconnaît ce point, si essentiel pour Sartre: Le fait d'exister signifie autre chose qu'être, comme *est* une chose. Exister, c'est s'engager dans son milieu, se représenter dans le monde que l'on observe, dépasser ce qui est donné et se projeter dans le monde comme une situation. En bref, c'est se concevoir comme libre. M. Merleau-Ponty, *Sens et non-sens, op. cit.*, p. 88-90.

<sup>95</sup> MERLEAU-PONTY Maurice, *Parcours deux : 1951-1961*, Lagrasse, Éditions Verdier, 2000, p.11-12.

<sup>96</sup> V. Peillon, *La tradition de l'esprit, op. cit.*, p. 128.

monde comme capacité de la conscience pure, comme passage d'un esprit à une effectivité. Mais elle n'est pas non plus un manque d'obstacle ou une négativité. Elle est, comme nous l'avons montré, située. C'est de cette perspective que Merleau-Ponty conçoit la liberté comme enjeu politique :

La liberté constitue pour Merleau-Ponty un point d'intersection de la phénoménologie et la politique, parce qu'elle désigne un engagement<sup>97</sup> qui apparaît dans le monde qui n'est pas seulement le résultat d'une cause antérieure, mais aussi un arrachement. Dans le dernier chapitre de la *Phénoménologie de la perception*, il expose cette « essence tragique » dans une critique célèbre du concept de la liberté de Sartre. Aux yeux de Merleau-Ponty, la liberté de Sartre est absolue tout simplement parce que la conscience n'est *rien*, est un pur néant, et ne peut donc avoir d'obstacle. Par conséquent, la liberté se concevrait *antérieurement* à la situation et n'a pour condition rien d'autre qu'elle-même. Si elle est antérieure à la situation, elle est aussi antérieure à l'action et se conçoit sans elle.

Une telle conception de la liberté, distincte de l'action, est strictement écartée par la pensée merleau-pontienne. Avançant une critique qui ne se limite pas au cas de Sartre, mais qui s'applique à une grande partie de l'histoire philosophique, Merleau-Ponty répond que « cette première réflexion sur la liberté aurait pour résultat de la rendre impossible. » Une liberté sans limites, ou plutôt sans situation, n'est pas vraiment une liberté. Il continue : « Si, en effet, la liberté est égale dans toutes nos actions et jusque dans nos passions, si elle est sans commune mesure avec notre conduite, si l'esclave témoigne autant de liberté en vivant dans la crainte qu'en brisant ses fers, on ne peut dire qu'il y ait aucune *action libre*... »<sup>98</sup>

Cependant, il est impossible de ne pas souligner que, pour le philosophe, l'existence ou la non-existence de la liberté n'est pas simplement une question de fait – l'être humain, est-il libre ou non ? –<sup>99</sup>, mais que la liberté est un *phénomène*. Dans le passage que nous venons de citer, le rôle de l'apparaître est incontournable : « l'homme *s'apparaît* comme libre absolument ». C'est seulement à soi-même que la liberté se présente comme absolue à travers le sens des choses. Je suis libre de regarder le monde comme je souhaite, de me déplacer, de former et de retravailler le monde. La nécessité – l'homme-chose –, par contre, apparaît pour un spectateur étranger, une perspective que nous nous approprions nous-mêmes. C'est ce problème que V. Peillon touche quand il identifie comme central à la pensée politique merleau-pontienne ce qu'il appelle « l'essence tragique de la liberté », à savoir que la liberté témoigne d'un caractère irréconciliable.

La raison est double et phénoménologique : une liberté sans situation ne peut pas avoir ce qui est essentiel à la liberté, à savoir quelque chose à partir duquel on peut s'arracher – les fers de l'esclave, par exemple – mais aussi la liberté ne peut pas apparaître à « personne », seulement aux personnes

<sup>97</sup> E. de Saint-Aubert, *Du lien des êtres aux éléments de l'être*, op. cit., p. 113.

<sup>98</sup> M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, op. cit., p. 500.

<sup>99</sup> *Ibid.*

effectives et situées : « il n'y a pas de liberté sans *champ*. »<sup>100</sup> Et s'il y a champ, il y a l'apparaître : si la liberté ne peut pas apparaître, elle ne peut pas non plus se poser comme liberté et elle ne peut pas exister effectivement. Comme il dit, il n'y a « rien à faire ». Merleau-Ponty continue dans un passage tout à fait passionnant : « L'idée même de choix disparaît, car choisir c'est choisir *quelque chose* où la liberté voit, au moins pour un moment, un emblème d'elle-même. Il n'y a de choix libre que si la liberté se met en jeu dans sa décision et pose la situation qu'elle choisit comme situation de liberté. »<sup>101</sup>

Ce passage est remarquable parce qu'il insiste sur le fait que la liberté non seulement existe concrètement et par rapport à une situation effective, mais elle apparaît en même temps, et il ouvre sur ce qu'il y a de politique. La liberté s'identifie dans l'épaisseur de notre situation et au sein de l'action. De la perspective de la philosophie de l'existence, la liberté ouvre sur la politique parce qu'elle se pose doublement, à la fois comme la liberté de s'engager pour ce que le monde devrait être et pour la tâche inhérente et implicite de réaliser, de protéger et de soutenir cette liberté en politique, comme quelque chose « à faire ». On peut dire que la démarche politique remarquable de Merleau-Ponty se fonde dans son insistance sur la finitude de la liberté, son enracinement dans un monde et dans une situation.

On voyait ce problème déjà dans la remarque d'Aron : Une liberté absolue n'a en elle-même *rien de politique*, tout comme si nos actions n'étaient rien que des effets nécessaires d'un processus causal. Mais si nous comprenons la liberté comme un engagement situé, elle implique en même temps la normativité de cette liberté. Pour que la liberté puisse être un phénomène politique, il faut également qu'elle dise : que la liberté soit ; pour que la liberté puisse être un phénomène, il faut qu'elle soit engagement à partir d'une situation. Cela veut dire que quand Merleau-Ponty montre amplement que la liberté doit elle-même apparaître, il montre en même temps qu'elle ne peut pas s'empêcher de se poser comme une sorte de normativité – au moins au sens où elle voit dans le monde sa confirmation.

Autrement dit, si la liberté figure comme la valeur suprême chez Sartre – « On est libre pour s'engager ... on s'engage pour être libre » –, elle ne se pose comme valeur pour Merleau-Ponty que comme formes concrètes et comme libertés effectives. Et ces libertés ne sont pas dérivées d'un sens premier de la Liberté, mais tout au contraire.<sup>102</sup> Au moment où il montre que la liberté est aussi un phénomène, aussi situé – une liberté qui se met en jeu et qui se confirme dans la situation que nous choisissons, une liberté qui se pose comme projet d'un engagement dans l'avenir –, elle ne se pose pas comme projet à réaliser *en tant que telle*, en tant que liberté abstraite. La normativité d'une liberté située, qui apparaît, esquisse en même temps un champ politique. Remarquable précisément parce qu'il a montré que si la liberté absolue n'est ni possible ni politique, une liberté située et concrète, par contre, doit ouvrir sur un champ de l'« à faire ».

En un mot, Merleau-Ponty affirme que la liberté n'est rien si elle n'apparaît pas, et dans la

---

<sup>100</sup> *Ibid.*

<sup>101</sup> *Ibid.*

<sup>102</sup> M. Merleau-Ponty, *Les aventures de la dialectique*, op. cit., p. 264.

mesure où elle apparaît elle apparaît aussi comme une certaine normativité. C'est à dire que seulement une liberté qui apparaît est politique. Il s'ensuit que la relation inverse se tient : une liberté politique – un mouvement de libération, une lutte libertaire, un libéralisme politique – n'est politique que dans la mesure où elle apparaît, ce qui implique qu'elle apparaît dans une situation, donc auprès d'un être incarné – au sein d'une action. Politiquement, cela signifie que la normativité de la liberté, comme libération ou comme institution, apparaît non seulement au sein d'une existence abstraite, mais dans une situation politique. Ou plutôt : Identifier le champ de la liberté, c'est établir une perspective sur le politique, à la fois comme tradition et comme horizon du possible. Même dans *Les aventures de la dialectique*, il affirme le suivant : « La liberté ... fait des apparitions continues, mais instantanées et ... elle se reconnaît toujours dans quelque aspect d'un système politique, soit au niveau des intentions, soit à celui des actions quotidiennes, et ne s'identifie à aucun d'eux ... »<sup>103</sup>

Il est vrai que la perspective aronienne échoue en partie parce que la liberté ne figure pas abstraitement ou comme purement existentielle chez Merleau-Ponty. Cependant, il est encore plus important que la liberté, dans ce sens n'est pas normative par un coup de chance. Elle apparaît déjà, elle est déjà *de facto* politique, elle est déjà en jeu dans une lutte de classe, dans une révolution, dans une élection, etc. Aron demandait comment la pensée politique de Merleau-Ponty serait déduite de sa conception de la liberté. La raison pour laquelle la question d'Aron rate la philosophie merleau-pontienne est la présupposition que la liberté serait antérieure à la politique ou plus fondamentale que la vie en commun, tel qu'il serait possible d'en déduire quoi que ce soit. Pour Merleau-Ponty, la liberté n'est pas primaire et d'abord individuelle ou existentielle, elle se présente, elle se donne, elle figure.

Ainsi, parler de la liberté en philosophie politique ne serait pas de remonter à ses origines pures, mais d'y voir une histoire effective. La liberté est *de facto* une ligne importante dans la politique, tout au long des révolutions du 18<sup>e</sup> siècle ou à travers les luttes anti-coloniales, par exemple. C'est que le phénomène de la liberté s'impose politiquement et elle se pose comme un arrachement au sein du politique déjà en œuvre. Autrement dit, s'il faut parler de la liberté au sein d'une philosophie politique, ce n'est pas parce qu'elle est une condition *a priori* en elle-même normative, mais parce qu'elle est une condition de réalité ; c'est parce que, en politique, il y a déjà une histoire de la liberté qui se présente à l'humain libre. Dire donc que la liberté est incarnée, qu'elle apparaît et qu'elle s'impose au sein du politique, c'est là trois formules qui reviennent à dire la même chose.

Si nous retenons que la liberté constitue un nœud du politique, nous entendons par là que le phénoménologue peut prendre la liberté comme entrée au politique. Ce n'est pas la prendre comme valeur ou comme échelon relatif duquel on peut juger une politique, mais c'est prendre la liberté comme entrée dans un champ phénoménal. Le phénoménologue demande ainsi : par où la liberté se réalise-t-elle ? Au sein de quelles configurations politiques la liberté prend-elle forme ? Quelles sont les formes

---

<sup>103</sup> *Ibid.*, p. 265.

de liberté qui structure ce champ historique et politique ?

### *Le conflit et la violence*

Merleau-Ponty retient également le rôle indépassable du conflit et de la violence comme un centre de gravité de l'analyse politique. Il reconnaît le conflit comme un élément crucial, très attaché au problème de la liberté, mais néanmoins pas réductible à celui-ci. Le conflit, et plus précisément la violence, se posent comme nœud du politique dans deux sens.

D'abord, la violence est fondamentalement attachée à la situation humaine, en tant qu'incarnée. Nous nous trouvons dans le même monde qu'autrui et nous ne pouvons jamais nous retirer en nous-mêmes. D'une certaine manière, nous sommes jetés dans l'ordre d'autrui, dans cet intermonde où nous sommes intrinsèquement liés à la situation de l'autre. Comme Merleau-Ponty constate dans *Humanisme et terreur* : « Nous n'avons pas le choix entre la pureté et la violence, mais entre différentes sortes de violence. La violence est notre lot en tant que nous sommes incarnés. »<sup>104</sup> La violence est d'une certaine manière pour Merleau-Ponty indépassable. Mais ce n'est pas au sens résigné ou comme le constat défaitiste d'une violence sans fin. Au contraire, c'est reconnaître qu'elle fait partie de la vie en commun et que si elle n'est pas une lutte de fait, elle est toujours là en germe. Plus qu'une perspective négativiste sur la politique, c'est plutôt la reconnaissance réaliste d'un problème auquel la philosophie à affaire.

Dans ce même livre, il évoque le sens hégélien du conflit, qui trouve sa culmination chez Sartre. C'est l'idée selon laquelle le conflit est le moment existentiel de toute conscience, cherchant à réduire toute autre conscience à un objet de son propre regard. Pour Sartre, il ne peut y avoir deux sources de sens souveraines,<sup>105</sup> et le fait d'être libre signifie que je suis en conflit existentiel avec l'autre. Dans la philosophie merleau-pontienne, au contraire, non seulement une telle liberté n'est pas possible, mais elle ne peut pas non plus résulter en un véritable conflit. Si nous ne sommes pas situés, concrets et historiques, nous ne pouvons pas non plus avoir un vrai conflit. C'est au moment où j'apparais à l'autre comme quelqu'un, ayant des intérêts effectifs, des stratégies, etc., que le conflit peut prendre une forme politique. Il se met du côté marxiste en disant que « Ce qui fait qu'il y a une histoire humaine, c'est que l'homme est un être qui s'investit au-dehors, qui a besoin des autres et de la nature pour se réaliser, qui se particularise en prenant possession de certains biens et qui, par là, entre en conflit avec les autres hommes. »<sup>106</sup> On parle en effet d'un rapport d'aliénation, qui va être encore plus important plus loin.<sup>107</sup>

Si Merleau-Ponty s'intéresse à la problématique du maître-éclaire, ce n'est que comme *moment*

<sup>104</sup> M. Merleau-Ponty, *Humanisme et terreur*, op. cit., p. 213. E. de Saint-Aubert voit dans ce passage une des premières références substantielles à l'idée de l'empiètement (E. de Saint-Aubert, *Du lien des êtres aux éléments de l'être*, op. cit., p. 42.) qui va s'avérer très important dans sa critique du libéralisme. Nous revenons à ce concept dans le chapitre 3.

<sup>105</sup> K.H. Whiteside, *Merleau-Ponty and the foundation of an existential politics*, op. cit., p. 85.

<sup>106</sup> M. Merleau-Ponty, *Humanisme et terreur*, op. cit., p. 205.

<sup>107</sup> Voir le chapitre 3, §1.

de la dialectique du conflit.<sup>108</sup> Nous nous sacrifions pour l'autre, nous luttons pour l'autre, nous vivons paisibles avec l'autre. Or, cela ne veut pas dire que le conflit n'existe pas – au contraire. C'est dire qu'il est possible d'avoir une situation dans laquelle l'humain est reconnu par l'autre humain, mais c'est aussi dire que le conflit et la violence sont une possibilité inhérente à la sphère intersubjective – précisément pour la même raison. Comme le note V. Peillon, ce n'est certainement pas la fin de toute réflexion politique. Au contraire, c'est son point de départ. Constamment, nous faisons des associations plus ou moins formelles et nous nous trouvons solidaires avec les autres. Il s'agit désormais de comprendre son sens.<sup>109</sup>

Certes, le terme d'« intersubjectivité » peut être trompeur parce qu'il semble présupposer que le sujet singulier est plus originaire que la communauté, comme si la sphère sociale consiste à l'échange rationnel de sujets individuels, et Merleau-Ponty met moins d'accent sur le concept dans ses écrits tardifs.<sup>110</sup> Néanmoins, cette sphère – cette intersubjectivité,<sup>111</sup> ou plutôt cette *intercorporéité*,<sup>112</sup> ou encore : cet *intermonde*<sup>113</sup> – désigne l'entrelacement de moi et d'autrui, désigne le fait d'avoir un monde commun. Déjà le monde lui-même exclut la possibilité d'une contradiction absolue, mais le champ commun des existences : « ... c'est l'intersubjectivité humaine concrète, la communauté successive et simultanée des existences en train de se réaliser dans un type de propriété qu'elles subissent et qu'elles transforment, chacune créée par autrui et le créant. »<sup>114</sup>

C'est sur ce fond qu'il est très intéressant de voir à quel point Merleau-Ponty fait de la violence et du conflit un nœud indépassable de la politique. Le conflit et la violence qui en résultent ne sont pas inévitables et logiquement nécessaires comme pour Sartre – car le conflit n'aurait alors rien de politique –, mais dans l'opacité des relations humaines, le conflit et la violence trouvent toujours une entrée ; le conflit ne surgit pas par le fait d'être mais par le fait d'apparaître et de faire partie de l'intermonde.

Il y a là ce difficile concept d'« adversité », qui ne désigne pas avant tout un ennemi ou une autre conscience qui nous confronte, mais plutôt cette inertie ou cette immanence du politique qui en lui-même prépare un champ conflictuel. Pour comprendre le conflit et la violence, on ne peut plus s'en tenir à l'abstraction d'un ensemble de consciences pures, l'une à côté de l'autre. Ce conflit n'est pas d'habitude un *ego* contre un autre, mais un conflit qui passe par les choses et par la matérialité. Comme nous avons déjà indiqué, c'est parce que nous nous insérons dans le monde, dans la matérialité du

<sup>108</sup> K.H. Whiteside, *Merleau-Ponty and the foundation of an existential politics*, op. cit., p. 78-82.

<sup>109</sup> V. Peillon, *La tradition de l'esprit*, op. cit., p. 140.

<sup>110</sup> Sauf des formules comme celle-ci : « ... la Révolution comme fait d'intersubjectivité et la Révolution comme fait historique. » (M. Merleau-Ponty, *Les aventures de la dialectique*, op. cit., p. 295.)

<sup>111</sup> « Mais le social ne peut rendre ce service que s'il n'est pas lui-même comme une chose, s'il investit l'individu, s'il le sollicite et le menace à la fois, si chaque conscience à la fois se trouve et se perd dans son rapport avec d'autres consciences, enfin si le social est non pas *conscience collective*, mais intersubjectivité, rapport vivant et tension entre des individus. » (« La métaphysique dans l'homme », M. Merleau-Ponty, *Sens et non-sens*, op. cit., p. 110.)

<sup>112</sup> Par exemple M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, op. cit., p. 183-185.

<sup>113</sup> « ... ce qu'on appelle prise de conscience ou révolution est cet avènement d'un intermonde. » (M. Merleau-Ponty, *Les aventures de la dialectique*, op. cit., p. 200.) Voir aussi M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, op. cit., p. 72 et 317.

<sup>114</sup> M. Merleau-Ponty, *Sens et non-sens*, op. cit., p. 157.

monde, que ce conflit émerge.<sup>115</sup> Cet investissement, cette aliénation, conduit à une confrontation avec le politique. C'est un conflit qui émerge dès que l'on se rend compte que le monde ne se produit pas par la conscience, par notre volonté pure. Et il résiste à nos tentatives de le transformer et à le rendre conforme avec notre image idéale d'un monde en paix. L'idée de l'adversité émerge chez Merleau-Ponty comme un certain champ « autonome » qu'est le politique. L'inertie du politique se présente précisément comme une adversité ou comme un conflit.

De ses réflexions sur la guerre jusqu'à l'épilogue des *Aventures de la dialectique*, avec le passage notable par la philosophie de Machiavel, Merleau-Ponty confronte le messianisme qui s'étend sur la philosophie politique, que ce soit le rationnel de l'Homme ou le paradis post-révolutionnaire du bolchevisme. L'être humain se trouve et se confond toujours avec autrui ; mon existence empiète sur celle de l'autre, ce qui donne lieu à une véritable violence, un conflit effectif et politique : « N'y a-t-il pas comme un maléfice de la vie à plusieurs ? Au moins dans les périodes de crise, chaque liberté n'empiète-t-elle pas sur les autres ? »<sup>116</sup> Nous sommes tentés de comprendre cette approche par la formule suivante : s'il n'y avait pas de conflit, il n'y aurait pas eu de politique. Et certes, c'est au moment où le conflit et la violence émergent qu'il y a un champ politique. Mais la violence ne peut être violence sans se faire sur un fond de non-violence, sur la possibilité d'une solidarité et d'une reconnaissance, faute de quoi il n'y aurait pas de politique, seulement une nature sauvage. La possibilité d'une communauté et la nécessité de la situation impliquent que le conflit est conflit de *quelque chose*, et s'il y a conflit de quelque chose, il y a toujours la possibilité d'une réconciliation, même si partielle.

Comme pour la liberté, à cette perspective s'ajoute une seconde : l'effectivité historique de la violence. Si la violence n'est pas l'expression d'une nécessité existentielle mais une structure du politique, il s'ensuit qu'elle fait partie du champ phénoménal. Autrement dit, la violence n'est pas seulement importante comme nœud du politique parce qu'elle émerge dans notre commerce avec autrui, mais parce qu'elle s'impose tout au long de l'histoire politique. Elle est *de facto* au centre du politique.

Quant à sa philosophie politique, l'insistance sur le rôle de la violence se manifeste dans la dénonciation forte de la politique des « mains pures ». Si l'on cherche à résister à la violence par les principes purs, on finit nécessairement par ne rien faire, ou par en être complice ; face aux événements, la politique des « mains pures » se transforme soit en une défaite soit en une tyrannie. S'inspirant de la pensée machiavéienne, il remarque que tout engagement politique fait face à un double enjeu, à savoir que la contingence de l'histoire nous affronte sans cesse à l'imprévu et que le monde est déjà imprégné de violence. Cela veut dire que si l'engagement politique a toujours un point de départ impur et chaotique, et que si cet engagement est un lancement dans un avenir inconnu et imprévisible, nous ne connaissons jamais tout à fait les conséquences de nos actions. Cet « inconnaissable » est précisément,

<sup>115</sup> E. de Saint-Aubert, *Du lien des êtres aux éléments de l'être*, op. cit., p. 116-120.

<sup>116</sup> M. Merleau-Ponty, *Humanisme et terreur*, op. cit., p. 68.

pour Merleau-Ponty, la violence historique du conflit, ce qui équivaut à la fabrique, à l'effectivité de la politique.

Tout comme le conflit et la liberté, la violence témoigne d'un monde commun et d'êtres humains situés et vulnérables. Si l'on fait abstraction de cette situation, du fait que ces êtres humains vivent dans des situations précaires de famine, d'oppression, de marginalisation, de conditions de travail difficiles, alors l'alternative d'une politique des « mains pures » se présente. Mais c'est en même temps faire abstraction de la politique. Si, par contre, nous prenons en compte la violence comme l'expression de ces situations, alors nous sommes en position de juger la politique. Ou plutôt, comme avec la « guerre juste », le fait de choisir la politique des mains pures, c'est déjà faire part de la politique.

Autrement dit, il est facile pour le philosophe de choisir le pacifisme, de juger la politique à distance, de formuler une philosophie des « mains pures », mais c'est en même temps nier le fait incontestable que la violence *est* et que toute tentative de la négliger ne sert à rien d'autre que de la légitimer. La pureté morale néglige l'effectivité de la violence et devient par là impuissante face à elle, et enfin complice. Comme nœud du politique, c'est en posant la question des formes concrètes de violence et d'interroger la possibilité pour une violence « progressive » de l'abolir, que les contours du politique, de ses creux et ses possibilités s'offrent.

Dans le contexte de la philosophie merleau-pontienne, donc, il est clair que la violence n'est jamais une possibilité théorique et abstraite, mais réelle, historique et concrète, et elle prend différentes formes. Ainsi, elle miroite la politique. Mais la violence n'est jamais violence « en général » et elle ne vise pas les humains « en général » : la violence vise toujours les corps effectifs, la chair vulnérable, par ses coups et ses blessures. Pour comprendre donc la politique de la violence, pour savoir juger la politique, il ne faut pas simplement la condamner en tant que telle, mais la critiquer dans ses formes les plus concrètes, jusqu'au corps. Mais la politique des « mains pures », ne saurait pas faire cela. Une autre pensée politique, c'est au contraire voir par où la politique se matérialise, se fait corps, et comment elle glisse dans le corps, et le corps dans la politique.

### *L'histoire*

Ce dernier point nous amène au problème de l'histoire pour Merleau-Ponty, car s'il s'inspire de la pensée machiavélique de la politique conçue comme la gestation du pouvoir dans un monde historiquement imprévisible et chaotique, il s'inspire en même temps de la philosophie marxiste de l'histoire. Le problème de l'histoire consiste en un paradoxe qui se lie au paradoxe du corps sujet-objet, mais qui en même temps le dépasse : l'histoire a ce pouvoir remarquable de réunir des événements absolument contingents et imprévisibles dans une unité sensible, ce qui se traduit par une sorte de nécessité historique. Mais cela n'implique certainement pas une téléologie ou un déterminisme : il n'a pas de sens à attendre tout simplement que la révolution advienne. Cela n'empêche pas que l'histoire a un *sens* qui n'est pas



simplement nominal. Ce rapport paradoxal, que l'histoire est à la fois un sens et qu'elle est contingente, est la traduction du paradoxe du sujet-objet. L'histoire est l'étoffe à travers laquelle le paradoxe du sujet-objet se médiatise.

L'histoire est pour Merleau-Ponty phénoménologiquement intéressante parce qu'elle est à la fois le domaine de l'imprévisible et l'avènement d'un sens.<sup>117</sup> Si les phénomènes politiques s'imposent, c'est parce qu'ils sont devenus effectifs, c'est qu'ils ont un sens historiquement effectif. Cela veut dire que l'histoire constitue la singularité de notre monde : notre situation politique n'est pas donnée une fois pour toutes ; elle est telle qu'elle est parce qu'elle l'est devenue, parce qu'elle s'est réalisée dans l'espace entre le sens et les événements, portant avec elle son passé. Et la phénoménologie se donne pour tâche de rendre compte du sens collectif.

Au sein de la philosophie politique merleau-pontienne, l'histoire est sans doute le milieu de la coexistence, mais elle témoigne d'une double ambiguïté phénoménologique. Dans un premier temps, elle travaille dans l'entre-deux du subjectif et de l'objectif, comme « un sens en genèse ».<sup>118</sup> Cela veut dire qu'elle n'appartient pas à l'objectivité externe, parce qu'elle est trop impliquée dans les actions, dans l'intersection du sens que je donne à ma situation et du sens que l'autre fournit, et parce qu'elle ouvre toujours sur ce qui n'est pas encore. Et elle n'appartient pas à la subjectivité parce qu'elle est toujours déjà faite. Mais dans un autre sens, elle se réalise aussi dans la dialectique entre l'histoire et l'événement, où cette première constitue un fond sur lequel l'événement peut figurer, et où l'événement constitue la particularité de l'histoire. Elle est ainsi un sens qui émerge, mais sens au sein duquel se trouve l'imprévisible. Ensemble, cela veut dire que le problème de l'histoire témoigne d'une tension entre la condition historique comme structure de sens et la condition historique comme problématique politique :

Premièrement, le monde ne peut avoir de sens s'il ne se présente pas comme *ce* monde particulier. Au fond, c'est l'écho de la leçon de Hegel, à savoir que l'histoire ne se présente véritablement comme un sens unique qu'à la fin et alors toujours comme nécessité objective, comme ce qui devait arriver.<sup>119</sup> Mais contrairement à Hegel, Merleau-Ponty insiste en même temps sur le fait qu'elle est également ouverture et l'avenir d'un intermonde. Cela veut dire que l'histoire ne permet pas de clôture, et cette « fin de l'histoire » ne se pose que pendant un instant, seulement pour se détourner aussitôt.

Deuxièmement, si Merleau-Ponty s'appuie sur la philosophie de Machiavel, c'est dans la mesure où ce dernier décrit la politique comme l'art de gérer le particulier. C'est le problème de l'histoire comme le problème d'agir dans une situation ouverte et inédite qui ne se présente que d'une façon partielle et opaque. Si donc la politique est le gouvernement du particulier dans une situation contingente et dont

<sup>117</sup> J. Revel, *Foucault avec Merleau-Ponty*, *op. cit.*, p. 155.

<sup>118</sup> V. Peillon, *La tradition de l'esprit*, *op. cit.*, p. 134.

<sup>119</sup> La nécessité ne se rapporte pas à *ceci*, comme pour dire que ce résultat était nécessaire et inévitable. Elle appartient en revanche à la cécité, au sens où un *ceci* est nécessaire.

les résultats sont toujours imprévisibles, cela veut dire que la politique et l'histoire ont un lien tout à fait spécial, ce qui fait que l'histoire devient le champ de la politique.

Ces deux moments sont intrinsèquement liés, mais de manière ambiguë. Et la perspective merleau-pontienne demeure phénoménologique et n'est pas seulement la reconnaissance du rôle de l'histoire. Pour celui-ci, il ne s'agit pas uniquement de dire que l'histoire nous amène dans des situations inédites dans lesquelles nos actions sont toujours précaires, mais il est aussi important que la politique se *présente* dans la singularité de l'histoire ; c'est l'émergence des formes politiques. La politique ne se comprend pas comme des formes universelles ou idéales, comme le triangle ou la cube, mais elle se présente toujours sous forme d'un régime, sous forme d'institutions particulières, etc. Nous pouvons dire que si le phénoménologue classique cherche à distiller l'essence du phénomène, Merleau-Ponty est un philosophe de l'histoire dans la mesure où il soutient que cette essence contient en même temps son histoire effective.

Paradoxalement, chaque fois que nous faisons abstraction de la particularité de la politique, nous perdons de vue son caractère essentiel. C'est précisément ceci qu'a vu Machiavel : si le prince ne saisit pas la contingence des formes politiques, s'il ne sait pas *se présenter*, il finit inévitablement par perdre sa position. Il ne saurait jamais juger la politique. Le prince devrait donc savoir comment faire semblant d'agir pour la bienveillance du peuple, et de se présenter lui-même comme la seule option légitime. Voilà l'ambiguïté : il y a toujours une vérité de la manifestation du prince qui ne correspond pas tout à fait à son image. C'est donc une vérité qui le dépasse au cœur de l'histoire. Ce va-et-vient entre l'apparence politique et la « vérité effective », c'est un mouvement qui ne peut se faire autrement qu'à travers l'histoire. La contingence que vit le Prince et de laquelle son pouvoir dépend s'exprime dans l'analyse politique, s'impose au Prince, au philosophe, au citoyen ; c'est une contingence qui s'enracine dans l'invisible phénoménale.

Autrement et plus simplement exprimé, ce n'est pas seulement la liberté et le conflit qui apparaissent comme phénomènes politiques, mais également, comme l'éprouve le Prince, le pouvoir, la légitimité, etc. Et parce que ces phénomènes apparaissent seulement face à l'imprévisible de l'histoire contingente, alors l'histoire vient s'installer au centre de la philosophie politique sous le problème de savoir « que faire ? ». Plus précisément, parce que l'imprévisible s'enracine dans le concept plus large de l'invisible, l'histoire vient au centre de la pensée politique phénoménologique : grâce à l'imprévisibilité historique, tous ces moments politiques deviennent des apparitions, des phénomènes. Entre l'apparence transparente et la « vérité effective » opaque émerge la solidité, ou plutôt la profondeur, du phénomène. Dans ce champ le politique peut véritablement apparaître. Quand le Prince, se reconnaît dans un milieu historique, quand il agit dans l'intersection de la contingence de la course de l'histoire et de la nécessité d'un sens historique, alors il incarne cette phénoménalité du politique.

En un mot, l'histoire est un concept-clé de la philosophie politique merleau-pontienne en deux

sens qui reviennent au même : d'abord, l'histoire est importante parce que c'est seulement à travers l'histoire que les phénomènes politiques peuvent se présenter. L'économie capitaliste, les institutions d'éducation, les forces de l'ordre, la légitimité gouvernementale, etc., tout cela ne se présente jamais « en tant que tel », mais comme des régimes, des formes, des configurations et des phases, et ce qui est proprement *politique* de ses phénomènes réside moins dans sa généralité que dans sa particularité. Cela revient à dire que quand un phénomène se présente à travers l'histoire, il s'inscrit dans cet *intermonde*, cette vie commune sociale qui réunit la multitude de perspectives. Chercher les profondeurs de ces phénomènes et dégager leur phénoménalité, c'est précisément entrer dans ces régimes.

Dans un deuxième temps, l'histoire est politique parce qu'elle est le milieu de celui qui agit, notamment le Prince. La contingence qui nous fait face en raison de notre historicité est la particularité et le caractère inédit de la situation du Prince. Pour celui-ci c'est cette contingence et cette imprévisibilité qui l'empêche d'agir sur des principes ou sur des idées seules, et qui transforme l'entreprise politique en une tâche bien plus compliquée. Or, cette contingence est *également*, et pour les mêmes raisons, la source de la capacité du Prince de se manifester. Dans un certain sens, l'historicité est à la fois la limitation et la source du pouvoir de celui qui agit.

Il est clair que l'histoire constitue un nœud de la politique pour Merleau-Ponty, précisément comme un point d'intersection de la politique et de la phénoménologie. Mais elle constitue en même temps le fond d'un paradoxe de son attitude politique. Comme nous allons le voir plus loin, cette vigilance à l'égard de l'histoire sera à la fois une raison pour laquelle il s'attache tellement au marxisme – pour laquelle il juge le marxisme d'être un horizon indépassable – *et* la raison pour laquelle il prend ses distances par rapport à ce dernier. Le problème de l'histoire se retrouve dans nombreux de ses ouvrages, de *Humanisme et terreur* jusqu'aux *Aventures de la dialectique*, un problème qui se pose et se repose sans cesse. En même temps, si la démarche phénoménologique consiste en partie à « saisir le sens du monde ou de l'histoire à l'état naissant »<sup>120</sup>, ce n'est pas pour faire parler la conscience dans sa forme pure, abstraction faite de sa situation, mais au contraire de la faire retrouver son historicité, sa situation comme horizon politique et sociale. Bref, c'est pour retrouver sa condition de réalité et la possibilité d'action dans sa situation.

### ***Le politique***

Enfin, nous allons reprendre le concept du politique. Comme nous l'avons indiqué, le politique désigne une sorte de « champ de forces » politique, à savoir un certain domaine où peut se jouer les actions politiques et notre milieu de la vie. C'est un concept qui n'appartient pas clairement à l'œuvre merleau-pontienne, mais qui a pour fonction de désigner la solidité des phénomènes politiques. Ce concept

---

<sup>120</sup> M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, *op. cit.*, p. 22.

interdit à l'analyse politique de s'en tenir purement aux concepts abstraits ou à ceux de la morale, mais interdit également de réduire le champ politique à la somme de faits singuliers. Plus concrètement, il désigne un champ multiforme et insaisissable dans sa totalité, mais qui se décrit à partir d'un nombre de centres de gravité, ou d'un nombre de *nœuds*. Mais suite à ce que nous avons dit jusque-là, le concept du politique gagne aussi un sens proprement phénoménologique qu'il nous faut retenir. Il s'agit d'un concept qui résonne très bien avec les analyses que Merleau-Ponty fait de Machiavel, mais qui fait en même temps un certain écho, tant nominal que substantiel, à la pensée de Carl Schmitt. Nous insistons sur ce sens parce qu'il met en lumière un aspect important de la pensée merleau-pontienne :

Merleau-Ponty parle à plusieurs reprises d'une infrastructure politique. Quand on agit, c'est toujours dans un contexte politique, dans un ordre effectivement établi et face à une certaine configuration concrète de pouvoir. Il s'agit d'insister sur ce moment afin de montrer qu'il y a une matérialité ou une substantialité politique qui ne paraît pas dans le terme de *la* politique, mais qui s'entrevoit dans ses profondeurs. Cela revient à dire, au sens phénoménologique, que les phénomènes politiques ont une solidité qui dépasse la simple apparence. Ce sont, comme chez Schmitt mais aussi chez Hegel, les institutions, les frontières, les divisions, la force et le pouvoir, et surtout : *la capacité d'apparaître et de faire apparaître*.

Ainsi, le concept du politique réfère à une division, ou plutôt une circonscription, un partage qui distribue les éléments constituant de la politique. C'est en un certain sens le mécanisme qui détermine l'apparition de la politique. Pour Schmitt, fameusement, le politique concerne ainsi la division entre mon ami et mon ennemi, mais aussi la division de la terre.<sup>121</sup> Dans la pensée de Merleau-Ponty, par contre, il s'agit d'une intériorité des phénomènes qui les ordonne d'une certaine manière. C'est par cela que la politique n'est pas le simple épiphénomène d'une matérialité plus réelle, mais qu'elle a sa propre intériorité. C'est à cause de cela que la politique ne se définit pas par l'avance, parce que son dynamisme est avant tout contenu en elle-même. Bref, c'est son être-en-tant-que-politique.

Comme nous allons voir en détails dans le prochain chapitre, Merleau-Ponty insiste sur la doctrine centrale de la phénoménologie, que la phénoménalité n'est pas une simple apparence, mais qu'en tant qu'apparences, les phénomènes ont une manière d'être, une épaisseur : si quelque chose apparaît, son apparition – son venir-à-apparaître – est effective en deçà de sa « réalité objective », avant d'être vrai ou faux. Position radicale, donc, selon laquelle l'épaisseur du phénomène, ce qui lui donne à la fois son effectivité et son opacité, – son *être* – est antérieur à sa matérialité physique. Autrement dit, les phénomènes sont phénomènes (et non pas des images ou des mirages) *parce qu'ils* ont de la profondeur, parce qu'il y a une solidité pré-objective à leur apparence. Cela veut dire que si Merleau-

---

<sup>121</sup> Il s'agit, pour Schmitt, de l'importance du droit de la terre, et son enracinement dans un certain « prise » ou « détermination » du lieu et un certain « règlement » ou une « mise en ordre ». (J.-C. Monod, « La déstabilisation humanitaire du droit international et le retour de la "guerre juste" », art cit, p. 41.)

Ponty parle de la politique et si nous avons raison de considérer la politique comme un champ traversé d'apparences, il s'ensuit que cette solidité ne peut être complètement reconduite à quelque chose d'autre que la politique.

Pour ces raisons, nous retenons le concept du politique. Quand Merleau-Ponty parle d'une infrastructure politique, il s'agit de l'intériorité de ces apparences qui n'est pas politique *malgré* son intériorité, mais au sens où c'est cette intériorité même qui fait en sorte que les phénomènes sont politiques. Voici un exemple technique et difficile : quand il parle de Machiavel, notamment, il est clair que quand le prince met en œuvre une image de lui-même, ce n'est pas une illusion pure, mais une visibilité qui a des conséquences réelles, qui contient l'efficacité du symbolique, et qui, par là, trouve une solidité dans l'invisible. Cette image que le Prince fait de lui-même fera partie du fond sur lequel les citoyens agissent, sur lequel la force s'exerce, sur lequel les institutions se configurent. Jusqu'au point où cette image a gagné une efficacité qui dépasse le pouvoir du Prince lui-même. C'est que son illusion est devenue réelle *en tant qu'illusion*. Entre le Prince et le peuple, il n'y a plus de distinction claire entre le vrai et le faux, entre l'apparence et le réel, entre l'acteur et l'observateur ; il n'y a plus que cet entre-deux phénoménal de l'action qu'est le politique.

C'est avant tout Claude Lefort qui oriente la lecture de Merleau-Ponty à ce jeu du visible et de l'invisible dans la politique, jusqu'où le politique désigne cette sphère qui s'établit à travers les matières, les actions, les symboles, les économies, etc. Il dit : « ... le réel et l'imaginaire changent de lieu, la politique devient la *réalisation*, dans l'ordre d'une structure spécifique, de combinaisons d'effets particuliers et contingents qui réquierent une constante inscription historique »<sup>122</sup> L'important ici est d'insister sur l'effectivité de cette sphère : la politique dépend largement du jeu des symboles et des apparences, jusqu'au point où ce jeu devient lui-même le fond de nos actions et nos réactions. Comme il dit encore à propos de la philosophie de Machiavel :

comme des miroirs disposés en cercle transforment une mince flamme en féerie, les actes du pouvoir, réfléchis dans la constellation des consciences, se transfigurent, et le reflet de ces reflets créent une apparence qui est le lieu propre et en somme la vérité de l'action historique.<sup>123</sup>

Par exemple, si le Prince se présente comme un symbole du droit divin et comme le délégué de Dieu sur terre, on peut dire qu'il s'agit là d'une apparence, que le Prince cherche à établir son pouvoir aussi bien sur une légitimité perçue que sur la force, à savoir sa capacité militaire ou policière.<sup>124</sup> Lefort identifie ce mouvement chez Merleau-Ponty et le décrit ainsi : « Alors le réel et l'imaginaire changent de lieu, la politique devient la *réalisation*, dans l'ordre d'une structure spécifique, de combinaisons d'effets

<sup>122</sup> C. Lefort, *Sur une colonne absente*, op. cit., p. 46.

<sup>123</sup> M. Merleau-Ponty, *Signes*, op. cit., p. 351.

<sup>124</sup> « Le pouvoir qu'on appelle légitime est celui qui réussit à éviter le *mépris* et la *haine*. » (*Ibid.*, p. 346.)

particuliers et contingents qui requièrent une constante inscription historique... »<sup>125</sup>

Une apparence, un symbole, certes, mais au moment où le peuple la perçoit, agit sur sa base, exige du Prince une action basée sur elle, elle gagne une solidité politique dont le Prince n'est plus le maître. Cette solidité se réalise non pas par le pouvoir du Prince seul, mais à travers un réseau d'actions. De cela émerge ce que le vocabulaire merleau-pontien désigne comme une « épaisseur » de la sphère symbolique. Certes, cette sphère s'esquisse à travers les apparences, mais au moment où ces apparences deviennent également un fond, il n'est plus possible d'établir la source « réelle » des apparences outre que le système d'apparences lui-même, et dans la mesure où cette épaisseur établit un système, il peut prendre le nom du politique. Il est l'épaisseur des phénomènes politiques qui nous permet de dire que si la révolution n'était pas vraie comme idée, elle l'est comme événement ; si la dialectique marxiste n'était pas vraie comme thèse, elle l'est comme histoire ; si la liberté n'était pas vraie comme principe, elle l'est comme action.

Quand nous parlons du politique et des nœuds du politique comme de différents points d'entrées pour la philosophie politique de Merleau-Ponty, il importe de retenir cette double référence. Il s'agit à la fois d'un être ou un champ de forces, comme nous avons indiqué plus haut, et d'une phénoménalité épaisse dont aucune métaphysique ne peut déterminer la *véritable* réalité sans se faire une philosophie de survol. La phénoménalité précède la pensée d'une réflexion pure et elle précède la matérialité physique. Et pour cette même raison, elle devient ce champ multiforme dont la totalité finale ne peut être saisie. C'est pour cela que Merleau-Ponty caractérise la philosophie politique comme une interrogation antérieure au vrai et au faux. Quand le phénoménologue opère dans ces nœuds du politique, en passant d'un centre de gravité à un autre, il faut comprendre ces passages moins comme une hiérarchie des sphères phénoménales, et plus comme l'interaction de ces sphères. Ce serait se méprendre sur les fondamentaux de sa philosophie de les interpréter comme des niveaux de réalité.

\*\*\*

Si la pensée politique de Merleau-Ponty peut être difficile à résumer, il nous semble que le fait qu'il emploie différentes entrées au champ politique, prépare le terrain pour une approche riche, mais sans réponse définitive. Il s'agit de la philosophie politique comme une tentative de faire de la politique un objet de recherche, une analyse à plusieurs entrées. Les points d'entrée déterminent largement l'accent de ces analyses, et si Merleau-Ponty oscille entre une philosophie de la liberté, une pensée du conflit et de la violence, une théorie de l'histoire, et une philosophie du politique, ce n'est pas le signe d'une indécision, mais d'une reconnaissance du fait que les phénomènes politiques se transforment et se soustraient à une analyse linéaire. C'est précisément la volonté de prendre au sérieux ses différentes

---

<sup>125</sup> C. Lefort, *Sur une colonne absente*, op. cit., p. 46.

facettes. Dans un monde où l'essence d'un phénomène nous échappe, il faut choisir une autre approche. Tout comme l'archer qui vise toujours légèrement à côté du noir de la cible afin de l'atteindre. Il s'agit d'une approche qui fait écho avec la perspective linguistique selon laquelle le signe se comprend par son rapport à d'autres signes. Tout au long de ces nœuds nous trouvons le problème de l'action.

Comprendre la philosophie politique merleau-pontienne à partir de ces nœuds est important pour comprendre les dimensions qui l'intéressent et qui marquent l'intersection de la politique et de la phénoménologie. Pourtant, nous n'avons toujours rien dit sur le rôle que Merleau-Ponty attribue à la philosophie. Si ces nœuds sont indispensables pour comprendre sa philosophie politique, il faut également considérer brièvement ce qu'il estime être la tâche politique de la philosophie.

### **La philosophie politique face aux événements**

S'il est possible de se demander en quoi la phénoménologie merleau-pontienne peut être une philosophie politique à travers l'idée du politique, sa pensée est également en négociation constante avec l'événement. Il s'appuie sur les centres de gravité d'un certain champ, mais ces nœuds se conçoivent également au sein d'une réalité historique et contingente. Ainsi, plus qu'un exercice purement théorique, cet entrelacement de l'événement et du politique constitue pour Merleau-Ponty un point à partir duquel la philosophie peut établir une perspective et saisir son rôle. Si nous avons retenu quelques nœuds importants, c'est parce que ceux-ci demeurent remarquablement stable à travers sa pensée. L'insistance sur le tragique de la liberté, sur les problèmes du conflit et de l'histoire, ce sont là des moments qui sont présents dès les textes qu'il écrit au lendemain de la guerre et qui restent des centres de gravité dans *Les aventures de la dialectique*, et jusqu'aux *Signes* qui n'est publié qu'en 1960.<sup>126</sup>

Si, par contre, il y a une évolution dans son attitude politique, et s'il y a transformations et détours, cela se rapporte à la tâche qu'il attribue à la philosophie face à des développements historiques concrets. Le rôle de la philosophie se repense sans cesse face à l'événement, et le pouvoir de penser la politique ne reste pas intact. S'il y a donc une continuité de problématiques dans la pensée politique merleau-pontienne, il y a également une évolution. Il est possible de faire quelques remarques et de mieux comprendre la pensée politique merleau-pontienne si son caractère politique se dérive moins de son objet qu'à la tâche et la configuration de la philosophie. En somme, si sa pensée politique peut se comprendre comme un mouvement qui va de la théorie au monde, elle se conçoit également comme un mouvement de l'événement à la théorie.

---

<sup>126</sup> Ce dernier réunit des différents textes courant de la toute fin des années 1940 jusqu'en 1959. Même s'il y a certainement un développement de sa pensée, le fait que l'ouvrage couvre une durée relativement longue témoigne, à notre avis, que les concepts et les approches principaux demeurent valides quand il fait sa préface en 1960. Là-dedans, il n'écarte pas explicitement ses positions précédentes, mais il laisse parler ces textes pour eux-mêmes.

### *Le jugement politique*

L'enjeu qui hante Merleau-Ponty est l'ambiguïté de la philosophie, car elle s'est donnée une tâche impossible : décrire les conditions d'une position politique à partir d'une position particulière. C'est le paradoxe de vouloir sortir de l'histoire seulement pour retrouver, en dehors, les raisons pour lesquelles cette sortie était impossible. La philosophie veut chercher au-dessus des faits singuliers, et cette recherche devient elle-même un fait singulier. Or, Merleau-Ponty refuse d'entendre par là une impossibilité de faire de la philosophie, d'y retrouver une source de résignation. Au contraire, il faut retourner le jeu et mettre en lumière la tâche du philosophe. Cet enjeu est ce que nous pouvons nommer *le jugement*, à savoir une volonté d'affronter ce paradoxe que Lefort identifie bien sous le titre de la « Situation du philosophe ». Citons donc un passage qu'il consacre à ce paradoxe :

À certains égards, la situation du philosophe n'est pas différente de la situation commune. Elle ne l'est que dans la mesure où il trouve en elle une mise en demeure de penser la vérité. Les questions qui naissent devant la guerre d'Algérie, l'évolution de l'U.R.S.S. et la déstalinisation, la consolidation du capitalisme ou la guerre froide, il les affronte comme chacun. Si elles deviennent pour lui questions philosophiques, c'est qu'elles cessent à quelque moment de porter seulement sur des faits ... et, se renvoyant l'une à l'autre, s'articulent au sein d'une interrogation sur la politique comme telle, l'Histoire comme telle, notre rapport avec l'Histoire en tant qu'il nous compose un rapport avec l'Être. Le philosophe n'a pas le pouvoir de se soustraire aux sollicitations de l'événement, il a bien plutôt celui de se laisser toucher par lui. L'événement le touche parce qu'il lui donne sa pensée.<sup>127</sup>

Il y a une difficulté double, c'est-à-dire de savoir comment il est possible de parler philosophiquement de la politique, et comment comprendre la place du philosophe. Le problème de la philosophie comme méthode réside dans le fait qu'elle est censée juger la politique : juger à partir d'une situation sans devenir une opinion purement subjective, et porter le jugement sur une situation qui n'est jamais close sans retomber dans un relativisme. Le problème du jugement consiste à savoir comment « se laisser toucher ».

Dans l'ouvrage *Humanisme et terreur*, publié en 1947, Merleau-Ponty présente d'une manière remarquable ce problème qui se pose pour le philosophe : s'il est interdit de se placer en dehors de la situation historique, comment juger une politique ? Plus concrètement, Merleau-Ponty observe la situation de l'URSS à la suite des procès de Moscou. Depuis un certain temps, des récits de la violence et la purge systématique stalinienne des anciens de la révolution parvenaient aux pays occidentaux. Le phare du communisme ressemblait de plus en plus à la révolution dévorant ses propres enfants. Avec entre autres le roman d'Arthur Koestler, *Darkness at noon* (en français sous le titre de *Le zéro et l'infini*),

---

<sup>127</sup> C. Lefort, *Sur une colonne absente*, op. cit., p. 60.



qui créait un récit de ces procès, la difficulté du régime et le dilemme politique ne devenaient que trop évident. Pour les intellectuels occidentaux, donc, ayant un penchant vers la politique de gauche, on faisait face selon Merleau-Ponty au dilemme d'un régime se déclarant un *humanisme* vrai et les signes de la *terreur* révolutionnaire que les Européens connaissaient beaucoup trop.

Le philosophe devrait avoir à la fois une intelligence historique, une sensibilité à la violence et aux nécessités de l'action. Que faut-il entendre par là ? Dans *Humanisme et terreur*, le rôle du philosophe portant un jugement politique consiste à prendre au sérieux les paradoxes de l'histoire, à savoir de voir que le choix n'est *jamais* entre un humanisme pur et la terreur absolue. Le fil conducteur qu'établit Merleau-Ponty consiste à montrer que les régimes qui se déclarent moralement supérieurs et qui condamnent d'un coup et sans retour la violence de l'Union Soviétique sont, eux, complètement aveugles à la violence de leurs propres systèmes économiques, de leurs exploitations, à la violence de leurs guerres et leurs colonisations.<sup>128</sup> Le communisme, par contre, ne prétend pas à une telle position aveugle. Au contraire, les communistes, dit-il, reconnaissent l'inévitable existence de violence et ils refusent de négliger les dilemmes d'une situation historique. La question n'est jamais entre un humanisme et la terreur, mais entre une politique qui cherche à dépasser la violence en employant les outils de la terreur et la politique qui la dissimule. Il dit plus clairement :

... la question pour le moment n'est pas de savoir si l'on accepte ou refuse la violence, mais si la violence avec laquelle on pactise est « progressive » et tend à se supprimer ou si elle tend à se perpétuer, et qu'enfin, pour en décider il faut situer le crime ...<sup>129</sup>

La philosophie comme un jugement politique consiste à retrouver les paradoxes moraux et politiques, à faire parler la situation. Dans le communisme soviétique, ce problème s'attache à celui de l'action, à savoir le problème de savoir si l'on peut opposer la violence sans se faire traître, à quel point on peut rester à la fois critique et camarade. C'est le « dilemme de Koestler » :

*Le zéro et l'infini* parle de la situation fictive de Roubachof, figure analogue au sort de Nikolai Boukharine, parmi d'autres, ancien camarade lors de la Révolution et membre du Politburo. La défense de Boukharine lors des procès attirait beaucoup l'attention dans les pays occidentaux, notamment des communistes et des marxistes, en partie parce que Boukharine était jusque-là considéré être un personnage proéminent de la théorie marxiste, mais avant tout parce que sa défense présentait un aspect étrange, il y a avoué être coupable d'accusations absurdes.

Certainement, on a appris par la suite la torture que Boukharine a dû subir et les menaces formulées contre sa famille, et il existe un certain nombre d'explications possibles pour son

<sup>128</sup> M. Merleau-Ponty, *Humanisme et terreur*, op. cit., p. 83-86.

<sup>129</sup> *Ibid.*, p. 83.

comportement pendant le procès.<sup>130</sup> Ainsi, l'interprétation merleau-pontienne est sans doute trop naïve dans sa perspective de l'historien. Néanmoins, dans *Humanisme et terreur* Merleau-Ponty prend la situation de Boukharine comme métonymie du paradoxe politique qui se déroulait dans l'Union Soviétique. Boukharine, observe-t-il, manifeste une curieuse dualité, parce que, malgré sa situation, il a avoué avoir trahi la révolution,<sup>131</sup> mais sans pour autant admettre aucune accusation particulière. Le cas de Boukharine, selon Merleau-Ponty, met en lumière une « ambiguïté de l'histoire » : « L'ambiguïté est dès le départ visible. D'un côté, au début des débats, Boukharine se reconnaît "coupable des faits qui lui sont reprochés" ... Et cependant il refuse de se reconnaître espion, traître, saboteur et terroriste. »<sup>132</sup> Cette ambiguïté est au fond de la difficulté du jugement politique.

Merleau-Ponty observe dans *Humanisme et terreur* que Roubachof se trouve dans une dialectique entre le subjectif et l'objectif. Tout comme pour Sartre, il est clair pour Merleau-Ponty que nous ne nous résumons pas à ce que nous pensons. Nous ne sommes pas de simples consciences, mais nous avons une existence effective. Par conséquent, nous ne sommes pas seulement ce que nous pensons mais également ce que nous faisons. Roubachof, s'installant au sein de la pensée marxiste, reprend la règle marxiste « qui oblige à définir un homme, non par ses intentions, mais par ce qu'il fait, et une conduite non par son sens subjectif, mais par son sens objectif »<sup>133</sup>. C'est seulement dans la mesure où nous agissons que nous entrons vraiment dans l'histoire. Seulement quand la morale se traduit en action, elle devient morale objective ; « la seule manière de rester fidèle aux valeurs est de se tourner vers le dehors pour y obtenir ... "la réalité de l'idée morale" »<sup>134</sup>.

Or, nous rappelle-t-on, l'objectif de l'histoire pose une autre difficulté, à savoir qu'elle nous présente le résultat, ce qui est devenu ; quand nous regardons l'histoire, elle se présente comme ce qui *devait* être. C'est la contingence qui se présente comme objectivité. La difficulté réside dans le fait que la position de celui qui agit est jugée à partir de cette « réalité morale ». Certainement pas au sens où ce qui est réel est bon *a priori*, mais au sens où toute action se mesure à la réalité éthique et à sa capacité de se réaliser. En d'autres termes, du point de vue de l'histoire, une action qui échoue devient fautive en elle-même. Comme le dit Merleau-Ponty de la situation de Roubachof :

Enfin, *une fois arrêté*, l'opposant Roubachof *devient* en vérité un traître. Du fait même qu'elle est battue, l'opposition s'avère incapable d'établir une nouvelle direction révolutionnaire. Elle n'a été historiquement qu'une tentative contre la seule direction révolutionnaire possible, et à

<sup>130</sup> K.H. Whiteside, *Merleau-Ponty and the foundation of an existential politics*, *op. cit.*, p. 177.

<sup>131</sup> Merleau-Ponty cite le compte rendu du procès : « Par conséquent je me reconnais ... coupable de tout l'ensemble de crimes accomplis par cette organisation contre-révolutionnaire, indépendamment du fait que je connaissais ou que j'ignorais tel ou tel acte... » (M. Merleau-Ponty, *Humanisme et terreur*, *op. cit.*, p. 135, note 3.)

<sup>132</sup> *Ibid.*, p. 134-136.

<sup>133</sup> *Ibid.*, p. 89.

<sup>134</sup> *Ibid.*

ce titre elle devient contre-révolution et trahison.<sup>135</sup>

C'est en considérant son histoire, c'est en se rendant compte qu'il se trouvait du mauvais côté de l'histoire, que Roubachof se voit coupable et innocent, et finit par capituler. Or, il y a là la difficulté : certes, Roubachof est Roubachof et non pas lui-même toute l'histoire,<sup>136</sup> mais il s'inscrit néanmoins dans l'histoire, ses actions prennent une forme extérieure dont il n'est pas le maître. Le paradoxe se dédouble parce que l'objectif est aussi *pour* les autres, et le subjectif se cristallise dans l'action. L'ambiguïté est à nouveau claire en ce qui concerne Boukharine :

le véritable tragique commence lorsque *le même homme* a compris à la fois qu'il ne saurait désavouer la figure objective de ses actions, qu'il est ce qu'il est pour les autres dans le contexte de l'histoire, et que cependant le motif de son action reste la valeur de l'homme telle qu'il l'éprouve immédiatement. Alors entre l'intérieur et l'extérieur, la subjectivité et l'objectivité, le jugement et l'appareil, nous n'avons plus une série d'oscillations, mais un rapport dialectique, c'est-à-dire une contradiction fondée en vérité, et le même homme essaye de se réaliser sur les deux plans. Nous n'avons plus un Roubachof qui capitule sans conditions ... nous avons un Boukharine qui accepte de se regarder dans l'histoire et motive historiquement sa condamnation, mais défend son honneur révolutionnaire.<sup>137</sup>

Merleau-Ponty refuse plusieurs positions : d'abord, il refuse la position de Koestler, qui condamne la violence révolutionnaire du point de vue de la morale subjective, du point de vue des intentions. Il a raison de refuser ce qu'il qualifie de moralité kantienne, parce que c'est là une moralité qui ne nous dit pas quoi faire, qui ne proscrit rien, jusqu'au moment où nous faisons face à l'alternative de deux types de violence, deux options qu'elle rejette toutes les deux.<sup>138</sup> C'est que la morale kantienne, ce qu'il nomme souvent la morale libérale, permet tout jusqu'au point où elle ne permet rien. Elle ne considère pas cet entre-deux où nous agissons sans cesse et réalisons des actions qui ont des conséquences, jusqu'au moment où toutes ces actions nous ont conduits dans une situation difficile, mais dans laquelle nous sommes obligés d'agir.

Or, et cela est fortement important, il refuse également la position communiste selon laquelle il faut obéir à la ligne de la révolution une fois choisie,<sup>139</sup> selon laquelle la dictature se justifie par elle-même. Il pose la question, en indiquant la possibilité d'un entre-deux :

Est-il vrai qu'un pouvoir révolutionnaire nie l'individu, ses jugements, ses intentions, son honneur et même son honneur révolutionnaire ? Est-il vrai qu'en face de lui et dans un monde

<sup>135</sup> *Ibid.*, p. 91.

<sup>136</sup> *Ibid.*, p. 93.

<sup>137</sup> *Ibid.*, p. 157.

<sup>138</sup> K. Whiteside cite un inédit de Merleau-Ponty dans *Merleau-Ponty and the foundation of an existential politics*, *op. cit.*, p. 106.

<sup>139</sup> M. Merleau-Ponty, *Humanisme et terreur*, *op. cit.*, p. 89.

polarisé par la lutte des classes deux attitudes seulement soient possibles : docilité absolue ou trahison ?<sup>140</sup>

Il est très important qu'il ne s'agit pas ici d'une simple reconnaissance du fait que l'histoire est écrite par les vainqueurs, que la morale de Boukharine s'annule dans le régime et qu'il devient traître aux yeux du pouvoir. Ce qui paraît ici comme l'idée principale de Merleau-Ponty est que le politique, ce dont le jugement est, se manifeste dans l'entre-deux ambigu du subjectif et de l'objectif.

La position de Merleau-Ponty a été sévèrement critiquée, surtout de ne pas prendre au sérieux l'irrationalité du régime stalinien et la sévérité de la violence communiste. Cela est peut-être mérité, mais il est en même temps facile de surestimer cette attitude. Certes, il n'avance pas une condamnation absolue de la violence stalinienne, et il se retrouve dans une sorte de défense de la violence. Or, il faut souligner que le but de l'interrogation n'est pas une défense du régime de Staline, mais plutôt de voir la possibilité d'une intersection des réflexions morales et les réflexions politiques.<sup>141</sup> Contrairement à ce que l'on pourrait croire, il garde cette orientation jusqu'à la fin de sa vie. Le long des années 1940 il développait une forte ambivalence à l'égard de l'URSS, culminant avec la guerre de Corée en 1950 où il estimait l'Union d'être une puissance impérialiste et guerrière.<sup>142</sup> Bien qu'il prenne ultérieurement une attitude critique envers sa position dans *Humanisme et terreur*, les conclusions de l'ouvrage le suit le long de son œuvre. Le rôle de la philosophie est de faire face à ces paradoxes. Dans *Les aventures de la dialectique* il dit clairement :

Puisque les situations de départ ne sont pas les mêmes, que les possibilités « objectives » ne sont pas calculables, qu'on ne sait jamais exactement, par exemple, ce que serait devenue la Russie sans la révolution, le jugement politique ou historique ne sera peut-être jamais objectif et il sera toujours bâtard. Mais précisément pour cette raison, il échappe à la morale, aussi bien qu'à la science pure : il est de l'ordre de l'action qui fait le va-et-vient entre elles.<sup>143</sup>

Pour Merleau-Ponty, donc, le problème du jugement politique est de l'ordre de l'action, non pas de la

<sup>140</sup> *Ibid.*, p. 109.

<sup>141</sup> La relation que Merleau-Ponty entretenait avec le communisme et avec l'URSS demeure le sujet d'un grand débat auquel nous ne pouvons pas faire justice ici. Il s'installait dans l'entre-deux des blocs, et aux communistes il répondait dans la préface à *Humanisme et terreur* que « le dilemme de la conscience et de la politique, – se rallier ou se renier, être fidèle ou être lucide, – impose un de ces choix déchirants que Marx n'avait pas prévus et traduit donc une crise de la dialectique marxiste. » (*Ibid.*, p. 60.) C'est là ce qu'il appellera « le problème communiste ». En revanche, et plus pertinent, à la critique d'avoir fait une « apologie des procès de Moscou », il répond que si « nous disons qu'il n'y a pas d'innocents en politique, cela s'applique encore mieux aux juges qu'aux condamnés. » Pour comprendre ce livre, il faut bien saisir l'ambiguïté qui en est l'essence : « Nous avons dit que toute légalité commence par être un pouvoir de fait. Cela ne veut pas dire que tout pouvoir de fait soit légitime. Nous avons dit qu'une politique ne peut se justifier par ses bonnes intentions. Elle se justifiera encore moins par des intentions barbares. » (*Ibid.*, p. 64.) La critique contre Merleau-Ponty d'être apologiste de la violence communiste ne peut être valide que dans la mesure où elle s'articule suite à cette ambiguïté.

<sup>142</sup> D. Coole, *Merleau-Ponty and modern politics after anti-humanism*, op. cit., p. 68, FLYNN Bernard, « Maurice Merleau-Ponty » in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta (éd.), Fall 2011., Stanford, Stanford University, 2011, K.H. Whiteside, *Merleau-Ponty and the foundation of an existential politics*, op. cit., p. 225-228.

<sup>143</sup> M. Merleau-Ponty, *Les aventures de la dialectique*, op. cit., p. 216.

morale, qu'elle soit subjective ou objective. Un tel jugement qu'il avance dans *Humanisme et terreur* consiste à saisir la politique non pas comme morale ou responsabilité mais comme phénomène, comme sa manifestation. Au sein de l'action de Boukharine et celles du régime émerge une profondeur de la politique qui n'est pas la simple apparence de l'histoire des vainqueurs, mais une infrastructure plus vieille dans laquelle le jugement moral, les stratégies et les apparences peuvent avoir lieu. Et c'est là une infrastructure qui ne serait pas accessible si Boukharine, si Koestler, si Merleau-Ponty n'était pas, eux, situés.

L'importante leçon de *Humanisme et terreur* n'est pas de savoir si oui ou non il identifie la vraie réflexion de Boukharine, ni de dire qu'une condamnation ou un soutien n'est jamais possible ; l'important est de montrer que nous nous trouvons constamment dans une tension, qui, pour le philosophe politique, n'est peut-être jamais résolue ; l'important est de montrer que cette tension n'est pas un accident de l'histoire mais que c'est à partir d'elle que nous pouvons penser le politique ! Le politique se présente au philosophe, tout comme il se présente à Boukharine quand il « se regarde dans l'histoire ». La philosophie politique commence au moment où nous reconnaissons ce fait et où nous cherchons à dépasser ces tensions.

Autrement dit, le jugement politique se fait simultanément sur plusieurs niveaux. D'abord, pour juger la politique, il ne faut pas s'en tenir aux discussions abstraites, mais il convient d'observer la violence effective, de se demander si elle sert à dépasser la violence ou si elle persiste. Mais juger, c'est aussi s'appuyer sur cette ambiguïté de l'action, comme étant à la fois subjective et objective. Il est impossible de réduire l'intention à la conséquence, tout comme la conséquence à l'intention. C'est un dilemme réel ; et juger la politique, c'est faire parler les moments de ce dilemme et les intégrer dans la question de la violence. Enfin, c'est aussi interroger la situation historique au sens où le choix entre le subjectif et l'objectif se brouille. C'est mettre en relief le sens de l'action, dans la mesure où elle devient aussi réelle que sa matérialité.

En somme, dire que la philosophie politique est une philosophie du jugement, c'est pour Merleau-Ponty dire que ce jugement se fait à la base d'une situation complexe et contingente, dans un milieu historique, dans une *Lebenswelt*, dans nos rapports avec autrui. C'est juger et agir dans un milieu dans lequel la morale se confond avec la politique et la politique avec la morale, et toutes les deux s'enracinent dans un monde pratique et historique, dans une existence incarnée, un intermonde. Il s'ensuit, donc, que le fait d'affirmer que la philosophie politique consiste en un jugement situé et intégré, c'est *reposer* la question de l'histoire, du monde de la vie, de notre existence et nos expériences politiques : « Philosophy must therefore adjust itself to make possible the sort of thinking that politics requires. »<sup>144</sup> Pour Merleau-Ponty, cette démarche prend plusieurs formes.

---

<sup>144</sup> K.H. Whiteside, *Merleau-Ponty and the foundation of an existential politics*, op. cit., p. 106.

### *Marxisme, l'hypothèse radicale*

Dans une première étape, la tâche de la philosophie politique est pour Merleau-Ponty de faire une double démarche, à savoir de se rendre capable de penser la politique dans l'intersection de la morale et des structures historiques, du pouvoir et de l'existence humaine, d'un côté, et, de l'autre, de comprendre le sens politique de la coexistence. Pour l'auteur de la *Phénoménologie de la perception*, c'est avant tout le marxisme qui voit dans le monde intersubjectif la source d'une nouvelle politique et la possibilité d'un véritable dépassement de la violence. D'autant que la politique ne s'articule ni dans la morale ni dans l'absolu d'une philosophie de survol, alors la morale ne saurait pas la transformer non plus. Seulement « par le renversement pratique des rapports sociaux réels »<sup>145</sup> peut-on envisager une véritable transformation politique.

K. Whiteside identifie le marxisme chez le Merleau-Ponty des années 1940 comme « the radical hypothesis », selon lequel Marx voit dans l'histoire matérielle et dans la sphère économique de la production, la conscience humaine mise en œuvre. C'est dans le travail que l'histoire se fait objective, et dans la mesure où le travail dans le capitalisme est le lieu d'une contradiction profonde entre les forces de travail et le capital, l'histoire se présente également sous forme de contradiction. En ce qui concerne Merleau-Ponty, il instaure une lecture du marxisme qui diverge de l'orthodoxie marxiste de son temps,<sup>146</sup> écartant à la fois la téléologie historique et le volontarisme de l'action politique. Il voit dans le marxisme l'empreinte politique de sa propre philosophie, au sens d'une constante oscillation entre l'activité humaine et son milieu, entre un « être-à » et un « à partir de ». En revanche, il en retient une théorie du monde social et de la conscience située qui permet de penser le sens de l'histoire entre la réalité des rapports sociaux et la possibilité de l'action radicale.

C'est dans cet entre-deux, précisément, que Merleau-Ponty voit le mouvement dialectique sans lequel il n'y aurait pas eu d'histoire ; le progrès historique se réalise à travers les oppositions dialectiques et leur dépassement. Marx voit dans le travail du capitalisme moderne ce que Hegel ne voyait pas, à savoir que la médiation de la conscience et son monde, entre le sujet et l'objet, ne se fait pas au niveau de l'Esprit mais dans l'ordre matériel des relations sociales, c'est-à-dire dans l'organisation de la production, dans la distribution des valeurs et dans la propriété. Et là, Merleau-Ponty ne voit certainement pas une réduction de la politique à la matière physique, mais un retour à la fois à une infrastructure réelle et à la condition humaine. Fameusement, Marx dit dans la préface à la *Critique de l'économie politique* que « dans la production sociale de leur existence, les hommes entrent en des rapports déterminés, nécessaires, indépendants de leur volonté ».<sup>147</sup> La condition humaine se caractérise par une situation que l'humain n'a pas choisie, qui le dépasse, mais qui n'est pas pour autant absolue et

<sup>145</sup> K. Marx et F. Engels, *L'idéologie allemande*, op. cit., p. 99. Souligné par nous.

<sup>146</sup> J. Revel, *Foucault avec Merleau-Ponty*, op. cit., p. 114.

<sup>147</sup> MARX Karl, *Introduction à la critique de l'économie politique*, Paris, L'Altiplano, 2008, p.11.

totale.

L'hypothèse radicale concerne dans l'optique merleau-pontienne d'abord l'approche philosophique à cette organisation économique de la modernité. Il ne s'agit pas d'abord de dire que le marxisme fait entrer une autre morale ou un autre concept de la justice. Le marxisme représente pour lui la tentative de faire parler la société capitaliste moderne et de comprendre le politique qui émerge au sein de cette organisation. Il y voit la potentialité d'une analyse qui maîtrise et la condition humaine et les grandes tendances sociales, à savoir une analyse qui relie le travail concrètement effectué par cet ouvrier avec son corps avec une diagnostique de la modernité. Dans le langage marxien, la tâche d'un matérialisme historique, cette hypothèse radicale, serait

développer le processus de production effectif, et ce à partir de la production matérielle de la vie immédiate, et sur le fait de concevoir la forme de commerce qui est en connexion avec ce mode de production et qui est engendrée par lui, donc de concevoir la société civile à ses différents stades comme la base fondamentale de toute l'histoire, et aussi bien de la présenter dans son action en tant qu'État que d'expliquer à partir d'elle toutes les formes de la conscience, la religion, la philosophie, la morale, etc., etc. et de suivre à partir d'elles le processus de sa naissance, ce qui permet alors naturellement de présenter la chose dans sa totalité (*et ainsi également l'action réciproque de ces différents côtés les uns sur les autres*).<sup>148</sup>

Il s'agit donc de retracer ces dimensions dans la mesure où elles forment cette étoffe, cette infrastructure politique qu'est la situation politique. En même temps, s'il y a interaction des différentes parts de la société les unes sur les autres, il y a toujours l'être humain qui agit sur la base de sa situation, à partir de sa perspective toujours partielle. Dans une histoire de la production et du travail, Merleau-Ponty entrevoit la possibilité de penser ensemble l'existence incarnée et l'histoire, la situation historiquement déterminée et la vie active de l'humain. Dans la section sur l'idée matérialiste de l'histoire dans *L'idéologie allemande*, Marx affirme contre Hegel :

Elle montre que l'histoire ne finit pas par se dissoudre dans la « conscience de soi » en tant qu'« esprit de l'esprit », mais qu'en elle à chaque stade, il se trouve déjà un résultat matériel, une somme de forces de production, un rapport à la nature historiquement créé ainsi qu'un rapport des individus entre eux que chaque génération reçoit de la précédente, une masse de forces productives, de capitaux et de circonstances qui, d'une part, est certes modifiée par la nouvelle génération mais qui, d'autre part, lui prescrit ses propres conditions de vie et lui donne un développement déterminé, un caractère spécial – *que donc ce sont tout autant les circonstances qui font les hommes que les hommes qui font les circonstances*.<sup>149</sup>

<sup>148</sup> Notons qu'il n'y a pas chez Marx non plus cette relation unilatérale par laquelle un aspect (conscience, morale, etc.) serait complètement réductible à un niveau plus fondamental (le processus réel de la production), mais qu'il y a une réciprocité importante. K. Marx et F. Engels, *L'idéologie allemande*, op. cit., p. 97-99.

<sup>149</sup> *Ibid.*, p. 101.

Dans ce double rapport, Merleau-Ponty ne voit pas simplement une théorie sociale, mais aussi le fondement de sa propre perspective sur l'histoire. S'il y a un va-et-vient entre les hommes et leurs circonstances, il y en a certainement un entre le sens de l'histoire et la contingence. Il affirme dans « Autour du marxisme » que le marxisme présente la perspective d'une véritable philosophie de l'histoire ; contre la téléologie et contre le mythe d'un sujet-conscience arraché de son milieu, la théorie marxienne de l'histoire nous offre une figure de ce milieu mixte qu'est l'histoire :

Le marxisme, comme on sait, reconnaît que rien n'est absolument contingent dans l'histoire, que les faits historiques ne naissent pas d'une somme de circonstances étrangères les unes aux autres, qu'ils forment un système intelligible et offrent un développement rationnel. Mais le propre du marxisme, à la différence des philosophies théologiques ou même de l'idéalisme hégélien, est d'admettre que le retour de l'humanité à l'ordre, la synthèse finale ne sont pas nécessaires et dépendent d'un acte révolutionnaire dont la fatalité n'est garantie par aucun décret divin, par aucune structure métaphysique du monde.<sup>150</sup>

Mais, la radicalité de la pensée de Marx, observons-le, ne consiste pas seulement en le fait que le travail se ferait dans une sphère qui n'est pas celle de la conscience libre ni celle du déterminisme matérialiste, mais en l'idée selon laquelle le prolétariat incarne à la fois l'unité de la conscience et la matière et l'unité de l'humain individuel et le monde social : pour Marx, dans le prolétariat se trouve la capacité d'un dépassement réel de la contradiction entre le capital et le travail, entre l'universalité du droit abstrait et la société concrète, et entre l'intérêt particulier et le bien commun.<sup>151</sup> Merleau-Ponty, lui, y voit dans le matérialisme historique le dépassement possible de la séparation de la conscience individuelle abstraite et du monde social concret, ou plutôt : la capacité d'un dépassement de la distinction entre la liberté transcendante de la conscience et l'attachement du social.

Marx voyait que les valeurs libérales, les idéaux de liberté et d'égalité, ne pouvaient pas se réaliser dans l'abstrait, et certainement autant que la division de travail moderne créait un conflit social.<sup>152</sup> Le prolétariat, en revanche, incarne l'universalité de ces valeurs justement parce qu'il n'est pas abstrait, mais existe dans une position concrète et historique. C'est l'idée de la *Critique de la philosophie du droit de Hegel* selon laquelle le prolétariat ne peut se libérer de sa situation exploitée sans libérer la société entière : « Ce n'est qu'au nom des droits généraux de la société qu'une classe particulière peut revendiquer la suprématie générale. »<sup>153</sup> Pris dans l'entre-deux, ce rôle du prolétariat

---

<sup>150</sup> M. Merleau-Ponty, *Sens et non-sens*, op. cit., p. 146.

<sup>151</sup> Dans *L'idéologie allemande*, Marx reprend la discussion qui est celle de Rousseau sur l'intérêt commun, ou la volonté générale, en disant que « avec la division du travail est en même temps donné la contradiction entre l'intérêt de l'individu singulier ou de la famille et l'intérêt communautaire de tous les individus qui commerce les uns avec les autres ; c'est-à-dire que cet intérêt communautaire n'existe pas simplement dans la représentation en tant qu'« universel », mais d'abord dans la réalité effective en tant que dépendance réciproque des individus entre lesquels le travail est divisé » (K. Marx et F. Engels, *L'idéologie allemande*, op. cit., p. 75-77.)

<sup>152</sup> *Ibid.*, p. 77.

<sup>153</sup> K. Marx, *Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel*, op. cit., p. 30-31.



émerge parce que c'est par l'universalité de la théorie qu'il peut devenir conscient de sa situation, s'organiser et lutter contre l'exploitation et l'aliénation, et c'est par la matière concrète qu'il trouve les moyens de réaliser ce dépassement.<sup>154</sup>

Cette hypothèse est radicale parce qu'elle saisit les racines de l'existence humaine, comme une existence avec autrui.<sup>155</sup> La force du marxisme, selon Merleau-Ponty, réside d'abord dans le fait qu'il cherche à réaliser les valeurs universelles. Il s'agit d'assurer les conditions nécessaires pour que l'être humain soit libre, mais ce sont des conditions qui ne s'affirment pas abstraitement, mais seulement dans une certaine organisation de la société, par « le renversement pratique des rapports sociaux réels ». Comme il dit dans *Sens et non-sens* :

L'idée maîtresse du marxisme n'est pas de sacrifier les valeurs aux faits, la morale au réalisme, c'est de substituer une moralité effectivité à la moralité verbale qui précède la révolution, c'est de faire une société où la morale soit morale et de détruire la morale comme rêve hors des choses en la réalisant dans les rapports effectifs des hommes.<sup>156</sup>

Le communisme, comme la fin ultime du marxisme, ne consiste précisément pas à la simple négation du capitalisme, mais dans une organisation effective par laquelle l'être humain est reconnu, concrètement et pratiquement comme formellement, en tant que tel, à savoir l'instauration de relations proprement *humaines*. Il a pour principe « la plus radicale affirmation de la liberté »<sup>157</sup>. Cela signifie avant tout que la violence soit dépassée, à savoir d'avoir une société sans violence ou alors une société où la violence reste « progressive », c'est-à-dire pour garantir et étendre la liberté humaine.

Merleau-Ponty voit dans le marxisme ce que V. Peillon reprend comme un « humanisme prolétarien »<sup>158</sup>. Comme avec le corps comme « troisième genre d'être », entre le sujet et l'objet, le prolétariat va prendre le rôle de troisième terme entre le particulier et l'universel, entre la conscience et le processus historique.<sup>159</sup> Au lieu d'accepter une société dans laquelle des êtres humains dépendent de leurs maîtres, dans laquelle les masses sont exploitées pour la croissance du capital de très peu nombreux, le communisme se présente comme la société dans laquelle chacun peut s'affirmer et se

---

<sup>154</sup> La révolution prolétarienne est ainsi radicalement différente d'autres révolutions : « En effet, les révolutions ont besoin d'un élément *passif*, d'une base *matérielle*. La théorie n'est jamais réalisée dans un peuple que dans la mesure où elle est la réalisation des besoins de ce peuple. » (*Ibid.*, p. 26.) Et il continue : « Pour que la *révolution d'un peuple* et l'*émancipation d'une classe particulière de la société bourgeoise* coïncident, pour qu'une classe représente toute la société, il faut, au contraire, que tous les vices de la société soient concentrés dans une autre classe, qu'une classe déterminée soit la classe du scandale général, la personnification de la barrière générale ; il faut qu'une sphère sociale particulière passe pour le *crime notoire* de toute la société, si bien qu'en s'émancipant de cette sphère on réalise l'émancipation générale. » (*Ibid.*, p. 31.)

<sup>155</sup> M. Merleau-Ponty, *Sens et non-sens*, *op. cit.*, p. 152M. Revault d'Allones, *Merleau-Ponty*, *op. cit.*, p. 51.

<sup>156</sup> M. Merleau-Ponty, *Sens et non-sens*, *op. cit.*, p. 196.

<sup>157</sup> M. Merleau-Ponty, *Les aventures de la dialectique*, *op. cit.*, p. 265.

<sup>158</sup> M. Merleau-Ponty, *Humanisme et terreur*, *op. cit.*, p. 265. Voir V. Peillon, *La tradition de l'esprit*, *op. cit.*, p. 139.

<sup>159</sup> D. Coole, *Merleau-Ponty and modern politics after anti-humanism*, *op. cit.*, p. 66, LEFORT Claude, « Flesh and otherness » in *Ontology and alterity in Merleau-Ponty*, Galen A. Johnson et Michael B. Smith (éd.), Evanston, Ill., Northwestern University Press, « Northwestern university studies in phenomenology and existential philosophy », 1990, p. 3–13, V. Peillon, *La tradition de l'esprit*, *op. cit.*, p. 141.

réaliser, ce qui ne se fait que dans la mesure où on le fait *par* et *avec* autrui. Si l'on met les formules naïves de côté, l'hypothèse radicale circonscrit le rôle de la philosophie politique, car au moment où l'on cherche dans l'entre-deux de la société industrielle moderne, on trouve le prolétariat comme moment du politique, cette étoffe difficile qui incarne à la fois l'exploitation et le travail ainsi que le pouvoir d'un dépassement et la capacité d'un nouveau ethos vraiment universel.

Ici paraît également l'hétérodoxie marxiste de Merleau-Ponty, car si les voix principales du marxisme professent la figure du prolétariat comme l'unité dialectique et comme l'unité concrète manquée par l'hégélianisme, Merleau-Ponty voit dans ce « troisième terme » moins une unité finale qu'une ambiguïté. Il est vrai que le prolétariat témoigne d'une potentialité radicale d'action et d'un rôle privilégié dans le capitalisme moderne, mais c'est grâce à son ouverture et sa fonction négative dans la dialectique, une ouverture et une négativité qui ne sont jamais totales. Le prolétariat incarné la possibilité d'une action radicale, mais jamais comme unité totale et positive – toujours en incarnant une certaine négativité ambiguë.

Le communisme désigne l'émergence d'une situation commune, en contradiction avec la situation capitaliste, qui est une situation de séparation et de division. Le marxisme nous offrirait donc un humanisme vrai, la seule intersubjectivité authentique possible.<sup>160</sup> Il est particulièrement important de souligner ce point : le marxisme n'est pas seulement pour Merleau-Ponty la réalisation effective et concrète d'un ensemble de valeurs qui étaient déjà formulées au sein du libéralisme, mais il insiste sur le fait que cette réalisation n'est possible *que* dans la mesure où émerge une situation commune, une *véritable coexistence*. M. Revault d'Allonnes le dit :

c'est la *relation* qui, dans cette relecture de Marx, est tenue pour primordiale : le système de la coexistence humaine engage l'homme *dans le monde*, à l'égard des objets, des choses et d'autrui. En sorte que le sujet humain n'est pas seulement le facteur de la production mais la productivité du « sujet vivant », de celui qui « veut donner forme à sa vie », qui « aime », qui « hait », qui « crée ou ne crée pas des œuvres d'art », qui « a des enfants ou n'en a pas ».<sup>161</sup>

Il place donc la valeur centrale dans la coexistence elle-même, non pas seulement comme condition transcendante, comme un *Mitsein* dont on ne peut jamais se débarrasser, mais comme *la* valeur à réaliser. Dans le capitalisme, le travailleur est séparé des autres travailleurs, mais avant tout de la bourgeoisie. Pour lui, donc, le communisme *est* cette possibilité dans son concept. C'est ainsi que D. Coole identifie le « communism as an emerging mode of coexistence »<sup>162</sup>.

Pour Merleau-Ponty, le marxisme s'affirme, certes, dans la primauté qu'il donne à

<sup>160</sup> V. Peillon, *La tradition de l'esprit*, op. cit., p. 142.

<sup>161</sup> M. Revault d'Allonnes, *Merleau-Ponty*, op. cit., p. 52.

<sup>162</sup> D. Coole, *Merleau-Ponty and modern politics after anti-humanism*, op. cit., p. 64. Voir aussi *Phénoménologie de la perception*, op. cit., p. 210-212, note 1.

l'économique. Comme le note K. Whiteside, « [e]conomically motivated attitudes are the background of all other social attitudes. They are the most deeply rooted, least conscious, and most stable aspects of a cultural structure. »<sup>163</sup> C'est dire que l'économique traverse tous les aspects de la vie sociale, jusqu'à ses moments les plus intimes, le pouvoir de se reproduire, de se nourrir. Comme nous l'avons dit, c'est la contradiction économique de la production qui crée une contradiction sociale qui doit être dépassée. C'est elle qui détermine les positions sociales et les relations entre les humains dans le monde. Comme pour le langage dans lequel il serait insensé de chercher à dire quelque chose complètement et de manière transparente, il est impossible de concevoir d'une activité qui ne s'inscrit pas dans les formes de vie qui émergent au sein de la vie économique. C'est cette vie qui incarne les rapports sociaux.

Cependant, il est important de souligner que pour Merleau-Ponty, ce fait n'a rien de causalement déterminant. Il garde une lecture de Marx selon laquelle le développement historique ne peut avoir lieu autrement qu'à travers les actions humaines, et certainement pas par un Esprit objectif, ni par une causalité naturaliste. C'est pour cela qu'il insiste, dans la *Phénoménologie de la perception*, que l'économique, quoique le nerf de l'organisation sociale, n'est pas une structure fermée. Par exemple, il « serait absurde de considérer la poésie de P. Valéry comme un simple épisode de l'aliénation économique ... [mais] il n'est pas absurde de chercher dans le drame social et économique, dans le mode de notre Mitsein, le motif de cette prise de conscience. »<sup>164</sup>

C'est que Merleau-Ponty cherche à remplacer les perspectives scientifique et idéaliste, par une position existentielle. Cela implique qu'il y a toujours une ouverture à l'avenir, toujours quelque chose d'indéterminé, et il insiste sur la non-fermeture de l'économique. Il est important que le marxisme ne vienne pas remplacer un positivisme scientifique par un autre, un positivisme et un déterminisme économique. L'histoire, comme nous le savons, n'est jamais tout à fait terminée :

L'économie sur laquelle il assoit l'histoire n'est pas, comme dans la science classique, un cycle fermé de phénomènes objectifs, mais une confrontation des forces productives et des formes de production qui n'arrive à son terme que lorsque les premières sortent de leur anonymat, prennent conscience d'elles-mêmes et deviennent ainsi capable de mettre en forme l'avenir.<sup>165</sup>

Il continue cette note remarquable de la *Phénoménologie*, en valorisant le matérialisme historique comme une théorie existentielle du monde social. Nous entrevoyons l'hypothèse radicale de la théorie marxiste quand il dit :

---

<sup>163</sup> K.H. Whiteside, *Merleau-Ponty and the foundation of an existential politics*, op. cit., p. 146.

<sup>164</sup> M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, op. cit., p. 212, note 1. Cet ouvrage, peut-être le plus célèbre de Merleau-Ponty, est une traité détaillée de la nature de la perception. Il y critique principalement les perspectives de l'idéalisme et de l'empirisme scientifique en ce qui concerne le corps et la sensibilité. Pour un ouvrage d'ambition importante en ce qui concerne la phénoménologie, qui évite presque systématiquement les thèmes politiques, il est étonnant de retrouver – particulièrement dans un chapitre intitulé « Le corps comme être sexué » – une longue note qui traite le rapport entre la phénoménologie et la politique.

<sup>165</sup> *Ibid.*, p. 210, note 1.

Le matérialisme historique n'est pas une causalité exclusive de l'économie. On serait tenté de dire qu'il ne fait pas reposer l'histoire et les manières de penser sur la production et la manière de travailler, mais plus généralement sur la manière d'exister et de coexister, sur les relations interhumaines. Il ne ramène pas l'histoire des idées à l'histoire économique, mais les replace dans l'histoire unique qu'elles expriment toutes deux et qui est celle de l'existence sociale.<sup>166</sup>

Cela veut dire que dans les creux d'une économie, la possibilité d'une nouvelle forme de vie peut émerger. Ces creux sont la demeure du prolétariat. Non seulement l'existential constitue-t-il la structure nécessaire pour comprendre la société moderne capitaliste, mais il est aussi cette ouverture à l'avenir. Un avenir qui peut prendre forme seulement dans ces creux. Dans l'entre-deux du prolétariat, il y a une non-coïncidence, un décalage, un écart, qui lui permet d'envisager une autre manière d'exister et de coexister. Dans cette négativité émerge selon Merleau-Ponty la possibilité d'une praxis prolétarienne – une critique et un questionnement permanent mettant en cause la condition capitaliste.<sup>167</sup> La potentialité qui réside dans cette organisation sociale est pour Merleau-Ponty donc une potentialité d'une nouvelle mode de coexistence.

Le prolétariat signifie pour Merleau-Ponty qu'il y a toujours un sujet historique, situé au sein des structures sociales, prêt à dépasser sa situation, prêt à dépasser le système de violences. Les systèmes politiques et la situation historique ne sont jamais clos en eux-mêmes, et le fait que le prolétariat désigne une poche de liberté et de puissance existentielle signifie que l'on peut envisager une nouvelle forme de coexistence – « un homme autre, une société autre. »<sup>168</sup> Bref, l'existence du prolétariat permet de garder de l'espoir pour l'avenir. Il permet de rester optimiste, même face à la violence.

Le communisme n'est pas un paradis utopique dans lequel plus aucun conflit ne peut avoir lieu, mais il doit, afin de se justifier, se réaliser, pas à pas, comme une coexistence, au lieu d'un ensemble d'existences séparés, les unes à côté des autres. Il pose deux alternatives, deux thèses en politiques :

ou bien le drame de la coexistence a une signification purement économique, ou bien le drame économique se dissout dans un drame plus général et n'a qu'une signification existentielle, ce qui ramène le spiritualisme.

C'est justement cette alternative que la notion d'existence, si elle est bien comprise, permet de dépasser ... Une théorie existentielle de l'histoire est ambiguë, mais cette ambiguïté ne peut pas lui être reprochée, car elle est dans les choses.<sup>169</sup>

Les trois conceptions qui ressortent de la philosophie marxiste – « l'hypothèse radicale », « l'humanisme prolétarien » et « an emerging mode of coexistence » –, désignent en fin de compte la même approche merleau-pontienne, la même idée du marxisme comme une théorie qui cherche à

<sup>166</sup> *Ibid.*, note 1.

<sup>167</sup> D. Coole, *Negativity and Politics*, *op. cit.*, p. 148-149.

<sup>168</sup> M. Merleau-Ponty, *Signes*, *op. cit.*, p. 50-51.

<sup>169</sup> M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, *op. cit.*, p. 211, note 1.

préparer une certaine pratique. Comme le dit fameusement Merleau-Ponty, « le marxisme n'est pas une hypothèse quelconque, remplaçable demain par un autre, c'est le simple énoncé des conditions sans lesquelles il n'y aura pas d'humanité au sens d'une relation réciproque entre les hommes, ni de rationalité dans l'histoire. »<sup>170</sup>

C'est maintenant à la philosophie politique de juger la politique, les relations sociales réelles et leur enracinement dans une pratique politique ; c'est juger ces relations et la possibilité d'y entrevoir la capacité d'action et la possibilité d'un dépassement de la violence. Cependant, cette hypothèse conduira Merleau-Ponty à une forte ambivalence. Surtout avec la croissance de violence et de bureaucratisation du régime stalinien, face au « déclin de l'humanisme prolétarien »<sup>171</sup>, il est fort difficile de rester optimiste en ce qui concerne le communisme. Le voilà face au choix difficile de dire que i) soit que le marxisme a échoué à l'épreuve des événements et chuté dans une violence sans précédence ou ii) que le régime soviétique a trahi la révolution et il n'existe plus de communisme dans le monde : « Parce que nulle part dans le monde ne se réalise le pouvoir du prolétariat, on conclut que le marxisme est dépassé par les faits, que la question ne se pose plus ou que "personne aujourd'hui n'est plus marxiste" »<sup>172</sup>. Merleau-Ponty choisit la deuxième option, et le marxisme demeure pour lui valable « non seulement à titre de critique morale, mais même à titre d'hypothèse historique. »<sup>173</sup> C'est que le prolétariat n'a pas le pouvoir dans le monde, et peut-être « la classe universelle ne se révélera-t-elle jamais, *mais il est clair qu'aucune autre classe ne saurait relever le prolétariat dans cette fonction.* »<sup>174</sup>

### ***Machiavélisme marxiste***

Face à la difficulté du régime soviétique et d'un prolétariat qui ne se réalise pas, Merleau-Ponty fait face à une difficulté : d'abord, la révolution s'est réalisée en Russie, dans un pays non-industrialisé et « arriéré », contrairement aux prévisions du marxisme, et, deuxièmement, ce n'est pas le prolétariat tout seul qui s'est soulevé et qui s'est organisé. La violence de l'URSS couplée avec le moment révolutionnaire raté par le prolétariat en Europe, le fait de reposer la question du marxisme et compléter la pensée marxiste par une autre perspective. Si Merleau-Ponty gardait un certain optimisme à l'égard de la capacité des travailleurs d'une action radicale,<sup>175</sup> les événements le forçaient à revoir le fondement marxiste et le sens du « jugement » politique. L'inertie des structures et l'efficacité de l'ordre symbolique, appelle une deuxième perspective.

Pour expliquer ce point, regardons un instant le corps qui est à la base : très tôt, le sens du corps semble être pour Merleau-Ponty ce troisième terme antérieur à la contradiction entre le sujet et l'objet.

<sup>170</sup> M. Merleau-Ponty, *Humanisme et terreur*, op. cit., p. 266.

<sup>171</sup> *Ibid.*, p. 265.

<sup>172</sup> *Ibid.*, p. 270.

<sup>173</sup> *Ibid.*

<sup>174</sup> *Ibid.*, p. 269.

<sup>175</sup> K.H. Whiteside, *Merleau-Ponty and the foundation of an existential politics*, op. cit., p. 197.

Cependant, le philosophe prend de plus en plus conscience du fait qu'il ne s'agit pas vraiment d'un monisme dans lequel la philosophie et la science ont effectué une scission maligne ou trompeuse, mais plutôt que le double rapport du sujet et de l'objet, et leur non-correspondance, *est* la structure du corps.<sup>176</sup> De même en ce qui concerne le monde social : Il se rend compte qu'il n'y a pas d'unité totale du prolétariat, de reconnaissance totale de l'humain par l'humain et que la correspondance absolue d'une situation et la conscience de cette situation est bien plus qu'une utopie : c'est se méprendre sur le sens même du social.

L'histoire ne suit pas une logique unique, et toute action politique fait face à la contingence et un champ d'apparence inépuisable. Par conséquent, le problème de savoir si la classe ouvrière est en mesure de saisir la « vérité objective » de sa situation devient un problème caduc. Il lui faut une théorie du prolétariat qui n'est pas une théorie de l'authenticité, qui fait aussi de la place à la révolution manquée, à la désillusion, à la violence. Cette attitude s'entrevoit déjà dans l'ambivalence de *Humanisme et terreur*, sous le nom de *machiavélisme marxiste*, qui va être encore plus substantiel dans les textes ultérieurs. Il s'inspire notamment de la pensée de Machiavel qui a pour fil rouge la question de la possibilité de gouverner dans un milieu historique contingent, où toute action, aussi bienveillante soit elle, peut se transformer en échec ou en cruauté. Machiavel expose la non-transparence face à autrui et à l'histoire. C'est là une idée qui doit s'intégrer avec la philosophie marxiste. Il dit

*... le machiavélisme marxiste se distingue du machiavélisme en ceci qu'il transforme le compromis en conscience du compromis, l'ambiguïté de l'histoire en conscience de l'ambiguïté, qu'il exécute les détours, qu'il appelle retraites les retraites, qu'il replace les particularités de la politique locale et les paradoxes de la tactique dans une perspective d'ensemble.<sup>177</sup>*

Il voit dans la pratique communiste la possibilité de communiquer chaque compromis aux masses, de les faire comprendre que le paradis n'est atteint que par un gros travail. Le prolétariat lui semble, à un certain niveau, incapable de faire de la révolution, et il lui faut un organisme qui peut traduire ses intérêts sociaux à une programme politique. Dans *Humanisme et terreur*, ce machiavélisme marxiste se traduit dans une idée du Parti comme porteur de la voix du prolétariat. Mais c'est là l'idée d'un Parti qui ne fonctionne que comme l'explicitation de la situation propre aux travailleurs.

Avec le machiavélisme, Merleau-Ponty reformule l'idée d'un humanisme. La philosophie de Machiavel, dit-il, prend en considération le fait que l'universalité humaniste n'est pas abstraite et les êtres humains ne se trouvent jamais dans une situation purifiée de tout conflit. Au contraire, la philosophie machiavélienne insiste sur le fait qu'il y a une opacité historique, une contingence que nous

<sup>176</sup> Ce point complexe, constituant le cœur de la pensée tardive du philosophe, sera l'objet d'une exposition dans le chapitre suivant.

<sup>177</sup> M. Merleau-Ponty, *Humanisme et terreur*, *op. cit.*, p. 225. Souligné dans le texte.

ne pouvons jamais dépasser complètement. Pour Merleau-Ponty, cette idée est encore plus radicalisée : l'opacité constitue un trait fondamental de notre rapport avec l'histoire, avec nous-mêmes, avec autrui. Dans tous sens, il y a quelque chose de dissimulé : certains aspects de mon ami se soustraient mon regard, le fond sur lequel je figure n'est jamais tout à fait présent pour moi. Et enfin, comme nous l'avons déjà souligné, les apparences ont elles-mêmes une effectivité opaque.

En politique, cela signifie que l'être humain d'un humanisme vrai ne peut se concevoir comme incarnant une valeur ou une dignité inviolable en vertu de son existence pure, abstraction faite de son contexte historique. C'est au contraire sa situation qui le dote d'une valeur. Il ne s'agit pas là d'un simple argument théorique, qu'une morale abstraite serait inconcevable, mais c'est une réalité qui nous affronte concrètement : c'est une politique qui nous commande d'agir sur un terrain où la morale pure ne va jamais ; c'est une morale pure qui nous commande de manière aveugle, qui, ne voyant pas au-delà de l'opacité de l'être politique, ne connaît pas les valeurs de la vie commune, et qui va devenir l'expression même de la violence.

Pour Merleau-Ponty, cet enjeu s'articule très bien dans la pensée de Machiavel. Dans « Note sur Machiavel » : « C'est qu'il décrit ce nœud de la vie collective où la morale pure peut être cruelle et où la politique pure exige quelque chose comme une morale. »<sup>178</sup> On passe d'une morale pure à une morale immanente à la politique et encadrée par elle. Cela ne veut pas dire que nous sommes livrés à la violence éternelle, mais c'est que Merleau-Ponty radicalise sa conception d'une situation commune. Dans un texte sur Machiavel, deux ans après *Humanisme et terreur*, il qualifie la philosophie machiavéllienne d'être un vrai humanisme. Il dit :

Si l'on appelle humanisme une philosophie de l'homme intérieur qui ne trouve aucune difficulté de principe dans ses rapports avec les autres, aucune opacité dans le fonctionnement social, et remplace la culture politique par l'exhortation morale, Machiavel n'est pas humaniste. Mais si l'on appelle humanisme une philosophie qui affronte comme un problème le rapport de l'homme avec l'homme et la constitution entre eux d'une situation et d'une histoire qui leur soient commune, alors il faut dire que Machiavel a formulé quelques conditions de tout humanisme sérieux.<sup>179</sup>

Nous n'allons pas nous attarder sur ce point ici, il suffit de souligner qu'il y a là un certain changement, quoique subtil, dans la pensée merleau-pontienne. Il y avait, dans le marxisme comme l'hypothèse radicale, une certaine attente en ce qui concerne le prolétariat, à savoir que non seulement il représente un moment de contre-pouvoir important dans la société capitaliste moderne, mais qu'il y a dans son épanouissement une transparence appartenant à l'intérêt universel. C'est l'idée selon laquelle le

<sup>178</sup> M. Merleau-Ponty, *Signes, op. cit.*, p. 343.

<sup>179</sup> *Ibid.*, p. 363. Le lecteur attentif remarquera la similarité que cette affirmation a avec le passage que nous venons de citer sur Marx. Il disait que le marxisme est « le simple énoncé des conditions sans lesquelles il n'y aura pas d'humanité au sens d'une relation réciproque entre les hommes ».

prolétariat comme un troisième terme incarne *lui-même* – et lui seul – la capacité de réaliser les valeurs universelles du libéralisme politique et de créer une situation et une histoire commune.

La figure de Machiavel apparaît donc pour Merleau-Ponty comme représentant de cette non-correspondance que nous retrouvons dans le corps. Le prolétariat, aussi peu que le corps, ne peut maintenir la transparence, ou plutôt cette correspondance totale. Le cas de Boukharine montrait pour Merleau-Ponty qu'il doit y avoir des tensions entre la morale subjective et la morale historique, mais Machiavel lui fait réviser que ces tensions concernent l'humain même. L'idée d'un dépassement de la tension entre l'individu et l'histoire ne peut jamais être un humanisme. C'est que le prolétariat expose un manque important : en tant que masse, il est impuissant, en tant que parti, il n'est plus vraiment prolétaire.

Ce machiavélisme est pour Merleau-Ponty la reconnaissance d'un conflit et d'une irrationalité qui existent dans toute forme de coexistence effective. Mais il est surtout la reconnaissance que cette irrationalité opère sur le niveau phénoménal de l'apparence. Comme l'a remarqué ailleurs C. Lefort,<sup>180</sup> Machiavel expose la légitimité du prince comme un pouvoir « qui réussit à éviter le *mépris* et la *haine* ». <sup>181</sup> Dans cette relation, entre le gouverné et le gouvernant, il y a toujours une opacité dont on ne peut jamais se débarrasser. Agir politiquement est agir dans cette opacité que l'on ne contrôle pas. Réussir dans le domaine politique, c'est savoir jouer au niveau de l'apparition et se présenter dans le champ politique, toujours à l'épreuve de la contingence, de la *fortuna*.

Face à ces problèmes, et notamment face à la guerre de Corée – où l'URSS se révèle être une puissance agressive et impérialiste –, Merleau-Ponty semble se débarrasser d'un ensemble d'illusions. Il ne peut plus croire au prolétariat comme l'incarnation historique d'une sorte de volonté générale qui dépasse chaque individu particulier et qui seul peut réaliser les valeurs universelles sans que cela se fasse dans une situation historique contingente et opaque ; il ne peut plus croire non plus à la légitimité du Parti communiste, la voix du prolétariat, comme venant de soi, sans que les prémisses d'un humanisme vrai soit articulées. À un certain moment, Merleau-Ponty s'oblige à se demander si la violence révolutionnaire – autrefois nécessaire pour renverser le pouvoir tsariste – s'est transformée en violence répressive. Il pose la question dans un article intitulé « L'URSS et les camps » :

Si les concentrationnaires sont dix millions ..., alors la quantité se change en qualité, c'est tout le système qui vire et change de sens, et, malgré la nationalisation des moyens de production, bien que l'exploitation privée de l'homme par l'homme et le chômage soient impossibles en URSS, on demande quelles raisons nous avons encore de parler de socialisme à propos

<sup>180</sup> FLYNN Bernard, *The philosophy of Claude Lefort : interpreting the political*, Evanston, Ill., Northwestern University Press, « Studies in phenomenology and existential philosophy », 2005, 287 p, p.23, LEFORT Claude, *Essais sur le politique*, Paris, Éditions du Seuil, 1986, p.184.

<sup>181</sup> M. Merleau-Ponty, *Signes, op. cit.*, p. 345-346.



d'elle.<sup>182</sup>

Très vite après ces mots, Merleau-Ponty devient silencieux à l'égard des enjeux politiques, et le restera plus ou moins jusqu'en 1955, où il s'exprime d'une manière différente. Dans le texte sur « L'avenir de la révolution » il reprend l'idée que la politique d'un parti, et sa *tâche*, peut être légitime seulement s'il « rectifie, éclaire, développe en lutte politique » la lutte « spontanée » du prolétariat.<sup>183</sup> Cependant, au moment où la révolution et la contre-révolution, le dépassement de la violence et la répression, se confondent,<sup>184</sup> le système se transforme. Si deux principes pouvaient coexister dans la philosophie marxiste, à savoir que « le parti a toujours raison, et : on ne peut avoir raison contre le prolétariat »,<sup>185</sup> cela n'était désormais plus qu'un rêve. « Le système est déchiré entre ces deux principes » parce que la médiation révolutionnaire n'a pas fonctionné.<sup>186</sup>

Dans cette situation compliquée, Merleau-Ponty se voit obligé d'abandonner tant l'idée d'un providentialisme prolétarien que la croyance au parti. Selon V. Peillon, déjà dans *Humanisme et terreur*, il a entrevu une troisième voie. Reconnaisant que le « problème prolétarien » – le problème de savoir si les conditions historiques d'un dépassement de la violence par l'action prolétarienne seront réalisées – sera peut-être un problème sans réponse,<sup>187</sup> il adopte une autre position, à savoir celle d'une « liberté de comprendre »<sup>188</sup>. Cette liberté désigne la capacité philosophique d'évaluer la force et la légitimité d'une théorie au-delà de ses pratiques. Il est ainsi important, dit-il, de maintenir l'attitude critique que la théorie marxiste nous offre, sans pour autant le rendre dépendant de la pratique communiste. Il s'agit pour Merleau-Ponty de souligner que le marxisme ne perd rien de sa force explicative face à la violence communiste.

Cependant, cette position s'avère très vite intenable. D'abord, comme le montre V. Peillon, cette « liberté de comprendre » implique un divorce entre la théorie et la pratique, une séparation qui est, d'ailleurs, inadmissible au sein de la pensée merleau-pontienne. Puisque la philosophie marxiste ne diverge jamais de sa ligne principale qui est celle de la théorie du prolétariat, il est difficilement concevable qu'un tel divorce soit possible. Rappelons que pour Marx, il ne s'agit pas de nier la philosophie, mais de la *réaliser* à travers la pratique. Le divorce que cette liberté de comprendre implique, semble remettre en question la totalité de la doctrine marxiste.<sup>189</sup> Dans un second temps, Merleau-Ponty ne peut pas se permettre de faire de la théorie une activité purement intellectuelle – cela était la critique sartrienne ! Il est, plus que quiconque, conscient du fait que l'on n'échappe pas à

---

<sup>182</sup> *Ibid.*, p. 428.

<sup>183</sup> *Ibid.*, p. 450.

<sup>184</sup> *Ibid.*, p. 448.

<sup>185</sup> *Ibid.*, p. 463.

<sup>186</sup> *Ibid.*

<sup>187</sup> V. Peillon, *La tradition de l'esprit*, *op. cit.*, p. 145.

<sup>188</sup> M. Merleau-Ponty, *Humanisme et terreur*, *op. cit.*, p. 53. Voir aussi V. Peillon, *La tradition de l'esprit*, *op. cit.*, p. 143.

<sup>189</sup> V. Peillon, *La tradition de l'esprit*, *op. cit.*, p. 143-144, 172-173.

l'histoire : « Marxism is not only a philosophy *of* history ; it is a philosophy *in* history. »<sup>190</sup> Vers la fin des années 1940, l'échec de la spontanéité prolétarienne devient apparent, et les violences excessives de l'URSS paraissent de plus en plus en contradiction avec les idéaux communistes. En 1955, Merleau-Ponty reconnaît les divisions sociales du communisme russe, et nous sommes obligés de conclure « que le système est une nouvelle exploitation du prolétariat »<sup>191</sup>. Quant au jugement politique, on peut dire que la philosophie devait passer du « problème prolétarien » au « problème communiste », le passage d'une attention aux conditions historiques nécessaires pour la révolution, au problème de savoir comment le parti a pu pousser vers une révolution manquée par le prolétariat.

Le jugement consiste désormais de considérer la tâche historique d'une classe en lumière de sa réalisation effective, non seulement de juger une politique meilleure qu'une autre par référence à cette tâche, mais également de la juger selon sa réussite réelle. S'il reconnaît la difficulté de l'opacité de l'histoire et des rapports sociaux, il est encore plus important d'exposer la politique là où elle transforme sa force révolutionnaire et émancipatrice en exploitation. Plus phénoménologiquement : si le marxisme comme hypothèse radicale consistait à identifier dans une constellation sociale et historique la capacité de réaliser une coexistence effective, le machiavélisme marxiste consiste à « mettre entre parenthèse » cette configuration comme « troisième terme » ou comme authenticité. Au contraire, cette nouvelle stratégie consiste à juger de la réussite d'une politique dans un terrain opaque, comme une critique immanente.

Autrement dit, si le marxisme articule les conditions d'une coexistence à la base des considérations phénoménologiques sur l'existence humaine, le machiavélisme articule les symboles, les tactiques, les prises de conscience, bref les conditions de la réalisation politique de cette coexistence dans un monde contingent. Quand Merleau-Ponty revient sur des thèmes politiques, même le problème communiste est en train de s'effondrer, et il n'est plus possible de garder une attitude purement théorique. Il n'est plus possible pour le philosophe de rester indifférent aux actions communistes. Le philosophe doit réinventer sa perspective.

### *Anticommunisme marxiste ?*

Déjà dans *Humanisme et terreur*, il y a une forte ambiguïté à l'égard du communisme.<sup>192</sup> La révolution ne s'est pas réalisée dans les pays industrialisés et par le mouvement spontané du prolétariat, mais en Russie, aux mains d'un parti avant-gardiste. Cela remet en cause toute interprétation strictement téléologique du marxisme, et il abandonne l'idée d'une classe sociale universellement privilégiée.<sup>193</sup> Comme dit Merleau-Ponty dans *Sens et non-sens* : « Il n'y a plus de sens à traiter la lutte des classes

<sup>190</sup> K.H. Whiteside, *Merleau-Ponty and the foundation of an existential politics*, op. cit., p. 193.

<sup>191</sup> M. Merleau-Ponty, *Signes*, op. cit., p. 462.

<sup>192</sup> D. Coole, *Merleau-Ponty and modern politics after anti-humanism*, op. cit., p. 65.

<sup>193</sup> C. Lefort, « Flesh and otherness », art cit, p. 12.

comme un fait *essentiel*, si nous ne sommes pas sûrs que l'histoire effective reste fidèle à son "essence" et que des accidents n'en fassent pas la trame pour longtemps ou pour toujours.»<sup>194</sup> La violence excessive ne fait que prouver la vérité de cette position.

Plus tard, l'ambivalence de Merleau-Ponty deviendra encore plus explicite. Avec les analyses des *Signes*, Merleau-Ponty publie en 1955 *Les aventures de la dialectique*, un livre qui est largement une critique de ce qu'il traite de « l'ultra-bolschevisme » de Sartre, mais qui donne lieu à plusieurs reformulations importantes. Ce livre a souvent été compris comme un règlement final du communisme et ses concepts marxistes, et comme identifiant une source importante de l'effondrement du problème communiste au sein de la théorie marxiste elle-même.

Or, à notre avis, il n'est pas évident qu'il représente un « closing statement of a man satisfied with his position »<sup>195</sup> ou un « abandon » ultime de la théorie marxiste.<sup>196</sup> Surtout la perspective de S. Kruks, selon laquelle *Les aventures de la dialectique* « remains incoherent and unsatisfactory, a weak case for the abandonment of Marxism and a still weaker one for the advocacy of liberalism »,<sup>197</sup> est de se méprendre sur le sens de sa position. Certainement, cette contribution formule plusieurs critiques importantes des différentes formes de marxisme et ses pratiques, notamment celle de Sartre et sa fidélité au PCF. Pourtant, plus que les transformations et les ruptures, ce qui demeure remarquable est jusqu'à quel point *Les aventures de la dialectique* essaie de répondre aux questions de *Humanisme et terreur*, jusqu'à quel point il s'intéresse à la même problématique. Une question qui se pose souvent est si Merleau-Ponty demeure marxiste ou non. Nous ne pouvons pas discuter longuement de ce point ici, mais nous voudrions néanmoins faire quelques remarques :

D'abord, est-il question d'un passage d'un « attentisme marxiste » à un a-communisme,<sup>198</sup> voire à un anti-communisme ? Cette description ne convient guère, parce qu'il conserve cette admiration ambivalente pour le projet marxiste tout au long de sa vie. Il nous semble que Merleau-Ponty traite le communisme plus sévèrement dans *Humanisme et terreur* qu'il croit l'avoir fait au moment des *Aventures de la dialectique*. Rappelons que le communisme n'a jamais vraiment été une option viable, et il affirme même qu'« On ne peut pas être anticommuniste, on ne peut pas être communiste. »<sup>199</sup> Cela témoigne moins d'une fidélité absolue au marxisme et ses pratiques, qu'une certaine position historique, prise entre le bloc démocratique capitaliste et le bloc communiste de l'URSS. Cela est un choix qu'il écarte clairement.<sup>200</sup> Merleau-Ponty ne traite jamais les textes philosophiques comme de simples vérités.

<sup>194</sup> M. Merleau-Ponty, *Sens et non-sens*, op. cit., p. 147.

<sup>195</sup> K.H. Whiteside, *Merleau-Ponty and the foundation of an existential politics*, op. cit., p. 232.

<sup>196</sup> V. Peillon, *La tradition de l'esprit*, op. cit., p. 172.

<sup>197</sup> KRUKS Sonia, *The political philosophy of Merleau-Ponty*, London, The Harvester Press Limited, 1981, p.104.

<sup>198</sup> M. Revault d'Allones, *Merleau-Ponty*, op. cit., p. 59.

<sup>199</sup> M. Merleau-Ponty, *Humanisme et terreur*, op. cit., p. 49.

<sup>200</sup> Toute position historique est bâtarde. Comme il dit dans l'épilogue des *Aventures de la dialectique* que « La critique de l'anticommunisme, dans une situation de force, n'est distincte de l'adhésion au communisme que si elle se place sans équivoque hors de lui. » Et il continue : « L'attentisme marxiste avait été une position au lendemain de la guerre, parce qu'il avait ses conditions objectives : ces zones neutres à travers le monde, en Tchécoslovaquie, en Corée, où les deux actions

Il y a toujours cette ambiguïté historique : d'une certaine manière, il est évident que le communisme comme pratique marxiste a échoué dans la mesure où la révolution s'est réalisée dans un pays sans fondement industriel, où cette révolution a dû remplacer le prolétariat par une organisation bureaucratique centralisée afin de compenser pour la spontanéité manquée de celui-ci.

Cependant, d'une manière beaucoup plus intéressante, un moment rarement communiqué : le marxisme, même s'il s'était trompé depuis les débuts, même s'il était une théorie-rêve, a néanmoins eu raison ! Le fait que le marxisme – comme théorie et esquisse d'une pratique – a bouleversé le monde et créé un certain mouvement dans la politique mondiale assure lui-même son succès, tant bien que mal. Par conséquent, le fait que ce soit « aussi impossible d'être communiste qu'anticommuniste » doit être lu d'une manière double en lumière des *Aventures de la dialectique* : il est impossible d'être communiste si cela signifie de prendre le côté du régime stalinien ou si cela signifie de s'intégrer complètement dans le parti communiste en France. De l'autre côté, il est impossible d'être anticommuniste si cela signifie défendre le libéralisme de type américain, mais plus important, ce serait impossible parce que c'est négliger que la pratique marxiste a effectivement une histoire, un projet de libération dont on ne peut faire abstraction. Paradoxe donc : le communisme est, d'une certaine manière, plus vrai au moment où il écrit *Les aventures de la dialectique*. Cela n'a donc pas de sens de dire que Merleau-Ponty se voit désormais anticommuniste alors qu'il n'en a jamais été un.

Une deuxième raison pour laquelle il n'a pas de sens de comprendre l'évolution merleau-pontienne comme une rupture définitive avec le marxisme est que cette position ne prend pas au sérieux ce qu'il dit lui-même. Certainement, comme nous l'indique S. Kruks, le philosophe établit un lien fort entre les échecs du bolchevisme et ses fondations marxistes. Il dit même que « l'on a raison de dire qu'il n'y a pas grand sens à recommencer le bolchevisme au moment où son échec révolutionnaire éclate. Mais il n'y a pas grand sens non plus à recommencer Marx si sa philosophie est en cause dans cet échec ... »<sup>201</sup> En traitant le cas de Trotski, il le traite encore plus sévèrement quand il dit que « Le mélange d'objectivisme et de subjectivisme extrêmes, l'un soutenant constamment l'autre, qui définit le bolchevisme, il est déjà chez Marx quand Marx admet que la révolution est présente avant d'avoir été reconnue. »<sup>202</sup> Il parle au fond de la position de Lénine, dont le matérialisme est un matérialisme naïf et le rôle du parti est de « savoir forcer la main à l'histoire ».<sup>203</sup>

Ce problème naturaliste, dont il identifie des traces chez Marx lui-même, consiste en une contradiction entre la passivité du monde objectif et l'activité pure du parti. Cette contradiction, entre un monde en-soi et un « volontarisme assis sur un savoir absolu »,<sup>204</sup> finit par ne pas être dialectique du

---

pactisaient. » (M. Merleau-Ponty, *Les aventures de la dialectique*, op. cit., p. 318.) Autrement dit, l'échec de l'« attentisme marxiste » ne l'était pas forcément au moment de son articulation.

<sup>201</sup> *Ibid.*, p. 129.

<sup>202</sup> *Ibid.*, p. 122.

<sup>203</sup> *Ibid.*

<sup>204</sup> *Ibid.*

tout. Cependant, il faut être plus précis ici, parce que les problèmes que Merleau-Ponty identifie chez Marx concernent son penchant de plus en plus « scientifique » et rationaliste.<sup>205</sup> Il appelle lui-même une perspective proprement (hyper-)dialectique qui, d'une certaine manière, est plus marxiste que Marx.<sup>206</sup> Il est nécessaire d'étendre la pensée dialectique sur des dimensions où elle n'est pas opérative chez Marx, reformulant quelques éléments naturalistes et humanistes centraux.<sup>207</sup>

En somme, dire que Merleau-Ponty effectue un abandon total de la pensée marxiste est insensé parce qu'il emploie une manière de penser qu'il estime lui-même profondément dialectique et qui reste très attachée à la critique marxiste. Il exprime une fidélité à une gauche non-communiste, mais retient en même temps l'idée de la révolution prolétarienne aussi longtemps que le prolétariat est exploité. Et une telle action se justifie par elle-même :

Il y a une lutte des classes et il faut qu'il y en ait une, puisqu'il y a, et tant qu'il y a, des classes. Il y a et il doit y avoir pour la classe prolétaire un moyen d'action exceptionnel, la grève, puisque son sort aussi est exceptionnel, et que par principe elle est minoritaire. ... Davantage encore : il y a eu et il y aura des mouvements révolutionnaires, et ils sont justifiés dès qu'ils existent, puisque c'est la preuve que la société où ils se produisent ne permet pas aux prolétaires de vivre.<sup>208</sup>

Nous ne pouvons pas dire que le prolétariat est uniquement un groupe parmi d'autres groupes, que ses intérêts valent parmi d'autres intérêts tout aussi légitimes, et cela se voit dans le fait même qu'il y a un mouvement prolétarien.

Plus tard, il est toujours clair qu'il estime que son projet se range avec celui de Marx, le dépassement dialectique de la séparation du sujet et de l'objet, mais c'est désormais un marxisme non du dogme mais de l'ambiguïté en politique. Et c'est à l'épreuve de l'histoire et une historicité du marxisme lui-même.<sup>209</sup> À la suite de toutes ces considérations, il devient clair que cela n'a aucun sens de dire qu'il effectue une rupture finale avec Marx et le marxisme, car cela impliquerait une attitude dogmatique loin de celle de Merleau-Ponty. Comme il dit dans la préface aux *Signes* :

L'histoire de la pensée ne prononce pas sommairement : ceci est vrai, cela est faux. Comme toute histoire, elle a des décisions sourdes : elle désamorce ou embaume certaines doctrines, les transforme en « messages » ou en pièces de musée. Il y en a d'autres qu'au contraire elle

<sup>205</sup> D. Coole, *Merleau-Ponty and modern politics after anti-humanism*, *op. cit.*, p. 74.

<sup>206</sup> Dans un article dans *Signes*, « Les papiers de Yalta », Merleau-Ponty indique de manière tout à fait étonnante ce paradoxe et expose sa propre attitude envers la philosophie : « Un marxisme philosophique, rigoureux, cohérent, admet la pluralité des causes en histoire, déchiffre la même dialectique en toutes, intègre les "conceptions personnelles" au lieu de les exclure. Mais, à mesure qu'il le fait, il se transforme en une autre philosophie, bien différente du marxisme vulgaire, et dans laquelle Marx n'aurait sans doute pas voulu se reconnaître. » (M. Merleau-Ponty, *Signes*, *op. cit.*, p. 445.) La difficulté réside dans le fait qu'une philosophie ne peut jamais se cristalliser en une doctrine ou en un dogme. Dès sa formulation, elle prend une certaine autonomie, elle ouvre sur des pistes qui n'y étaient pas. C'est précisément faire une interrogation philosophique.

<sup>207</sup> D. Coole, *Merleau-Ponty and modern politics after anti-humanism*, *op. cit.*, p. 82.

<sup>208</sup> M. Merleau-Ponty, *Les aventures de la dialectique*, *op. cit.*, p. 312.

<sup>209</sup> C. Lefort, *Sur une colonne absente*, *op. cit.*, p. 96.

maintient en activité, non qu'il y ait entre elles et une « réalité » invariable quelque miraculeuse adéquation ou correspondance, – cette vérité ponctuelle ou décharnée n'est ni suffisante ni même nécessaire pour qu'une doctrine soit grande, – mais parce qu'elles restent parlantes au-delà des énoncés, des propositions, intermédiaires obligés si l'on veut aller plus loin. Ce sont là les *classiques*.<sup>210</sup>

La position merleau-pontienne revendique sans cesse le droit d'une pensée ambiguë, une pensée selon laquelle nous n'avons pas seulement le droit mais également l'obligation de penser au-delà des vérités simples, « ceci est vrai, cela est faux ». Il est important de retenir ce moment et le fait que le marxisme demeure, dans cette manière, indépassable dans ce qui suit, quand il traite « le problème communiste ». D'où émerge précisément une troisième perspective sur le jugement philosophique :

Le communisme s'incarne dans l'histoire comme un système imprégné de violence, et la tâche du philosophe demeure de demander s'il s'agit moins d'une violence progressive que d'une violence perpétuelle qui se cristallise et qui sert plus à la protection du système lui-même qu'au dépassement de la violence, bref de la terreur.<sup>211</sup> Mais on se souvient que ce jugement, la difficulté de savoir à quel point « la quantité se transforme en qualité », ne peut se faire à partir de la position de la morale. Ce critère n'existe pas en dehors de l'histoire. De même, la difficulté de savoir comment il est possible d'être à la fois critique et camarade n'est pas une question qui se pose à une philosophie à distance. Il s'agit désormais pour Merleau-Ponty de prendre au sérieux sa propre critique.

Si le marxisme est d'une certaine manière vraie, c'est aussi grâce à la philosophie qui le justifie. Si la difficulté de la violence et de la critique se pose au philosophe politique, c'est parce que la philosophie elle-même a fourni ses justifications. Autrement dit : la distinction entre la dialectique comme mouvement historique et la philosophie dialectique comme description de ce mouvement se brouille jusqu'au point où les deux se confondent. Il est impossible de voir dans la pensée marxiste une activité séparée de la contingence historique. Et même si le hégélien reconnaît que l'histoire échappe même à la philosophie, celui-ci retient pourtant la doctrine de la ruse historique, à savoir l'idée conductrice de l'Esprit que seule une philosophie de survol peut postuler.

La dialectique a son propre corps, prend une certaine autonomie, se lance dans une aventure. C'est au sommet de la pensée merleau-pontienne quand il reconnaît l'obligation que la philosophie a de se critiquer elle-même. C'est obliger la philosophie de faire précisément ce que Merleau-Ponty attend du Parti dans le mouvement prolétarien. Une fois que le Parti n'admet plus de critique, plus le « droit de rectification », il n'est plus la voix du prolétariat. Il est désormais le représentant d'une philosophie de survol, et un appareil de violence. La philosophie dialectique s'est elle-même embarquée dans une aventure le long de laquelle elle s'est perdue elle-même. C'est seulement sous la forme d'un

<sup>210</sup> M. Merleau-Ponty, *Signes*, op. cit., p. 21.

<sup>211</sup> D. Coole, *Merleau-Ponty and modern politics after anti-humanism*, op. cit., p. 68.

volontarisme ou un ultra-bolschevisme, qu'elle s'est retrouvée.<sup>212</sup> Nous ne sommes cependant pas obligés d'abandonner toute pensée dialectique, mais en refaisant ses pas, en traçant sa route, ses détours et ses impasses, elle se situe elle-même. Elle prend sur elle une attitude qui ne se clôt pas et qui s'installe auprès des événements. C'est véritablement une dialectique parce qu'elle est une hyper-dialectique.

Le rôle du philosophe politique paraît d'une manière qui caractérise très bien l'attitude philosophique de Merleau-Ponty, car le but des *Aventures de la dialectique* est moins une critique de son ancienne position qu'une reprise de l'historicité même de la dialectique. La critique qu'il avance concerne avant tout les moments où la pensée marxiste s'est laissée tenter par l'absolutisme et s'est retrouvée dans un positivisme nouveau, notamment celui de Sartre. Le problème, dit-il, est que la philosophie doit prendre en considération sa propre position afin d'éviter de se transformer en une pensée de survol. La dialectique matérialiste doit de même reconnaître son rôle historique, doit se voir du même monde que celui qu'elle analyse. Autrement dit, – et nous ne saurons trop insister sur ce point – c'est précisément pour la défense de la dialectique que Merleau-Ponty écrit ce texte : la dialectique, en tant qu'outil philosophique, en tant qu'analyse de l'histoire, en tant que programme politique, *a elle-même une histoire*.

La nouvelle tâche qui se dessine pour la philosophie n'a en réalité rien de neuf : elle consiste à analyser la dialectique dans la mesure où elle se matérialise dans le monde, dans la mesure où elle fait ses propres *aventures*. Cette tâche est donc pour la phénoménologie de faire parler l'expérience dialectique et de retracer sa phénoménalité. C'est prendre au sérieux l'impératif phénoménologique, à savoir de mettre en relief les modes d'apparaître du phénomène de la dialectique, sans pour autant avoir recours à une prétendue objectivité. La troisième perspective et l'insistance sur le « problème communiste », consiste donc à revoir la philosophie marxiste elle-même comme appartenant au mouvement historique, de voir dans la dialectique une aventure et une incarnation. Ou, c'est se concevoir comme une *hyper-dialectique*, qui n'est pas une méta-dialectique qui va juger de la vérité ultime de la pensée dialectique, mais au contraire une philosophie dialectique qui n'est pas close sur elle-même et qui reste toujours ouverte à la possibilité de se revoir, se critiquer et se rectifier, sans aucune prétention que cela la conduira à une coïncidence et à une identité dialectique.

### ***Marxisme weberien***

Beaucoup plus intéressant que le problème de savoir si oui ou non Merleau-Ponty est resté marxiste, est

---

<sup>212</sup> Ici intervient une critique pertinente. S. Kruks observe correctement que la critique que Merleau-Ponty lance contre du marxisme de l'URSS en particulier se tient presque uniquement aux moments théoriques. Il ne considère guère les conditions concrètes de la révolution russe et du régime stalinien, et échoue dans la pratique qu'il proscriit lui-même. (S. Kruks, *The political philosophy of Merleau-Ponty*, op. cit., p. 114.) Notamment, comme note Claude Lefort, il n'interroge pas le phénomène du totalitarisme et ses éléments. Par conséquent, il y a des aspects cruciaux du communisme russe qui lui échappe. Il ne reconnaissait par exemple pas les différences des régimes, totalitaires et démocratiques. (C. Lefort, « Flesh and otherness », art cit, p. 12.)

la reconfiguration du problème politique qui surgit dans *Les aventures de la dialectique*. Plus précisément, c'est le titre même qui devrait attirer notre attention. Comme nous l'avons dit, le marxisme n'est pas seulement une philosophie de l'histoire, mais il est également une philosophie *dans* l'histoire, ce qui signifie qu'il a une effectivité qui dépasse la vérité de ses simples énoncés. Si la dialectique marxiste se transforme en une aventure et à une pratique concrète, c'est parce qu'elle prend une forme historique et parce qu'elle apparaît aux prolétaires, aux philosophes, aux cadres du parti. En bref, elle gagne elle-même une épaisseur phénoménale. Au sein de sa critique du marxisme et de la dialectique émerge une dernière perspective :

Si le Machiavel de Merleau-Ponty expose le double enjeu de l'inertie du conflit humain et l'imprévisibilité de l'histoire, il se tourne maintenant vers la sociologie de Max Weber pour une conception de la philosophie politique comme une philosophie compréhensive et interprétative. Cette dimension de sa pensée émerge aussi particulièrement de son affrontement avec l'URSS. Si les problèmes de la violence, du prolétariat et du gouvernement prenaient une forme philosophique à travers les pensées de Marx et de Machiavel, il identifie également d'autres dimensions de la *Lebenswelt*. Quand des récits de la vie post-révolutionnaire dans l'URSS émergeaient, paraissait une vie quotidienne, des rapports sociaux effectifs, d'autres luttes sociales. Le communisme n'est pas, lui non plus, une forme *a priori*, mais existe sous une forme concrète et établit des relations concrètes.

En bref, il y a tout un monde de la vie qui se présente et qui ne se subsume pas aux théories marxistes et machiavéliennes : au cœur du régime soviétique, Merleau-Ponty entrevoit quelque chose qui n'est plus « un chapitre de l'histoire de la révolution prolétarienne », mais dans la mesure où ce régime exprime, au contraire, une volonté de limiter le pouvoir prolétarien, nous devons reconnaître « d'autres formes de lutte sociale »<sup>213</sup>. Il y voit la possibilité d'un renouvellement de la gauche et sa capacité à saisir les différentes luttes politiques, à saisir l'action au moment de sa réalisation. Ce régime manifeste d'autres formes d'exploitation qui n'est pas celle du capitalisme au sens classique, une bureaucratisation et des formes d'oppression que seul un système non-démocratique peut engendrer. Il y a là aussi une lutte politique à retenir.

De cette reconnaissance résulte un concept qui, malgré le poids que Merleau-Ponty lui attribue, figure très peu dans ses écrits, à savoir un *marxisme weberien*. Il voit dans la pensée de Max Weber,<sup>214</sup> une approche dialectique et phénoménologique aux genèses des formes sociales.<sup>215</sup> Dans un passage tout à fait remarquable, vu sa critique du marxisme et des marxistes, il dit que c'est « seulement à partir de Weber et de ce marxisme weberien qu'on peut comprendre les aventures de la dialectique depuis trente-cinq ans. »<sup>216</sup> Plus clairement, il cherche à comprendre la dialectique et à la remettre dans son

<sup>213</sup> M. Merleau-Ponty, *Signes, op. cit.*, p. 471.

<sup>214</sup> Notamment quand il s'est débarrassé de son approche la plus kantienne.

<sup>215</sup> M. Merleau-Ponty, *Les aventures de la dialectique, op. cit.*, p. 45.

<sup>216</sup> *Ibid.*



propre contexte historique, il cherche à faire ce que le marxisme n'a jamais pu faire : se comprendre soi-même. Il faut voir les raisons pour laquelle la philosophie dialectique a pris ces routes et est tombée dans des impasses. Comprendre les aventures de la dialectique exige de prendre une perspective interprétative, de considérer le va-et-vient de la société, la politique, la théorie, et c'est la pensée de Weber qui sera la clé sans laquelle ces aventures ne seraient pas intelligibles.

Cependant, et il faut souligner ce point encore une fois : même si Merleau-Ponty cherche à comprendre le marxisme dans son milieu historique, cela ne veut nullement dire qu'il cherche à le relativiser, à le réduire à un phénomène social, parmi d'autres, à l'expliquer de bout à bout par une sociologie. Au contraire, le fait qu'il attribue à cet ouvrage un marxisme weberien, cela signifie que l'on peut utiliser la pensée de Weber pour réaliser certaines parties de la théorie marxiste. Au moment, dit-il, où le marxisme était en train de s'effondrer sous nos yeux, c'est là où la tentative de Weber vient montrer « à quelles conditions une dialectique historique est sérieuse. »<sup>217</sup> Et cela constitue la maîtrise de toute l'étude.

Avec le marxisme weberien, Merleau-Ponty a parcouru un cercle complet, et il revient à la phénoménologie qui était le point de départ. Aux débuts, il pensait trouver dans la phénoménologie une ouverture à l'existence humaine de sorte que la philosophie politique s'articule à partir des exigences de nos vies pré-réflexives, avant les coupures entre le sujet et l'objet. Maintenant, il trouve chez Weber une volonté de fonder la pensée sur la contingence de l'histoire, suite à l'opacité du politique exposée par le machiavélisme. Il trouve dans ce marxisme weberien précisément une ouverture cette existence humaine mais seulement pour réaliser aussitôt qu'elle n'est à comprendre que par ses formes concrètes et opaques – y compris la dialectique. Il s'agit maintenant moins de trouver la bonne route pour une politique de l'existence, mais plus de *comprendre* la politique, y compris la liberté qu'il revendiquait lui-même dans sa « liberté de comprendre ». Il s'agit de faire parler les formes sociales sous ses formes les plus diverses et de voir que même au sein d'un système unitaire différents régimes peuvent s'établir.

Ainsi, il fait retour à une phénoménologie qui est moins le dévoilement des conditions humaines que le dévoilement des conditions historiques dans lesquelles les humaines existent. Cela se manifeste, encore une fois, par le titre, à savoir que la philosophie dialectique, et par extension le marxisme, fait aussi un parcours, s'intègre, elle aussi, dans le monde politique, et elle se réalise aussi dans un échange avec les contingences de l'histoire. Autrement dit, une philosophie du pouvoir et de la violence politique prend elle-même forme au sein du pouvoir et de la violence : « Politics, Weber explains, is where power and compliance, violence and right, are infused. »<sup>218</sup>

Parallèlement à cette évolution, mais certainement pas par hasard, Merleau-Ponty développera un concept de l'institution qui vient remplacer, au moins en partie, le concept, plus connu dans la

---

<sup>217</sup> *Ibid.*

<sup>218</sup> D. Coole, *Merleau-Ponty and modern politics after anti-humanism*, op. cit., p. 151.

philosophie phénoménologique, de la constitution. Il dit dans *Les aventures de la dialectique* :

Il manquait au marxisme du jeune Marx comme au marxisme « occidental » de 1923 le moyen d'exprimer l'inertie des infrastructures, la résistance de conditions économiques et même naturelles, l'enlèvement des « rapports personnels » dans les « choses ». L'histoire telle qu'ils la décrivaient manquait d'épaisseur, laissait trop tôt transparaître son sens, ils avaient à apprendre la lenteur des médiations. ... *Pour comprendre à la fois la logique de l'histoire et ses détours, son sens et ce qui en elle résiste au sens, il leur restait à concevoir son milieu propre, l'institution...*<sup>219</sup>

Il y a là en germe un renouvellement aussi de la phénoménologie. Au lieu de chercher, par la méthode phénoménologique, le troisième terme de l'existence incarnée de l'être humain, un terme antérieur et plus originaire que le sujet et l'objet, Merleau-Ponty cherche désormais à percer au sein de l'inertie du monde pour y identifier la structure de l'expérience de la *Lebenswelt*. En un mot, la phénoménologie prend pour Merleau-Ponty le rôle d'une entreprise interprétative : la recherche du troisième terme, cette corporéité existentielle, devient moins important, au profit d'une recherche des différentes configurations du sujet et de l'objet, et l'expérience que ces séparations engendrent.

Avec ses derniers écrits notamment, il s'agit de comprendre et d'interpréter, ou – dans le langage du *Visible et l'invisible* – d'*interroger*, ce jeu de sens et de contingence, ce qui fait de sa phénoménologie une sorte de *généalogie* ou une *archéologie*<sup>220</sup> des institutions comme milieu propre de l'histoire. Ces deux termes s'affilient sans doute beaucoup plus aux développements philosophiques ultérieurs à la pensée merleau-pontienne et dans des courants souvent hostiles au vocabulaire de la phénoménologie, mais il nous semble que l'approche merleau-pontienne est beaucoup plus proche de la pensée de Michel Foucault, par exemple, que l'on aurait pu penser au premier coup d'œil.<sup>221</sup>

Dans le marxisme weberien, il y a aussi un sens plus politique : il semble y avoir, pour Merleau-Ponty, un lien étroit entre la créativité du philosophe et sa liberté de comprendre, d'un côté, et la créativité et la liberté des acteurs politiques, de l'autre. La pensée de Weber est certainement caractérisée par Merleau-Ponty comme un libéralisme « héroïque ». C'est un libéralisme dépourvu de cette superficialité du libéralisme classique et sa conscience rationnelle. Dans ce libéralisme et dans la sociologie weberienne, Merleau-Ponty voit l'emblème d'un « nouveau libéralisme ». Terme qui paraît sans aucun doute assez approximatif et qui a une association qui est loin du radicalisme merleau-pontien. C'est néanmoins dans ce concept qu'il voit les contours de la reconnaissance de la gauche des nouvelles

<sup>219</sup> M. Merleau-Ponty, *Les aventures de la dialectique*, *op. cit.*, p. 93. Souligné par nous.

<sup>220</sup> Nous n'ignorons pas les références foucauldienne et nietzschéenne de ces notions, mais nous ne pouvons pas les traiter ici. Voir notamment D. Coole, *Merleau-Ponty and modern politics after anti-humanism*, *op. cit.*, p. 114-118D. Coole, *Negativity and Politics*, *op. cit.*

<sup>221</sup> Selon D. Coole, cette convergence paraît particulièrement bien dans « Nietzsche, la généalogie, l'histoire » de Foucault, où ce dernier qualifie paradoxalement la généalogie – littéralement une recherche ou une étude de l'origine – comme une activité qui s'oppose à la recherche des origines. Voir D. Coole, *Merleau-Ponty and modern politics after anti-humanism*, *op. cit.*, p. 114.

formes de lutte. Déjà dans les premières pages des *Aventures de la dialectique*, il évoque la pensée de Weber en tant que libéralisme :

Parce qu'il reste fidèle à l'esprit de recherche et à la connaissance, Weber est un libéral. Son libéralisme est tout nouveau parce qu'il admet que la vérité laisse toujours une marge d'ombre, qu'elle n'épuise pas la réalité du passé et encore moins celle du présent, et que l'histoire est le lieu naturel de la violence.<sup>222</sup>

C'est là reconnaître une attitude scientifique et philosophique qui réclame à la fois une liberté créative de comprendre et d'interroger le monde social par un ensemble de modèles et de figures, et la liberté de se laisser conduire par la contingence et par la partialité des phénomènes. C'est précisément cette dialectique entre la réflexion et le phénomène, entre le sens et l'événement, que Merleau-Ponty a tant cherchée.

Mais c'est également indiquer le rapport entre une attitude scientifique et une attitude politique, parce que la liberté dont la réflexion politique jouit doit se miroiter dans la politique. Ou bien : il y a un lien étroit entre le dogmatisme des communistes et le manque de liberté et la violence dans les pays communistes. C'est pour cela que Merleau-Ponty retient cette idée d'un « nouveau libéralisme ». C'est « l'attitude politique de ceux qui savent qu'il n'y a pas de solution politique valable pour tous et définitivement, que la vie sociale est par nature "lutte", et que le pire préjudice que l'on puisse faire subir à la démocratie est de vouloir mettre un terme à l'expression des conflits... »<sup>223</sup>

Ce n'est certainement pas là renoncer à la critique du capitalisme,<sup>224</sup> ni nier le rôle de la lutte prolétaire, mais c'est faire valoir la démocratie parlementaire comme champ de la pluralité. Le nouveau libéralisme signifie une théorie ouverte, « essentiellement la théorie de la démocratie qui se caractérise pas le fait qu'elle ne prétend jamais détenir à elle seule la vérité d'une quelconque situation historique et sociale. »<sup>225</sup> C'est qui plus est prendre au sérieux la dialectique historique face à l'épaisseur du phénomène et la contingence de l'événement :

il ne s'agit pas de revenir à la philosophie optimiste et superficielle qui réduit l'histoire d'une société à des conflits d'opinion spéculatifs, la lutte politique à des échanges de vue sur un problème clairement posé, et la coexistence des hommes aux rapports des concitoyens dans l'empyrée politique.<sup>226</sup>

Malheureusement, les conséquences politiques de cette position demeurent très peu élaborées chez Merleau-Ponty. Il nous semble pourtant qu'elles expriment une position qui n'est pas essentiellement en

<sup>222</sup> M. Merleau-Ponty, *Les aventures de la dialectique*, op. cit., p. 17.

<sup>223</sup> V. Peillon, *La tradition de l'esprit*, op. cit., p. 181.

<sup>224</sup> *Ibid.*, p. 180.

<sup>225</sup> *Ibid.*, p. 181.

<sup>226</sup> M. Merleau-Ponty, *Les aventures de la dialectique*, op. cit., p. 312.

contradiction avec l'attitude qu'il formulait 8 ans auparavant, mais miroite plutôt les développements philosophiques dont il fait preuve face aux événements.

Enfin, la perspective d'un marxisme weberien ne cherche pas introduire une scission entre l'entreprise scientifique et philosophique et l'action politique, mais au contraire de mettre en relief l'enveloppement de l'une de l'autre. D'une certaine manière, comme l'indiquera K. Whiteside, c'est l'inverse de sa position machiavélienne. Si ce dernier faisait appel à une action politique qui sait aussi opérer sur le niveau de l'apparaître, il cherche maintenant aussi à dévoiler le pouvoir « for all to see », par exemple en montrant comment la politique prolétarienne pouvait se traduire par une technique de pouvoir.<sup>227</sup>

Avec le concept de l'institution et le marxisme weberien, la phénoménologie merleau-pontienne prend la forme d'une phénoménologie des formes historiques et d'une analyse de l'action. Il dit dans un cours sur la possibilité d'une science de l'histoire : « Il y a histoire s'il y a une logique *dans* la contingence, une raison *dans* la déraison, s'il y a une perception historique qui, comme l'autre, laisse au second plan ce qui ne peut venir au premier, saisit les lignes de force à leur naissance, et en achève activement le tracé. »<sup>228</sup> Cette formule résume globalement la tâche qu'il attribue à la philosophie politique vers la fin de sa vie.

\*\*\*

La philosophie politique de Merleau-Ponty est compliquée et elle demeure ambiguë. Mais pour bien comprendre l'évolution philosophique de Merleau-Ponty et les transformations de cette attitude politique, il est décisif de saisir en quoi elle s'inspire de différents pôles qui, moins d'être contradictoires, s'informent les uns les autres. À notre avis, il s'agit d'une véritable évolution et d'un passage d'un niveau à un autre par un lien fort et indispensable ; la contradiction paraît seulement quand on affronte ces étapes une par une, comme s'il n'y avait pas d'histoire. Cependant, on peut identifier trois sources de cette pensée, et le sens de la philosophie politique varie au long de son œuvre selon la tâche qu'il attribue à la philosophie. Ces trois inspirations sont Marx, Weber et Machiavel.

Marx est apprécié parce qu'il identifie un sens de l'histoire, un sens qu'il ne situe ni dans la conscience pure de l'être humain souverain, ni dans un Esprit objectif qui dépasse les individus, mais un sens qui se réalise *au sein* de l'existence humaine active. Marx est particulièrement intéressant parce qu'il expose le fait que dans la mesure où un sens de l'histoire émerge à travers une pratique, une autre pratique fera surgir un autre sens. Weber, par contre, est retenu par Merleau-Ponty parce qu'il voit dans le champ social une diversité de pratiques. Si Marx nous aide à voir le possible, Weber crée les outils

<sup>227</sup> K.H. Whiteside, *Merleau-Ponty and the foundation of an existential politics*, op. cit., p. 235.

<sup>228</sup> M. Merleau-Ponty, *Résumés de cours : Collège de France 1952-1960*, op. cit., p. 46.

pour comprendre notre monde actuel historique. Enfin, le retour sans cesse à Machiavel s'explique par la reconnaissance de ce dernier de l'ambiguïté de l'acte de gouverner et de la phénoménalité de l'action. Ces trois inspirations se transforment en trois tâches différentes pour la philosophie politique, et dans la mesure où elles doivent se traduire dans une phénoménologie politique, c'est comme critique, comme explication et comme action.

### **§3 : Conclusions : chair du politique, politique de la chair**

Une philosophie politique, comme le remarquait M. Revault d'Allones à propos de la pensée merleau-pontienne, est une activité particulièrement pertinente parce qu'elle se trouve dans l'entre-deux entre la théorisation et la réalité effective. Or, en considérant seulement les contours de la philosophie de Merleau-Ponty, le lecteur se rend déjà compte qu'il y a là une relation encore plus compliquée qu'elle n'y paraît. C'est une relation qui se caractérise par une ambiguïté et un mouvement de va-et-vient entre ses éléments. Tant que la philosophie se fonde elle aussi dans la réalité concrète, et tant que la politique est traversée par l'apparence, alors il s'agit moins d'une contradiction non-résoluble entre l'abstraction idéale de la pensée et le monde désordonné de la politique, que d'un ensemble de tensions qui engendrent des problématiques. L'horizon indépassable d'une telle philosophie politique est celle de la phénoménologie.

Nous avons posé la question de ce que peut signifier la phénoménologie comme une philosophie politique. La première, et peut-être la plus importante, réponse est qu'elle se formule comme une philosophie à plusieurs entrées et à plusieurs perspectives. Contrairement à la philosophie politique classique, elle ne permet aucune thèse abstraite qui englobe tout, ni un fondement à partir duquel une pensée politique se dérive. En revanche, elle s'établit comme un champ au sein duquel la possibilité de penser le politique ne s'épuise jamais. Parce qu'elle est à l'intersection avec « la réalité effective », elle doit se reformuler à l'épreuve des événements. Une deuxième réponse concerne l'idée même de la phénoménologie, à savoir que c'est vers l'expérience et l'apparence qu'il faut s'orienter. La politique opère au niveau des symboles, des paroles, des idéaux, des valeurs, mais aussi au niveau d'un sens historique et face aux événements. C'est une philosophie qui se donne pour tâche de faire parler l'expérience, et de comprendre les phénomènes politique par référence à elle.

Comprendre la philosophie politique comme un champ sans noyau et sans thèse première, c'est précisément reconnaître les différentes formes de l'expérience et retenir à quel point la politique s'incarne par elles. C'est par le fait même que la phénoménologie reconnaît le rôle de l'expérience comme fondamental pour les phénomènes politique qu'elle doit se concevoir comme une philosophie politique à plusieurs entrées, dimensions et niveaux. Il y a toujours une autre perspective, un sens inépuisable, un côté caché, une opacité et une partialité. Et c'est au moment où la philosophie traverse

ses axes de questionnement et retourne à ses propres conditions qu'un véritable champ politique se présente. Autrement dit, les phénomènes politiques imposent un champ multidimensionnel où les symboles, les interprétations, les expériences, les idées, les modes de production, les rapports sociaux, etc., s'intersectent dans l'action. Ainsi, si le philosophe va prendre au sérieux ces phénomènes, cela lui est impossible sans se référer à l'expérience située.

Ces deux réponses circonscrivent la discussion que nous avons entreprise ici. Nous avons essayé à la fois de donner une certaine idée générale de ce que peut signifier une phénoménologie politique aujourd'hui et nous avons tracé les lignes principales de la pensée politique de Merleau-Ponty. À travers les différentes opérations phénoménologiques dans le domaine politique, les nœuds du politique et les perspectives sur les événements politiques s'entrevoient les contours d'une philosophie politique qui s'ancre dans un schéma phénoménologique. Une telle phénoménologie politique n'a pas d'abord le caractère d'être une philosophie normative ou morale ni une science purement descriptive. Elle est plutôt tout une philosophie de l'interrogation et une philosophie critique.

Elle est d'abord une philosophie critique parce qu'elle fait parler l'expérience et la situation dans laquelle elle a lieu. La démarche phénoménologique consiste à retracer l'expérience à ses conditions, ce qui n'équivaut pas à établir un catalogue des différents types d'expériences, mais plutôt de mettre en relief le fond sur lequel l'expérience figure et se figure à elle-même. Pour la phénoménologie merleau-pontienne cela ne signifie pas de revenir à une philosophie plus fondamentale, mais plutôt de faire voir en quoi l'ensemble de conditions est en fait un ensemble de retours et de plis. Le phénomène, nous enseigne-t-il, témoigne d'une épaisseur dans laquelle le fond et la figure ne coïncident jamais tout à fait, mais où il faut faire le va-et-vient entre eux. Cette non-coïncidence est en elle-même une tension effective, et la démarche de mettre en lumière cette tension, c'est en réalité exposer en quoi le phénomène pose en lui-même une problématique. Autrement dit, faire valoir l'expérience et le phénomène dans une philosophie politique, c'est s'imposer comme une philosophie critique, non pas parce que celle-ci fournit une nouvelle politique, mais parce qu'elle expose à quel point les conditions que la philosophie politique met en lumière sont elles-mêmes conditionnées – est la structure même du politique.

Mais une phénoménologie politique est aussi une philosophie critique en ce qu'elle met en cause les différentes doctrines et préjugés de la philosophie classique. En particulier, elle écarte toute métaphysique abstraite. Pour Merleau-Ponty, cela prend la forme d'une dénonciation absolue de ce qu'il traite de « philosophie de survol », à savoir toute pensée qui se pense détachée du monde qu'elle décrit. L'insistance sur la primauté de l'expérience et du phénomène exclut en effet la possibilité de sortir de la situation et la possibilité d'une métaphysique. La critique de la pensée dogmatique provient ainsi de la démarche phénoménologique elle-même.

La phénoménologie en général est sans doute une philosophie critique dans le sens qu'elle met

en cause les philosophies et les sciences qui réclament une perspective d'en haut. Mais la phénoménologie politique plus concrètement devient une philosophie critique au sens où elle critique la philosophie et la science de ne pas prendre au sérieux la phénoménalité de la politique. Il s'agit d'une philosophie critique au sens où elle se donne la tâche radicale d'interroger toute présupposition. La phénoménologie expose comment l'expérience située s'impose à travers les phénomènes et devient des dimensions indépassables pour une analyse du politique. Le politique se donne en phénomène, mais comme le souligne Merleau-Ponty, ce « champ phénoménal n'est pas un "monde intérieur", le "phénomène" n'est pas un "état de conscience" ou un "fait psychique", l'expérience des phénomènes n'est pas une introspection ... »<sup>229</sup> Une telle phénoménologie serait critique dans la mesure où elle interroge les présuppositions tacites et fait voir les tensions qui en sont à l'origine, mais elle est également à comprendre comme critique au sens où elle expose en quoi les phénomènes politiques imposent eux-mêmes une problématique.

Enfin, la phénoménologie politique est une philosophie critique dans la mesure où elle se conçoit comme une pensée dialectique. Cela veut dire qu'elle ne se dirige pas seulement vers l'extérieur et vers d'autres philosophies, mais elle questionne également sa propre situation et la politique qu'elle incite. La phénoménologie ne permet pas de se voir comme indépendant du monde qu'elle interroge. La phénoménologie, telle que Merleau-Ponty la conçoit, est une philosophie critique en ce qu'elle prend au sérieux sa propre insertion dans l'intermonde. Elle se sait située et elle reconnaît l'impossibilité d'une pensée de survol, d'une perspective d'en haut. En prenant sur soi les implications de sa propre situation, la phénoménologie quitte le terrain de la dialectique strictement téléologique en faveur d'une hyperdialectique, à savoir un retour constant sur elle-même.

La conséquence s'annonce de manière paradoxale : si le phénomène se donne toujours comme une tension et si la philosophie ne peut échapper à sa propre situation, cela veut dire qu'elle ne peut jamais trouver un point stable au sein duquel sa perspective demeure à jamais valable et vraie. Toute position philosophique contient une opacité et une tension qui interdit une conclusion finale et qui la met en cause. Cela veut dire que la phénoménologie est une philosophie inépuisable, mais pour cette même raison instable et précaire. C'est une position critique envers elle-même et envers sa vérité, mais ce n'est pas dire qu'elle devient par là fautive ; c'est là sa force productive.

Le thème de la phénoménalité et de l'épaisseur du phénomène est d'une manière très particulière le fil rouge de la pensée de Merleau-Ponty. L'insistance sur cette phénoménalité implique qu'il s'agit pour la phénoménologie merleau-pontienne de parler d'un horizon ou champ politique, à savoir d'un certain ordre que nous ne saurions définir *a priori* mais qui nous est offert peu à peu, toujours partiel et opaque. À travers les textes de Merleau-Ponty, ceci figure sous différents titres, comme celui d'une infrastructure ou d'un champ d'apparaître, et toujours à travers un ensemble de perspectives. Nous avons

---

<sup>229</sup> M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, op. cit., p. 84.

choisi la notion *du* politique d'abord pour montrer qu'il convient pour une phénoménologie de l'action politique moins de parler de *la* politique, comme si c'était un champ prédéterminé et transparente, comme si la politique se définissait par un principe supérieur ou par des limites données. Nous avons également choisi ce terme pour indiquer que nous souhaiterions parler de la fabrique phénoménale même, qui émerge au sein de l'action. Mais avant tout, nous avons choisi d'employer ce terme pour rattacher l'idée d'une phénoménologie de l'action politique à un concept qui va s'avérer crucial dans la pensée merleau-pontienne : la chair. C'est dans un double sens que le politique se réfère à la chair :

D'un côté, comme nous l'avons tant souligné, le politique désigne un champ de forces et une étoffe phénoménale. Pour la phénoménologie, il s'agit de questionner l'intériorité du politique, d'exposer la structure interne de l'action politique qui produit cette épaisseur qui traverse la politique. Par conséquent, interroger ce champ, c'est mettre en lumière la *chair du politique*. De l'autre côté, nous avons insisté sur le fait que le politique s'établit au sein de l'action, une action qui n'est pas l'acte singulier de l'homme politique, mais l'ensemble de gestes et de paroles, d'actes et de comportements, etc., qui circonscrit ce champ politique. C'est un ensemble qui a lieu dans l'intersection du phénomène et de l'expérience, et dans l'intersection de mon expérience et celle d'autrui, et qui a lieu pour une expérience concrète, située et incarnée. Pour Merleau-Ponty, cela signifie qu'elle a lieu antérieurement à la conscience pure du sujet et dans l'extériorité de l'objet, au sein d'un corps qui est à la fois sujet et objet, à la fois conscience et matière, à la fois sensible et sentant. En bref, elle a lieu dans la chair du corps. Le concept du politique réfère donc à ce qui se réalise au sein d'une expérience vivante et charnelle, une *politique de la chair*.

Quand nous employons le concept du politique pour désigner un champ aussi complexe et indéterminé, aussi pluriel, c'est parce que nous soutenons qu'une politique de la chair et la chair du politique appellent en fin du compte deux aspects d'une même ontologie. C'est mettre en relief une ontologie politique qui peut se présenter à la fois comme un champ à interroger et à un concept charnel de l'être. C'est reconnaître que si l'origine du politique est l'action, l'action est en même temps la cible des structures politiques. Si nous voyons au centre le problème de l'action, c'est parce qu'elle est cet entre-deux où l'expérience et la politique s'intersectent et engendrent tout un horizon phénoménal du politique.

Ce double sens latent de la philosophie merleau-pontienne – un sens qui n'est pas articulé chez Merleau-Ponty lui-même – nous offre la possibilité de développer la phénoménologie comme une philosophie politique. Nous allons revenir sur cette formule, mais nous estimons que cela est possible seulement si nous traçons d'abord le poids et le sens de ce concept central de la chair. Pour ce faire, nous allons dans le chapitre suivant chercher à saisir la remarquable fusion, très caractéristique de la pensée merleau-pontienne, d'une phénoménologie et d'une ontologie.

Nous avons essayé ici de faire une mise au point de ce que l'on peut entendre par la



phénoménologie en tant que philosophie politique. L'objectif était de justifier l'idée selon laquelle la philosophie politique doit s'articuler comme un nexus de problématiques, problématiques que la phénoménologie expose et auxquelles elle a affaire. Nous avons essayé de faire cela d'abord en esquissant quelques thèmes généraux qui inscrivent les questions politiques dans un champ phénoménal. Puis, nous avons essayé de retenir quelques moments-clés de la philosophie merleau-pontienne qui peuvent contribuer à rendre compte du politique, tel qu'il figure dans sa pensée. Nous avons ensuite essayé de faire valoir quelques nœuds autour desquels ces discussions ont lieu et enfin, nous avons rendu compte des principales étapes qu'il effectue à travers ses textes. La philosophie politique de Merleau-Ponty n'est pas complète et ne nous donne aucun programme politique, ce qui ne constitue pas un obstacle, mais qui fait voir le champ politique comme un champ intrinsèquement problématique. Merleau-Ponty nous donne les contours d'une pensée politique, inscrite dans un schéma phénoménologique.



## Chapitre 2 : Phénoménologie comme philosophie de la chair

Dans un commentaire lors d'une conférence à Genève en 1951, Merleau-Ponty affirme que la phénoménologie n'est pas qu'une introduction à la philosophie, mais qu'elle est la philosophie elle-même.<sup>230</sup> La phénoménologie est une philosophie, ce qui signifie qu'elle ne saurait offrir un programme politique complet ni des hypothèses clairement falsifiables. Ceci signifie également qu'elle n'est pas non plus une méthode scientifique à strictement parler, car elle n'a pas d'objet préalablement déterminé et donné sur lequel elle peut être appliquée, séparée de l'objet dont elle est l'analyse. C'est une philosophie précisément parce qu'elle interroge le fond sur lequel un tel programme est possible et elle questionne la réalité ou la donation de l'objet. Elle ne serait jamais de bout à bout une recherche du vrai, précisément parce qu'en tant que philosophie elle interroge l'émergence d'une vérité. Tel est le projet radical de Merleau-Ponty et tel est le point de départ à partir duquel nous cherchons à l'exposer.

Notre prémisses centrale : La phénoménologie se présente comme une approche philosophique à l'action politique indispensable dès que, au sein des concepts politiques comme la liberté, la violence, l'histoire, l'État, etc., le problème de l'expérience et du corps situé s'insère. Dans le monde politique aujourd'hui, le corps percevant, vulnérable, plié, transformé, et vécu s'avère de plus en plus important. Perspective ignorée depuis longtemps dans la philosophie et dans les sciences, l'interrogation du corps et de l'expérience comme thèmes politiquement significatifs est aujourd'hui plus présente. La philosophie merleau-pontienne entreprend un tel travail, faisant de son interrogation un questionnement « de l'intérieur ». Il caractérise sa propre phénoménologie dans *Sens et non-sens* :

Une phénoménologie, c'est la double volonté de recueillir toutes les expériences concrètes de l'homme, telles qu'elles se présentent dans l'histoire, et non seulement ses expériences de connaissance, mais aussi bien ses expériences de vie, de civilisation, et en même temps de

---

<sup>230</sup> M. Merleau-Ponty, *Parcours deux : 1951-1961*, op. cit., p. 363.

trouver dans ce déroulement des faits un ordre spontané, un sens, une vérité intrinsèque, une orientation telle que le développement des événements n'apparaisse pas comme simple succession.<sup>231</sup>

Nous venons de discuter la question de ce que peut signifier une phénoménologie comme philosophie politique en général et les contours de la pensée de Merleau-Ponty en particulier. Dans cette discussion, nous affrontons systématiquement les termes appartenant au vocabulaire phénoménologique merleau-pontien, par exemple la chair et l'intermonde, le visible et l'invisible, l'apparaître et la dialectique. En tant que philosophie politique, la phénoménologie nous ouvre ainsi sur un ensemble de problématiques qui peuvent être ramenées aux notions de la chair et de l'épaisseur du politique : la chair du politique et la politique de la chair. Il s'agit maintenant de faire le mouvement inverse, à savoir de revoir ce que signifie une philosophie de la chair afin de mettre en relief à quel point la question du politique se pose au sein d'elle.

Chair, apparaître, dialectique, c'est là tout un vocabulaire qui appartient à un champ philosophique plus technique, plus élaboré, ce qui constitue une grande partie du corpus de Merleau-Ponty. Les discussions philosophiques merleau-pontienne s'articulent à travers des textes denses et parfois difficilement accessibles non seulement dans le but de comprendre le fil rouge de la pensée phénoménologique, mais aussi pour comprendre une certaine attitude dans la philosophie politique. Elles restent pourtant essentielles à la compréhension. Ses ouvrages nous invitent pourtant à faire une réflexion complexe sur le problème de l'expérience et de la chair. Ce sont des tentatives de penser à son terme la radicalité du projet phénoménologique, seulement pour découvrir que ce terme, loin d'être une clôture, ouvre tout un champ d'interrogations philosophiques.

La phénoménologie pose comme fin de montrer en quoi l'expérience constitue une clé pour comprendre non seulement l'existence humaine, mais aussi l'histoire, le monde social, la politique et l'action. Mais en suivant la pensée merleau-pontienne, la phénoménologie doit aussi montrer que l'expérience n'est pas une fonction interne d'une conscience souveraine, ni au sens d'un relativisme idéaliste, ni au sens qu'elle peut choisir d'une manière souveraine ce qu'est le monde politique, ce qu'est la morale, ce que va être l'avenir de l'existence humaine. Cela veut dire que parler du corps et du phénomène, comme le fait Merleau-Ponty, comme le fondement pour la phénoménologie, c'est mettre au jour en même temps le poids de l'expérience et la profondeur du phénomène. En insistant sur le rôle fondamental de la perception, Merleau-Ponty réoriente la pensée phénoménologique d'une analyse de l'expérience pure à une analyse de l'expérience perceptive, de l'analyse husserlienne de l'*ego* transcendantal à une analyse du corps perceptif.

Cette approche à multiples dimensions s'illustre par le titre même de l'ouvrage majeur, la

---

<sup>231</sup> M. Merleau-Ponty, *Sens et non-sens, op. cit.*, p. 64.

*Phénoménologie de la perception*. Il faut comprendre ce titre en un double sens. D'abord, c'est clairement une exposition du rôle de la perception dans la phénoménologie : La structure tellement recherchée par Husserl, expliquant la constitution de l'expérience, se retrouve, selon Merleau-Ponty, dans la perception. Le caractère remarquable de la perception donne à voir le phénomène en tant que tel, sa constitution, sa structure, sa profondeur. Mais ce titre joue également sur une prémisse importante, à savoir que la perception elle-même doit apparaître, non pas en tant qu'activité intellectuelle ou en tant qu'intentionnalité abstraite, pure et transparente, mais en tant que *corps*. Si Husserl laisse parfois l'impression, quelque peu cartésienne, que l'activité qui est à l'origine du phénomène peut être mise au jour dans sa totalité, ceci est immédiatement mis à distance par Merleau-Ponty. Dans la recherche de l'origine phénoménologique, nous dit-il, on fait toujours retour sur sa propre origine, et on se présente à soi-même. Loin d'être un solipsisme ou un idéalisme dans lequel on ne trouvera dans le monde rien d'autre que ce que l'on y a mis, ceci est une philosophie du retour. Toujours plus et autre chose que c'était. Par là, le philosophe, le scientifique, l'humain, ne cesse de faire le passage entre le phénomène, le corps, l'être, l'histoire et la structure.

Nous allons avancer par quelques étapes. D'abord, nous reviendrons sur le problème fondamental de l'expérience comme point de départ pour toute interrogation phénoménologique. Nous devons détailler la prémisse centrale qui était au centre déjà dans la discussion précédente, à savoir la relation indépassable du phénomène et du corps. Comme nous allons voir, le corps vécu et perceptif expose selon Merleau-Ponty un paradoxe de la perception qui met en cause les catégories classiques du sujet et de l'objet, de la conscience et de la matière. Ce corps nous oblige même de formuler une toute nouvelle conception de l'être, un être qui incarne lui-même ce paradoxe du corps. Nous demandons : En quoi consiste ce mystère charnel, ce paradoxe de la chair ? Le phénomène et le corps, en quoi sont-ils les deux côtés du même ? Et ensuite : Que signifie que le corps est un prototype de l'être, et comment l'être peut-il être saisi sous le terme de *chair*. Enfin, nous arriverons à la pensée de l'histoire, d'où émerge le problème de savoir comment la philosophie peut concevoir de l'histoire face au mystère de la chair.

Nexus de différentes inspirations et anticipations théoriques, la phénoménologie de Merleau-Ponty se comprend à partir d'un nombre de perspectives. À travers ces différents points d'entrée s'entrevoient plusieurs appuis qui, ensemble, constituent un certain noyau de la pensée merleau-pontienne : Les figures de la pensée phénoménologique, notamment Husserl, Heidegger et Sartre, les représentants d'une philosophie historiciste, Marx et Hegel, et finalement un certain tournant vers une pensée plus moderne, plus structuraliste. Ce sont là des points d'entrée pour Merleau-Ponty qui sont, certes, plus importants à des moments plutôt qu'à d'autres, mais qui s'entrelacent et se réunissent le long de sa pensée. Nous allons donc être attentifs aux différentes attitudes qu'il emploie dans sa recherche d'une ontologie phénoménologique.

Si nous réussissons, il serait également possible d'entrevoir dans une discussion « purement » phénoménologique la nécessité de parler de la politique. D'une certaine manière, nous renversons le rapport de la discussion précédente dans laquelle le but était d'identifier les thèmes phénoménologiques au cœur des phénomènes politiques : au moment où l'on embarque sur une discussion de l'expérience, on est immédiatement confrontés à des problèmes sociaux et politiques. Nous allons parcourir et présenter les fondements d'une phénoménologie qui n'est ni une ontologie au sens métaphysique, ni une épistémologie, mais précisément une philosophie de l'intersection de l'être et l'expérience – une philosophie des phénomènes.

### §1 : Le phénomène et le corps

Dans le discours phénoménologique, une figure récurrente est celle de Descartes. Surtout pour Husserl, la pensée cartésienne, et notamment ses médiations métaphysiques sur une philosophie première, ne cesse d'alimenter ses réflexions. Il va jusqu'à dire, dans les premières pages des *Médiations cartésiennes* que la phénoménologie est une implication des fondamentaux de sa philosophie. Il ne s'inspire pas de la philosophie de Descartes malgré son approche scolastique et ses conclusions controversées, mais c'est grâce à sa radicalité qu'il est possible de continuer de faire de la philosophie. Il dit : « On pourrait presque l'appeler [la philosophie transcendantale] un néo-cartésianisme, bien qu'elle se soit vue obligée de rejeter à peu près tout le contenu doctrinal connu du cartésianisme, pour cette raison même qu'elle a donné à certains thèmes cartésiens un développement radical. »<sup>232</sup>

La phénoménologie entretient un rapport paradoxal avec la pensée de Descartes : En rentrant au cœur de sa motivation et en réalisant à nouveau ses démarches fondamentales, la phénoménologie se retourne avec force contre ses conclusions : La scission entre le corps matériel et l'esprit immatériel, le sujet transparent à soi-même et absolument souverain, la pensée constituant la totalité du moi, etc. Paradoxalement, ces doctrines, ressurgissant dans de nouvelles formes dans la philosophie moderne, dans les sciences et dans l'attitude naturelle, sont dûment mises en causes par le mobile de la philosophie cartésienne elle-même. Le phénoménologue, lui, découvre par là le *problème du phénomène*, à savoir comment le monde peut-il se donner tel quel et en profondeur sans que ce soit attribuable ni à une subjectivité complètement interne ni à une objectivité externe. Expliquons cela.

Le problème du cartésianisme, celui qui nous conduit à rejeter presque toutes ses doctrines, consiste dans le fait que Descartes ne mène pas sa pensée à son terme. Par le doute absolu, Descartes expose une expérience dont il est impossible de faire abstraction : Nous pouvons douter du fait que c'est un arbre que je vois, ou de ma mémoire d'hier soir, mais le fait de l'expérience est indubitable. Nous ne saurons jamais mettre en doute le fait que nous vivons ce que nous vivons, à savoir notre expérience,

---

<sup>232</sup> HUSSERL Edmund, *Méditations cartésiennes : Introduction à la phénoménologie*, Paris, J. Vrin, 1953, p.1.

seulement sa réalité externe. Cependant, Descartes ne conduit pas ce doute jusqu'à mettre en cause le sujet pour lequel l'expérience est. C'est à cause de cela qu'il ne saurait penser la solidité du phénomène. Pour Husserl, l'attitude philosophique de Descartes nous conduit au problème de l'*ego*, un problème qui ne se résout nullement par une philosophie des substances, mais par une analyse transcendantale :

Nous demandons : la seule renaissance vraiment féconde ne consisterait-elle pas à ressusciter les *Méditations* cartésiennes, non certes pour les adopter de toutes pièces, mais pour dévoiler tout d'abord la signification profonde d'un retour radical à l'*ego cogito* pur, et faire revivre ensuite les valeurs éternelles qui en jaillissent ? C'est du moins le chemin qui a conduit à la phénoménologie transcendantale.<sup>233</sup>

La grande découverte de Descartes se résume à la fois dans le caractère indubitable de l'expérience et dans la mise en cause de nos préjugés qui nous dévoile ce caractère. Dans l'optique husserlienne, en mettant en doute les présuppositions de la philosophie et des sciences sur l'existence objective du monde, nous voilà face au rapport de l'*ego* et de l'expérience. Et c'est un rapport compliqué en ce que l'on ne peut jamais faire abstraction de l'expérience, à savoir qu'elle est essentielle à l'*ego*. Comprendre la structure de l'expérience comme une sorte de solidité par elle-même indépendamment du monde externe donne voie précisément à parler du phénomène.

Ce n'est que plus tard que le noyau de l'héritage cartésien de la phénoménologie devient clair, ce qui est notre point de départ : En mettant en doute tout ce dont on peut douter, ce qui émerge pour la philosophie n'est pas la substance pensante, le *res cogitans*, comme le croyait Descartes, mais une pratique, une intentionnalité, un rapport entre moi et le monde. Il y a au fond du doute, au fond de l'expérience, un élément actif qui précède toute substantialité, voire en est son fondement. En termes cartésiens : Il est vrai que le doute met au jour l'*ego* sans lequel aucun doute ne saurait avoir lieu, mais la substantialité et l'externalité de l'*ego* est aussi mise en suspens. Ce qui reste à une telle philosophie fondamentale, telle que Husserl le voulait, est le problème du phénomène.

Nous allons exposer cette idée fondamentale de la phénoménologie telle qu'elle s'épanouit dans la philosophie de Merleau-Ponty. D'abord nous continuons cette problématique de l'*ego* afin de mettre en avant la transformation qu'en fait Merleau-Ponty en introduisant le corps, la perception et la situation comme concepts fondamentaux. Dans un deuxième temps, nous allons retourner au phénomène pour voir d'où vient cette épaisseur phénoménale qui va caractériser toutes ses réflexions. Il y a certainement des enjeux très complexes dans la pensée de Merleau-Ponty. Dans ses discussions, les questions ontologiques paraissent et font face d'abord au problème de l'histoire et l'événement, de la conscience et l'altérité, de la structure et du *topos*. Nous allons plus tard donner une idée générale de ces questions ontologiques, mais il va falloir d'abord exposer comment Merleau-Ponty fait la démarche qui le conduit

---

<sup>233</sup> *Ibid.*, p. 5.

d'abord de la phénoménologie au sens transcendantal de Husserl, à une phénoménologie du corps, et comment il lie le problème de comprendre ce que ce qu'un phénomène à une question de la perception. Et ensuite, comment cette phénoménologie s'articule comme une philosophie de la chair et comme une ontologie. Nous allons commencer par deux moments préliminaires, l'expérience et la visibilité.

### **L'être de l'expérience, expérience de l'être**

Quand Merleau-Ponty observe la radicalité du projet cartésien et la potentialité qui réside dans la philosophie de Husserl, il évoque plusieurs moments. D'abord, à travers la lecture de Husserl, il devient clair que la philosophie de l'expérience n'est pas un retour dans un monde illusoire. Dire qu'il faut mettre entre parenthèse le monde objectif ainsi que nos présuppositions de l'existence de l'objet, comme l'enseignait Husserl, n'équivaut en rien, en termes platoniciens, un retour volontaire dans la caverne des ombres. Il y a une solidité dans l'expérience dont on ne peut faire abstraction et qui ne peut être un retrait en soi de la conscience. Pour Merleau-Ponty, il est donc crucial que la phénoménologie ne devienne ni un solipsisme ni un relativisme. Il est absolument insensé de parler de l'expérience si la conscience est totalement close en elle-même et elle n'est pas vraiment une expérience si elle est absolument en flux.

Le problème de la phénoménologie est de comprendre cette solidité et la nécessité de l'expérience. Par conséquent, la première prémisse de la phénoménologie est l'insistance sur le fait que toute expérience est expérience de *quelque chose*. Et ensuite, il s'ensuit que l'expérience elle-même a une solidité dans la mesure où elle peut faire émerger une nouvelle expérience : Si une sensation m'a donné la nausée à un moment donné, le souvenir de l'endroit ou de l'objet en question peut évoquer la même sensation, ce qui ne la rend pas moins réelle. Reste pourtant que l'objet de l'expérience n'est jamais complètement sous mon pouvoir et je ne peux pas modeler cet objet selon mes préférences. Qui plus est : L'objet de l'expérience m'offre toujours beaucoup plus que ce que j'ai déjà en moi-même, même si cet objet est mon expérience elle-même ! Cela veut dire nécessairement que bien que tout objet figure *dans* l'expérience et ne peut jamais se montrer en dehors d'elle, pur et sans trace de ma conscience, cette relation n'est jamais transparente à moi-même. Du coup, si mon expérience est toujours l'expérience d'un être, cette expérience *est* en même temps quelque chose qui m'échappe au moins en partie.

En bref, pour Merleau-Ponty, le problème de l'être de l'expérience et celui de l'expérience d'un être sont en vrai l'envers l'un de l'autre. Cela veut dire qu'il y a une symétrie entre l'être et l'expérience, et que l'un appelle l'autre. Quand Husserl nous incite à retourner « *Zu den Sachen selbst* », aux choses mêmes, c'est en même temps poser la question de l'être de cette expérience. Comme nous allons exposer, Merleau-Ponty, lui, va revenir à cette problématique en montrant qu'il y a effectivement une épaisseur du phénomène, une sorte de phénoménalité que nous ne saurions comprendre sans faire une philosophie du corps. Par là, il évoquera les concepts de la perception et de la situation pour comprendre



la place d'une conscience incarnée.

### *Le double aspect et une philosophie ambiguë*

Le premier thème que nous voulons évoquer est un thème qui est devenu peut-être la quintessence de la pensée cartésienne, tantôt appréciée et tantôt méprisée, à savoir ce que nous appelons le double aspect. Le double aspect, à notre avis, représente une entrée indispensable à la philosophie de Merleau-Ponty et un moment sur lequel il revient constamment, tantôt comme analyse du corps, tantôt comme discussion dialectique, tantôt comme une interrogation ontologique. Il désigne chez le philosophe un nombre d'axes, à travers lesquels les problèmes de l'expérience se donnent. Le point de départ de Merleau-Ponty, lecteur de Descartes notamment, est que ces axes ne représentent pas des problèmes à résoudre une fois pour toutes, mais ce sont là des axes qui nourrissent quelque interrogation phénoménologique.

Le double aspect consiste en gros dans le fait que tout phénomène ne se donne, dans l'expérience, non pas en une unité identique à soi-même ou comme transparente, mais dans une sorte de rapport ambigu ou paradoxal. Les choses nous sont à la fois familières et étrangères, elles sont à la fois des entités tout à fait singulières et semblables à d'autres choses. Pour Merleau-Ponty, l'archétype de ce paradoxe est le corps en ce qu'il est à la fois un objet matériel, observable « de l'extérieur », et organe sensible, vécu « de l'intérieur », à la fois véhicule de la conscience et objet causal, cible de forces externes. Ainsi, tout au long de la pensée merleau-pontienne, nous revenons au corps vécu et perceptif, non pas seulement parce qu'il est une condition de tout être humain, mais parce qu'il témoigne d'un mystère, et à travers le corps propre il est possible de mettre en lumière le problème de l'expérience phénoménale. Pour Merleau-Ponty, il ne peut s'agir de résoudre les problèmes du monde, d'autrui, de la politique, de l'histoire, sans résoudre le problème du corps perceptif.

Quand Merleau-Ponty écrit la *Phénoménologie de la perception*, ce double aspect est très présent le long du texte, notamment dans l'exposition du corps perceptif comme à la fois sujet et objet, à la fois corps matériel et esprit conscient. Pour lui, c'est Descartes qui présente plus qu'aucun autre ce double rapport comme problème philosophique. Le problème de Descartes est de rendre compte d'un « fait paradoxal : l'existence du corps humain », tandis qu'il propose un dualisme métaphysique radical de l'esprit et du corps matériel.<sup>234</sup> Plus concrètement, il reprend les *Méditations métaphysiques*, où Descartes présente sa célèbre dualité entre l'âme et le corps. On se souvient sans doute de la 6<sup>e</sup> méditation dans laquelle Descartes insiste sur le fait que je conçois clairement et distinctement mon existence comme une chose pensante, ce qui est concevable sans le corps, et que je conçois en même

---

<sup>234</sup> MERLEAU-PONTY Maurice, *L'union de l'âme et du corps chez Malebranche, Biran et Bergson : Notes prises au cours de Maurice Merleau-Ponty à l'École normale supérieure (1947-1948)*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, « Bibliothèque d'histoire de la philosophie », 1968, p.13.

temps clairement et distinctement mon corps comme une chose étendue « qui ne pense point ». Par là, « il est certain que ce moi, c'est-à-dire mon âme, par laquelle je suis ce que je suis, est entièrement et véritablement distincte de mon corps, et qu'elle peut être ou exister sans lui. »<sup>235</sup> Merleau-Ponty observe que pour Descartes, l'union de l'âme et du corps ne peut être proprement soutenue, sauf par quelques « notions mythiques », et le dualisme l'emporte sur l'union.<sup>236</sup>

Ayant donné lieu par la suite au problème qui passe dans la philosophie analytique sous le titre du « mind-body-problem », cet argument représente pour Merleau-Ponty quelque chose de beaucoup plus important. Dans la *Phénoménologie de la perception*, Merleau-Ponty avance une critique de cette distinction entre le corps et l'âme qui est la raison pour laquelle il est souvent représenté comme un anti-dualiste marquant. On en retient deux points principaux :

Selon Merleau-Ponty, la distinction de Descartes, plus qu'une distinction entre l'âme et le corps, est une distinction entre l'esprit et la matière, et par là, le problème n'appartient plus seulement à Descartes : si l'auteur des *Méditations* a choisi une séparation claire et un dualisme, la philosophie d'ailleurs ainsi que les sciences ont systématiquement tenté de réduire cette dualité à une de ses parts. Pour les sciences positives, rien d'autre que les faits physiques et la matière peut être présupposé, et la conscience n'est rien que l'expression d'un état matériel sous-jacent ; pour les philosophies idéalistes il ne peut y avoir autre chose que la conscience souveraine, et le monde ne se présente qu'en elle. Usant du vocabulaire médical, Merleau-Ponty voit ici le choix impossible et insensé entre un « monocularisme », où on réduit tout à une vision singulière, comme si on était aveugle d'un œil, d'un côté, et une « diplopie » de version cartésienne, où on garde une vision des deux aspects sans avoir aucune façon de les réunir.<sup>237</sup> S'il est évident que la métaphysique dualiste de Descartes a échoué, le conduisant dans des contradictions, il est de même pour le monocularisme : le physicalisme métaphysique répond tout aussi mal au problème de l'expérience que l'idéalisme. Si la perspective cartésienne conduit à un conflit insoluble, alors le monocularisme fait face à un champ phénoménal irréconciliable avec sa métaphysique.

Dans la *Phénoménologie de la perception*, Merleau-Ponty identifie ces perspectives moins comme des positions réelles que comme des « préjugés classiques » qui surgissent dans beaucoup de positions modernes et qui se mêlent dans toutes les discussions sur le comportement, la perception, le corps, l'expérience.<sup>238</sup> Ces préjugés – qu'il nomme « empirisme » et « intellectualisme » – ont une même parenté importante dans un dogmatisme philosophique.<sup>239</sup> Et le monocularisme de ces préjugés est

<sup>235</sup> DESCARTES René, *Méditations métaphysiques ; Objections et réponses ; suivies de Quatre lettres*, Paris, Flammarion, 1993, p.185.

<sup>236</sup> M. Merleau-Ponty, *L'union de l'âme et du corps chez Malebranche, Biran et Bergson*, op. cit., p. 15.

<sup>237</sup> BARBARAS Renaud, *De l'être du phénomène : Sur l'ontologie de Merleau-Ponty*, 2<sup>e</sup> éd., Grenoble, Éditions Jérôme Millon, « Collection Krisis », 2001, 379 p, p.105.

<sup>238</sup> M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, op. cit., p. 13.

<sup>239</sup> *Ibid.*, p. 64.

d'abord reductible à une origine cartésienne,<sup>240</sup> mais il appellera également un retour à l'ordre phénoménal qui ne présuppose pas une métaphysique et qui ne s'appuie pas sur les préjugés hérités de la philosophie classique.<sup>241</sup>

De cette façon, le double aspect joue un double rôle pour Merleau-Ponty, à la fois comme une qualité du phénomène à comprendre et comme une démarche méthodique. C'est à la fois un rapport paradoxal qui est nécessaire pour comprendre le phénomène et une manière de faire parler sa phénoménalité. Méthodiquement, Merleau-Ponty tend à représenter des positions qu'il discerne dans la philosophie, dans l'attitude naturelle ou dans les sciences par référence à ces préjugés. Ces positions sont très souvent présentées comme réduisant un moment du double aspect à l'autre. La démarche merleau-pontienne consiste à montrer en quoi ces positions en vérité s'appellent l'une l'autre, sans aucune réduction possible. Le double aspect représente donc à la fois les contours d'un véritable paradoxe phénoménal et la mise en lumière des doctrines réductionnistes.

Deuxième moment important : Dans la tradition suivant Descartes, c'est particulièrement le problème du corps ou de la matière et de l'esprit qui se prononce. Cependant, comme nous le montre Merleau-Ponty, cette contradiction n'est qu'une tension parmi d'autres. Par exemple, au cœur de l'expérience et très semblable à la distinction du corps et de l'esprit, on entrevoit également la distinction entre le sujet et de l'objet. Si le corps, bien qu'il soit une « chose étendue », est distinct de l'esprit, il demeure, d'une certaine manière en deçà du monde, de mon côté. Par le toucher, par ce que je vois, etc..., le corps se distingue de ce que je touche, de ce que j'entends, plus fidèle à l'esprit que la table que je touche ou le vent que j'entends. Mais en même temps, tant que je regarde ma main, ou que je touche ma peau, le corps est plus fidèle au monde qu'à moi. Si une séparation métaphysique entre le corps et l'âme est aujourd'hui insensée, nous voilà face au paradoxe extraordinaire que mon corps est à la fois sujet et objet !

La distinction entre le sujet et l'objet et celle entre l'esprit et le corps sont intrinsèquement liées, mais elles ne sont pas réductibles l'une à l'autre. D'où émerge le point de départ de l'interrogation de la *Phénoménologie de la perception* : Le double aspect de la philosophie et de la science classique n'est pas un dualisme métaphysique mais est reductible au *corps phénoménal*, le corps propre tel qu'il est vécu et plus vieux que ces distinctions. Le corps exprime non pas une distinction singulière, mais un horizon de tensions analogues : Le corps est à la fois objet et vécu, perçu et percevant, il est à la fois sujet et objet. Jusqu'aux mots de *L'œil et l'esprit* : « L'énigme tient à ceci que mon corps est à la fois voyant et visible. »<sup>242</sup> Point d'entrée remarquable donc : Le corps phénoménal est pour Merleau-Ponty à

<sup>240</sup> « The reduction they [intellectualisme et empirisme] both perform is a reenactment of the Cartesian methodology which results in ontological homogeneity ; the heterogeneity distinguishing the realm of the subject from that of the object is lost : subjectivity is reduced to impartiality, objectivity is reduced to transparency, and the two spheres collapse into one. » (DILLON Martin C., *Merleau-Ponty's ontology*, 2<sup>e</sup> éd., Evanston, Ill., Northwestern University Press, 1997, p.33.)

<sup>241</sup> M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, op. cit., p. 88.

<sup>242</sup> MERLEAU-PONTY Maurice, *L'œil et l'esprit*, Paris, Gallimard, 1964, p.18.

la fois le point d'appui quand il critique les philosophies classiques parce que ce corps exprime un rapport paradoxal dont on ne peut jamais faire abstraction (être sujet et objet, perçu et percevant), et le seul lieu commun possible d'une conscience et de la sensibilité, écartant toute forme de dualisme.

La réponse que Merleau-Ponty formule dans la *Phénoménologie de la perception* et avance contre la philosophie cartésienne consiste d'abord à montrer que l'activité phénoménale est plus vieille que la distinction entre le corps et l'âme, ainsi que celle entre le sujet et l'objet. Ici, c'est comme si le corps vécu est ce troisième terme, toujours sous-entendu, de la structure figure et fond »<sup>243</sup> ou « un troisième genre d'être »<sup>244</sup>, entre le sujet et l'objet, unité de ces mondes, et même antérieur à la distinction même. Bien que cela ne soit pas une lecture tout à fait fautive, on va voir également plus tard qu'il ne peut s'agir d'une unité stable, d'un état primordial et identique à lui-même. À travers une lecture de la *Phénoménologie de la perception*, mais notamment dans les textes ultérieurs, il devient clair que le corps phénoménal n'exprime pas une distinction primordiale. Ce sont là des axes de tension qui interagissent, qui se ressemblent et qui appartiennent au même complexe.

Du paradoxe d'un corps à la fois percevant et percevable émergent d'autres qui demeurent strictement attachés au problème du corps et de l'expérience, mais qui ne se superposent pas tout à fait les uns aux autres. Comme nous allons le voir en détail plus tard, le corps phénoménal expose un nombre de paradoxes, ce qui lui donne le statut d'un objet privilégié pour la philosophie. Ces tensions vont représenter pour Merleau-Ponty à la fois comme des points d'entrée dans le phénomène, mais aussi comme appels à une certaine manière de philosopher. Tant que les tensions ne se résolvent pas ni dans un réductionnisme ni dans un dualisme métaphysique, elles nous obligent à faire le retour constant entre ces éléments, sans la possibilité de revenir au fondement premier. Comme le note R. Barbaras, « Aucune des deux perspectives n'exprime la situation totale, et c'est pourquoi chacune d'elles est conduite à passer en son autre. »<sup>245</sup> C'est précisément cela que voulait dire V. Peillon quand il insistait sur le fait que « c'est pour découvrir aussitôt que le modèle est en réalité emprunté à ce dont il est le modèle, que l'originnaire est toujours dérivé, qu'il n'existe que dans la forme du retour »<sup>246</sup>.

La démarche de la *Phénoménologie de la perception* est remarquable en ce qu'elle n'avance pas d'arguments aprioriques pour une phénoménologie de la perception ni pour une philosophie du corps, mais c'est plutôt en faisant une analyse du corps qu'il découvre que c'est *lui* qui impose ces arguments, que c'est le corps même qui exprime ce double aspect, ce « et ... et ». À chaque toucher de la main, le corps est le lieu d'une extériorité, à savoir l'expérience de quelque chose qui est *là*, devant moi et que je ne peux remplacer, mais il est en même temps le lieu d'une intériorité, comme si je me trouvais derrière ma main, percevant le monde à travers mes doigts, comme si Descartes avait raison en

<sup>243</sup> M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, op. cit., p. 130.

<sup>244</sup> *Ibid.*, p. 407.

<sup>245</sup> R. Barbaras, *De l'être du phénomène*, op. cit., p. 106.

<sup>246</sup> V. Peillon, *La tradition de l'esprit*, op. cit., p. 13.

disant que c'est l'âme qui voit et non pas les yeux. De même, en étant incarné, tant qu'il y a quelque chose de visible, il y a en même temps quelque chose d'invisible, derrière mon dos.

L'interrogation de l'expérience dévoile un double aspect qui nourrit la philosophie merleau-pontienne et ses réflexions sur le corps et la perception. Comme nous allons voir, ce double aspect va s'étendre en dehors du champ de la perception au sens propre et se transformer en une problématique générale de sa phénoménologie. Le point de départ demeure pourtant le corps en tant qu'appartenant aux deux mondes, de sorte que la perspective monoculaire devient aussi improbable et insensée que le dualisme dogmatique de Descartes. Si nous parlons de l'expérience comme ce rapport double, c'est parce que nous ne savons plus s'il est question de l'être de l'expérience ou de l'expérience de l'être, et nous n'avons plus le droit de faire une philosophie de surplomb, négligeant le caractère profondément phénoménal du corps.

### ***L'expérience et le primat de la perception***

Tout au long de sa vie, Merleau-Ponty affirme et réaffirme le tournant particulier à sa version de la phénoménologie. Il s'agit de ce qu'il appelle « le primat de la perception », ce qui est d'abord la reconnaissance de la nécessité pour la philosophie de faire de la perception un thème central, mais aussi une sorte de reformulation de l'approche phénoménologique. C'est donc à la fois une tentative de faire une nouvelle place pour la perception dans la philosophie, jusque-là domaine des sciences physiologiques et la philosophie empiriste, et une prise au sérieux des énoncés de la phénoménologie husserlienne. En somme, il s'agissait de faire de la perception un terme privilégié dans la discussion sur la structure de l'expérience.

Reprenons encore une fois l'argument cartésien afin de revenir sur la perception : Nous sommes obligés de mettre en doute tout ce qui peut être mis en doute afin de trouver un fondement premier de la philosophie. En trouvant le *cogito*, nous dit Merleau-Ponty dans sa communication sur le primat de la perception,<sup>247</sup> il est possible d'y voir une pensée qui se déduit elle-même. C'est l'expérience de soi qui émerge au moment où on le pense, une expérience instantanée et volatile qui s'éprouve et qui « ne peut pas même se formuler en vérité »<sup>248</sup>. Il est également possible d'y retrouver le fait que conjointement à la pensée du *cogito* figure également ce qui est pensé. Le fait que le *cogito* ne peut jamais penser sans avoir une certaine expérience *de* quelque chose peut facilement nous inciter à voir dans la preuve du *cogito* aussi la preuve du *cogitatum*, la chose pensée – « évidence non seulement d'une existence privée,

<sup>247</sup> Il s'agit d'une communication que Merleau-Ponty tient lors d'une conférence dans la Société française de philosophie en 1946, intitulé, précisément « Le primat de la perception ». Cette communication représente non seulement un compte rendu de son argument principal ainsi que le positionnement dans l'histoire de la philosophie, mais elle est aussi intéressante parce qu'elle revient systématiquement sur le fondement de la phénoménologie et son héritage cartésien.

<sup>248</sup> MERLEAU-PONTY Maurice, *Le primat de la perception et ses conséquences philosophiques*, Lagrasse, Éditions Verdier, 2014, p.50.

mais aussi des choses auxquelles elle pense, au moins comme elle les pense. »<sup>249</sup>

Cependant, nous dit-il, ces interprétations ne suffisent pas, car elles ne prennent pas en considération la force centrale de l'argument de Descartes : Ce n'est qu'*en tant que* pensant que la conscience se donne en vérité, en pratique et non pas en principe. Également, ce n'est qu'*en tant que* doutant que le doute absolu s'avère impossible, non pas une fois pour toutes, mais chaque fois que l'on doute. Certainement, c'est la nécessité d'un objet de la conscience qui amène la philosophie cartésienne à son corrélat transcendantal, à savoir la relation nécessaire du *cogito* et du *cogitatum*, mais, nous informe Merleau-Ponty, c'est le fait que l'on trouve à travers le doute une expérience « à l'œuvre » qui doit nourrir toute pensée phénoménologique : « ... il y a un troisième sens du *cogito*, seul solide : l'acte de douter par lequel je frappe d'incertitude tous les objets possibles de mon expérience, se saisit lui-même à l'œuvre et ne peut alors se mettre en doute lui-même. Le fait même de douter obture le doute. »<sup>250</sup>

Merleau-Ponty nous annonce donc le primat de la perception, à savoir que, dans une philosophie se voulant radicale, c'est auprès de la perception qu'il faut commencer. La perception, en quoi est-elle primordiale et quelles sont les conséquences pour la phénoménologie ?

Pour Merleau-Ponty, une interrogation phénoménologique signifie une analyse de l'expérience « à l'œuvre », à savoir telle qu'elle se fait dans le monde, effectivement. Cet acte qui se saisit lui-même expose une pratique pré-théorique, pré-scientifique et pré-philosophique, pratique qu'il n'est pas seulement impossible de mettre en doute, mais qui est ce qui soutient toute analyse ultérieure. Dans notre vie pré-théorique, nous faisons confiance à l'expérience de l'objet devant moi, au monde, à moi-même, à autrui. Nous nous livrons au champ phénoménal. Non pas parce que l'inverse serait impraticable mais parce que nous touchons l'objet, nous voyons autrui, nous entendons la mélodie. L'insistance phénoménologique sur l'expérience n'est surtout pas le résultat d'une déduction apriorique, mais au contraire une telle théorisation n'est possible que grâce à une « adhésion équivoque du sujet à des phénomènes pré-objectifs »<sup>251</sup>, à savoir la « thèse fondamentale » d'une vie pré-théorique ou pré-réflexive.<sup>252</sup>

On peut dire que le rapport nécessaire entre le *cogito* et le *cogitatum* est réinterprété par Merleau-Ponty : Selon lui, la nécessité de l'expérience est avant tout et primordialement retrouvée dans la perception. Dans le toucher de la main, dans le regard, le monde s'impose. L'expérience que seule la perception peut fournir est indépassable, et même indubitable. La nécessité que Descartes découvre dans l'expérience n'est pas une expérience intellectuelle ou interne, mais c'est une expérience perceptive.

<sup>249</sup> *Ibid.*, p. 51.

<sup>250</sup> *Ibid.*

<sup>251</sup> M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, op. cit., p. 394.

<sup>252</sup> M. Merleau-Ponty, *Parcours deux : 1951-1961*, op. cit., p. 24, M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, op. cit., p. 82, 184.

Merleau-Ponty fait l'argument qu'il y a une nécessité primordiale de l'expérience, qui est un rapport avec le monde et, par extension, à nous-mêmes en tant que partie de ce monde. L'argument d'inspiration cartésienne transparait : Puisque nous sommes corps et le corps est du monde, alors l'expérience du monde est aussi une expérience de nous-mêmes, une *présence*, un être-là – antérieur à la réflexion. Quand je touche la table, je *me* touche également, je me sens à travers les choses. Et cela ne peut être autre chose qu'une expérience perceptive, car le corps est précisément corps et il est notre corps propre en vertu de sa perception. Le cogito n'est pas tout simplement, mais il est déjà à l'œuvre dans la perception.

Cette idée va suivre la pensée merleau-pontienne jusqu'à ses réflexions dans *Le visible et l'invisible* où il revient sur elle sous la dénomination de « foi perceptive ». Merleau-Ponty parle de la foi perceptive pour montrer que l'acte perceptif est un acte de se jeter dans le monde et de reconnaître effectivement le monde, en même temps que c'est se constituer comme présence perceptive. D'une certaine manière, il écarte explicitement par cette notion l'idée, toujours latente, d'une unité stable ou d'une « couche première ». Il dit :

Pour nous, la « foi perceptive » enveloppe tout ce qui s'offre à l'homme naturel en original dans une expérience-source, avec la vigueur de ce qui est inaugural et présent en personne, selon une vue qui, pour lui, est ultime et ne saurait être conçue plus parfaite ou plus proche, qu'il s'agisse des choses perçues dans le sens ordinaire du mot ou de son initiation au passé, à l'imaginaire, au langage, à la vérité prédicative de la science, aux œuvres d'art, aux autres, ou à l'histoire.<sup>253</sup>

C'est dire que ce n'est pas *d'abord* le corps, qui *ensuite* perçoit, mais que le corps est « comme bâti autour de la perception qui se fait jour à travers lui. »<sup>254</sup> C'est rendre explicite le fait que le corps se donne à la perception, non pas l'inverse.

Je me trouve moi-même en présence du monde dans le toucher de la main. Et je trouve la vérité du monde dans cette relation, non pas dans la réflexion. L'idée centrale, idée qui transporte toute réflexion philosophique auprès du modèle perceptif, est qu'il s'agit là d'une relation inverse, à savoir que la perception est l'expérience d'une présence dont on ne peut faire abstraction sans rendre absurde toute réflexion. C'est comme si le monde me tient et me saisit dans l'acte perceptif et m'interdit de quitter cette présence et de m'abstraire. En voyant un arbre, je *me* sens en présence devant lui, une présence que je ne peux pas annuler sans en même temps rendre impossible la pensée de cette annulation. La perception a une certaine primauté sur la pure cognition. Elle est, comme il dit, primordiale. Il souligne à propos de Descartes :

<sup>253</sup> M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, op. cit., p. 207-208.

<sup>254</sup> *Ibid.*, p. 24.

La certitude que j'ai de moi-même est ici une véritable perception : je me saisis, non pas comme un sujet constituant transparent pour lui-même, et qui déploie la totalité des objets de pensée et d'expérience possibles, mais comme une pensée particulière, une pensée engagée dans certains objets, une pensée en acte, et c'est à ce titre que je suis certain de moi-même.<sup>255</sup>

La perception rend intelligible à moi-même ma propre conscience, comme une expérience effective qui n'est pas une simple hypothèse à un moment, écartée le prochain. Et cette certitude est plus vieille que la théorie, de sorte qu'elle soutient l'acte philosophique, non pas l'inverse. Comme le dit Merleau-Ponty dans *Le visible et l'invisible*, presque 14 ans plus tard : « ... la foi perceptive a toujours été résistance au doute ... c'est parce que je crois au monde et aux choses d'abord, que je crois à l'ordre et à la connexion de mes pensées. »<sup>256</sup> L'aspect important du concept de la foi perceptive n'est pas de dire que nous avons tendance à croire à ce que nous voyons, mais c'est comprendre que percevoir *c'est* croire au monde. Ce qui ne fait pas seulement mettre à distance le doute et le relativisme, mais c'est aussi faire du rapport entre l'expérience et le monde un rapport primordial et solide.

La perception est aussi primordiale dans un autre sens, en ce qu'elle exprime le paradoxe du double aspect de l'expérience et fournit ainsi un pilier de la phénoménologie. Le primat de la perception signifie pour Merleau-Ponty que plutôt que la prémisse selon laquelle toute conscience est conscience de *quelque chose* (où chose veut dire essence ou objet idéal), la phénoménologie doit se fonder sur l'idée que toute conscience est conscience *perceptive*.<sup>257</sup> Cette affirmation centrale émane du fait que l'expérience semble être très finement accordée au monde, comme si elle le connaissait déjà, tandis qu'il lui offre toujours quelque chose de neuf. Il l'exprime très clairement : « Il y a donc dans la perception un paradoxe de l'immanence et de la transcendance. Immanence, puisque le perçu ne saurait être étranger à celui qui perçoit ; transcendance, puisqu'il comporte toujours un au-delà de ce qui est actuellement donné. »<sup>258</sup>

La chose perçue n'est jamais un objet idéal d'une conscience transcendantale ou un jugement intellectuel, mais une chose qui s'unit dans l'acte perceptif même. La perception offre l'objet sur lequel nous pouvons juger, et elle le fait « en faisant une synthèse » de la matière et de la forme, ce qui signifie pour Merleau-Ponty d'être *antérieur* à leur séparation.<sup>259</sup> Dans « Le primat de la perception », Merleau-

<sup>255</sup> M. Merleau-Ponty, *Le primat de la perception et ses conséquences philosophiques*, op. cit., p. 51.

<sup>256</sup> M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, op. cit., p. 74-75.

<sup>257</sup> M. Merleau-Ponty, *Le primat de la perception et ses conséquences philosophiques*, op. cit., p. 34.

<sup>258</sup> *Ibid.*, p. 40-41.

<sup>259</sup> Contrairement à une sorte d'épiphénoménalisme synthétique ou un nominalisme, qui pose la synthèse comme un acte par lequel les sphères, d'origine séparées, soient unies dans la conscience. La forme n'étant pas une couche superposée sur une réalité matérielle informe. Ce point est élaboré en détail dans la première partie de *Phénoménologie de la perception*, dans laquelle Merleau-Ponty écarte la possibilité d'une conscience qui synthétise à distance un monde qui en est désintéressé et ignorant. Selon lui, c'est précisément la perception qui dévoile l'impossibilité d'un tel clivage. Si l'objet de la perception n'a pas déjà un sens ou n'adhère pas à un horizon sensible, nul sens n'aurait été possible. Il dit par exemple : « Percevoir n'est éprouver une multitude d'impressions qui amèneraient avec elles des souvenirs capables de les compléter, c'est voir jaillir d'une constellation de données un sens immanent sans lequel aucun appel aux souvenirs n'est possible. » (M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, op. cit., p. 46.)



Ponty affirme que « Il faut que la signification et les signes, que la forme et la matière de la perception soient dès l'origine apparentés, et que, comme on dit, la matière de la perception soit “prégnante de sa forme” »<sup>260</sup> C'est parce que la chose perçue n'est pas un ensemble de stimuli neutre mais toujours déjà prégnante d'une forme que nous saurons juger. Forme sans laquelle tout jugement serait insensé.

Cet argument va jusqu'à la perception comme une sorte de connaissance, refusant à la fois le corps comme un récepteur passif et comme l'outil d'une conscience souveraine. À la fois, nous dit-il, le corps phénoménal connaît le monde vers lequel il est orienté et il l'ignore. Selon la *Phénoménologie de la perception*, le corps phénoménal se trouve dans cet entre-deux entre le corps-objet de l'empirisme et le corps-sujet de l'intellectualisme, entre la conscience et la matière. De là, Merleau-Ponty formule une version moderne du paradoxe de Ménon<sup>261</sup> : « L'empirisme ne voit pas que nous avons besoin de savoir ce que nous cherchons, sans quoi nous ne le chercherions pas, et l'intellectualisme ne voit pas que nous avons besoin d'ignorer ce que nous cherchons, sans quoi de nouveau nous ne le chercherions pas. »<sup>262</sup> Ceci est dire que le monde n'est jamais tout à fait externe, mais il n'est pas tout à fait interne non plus, il n'est pas tout à fait inconnu ni tout à fait transparent. Le corps nous dévoile cette étrangeté en matérialisant ces axes. Si le corps nous impose ce double aspect qui rend tout réductionnisme impossible, alors le fait que ces axes ne sont pas tout à fait superposables fait en sorte que la solution dualiste de Descartes devient une véritable diplopie.

Cela évoque l'interrogation philosophique elle-même, comme une forme de retour ou comme un mouvement entre les moments du phénomène. Dans la *Phénoménologie de la perception*, traiter le monde, la perception, la chose, autrui, etc., sous titre phénoménologique et comme phénomènes, c'est exposer le double aspect et aussitôt mettre en lumière comment le champ phénoménal et perceptif est en fait sa condition. Le fait que le corps phénoménal vient s'insérer dans la philosophie ne figure pas seulement comme un état de fait. Le double aspect – qui n'est plus, certes, un *double* aspect donné mais un rapport ambigu – se donne en plusieurs axes qui s'imbriquent mais qui expriment en même temps une certaine distance à l'intérieur de la relation phénoménale : Tantôt ma main est du côté de l'objet perçu tantôt elle est du côté du sujet percevant ; tantôt la table devant moi est comprise dans l'idée générale de Table, fidèle à toute table, figure idéale d'une conscience, tantôt elle n'est rien qu'elle-même, identique à elle-même et rien d'autre, seulement comme objet externe et indépendant de toute *cogitation*. Tant que ces axes ne s'alignent pas tout à fait, la relation que la phénoménologie essaie de décrire semble ne jamais se fixer en un point originel. C'est là la difficulté du phénomène et c'est pour cela que V. Peillon insiste sur le terme de retour, sur le fait que le phénoménologue doit toujours se replier sur l'origine de son propre modèle ; la phénoménologie doit suivre le mouvement auquel ses modèles adhèrent.

<sup>260</sup> M. Merleau-Ponty, *Le primat de la perception et ses conséquences philosophiques*, op. cit., p. 39.

<sup>261</sup> PLATON, *Ménon*, traduit par Monique Canto-Sperber, 2<sup>e</sup> éd., Paris, Flammarion, 1993, 350 p, n°80e.

<sup>262</sup> M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, op. cit., p. 52.

Ainsi, la perception témoigne d'une sorte de synthèse primordiale qui donne une forme à l'objet en même temps qu'elle le situe dans un entourage, dans un monde. C'est cette capacité synthétique pré-conceptuelle et pré-théorique qui constitue le noyau d'une analyse de la perception. Il faut souligner que le terme de « synthèse » peut prêter à confusion ici : Le terme semble impliquer une réalité antérieure à la perception, celle de Descartes. Ce terme semble présupposer deux moments réellement séparés unis par le mécanisme perceptif. Une telle métaphysique est explicitement écartée par Merleau-Ponty, non seulement parce que le monde ne peut avoir cet être-en-soi, que cette chose antérieure à toute forme n'existe pas, mais aussi parce que ce serait une véritable philosophie de survol. Quand on parle d'un acte synthétique ici il faut plutôt entendre une synthèse de ce qui se passe au moment de la perception. C'est ceci que nous allons nommer la phénoménalité :

Faisons un point technique : D'abord, le corps propre et perceptif effectue une synthèse de l'objet en ce que l'objet se présente à la fois comme objet intelligible et comme source inépuisée d'expériences. Cette synthèse est possible seulement parce que, dans la perception, le monde gagne une profondeur *phénoménale*, une profondeur qui dépasse la perspective visuelle. La perception est synthétique parce qu'elle constitue une organisation inter-sensorielle et intermondaine : Dans la perception, les sens différents s'alignent et figurent comme un fond les uns pour les autres. Un objet a de la profondeur non seulement parce que je vois un objet cachant un autre, mais parce que le système perceptif entier participe à la phénoménalité de l'objet. On passe imperceptiblement d'un sens à l'autre, un sens soutient l'autre, s'amplifie ou se diminue de manière organique. Par exemple, le toucher peut dévoiler les côtés de l'objet qui ne sont pas accessibles par la vision. Ainsi, « c'est une «synthèse de transition» – j'anticipe le côté non vu de la lampe parce que je peux y porter la main »<sup>263</sup>. Si je suis en train de perdre la capacité d'un de mes sens, un autre vient le soutenir. Si je n'arrive pas tout à fait voir une chose, le toucher vient à l'aide et d'une certaine manière je vois désormais ce qui ne se donne que par le toucher.

Mais c'est en même temps une synthèse de perspectives en étant à la fois une perspective et une présence en face du monde – le fait de *se* percevoir en même temps que l'on perçoit. Quand l'expérience d'un monde implique un corps perceptif, il s'ensuit, selon Merleau-Ponty, que c'est un corps lui-même perceptible. Il y a une inversibilité de la perception, en sorte que toute perception implique la possibilité d'être perçu. Phénoménologiquement cela veut dire que profondément entremêlé dans la structure de la perception est la capacité de percevoir depuis une autre perspective : Il y a toujours cette possibilité de se déplacer, de prendre une perspective autre. Si le phénomène est inépuisable, c'est parce que l'horizon perceptif rend toujours possible un autre point de vue. Ainsi, la perception exprime aussi « une “synthèse d'horizon” : le côté non vu s'annonce à moi comme “visible d'ailleurs”, à la fois présent et seulement

---

<sup>263</sup> M. Merleau-Ponty, *Le primat de la perception et ses conséquences philosophiques*, op. cit., p. 39.

imminent »<sup>264</sup>

En résumé, Merleau-Ponty veut réhabiliter l'aspect phénoménal en montrant que l'objet peut se donner dans l'expérience comme une matière prégnante d'une forme, à savoir que le phénomène a une profondeur ou une solidité irréductible, contrairement aux simples data sensibles ou aux idées transcendantales. Pour que cette profondeur phénoménale soit possible, il faut une structure synthétique, qui n'est pas une synthèse intellectuelle ou une synthèse de jugement, mais une synthèse spontanée et pratique, une synthèse phénoménale à l'œuvre. La perception, en étant une auto-organisation perceptive et en posant un horizon de perspectives, rend possible cette profondeur. Autrement dit, la seule manière par laquelle on peut comprendre cette profondeur ou cette épaisseur phénoménale que la phénoménologie requiert est en s'appuyant sur la perception comme la structure primordiale de l'expérience.

Il y a un moment remarquable que nous développerons plus loin, mais qu'il faut nommer d'ores et déjà : La perception semble donner les contours de la phénoménalité du monde, c'est-à-dire cette épaisseur qui fait du *cogitatum* un phénomène à proprement parler. Par cette opération synthétique, pré-théorique, on comprendra d'une manière provisoire la solidité du phénomène. Mais par la réciprocité de la perception, cette présence qui s'impose par l'acte perceptif, le corps percevant prend également la forme phénoménale, à savoir une épaisseur du corps et une épaisseur du *cogito*, ou plutôt : l'être de l'expérience. D'où ce double sens du titre la *Phénoménologie de la perception*, à la fois une recherche de la place de la perception dans une phénoménologie et une étude du phénomène de la perception.

Quand Merleau-Ponty introduit sa phénoménologie par référence à son héritage cartésien et husserlien, il met l'accent sur le rôle important de l'expérience, non pas seulement pour un monde intelligible mais aussi pour que nous nous apparaissions à nous-mêmes. Par conséquent, elle ne peut plus être question d'une expérience de l'être – comme si l'être et l'expérience appartenaient à deux mondes séparés – si elle n'est pas en même temps question de l'être de l'expérience. On est même étonné de trouver une telle formule déjà très explicite dans la *Phénoménologie de la perception* : « L'apparence est réalité en moi, l'être de la conscience est de s'apparaître. »<sup>265</sup> Cela veut dire que quand nous arrivons à la notion de la « foi perceptive », ce n'est plus seulement une confiance originaire au monde, ce n'est pas seulement croire au monde, mais c'est *s'advenir* au monde. Pour comprendre ce va-et-vient de l'expérience à l'œuvre, non plus à distance du monde, il faudra prendre au sérieux, nous dit-il, le primat de la perception.

Tout cela revient à dire que pour Merleau-Ponty, l'être de l'expérience, le primat de la perception, l'expérience en acte ou à l'œuvre, le présent vivant, la foi perceptive, la nécessité pré-théorique de l'expérience, *ce sont différents aspects ou dimensions de la même structure* – la perception

---

<sup>264</sup> *Ibid.*

<sup>265</sup> M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, *op. cit.*, p. 436.

comme le noyau phénoménologique. Car non seulement la perception dévoile le *cogito* de l'expérience et la solidité de l'acte perceptif, ainsi que le rapport nécessaire entre le *cogito* et le *cogitatum*, mais elle dévoile également le paradoxe du *sens* de la chose, à savoir sa phénoménalité. Nous reviendrons sur ce dernier point, mais nous devons d'abord faire le point de son passage d'une philosophie transcendantale à une philosophie de l'existence.

### *Du transcendantal à la situation*

L'analyse de l'expérience évoque la philosophie transcendantale. L'analyse de l'expérience semble poser la question s'il n'y a pas une structure universelle et idéale de l'expérience, de l'entendement ou de la raison – un *sine qua non* de toute expérience. Ou même, elle semble poser la question s'il n'y a pas une nature universelle et *a priori* de l'être humaine, celle de la raison. Pour Merleau-Ponty, la pensée transcendantale est précisément la route à éviter, d'abord parce que cet idéalisme est une philosophie de survol, mais aussi parce que la structure de l'expérience ne nous permet tout simplement pas de déduire une telle dimension transcendantale et idéale. Nous voudrions en faire quelques remarques car cela nous permet de mettre en lumière une autre démarche propre à Merleau-Ponty.

Pour Husserl, la phénoménologie, comme l'était la philosophie critique pour Kant, est une philosophie transcendantale en ce qu'elle cherche à dévoiler ce qui est à l'origine de l'expérience et de la conscience. Pour Kant, on se souvient sans doute, le transcendantal signifiait la condition de possibilité d'une expérience du monde, d'une raison, d'un entendement. Le transcendantal désignait pour lui ce système catégorial et apriorique nécessaire pour toute expérience, système qui se déduit de la conscience elle-même. Pour Husserl, d'ailleurs, c'est bien l'origine de l'expérience qui est en jeu, mais c'est au sein de l'intentionnalité que l'on retrouve la structure originnaire de la conscience. Il s'agit de la « noèse », la constitution *en acte* d'un objet intentionnel, le « noème ».

Dans la pensée merleau-pontienne, cette idée accomplit une transformation. Il s'agit pour Merleau-Ponty de redresser le corps moins comme la condition de possibilité de l'expérience, et plutôt d'exposer le corps perceptif et le corps propre comme condition de *réalité*.<sup>266</sup> Certes, Merleau-Ponty dit : « Le corps n'est rien de moins, mais rien de plus que condition de possibilité de la chose. »<sup>267</sup> Pourtant, le corps ne serait la condition de possibilité de *la* chose que dans la mesure où il est lui-même inséré dans le monde. R. Barbaras caractérise cette transformation de la manière suivante :

Nous sommes donc conduits à la situation inédite d'un transcendantal qui est situé du côté de ce qu'il constitue, qui est enveloppé par ce qu'il conditionne, transcendantal qui est en quelque sorte plus vieux ou plus jeune que lui-même, en tout cas en retard sur lui-même, puisqu'il n'apparaît qu'au sein de ce dont il est la condition, puisqu'il passe pour ainsi dire dans son

<sup>266</sup> *Ibid.*, p. 502. Voir aussi K.H. Whiteside, *Merleau-Ponty and the foundation of an existential politics*, *op. cit.*, p. 60-61.

<sup>267</sup> « Le philosophe et son ombre », in M. Merleau-Ponty, *Signes*, *op. cit.*, p. 282.

œuvre.<sup>268</sup>

La conséquence en est que l'excès de l'expérience se trouve déjà dans le monde, déjà auprès des choses, et non à distance. Dans la *Phénoménologie de la perception*, il dit : « Non seulement la permanence de mon corps n'est pas un cas particulier de la permanence dans le monde des objets extérieurs, mais encore la seconde ne se comprend que pas la première ... »<sup>269</sup>

C'est ceci qui est la vraie conséquence de la démarche cartésienne de Merleau-Ponty : Ce que l'on découvre au moment où on voit l'arbre, touche la table, entend le vent, et dont l'existence objective Descartes nous incite à douter, ce n'est point un sujet « pur » ou formel mais une existence effective, incarnée et située. Si le sujet transcendantal pour Kant était un sujet absolument catégorial, c'est-à-dire *idéal*, et si, pour Husserl, l'intentionnalité était, elle aussi, idéale, alors la perception nous dévoile une toute autre réalité. Au sein de la perception, nous trouvons un présent vivant, une intentionnalité à *l'œuvre*, et non pas une intentionnalité au principe.

Comment Merleau-Ponty écarte-t-il le transcendantal ? D'abord, décrire le transcendantal est pour le philosophe, nous dit-il, une activité impossible, car c'est sortir du monde, c'est faire abstraction de tout ce qui rendra un sujet transcendantal possible, bref une philosophie de survol. Il dira plutôt que le corps perceptif est, lui, la condition de toute abstraction. Dans un deuxième temps, la perception ne nous expose à un sujet *que* tant qu'elle s'effectue : Au moment où elle cesse complètement, il n'y aurait plus de sujet à se constituer. La perception, nous explique-t-il, n'est pas un système réceptif accumulant un ensemble de données qui n'est mise en forme intelligible qu'après coup par une conscience idéale. Elle est au contraire l'activité qui rend intelligible le monde réel en s'intégrant dans lui, en se lançant dans lui. Par conséquent, le transcendantal est dénoncé par Merleau-Ponty parce qu'il fait abstraction de tout ce qui le rend possible, c'est-à-dire que le transcendantal nie sa propre condition.

Comment concevoir cette transformation en termes philosophiques ? Le moment le plus important est le fait que Merleau-Ponty identifie l'idée de la situation comme étant antérieur à toute idéalisation.<sup>270</sup> Que dévoile une analyse de l'expérience ? Selon Merleau-Ponty, ce n'est certainement pas un sujet pur, ni un *cogito* ni un sujet transcendantal, elle ne dévoile pas le corps comme une condition formelle ou catégoriale, mais une structure plutôt existentielle : *le corps comme situation*. En étant corps propre et perceptif, le primordial de l'expérience n'est pas l'idéal mais le situé, le fait d'être présent dans le monde, face à une table, à un arbre, à un autre. Autrement dit, le concept de la situation désigne ce premier mode d'être de l'expérience, cet être-là. Il s'ensuit que la structure de l'expérience n'est pas la condition du possible mais la condition du réel, ce que nous percevons véritablement.

En ce qui concerne le corps perceptif, le terme de « situation » porte une double référence qui,

<sup>268</sup> BARBARAS Renaud, « Phénoménologie et ontologie de la vie », in *Rue Descartes*, n° 1, vol. 35, 2002, p. 109–123.

<sup>269</sup> M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, *op. cit.*, p. 121.

<sup>270</sup> *Ibid.*, p. 108.

pour Merleau-Ponty, revient au même. D'abord, comme nous avons vu, la perception marque la situation au sens d'être situé, face à un monde réel et non pas idéal. Mais l'horizon perceptif est également situation au sens où ce qui est perçu participe activement à l'horizon de ma présence dans le monde. C'est comme si toutes les choses perçues sont *mes* choses puisqu'elles figurent dans ma perception, se présentent à *moi*, s'intègrent dans mes projets. Le lecteur se rendra compte que c'est un concept de « situation » qui est en relation intime avec ce que dit fameusement Simone de Beauvoir dans *Le deuxième sexe* avec une référence explicite à Merleau-Ponty : « si le corps n'est pas une chose, il est une situation : c'est notre prise sur le monde et l'esquisse de nos projets ». <sup>271</sup>

En percevant le monde réel, il est d'une certaine manière immédiatement « à moi », et c'est en vertu de mon corps propre que j'ai une prise sur le monde. Et les choses, les façades, les visages, les tableaux, rentrent tous dans mon horizon pour donner à mon monde une épaisseur et une profondeur qui devient, à son tour, l'épaisseur et la profondeur de ma situation. Retenant une lecture de Hegel, Merleau-Ponty confirme dans « L'existentialisme chez Hegel » que

... l'expérience n'est plus seulement comme chez Kant notre contact tout contemplatif avec le monde sensible, le mot reprend la résonance tragique qu'il a dans le langage commun quand un homme parle de ce qu'il a vécu. Ce n'est plus l'expérience de laboratoire, c'est l'épreuve de la vie. <sup>272</sup>

En bref, il s'agit désormais d'une « vie donnée à elle-même qui cherche à se comprendre elle-même. » <sup>273</sup>

Ce passage du transcendantal à la situation marque plusieurs transformations très importantes pour comprendre la phénoménologie de Merleau-Ponty. En faisant de la perception non seulement un point de départ, mais aussi la structure même de la condition humaine, le lecteur passe naturellement, quoique presque imperceptiblement d'une philosophie de l'expérience, héritière d'un rationalisme et d'une épistémologie cartésienne, à une philosophie de la vie. En bref : Quand le point de départ n'est plus un sujet idéal et abstrait, mais une situation réelle, alors l'analyse des structures de l'expérience n'est plus une analyse des catégories ou d'une intentionnalité pure, mais un questionnement de l'histoire, du langage, du social, des symboles, des phénomènes – de l'action.

Dans un premier temps, le corps perceptif est ma situation parce qu'il intègre l'horizon des choses perçues dans mon mode d'être. Par la perception, les choses m'invitent à prendre une autre perspective, de venir voir l'autre côté de ce qui se présente à moi. Quand je vois une maison, elle m'incite à voir ce qui est là-bas, ce qui est juste à son angle. Étienne Bimbenet dit à propos de Merleau-Ponty et du contenu conceptuel que

<sup>271</sup> BEAUVOIR Simone de, *Le deuxième sexe*, Paris, Gallimard, « Folio essais », 1986, vol. 1/2, p.75.

<sup>272</sup> M. Merleau-Ponty, *Sens et non-sens*, *op. cit.*, p. 82.

<sup>273</sup> *Ibid.*

Notre vision est, comme le dit Merleau-Ponty, « une seule vision à mille regards », qui présume que la même chose, vue sous tel aspect, pourrait se voir également sous *tel* autre, et *tel* autre, ad libitum. L'attitude catégoriale apparaît donc moins comme une catégorisation du donné, que comme sa libération ou sa démultiplication.<sup>274</sup>

Comme le remarque E. Bimbenet, le champ perceptuel fonctionne autrement qu'une saisie du monde des choses et plus comme un horizon ayant un nombre infini de perspectives. Selon quelques passages remarquables de Merleau-Ponty, il nous semble que non seulement les choses représentent une autre perspective possible et intelligible, mais qu'elles se présentent même comme des invitations à voir une vérité émergente. Par exemple, la surface de la chose que je regarde « m'invite déjà à une mise au point et appelle les mouvements de fixation qui lui donneront son aspect "vrai" ». <sup>275</sup> Ainsi, chaque chose perçue se présente comme une voie possible, comme une route à emprunter, comme une perspective à prendre, une possibilité. Le champ perceptif est moins, donc, une toile à déchiffrer qu'un horizon à explorer.

La transformation merleau-pontienne de la phénoménologie signifie aussi que l'on passe d'une conceptualité pure à une conceptualité incarnée. Puisque aussi peu que le monde puisse se donner comme un ensemble de données neutre, il ne se donne que comme pure forme idéale. Aussi peu que la table puisse se comprendre à travers ses atomes et ses éléments, elle ne peut jamais se donner en concept, comme Table. Au moment où la chose perçue représente pour moi une possibilité, alors mon horizon perceptif est inépuisable. Dans la situation, le concept est incarné au sens où ses frontières demeurent toujours partiellement indéterminées, il se réalise toujours à travers les énoncés et les perspectives.

Cela veut dire que le concept n'est jamais épuisé ou transparent, il *contient* en lui-même la possibilité d'encre une perspective, d'un autre aspect. Cela n'est certainement pas l'annulation du concept, mais sa possibilité même. La chose est à portée *parce qu'elle est ce qu'elle est*, parce qu'elle n'est pas un objet « en général », et l'objet figure comme perçu en effet non point parce que celle-ci se donne en transparence à l'expérience, mais parce qu'elle se donne à la perception, une perception qui ne peut être partout, qui doit se faire depuis une position réelle. Il s'agit d'une perception percevant *quelque chose* et non la chose en général, non pas parce que le concept se déduit *a priori* mais au contraire parce qu'il est incarné dans *tel aspect, tel énoncé, tel usage*.

De même, le passage, dans la phénoménologie merleau-pontienne, du transcendantal à la situation fait en sorte que nous n'avons pas à régler le jeu entre la forme et la matière. Comme Merleau-Ponty nous le montre dans *Sens et non-sens*, c'est plutôt le *sens* qui émerge. Non pas comme compromis entre la forme et la matière, mais comme antérieur à elles.

Une première transformation concerne le rationnel : Comme nous nous le souvenons, un aspect

<sup>274</sup> BIMBENET Étienne, « Merleau-Ponty et la querelle des contenus conceptuels de la perception », in *Rue Descartes*, n° 4–23, vol. 70, 2010, p. 4. Souligné par nous.

<sup>275</sup> M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, op. cit., p. 373.

important de la perception est ce que Merleau-Ponty nomme « foi perceptive ». Contrairement à l'idéal, qui se fonde dans le cohérent, dans la logique et dans la raison, la perception est véritablement *foi* perceptive dans la mesure où elle ne se fonde pas dans la certitude, dans le nécessaire.

Partant de la perception, il n'existe aucune manière de déterminer *a priori* la vérité du monde. C'est dû en partie à l'impossibilité d'un sujet pur, mais c'est aussi la conséquence d'une perception qui n'est pas fermée sur elle-même et qui découvre des couches toujours neuves. La perception ébauche la situation humaine précisément parce qu'elle ne se fonde pas dans la certitude ou dans la déduction, mais dans un engagement perceptif au monde. En bref, elle se constitue dans cette pratique pré-théorique, non pas dans le rationnel, mais au contraire dans le non-rationnel et dans l'irréfléchi, étant la condition de l'ordre de mes pensées. Comme nous le verrons, une conséquence de cette approche phénoménologique est que toute raison se présente sur un fond de déraison, en politique comme dans les sciences. Par conséquent, comme nous allons voir plus loin, cet engagement perceptif dans un monde qui se donne comme un horizon de possibilités, comme l'horizon de mes projets, fait l'esquisse d'un concept de la liberté, profondément entrelacée dans mon corps perceptif.

### *De la corporalité à la chair*

Comme l'indiquait V. Peillon, un des premiers mouvements que l'on retrouve dans la pensée de Merleau-Ponty consiste en un retour au cœur de l'expérience. La perception dévoile en particulier ce retour car, selon Merleau-Ponty, en percevant une chose non seulement un sujet de l'expérience émerge, mais le corps percevant se miroite dans le monde et se trouve comme présent vivant et réel. C'est bien ici que Merleau-Ponty se présente en phénoménologue : Dans l'expérience s'entrevoit une certaine activité intentionnelle antérieure au monde dont on a l'expérience et sans laquelle nul monde ne saurait se présenter. La phénoménologie dévoile cet *être-à* inhérent à l'expérience. Et pour Merleau-Ponty, cet être-à peut se réaliser en vertu du corps, et c'est toujours une activité incarnée.

Quand Merleau-Ponty reprend les questions classiques de la phénoménologie, celles de notre rapport avec le monde, les questions du savoir et de la connaissance, les questions de savoir comment les choses peuvent se présenter, il ne cesse de revenir sur le corps. Ce n'est que celui-ci qui peut expliquer notre rapport paradoxal avec le monde : Au moment où nous découvrons qu'il n'y a pas deux substances séparées, une substance subjective et une substance objective, nous réalisons aussitôt que le monde glisse de manière presque indiscernable entre étant subjectif et étant objectif. Le monde se porte d'une manière paradoxale, paradoxe qui est le tissu de l'expérience et dont le corps vécu et percevant est l'expression primaire. Seul dans l'expérience, le monde peut se présenter en tant que monde et seul dans la maîtrise d'un corps percevant, le monde gagne une profondeur paradoxale, conceptuelle et intelligible.

En reconduisant sans compromis et sans détour l'analyse phénoménologique au corps vécu et percevant, la phénoménologie est conduite au-delà de son point de départ, à savoir le monde tel qu'il se



présente à nous. Si la phénoménologie s'intéresse à la relation complexe entre moi et le monde sans avoir à choisir entre l'objectif de l'empirisme et le subjectif du rationalisme, Merleau-Ponty insiste sur le fait que ce mystère ne se dévoile que auprès de la corporalité. En analysant le rapport paradoxal que nous entretenons avec le monde, le rôle de la perception pour l'expérience et le concept de la situation, Merleau-Ponty nous oblige de faire retour au corps propre. Ceci nous permet de faire un pas en arrière et de faire face à la question qui précède philosophiquement, la question de *l'être* de cette expérience, l'être de ce sujet et l'être de l'objet. Déjà dans la *Phénoménologie de la perception*, ce pas en arrière est tenté car au moment où Merleau-Ponty veut remonter en amont de la scission entre l'empirisme et le rationalisme, il ne trouve pas un Être unique, une métaphysique moniste, ou une unité primordiale, mais un dialogue. Comme le montre Fred Evans dans son texte sur le chiasme chez Merleau-Ponty, il s'agit là d'un dialogue qui traverse tout notre rapport au monde – en vertu du corps vécu :

We are not first subjects who *then* play a rôle in rendering an object more determinate than it first appeared to them ; nor do objects first exist for us as mute, as already fully determinate things, that only *then* impose themselves upon us. Rather, we exist from the beginning, and « all the way down », as this creative type of engagement with objects ... ; at the same time, the objects exist as soliciting our attention and our momentary completion of them ... This simultaneous entwining is the only way we and these objects exist for one another.<sup>276</sup>

Ce passage nous amène finalement à un concept tout à fait central et indispensable de la pensée merleau-pontienne, à savoir le concept de la *chair*. De prime abord, de la *Phénoménologie de la perception* jusqu'aux derniers écrits, Merleau-Ponty ne cesse de souligner qu'une analyse de l'expérience du monde nous oblige de revenir sur l'être de l'expérience, à savoir l'expérience perceptive et incarnée. Or, la démarche vraiment radicale consiste à montrer qu'il n'y a pas là une substance primaire, mais *une structure ontologique de réversibilité*, sous le nom de la chair.<sup>277</sup>

Le concept de la chair désigne la réversibilité de la sensibilité qui fait en sorte que le rapport entre moi et le monde peut toujours être inversé, retourné. Ce concept n'émerge véritablement que vers la fin de la vie de Merleau-Ponty, mais résonne fortement avec les thèses antérieures. Il a pour fonction de montrer que l'être de l'expérience et l'expérience de l'être sont en fait deux dimensions de la même structure réversible, à savoir que *l'être* qui est le sujet, l'objet et l'étoffe de l'expérience est en vrai une structure proprement ontologique. En même temps, c'est reconduire la notion ontologique de l'être au

<sup>276</sup> MURPHY Ann, « Feminism and race theory » in *Merleau-Ponty : Key concepts*, Rosalyn Diprose et Jack Reynolds (éd.), 1<sup>re</sup> éd., Stocksfield, Routledge, 2014, p. 197–206.

<sup>277</sup> R. Barbaras, *De l'être du phénomène*, op. cit., p. 283, D. Coole, *Merleau-Ponty and modern politics after anti-humanism*, op. cit., p. 172-173, DAVIS Duane H., « Reversible subjectivity : The problem with transcendence and language » in *Merleau-Ponty vivant*, Martin C. Dillon (éd.), Albany, State of New York University Press, « SUNY series in Contemporary Continental Philosophy », 1991, p. 31–46, M.C. Dillon, *Merleau-Ponty's ontology*, op. cit., p. 156-157, V. Peillon, *La tradition de l'esprit*, op. cit., p. 198-199. Pour un traitement détaillé de l'histoire et la genèse du concept de la chair chez Merleau-Ponty, voir notamment E. de Saint-Aubert, *Du lien des êtres aux éléments de l'être*, op. cit., p. 147-205.

corps et à la profondeur phénoménale. C'est notamment dans *Le visible et l'invisible* où ce concept est décrit par Merleau-Ponty, mais nous retrouvons la structure de l'argument déjà en germe dans la *Phénoménologie de la perception*,<sup>278</sup> sous le nom de la double sensation. Cet argument, que l'on retrouve aussi chez Husserl,<sup>279</sup> n'arrête de constituer une fascination pour Merleau-Ponty, et il peut nous aider à comprendre le concept ultérieur de la chair :

Quand nous touchons la table, nous serions tentés de dire que c'est en fait *moi* qui touche un objet qui est « là-bas », dans le monde extérieur. C'est que la table semble au premier coup d'œil être une extériorité pour moi, ce qui soutient l'analyse empiriste. Cependant, le corps vécu témoigne d'un rapport bien plus complexe qui bouleverse ce premier préjugé. Quand je touche la table avec ma main droite, il est clair que mon corps, en vertu de ma main droite, prend la place du sujet percevant un objet. Par contre, si je touche ma main droite avec ma main gauche, un rapport étrange se présente, à savoir que je sens clairement la table, sa texture, sa température, etc..., et je perçois également ma main droite, mais je ne peux en aucun cas percevoir avec ma main gauche ma main droite *en tant que touchant la table*. Rapport étrange puisque mon corps est alors le lieu d'une double sensation dans laquelle il est à la fois sujet et objet. Merleau-Ponty le dit ainsi dans la *Phénoménologie de la perception* :

Il n'en va pas autrement, malgré les apparences, de mon corps tactile, car si je peux palper avec ma main gauche ma main droite pendant qu'elle touche un objet, la main droite n'est pas la main droite touchante : la première est un entrelacement d'os, de muscles et de chair écrasé en un point de l'espace, la seconde traverse l'espace comme une fusée pour aller révéler l'objet extérieur en son lieu. En tant qu'il voit ou touche le monde, mon corps ne peut donc être vu ni touché.<sup>280</sup>

Pour Merleau-Ponty, la double sensation illustre très bien le rapport paradoxal du corps, appartenant à la fois au monde des objets et au monde des sujets. Et étant antérieur à eux, ce rapport paradoxal n'exprime pas un cas particulier mais au contraire le point de départ.

Or, Merleau-Ponty étend l'argument de la double sensation pour mettre au jour la réversibilité radicale de ce rapport. Au moment où je ne touche plus la table, mais je mets ensemble mes deux paumes l'une contre l'autre, ce paradoxe se met en relief. Il continue dans la *Phénoménologie de la perception* :

Quand je presse mes deux mains l'une contre l'autre, il ne s'agit pas de deux sensations que j'éprouverais ensemble, comme on perçoit deux objets juxtaposés, mais d'une organisation ambiguë où les deux mains peuvent alterner dans la fonction de « touchante » et de

<sup>278</sup> M.C. Dillon, *Merleau-Ponty's ontology, op. cit.*, p. 154.

<sup>279</sup> HUSSERL Edmund, *Ideas pertaining to a pure phenomenology and to a phenomenological philosophy*, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 2000, paragr.37.

<sup>280</sup> M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception, op. cit.*, p. 121.

« touchée ». <sup>281</sup>

C'est bien là un va-et-vient, un rapport qui ne peut jamais trouver un point fixe et stable. Les mains ne peuvent jamais coïncider de sorte que le corps devient une unité complète.

L'argument de la double sensation sert à Merleau-Ponty en trois sens : D'abord, le fait que le corps se touche montre que le corps, en tant que totalité organique, peut être à la fois le sujet et l'objet d'une même opération perceptive. Ensuite, l'exemple sert aussi pour Merleau-Ponty à montrer que la perception que la main gauche a d'un objet, par exemple une table, n'est jamais accessible à la main droite malgré le fait qu'elles appartiennent au même corps. Cela veut dire qu'il y a toujours quelque chose qui échappe à l'expérience et qui ne coïncide jamais tout à fait. Enfin, la double sensation montre que le corps, en tant que percevant, est aussi – *et pour cette même raison* – perceptible. L'ouverture au monde qu'est le toucher d'un objet « ne peut arriver que si, en même temps que sentie du dedans, ma main est aussi accessible du dehors, tangible elle-même, par exemple, pour mon autre main, si elle prend place parmi les choses qu'elle touche, est en un sens l'une d'elles, ouvre enfin sur un être tangible dont elle fait aussi partie ». <sup>282</sup> Comment donc, Merleau-Ponty, nous explique-t-il ce rapport complexe, et ce rôle particulier qu'a le corps ?

De la réversibilité de l'être de l'expérience et l'expérience de l'être émerge la réalisation qu'il ne s'agit pas du corps humain tout court, mais d'une structure beaucoup plus vaste. Structure qui, bien qu'elle émane d'une certaine manière du corps, dessine l'étoffe du réel, bref une structure ontologique. Par là, Merleau-Ponty introduit le concept de la *chair* qui a pour but de parler de cette structure sans retomber dans le narcissisme du sujet classique, sans réutiliser les figures classiques de la conscience, et pour penser la structure ontologique au sens large. Il dit même dans une note de travail pour *Le visible et l'invisible* que la démarche entreprise dans la *Phénoménologie de la perception* était vouée à l'échec dans la mesure où elle partait de la distinction conscience-objet. <sup>283</sup> La chair, par contre, est « une notion dernière », ni substance, ni union de deux natures, mais « pensable par elle-même ». <sup>284</sup> Cela veut dire que l'on dépasse le terme du corps, profondément héritier de la physiologie matérialiste, afin d'arriver à une dimension ontologique. Si le corps est la condition de la chose et qu'il y a là une réversibilité radicale : nous voilà face à une toute autre phénoménologie.

Dans le chapitre intitulé « L'entrelacs – Le chiasme », à la fin du *Visible et l'invisible*, Merleau-Ponty cherche à articuler le sens de la chair comme notion dernière. Il évoque très tôt le terme de la chair comme « élément » de l'Être, <sup>285</sup> afin de la distinguer des termes plus modernes, mais surtout pour souligner qu'elle décrit cette terre commune de moi et le monde, reductible au corps. Mais il y a là

<sup>281</sup> *Ibid.*, p. 122.

<sup>282</sup> M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, *op. cit.*, p. 174.

<sup>283</sup> *Ibid.*, p. 250, note de travail.

<sup>284</sup> *Ibid.*, p. 183.

<sup>285</sup> *Ibid.*, p. 182.

ce paradoxe du voyant et du visible, qui n'est plus le propre du corps vécu, mais qui est en fait le propre du monde. Il dit :

Car, s'il y a chair, c'est-à-dire si la face cachée du cube rayonne quelque part aussi bien que celle que j'ai sous les yeux, et coexiste avec elle, et si moi qui vois le cube, je relève aussi du visible, je suis visible d'ailleurs, et si lui et moi, ensemble, sommes pris dans un même « élément » – faut-il dire du voyant ou du visible ? –, cette cohésion, cette visibilité de principe, l'emporte sur toute discordance momentanée.<sup>286</sup>

Ce que nous n'avons plus à distinguer ontologiquement entre le moi, voyant, et le monde, visible, car je suis du visible en étant chair : « Par ce croisement en elle du touchant et du tangible, ses mouvements propres s'incorporent à l'univers qu'ils interrogent, sont reportés sur la même carte que lui ; les deux systèmes s'appliquent l'un sur l'autre, comme les deux moitiés d'une orange. »<sup>287</sup> Cela veut dire que dans la mesure où j'enveloppe tout ce qui se présente à moi, en étant *au* monde, je suis de même enveloppé par ce qui m'entoure en étant visible.

S'il y avait dans la *Phénoménologie de la perception*, l'idée d'un corps qui réunit les deux « mondes » ou les deux « natures », cette idée est dès *Le visible et l'invisible* dépassée au profit d'une vue plus organique. Lors de ses premières formules, nous avons l'impression qu'il s'agit d'un être avec deux côtés, d'un être de deux feuillets, « d'un côté chose parmi les choses et, par ailleurs, celui qui les voit et les touche ». <sup>288</sup> Cependant, nous dit-il, « si le corps est chose parmi les choses, c'est en un sens fort et plus profond qu'elles : c'est disions-nous, qu'il *en est* ... [I]l use de son être pour participer au leur, que chacun de deux êtres est pour l'autre archétype... [I]l est la Visibilité tantôt errante tantôt rassemblée... ». Il conclut ainsi en disant que « [p]arler de feuillets ou de couches, c'est encore aplatir et juxtaposer, sous le regard réflexif, ce qui coexiste dans le corps vivant et debout. »<sup>289</sup> Dans le passage à une ontologie de la chair, il est bien plus convenable de parler du corps comme l'envers et l'endroit, ou comme « deux segments d'un seul parcours circulaire ». <sup>290</sup>

En mettant l'accent sur l'organique dans cette notion ontologique, Merleau-Ponty évoque non pas l'unité stable, mais plutôt un mouvement structurel. Notamment fait-il référence au pli. C'est une image qui devient très claire à la suite de l'analyse de la double sensation, car ce qui se passe au moment où la main gauche touche la main droite est que la chair – qui n'est pas unité au sens d'une substance mais unité au sens de mouvement sans repos – se *replie* sur elle-même.<sup>291</sup> C'est comme si la chair fait une sorte de court-circuit dans l'expérience et fait une connexion, ou un « rapport inattendu ». Et qui

<sup>286</sup> *Ibid.*

<sup>287</sup> *Ibid.*, p. 174.

<sup>288</sup> *Ibid.*, p. 178.

<sup>289</sup> *Ibid.*, p. 179.

<sup>290</sup> *Ibid.*, p. 180.

<sup>291</sup> *Ibid.*, p. 156, 189.

plus est, dans la mesure où le corps fait partie du monde, « *en est* », est enveloppé par lui, c'est ultimement *la chair du monde* qui se replie sur lui-même en vertu de la chair du corps. Quand je touche la table, ma main traverse l'espace et s'ouvre au monde. Elle est *au* monde. Nous suivons R. Barbaras qui voit dans ce rapport une ouverture phénoménologique appartenant au monde lui-même. Il dit : « ... dans la mesure où cette ouverture au monde ne procède pas d'une conscience positive, ne saurait être distinguée du monde qu'elle porte à la présence, le monde lui-même ne peut être circonscrit comme un être reposant en lui-même par-delà l'ouverture où il advient. »<sup>292</sup> Ainsi, nous embarquons sur un itinéraire ontologique dans la mesure où le monde *est* monde en vertu de l'ouverture qui le rend présent.

Suivant cette image et en étendant le concept de la chair afin de parler de la chair du monde, nous voilà face à un nouveau vocabulaire ontologique, un vocabulaire qui réunit les réflexions phénoménologiques et l'interrogation ontologique. Nous sommes happés dans le mouvement de la chair, enveloppé par lui. Par conséquent, l'impossibilité de sortir de soi pour décrire le monde « en soi » n'est plus due à un perspectivisme sceptique, à savoir l'idée selon laquelle nous sommes toujours prisonniers de notre propre perspective incarnée, sans aucune manière d'échapper au filtre de notre corps. Non, le refus d'une philosophie de survol est désormais bien plus radical. La perspective charnelle n'est plus un obstacle, mais la condition même d'un monde, un monde sur le même modèle perceptif. Pour Merleau-Ponty, donc la phénoménologie se transforme donc, d'une philosophie transcendantale à une ontologie. C'est seulement dans le contexte de la chair que le monde se comprend.

En tant que terme ontologique la chair ne désigne ni un premier bloc métaphysique de construction, un atome de l'être, ni une union d'opposés. Il souligne le caractère ontologique de la notion : « Ce que nous appelons chair, cette *masse intérieurement travaillée* ... »<sup>293</sup> Et il continue : « Il faut penser la chair, non pas à partir des substances, corps et esprit, car alors elle serait l'union de contradictoires, mais, disions-nous, comme élément, *emblème concret d'une manière d'être générale*. »<sup>294</sup> Surtout dans *Le visible et l'invisible*, mais aussi dans *Signes*, voire en germe dans la *Phénoménologie de la perception*, la place du corps dans la phénoménologie est largement dépassée au profit d'une notion bien plus puissante, ontologique et structurelle. Pour Merleau-Ponty, les rapports paradoxaux et inattendus que l'on retrouve dans le traitement phénoménologique du corps, sont retrouvés auprès de la chair. En outre, on découvre aussitôt que le retour que la phénoménologie proscrit comme démarche philosophique n'était pas une méthode, détachée du monde, mais était empruntée à ce dont elle est le modèle.

Merleau-Ponty va jusqu'à indiquer que la chair exprime non seulement une structure générale du monde et du corps, mais aussi une dimension radicale de la phénoménalité, l'élément de son être. D'une certaine manière, le corps propre est plus près du monde que les choses. C'est pour cela que la

<sup>292</sup> R. Barbaras, *De l'être du phénomène*, op. cit., p. 197.

<sup>293</sup> M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, op. cit., p. 191. Souligné par nous.

<sup>294</sup> *Ibid.* Souligné par nous.

chair du monde s'attache au corps phénoménal, plutôt que de se concevoir comme Être tout court.<sup>295</sup> Cela a des conséquences pour la perspective entière : il ne remplace pas la phénoménologie par une ontologie tout simplement, mais il fait de la philosophie de la chair une dimension nécessaire de la phénoménologie. La phénoménologie, pour ne pas finir en un idéalisme, a besoin d'un certain silence, d'un certain « non-moi » immanent à l'expérience : un « sujet qui est sa propre absence », ou un *Nullpunkt*.<sup>296</sup> Dans tout acte perceptif, dans toute expérience, jusqu'aux actions et aux paroles, il y a, nous dit-il, un anonymat indépassable. Ceci ne veut pas dire que l'Être est en fin de compte un en-soi pur ou un bloc indifférent et que l'intériorité du vécu ne serait rien qu'une survenance, mais cela veut dire qu'il y a un aspect ou une dimension de toute phénoménalité qui transcende cette ipséité. Dans toute expérience, au cœur du « je perçois », réside aussi un « il y a perception ». Quand je vois la maison, celle-ci *et*, par conséquent, mon corps, ne sont pas simplement visibles (pour moi ou pour un autre) mais ils participent dans le Visible, un Visible qui ne peut avoir lieu dans un autre monde autre que dans l'expérience. Comme évoqué dans *Le visible et l'invisible* : « C'est cette Visibilité, cette généralité du Sensible en soi, cet anonymat inné de Moi-même que nous appelions chair »<sup>297</sup>.

Cependant, en aucun cas Merleau-Ponty n'efface la référence au corps, ou le remplace complètement par un terme plus général de la chair, sans aucun rattachement au corps vécu. Au contraire, la chair du corps demeure pour Merleau-Ponty une instance importante puisque c'est lui qui se lance dans ce mouvement, s'engage dans le monde. Également, c'est au sein du corps percevant que la profondeur du monde peut s'établir : c'est dans la « chair du corps » que le pli s'effectue, et rend non seulement intelligible mais aussi réel la « chair du monde ».<sup>298</sup> Si la chair participe dans le Visible, elle fait de même avec l'invisible : ce qui est remarquable dans cette relation, et qui est très évident dans la double sensation, est qu'il y a toujours quelque chose d'invisible au cœur du visible. Au sein du paradoxe voyant-visible, une partie m'est aussi invisible. Dans l'exemple de ma main gauche touchant la main droite touchant la table, c'est précisément ce « en-tant-que-touchant » qui est invisible à la main gauche. Quand mon corps présente ce double mouvement en étant à la fois sujet et objet – en touchant la main droite qui elle-même touche la table – il y a une sorte de lenteur ou épaisseur qui fait en sorte que le monde et le corps peuvent apparaître. C'est comme le filament de tungstène qui brille seulement en vertu de sa lenteur, le phénomène se présente en vertu de cette épaisseur, la chair étant à la fois visible et voyant, sujet et objet ; la chair étant à la fois visible et invisible. Le corps vécu, dans le va-et-vient percevant-perçu, s'impose comme cette épaisseur, et s'insère en même temps dans l'épaisseur du

<sup>295</sup> R. Barbaras, *De l'être du phénomène*, op. cit., p. 233.

<sup>296</sup> *Ibid.*, p. 232.

<sup>297</sup> M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, op. cit., p. 181.

<sup>298</sup> Les notions de « chair du corps » et « chair du monde » n'apparaissent que dans les notes de travail et ne sont que très vaguement explicitées. Cependant, il y a là une sorte de différenciation qui est présente aussi dans le chapitre sur l'entrelacement. Cette différence, quoique fluctuante, aide à mettre en lumière ce que veut dire Merleau-Ponty quand il dit dans *L'œil et l'esprit*, par exemple, que nous ne savons plus si c'est moi qui vois l'arbre ou l'arbre qui me voit.

monde. Il dit : « L'épaisseur du corps, loin de rivaliser avec celle du monde, est au contraire le seul moyen que j'ai d'aller au cœur des choses, en me faisant monde et en les faisant chair. »<sup>299</sup>

L'insistance sur le sens très « corporel » de la notion de la chair nous incite à voir le corps, non pas comme privilégié mais au moins comme une sorte de nexus pour comprendre cette structure. En employant le terme de la chair, Merleau-Ponty bouleverse notre première idée de la corporalité. Ainsi, il y a un certain glissement tacite dans la pensée merleau-pontienne du corps comme l'esquisse de nos projets, formule d'une philosophie existentielle du corps, au corps comme *prototype de l'être*, formule d'une ontologie phénoménologique. Le corps, *puisque'il est du monde et parmi les choses*, nous ouvre vers lui. Citons un passage fondamental du *Visible et l'invisible* afin de mettre en relief cette perspective :

Le corps nous unit directement aux choses par sa propre ontogenèse, en soudant l'une à l'autre les deux ébauches dont il est fait, ses deux lèvres : la masse sensible qu'il est et la masse du sensible où il naît par ségrégation, et à laquelle, comme voyant, il reste ouvert. C'est lui, *et lui seul*, parce qu'il est un être à deux dimensions, qui peut nous mener aux choses mêmes, qui ne sont pas elles-mêmes des êtres plats, mais des êtres en profondeur, inaccessibles à un sujet de survol, ouvertes à celui-là seul, s'il est possible, qui coexiste avec elles dans le même monde. Quand nous parlons de la chair du visible, nous n'entendons pas faire de l'anthropologie, décrire un monde recouvert de toutes nos projections, réserve faite de ce qu'il peut être sous le masque humain. Nous voulons dire, au contraire, que l'être charnel ... est un *prototype de l'Être*, dont notre corps, le sentant sensible, est une variante très remarquable, mais dont le paradoxe constitutif est déjà dans tout visible ...<sup>300</sup>

Ce passage est remarquable précisément parce qu'il unit les termes du corps vécu et perceptif avec le vocabulaire d'une ontologie. Merleau-Ponty fait ici le lien entre une phénoménologie du corps et une ontologie structurelle, tandis qu'il écarte fermement tant l'idéalisme que l'empirisme sous titre de philosophie de survol. Dans *Le visible et l'invisible*, il fait également le lien très important entre l'axe du subjectif et de l'objectif, percevant et perceptible, d'un côté, et le visible et l'invisible, de l'autre. C'est là un lien qui dépasse la scission entre l'intériorité du « pour-moi » et l'extériorité de l'« en-soi », articulant une ontologie au sein de laquelle l'expérience n'a pas seulement une place, mais devient le point de départ. Ce lien est tout à fait indispensable si l'on veut comprendre la pensée merleau-pontienne, y compris une pensée politique de l'action.

Si, dans la *Phénoménologie de la perception*, la démarche phénoménologique se concevait sous titre d'un « retour » parce que le champ phénoménal appelait un être ante-réflexif ou pré-objectif, cela est radicalisé par la notion de la chair. La première démarche était un retour au champ phénoménal originaire ou fondamental qui s'annonçait dans les phénomènes dès que le phénoménologue posait la question. Avec le concept de la chair, l'ambiguïté que Merleau-Ponty observait alors est désormais saisie

<sup>299</sup> M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, op. cit., p. 176.

<sup>300</sup> *Ibid.*, p. 177.

comme une réversibilité qui produit une non-coïncidence, créant des creux dans l'être. Il est important de retenir que les étapes dans l'analyse du corps et de la chair se miroitent dans la démarche phénoménologique elle-même. Maintenant elle se présente comme une ontologie indirecte.

Nous avons jusqu'ici dessiné les contours de l'ontologie merleau-pontienne en faisant le lien entre l'être de l'expérience et l'expérience de l'être. Pour Merleau-Ponty, cette première réciprocité phénoménologique entre le corps et le monde au cœur de l'expérience perceptive, se transforme en une réversibilité ontologique bien plus radicale. C'est en passant d'une idée d'un corps pré-réflexif et de deux feuillets, ou un *cogito* tacite, à la chair, l'anonymat du Visible, l'envers du perceptible et l'épaisseur du corps et du monde, que Merleau-Ponty établit une ontologie proprement phénoménologique. La chair rend possible cet entrelacement entre moi et le monde, entre l'être de l'expérience et l'expérience de l'être, en exprimant plutôt une structure ontologique, sans faire recours au concept de l'Être-substance ou l'être-en-tant-que-tel, objet métaphysique pour une pensée survolante.

Cependant, tout au long du *Visible et l'invisible*, ainsi que dans *Signes* et *L'œil et l'esprit*, et dans le titre même du dernier chapitre de son ouvrage posthume, il y a un moment que nous avons mis de côté, à savoir le *chiasme*. Cette notion, très centrale au couple visible-invisible, nous invite à poursuivre la discussion sur l'ontologie en passant à la discussion de la « chair du monde ». Si nous avons bien établi les premiers axes du concept de la chair, il nous convient de revisiter la phénoménalité de cette ontologie, à savoir, refaire une partie du parcours d'une phénoménologie.

### **Le visible, l'invisible et la chair du monde**

À travers toute la pensée de Merleau-Ponty, la vision semble prendre un certain rôle privilégié (notamment par les titres *L'œil et l'esprit* et *Le visible et l'invisible*). Bien qu'un privilège critiqué,<sup>301</sup> cette perspective sert très bien à mettre en lumière le rapport compliqué de la perception et du monde. Pourtant, la réversibilité du corps et de la perception, n'est pas moins importante *entre* les sens. Il dit que effectivement dans *Le visible et l'invisible* :

C'est une merveille trop peu remarquée que tout mouvement de mes yeux – bien plus, tout déplacement de mon corps – a sa place dans le même univers que par eux je détaille et j'explore, comme, inversement, toute vision a lieu quelque part dans l'espace tactile. Il y a relèvement double et croisé du visible dans le tangible et du tangible dans le visible, les deux cartes sont complètes, et pourtant elles ne se confondent pas. Les deux parties sont parties totales et pourtant ne sont pas superposables.<sup>302</sup>

<sup>301</sup> Notamment par Luce Irigaray qui critique Merleau-Ponty de sous-estimer par exemple le tangible au profit du visible. Voir par exemple A. Murphy, « Feminism and race theory », art cit.

<sup>302</sup> M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, op. cit., p. 175. Voir aussi M. Merleau-Ponty, *L'œil et l'esprit*, op. cit., M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, op. cit., p. 261.



Notons pourtant que Merleau-Ponty parle toujours de la vision et de la visibilité dans un contexte de double sensation, qui est avant tout un rapport tactile, et il parle dans la *Phénoménologie de la perception* de la perception comme une organisation intersensorielle. Quand nous abordons la visibilité, il faudra y lire bien plus que le sens physiologique de la vision au sens strict.

Ayant reformulé les fondamentaux de la philosophie de Merleau-Ponty comme une ontologie phénoménologique en insistant sur le rôle central de la chair, nous changeons un peu la perspective pour revenir à quelques difficultés phénoménologiques. La notion de la chair, ainsi que la réversibilité qui en est la structure générale, nous incite à faire un pas en arrière et à reposer quelques questions concernant l'aspect phénoménologique de sa pensée, notamment le problème de la vérité et de l'illusion. Les reformulations merleau-pontiennes de la phénoménologie ont mis au centre l'insigne de la « chair du monde », faisant un lien très étroit et très intime entre le monde et le corps, entre les choses et la perception. Quel est donc le statut du phénomène dans une ontologie comme celle de Merleau-Ponty ? Comment traiter philosophiquement l'invisible et l'épaisseur phénoménale de l'être ?

En particulier, la pensée de Merleau-Ponty doit faire face à une double problématique, à savoir comment éviter la critique de la phénoménologie comme radicalement subjectiviste et radicalement perspectiviste. S'il est vrai, comme le souligne Merleau-Ponty, que la philosophie de survol soit une position absolument absurde et impossible, s'il est vrai qu'il n'y a aucun point fixe à partir duquel nous saurions juger de la vérité universelle du monde, toute tentative de dire quelque chose de vrai du monde ne serait-elle pas futile ?

En termes politiques : s'il n'a dans le monde que des perspectives, comment la politique peut-elle être plus et autre chose qu'une simple volonté de pouvoir ? Pour esquisser une réponse à ces questions, nous allons dans un premier temps entrer dans le concept de la chair du monde, afin de revenir sur un concept essentiellement phénoménologique : l'apparaître. C'est là un concept qui nous permet de mettre en lumière le problème de la vérité, de revenir sur le concept de l'invisible et finalement sur le chiasme – aspect vital pour la théorie de la chair. Autrement dit, et dans les mots de M. Revault d'Allones, quand nous revenons sur les notions comme « phénomène », « apparition » et « apparaître », c'est pour accomplir un double retour : « ... il s'agit en effet de passer d'une phénoménologie de la perception (encore prise dans les catégories héritées d'une philosophie de la conscience) à une "ontologie du visible" où la chair apparaîtrait véritablement comme une notion "dernière" »<sup>303</sup>

Si nous avons jusqu'ici donné beaucoup de place pour exposer le corps qui se présente et se rend visible au sein de la perception, et si nous avons beaucoup mis l'accent sur cette réversibilité de la visibilité pour exposer la notion de la chair, nous allons vouer une large partie de cette section à la chair et à la réversibilité, mais dans la mesure où elle est une *réversibilité du visible et de l'invisible*.

---

<sup>303</sup> M. Revault d'Allones, *Merleau-Ponty, op. cit.*, p. 37-38.

*L'invisible*

Quand nous retenons la formule de la « chair du monde » et quand nous insistons sur une ontologie phénoménologique, nous faisons l'esquisse d'une toute autre manière de traiter les questions phénoménologiques et nous faisons un lien à ce que R. Barbaras appelle « l'être du phénomène ». C'est que le phénomène a une certaine manière d'être ce qu'il est, non seulement comme présentation dont la réalité est méthodiquement mise en parenthèse – comme dans la phénoménologie classique –, mais comme ouverture réversible qui commande son être. Autrement dit, la réalité effective et objective de la chose est pour la phénoménologie classique une hypothèse qui ne peut jamais être affirmée et qui est mise à l'écart afin d'exposer l'essence de la présentation. Pour une ontologie phénoménologique comme celle de Merleau-Ponty, au contraire, la réalité de la chose réside dans son ouverture, car nulle autre manière d'être n'est possible. Non seulement la réalité métaphysiquement objective et extérieure ne peut être affirmée, mais la possibilité même de parler d'une telle réalité est absurde selon Merleau-Ponty. Loin, certes, d'être un idéalisme à la Berkeley, un *esse est percipi*, cette nouvelle phénoménologie attribue l'ouverture phénoménologique à ce vers lequel il y a ouverture : le monde s'ouvre comme chair.

Ainsi, si on fait face à une ontologie, mais une qui refuse la perspective de survol, un problème central est de comprendre cet « être » du phénomène, la réalité d'un monde phénoménal dans lequel il y a ouverture. Cette ouverture phénoménale, à savoir une ouverture réversible qui n'est pas une fenêtre permettant de décrire le monde qui est « là-bas »<sup>304</sup>, mais une ouverture qui est réelle, épaisse et qui est *du* monde, est la marque de cette nouvelle phénoménologie. Cette position incite un nombre de difficultés, dont une consiste dans le fait que la chose ne m'est pas donnée entièrement et en toute transparence. Comment concevoir donc de la réalité d'un monde qui ne se présente que partiellement ? Ce problème nous permet de revenir sur un argument de la *Phénoménologie de la perception*, qui peut mettre en lumière un aspect important de la chair du monde, et nous permet de revenir sur l'idée de l'invisible. Pour commencer, en quoi cette intransparence ou incomplétude consiste-t-elle ?

La non-transparence du monde est très présente dans la pensée merleau-pontienne dès ses premières prémisses, et elle apparaît chez lui dans des divers arguments et sous différents noms. Elle est aussi vraie en ce qui concerne la perception des choses dans le monde que pour les questions politiques et de l'histoire. Dans la *Phénoménologie de la perception*, par exemple, elle figure comme une sorte de perspectivisme, à savoir que j'ai ma perspective située et que je ne peux jamais assumer en totalité la perspective d'un autre ou toutes les perspectives en même temps ; il y a toujours un côté qui se cache, visible pour un autre. Dans les arguments de *Humanisme et terreur*, cette même intransparence

---

<sup>304</sup> Les définitions classiques de l'être « expriment certainement l'expérience de la vision : la vision est panorama ; par les trous des yeux et du fond de mon invisible réduit, je domine le monde et le rejoins là où il est. » (M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, *op. cit.*, p. 104.)

est mise en lumière à travers le fait que je ne peux jamais prévoir les conséquences de mes actions et je ne contrôle pas mes actions au moment où elles sont là. Ce n'est qu'avec *Le visible et l'invisible* que cette intransparence prend la forme ontologique. Elle n'est plus, comme dans la *Phénoménologie de la perception*, un « autre visible », inaccessible pour moi presque par hasard. Au contraire, elle est désormais reconnue comme une intransparence de principe, inhérente à tout visible. Plus important encore, elle n'est plus une non-transparence *pour moi*, à savoir une incomplétude de *ma* perception ou de la pure *apparence* du monde. Il n'est plus question d'un monde qui *est* seulement, ni transparent ni opaque, et une non-transparence qui n'appartient qu'à l'observation de lui : la phénoménalité du monde est explicitement dès *Le visible et l'invisible* – mais aussi implicitement dans les ouvrages antérieurs – intrinsèque au monde. Cette non-transparence figure désormais dans la philosophie de Merleau-Ponty sous le terme de *l'invisible*.

Cet invisible représente pour le philosophe non pas une étape dans le parcours de la perception, mais un principe intrinsèque à la logique de la chair, faisant de la notion de l'invisible non pas une caractéristique ou une qualité d'une chose, mais une structure ontologique. L'important est de retenir que l'invisible n'est pas d'abord l'expression des limitations de la perception humaine (par exemple un rayon de lumière que les yeux humains ne voient pas, ou quelque chose de trop petit pour être vu à l'œil nu), mais la capacité immanente de toute visibilité. Nous insistons sur ce dernier point afin de souligner que l'invisible n'est pas simplement ce qui ne se présente pas, mais une intériorité de ce qui se présente. Ainsi, on peut maintenir que, d'une certaine manière, aussi l'invisible se présente. Comme Merleau-Ponty écrit dans une note de travail : il faut par principe « ne pas considérer l'invisible comme un autre visible “possible”, ou un “possible” visible pour un autre... »<sup>305</sup>

Le concept de l'invisible a pour but de décrire un rapport complexe de la chair, une réversibilité qui n'est pas seulement la réversibilité entre la chose visible et mon corps voyant, mais aussi entre le visible et l'invisible. Il va nous aider à comprendre un certain nombre de phénomènes, comme le phénomène du langage et de la parole, celui d'autrui, de l'art, de la politique, etc. Cependant, dire que l'invisible désigne une structure ontologique de toute visibilité, ce qui n'est pas une qualité de fait mais une dimension de principe, ce n'est pas arracher l'invisible de l'acte perceptif. Bien qu'il faille comprendre l'invisible dans un contexte précis de l'histoire et de la politique, retenons pour l'instant deux exemples pour illustrer cette dynamique.

Premièrement, on se souvient sans doute de la prémisse cartésienne de la phénoménologie classique : il est certainement possible de mettre en doute la réalité objective de ce qui m'apparaît. Au sens strict, je ne vois rien que des manteaux et des chapeaux qui passent devant ma fenêtre, et je peux certainement me tromper en concluant qu'il y a des personnes que je vois.<sup>306</sup> Effectivement, je me suis

<sup>305</sup> *Ibid.*, p. 278, 300, note de travail.

<sup>306</sup> Voir M. Merleau-Ponty, *Sens et non-sens*, *op. cit.*, p. 63.

déjà trompé et j'ai déjà fait des rêves très réalistes, alors je n'ai aucun critère à ma disposition pour assurer que ce que je vois *maintenant* est vrai. C'est que les choses se présentent à moi par leurs faces, par ce qui m'est visible, alors qu'elles cachent toujours leurs dos. Il y a toujours quelque chose derrière cet arbre, sous la table, dans la boîte. Par là, on se rend compte immédiatement que l'incertitude cartésienne est secondaire par rapport à la fonction que l'invisible a pour moi. Ce n'est pas la peur de se tromper qui fait de l'invisible une dimension importante, c'est plutôt cette double structure par laquelle l'invisible est à la fois la *condition* pour ce qui m'est visible et la *condition* de la chose, dans la mesure où elle est vraiment chose et non pas image. En percevant, nous faisons déjà confiance au monde et nous ouvrons à lui, seulement pour réaliser que l'autre côté caché de l'arbre est ce qui assure et soutient cette confiance.

Si la face visible de la chose rend possible un invisible, l'inverse est également le cas : Quand je suis en voiture, les espaces vides entre les arbres que je passe, à travers desquelles j'entrevois un autre visible (le paysage par exemple), rend possible le rang d'arbres et les ressortissent. Si la visibilité nécessite un côté caché, l'inverse est également le cas : l'invisible constitue une face structurée qui se présente, de sorte que rien ne puisse se présenter sans être quelque chose. C'est comme si l'invisible nous imposait *cette face-là*.

De même, mon corps a toujours ce côté invisible. Je ne vois pas mon dos et je ne vois pas mes yeux quand je regarde le monde autour de moi.<sup>307</sup> On entrevoit immédiatement que le corps lui-même témoigne de cette relation visible-invisible. Cela veut dire que dans la mesure où il y a réversibilité dans le visible, à savoir que mon corps est visible en tant que voyant, il y a cette même réversibilité entre le visible et l'invisible : quand je vois l'arbre devant moi, et l'invisible participe au visible de l'arbre, mon corps est également non pas seulement visible, mais il est visible d'une autre manière de la perspective de l'arbre qu'il est pour moi. Non seulement ne puis-je voir mon dos, mais dans la mesure où je suis visible « de l'extérieur » il y a là aussi un certain décalage, de sorte que de la perspective de l'arbre, il y a un tout autre invisible qui participe à la présentation.

Deuxièmement, l'invisible est aussi très présent (pour ainsi dire) dans la double sensation que nous venons d'exposer. Comme nous l'avons déjà montré, il y a toujours un certain aspect qui m'est inaccessible. Cet « en-tant-que-touchant » de ma main droite demeure invisible à la main gauche. Je ne peux jamais toucher ma main touchante, et je ne peux jamais voir mes yeux voyants. Bien que nous parlions de la même structure d'invisibilité, ce rapport est paradoxal précisément parce qu'il a lieu dans « le même organisme » ou dans le même système perceptif. Quand je pose mes paumes l'une contre l'autre, l'invisible s'impose d'une manière tout à fait remarquable et radicale. Il y a dans cette double sensation une réversibilité infiniment rapide et sans fin, en sorte que l'invisible devient radicalement indépassable, voire omniprésent. C'est dire que cette réversibilité qui est très facilement mise en lumière

---

<sup>307</sup> M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, op. cit., p. 179.

dans la double sensation, est en fait le prototype de cette même réversibilité que nous vivons face au monde.

S'il est le cas, dans mon corps, que je ne peux voir mes yeux voyants et toucher ma main touchante, cette même réversibilité s'impose en ce qui concerne le monde extérieur. Je vois l'arbre, mais la perspective à travers laquelle je suis visible depuis l'arbre m'est à jamais invisible. Je vois mon ami, je vois son corps, ses yeux, ses mains, et je vois même la direction dans laquelle il voit, lui : je vois qu'il me regarde. Mais je ne peux pas voir ses yeux me voyant. Je ne peux pas voir sa perspective. Cet invisible est néanmoins une dimension intérieure et radicalement présente dans le phénomène : ce qui m'est invisible est une sorte d'intériorité phénoménale qui rend épais le phénomène. Quand je vois mon ami, je ne vois pas une simple coulisse ou une image mais dans sa perception, dans sa parole, dans son comportement, il y a une profondeur qui n'est pas le résultat d'une déduction ou un résonnement automatique. Ainsi, l'invisible est la vue de mon ami sur le monde, la toile derrière le tableau, les notes d'une mélodie, le derrière de la scène, la touche de ma main. Il y a profondeur ou épaisseur dans le phénomène même auquel la perception m'ouvre.

Même s'il paraît étrange de parler de la perceptive d'un arbre, il s'agit néanmoins de la même structure phénoménale ici ! Dans un passage dans *L'œil et l'esprit*, Merleau-Ponty fait usage de la peinture pour illustrer l'étendue de cette structure onto-phénoménologique, cet « étrange système d'échanges ». Il dit : « Puisque les choses et mon corps sont faits de la même étoffe, il faut que sa vision se fasse de quelque manière en elles, ou encore que leur visibilité manifeste se double en lui d'une visibilité secrète : "la nature est à l'intérieur", dit Cézanne. »<sup>308</sup> Il ne s'agit certainement pas de dire que les arbres ont des yeux, qu'ils voient comme moi je les vois, qu'ils pensent comme moi je pense, mais de dire que le phénomène *a lieu* dans un monde réel.

Dans la peinture, la réversibilité est très bien illustrée puisqu'elle est censée d'être une image du monde extérieur, mais qui fait le retour en faisant du peintre l'objet de la peinture autant que l'arbre. C'est comme si la chair du peintre se thématise en ce qu'il observe l'arbre : le regard du peintre est seulement possible dans la mesure où il est aussi visible, voire, d'une manière tout à fait centrale, visible seulement depuis une autre perspective. L'invisible se cache dans la perception faisant de l'arbre vu une partie de la vision et l'invisible de ma chair vu dans la peinture. Rapport paradoxal ici, Merleau-Ponty affirme fameusement en quoi l'activité artistique du peintre expose cette réversibilité : « Ce qu'on appelle inspiration devrait être pris à la lettre : il y a vraiment inspiration et expiration de l'Être, respiration dans l'Être, action et passion si peu discernable *qu'on ne sait plus qui voit et qui est vu, qui peint et qui est peint.* »<sup>309</sup>

De cette première compréhension du concept du visible, Merleau-Ponty en met en œuvre une

<sup>308</sup> M. Merleau-Ponty, *L'œil et l'esprit*, op. cit., p. 22.

<sup>309</sup> *Ibid.*, p. 31-32.

dimension plus complexe. En parlant de la chair, le concept de l'invisible s'enracine clairement dans l'univers de la perception, et notamment comme dimension de la réversibilité perceptive : au sein de la réversibilité du voyant-visible, émerge avec force cette relation paradoxale du visible et de l'invisible. Mon corps est voyant seulement dans la mesure où il est en même temps visible, tandis qu'il est voyant seulement dans la mesure où cette activité est invisible. Néanmoins, l'invisible désigne dans la phénoménologie de Merleau-Ponty un rapport encore plus complexe, puisqu'il est en œuvre dans les phénomènes culturels, politiques, historiques, artistiques. L'invisible fait en sorte que nous savons parler des choses, et non pas seulement des données visuelles. C'est bien pour cela que Merleau-Ponty parle dans *Le visible et l'invisible* d'une « chair du monde » : il n'est qu'en vertu d'un invisible que la chose peut vraiment être chose.

Si l'on regarde une maison par exemple, il n'y a rien dans le pur visible qui commande l'unité de la maison (les fenêtres, les planches, les tuiles, les portes, etc.), il n'y a rien dans le toucher qui nécessite la Maison. Cela n'empêche pas qu'elle est maison avant même que nous le pensions. C'est pour cela que Merleau-Ponty se permet d'indiquer que l'invisible est une notion proprement ontologique, très intimement liée à celle de la chair. D'une certaine manière, l'invisible est cette fabrique de l'être qui manque au visible. On disait que le corps est un prototype de l'être, et c'est précisément parce que la réversibilité du voyant et du visible ne gagne une profondeur que par le fait d'avoir une intériorité invisible. Dans *Le visible et l'invisible*, Merleau-Ponty dit : « À plus forte raison, la robe rouge tient-elle de toutes ses fibres au tissu du visible, et, par lui, à un tissu d'être invisible. »<sup>310</sup> Autrement dit, la robe a une profondeur dont on ne peut faire abstraction mais qui n'est pas non plus entièrement contenue dans le pur visible.

Il est désormais clair que la notion de « la chair du monde » permet de penser le monde d'une manière proprement ontologique, s'éloignant du concept du « monde » dans la phénoménologie classique, beaucoup plus privé, comme *mon* monde. C'est dire que l'invisible qui permet de retenir les notes de la mélodie ou tous les éléments de la façade, n'appartient pas à une conscience retirée du monde et tout à fait privée, mais au monde même dans lequel elles figurent. Citons un passage important de la fin de l'ouvrage inachevé *Le visible et l'invisible*, passage qui met en lumière la position merleau-pontienne sur ce sujet :

Ce qu'on appelle un visible, c'est ... une qualité prégnante d'une texture, la surface d'une profondeur, une coupe sur un être massif, un grain ou corpuscule porté par une onde de l'Être. Puisque le visible total est toujours derrière, ou après, ou entre les aspects qu'on en voit, il n'y a accès vers lui que par une expérience qui, comme lui, soit toute hors d'elle-même : c'est à ce titre, et non comme porteur d'un sujet connaissant, que notre corps commande pour nous le visible, mais il ne l'explique pas, ne l'éclaire pas, il ne fait que concentrer le mystère de sa

---

<sup>310</sup> M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, op. cit., p. 172.

visibilité éparse ; et c'est bien d'un paradoxe de l'Être, non d'un paradoxe de l'homme, qu'il s'agit ici.<sup>311</sup>

En passant du monde à la chair du monde, le philosophe signale qu'il s'agit d'un mouvement proprement ontologique, tandis qu'il insiste sur le rôle de la chair, et sa capacité à créer cette profondeur. C'est en parlant de la chair du monde que je peux être sûr que ce monde n'est pas la construction pure et simple de ma conscience fermée sur elle-même. Comme le dit Merleau-Ponty, « c'est en faisant autrui non seulement inaccessible mais invisible pour moi, que je garantis son altérité et que je sors du solipsisme. »<sup>312</sup> C'est-à-dire que autrui – que ce soit mon ami, l'arbre, etc. – participe à l'invisible d'une manière dont je ne peux pas faire abstraction, et qui garantit une profondeur du monde.

Il convient de retenir cette dernière formule, à savoir que l'invisible est le garanti de l'altérité, que le monde n'est pas *mon* monde et que ce qui apparaît n'apparaît pas seulement pour moi. Dans la mesure où l'invisible crée de la profondeur phénoménale, il ne s'agit pas, on le voit très bien, d'une profondeur d'apparence, mais une profondeur réelle. Entrelacé dans la notion de la chair, l'invisible s'exprime dans un sens proprement ontologique, bien qu'il ait son origine dans le vocabulaire de la perception. Comme nous allons le voir dans la prochaine section, nous voilà devant le paradoxe : Si l'invisible n'était qu'un invisible d'apparence, à savoir un invisible entièrement présent, la chose ne serait rien qu'une idée constituée par une conscience solitaire. Si, au contraire, l'invisible était radicalement inaccessible, une absence de visibilité, la chose ne serait qu'une coulisse, une image ou une apparence. L'invisible représente une présence-absence, une « présentation d'une certaine absence ».<sup>313</sup> Autrement dit, au moment où l'invisible est présent, au moment où l'absence se présente, s'impose une certaine altérité qui n'est pas une altérité substantielle, mais une profondeur.

Le concept de l'invisible, demeure une notion centrale pour comprendre l'ontologie phénoménologique de Merleau-Ponty, précisément parce qu'il couple une théorie de la perception et de l'expérience avec une ontologie. En introduisant le concept de la chair, ce qui implique la réversibilité du visible-voyant, ainsi que du visible-invisible, la pensée merleau-pontienne nous permet de penser « l'être du phénomène ». Ayant exposé les contours de l'ontologie merleau-pontienne, revenons maintenant à la phénoménalité afin de faire quelques distinctions importantes.

---

<sup>311</sup> *Ibid.*, p. 178.

<sup>312</sup> *Ibid.*, p. 109.

<sup>313</sup> Dans *Le visible et l'invisible*, il est vrai, le sens qu'il faut attribuer au concept de l'Être n'est pas tout à fait clair et Merleau-Ponty donne parfois des indications différentes. C'est surtout en posant la question s'il y a, dans la philosophie de Merleau-Ponty une différence ontologique, que cela devient compliqué. Parfois, il laisse l'impression que la distinction entre le visible et l'invisible équivaut à celle de l'étant et l'Être (il nomme, par exemple, l'invisible « la possibilité intérieur » du visible, « l'Être de cet étant », *Ibid.*, p. 196.), alors que la totalité de sa réflexion rend impossible, selon nous, une telle interprétation. L'Être (avec ou sans majuscule) doit intégrer le visible et l'invisible, ainsi que le mouvement entre les deux, car il ne peut y avoir de scission ultime. Nous ne pouvons aborder une discussion sur la différence ontologique chez Merleau-Ponty ici, mais nous nous référons à Emmanuel de Saint-Aubert, qui expose cette difficulté de manière impressionnante dans son ouvrage *Vers une ontologie indirecte : sources et enjeux critiques de l'appel à l'ontologie chez Merleau-Ponty*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, « Bibliothèque d'histoire de la philosophie », 2006, p.113-123.

*Le phénomène : apparence et apparition*

Nous nous souvenons certainement du paradoxe du *Ménon*, dont Merleau-Ponty fait sa propre version dans la *Phénoménologie de la perception*. Rappelons-le brièvement : la théorie de la perception se trouve dans la tension entre l'empirisme et l'intellectualisme. L'empirisme affirme que seulement les données objectives sont données dans la sensation, et que les choses apparaissent comme choses par un mécanisme automatisé. Cette position, d'inspiration lockienne, soutient que la chose apparaît en vertu d'une association mentale, réunissant ce qui a une connexion dans le temps et l'espace, ou par une projection de souvenirs d'une expérience antérieure.

Cependant, nous enseigne-t-il, la projection de souvenirs, comme le souvenir d'une maison complète se projette sur ce que je vois maintenant, ne fait rien que présupposer une régression à l'infini, dans la mesure où *ces* souvenirs ont eux-mêmes leur origine. Et tout comme la projection de souvenirs présuppose ce qu'elle cherche à expliquer, l'association automatique des qualités et de stimuli présuppose une unité déjà présente : « l'unité de la chose dans la perception n'est pas construite par association, mais, condition de l'association, elle précède les recoupements qui la vérifient et déterminent, elle se précède elle-même. »<sup>314</sup>

De l'autre côté, l'intellectualisme, se fondant sur l'idée d'un jugement ou d'une attention, fait l'unité de la chose le résultat d'un acte de la conscience. Ainsi, si tout le pouvoir de constitution appartient à la conscience et à la capacité mentale, n'ayant d'obstacle « que le chaos, qui n'est rien »,<sup>315</sup> nous faisons face au même problème que celui qui hantait l'empirisme : le monde chaotique n'est, à proprement parler, *rien*, car tout sens n'appartient qu'à l'univers de la conscience. Le monde est pour l'intellectualisme *insensé*, et le pouvoir de l'attention est inconditionné puisqu'il se comporte envers le monde d'une manière tout à fait désintéressée. De même pour le pouvoir du jugement, introduit comme la capacité de juger au-delà des simples sensations, dévoilant que je vois véritablement des gens, et non pas seulement des chapeaux et des manteaux. Ce pouvoir ne saurait jamais juger sur ce qui dépasse la simple sensation, si celle-ci ne contenait pas *déjà* du sens.

De cela découle le paradoxe, à savoir que « l'empirisme ne voit pas que nous avons besoin de savoir ce que nous cherchons, sans quoi nous ne le chercherions pas, et l'intellectualisme ne voit pas que nous avons besoin d'ignorer ce que nous cherchons, sans quoi de nouveau nous ne le chercherions pas. »<sup>316</sup> Ce paradoxe provient du fait phénoménal que Merleau-Ponty découvre déjà aux débuts de la *Phénoménologie de la perception*, à savoir que la chose, dans la mesure où elle apparaît, et dans la mesure où elle est un phénomène, doit à la fois être familière et étrangère pour nous. Le phénomène doit contenir à la fois une dimension intelligible et sensée, et une dimension de nouveauté et de caché.

<sup>314</sup> M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, *op. cit.*, p. 40.

<sup>315</sup> *Ibid.*, p. 52.

<sup>316</sup> *Ibid.*



Autrement dit, le phénomène doit être à la fois visible et invisible, à la fois présence et absence ! Seulement par là, la chose peut témoigner d'une signification déjà établie : « percevoir dans le plein sens du mot ... c'est saisir un sens immanent au sensible ... »<sup>317</sup> Et « il y a un sens immanent parce qu'il y a un sujet qui fait encore partie du monde, une visée qui n'est pas un pur néant ou une pure conscience, mais un corps, une temporalité, une partie du monde sensible et historique »<sup>318</sup>

À partir de ce paradoxe, Merleau-Ponty justifie la démarche phénoménologique, orientation sur laquelle il ne revient jamais, outre une transformation ontologique. Cette démarche, en ce qui concerne le *phénomène*, accomplit un certain déplacement philosophique. On passe d'une manière assez radicale de l'univers de l'empirisme et celui de l'intellectualisme, de celui de Locke et Hume, ainsi que de celui de Descartes, pour parler de l'intériorité de ce qui apparaît. Tous les problèmes de la perception et de l'expérience du monde extérieur jusque-là concernaient le monde, mais seulement en se tenant aux *apparences*, à savoir au monde comme une toile ou une image, ou comme une idée transparente. Pour la phénoménologie, par contre, il s'agit de se réorienter vers le monde *tel qu'il apparaît et dans la mesure où il apparaît*. Différence compliquée mais cruciale, il s'agit là d'un passage des *apparences* aux *apparitions*, à savoir au monde phénoménal au moment de son apparition. C'est bien reconnaître la profondeur de la chose, tout le champ perceptif, l'intériorité de ce qui apparaît, ainsi que son histoire. Merleau-Ponty l'affirme :

C'est pourquoi seule de toutes les philosophies la phénoménologie parle d'un *champ* transcendantal. Ce mot signifie que la réflexion n'a jamais sous son regard le monde entier et la pluralité des monades déployés et objectivés et qu'elle ne dispose jamais que d'une vue partielle et d'une puissance limitée. C'est aussi pourquoi la phénoménologie est une phénoménologie, c'est-à-dire étudie l'*apparition* de l'être à la conscience, au lieu d'en supposer la possibilité donnée d'avance.<sup>319</sup>

L'idée centrale que Merleau-Ponty met au jour ici est que la phénoménologie étudie, au sein de ce qui apparaît, le fait et la manière de son apparition – bref, la structure de l'apparaître. C'est la reconnaissance du fait qu'il existe une sorte de résistance dans le phénomène qui est très intimement liée à son apparition. Autrement dit, la phénoménologie, telle que la comprend Merleau-Ponty, a pour prémisse première que le phénomène est moins un état des choses ou une image qui se présente qu'un événement, une sorte de venir-à-apparaître. Parler de l'être du phénomène, c'est en même temps parler de la réalité de la chose ! Prenons un exemple pour arriver au cœur du concept de la phénoménalité :

Disons que nous passons devant une maison. Elle a ses fenêtres et ses appuis, ses portes, ses briques et ses tuiles ; elle se présente par sa façade. Tout cela m'est clairement visible, et je vois

<sup>317</sup> *Ibid.*, p. 60.

<sup>318</sup> F. Worms, « Signes entre sens et non-sens », art cit, p. 180.

<sup>319</sup> M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, op. cit., p. 88.

effectivement une maison. Cependant, comment saurais-je s'il s'agit d'une vraie maison, avec des pièces, une cave, etc., et non pas seulement d'une coulisse ou d'un trompe-l'œil ? Comment, comme demandait Descartes, puis-je être sûr que ce que je vois est vraiment ce que je crois voir ? Cela est en fin de compte le problème de la réalité du phénomène, et on peut avancer trois réponses :

Premièrement, et de manière triviale, il faut évoquer l'attitude phénoménologique envers la pensée cartésienne. Certainement, il n'existe aucun critère qui peut distinguer une fois pour toutes si la maison que je vois est vraiment une maison et non une coulisse. Cela n'empêche pas, comme nous le montre l'auteur des *Méditations métaphysiques*, que je ne peux jamais douter du fait que je vois ce que je vois, abstraction faite de son existence objective. Cela veut dire que l'apparition a *elle-même* une solidité que je ne peux écarter. Pourquoi ? Parce que, comme nous avons clairement vu à travers les textes de Merleau-Ponty, la scission entre l'apparence subjective et l'existence objective, n'est pas une scission appartenant au monde lui-même, mais l'unité du monde et l'unité de la chose est au contraire la condition d'une telle scission. Comme il l'écrit dans la *Phénoménologie de la perception* : « l'unité pré-objective de la chose est le corrélatif de l'unité pré-objective du corps. »<sup>320</sup> Ainsi, une première réponse à ce problème est tout simplement que l'apparition phénoménale est ontologiquement antérieure à la possibilité du doute et à la possibilité d'une scission entre illusion et apparence « vraie » (si une telle formule peut avoir du sens).

Dans un deuxième temps, la phénoménologie s'appuie fortement sur cette idée d'un champ phénoménal, contrairement à un objet singulier. Cela veut dire que la chose ne gagne pas sa réalité et sa profondeur phénoménale en vertu de sa propre existence, comme si son être était une force allant de l'intérieur à l'extérieur vérifiant sa propre réalité. Au contraire, c'est grâce au champ phénoménal et le fait que la chose est *située* dans ce champ, qu'elle gagne de la profondeur. C'est comme si la présence de l'invisible m'advenait en vertu des choses qui entourent cette première. Plus je vois les choses autour de moi, plus elles réfléchissent l'envers de cette chose devant moi. Certes, cela n'assure pas d'une manière ultime que ce n'est pas une coulisse, une fausse maison, que je vois. Néanmoins, ce champ garantit que si je me trompe dans mes observations, il y a toujours *quelque chose* dans le champ. Il y a toujours un phénomène qui se présente et qui se situe dans ce champ. Un tel champ n'assure pas la réalité de *cette* chose individuelle, mais il m'invite à l'interroger, de prendre la perspective des autres choses, et d'investiguer la profondeur de ce qui m'apparaît. Dans ce champ phénoménal, il y a une organisation qui implique tous les aspects de la chose, ainsi que tous l'horizon de ma perception. C'est en fait cette organisation même qui constitue la réalité de la chose ; le champ est le milieu du réel. Dans la *Phénoménologie de la perception*, Merleau-Ponty nous dit :

Nous découvrons maintenant le noyau de réalité : une chose est chose parce que, quoi qu'elle

---

<sup>320</sup> *Ibid.*, p. 370.

nous dise, elle nous le dit par l'organisation même de ses aspects sensibles. Le « réel » est ce milieu où chaque moment est non seulement inséparable des autres, mais en quelque sorte synonyme des autres, où les « aspects » se signifient l'un l'autre dans une équivalence absolue ; c'est la plénitude insurpassable : impossible de décrire complètement la couleur du tapis sans dire que c'est un tapis, un tapis de laine, et sans impliquer dans cette couleur un certaine valeur tactile, un genre d'être dans lequel la définition complète d'un attribut exige celle du sujet tout entier et où par conséquent le sens ne se distingue pas de l'apparence totale.<sup>321</sup>

C'est ainsi que le champ phénoménal assure la totalité des phénomènes ; tout comme un aspect de la chose « valide » ou « affirme » un autre aspect de cette chose, alors une deuxième chose participe à cette validation. Ainsi, si la chose n'affirme pas entièrement sa propre réalité, elle fait néanmoins partie d'un champ phénoménal, qui est cet horizon du possible. Elle garantit la possibilité d'une *autre* perspective que celle – faillible, incomplète et partielle – que j'ai, une autre position que celle que j'occupe à présent.

Enfin, une variante de cette dernière réponse revient dans *Le visible et l'invisible*, où Merleau-Ponty montre comment le pouvoir phénoménal se montre encore plus puissant si l'on regarde ce double événement. S'il y a, d'abord, l'événement de l'apparition – la maison/coulisse m'apparaît – il y a toujours aussi cet événement quand je réalise qu'il ne s'agit en fait pas d'une maison, mais d'une illusion ou une coulisse. Cela ne veut pas seulement dire que nous sommes faillibles, mais signifie que ceci est effectivement la nature de la perception. Non pas comme constat, mais comme pratique ! Merleau-Ponty affirme ainsi que nous avons toujours une vue que partielle du monde, mais que cette partialité assure la perception comme activité incessante. Comment concevoir de ce processus en termes techniques ?

L'apparence se dévoile parfois de n'être qu'une illusion sinon plus ou autre chose que nous croyions, elle dévoile parfois une autre nature. Nature que nous voyons *maintenant*, sous une perspective plus optimale, était la chose « depuis le début ». Cependant, nous ne pouvons pourtant en conclure ni qu'il y a un Être tout à fait vrai, tout à fait plein, qui se démontrera une fois pour toutes dans l'absolu de la conscience, ni que l'illusion est désormais toujours possible tel que « le réel, après tout, n'est que le moins improbable, ou le plus probable »<sup>322</sup>, laissant la voie ouverte au doute absolu. Tout au contraire, ce que montrent les considérations de Merleau-Ponty est le fait qu'à chaque fois qu'il y a un éclatement de l'illusion, que nous regardons derrière les coulisses, que le masque est enlevé, cet éclatement n'est « ... qu'un autre nom de la nouvelle apparition ... »,<sup>323</sup> qui est la vérité de la première !<sup>324</sup>

Ici, il faudra bien souligner deux choses : d'abord, il est crucial de comprendre que l'illusion en tant que telle ne donne pas droit au doute, mais tout au contraire fait voir que la vérité n'est pas située *dans la chose* mais que le réel témoigne du fait qu'il doit y avoir une vérité même de l'illusion et de son

<sup>321</sup> *Ibid.*, p. 379.

<sup>322</sup> M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, *op. cit.*, p. 62.

<sup>323</sup> *Ibid.*

<sup>324</sup> Cette analyse fait valoir les concepts d'apparence et d'apparition, car « ... il n'y a pas de *Schein* sans *Erscheinung*, ... tout *Schein* est la contre-partie d'une *Erscheinung* ... » *Ibid.*, p. 63.

éclatement. Ensuite, ce déplacement du concept de vérité que nous évoquons brièvement ici, donne lieu à l'exploration du concept d'apparition qui en est le centre, concept qui met en relief l'apparence et le sort de la *visibilia* pure : l'apparition situe l'apparence dans un monde qui est déjà là, un monde qui n'est pas posé dogmatiquement, mais auquel nous devons être fidèles, faute duquel il n'y aurait pas d'illusion. Autrement dit, il y a illusion *parce que* nous ne doutons pas du monde, mais avons d'origine une foi perceptive.

L'apparence pure, comme l'illusion, montre d'une manière frappante la nécessité du concept de l'apparition et la nécessité de situer l'apparence par rapport à sa *phénoménalité*. Le profil ou l'esquisse de la maison ne peut être apparence pure que s'il n'est que pour moi, radicalement subjectif. Point important que R. Barbaras souligne : « ... c'est parce que l'objet est posé, par-delà son mode singulier d'apparaître, comme susceptible d'une détermination adéquate que l'esquisse, où il présentait lui-même comme imprésentable, se dégrade en apparence, c'est-à-dire en réalité subjective. »<sup>325</sup>

C'est à dire qu'il y a une épaisseur même de l'apparence, à savoir qu'une apparence n'a un caractère de *visibilia* pure *que* dans la mesure où un aspect d'elle est au même moment enraciné dans le réel : si l'apparence de la maison s'avère être une apparence, une illusion, ce n'est qu'à condition que la coulisse qu'elle *est* n'est pas une pure apparence, que cette dernière a une épaisseur dans le monde. Autrement dit, c'est quand nous voyons qu'il n'y avait pas de maison, seulement des coulisses, que cette maison n'est pas l'illusion qui détruit le monde et la conscience que nous en avons, mais plutôt que la maison avait déjà les coulisses *en germe*. La fausse maison n'est pas un manque de réalité, ce qui n'était jamais là, mais plutôt les coulisses qui nous sont maintenant manifestes ; la preuve ? qu'il ne peut y avoir véritablement d'apparence pure puisque tout éclatement d'une apparence fait immédiatement place à une autre – voilà la première structure de l'apparition.

On peut dire que l'apparition désigne le caractère épais du visible, le fait que toute apparence, qu'elle soit vraie ou trompeuse, a une apparition qui *ne peut être fausse*. À un regard plus attentif, la chose peut toujours dévoiler un aspect neuf, plus réel que cette première impression. On trouve là le visible même : « [L]e propre du visible ... est d'être superficie d'une profondeur inépuisable : c'est ce qui fait qu'il peut être ouvert à d'autres visions que la nôtre. »<sup>326</sup> Or, de manière étrange, la profondeur du visible ne sait pas elle-même ne pas être visible. C'est pour cela que, quand nous parlons du visible, nous intégrons à la fois l'apparence et l'apparition.

Tout cela se lie à notre conception de la chose et de l'expérience, parce que le concept d'apparition se réfère à la perception, au corps. C'est seulement en présupposant une unité originelle et

<sup>325</sup> Barbaras avance le point que « l'esquisse ne donne l'objet qu'en le repoussant dans la profondeur, elle ne le présente comme *imprésentable* : le caractère partiel de cette donation n'est pas une négation de l'objet, mais bien la condition de son apparition. » (R. Barbaras, « Phénoménologie et ontologie de la vie », art cit, p. 113.) Nous reviendrons sur ce point lors de notre discussion sur l'événement mais il est important de souligner que l'esquisse fait de sorte que l'objet ne peut jamais être *présenté* tel qu'il « est ». La chose est donc représentée dans l'essence, présentée comme imprésentable dans l'esquisse.

<sup>326</sup> M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, op. cit., p. 186.

« mondaine », épuisée et transparente, perçue par un corps monoculaire, que le problème de l'illusion surgit : c'est seulement s'il y a une unité préalable que l'existence de l'apparence trompeuse nous fait retomber dans un doute universel, de sorte que nous ne saurions plus en sortir.<sup>327</sup> Autrement dit, si nous ne faisons pas entrer la catégorie de l'apparition, l'épaisseur et la réalité de l'apparence, l'illusion ne pourrait pas exister car il n'y aurait plus que des simulacres.

### *Le phénomène : l'inépuisable et l'écart*

En insistant sur le fait que l'apparition phénoménale appartient à la réversibilité de la chair, et ainsi est l'objet d'une interrogation ontologique, Merleau-Ponty s'éloigne de la phénoménologie en certains égards. Notamment le problème de l'essence, qui a tant préoccupé Husserl, prend désormais une toute autre forme. Cette démarche, que l'on voit en germe dans la *Phénoménologie de la perception* et qui devient explicite dans *Signes* et dans *Le visible et l'invisible*, marque bien le passage d'une phénoménologie classique à une ontologie phénoménologique :

Ce que nous proposons là et opposons à la recherche de l'essence n'est pas le retour à l'immédiat, la coïncidence, la fusion effective avec l'existant, la recherche d'une intégrité originelle, d'un secret perdu et à retrouver, qui annulerait nos questions et même mettrait en accusation notre langage. Si la coïncidence est perdue, ce n'est pas hasard, si l'Être est caché, cela même est un trait de l'Être, et nul dévoilement ne nous le fera comprendre.<sup>328</sup>

Dans ce constat, nous trouvons non seulement la justification philosophique, mais aussi la nécessité d'une considération du double aspect, d'un binocularisme, d'une « ontologie indirecte », comme le dira E. de Saint-Aubert, car il continue à propos de Bergson : « Ce qui lui manque, comme aux philosophies réflexives, c'est la *double référence*, l'identité du rentrer en soi et du sortir du soi, du vécu et de la distance. »<sup>329</sup>

Cette dernière citation de Merleau-Ponty évoque aussi le caractère inépuisable du phénomène. Comme nous venons de voir, une qualité indépassable du phénomène est son apparition, la garantie d'un monde qui n'est pas seulement des apparences : il y a toujours une solidité du monde dont nous ne saurions faire abstraction. La non-coïncidence auquel Merleau-Ponty fait allusion, qui était à l'origine du problème du phénomène, est aussi la garantie d'un monde qui n'est jamais complètement saisi. Les trois réponses que nous évoquions ci-dessus contre le paradoxe du *Ménon*, font toutes les trois références à une certaine incomplétude du phénomène. Que ce soit la possibilité du doute ou d'un champ qui n'est

<sup>327</sup> Toujours aujourd'hui, nous remarquons des références au monde matériel, comme présupposition d'une connaissance de lui. Reste qu'un tel postulat métaphysique demeure ouvert à la critique cartésienne la plus banale : « Comment tu le sais ? » Sur une note husserlienne de passage, il semble que la crise des sciences est loin d'être résolue.

<sup>328</sup> M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, op. cit., p. 160. La distance prise par rapport à une « intégrité originelle » et un « secret perdu » est ainsi une prise de distance à l'égard du « cogito tacite » que l'on retrouve dans ses premiers écrits.

<sup>329</sup> *Ibid.*, p. 162. Souligné par nous.

jamais donné entièrement, le phénomène témoigne d'une vue partielle, « une puissance limitée ».

À cela s'ajoute le fait que non seulement cette partialité ne constitue pas un obstacle absolu, mais elle est la condition même de la chose en tant que telle. Liée à la problématique de l'invisible, la vue partielle que nous avons du monde, est une condition du réel. Comme il dit lui-même dans *Signes* : « Voir, c'est par principe voir plus qu'on ne voit, c'est accéder à un être de latence. L'invisible est le relief et la profondeur du visible, et pas plus que lui le visible ne comporte de positivité pure. »<sup>330</sup> Pour Merleau-Ponty cela signifie que le paradoxe ontologique de la chair s'exprime également dans un paradoxe du savoir, dans le rapport entre savoir et ignorance.

Si le phénomène interdit une apparence pure, il interdit en même temps l'essence pure ; contrairement à la phénoménologie classique, Merleau-Ponty affirme que « nous ne nous établissons pas dans un univers d'essences, nous demandons au contraire que l'on ré-considère la distinction du *that* et du *what*, de l'essence et des conditions d'existence, en se reportant à l'expérience du monde qui la précède. »<sup>331</sup> Ou comme le dit M. Dillon, « Problems of knowing are at the same time problems of being ». <sup>332</sup> La dimension ontologique ne se déduit pas pour Merleau-Ponty d'un concept abstrait de l'Être, mais plutôt par une orientation vers les phénomènes concrets et réels, dont leur apparition témoigne d'une chair du monde, d'une épaisseur. Autrement dit, comme nous l'explique R. Barbaras, il s'agit de l'être du phénomène. Prenons un moment pour articuler ce point technique, car il est crucial pour comprendre l'attitude politique merleau-pontienne :

Si R. Barbaras insiste sur le fait que l'être de la chose est *ce qu'elle est*, c'est seulement pour ajouter aussitôt que dans la mesure où la chose apparaît à une expérience, c'est avec un double caractère qui s'articule au sein de l'expérience et fait allusion à son être. Il dit que *ce que* la chose est, est profondément marqué par ce qu'elle est au-delà, ou plutôt *en-deçà*, de ses différents aspects (la chaise, au-delà des pieds de table, de la couleur, etc.). Il s'agit de l'essence, ce qui signifie, selon Barbaras, *l'invariant de la variation*. Or, l'essence n'est pourtant *pas* son être !<sup>333</sup> L'essence ne se donne qu'à travers le pouvoir de variation ; c'est l'essence qui émerge de la variation, et non l'inverse.

L'expérience, cependant, ne saurait pas fournir une variation telle que l'essence puisse être l'être essentiel. Barbaras dit : « Une essence pure, note Merleau-Ponty, ne pourrait résulter que d'un essai de variation totale. »<sup>334</sup> Nous voilà, face à la problématique principale de l'être, telle que la comprend l'auteur de la *Phénoménologie de la perception* : pour qu'il y ait quelque chose, il faut des invariances, mais ce sont là des essences qui ne pourraient être que pour une expérience. Cette expérience, quant à elle, ne peut pas fournir une telle variation totale, même pas en tant qu'activité infinie. Si l'expérience,

<sup>330</sup> M. Merleau-Ponty, *Signes*, *op. cit.*, p. 38.

<sup>331</sup> M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, *op. cit.*, p. 46.

<sup>332</sup> M.C. Dillon, *Merleau-Ponty's ontology*, *op. cit.*, p. 2.

<sup>333</sup> R. Barbaras, *De l'être du phénomène*, *op. cit.*, p. 116-117.

<sup>334</sup> *Ibid.*, p. 118. Voir aussi M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, *op. cit.*, p. 147.

pourtant, exhibe une capacité de varier infiniment, il s'agit là d'une toute autre forme :

On peut en effet imaginer qu'à l'infini de la variation, la chose même serait exhibée en transparence. ... Cet infini auquel Merleau-Ponty fait allusion ne peut être parcouru, il n'admet aucune forme de clôture, et doit donc être distingué d'une infinité objective. Son infinité qualifie en réalité *l'excès de l'expérience sur l'essence*.<sup>335</sup>

Le problème de l'être et de l'expérience s'articule en vrai comme un excès, comme un surcroît, mais il s'agit d'un excès qui s'inscrit aussitôt à l'être dont il est l'excès. Conséquence directe de la chair : « dans son accouplement avec la chair du monde, le corps apporte plus qu'il ne reçoit, ajoutant au monde que je vois le trésor nécessaire de ce qu'il voit, lui. »<sup>336</sup>

Autrement dit, si la phénoménalité du monde est le garant pour qu'il ne puisse y avoir d'apparence pure, la vue partielle de l'expérience – qui est en même temps un excès – est le garant pour qu'il ne puisse y avoir d'essence pure. La non-complétude de la chose dans la perception n'est pas un obstacle limitant mais la condition de son être. Pour reprendre R. Barbaras : « Que la chose se profile dans des esquisses toujours incomplètes n'est pas la conséquence des limites d'un entendement qui, en droit, pourrait s'appropriier l'objet en transparence ; c'est un trait constitutif de la réalité, de sorte que Dieu lui-même percevrait la chose par esquisses »,<sup>337</sup> que « dans l'esquisse, l'objet n'est pas signifié ou représenté : il se montre. »<sup>338</sup> De manière remarquable, Merleau-Ponty nous expose à une phénoménologie qui affronte à la fois le problème des apparences pures et celui des essences idéales. C'est au sein de la phénoménalité, à savoir dans l'*apparition* du phénomène, que ces problèmes cèdent la place à une nouvelle conception de la chair du monde – épaïsse et inépuisable.

La structure de l'apparition est le résultat de l'invisible, toujours à l'envers du visible. Cela veut dire qu'au moment où un visible s'effondre, il y a toujours une intériorité qui soutient un nouveau visible. La structure de l'inépuisable, par contre, est le résultat du rapport ontologique entre le visible et l'invisible. C'est parce que, contrairement à ce que l'on pourrait croire en lisant le corps, « l'être à deux feuillets » dans la *Phénoménologie de la perception*, le visible et l'invisible ne sont pas deux dimensions de l'être superposées d'une manière exacte. Ce n'est pas qu'il y a correspondance absolue entre le visible et l'invisible ; au contraire, il y a un manque, un décalage ou un déplacement qui caractérise le phénomène. En découvrant que ce que l'on croyait être une maison est en fait une coulisse, il n'est plus possible de revenir à cette première apparence. Elle serait à jamais détruite, retournée, détournée. Pour illustrer cette non-correspondance, reprenons la double sensation.

Les deux mains qui se palpent l'une l'autre exprime l'invisible de la chair parce que la main

<sup>335</sup> R. Barbaras, *De l'être du phénomène*, op. cit., p. 118.

<sup>336</sup> M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, op. cit., p. 187.

<sup>337</sup> R. Barbaras, « Phénoménologie et ontologie de la vie », art cit, p. 112-113.

<sup>338</sup> *Ibid.*, p. 113.

droite ne saurait percevoir la main gauche dans la mesure où celle-ci perçoit. Ainsi, nous montrait Merleau-Ponty, il y a là la réversibilité de la chair. Mais il ajoute à cette illustration qu'elle n'est pas une réversibilité stable. D'abord, mon corps n'éprouve pas des deux sensations en même temps ; ma main droite n'est jamais sujet *et* objet – cette relation ne cesse d'alterner. Mais c'est aussi qu'elle n'est jamais *complètement* sujet et *complètement* objet : Ce qui l'empêche d'être jamais un objet, d'être jamais "complètement constitué", c'est qu'il est ce par quoi il y a des objets. »<sup>339</sup> Dans *Le visible et l'invisible*, cette structure est encore plus explicitement nommée : « ... qu'il s'agit d'une réversibilité toujours imminente et *jamais réalisé en fait* »<sup>340</sup> Cela veut dire que l'événement que nous observons dans la double sensation est certainement une réversibilité, mais une réversibilité qui n'est jamais complétée, qui ne passe jamais au-delà de l'imminence.<sup>341</sup> De plus, c'est un événement qui résulte dans une déhiscence : au moment où le champ phénoménal s'organise intérieurement, il crée un décalage qui fait en sorte que le visible et l'invisible s'écartent :

Encore une fois, la chair dont nous parlons n'est pas la matière. Elle est l'enroulement du visible sur le corps voyant, du tangible sur le corps touchant, qui est attesté notamment quand le corps se voit, se touche en train de voir et de toucher les choses, de sorte que, simultanément, comme tangible il descend parmi elles, comme touchant il les domine toutes et tire de lui-même ce rapport, et même ce double rapport, par déhiscence ou fission de sa masse.<sup>342</sup>

C'est bien cela que Merleau-Ponty appelle l'*écart* : « si ces expériences ne se recouvrent jamais exactement, si elles échappent au moment de se rejoindre, s'il y a toujours entre elles du "bougé", un "écart", c'est précisément parce que mes deux mains font partie du même corps, parce qu'il se meut dans le monde ».<sup>343</sup>

Non seulement cet écart crée un excès et fait en sorte que le phénomène devient inépuisable au sens où il y a toujours une intériorité de la chose à interroger. Aussi, la structure de la chair institue cette qualité inépuisable temporellement. Il n'est jamais possible de revenir à ce visible qui se présentait en premier. Cela fait en sorte que les choses, elles aussi, ont une histoire. L'écart, « cette différenciation jamais achevée, cette ouverture toujours à refaire »<sup>344</sup>, nous invite à ré-interroger le monde, à revoir le monde et de mettre en lumière cette ouverture qui n'appartient pas à une conscience souveraine, mais à l'être même : V. Peillon observe cette expérience-en-acte :

... comme écart du visible et de l'invisible, comme distance et proximité, est le lieu, l'abîme,

<sup>339</sup> M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, *op. cit.*, p. 121.

<sup>340</sup> M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, *op. cit.*, p. 191.

<sup>341</sup> EVANS Fred, « Chiasme and flesh » in *Merleau-Ponty : Key concepts*, Rosalyn Diprose et Jack Reynolds (éd.), 1<sup>re</sup> éd., Stocksfield, Routledge, 2014, p. 184–195.

<sup>342</sup> M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, *op. cit.*, p. 189.

<sup>343</sup> *Ibid.*, p. 192.

<sup>344</sup> *Ibid.*, p. 199.



le sans-fond où se loge la conscience comme « ouverture » ... La différence toujours inachevée mais impossible à réduire du sujet et de l'objet ne peut se fonder dans une intentionnalité qui serait celle de la conscience : elle suppose une « *intentionnalité intérieure à l'être* ».345

La pensée de Merleau-Ponty orbite autour d'un ensemble problématique : il part du problème de l'être de l'expérience, et bouleverse immédiatement l'interrogation philosophique en montrant qu'il s'agit en fait du problème du visible et de l'invisible, de la chair du corps et de la chair du monde. Or, par là, on fait retour à la question de l'être, mais désormais d'une toute autre forme. Loin, maintenant, d'être une métaphysique, cette interrogation est une sorte d'investigation qui va de la rencontre réelle avec les phénomènes, à une discussion de toutes ses dimensions. Cette philosophie n'est ni une ontologie qui ne nous permet que par la suite de parler du monde, de la chose, du réel, ni une théorie des apparences qui écarte la question de l'être. Elle est une ontologie proprement phénoménologique, une attitude philosophique qui prend au sérieux les phénomènes, sans dogmatisme et sans métaphysique surplombante. En s'appuyant sur le mystère de l'expérience, Merleau-Ponty découvre plutôt une sorte de pouvoir, qui nous permet de parler ontologiquement :

C'est donc à l'expérience qu'appartient le pouvoir ontologique ultime, et les essences, les nécessités d'essence, la possibilité interne ou logique, toutes solides et incontestables qu'elles soient sous le regard de l'esprit, n'ont finalement leur force et leur éloquence que parce que toutes mes pensées et les pensées des autres soit prises dans le tissu d'un seul Être.<sup>346</sup>

Avec ces mots, il est possible de mettre en lumière un problème auquel il fait systématiquement face tout au long de sa vie, problème qui va s'avérer important pour toute discussion politique : le problème d'autrui.

### ***Le phénomène : l'être et altérité***

Il est désormais clair que pour Merleau-Ponty, le concept de la chair nous amène à une discussion de l'être, dont elle est le prototype. C'est précisément la réversibilité qui caractérise ce rapport, ce qui désigne une intimité profonde de ce qui était séparé dans la philosophie classique : l'être et expérience, voyant et visible, sujet et objet. Au long de notre exposition de la réversibilité comme structure de la chair, nous avons, quoique seulement en passant, indiqué qu'il y a également une question d'autrui et d'altérité qui se pose. Avant tout, c'est la question des autres consciences qui était une question indépassable pour Merleau-Ponty, comme elle l'était pour Husserl. Mais dans la discussion plus directement ontologique de la chair, nous avons fait la rencontre avec la notion de l'écart, notion qui appelle la différence et l'altérité. Plus spécifiquement, c'est avant tout autrui, à la forme de l'autre

<sup>345</sup> V. Peillon, *La tradition de l'esprit*, op. cit., p. 207-208. Souligné par nous.

<sup>346</sup> M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, op. cit., p. 146.

conscience et du langage, qui figure dans la philosophie merleau-pontienne et auquel nous devons prêter attention. Nous voudrions élaborer quelque peu le problème d'altérité pour le voir en contexte de cette phénoménologie :

La réversibilité de la chair assure une intimité phénoménale, selon laquelle nous n'enveloppons le monde que dans la mesure où il nous enveloppe. De même, je vois seulement dans la mesure où je suis moi-même visible. L'interrogation se fait seulement en forme de retour, sans aucun point de départ ultime, aucun fondement absolu. Ayant montré comment, quand il y a fondamentalement réversibilité, la chair témoigne d'une intériorité invisible de tout visible, nous nous sommes tenus à l'invisible au sens de l'envers de la chose ou de mes propres yeux voyants. Cependant, il y a dans la notion de la chair une ambiguïté à laquelle Claude Lefort nous demande de faire attention :<sup>347</sup> si la chair exprime une réversibilité fondamentale, nous situant dans le monde, assurant une fidélité de l'immanence et la transcendance, elle est également la marque de l'altérité. Il ne s'agit là certainement pas d'une ambiguïté sous la forme d'une contradiction, mais d'une altérité immanente au mouvement réversible, du va-et-vient de la chair.<sup>348</sup> Autrement dit, dans le rapprochement de la conscience et du monde, – l'insertion de l'un dans l'autre – il y a aussi distance, ou plutôt un décalage qui assure que le tout n'est pas subsumé par le grand concept de l'Être.

Ontologiquement, l'altérité se présente à travers l'*écart* au sein de la réversibilité : entre l'intériorité invisible et la face visible de la chose, il y a une réversibilité qui n'est jamais tout à fait réalisée et qui demeure imminente. C'est-à-dire qu'il y a dans la réversibilité un écart qui ne peut jamais être comblé ou dépassé. Grâce à cet écart, la réversibilité fonctionne aussi comme l'institution d'une altérité dont on ne peut pas faire abstraction. Quand je touche ma main droite avec ma main gauche, la réversibilité n'est qu'imminente, de sorte que la première main n'est jamais identique à la seconde ; il y a nécessairement un écart et un décalage. Ainsi, pour simplifier, ma main droite devient *autre* pour la main gauche, au sens où il émerge une distance à l'intérieur de l'organisme percevant. Autrement dit, je suis moi-même – c'est-à-dire corps perceptif, ouverture au monde, profondeur, chair – seulement en me faisant autre. Dans la mesure où il y a réversibilité, il y a également écart, ce qui résulte dans une présence de l'autre dans le même.<sup>349</sup>

Phénoménologiquement (si les deux se distinguent), c'est avant tout *autrui* qui se présente comme le visage de l'altérité. Systématiquement tout au long du travail de Merleau-Ponty, c'est bien l'autre qui s'impose comme figure à laquelle la phénoménologie doit faire attention. Dès les discussions

<sup>347</sup> C. Lefort, « Flesh and otherness », art cit. C. Lefort, *Sur une colonne absente*, op. cit., p. 8.

<sup>348</sup> Pour une discussion de cette ambiguïté, voir les réponses de M. Dillon et de G. B. Madison à l'argument de Lefort dans JOHNSON Galen A. et SMITH Michael B. (éd.), *Ontology and alterity in Merleau-Ponty*, 1<sup>re</sup> éd., Evanston, Ill., Northwestern University Press, 1990, 206 p.

<sup>349</sup> MADISON Gary Brent, « Flesh as otherness » in *Ontology and alterity in Merleau-Ponty*, Galen A. Johnson et Michael B. Smith (éd.), Evanston, Ill., Northwestern University Press, « Northwestern university studies in phenomenology and existential philosophy », 1990, p. 27–34.

de la *Structure du comportement*, l'autre se présente pour Merleau-Ponty comme un problème philosophique qui transperce les autres, le problème du fantôme dans la machine, qui fait poser les questions de l'éthique, de la politique, de l'art, etc. Cet intérêt au phénomène d'autrui provient sans doute non seulement d'une réflexion purement philosophique, par exemple comment on peut éviter le solipsisme, mais aussi de la manière par laquelle autrui s'impose à travers la politique, la culture, le langage, etc. L'autre est là et il ne se réduit visiblement pas à une simple question philosophique abstraite. Autrement dit, autrui représente pour la philosophie merleau-pontienne une dimension cruciale de la chair puisqu'elle figure aussi de manière phénoménale, et non pas seulement comme concept métaphysique. Autrui se présente, et il entre dans une fidélité de mon expérience de moi-même. Plus concrètement, le problème d'autrui se pose essentiellement pour Merleau-Ponty sous deux variants. D'abord, le problème de savoir comment autrui peut être connu, et ensuite, le problème de comprendre le rapport entre ma chair et celle de l'autre. Nous allons brièvement esquisser ceux-ci :

Dans la *Phénoménologie de la perception*, Merleau-Ponty aborde le problème d'autrui : « ... autrui serait devant moi un en-soi et cependant il existerait pour soi, il exigerait de moi pour être perçu une opération contradictoire, puisque je devrais à la fois le distinguer de moi-même, donc le situer dans le monde des objets, et le penser comme conscience ... »<sup>350</sup> À l'apparence, c'est en effet un variant du problème solipsiste : Comment puis-je avoir accès à la conscience d'autre ? Cependant, il faut souligner que la démarche merleau-pontienne ne s'identifie pas à celle de Descartes. Il ne met certainement pas en doute l'autre, mais en renvoyant dos à dos les positions classiques, en mettant en relief l'enjeu, il lui serait possible de décrire une autre attitude. Comme pour la question de la chose, le lecteur se rend aussitôt compte que l'interrogation cartésienne est un moyen de revenir au corps perceptif, de faire de la perception – la mienne et celle de l'autre – une question proprement phénoménologique, et non pas une question de métaphysique ou d'épistémologie pure.

Ce n'est pas, nous enseigne-t-il, le soi intérieur de l'autre que nous voyons, mais il n'est pas non plus une simple chose. Non seulement il y a comportement qui a pour nous du sens, mais dans l'autre, il y a également un sens *perceptif*. À travers sa perception, il se fait visible, tout comme moi je suis visible en voyant. Cela fait en sorte que le comportement d'autrui témoigne d'une vie perceptive, plus qu'un fantôme dans la machine dont on ne voit que les traces. C'est au contraire la perception d'un monde que je ne perçois pas à partir de ma position : Le monde apparaît en profondeur en vertu de l'autre parce qu'il institue cette autre perspective sur laquelle le monde dépend. Autrement dit, autrui ne se donne pas à moi, nous montre Merleau-Ponty, soit comme chose soit comme un *alter ego*, mais il se donne comme ouverture. Contrairement à une analyse comme celle de Sartre, selon laquelle les deux consciences s'affrontent l'un contre l'autre, sans aucun ressort autre que la domination, mon corps pré-objectif et le corps pré-objectif de l'autre sont *d'abord* perceptifs et donc ouverture. C'est effectivement

---

<sup>350</sup> M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, op. cit., p. 407.

une ouverture dans l'autre à laquelle je peux participer. Ainsi, autrui m'informe d'une autre perspective, donc d'un autre horizon, donc du monde.

Comment l'expérience de cette ouverture est-elle possible ? R. Barbaras nous fait d'abord prendre conscience qu'il y a une circularité dans l'argument de Merleau-Ponty. Il dit que :

l'explicitation du monde perçu est d'emblée conduite sous l'horizon de la perception d'autrui. Sa démarche est donc finalement circulaire : parce qu'autrui informe secrètement l'étude du monde sensible, parce que le monde perçu est abordé depuis la possibilité de l'intersubjectivité, les conclusions produites au plan du monde sensible informent en retour la description d'autrui.<sup>351</sup>

Cela veut dire que le monde est analysé par Merleau-Ponty à partir du fait qu'il y a toujours une autre perspective à prendre en compte, tandis que, c'est en vertu de l'ouverture au monde que l'autre peut apparaître. La circularité vient du fait que Merleau-Ponty ne quitte pas le monde réel, dans lequel figurent des autres réellement – contrairement à celui de Descartes : l'analyse du monde perçu est formulée à partir de l'intersubjectivité (en voyant, je suis visible de l'extérieur), et c'est dans cette phénoménologie que l'autre se présente comme problème – mais seulement sous forme de retour. R. Barbaras continue : « L'analyse d'autrui se précède en quelque sorte elle-même : selon l'ordre constitutif, elle suit celle du monde, mais celui-ci a toujours déjà été compris comme un univers où d'autres humains peuvent apparaître. »<sup>352</sup> C'est dire que le problème d'autrui provient d'un monde perceptif dans lequel l'autre est toujours déjà présent.

La première démarche remarquable de Merleau-Ponty est que dans le monde, nous éprouvons de l'ouverture à travers l'activité perceptive. Or, il s'ensuit de cette démarche que non seulement il y a de la trace de l'autre, mais que l'autre se donne *en premier* comme autre, et non pas d'abord comme chose. Avant tout, la conscience d'autrui ne peut pas être le résultat d'une projection, une couche superposée à ce qui nous est donné, car toute projection présuppose un comportement *déjà* intelligible : « En d'autres termes, toute théorie de la projection suppose ce qu'elle prétend démontrer : nous ne pourrions projeter nos propres vécus dans une apparence sensible si quelque chose en celle-ci ne nous suggérait l'inférence. »<sup>353</sup> Cela veut dire qu'il y a, dans l'expérience de l'autre, déjà quelque chose qui nous informe de son altérité. V. Peillon explicite le paradoxe : « D'une part ..., il n'y a pas à construire la conscience d'autrui, elle est un "a priori". Mais si autrui m'est donné immédiatement, il demeure toutefois qu'il m'est donné précisément comme cette réalité que je ne peux pas réellement éprouver ... »<sup>354</sup> Les positions classiques ne savent ainsi pas résoudre ce mystère puisqu'elles ne sont

<sup>351</sup> R. Barbaras, *De l'être du phénomène, op. cit.*, p. 37-38.

<sup>352</sup> *Ibid.*, p. 38.

<sup>353</sup> *Ibid.*, p. 40.

<sup>354</sup> V. Peillon, *La tradition de l'esprit, op. cit.*, p. 36.

pas capables de concevoir l'autre comme une autre conscience perceptive. Elles finissent donc par un choix impossible : « en tant que conscience, autrui ne peut être autre, il se confond avec moi ; en tant que corps, rien ne le distingue des autres objets. »<sup>355</sup>

Pour Merleau-Ponty, au contraire, autrui n'est pas à comprendre à partir des stimuli ni de sa conscience pure ; ni comme chose ni comme un *alter ego*, clos sur lui-même. Autrui se présente de manière phénoménale, à savoir comme profondeur – comme ouverture qui précède le monde.<sup>356</sup> Ça veut dire que autrui appartient toujours déjà à mon monde – ou plutôt que j'appartiens au sien. C'est bien cela que Merleau-Ponty appelle *intermonde*, un monde commun qui précède le monde « objectif ». <sup>357</sup> Il nous dit dans *Signes* : « Si “à partir” du corps propre je peux comprendre le corps et l'existence d'autrui, si la comprérence de ma “conscience” et de mon “corps” se prolonge dans la comprérence d'autrui et de moi, c'est que le “je peux” et le “l'autre existe” appartiennent d'ores et déjà au même monde ... »<sup>358</sup> Dans la mesure où la chair est ouverture, la chair d'autrui se donne également à nous comme chair :

C'est seulement dans la mesure où le sujet est saisi comme ouverture au monde que l'expérience d'autrui peut être restituée, non plus comme expérience d'un *alter ego* pour un *ego*, mais comme expérience par une chair d'une autre chair, d'une autre perception et finalement d'une dimension du monde même. Autrui n'est lui-même que s'il emprunte au monde son altérité, procède de sa profondeur.<sup>359</sup>

L'expérience d'autrui est ainsi possible et nécessaire puisque ma chair s'ouvre vers la chair d'autrui en même temps que la chair de l'autre s'ouvre vers la mienne dans ce plan commun de l'intermonde. Autrement dit, autrui fait toujours déjà partie de mon horizon perceptif, et c'est par son altérité que le monde gagne sa profondeur. Le fait que j'éprouve cette altérité et l'incorpore dans mon horizon est selon Merleau-Ponty antérieur à notre rencontre avec le monde, et donc antérieur au problème d'autrui.

À partir de ces premières réflexions, nous sommes portés à conclure que non seulement il y a une fidélité perceptive qui fait en sorte que je peux identifier un autre organisme perceptif quand il se présente, mais en tant que phénomène, autrui se donne comme une ouverture *en moi*, et non pas comme altérité absolument extérieure. Comme le montre V. Peillon, il y a une fidélité *pré-objective* avec autrui, en sorte que le mystère paradoxal de l'autre se présente comme le paradoxe de ma propre chair : « ... l'énigme d'autrui ne m'atteint pas du dehors, elle n'est pas une curiosité de mon existence qu'il me serait possible de vivre sur le mode de l'épisode ou de la distraction. C'est en moi, au plus secret de ma conscience, qu'elle m'atteint... L'énigme d'autrui m'habite comme ma propre étrangeté. »<sup>360</sup>

<sup>355</sup> R. Barbaras, *De l'être du phénomène*, op. cit., p. 42.

<sup>356</sup> « cette vie étrangère, comme la mienne avec laquelle elle communique, est une vie ouverte » (M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, op. cit., p. 411.)

<sup>357</sup> *Ibid.*, p. 414.

<sup>358</sup> M. Merleau-Ponty, *Signes*, op. cit., p. 285-286.

<sup>359</sup> R. Barbaras, *De l'être du phénomène*, op. cit., p. 49.

<sup>360</sup> V. Peillon, *La tradition de l'esprit*, op. cit., p. 36.

Ce n'est donc pas possible de faire l'expérience d'autrui comme quelque chose d'extérieur, mais cette expérience d'autrui se situe dans notre propre chair. En effet, c'est de la réversibilité dont nous parlions déjà dans la *Phénoménologie de la perception*, car « L'évidence d'autrui est possible parce que je ne suis pas transparent pour moi-même et que ma subjectivité traîne après elle son corps. »<sup>361</sup> Le mystère d'autrui procède de la réversibilité de ma chair et a lieu dans cette chair. V. Peillon insiste : « Puisque ma perception est incarnée, et donc opaque à elle-même, elle n'exclut plus l'apparition d'une autre perception : puisque je ne suis pas un pur sujet, le corps de l'autre ne sera plus un pur objet [ni un pur *alter ego*] et une conscience pourra alors l'habiter »<sup>362</sup> S'il est vrai que ma chair dépend d'autrui, qu'autrui *déjà* « informe secrètement l'étude du monde sensible », alors autrui témoigne d'une altérité *de nous-mêmes* que nous ne saurons dépasser.

Dans la *Phénoménologie de la perception*, il y a deux conclusions sur le problème d'autrui qui sont très liées. D'un côté, Merleau-Ponty veut montrer comment l'expérience d'autrui, en tant qu'autre, est possible. Cette expérience est selon lui possible grâce au fait que l'autre se donne antérieur à l'expérience de la chose ou de celle de la conscience pure, à savoir qu'il se donne *en autrui* pré-objectif (ou pré-subjectif), au niveau phénoménal. Et c'est une expérience qui n'est possible que dans la mesure où je suis moi-même un corps opaque, à savoir une chair réversible. Par là, non seulement l'expérience d'autrui est possible, mais la position solipsiste est réduite au « ridicule d'un solipsisme à plusieurs »<sup>363</sup>. De l'autre côté, Merleau-Ponty cherche à nous montrer, bien que moins explicitement, qu'il y a toujours une certaine altérité dans l'expérience d'autrui, à savoir que autrui demeure un mystère, mais un mystère qui appartient à la grande discussion de l'ontologie. C'est en effet de ce dernier argument qu'il débute la discussion d'autrui dans *Le visible et l'invisible* et dans *Signes*.

Déjà dans ses premiers ouvrages, Merleau-Ponty revient sur le fait qu'il y a un certain anonymat dans la perception.<sup>364</sup> Ce n'est pas d'abord un sujet qui perçoit, comme par une fenêtre, mais c'est plutôt qu'il y a *perception*. Comme le remarque Donald Landes, « "Seeing blue" is not something that "I" do ; it happens in an anonymous field in which "one" perceives blue or in which there is blue. »<sup>365</sup> Cet anonymat, qui souvent passe sous le nom du *cogito tacite* est effectivement une dimension importante dans la phénoménologie merleau-pontienne pour comprendre le monde perceptif. Cependant, dans les ouvrages ultérieurs cette idée est retravaillée et prendra désormais un sens un peu différent. Pour Merleau-Ponty, le problème d'autrui est déplacé, de la question de la possibilité de connaître autrui, au rôle qu'il joue pour notre rapport avec l'être. C'est que la question de l'altérité se pose à l'interrogation ontologique plutôt que de rester sur le plan strictement phénoménal, et elle se rapporte avant tout à cet

<sup>361</sup> M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, op. cit., p. 410.

<sup>362</sup> R. Barbaras, *De l'être du phénomène*, op. cit., p. 52.

<sup>363</sup> M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, op. cit., p. 417.

<sup>364</sup> Voir p.ex. *Ibid.*, p. 98, 113, 285.

<sup>365</sup> Dans l'introduction du traducteur, MERLEAU-PONTY Maurice, *Phenomenology of perception*, traduit par Donald A. Landes, Abingdon, Oxon, Routledge, 2012, p.xlii.

anonymat.

Comme dit Merleau-Ponty dans la préface de *Signes* à propos des autres consciences : « Avant d'être et pour être soumis à mes conditions de possibilité, et reconstruits à mon image, il faut qu'ils soient là comme reliefs, écarts, variantes d'une seule Vision à laquelle je participe aussi. »<sup>366</sup> Avec autrui, en vertu de la chair, non seulement j'ai un certain accès à leur altérité, une chair percevant une autre chair, mais je suis pris dans un mouvement plus grand que nous. Si je vois l'autre, c'est seulement en prenant part à sa vision, à lui. Pour Merleau-Ponty, ce qui est remarquable avec ce rapport, bien plus profond que celui de la *Phénoménologie de la perception*, est qu'il me déplace dans le monde, et m'arrache le propre de ma conscience. Autrement dit, quand il nous disait que autrui m'habite comme ma propre étrangeté, on voit une radicalisation de cette idée, dans un devenir-autre-de-soi – une aliénation de soi de la chair. Nous reviendrons sur ce point dans le chapitre 3, mais permettons-nous à présent de citer ce passage de R. Barbaras :

Il s'agit en effet de penser un sujet qui n'accède à lui-même qu'en se faisant autre à lui-même, qui ne se possède qu'en étant dépossédé, une appartenance du monde au sujet qui soit tout autant appartenance du sujet au monde, une immanence qui ne s'accomplisse que comme ouverture à la transcendance du monde.<sup>367</sup>

Avec cette idée, Merleau-Ponty souhaite mettre en lumière deux moments importants : d'abord, il montre que nous sommes par la perception véritablement pris dans l'anonymat de la chair, ce qui ne nous exclut pas de faire des expériences « privées », mais au contraire en est la condition de réalité. Deuxièmement, Merleau-Ponty nous enseigne par là que l'anonymat de la chair n'est pas l'expression d'un fait psychologique ou épistémologique, mais le propre de l'être même. La portée ontologique est à la fois forte et explicite. Dans un passage du *Visible et l'invisible*, Merleau-Ponty précise :

... ce qui mérite le nom d'être ce n'est pas l'horizon d'être « pur » mais le système des perspectives qui y introduit, que l'être intégral est non devant moi, mais à l'intersection de mes vues et à l'intersection de mes vues et de celles des autres, à l'intersection de mes actes et à l'intersection de mes actes et de ceux des autres, que le monde sensible et le monde historique sont toujours des intermondes, puisqu'ils sont ce qui, par-delà nos vues, les rend solidaires entre elles et solidaires de celles des autres, les instances auxquelles nous nous adressons dès que nous vivons, les registres où s'inscrit ce que nous voyons, ce que nous faisons, pour y devenir chose, monde, histoire.<sup>368</sup>

Il convient de remarquer que ce passage fait un fort écho à ce qu'il dit déjà dans l'avant-propos de la *Phénoménologie de la perception* :

<sup>366</sup> M. Merleau-Ponty, *Signes*, op. cit., p. 29.

<sup>367</sup> R. Barbaras, *De l'être du phénomène*, op. cit., p. 58.

<sup>368</sup> M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, op. cit., p. 114-115.

Le monde phénoménologique, c'est, non pas de l'être pur, mais le sens qui transparait à l'intersection de mes expériences et à l'intersection de mes expériences et celles d'autrui, par l'engrenage des unes sur les autres, il est donc inséparable de la subjectivité qui font leur unité par la reprise de mes expériences passées dans mes expériences présentes, de l'expérience d'autrui dans la mienne.<sup>369</sup>

Il y a donc une relation intime entre l'attitude phénoménologique et la pensée ontologique de la chair. Si nous acceptons que autrui nous insère dans le monde, nous fasse participer à l'ouverture à la transcendance du monde et soit un modèle tacite de la réversibilité de ma chair perceptive, alors, comme Merleau-Ponty va fameusement formuler, il s'ensuit phénoménologiquement que « Autrui est une des formes empiriques de l'enlèvement dans l'Être ... » !<sup>370</sup>

De là, nous voilà face à un tout autre concept de l'altérité ! Il est maintenant possible pour l'auteur de la *Prose du monde* de dire que la chair constitue une altérité productive de l'être, une altérité que nous pouvons mettre en lumière à travers le phénomène du langage. Déjà dans la *Phénoménologie de la perception*, Merleau-Ponty prend conscience de l'importance du langage en disant : « Il y a, en particulier, un objet culturel qui va jouer un rôle essentiel dans la perception d'autrui : c'est le langage. »<sup>371</sup> Il va marquer une altérité productive qui émerge précisément dans l'anonymat de la chair. Il est vrai qu'autrui représente pour nous une altérité fondamentale, mais ce n'est pas parce qu'il est autre, comme si autrui était une chose, et ce n'est pas non plus parce que sa conscience est absolument autre, mais c'est dans l'anonymat de la chair dans lequel nous participons tous les deux à travers la perception, la parole, la politique. Dans les mots de R. Barbaras :

L'apparition d'autrui brise la clôture de la chair et de son monde, la coappartenance anonyme du sentant et du senti : découvrant dans le monde un miroir d'elle-même, la chair peut revenir à elle-même, surmonter sa généralité et le monde apparaît alors comme ce qui ne lui appartient pas en propre, comme transcendance objective. L'expérience d'autrui est, comme celle du monde, « présentation d'un imprésentable » ...<sup>372</sup>

En ce qui concerne le langage, comme pour la perception, il s'agit pour Merleau-Ponty de montrer clairement que la parole ne se réduit pas aux images que les philosophies classiques en font. F. Dastur remarque en le citant que « Il s'agit en effet d'abord, contre l'empirisme qui réduit le langage à un pur phénomène physiologique et contre l'intellectualisme qui ne voit en lui qu'une pure opération catégoriale, de faire valoir "cette simple remarque que *le mot a un sens*" »<sup>373</sup>

Le langage ou la parole met en relief trois aspects d'autrui, qui se trouvent déjà en germe dans

<sup>369</sup> M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, op. cit., p. 20.

<sup>370</sup> M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, op. cit., p. 99.

<sup>371</sup> M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, op. cit., p. 412.

<sup>372</sup> R. Barbaras, *De l'être du phénomène*, op. cit., p. 278.

<sup>373</sup> DASTUR François, *Chair et langage : essais sur Merleau-Ponty*, Fougères, Encre Marine, 2001, p.53.



la question de la connaissance de l'autre, mais qui permet justement de passer sur le plan ontologique. Dans un premier temps, Merleau-Ponty souligne très tôt que le langage n'est pas fondamentalement signification abstraite, ni ce système grammatical d'une langue particulière, mais il est en premier la parole comme *geste*. Comme système d'intentionnalité non pas *objectivante* mais *opérante*,<sup>374</sup> au sens où elle ne constitue pas le sens dans le monde, mais se lance en lui, faisant de la parole non pas une pensée mais un acte ou un geste, un « je peux ». Ainsi, le langage est pour Merleau-Ponty un phénomène tout à fait réel – au propre sens du mot – et nullement une description du monde à distance. Dans un deuxième temps, le langage est le véhicule de sens, mais dans la désignation d'une chose par la parole une partie d'elle est toujours « à l'état naissant » et cherche à se rejoindre l'« au-delà de l'être ». Par conséquent, dans la mesure où le langage est parole se faisant, les sens ne sont jamais épuisés. Comme il le dit lui-même : « La parole est l'excès de notre existence sur l'être naturel. »<sup>375</sup>

Enfin, le langage nous sert pour illustrer l'anonymat dans lequel nous nous trouvons. Dans un long passage dans *Le visible et l'invisible*, nous voyons un autre rapport au langage, très lié à l'ontologie de la chair. Il écrit :

La parole est partie totale des significations comme la chair du visible, comme elle, rapport à l'Être à travers un être, et, comme elle, narcissique, érotisée, douée d'une magie naturelle qui attire dans son réseau les autres significations comme le corps sent le monde en se sentant. Il y a là, en réalité, bien plutôt que parallèle ou qu'analogie, solidarité et entrelacement : si la parole, qui n'en est qu'une région, peut être aussi l'asile du monde intelligible, c'est parce qu'elle prolonge dans l'invisible, étend aux opérations sémantiques, l'appartenance du corps à l'être et la pertinence corporelle de tout être qui m'est une fois pour toutes attestée par le visible, et dont chaque évidence intellectuelle répercute un peu plus loin l'idée.<sup>376</sup>

En voyant le langage comme la sphère de l'invisible, ce n'est pas seulement les mots qui peuvent changer leur sens et qui peuvent découvrir le monde, mais le langage va également dévoiler et approfondir le monde d'une manière que mes sens ne sauraient jamais faire tout seul. C'est comme si le langage portait les choses et les faisait parler d'une manière dont je ne suis pas le maître.<sup>377</sup> C'est pour cela que Merleau-Ponty peut affirmer dans une note de travail importante et très appréciée que nous avons déjà citée : « ce n'est pas nous qui parlons, c'est la vérité qui se parle au fond de la parole. »<sup>378</sup>

Dans la préface de *Signes*, nous rejoignons cette même attitude, mais dans une forme remarquablement plus vaste : « En un sens, le plus haut point de la philosophie n'est peut-être que de

<sup>374</sup> *Ibid.*, p. 51.

<sup>375</sup> M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, *op. cit.*, p. 239. Tout comme il y a un « excès de l'œuvre [de l'art] sur les intentions délibérées » (M. Merleau-Ponty, *Signes*, *op. cit.*, p. 110.)

<sup>376</sup> M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, *op. cit.*, p. 155-156.

<sup>377</sup> Le langage est « une opération commune dont aucun de nous n'est le créateur. Il y a là un être à deux, et aussi n'est plus ici pour moi un simple comportement dans mon champ transcendantal ... nos perspectives glissent l'une dans l'autre, nous coexistons à travers un même monde. » (M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, *op. cit.*, p. 412.)

<sup>378</sup> M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, *op. cit.*, p. 236, note de travail.

retrouver ces truismes : le penser pense, la parole parle, le regard regarde, – mais entre les deux mots identiques, il y a chaque fois tout l'écart qu'on enjambe pour penser pour parler et pour voir. »<sup>379</sup> Ce passage résume l'essence du tournant ontologique merleau-pontienne ; dans la chair, l'activité humaine n'appartient plus à un *cogito*, mais à elle-même. De là émerge un chiasme, un écart, qui non seulement fait en sorte qu'il y a distance et productivité dans la chair perceptive, mais qui institue une altérité productive qu'est l'être. Un être qui existe seulement en retour, qui nous enveloppe au moment où nous enveloppons le monde : « Ainsi les choses se *trouvent dites* et se *trouvent pensées* comme par une Parole et par un Penser que nous n'avons pas, qui nous ont. »<sup>380</sup>

Quand Merleau-Ponty parle du phénomène, à travers les choses, le monde, autrui, le langage, voire l'art et la politique, on est en pleine discussion ontologique. Ce n'est pas prendre une vue distancée mais c'est accéder au monde d'une manière interrogative. L'Être-en-tant-que-tel ne va jamais se dévoiler pour Merleau-Ponty et ne saurait jamais faire l'objet d'une philosophie sérieuse. Cela n'empêche pas le philosophe de découvrir et de redécouvrir toujours de nouvelles entrées. À partir de 1956 jusqu'à la fin de sa vie, Merleau-Ponty dédie ses cours au Collège de France au concept de la nature, reliant ses cours précédents sur l'institution, la passivité et sur la dialectique avec ce grand projet ontologique qui va être publié sous le titre du *Visible et de l'invisible*. Il va jusqu'à dire dans ces cours que « L'étude de la Nature est ici une introduction à la définition de l'être, et à cet égard on aurait pu aussi bien partir de l'homme ou de Dieu. »<sup>381</sup> Il y a un concept de la nature chez Merleau-Ponty qui va se rapporter à la problématique de l'altérité mais que nous ne pourrions exposer ici. Nous nous contenterons ici de citer un passage des notes de cours :

Est Nature le primordial, c'est-à-dire le non-construit, le non-institué ; d'ou l'idée d'une éternité de la Nature (éternel retour), d'une solidité. La Nature est un objet énigmatique, un objet qui n'est pas tout à fait objet ; elle n'est pas tout à fait devant nous. Elle est notre sol, non pas ce qui est devant, mais ce qui nous porte.<sup>382</sup>

Dans la perception et dans le langage, comme dans la nature, nous retrouvons une altérité inhérente à la chair, résultat d'une réversibilité toujours imminente et d'une ouverture qui est aussi toujours un écart. La conclusion ? Comme dans le langage, où les mots que je prononce peuvent changer de sens auprès de mon interlocuteur, cette altérité n'est pas seulement un état de fait – c'est-à-dire l'impossibilité d'une transparence ou une coïncidence totale – mais aussi une altérité productive, ouvrant sur un monde toujours neuf. Certainement, nous avons jusqu'ici largement évité le terme de dialectique, car il s'agit pour Merleau-Ponty d'un rapport très compliqué que nous exposerons mieux à travers le thème de

<sup>379</sup> M. Merleau-Ponty, *Signes*, op. cit., p. 39.

<sup>380</sup> *Ibid.*, p. 35-36.

<sup>381</sup> M. Merleau-Ponty, *Résumés de cours : Collège de France 1952-1960*, op. cit., p. 125.

<sup>382</sup> MERLEAU-PONTY Maurice, *La nature : notes des cours du Collège de France*, Paris, Editions du Seuil, « Traces écrites », 1995, p.20.

l'histoire.

## §2 : La chair comme histoire

L'ontologie phénoménologique de Merleau-Ponty se conçoit comme une ontologie indirecte, ce qui signifie qu'elle n'est pas une théorie détachée du monde, mais au contraire une philosophie qui prend comme point de départ la vie et le monde réel. Ce monde est un monde historique, et la dimension historique constitue une dimension indépassable pour toute philosophie se voulant politique. Comme nous avons vu dans le chapitre précédent, il ne s'agit pas de comprendre le monde politique à partir des théories et des idéologies abstraites, mais de comprendre *ce monde-ci*, sa constitution politique, son histoire. Interroger les phénomènes, les dimensions de la chair, les sens ou les paroles sans prendre au sérieux leur histoire, c'est nier, précisément, leur profondeur et par extension leur réalité. Poser la question de l'histoire est ainsi non pas une dimension supplémentaire à la discussion ontologique, mais elle en est au contraire un thème central. Dans *Signes*, Merleau-Ponty dit que « ... partout il y a sens, dimensions, figures par-delà ce que chaque "conscience" aurait pu produire, et ce sont pourtant des hommes qui parlent, pensent, voient. Nous sommes dans le champ de l'histoire comme dans le champ du langage ou de l'être. »<sup>383</sup> Dire que nous sommes situés dans un monde qui est plus, et autre chose, que le simple produit d'un *cogito*, dire que « le mot a un sens », c'est reconnaître et interroger la visibilité comme histoire. Nous allons dédier cette section au problème de l'histoire et de l'événement.

### La dialectique et ses vices

Pour Merleau-Ponty, la philosophie de l'histoire est indispensable pour une pensée de la politique, mais aussi pour toute phénoménologie sérieuse. Cette insistance provient avant tout de la double reconnaissance de l'histoire comme objet à interroger et comme condition existentielle de la vie humaine, à savoir comme horizon du possible. Nous observons un perpétuel retour aux grandes figures de la philosophie de l'histoire, notamment Marx et Hegel, à travers sa pensée. Il est remarquable – mais aussi très caractéristique de la philosophie merleau-pontienne – qu'il ne traite jamais ces auteurs en vue seulement de juger sur la vérité ou la fausseté de leurs théories. Au contraire, la philosophie de l'histoire est toujours une source inépuisable. Dans un de ses ouvrages les plus explicitement historiques, *Les aventures de la dialectique*, cette démarche devient très indicative d'une attitude philosophique :

D'abord, ce texte propose une critique de l'usage de la dialectique dans la philosophie, notamment l'usage qu'en fait Sartre, et Merleau-Ponty cherche à mettre en lumière les impasses de la dialectique telle qu'elle est comprise dans la tradition marxiste. Cependant, ce texte est en même temps

---

<sup>383</sup> M. Merleau-Ponty, *Signes, op. cit.*, p. 36-37.

une prise de conscience de la fonction historique de ces positions dialectiques. C'est précisément les *aventures* de la dialectique qu'il expose, et non pas simplement ses fautes *aprioriques*. Il y reconnaît la réalité de la philosophie de l'histoire en la traitant d'une manière historique. Cette attitude va s'avérer fondamentale. Faire une philosophie de l'histoire pour Merleau-Ponty, c'est en même temps comprendre la condition située de la chair, interroger la philosophie elle-même et suivre le mouvement dialectique de la politique. Le problème central du philosophe est de savoir comment interroger l'histoire alors que nous y sommes profondément et irrévocablement insérés, comment saurions-nous l'interroger alors que nous sommes historiquement situés sans recours possible.

La dialectique s'impose comme moment fondamental de la philosophie de l'histoire, mais Merleau-Ponty va systématiquement remettre en cause ses prémisses et en extraire ses contradictions. Il serait possible d'entrevoir un autre type de la philosophie de l'histoire seulement en faisant une critique de la dialectique et en reconnaissant son déploiement historique. Afin de donner les contours de la philosophie de l'histoire de Merleau-Ponty, il est indispensable de montrer en quoi nous devons concevoir la pensée comme une pensée dialectique et mettre en lumière la logique de la dialectique proprement merleau-pontienne.

### *Non-retour et la présence d'une absence*

La dialectique s'impose à Merleau-Ponty comme moment philosophique au sein de la discussion phénoménologique. Comme nous avons vu, la réversibilité de la chair fait en sorte que l'invisible n'est pas seulement une possibilité de principe – le jamais-vu – mais une présence. Au niveau du corps perceptif, nous avons souligné qu'il y a toujours un aspect qui échappe à la perception, l'envers de la chose, mon dos, la main touchante. Cette non-coïncidence de la perception sur laquelle Merleau-Ponty a tant insisté se fait également valoir au niveau temporel, maintenant comme non-coïncidence de la réflexion et de l'irréfléchi, résultat d'un retard originaire de la réflexion.<sup>384</sup>

L'invisible, comme l'intériorité ou l'envers du visible, n'est pas une condition de possibilité mais une condition de réalité. Cela veut dire qu'il est d'une certaine manière paradoxalement présente dans le mouvement de la chair. C'est comme nous l'avons déjà indiqué, – nous répétons la structure de la réversibilité – que la vision présuppose un corps visible, fait qui implique à son tour que mes yeux voyants sont aussi invisibles dans cette vision. L'invisible est ramené dans chaque acte perceptif, jusqu'au point où il est aussi porteur du visible, condition de son être-en-profondeur. Autrement dit, mes yeux voyants, comme ma main touchant la table, mais aussi comme la vision d'autrui ou l'intériorité de la chose, sont la marque de l'invisible, un invisible qui n'est ni un principe abstrait ni un « autre » visible, mais la *présence d'une absence*. La perception d'autrui est la présentation d'un imprésentable.

---

<sup>384</sup> V. Peillon, *La tradition de l'esprit, op. cit.*, p. 260.

La réversibilité de la chair représente fondamentalement un rapport dialectique qui permet d'avoir cette présence d'une absence. Dire qu'il y a un rapport intrinsèque et indépassable du visible et de l'invisible ce n'est pas dire qu'il y a une tension ou une contradiction dont il faut se débarrasser ; c'est dire que dans ce double rapport, l'un appelle l'autre. Seulement par un terme dialectique, à savoir la chair, peut-on concevoir d'un rapport de va-et-vient qui intègre cet appel. Autrement dit, dans la pensée merleau-pontienne, l'attitude dialectique représente précisément ce binocularisme qui permet l'unité visuelle de deux images. Ce binocularisme nous éloigne à la fois du monocularisme empiriste ou idéaliste, fondant de manière systématique l'un des termes d'un rapport sur l'autre et de la diplopie cartésienne, construisant la réalité sur dualisme contradictoire où les termes du rapport excluent systématiquement l'autre. Nouvelle attitude dialectique puisque le corps propre, la chair, indique ce troisième terme qui ne réduit pas mais qui médiatise entre les termes et les tient ensemble.

Mais la chair dont Merleau-Ponty expose la structure est effectivement dialectique au sens où il y a également écart, c'est-à-dire qu'il y a une altérité productive à l'origine du va-et-vient. La chair n'a pas pour fonction de tenir ensemble le visible et l'invisible d'une manière statique. La prémisse même de la pensée phénoménologique merleau-pontienne est que toute conscience soit conscience perceptive, et que perception, ne désignant pas des organes de sens ou un système de réception de stimuli, se constitue *en acte*, dans l'ouverture au monde à travers une activité perceptive. Dans cette ouverture, il n'y a jamais coïncidence totale et il n'y a jamais transparence absolue, mais il y a une ouverture temporelle, ce qui permet de découvrir constamment de nouveaux aspects de la chose et du monde : la perception ne nous ouvre pas simplement au monde comme à un tableau, mais elle est, comme nous l'avons bien montré, ouverture à un infini de perspectives. Si je vois la maison, c'est parce que je pourrais également la voir de là-bas. Dans la mesure où la perception dévoile la pluralité de perspectives, elle fait de même en ce qui concerne la dimension temporelle : si je vois la maison maintenant, c'est parce que je peux la voir demain ou pouvais la voir hier.

Cependant, dans cette réversibilité de perspectives émerge une divergence. Certainement, mes perceptions convergent, mais seulement dans la mesure où leur coïncidence n'est jamais qu'imminente. Autrement dit, on ne peut jamais revenir à l'origine sans que les nouvelles perspectives soient d'une certaine manière retenues dans cette perspective que je tiens *ici* et *maintenant* ; l'origine n'existe que comme perspective. Cette divergence, cet écart, est la figure d'une altérité productive d'un double sens ; d'abord, c'est une productivité au sens où les choses m'offrent un nouvel aspect quand je change de perspective. La chose perçue est inépuisable puisqu'il existe toujours une perspective nouvelle et inédite, et elle représente une altérité productive parce que chaque perspective n'interdit un retour à l'origine. Mais l'écart est aussi une altérité productive parce que le phénomène a une opacité : comme pour le langage, le phénomène n'est soumis à personne et nous ne saurions contrôler son sens pour autrui. La conséquence en est que tout retour à l'arrière, au sens originel, est impossible.

Ces deux sens reviennent au même comme la structure réversible de la chair. Dans un passage du *Visible et l'invisible*, Merleau-Ponty explique que :

... le mouvement de reprise, de récupération, de retour à soi, la marche à l'adéquation interne, l'effort même pour coïncider avec un naturant qui est déjà nous et qui est censé déployer devant lui les choses et le monde, précisément comme retour ou reconquête, ces opérations secondes de re-constitution ou de restauration ne peuvent par principe être l'image en miroir de sa constitution interne et de son instauration, comme le chemin de l'Étoile à Notre-Dame est l'inverse du chemin de Notre-Dame à l'Étoile ...<sup>385</sup>

Ce qui ressort fondamentalement de ce point est que Merleau-Ponty insiste sur un non-retour de la chair, un mouvement qui fait en sorte que tout retour ne se fait pas sans qu'il y ait aussi altérité, création, productivité. Pour lui, la plus grande découverte de Hegel était précisément le non-retour de l'histoire et la nécessité pour la philosophie d'interroger en quoi il est sensé de parler de l'histoire, de développer une réflexion dialectique. En retenant la dernière phrase du passage cité, il est désormais clair que nous avons à faire ici à une véritable dialectique : dans la chair, il y a une réversibilité qui ne se réduit pas, et qui nie tout retour absolu ou coïncidence en vertu d'un écart, d'une divergence, d'une absence, d'une altérité. C'est dire qu'il y a un troisième terme qui est le médiateur entre deux moments, une présence et une absence, – tant spatial que temporel – insérant entre eux un vide ou une négation.

Nous voyons que l'enjeu dialectique est déjà très présent dans la pensée merleau-pontienne depuis les débuts. La position dialectique du *Visible et l'invisible* est d'une certaine manière un développement de l'attitude de la *Phénoménologie de la perception*. Dans ce dernier, le corps propre demeurait un troisième terme *antérieur* aux scissions du corps et de l'esprit, du sujet et de l'objet, un terme qui ne se mettait pas en cause lui-même. La chair, par contre, semble intégrer le mouvement et incarner non seulement la possibilité d'une réversibilité mais également le chiasme. Certainement pas une réhabilitation du dualisme mais au contraire la figure d'une divergence en deçà du dualisme. Cependant, Merleau-Ponty cherche à mettre en lumière une dialectique radicale, qui non seulement expose la structure des phénomènes de l'histoire, mais il a explicitement pour but d'articuler une dialectique qui se met en cause elle-même. Ainsi, la dialectique que nous retrouvons chez Merleau-Ponty se distinguera de la dialectique classique, et notamment de celle de Hegel et celle de Sartre. Nous exposerons certains aspects de sa critique de la dialectique pour éclaircir sa position.

Merleau-Ponty nous dit dans *Le visible et l'invisible* que « Nous sommes par-delà le monisme et le dualisme, parce que le dualisme a été poussé si loin que les opposés n'étant plus en compétition sont en repos l'un contre l'autre, coextensifs l'un à l'autre. »<sup>386</sup>

<sup>385</sup> M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, op. cit., p. 54.

<sup>386</sup> *Ibid.*, p. 79-80.

*L'anti-dialectique de la dialectique*

Merleau-Ponty reconnaît la force de la dialectique au sein des réflexions historiques et politiques. Non seulement la dialectique constitue la seule voie viable pour penser ensemble le sujet et l'objet, ainsi que la matière et la conscience, mais la dialectique nous offre également une méthode pour comprendre l'histoire du monde. Ainsi, la dialectique représente pour Merleau-Ponty bien plus qu'une doctrine ontologique – qu'il y a une unité de la conscience et de la matière – ; elle est aussi une manière de s'approcher du monde. Autrement dit, la dialectique nous montre que la philosophie est moins un ensemble de phénomènes à expliquer qu'une histoire à *suivre*. Dans cette reconnaissance, d'ailleurs, il cherche aussi à s'opposer aux positions classiques qu'il considère comme n'étant pas vraiment dialectique, ou qu'il traite de « mauvaise dialectique ». Ce sont là certaines tendances dans la philosophie dialectique de ne pas prendre conscience de la chair, et donc de ne pas mener à son terme l'interrogation dialectique. Ici, nous évoquerons dans quelques passages la critique que Merleau-Ponty formule contre les dialectiques de Sartre et de Hegel.

La philosophie merleau-pontienne traite la philosophie de Hegel parfois comme un horizon indépassable, parfois comme une impasse, et généralement les deux en même temps. Il affirme que « On pourrait dire sans paradoxe que donner une interprétation de Hegel, c'est prendre position sur tous les problèmes philosophiques, politiques et religieux de notre siècle. »<sup>387</sup> Avant tout, il met la dialectique hégélienne, la pensée de la conscience historique, l'histoire « de toutes les manifestations de l'esprit », en relation avec une philosophie de l'existence ou de la vie. Il voit précisément la profondeur la chair, le corps vécu, comme une altérité immanente : « l'homme n'est pas d'emblée une conscience qui possède dans la clarté ses propres pensées, mais une vie donnée à elle-même qui cherche à se comprendre elle-même. »<sup>388</sup> Que signifie donc une pensée dialectique ? Pour Hegel, la dialectique désigne la logique permettant la résolution de contradictions, faisant une unité des opposés. C'est notamment l'opposition du sujet et de l'objet, de la conscience et du monde, qui intéresse Merleau-Ponty : seul un mouvement du troisième terme peut faire l'unité de ces moments abstraits. Il retient donc de Hegel de la *Phénoménologie de l'esprit* que cette unité se fait dans le concret, dans la vie humaine dans le monde, à savoir une conscience réelle se pensant elle-même. En termes merleau-pontiens, cette conscience concrète ne peut être autre chose qu'un corps vécu et situé, une conscience incarnée.

Faisons un point technique : la logique dialectique résulte non pas de la contradiction en elle-même mais du fait qu'un des termes se pense lui-même, est *pour* lui-même, et c'est seulement en se pensant dans ce qui *n'est pas* lui qu'il ne peut pas rester identique à lui-même, pure coïncidence. Par exemple, c'est dans la mesure où la conscience soit conscience perceptive – c'est-à-dire a un corps, se

<sup>387</sup> M. Merleau-Ponty, *Sens et non-sens*, *op. cit.*, p. 80.

<sup>388</sup> *Ibid.*, p. 82.

situant dans le monde – qu'elle ne peut plus rester transparente à elle-même. Le mouvement dialectique de la conscience – sinon de *l'esprit* – est en réalité une identité du même et de l'autre, ou une identité de l'identité et de la différence : la vie humaine concrète est l'identité de la conscience (le même, identique à elle-même) et du corps (l'autre chose, différence). De même quand nous passons au niveau supérieur : dans la mesure où je me pense moi-même, je reste identique à moi-même, alors que autrui me fait face comme l'autre, comme ce qui est différent. Abstraitement nous restons opposés, il y a un fossé infranchissable entre nous. Dans la vie concrète, par contre, il n'y a pas de contradiction formelle entre nous, mais une contradiction dialectique, parce qu'autrui est autre en vertu de moi, alors que je suis l'autre seulement pour lui. Formellement : les termes de la contradiction ne sont pas suffisants en eux-mêmes ; ils s'appellent l'un l'autre et conditionnent l'un l'autre.

La réalisation de l'esprit ne peut jamais rester à son niveau fondamental et passera toujours à un niveau supérieur. S'il y a une forme de la dialectique hégélienne, c'est bien celle-ci : la réalisation de l'esprit est le passage d'une contradiction dialectique entre l'identique et la différence à une nouvelle identité supérieure, posant à nouveau son autre, jusqu'à ce que l'esprit atteigne sa réalisation totale dans l'esprit absolu. Pour Hegel, c'est l'histoire qui constitue cette étoffe, à travers laquelle la réalisation de l'esprit se fait dans un mouvement de résolution.

Cependant, bien que Merleau-Ponty reconnaisse la force de cet argument, tant comme description du développement historique qu'interrogation des apparitions, il n'accepte pas la logique formelle de l'argument hégélien. Le problème, tel qu'il le conçoit, est que la synthèse dialectique chez Hegel semble trouver de l'altérité, seulement à l'extérieur d'elle-même. Autrement dit, l'identité des opposés n'a chez Hegel aucun creux, aucune divergence. Comme nous nous souvenons, il est d'une importance capitale que le rapport entre le visible et l'invisible institue non seulement une unité phénoménale mais en même temps une réversibilité qui n'est jamais totale. Pour qu'il y ait véritablement profondeur, il faut qu'il y ait aussi de la divergence – un écart. Autrement dit, s'il est vrai, comme le dit Hegel, que la dialectique est l'identité de l'identité et de la différence, elle ne peut pas être réalisation effective.<sup>389</sup> Cela est en fait le problème de la médiation, car pour la dialectique, l'histoire signifie précisément *le médiateur*. Et, comme le montre Barbaras en reprenant les mots du *Visible et l'invisible* : « Il est exclu que le médiateur et le médiatisé soient le même au sens de l'identité, "car alors, en l'absence de toute différence, il n'y aurait pas médiation, mouvement, transformation, on resterait en pleine positivité" ». <sup>390</sup>

L'approche merleau-pontienne à la dialectique hégélienne reprend une critique souvent versée contre Hegel, à savoir qu'il pose la nécessité d'une totalité résolue et positive. Qu'elle passe sous le nom de l'esprit absolu ou la fin de l'histoire, peu importe, mais le fait que la logique dialectique même

<sup>389</sup> M. Merleau-Ponty, *Résumés de cours : Collège de France 1952–1960*, op. cit., p. 78-79.

<sup>390</sup> R. Barbaras, *De l'être du phénomène*, op. cit., p. 161.



n'incorpore, au propre sens du mot, une divergence l'exclut d'être une véritable dialectique. Une réalisation historique qui est véritablement une résolution n'est pas une vraie dialectique. C'est pour cela que la phénoménologie nous contraint à nous retourner vers le négatif : l'opérateur de la dialectique, ce qui la distingue du dualisme, réside pour Merleau-Ponty dans le vide, dans le négatif, puisque c'est seulement par la négation qu'il peut y avoir médiation. Cet opérateur était déjà profondément reconnu par Hegel. Ce point est crucial pour comprendre la philosophie de l'histoire merleau-pontienne, mais aussi toute l'ontologie. Comme il remarque dans les notes préparatoires à son cours sur la dialectique,

La notion hégélienne de *négation de la négation* n'est pas une solution de désespoir, un artifice verbal pour sortir d'embarras. Elle est la formule de toute contradiction opérante, et, en la laissant de côté, c'est la pensée dialectique elle-même, comme fécondité de la contradiction, qu'on abandonnerait.<sup>391</sup>

Le rôle central de la négation était déjà très explicite chez Hegel, mais dans la mesure où la dialectique résulte chez lui dans une philosophie positiviste, une philosophie de la résolution, il importe au phénoménologue de concevoir d'une dialectique dans laquelle le négatif n'est pas anéanti au profit de la résolution. L'enjeu d'une telle dialectique se retrouve dans ses discussions avec Sartre.

Dans cette autre approche à la dialectique, Merleau-Ponty met accent sur l'aspect « existentiel » de la dialectique. La conscience cherchant à se comprendre dans le monde qui lui fait face est pour Merleau-Ponty cette formulation de la logique dialectique : elle est la logique de l'être et du néant. Cette logique de l'être et du néant paraît si évidente pour le Merleau-Ponty dans *Sens et non-sens*, le Merleau-Ponty qui maintient l'idée d'une « philosophie de l'existence », et la dialectique hégélienne devient aussi importante puisqu'elle décrit une première version de la réversibilité. Selon l'auteur de « L'existentialisme chez Hegel », la logique de l'être et du néant émerge phénoménalement par la conscience de la mort. Tandis que la mort est la négation absolue de tout être particulier, Merleau-Ponty insiste sur le fait que la conscience de la mort n'est pas une impasse ou un terme, mais au contraire « synonyme de conscience de l'universel ». Dans un passage du *Sens et non-sens*, il présente un Hegel, très proche à la pensée existentialiste de Sartre, pour lequel la dialectique émerge de la conscience de la mort et l'opposition de l'être et du néant. Il dit :

En fait, nous ne pouvons concevoir le néant que sur un fond d'être (ou, comme dit Sartre, sur fond de monde). ... Pour aller jusqu'au bout de notre conscience de la mort, il faut donc la transmuier en vie, il faut, comme dit Hegel, intérioriser la mort. Il faut rendre concret l'universel abstrait qui s'est d'abord opposé à la vie. Il n'y a d'être que pour un néant, mais il n'y a de néant qu'au creux de l'être.<sup>392</sup>

<sup>391</sup> M. Merleau-Ponty, *Résumés de cours : Collège de France 1952–1960*, op. cit., p. 78.

<sup>392</sup> M. Merleau-Ponty, *Sens et non-sens*, op. cit., p. 84.

Ce passage, quoiqu'étroitement lié à l'interprétation de Hegel et de Sartre, fait un fort écho avec l'ontologie merleau-pontienne. Dans l'expérience du monde, il y a effectivement destruction quand l'apparition s'effondre pour donner lieu à une nouvelle – « vérité de la première ». Cette réalisation a pour point de départ le visible qui se présente à une conscience perceptive, mais contient un invisible qui demeure une absence. Le chiasme entre le visible et l'invisible est marqué, pour Merleau-Ponty, par cet écart, qui n'est qu'autre qu'un vide, qu'un néant, et il s'agit là d'un négatif qui ne peut être détruit.

Si l'idée d'une dialectique conduisant à une coïncidence totale représente pour Merleau-Ponty un positivisme appartenant à une philosophie de survol, alors une dialectique sans aucune résolution possible pose également problème. C'est l'essence de la discussion entre Merleau-Ponty et Sartre. Pour Sartre, l'important est de sauver la liberté existentielle de l'être humain. Il ne s'agit pour lui d'une vraie existence que dans la mesure où l'action humaine ne peut jamais être déterminée, ni physiquement ni socialement, ce revient à l'insistance sur le statut de la négation comme moteur de la dialectique. C'est en montrant en quoi le champ phénoménal et l'histoire se comprennent à travers la relation entre l'être et le néant, que la dialectique se présente non seulement comme une option viable pour une philosophie se voulant rigoureuse, mais comme une nécessité ontologique. Merleau-Ponty résume l'enjeu ainsi :

Le célèbre problème ontologique, le « pourquoi y a-t-il quelque chose plutôt que rien » disparaît avec l'alternative : il n'y a pas quelque chose *plutôt que rien*, le rien ne saurait *prendre la place* du quelque chose ou de l'être : le néant n'existe (au sens négatif) et l'être est, et l'exact ajustement de l'un sur l'autre ne laisse plus place à une question.<sup>393</sup>

Quand l'on pense, comme le fait Sartre, le Néant dans la mesure où il *nie* et qu'il n'est *rien*, d'une manière radicale, alors l'Être même s'articule comme plénitude totale et absolue qui n'a rien d'incomplet. Selon Merleau-Ponty, cette opposition originelle de l'Être et du Néant fait en sorte que nous n'aurons plus à identifier l'Être avec l'invariant de la chose. L'Être n'est pas ici l'essence de la chose qui lui donne son existence – c'est uniquement par le Néant que l'Être peut se différencier, s'articuler et trouver une forme. Ainsi, l'être de la chose n'est pas à trouver dans son unité en tant que chose, ni dans la variation infinie de toutes les perspectives possibles, mais sans exception pour une conscience qui n'est en somme *rien* dans la mesure où celle-ci nie la plénitude de l'Être.

La philosophie de Sartre se résume – grossièrement et injustement, certes, mais de manière indicative – par le couple conceptuel de l'être et du néant, titre de son ouvrage maître, qui est synonyme avec celui de l'En-soi et du Pour-soi. Pour l'auteur de *L'Être et le néant* et *L'existentialisme est un humanisme*, la philosophie doit partir de la doctrine selon laquelle « l'existence précède l'essence »<sup>394</sup>, ce qui signifie que c'est vers le mode d'exister qu'il faut s'orienter. Sartre va présenter l'argument selon

<sup>393</sup> M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, op. cit., p. 91.

<sup>394</sup> SARTRE Jean-Paul, *L'existentialisme est un humanisme*, Paris, Gallimard, « Collection Folio Essais », 2009, 108 p, p.26.

lequel il n'y a que deux manières d'être, en soi et pour soi. L'En-soi se comprend comme ce qui repose en lui-même, et pour lequel son Être ne se pose pas – une immanence radicale. Le Pour-soi, par contre, est l'être pour lequel l'être se pose comme problème. Le tournant remarquable de Sartre est pourtant l'insistance sur le fait que le Pour-soi, en tant que tel, *n'est pas* : « comprendre la conscience conformément à la vérité de l'intentionnalité, c'est la penser comme *néant*. »<sup>395</sup> Le Pour-soi *est* seulement dans la mesure où il est pour soi-même. Sartre conclut que l'existence humaine se caractérise par être pour soi-même. Par conséquent, la conscience – on se souvient de la prémisse phénoménologique, à savoir que toute conscience est conscience de quelque chose – a ceci de particulier qu'il n'est rien, mais que l'être *est* pour elle. Par conséquent encore, dans la mesure où le monde apparaît pour la conscience en tant que monde, on peut conclure, selon le régime sartrien, que la conscience humaine n'est pas simplement *rien*, mais elle *néantise*, elle est le *néant*. Seulement en niant l'En-soi le monde peut apparaître, les choses peuvent se distinguer et avancer, pouvoir qui n'appartient en rien à l'En-soi.

De cela émerge la position dialectique de Sartre : la particularité du monde émerge avec le Pour-soi. Merleau-Ponty cite Sartre en disant que, « ... le surgissement du Pour-soi n'est pas seulement l'événement absolu pour le Pour-soi, c'est aussi *quelque chose qui arrive à l'En-soi*, la seule aventure possible de l'En-soi ... »<sup>396</sup> Cela signifie d'abord que rien ne peut arriver à l'En-soi s'il n'est pas en vertu du Pour-soi, mais aussi que c'est par la néantisation même de l'En-soi que le Pour-soi gagne sa transcendance, la « conscience de... ». Ou plutôt, le Pour-soi affirme sa transcendance seulement face à l'immanence de l'En-soi. Le fait d'échapper à la positivité de l'En-soi, est ce qui donne à la conscience la possibilité d'avoir conscience du monde, justement, mais aussi ce qui donne à l'En-soi sa substantialité. Autrement dit, la conscience comme néant appelle la plénitude positive de l'Être, tout comme l'Être affirme sa positivité en posant ce qui n'est pas lui comme un néant pur.

Mais aussi encore, la négativité du Pour-soi, par rapport à l'En-soi, est justement découverte à travers les lacunes du monde, – de la fraîcheur qui manque à la pièce chaude, de Pierre qui n'est pas là<sup>397</sup> – en sorte qu'elle y trouve aussi sa *situation* en tant qu'un *rien déterminé*, un rien qui échappe au Pour-soi mais qui transparaît à travers ces lacunes. Il s'agit d'une dialectique qui fait de sorte que le Néant soit déterminé par l'Être, qui, à son tour, soit nié par le Néant ; le Néant gagne sa transcendance en niant le monde dans lequel il se découvre lui-même, en se niant lui-même. L'Histoire ne peut donc pas, selon Sartre, être déterminée, la pensée du négatif est le seul moyen d'annuler le problème de l'union de la pensée réflexive et la positivité du monde de la dialectique classique.<sup>398</sup> Comme le montre R. Barbaras : par la plénitude de l'Être et la négativité pure du néant, à savoir par la radicalisation du

<sup>395</sup> R. Barbaras, *De l'être du phénomène*, op. cit., p. 138.

<sup>396</sup> M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, op. cit., p. 80.

<sup>397</sup> SARTRE Jean-Paul, *L'être et le néant : essai d'ontologie phénoménologique*, Paris, Gallimard, « Tel », 1943, 836 p, p.43.

<sup>398</sup> M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, op. cit., p. 89.

rapport entre la conscience et le monde, l'alternative impossible et « diploïque » de la dialectique classique entre la dualité du pour-soi et de l'en-soi, d'un côté, et l'union dialectique, de l'autre, est surmontée.<sup>399</sup>

Bien qu'ils se mettent d'accord sur l'impasse de Husserl, sur l'échec de sa tentative de faire de la phénoménologie une science rigoureuse, la démarche de Sartre diffère radicalement de celle de Merleau-Ponty. Si ce dernier retient l'opacité de la conscience en vue de mettre en lumière son insertion dans l'être dont elle est la conscience, Sartre veut au contraire radicaliser l'opposition entre la conscience et le monde. Cependant, le fait de ramener le mouvement dialectique à la négativité pure qu'est le rien niant, c'est détruire le mouvement dans son mouvement même. La critique que Merleau-Ponty avance contre Sartre est ici bien connue, donc nous ne l'esquisserons qu'en nous appuyant sur le moment crucial de l'argument :

Le problème qui surgit dans la pensée sartrienne apparaît au moment où l'on se rend compte que l'Être et le Néant ne peuvent effectuer le mouvement dialectique que dans la mesure où ils s'étendent sur tout d'une manière absolue, c'est-à-dire qu'ils sont posés d'une façon absolument « pure ». Au moment où le Pour-soi est ramené à une nouvelle opacité positive de la conscience, il n'y aurait plus de mouvement dialectique. Pour Merleau-Ponty, cela veut dire que « toute négation est en réalité détermination, et l'être-soi, et l'être-autre, et l'être en soi sont fragments d'un seul être »<sup>400</sup>. Comme nous le disions, le Néant se détermine lui-même mais tant qu'il est *puremment* Néant, une telle détermination doit être totale ! Dans *Le visible et l'invisible*, Merleau-Ponty affirme ainsi que « plus on décrit l'expérience comme un mélange de l'être et du néant, plus leur distinction absolue est confirmée, plus la pensée adhère à l'expérience, et plus elle la tient à distance. »<sup>401</sup> R. Barbaras identifie ce même mouvement : « Le passage ne saurait être effectif dès lors que, sous les termes d'Être et de néant, la fixité des catégories réflexives est maintenue : il ne s'accomplit alors qu'au prix de renouveler leur opposition. »<sup>402</sup> Donc, au moment du retournement des opposés, nous nous rendons compte qu'il n'y a pas de différence entre les deux pôles puisqu'ils se réunissent dans le mouvement que nous pouvons appeler l'Être *en tant que tel*. Merleau-Ponty affirme que

C'est la même chose de dire que le néant n'est pas et de dire qu'il n'y a que de l'être, en d'autres termes, qu'on ne saurait trouver le néant parmi les choses qui sont, comme l'une d'elles, que *donc* il faut qu'il soit adossé à elles, qu'on est, sans plus, ce qui fait qu'elles ne sont pas chacune pour son compte, qu'elles sont ensemble, qu'elles sont un seul Être.<sup>403</sup>

Cela veut dire encore que le Néant dialectique ne saurait jouer le rôle qu'exige une pensée de la

<sup>399</sup> R. Barbaras, *De l'être du phénomène*, op. cit., p. 139.

<sup>400</sup> M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, op. cit., p. 90-91.

<sup>401</sup> *Ibid.*, p. 118.

<sup>402</sup> R. Barbaras, *De l'être du phénomène*, op. cit., p. 140.

<sup>403</sup> M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, op. cit., p. 93.

négativité parce qu'il *est* en même temps, avec l'Être, une sorte de Sur-être qui n'a pas, enfin, de négativité. Le résultat en est, comme nous le savons, que le « négativisme, s'il est rigoureux, absolu, est une sorte de positivisme ». S'il n'y a aucune différence, et que le Néant se transforme inévitablement à l'Être, cela veut dire que nous n'avons plus vraiment une pensée de la négativité. Bref, la négativité de la dialectique « se détruit elle-même »<sup>404</sup>

Merleau-Ponty finit par identifier la pensée de Sartre comme « une philosophie de survol », car elle prétend analyser le Sur-être qui est le tout de tout, une démarche qu'il s'est lui-même strictement interdit. Le moment frappant de la critique merleau-pontienne n'est cependant pas qu'il écarte la dialectique toute entière, mais plutôt qu'il affirme qu'il n'est pas vraiment question d'une dialectique ! Au moins s'agit-il, dans la philosophie dite dialectique, d'une dialectique impossible. Elle n'est pas seulement une « mauvaise » dialectique, comme il le dit lui-même, mais c'est même une dialectique impossible parce qu'elle n'a jamais su faire ce qu'elle était censée de faire.

Il faut également rappeler que la faute de Sartre n'est pas seulement se méprendre sur le sens de la dialectique au niveau théorique, de faire recours à un nouveau positivisme « négativiste », mais la pensée sartrienne se traduit à une attitude politique. Si Sartre échoue dans sa tentative de penser la dialectique fondamentale à travers les notions du Pour-soi et de l'En-soi, il échoue également – et pour les mêmes raisons – dans son traitement du parti communiste et de la dialectique historique. On se souvient sans doute que Merleau-Ponty consacre la totalité du dernier chapitre des *Aventures de la dialectique* à « l'ultra-bolchevisme » sartrien. Non seulement il représente un échec anti-dialectique de la dialectique, mais c'est comme s'il est pour Merleau-Ponty la figure de l'impasse ultime, le dernier stade, d'une dialectique se retrouvant complètement perdue dans son aventure. Le communisme et l'action du Parti, un Proletariat qui équivaut au Pour-soi sur le champ politique, que Sartre professe n'est en rien une dialectique. Pour qu'il y ait une véritable dialectique, il faut qu'une véritable négation ait lieu sans être négation complète. Il dit :

Critiquer en toute solidarité, cela n'est une formule d'action que dans le cas d'une opposition vraie, qui travaille dans le parti et cherche à y faire valoir ses vues. Mas le Parti ne veut pas d'opposition, c'est même pourquoi l'opposition reste dehors ... Quand on juge le parti du dehors et qu'on lui garde un respect absolu, on rêve d'une opposition constructive que l'on reconnaît par ailleurs impossible. Un communisme marxiste, dialecticien, a place pour une opposition. Un communisme sartrien n'en tolère aucune, pas même celle de Sartre, ni ses « raisons » propres.<sup>405</sup>

Nous aurions pu répondre, avec Hegel, à la critique de Merleau-Ponty en disant que l'identité qui pose le problème n'émerge qu'à la fin du mouvement et n'était pas là à sa naissance, que c'est une sorte de

<sup>404</sup> *Ibid.*, p. 91.

<sup>405</sup> M. Merleau-Ponty, *Les aventures de la dialectique*, *op. cit.*, p. 245.

réconciliation ultime. Mais au moment où le mouvement dialectique est reconduit à une contradiction originelle *qui, elle, n'a rien d'historique*, le mouvement même qui est à la base de l'histoire, du monde, est complètement effacé au profit d'une totalité stable et éternelle. Il ne peut y avoir d'histoire dans une contradiction originelle, même censée être dialectique, puisqu'il n'y a pas de progrès ; il n'y a que contradiction qui s'articule en unité absolue. Ainsi, s'il n'y a pas de progrès, il n'y a pas non plus de dépassement à proprement parler, et il ne peut y avoir d'histoire car rien ne peut arriver effectivement dans une logique qui est donnée d'emblée. La critique affirmant que la dialectique classique se transforme immédiatement en une philosophie de survol revient à dire qu'elle n'est pas vraiment une dialectique, qu'elle ne l'était jamais parce que le Sur-être qui est l'union de l'Être et le Néant est précisément cela depuis le début : « Quand faut-il la croire ? Au début ou à la fin ? On répondra : c'est la même chose et il n'y a pas de différence. »<sup>406</sup>

Il est clair que Merleau-Ponty voit dans l'orientation dialectique une nouvelle façon de philosopher, et il s'inspire fortement des pensées hégélienne et sartrienne. Mais il y voit également des impasses qui ne permettent pas à la philosophie de sortir de sa position comme philosophie réflexive. Ontologiquement, Merleau-Ponty refait une démarche dialectique mais sans la pureté de l'ontologie sartrienne ni la télos de Hegel. Il le précise d'une manière très simple, mais en même très complexe :

Notre point de départ ne sera pas : *l'être est, le néant n'est pas*, – et pas même : *il n'y a que de l'être*, – formule d'une pensée totalisante, d'une pensée de survol, – mais : il y a être, il y a monde, il y a *quelque chose* ; au sens fort où le grec parle de τὸ λείγιον, il y a cohésion, il y a sens.<sup>407</sup>

Il est clair que Merleau-Ponty veut partir de la situation incarnée de la chair, une identité de l'entre en soi et du sortir de soi. Cependant, même après la critique des philosophies de Sartre et de Hegel, le problème dialectique demeure présent, et la nécessité d'une vraie dialectique s'impose : c'est un problème de la réflexion et de l'irréfléchi. La vie pré-objective et pré-subjective de la chair demeure sans réflexion, c'est une situation dans un monde irréfléchi. Mais à l'intérieur de l'unité de la chair réside également la réflexion, la conscience se pensant elle-même. Autrement dit, comment concevoir une conscience réflexive ?

Merleau-Ponty reconnaît clairement l'enjeu : la philosophie dialectique a pour fin de se débarrasser de la diplopie cartésienne qui réduit toute la vie humaine à la réflexion tout court. Mais si la tentative de la dialectique de Hegel de suivre la réalisation de l'esprit en mettant à l'œuvre l'union de la réflexion et de l'irréfléchi échoue parce qu'elle finit par se poser comme pure positivité, alors la dialectique de Sartre échoue dans la mesure où elle radicalise l'opposition jusqu'au point où il n'y a plus

<sup>406</sup> La différence ne consiste qu'en ce que le néant appelle l'être d'abord et que l'être n'appelle le néant que dans un deuxième temps. M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, op. cit., p. 94.

<sup>407</sup> *Ibid.*, p. 119.

aucun échange outre la totalité de l'Être.

Le philosophe dialecticien est précisément bien situé pour voir dans l'expérience et dans l'apparition du monde ce rapport dialectique, ce double aspect. Le binocularisme du philosophe permet justement de suivre ce mouvement, ce va-et-vient, à travers l'histoire, le voir se réaliser et s'esquisser comme une route à emprunter. Voilà la force de la dialectique, de savoir dépasser les oppositions posées par les philosophes et par la science, entre la réflexion et l'irréfléchi, sujet et objet, monde et conscience, vérité et fausseté, visible et invisible, moi et autrui ; de savoir comprendre ce cours de l'histoire non pas par les affirmations absolues de la science ni par le relativisme ou le scepticisme. Cependant, ce serait se méprendre fondamentalement sur la nature de la dialectique, sur la nature de la philosophie, bref sur la nature de la chair, de croire – comme le faisait l'auteur de la *Phénoménologie de l'esprit* – que le philosophe a découvert la vérité ultime et est désormais en possession de la pierre philosophale, *lapis philosophorum*. Ce serait, à nouveau, survoler le monde, se faisant divin. Au contraire, si la dialectique s'enracine dans la structure de la chair, alors sa réversibilité vaut tout aussi bien pour la philosophie. C'est dire deux choses : premièrement, la réflexion ne se fait pas à distance du monde, mais se trouve, elle aussi, profondément insérée en lui, enveloppée par lui. Il s'agit d'une pensée située et incarnée. Deuxièmement, si la réflexion peut tout saisir, elle ne saurait se penser *en tant que* pensant. Comme dit Merleau-Ponty : « la réflexion récupère tout sauf elle-même comme effort de récupération, elle éclaire tout sauf son propre rôle. »<sup>408</sup> Il s'agit donc de reformuler le fondement dialectique de la philosophie.

Face à des philosophies dialectiques échouées, Merleau-Ponty insiste sur une nouvelle dialectique qui ne se conçoit pas comme totale, mais comme divergence interne, comme une dialectique qui ne pose pas la transcendance dans l'immanence – le fait de trouver la vérité transcendante à l'intérieur de la raison humaine –, mais au contraire l'immanence dans la transcendance, – à savoir la possibilité d'une intériorité déjà située dans le monde, d'un pli du monde, d'un creux dans l'être. C'est prendre comme point de départ non pas les termes purs, mais le fait qu'il y a être, il y a sens, il y a chair ; c'est construire une dialectique qui est *d'abord* un refus de la philosophie de survol.<sup>409</sup> Merleau-Ponty va nommer cette nouvelle dialectique : *hyperdialectique* ; « Ce que nous appelons hyperdialectique est une pensée qui, au contraire, est capable de vérité, parce qu'elle envisage sans restriction la pluralité des rapports et ce qu'on a appelé l'ambiguïté. »<sup>410</sup> Cette dialectique est le déploiement de la perspective de la chair et se contraste avec la « mauvaise dialectique » qui est « celle qui croit recomposer l'Être par une pensée thétique, par un assemblage d'énoncés, par thèse, antithèse et synthèse ; la bonne dialectique est celle qui est consciente de ceci que toute *thèse* est idéalisation que l'Être n'est pas fait d'idéalisations ou de choses dite... »<sup>411</sup> C'est donc une dialectique sans synthèse ultime, où il y a toujours ambiguïté,

<sup>408</sup> *Ibid.*, p. 54.

<sup>409</sup> *Ibid.*, p. 123.

<sup>410</sup> *Ibid.*, p. 127.

<sup>411</sup> *Ibid.*

divergence.

Des cendres d'une dialectique rationaliste et réflexive émerge une hyperdialectique de l'être, « là où "il y a" quelque chose ». Faire une telle reformulation de la philosophie dialectique signifie pour Merleau-Ponty de formuler une autre philosophie de l'histoire. Ce qui se présente alors est une pensée de l'histoire qui ne range pas mécaniquement les phases historiques dans une hiérarchie du vrai, mais une philosophie de l'événement. On se souvient sans doute des remarques que nous avons faites sur le machiavélisme merleau-pontien. Machiavel représente pour Merleau-Ponty *le* penseur ayant radicalement compris la force de l'événement, à la fois pour comprendre l'histoire et pour agir dans un milieu historique dont on n'est pas le maître. Cette perspective machiavélienne trouve désormais un fondement ontologique et phénoménologique fort, et elle s'enracine dans la fabrique même de la chair. Faire une philosophie de l'événement n'est rien d'autre qu'interroger l'histoire de la chair. La nécessité de formuler une philosophie de l'événement est parue pour Merleau-Ponty dans la juxtaposition de la réflexion et de l'irréfléchi au sein de la chair. C'est notamment en affrontant les deux positions que leur parenté se montre clairement et que le besoin d'un troisième terme s'annonce.

### **Les deux sens de l'histoire : événement et avènement**

L'hyperdialectique joue pour Merleau-Ponty un rôle important dans la philosophie de l'histoire. Elle se contraste avec la « mauvaise dialectique » en ce qu'elle refuse d'être une philosophie de survol. Concrètement, cela veut dire que si la philosophie dialectique prend comme point de départ le pouvoir de la négation, alors celle de l'hyperdialectique insiste sur le fait que le philosophe, pour qui la dialectique se présente, demeure, lui aussi, situé et incarné. Par conséquent, la négation est aussi négation de la réflexion du philosophe. Autrement dit, si la dialectique représente une manière de réfléchir sur l'irréfléchi, sur le monde et sur l'histoire, alors le philosophe, en tant que situé dans le monde, a également une dimension irréfléchie. Paradoxalement, l'insistance de Merleau-Ponty sur le rôle radical et fondateur de la négation et sur le fait que la négation doit toucher le philosophe aussi, fait en sorte que la négation ne peut jamais être totale ! Le fait que la réflexion émerge de l'irréfléchi, et non pas l'inverse, fait en sorte que la réflexion est elle aussi irréfléchie. C'est précisément l'expression, en termes dialectiques, d'une immanence dans la transcendance.

Philosophiquement, cela implique que Merleau-Ponty met en place une autre philosophie de l'histoire, qui n'est ni la voie unilatérale de la réalisation de l'esprit, ni le relativisme ; ni le déterminisme historique, ni le scepticisme à l'égard de l'histoire. C'est, comme l'indique Sartre dans son hommage posthume à Merleau-Ponty, vers une philosophie de l'événement qu'il va s'orienter. C'est avant tout la conséquence d'une situation historique et politique, à savoir face au développement du régime communiste dans l'U.R.S.S et la guerre en Corée, qui incite Merleau-Ponty à formuler une philosophie de l'histoire qui ne saisit pas le tout dans une thèse singulière. Sartre caractérise l'attitude merleau-



pontienne ainsi :

il était voué par son expérience à découvrir la force des choses, les puissances inhumaines qui nous volent nos actes et nos pensées. Investi, enveloppé, prédestiné mais libre, *son intuition originelle le disposait à comprendre l'événement*, cette aventure issue de partout, sans consistance ni signification tant qu'elle ne nous a pas emplis de ses ténèbres chanceuses, tant qu'elle ne nous a pas contraints à lui donner librement et malgré nous sa nécessité de fer.<sup>412</sup>

Dans l'attitude philosophique de Merleau-Ponty, on entrevoit une double démarche. D'abord, il s'agissait de comprendre l'histoire à travers ces événements dont le sens ne cessait de se dissimuler, de se cacher, d'échapper à la réflexion, précisément parce que nous en faisons partie. Comme le dit Sartre à propos d'une attitude qu'il exprimait dans *Les temps modernes*, « Cela revenait à questionner l'événement dans son imprévisibilité – et sans préjuger de rien – pour y trouver une logique de la temporalité. »<sup>413</sup> L'histoire ne se donne pas en thèse ni en principe mais en événement qui nous échappe au moment de sa réalisation. Mais cette démarche visait également à comprendre en quoi l'événement est l'expression de *notre* réalisation, à savoir que l'événement nous exprime au sens où nous sommes opaques à nous-mêmes, et nous nous dévoilons en événement. C'est un « ... événement qui nous fait en se faisant action, action qui nous défait en devenant par nous événement et qu'on l'appelle, depuis Hegel et Marx, la *praxis*. »<sup>414</sup>

Avec une philosophie de l'histoire hyperdialectique et phénoménologique, il s'agissait pour Merleau-Ponty de maintenir à la fois une philosophie des formes historiques qui se présentent à nous, telles que les concevait Max Weber, une philosophie politique d'inspiration machiavélienne permettant de comprendre l'action face à l'imprévu, une philosophie de l'histoire ayant pour but de comprendre les sujets politique de l'action, démarche profondément marxiste, et enfin une ontologie historique, faisant de l'événement une dimension de la chair.

Pour Merleau-Ponty, il s'agit de voir dans l'histoire la structure des formes concrètes d'existence et de vie en commun, tandis que c'est le milieu dans lequel les phénomènes nous adviennent. Pris dans cet entre-deux classique d'un déterminisme et d'une contingence absolue, Merleau-Ponty revient à une perspective phénoménologique et hyper-dialectique pour montrer comment l'histoire se replie sur elle-même, et pour montrer que c'est *là* que la vie s'advient. Il remarque lui-même dans un cours qui s'intitule « Matériaux pour une théorie de l'histoire » :

il n'y a pas à choisir entre l'événement et l'homme intérieur, entre l'histoire et intemporel. Toutes les instances que l'on voudrait opposer à l'histoire ont elles-mêmes leur histoire, et par elle communiquent avec l'Histoire, quoiqu'elles aient leur manière propre d'user du

<sup>412</sup> SARTRE Jean-Paul, *Situations IV : Portraits*, s.l., Éditions Gallimard, 1964, p.197. Souligné par nous.

<sup>413</sup> *Ibid.*, p. 209.

<sup>414</sup> *Ibid.*, p. 217.

temps ...<sup>415</sup>

L'histoire est ce va-et-vient entre sens et contingence, ce qui se voit très bien dans le fait que la philosophie de l'histoire elle-même s'inscrit dans l'opacité du concret. L'histoire, nous dit-il, « elle est un *milieu de vie* s'il y a entre la théorie et la pratique, entre la culture et le travail de l'homme, entre les époques, entre les vies, entre les actions délibérées et le temps où elles apparaissent, une affinité qui ne soit ni fortuite, ni appuyée sur une logique toute-puissante. »<sup>416</sup>

Ainsi, comme nous allons voir, Merleau-Ponty va proposer une philosophie de l'histoire qui nous permet de penser les formes historiques, ni comme pure inertie ni comme pure création ni encore comme un mélange. Comme il fait dans les configurations du sujet et de l'objet, et celle du visible et de l'invisible, c'est ici question d'une philosophie qui va nous permettre de penser les formes historiques en tant que configurations concrètes d'une histoire se faisant. J. Revel a raison d'identifier ce point :

Le problème de la théorie de l'histoire que Merleau-Ponty essaie de produire au même moment tient précisément à cela : refusant de choisir entre une vision purement déterministe de l'histoire et une conception, au contraire, totalement « aléatoire » et contingente ... il s'agit moins d'indiquer une « troisième voie » que de tenter de penser les polarités opposées *ensemble*.<sup>417</sup>

Pour Merleau-Ponty, donc, il s'agit de faire face au problème de la dialectique, tel qu'il l'a identifié dans le corps, dans la perception, dans le visible et l'invisible. S'il n'ya pas de terme ultime dans la dialectique, cela veut également dire que l'histoire ne peut se concevoir en une idée complète et transparente. Comme le corps ne se réduit pas à ses aspects, cela vaut aussi – et pour les mêmes raisons – pour l'histoire. Déjà dans « Autour du marxisme », il donne les contours de cette pensée de l'histoire qui n'est ni déterministe ni un hasard. Il cherche à penser ensemble une certaine logique de l'histoire et sa contingence :

La notion d'une « logique de l'histoire » renferme deux idées : d'abord l'idée que les événements, de quelque ordre qu'ils soient, en particulier les événements économiques, ont une signification humaine, que sous tous ses aspects l'histoire est une et compose un seul drame, et ensuite l'idée que les phases de ce drame ne se succèdent pas sans ordre qu'elles vont vers un achèvement et une conclusion. La contingence de l'histoire signifie que même si les divers ordres d'événements forment un seul texte intelligible, ils ne sont cependant pas rigoureusement liés, qu'il y a du jeu dans le système ... [et] que la dialectique de l'histoire peut s'enliser ou dévier vers des aventures sans résoudre les problèmes qu'elle a mis au jour.

---

<sup>415</sup> M. Merleau-Ponty, *Résumés de cours : Collège de France 1952–1960*, op. cit., p. 43-44.

<sup>416</sup> *Ibid.*, p. 45.

<sup>417</sup> J. Revel, *Foucault avec Merleau-Ponty*, op. cit., p. 182.

Cette philosophie, quoiqu'un projet immense, s'esquisse par deux moments que nous entendons exposer.

### *Avènement et tradition*

Quand nous parlons des deux sens de l'histoire, il ne s'agit pas de deux sens séparés, mais de deux dimensions du même mouvement historique. C'est pour illustrer une démarche relativement peu explicitée par Merleau-Ponty lui-même, mais qui est tout fait cruciale. Il s'agit d'un sens que l'on peut qualifier de « phénoménal », et qui est, d'une manière confuse, « descriptive », et d'un second sens qui est plus « existentiel ». Dans un court passage Merleau-Ponty semble ré-exprimer ces deux sens par les termes de « l'avènement » et de « l'événement ».<sup>418</sup>

Dans un premier temps, la dialectique se présente comme une méthode offerte au philosophe pour comprendre le monde, la chose et l'histoire. On a désigné ce premier sens d'une manière très inexacte comme « descriptif » parce qu'il permet au philosophe de comprendre, d'explicitier et d'interroger le monde qui se donne à lui. On se souvient sans doute du passage de la *Phénoménologie de la perception*, dans lequel Merleau-Ponty analyse la perception d'une maison. Il lui importait de montrer le paradoxe perceptif par lequel la maison est à la fois vue de « toutes parts », de sorte qu'elle soit vraiment une maison, constituée à travers toutes perspectives possibles, et non pas plusieurs effets de stimuli sans connexion, et vue partiellement de sorte qu'elle ne s'épuise pas par l'idée de Maison. À la suite de ce passage, Merleau-Ponty montre en quoi la perception fait de même à l'égard de sa temporalité :

Si je considère la maison attentivement et sans aucune pensée, elle a un air d'éternité, et il émane d'elle une sorte de stupeur. Sans doute, je la vois d'un certain point de ma durée, mais elle est la même maison que je voyais hier moins vieux d'un jour ; c'est la même maison qu'un vieillard et qu'un enfant contemple. ... chaque présent fonde définitivement un point du temps qui sollicite la reconnaissance de tous les autres, l'objet est donc vu de tous temps comme il est vu de toutes parts et par le même moyen, qui est la structure d'horizon. Le présent tient encore dans sa main le passé immédiat, sans le poser en objet, et comme celui-ci retient de la même manière le passé immédiat qui l'a précédé, le temps écoulé est tout entier repris et saisi dans le présent.<sup>419</sup>

Il y a deux moments principaux à retenir ici : d'abord, il est apparent que pour Merleau-Ponty, déjà dans la *Phénoménologie de la perception*, reconnaît l'importance de la dimension temporelle. La perception est aussi histoire au sens où le monde ne peut se présenter en profondeur s'il n'est pas un horizon dans le temps. Cette même ouverture que l'on attribuait à la chair se fait aussi dans le temps. Cela veut dire que s'il m'est possible de changer de perspective dans l'espace, me déplacer pour mieux voir, il m'est

<sup>418</sup> M. Merleau-Ponty, *Signes*, op. cit., p. 109.

<sup>419</sup> M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, op. cit., p. 97.

également possible de changer de perspective dans le temps, de revoir la même maison. Pour qu'il y ait chose, il faut qu'elle soit saisissable non seulement comme chose d'un coup, mais aussi qu'elle demeure cette chose demain qu'elle était hier. Bref, la perception est temporelle au sens où elle s'ouvre au monde et retient la chose à travers le temps, et qu'elle incorpore les perspectives temporelles dans l'acte perceptif, tout comme elle le faisait avec les perspectives spatiales.

Ce point, Merleau-Ponty le développe systématiquement dans la *Phénoménologie de la perception*. Sur le deuxième point, auquel il n'arrive qu'à la fin, il dit cependant très peu. C'est essentiellement l'idée selon laquelle le passé est d'une certaine manière retenu dans la chose et s'incorpore dans elle. Le passé n'est pas seulement retenu par la conscience et projeté sur le phénomène par la conscience, tel que le conçoit Husserl dans les considérables *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*,<sup>420</sup> auxquelles Merleau-Ponty fait lui-même référence. L'acte de rétention n'appartient pas à la conscience transcendantale, comme c'était le cas chez Husserl. Au contraire, le champ phénoménal incorpore lui-même ce passé, comme il le fait en ce qui concerne les perspectives ; comme pour l'éclatement de l'illusion, le présent est la vérité du passé parce qu'il en est son intériorité !

La conséquence de cette démarche est effectivement remarquable si l'on considère les développements ontologiques du *Visible et de l'invisible* et de *Signes* : si la chose est toujours sens en profondeur, et cette profondeur est toujours aussi temporelle, cela veut dire que le sens de la chose est « tout entier repris et saisi dans le présent » ! Qu'est-ce que cela signifie ? Cela veut dire que les phénomènes ne sont pas seulement des choses sensibles, mais ils contiennent également leur histoire, tout comme le mot incorpore aussi son étymologie. Fait remarquable parce que cela veut dire que tout comme le mot retient son histoire étymologique malgré un changement ou un développement de son sens et malgré le manque de conscience qu'en a celui qui l'emploie, alors la chose incarne une histoire même si son usage a changé.<sup>421</sup> C'est bien une histoire dont on ne peut pas faire abstraction, qui réside de manière latente dans la chose, qui en est l'intérieur, et qui gouverne en partie ce qu'elle *est*. Pour simplifier cela ; même si une carabine, par exemple, est employée comme un butoir de porte, et même si nous ne nous souviendrions pas de son usage habituel, son sens et son histoire ne s'annulent pas. De même que le sens d'une chose émerge dans la profondeur perceptive et n'est pas relatif à une conscience singulière, il n'est pas non plus complètement relatif à son usage commun. En bref, tout comme il y a une profondeur de sens, il y a une histoire de sens qui n'est pas remplacée demain par une autre ; elle est saisie dans le présent.

Cette dimension de la pensée de l'histoire, que l'on peut concevoir comme une phénoménologie

<sup>420</sup> Voir HUSSERL Edmund, *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, traduit par Henri Dussort, 6<sup>e</sup> éd., Paris, Presses Universitaires de France, « Épiméthée », 2002, 224 p, p.41-48.

<sup>421</sup> Comme le dit C. Lefort: «La tradition, rappelions-nous, est oubli des origines ...» (C. Lefort, *Sur une colonne absente*, *op. cit.*, p. 8.)

historique, va s'avérer cruciale pour une phénoménologie de la chair en général mais notamment pour comprendre les développements politiques. C'est à dire que la profondeur, terme indispensable pour une philosophie de la chair, est aussi historique. La dimension temporelle ne se comprend pas sans être histoire : elle n'est pas une catégorie abstraite ou une dimension formelle, mais un nexus de sens. Ainsi, l'histoire participe à l'épaisseur de tout phénomène, à savoir que tout comme le fait d'avoir un envers fait partie de la solidité, de *l'être* du phénomène, l'histoire assure que cette solidité a une dimension temporelle.

Pourtant, dire que les phénomènes incarnent un sens historique c'est aborder un travail philosophique complexe. Remarquablement, c'est avant tout dans le long essai intitulé « Le langage indirect et les voix du silence », destiné au grand projet inachevé de *La prose du monde*, – dédié à Sartre, d'ailleurs – que Merleau-Ponty thématise ce moment. Si, dans la *Phénoménologie de la perception*, on demeurait sur le plan du temps comme dimension de la chose et comme vecteur du corps propre, cette dimension est ici analysée en contexte du langage et de l'œuvre d'art sous le nom de *l'avènement*. Texte quelque peu étrange, c'est ici que Merleau-Ponty évoque ce couple de l'avènement et de l'événement, et les met en relation avec les notions de *style*, *tradition* et d'*institution*. Il est néanmoins très important, car il constitue une sorte de point de référence philosophiquement technique pour les textes politiques dans lesquels ces termes ne sont guère développés.

Sur une discussion sur le terme husserlien de style, sur lequel nous reviendrons plus en détail dans le chapitre 4, Merleau-Ponty fait référence au problème de tradition dans la peinture, et il radicalise le point que nous venons de faire. Non seulement l'histoire de la chose assure une profondeur historique *malgré* l'ignorance des sujets spectateurs, mais cette histoire, qu'il nomme tradition, fonde la fécondité illimitée de la peinture, à savoir l'inépuisable de la chose. En continuant sa fidélité avec la pensée de Husserl, il dit :

Husserl a employé le beau mot de *Stiftung*, — fondation ou établissement, — pour désigner d'abord la fécondité illimitée de chaque présent qui, justement parce qu'il est singulier et qu'il passe, ne pourra jamais cesser d'avoir été et donc d'être universellement, — mais surtout celle des produits de la culture qui continuent de valoir après leur apparition et ouvrent un champ de recherches où ils revivent perpétuellement. C'est ainsi que le monde dès qu'il l'a vu, ses premières tentatives de peintre et tout le passé de la peinture livrent au peintre une *tradition*, *c'est-à-dire*, commente Husserl, *le pouvoir d'oublier les origines* et de donner au passé, non pas une survie qui est la forme hypocrite de l'oubli, mais une nouvelle vie, qui est la forme noble de la mémoire.<sup>422</sup>

Il est clair pour Merleau-Ponty que la tradition se donne dans le monde, dans le langage, dans les œuvres, et fait en sorte que nous pouvons nous perdre dans lui. Prenons le langage : c'est pour cela qu'il ne

---

<sup>422</sup> M. Merleau-Ponty, *Signes*, *op. cit.*, p. 95.

représente pas un savoir explicite qu'il faut se rappeler à chaque moment : le fait que nous avons un langage revient à dire que nous savons oublier la grammaire et l'orthographe, afin de nous perdre dans le langage. Cet oubli ne posant aucun problème au langage, car la tradition – l'étymologie – reste immanente au langage, ne disparaît pas grâce à son sens, mais le fait que nous n'avons plus à nous rapporter de manière attentive à cette tradition fait en sorte que nous pouvons créer, que nous pouvons nous *exprimer*. C'est, en bref, le pouvoir de se perdre dans la chair, condition de sa réversibilité.

Le lecteur attentif observera sans doute l'inspiration hégélienne de Merleau-Ponty : tout comme la perception se fait et la parole se parle, au cœur de l'anonymat de la chair, l'histoire se fait derrière nos dos en vertu de l'avènement, en vertu d'un passé qui se retient dans le présent, s'incarne, et se cache. C'est le peintre qui à la fois crée et s'installe dans le monde, s'*institue* dans le monde. C'est « l'idée d'une Histoire qui réunit les tentatives les plus distantes, d'une Peinture qui travaille derrière le dos du peintre, d'une Raison dans l'histoire dont il soit l'instrument. »<sup>423</sup> Certainement, à l'extrême, c'est la formule des « monstres hégéliens », mais c'est seulement autant que la main qui peint n'est rien d'autre qu'une chose-instrument. Selon Merleau-Ponty, la dialectique hégélienne ne considère pas la possibilité d'agir et la réalité du philosophe, de l'art, du langage, etc. : « Hegel, c'est le Musée, c'est toutes les philosophies, si l'on veut, mais privées de leur finitude et de leur puissance d'impact, embaumée, transformées, croit-il, en elles-mêmes, à vrai dire transformées en lui. »<sup>424</sup> Dans la philosophie de la perception, par contre, comme est celle de Merleau-Ponty, la main est d'abord main-phénomène,<sup>425</sup> un double mouvement d'expression et de réexpression, de fondation et de tradition, incarnant toujours un écart – bref un mouvement de l'*institution*. Autrement dit, il y a aussi réflexion dans l'avènement : tout comme il ne peut y avoir seulement de l'irréfléchi pur il ne peut pas y avoir non plus de la réflexion pure. Comme dit Merleau-Ponty lui-même :

Il faut donc reconnaître sous le nom de regard, de main et en général de corps un système de systèmes voué à l'inspection d'un monde, capable d'enjamber les distances, de percer l'avenir perceptif, de dessiner dans la platitude inconcevable de l'être des creux et des reliefs, des distances et des écarts, un sens...<sup>426</sup>

Tout cela ne veut pas dire qu'il y a un second monde de la culture séparé du monde naturel ou de dire que tout se réduit au grand concept de l'esprit, mais cela signifie, nous enseigne Merleau-Ponty, que tout comme il y a une unité de la chose, tout comme il y a une unité du comportement, il y a également unité « par-delà les distances de l'espace et du temps », une unité de sens. Ainsi, il est tout à fait intelligible, voire nécessaire, de parler du sens de l'Histoire. Mais c'est en même temps reconnaître que l'être humain

---

<sup>423</sup> *Ibid.*, p. 105.

<sup>424</sup> *Ibid.*, p. 132-133.

<sup>425</sup> *Ibid.*, p. 106.

<sup>426</sup> *Ibid.*, p. 107-108.

– le peintre ou l'écrivain, le politique ou le résistant, reprend cette unité, s'installe dans cette unité de l'histoire, seulement en creusant l'être. L'avènement nous offre une singularité, un *sens* de l'histoire, le fait que l'on puisse parler de *cette* histoire. Un paradoxe demeure cependant: la singularité d'une chose *est* l'infini d'aspects, contrairement à l'universalité de la chose qui, tout au contraire, manifeste un nombre *fini* d'aspects. L'avènement assure notre situation historique, et la singularité de cette situation, contrairement à une histoire en abstrait, universelle, objet d'une philosophie de survol.

Au sens dialectique, l'avènement se présente au philosophe, ainsi qu'au scientifique ou à l'artiste, par exemple, de sorte qu'il puisse être explicité, expliqué, articulé et interrogé. Il est clair que le pouvoir de la dialectique se présente ici. Comprendre le phénomène non pas par son essence mais à travers sa réversibilité, *c'est* prendre la perspective dialectique, prendre au sérieux l'enveloppement et voir surgir une profondeur phénoménale qui est la chair du monde. Tant que le monde s'ouvre à lui-même, il advient à lui-même, arrive à sa propre potentialité, se fait histoire.<sup>427</sup> Quand le philosophe interroge l'histoire en prenant comme point de départ les oppositions et la manière par laquelle elles s'appellent les unes les autres, c'est une approche dialectique. Tout comme il faut comprendre le langage à travers le va-et-vient entre création et la tradition, comme ce qui est à moi sans pour autant que je le maîtrise absolument, l'histoire se comprend comme cette réversibilité entre mes actions et celles d'autrui. Ainsi, prendre comme point de départ la chair, la chair du monde et la chair du corps, et fondamentalement sa réversibilité, c'est *faire voir* le monde et de faire en sorte que les phénomènes se détachent et dévoilent leur épaisseur.

Mais la démarche de Merleau-Ponty est une hyperdialectique au sens où le philosophe est toujours conscient du fait que dans le mouvement historique, dans l'histoire qui se présente comme cette grande force anonyme, il y a toujours quelque chose qui lui échappe et qui demeure à jamais caché. Tout comme le langage : en m'exprimant, il y a toujours un sens de mes paroles sur lequel je n'ai pas le pouvoir et des conséquences que je ne contrôle pas. Cette démarche est une hyperdialectique puisque le philosophe sait que non seulement il y a un moment d'expression et de création qui vient creuser l'être, non-déductible du passé immédiat, mais que cet écart est aussi indépassable à cause la situation du philosophe lui-même. En bref, il sait qu'il ne saurait jamais saisir sa propre interrogation, et que dans cet angle mort, il y a expression.

### ***Événement et la mise en cause du sujet***

De cette dernière remarque surgit aussi l'envers de l'avènement, ce deuxième sens de l'histoire : l'événement. Dans ce deuxième temps, la dialectique nous oriente plutôt vers un sens encore plus intérieur de l'histoire. Si la dialectique de l'avènement est une dialectique du devenir, du développement

---

<sup>427</sup> R. Barbaras, *De l'être du phénomène, op. cit.*, p. 197.

de l'histoire, la dialectique de l'événement est la marque ultime de l'hyperdialectique merleau-pontienne. Comme le disait Sartre, la philosophie de Merleau-Ponty est en fin du compte une philosophie de l'événement, et le malaise que celui-ci ressent face à l'événement dans *Signes*, dans *Les aventures de la dialectique*, et surtout dans sa querelle avec Sartre, témoigne d'une attention à l'événement comme phénomène historico-dialectique très marquée.

Que faut-il alors comprendre par ce concept ? Dans « Le langage indirect et les voix du silence », Merleau-Ponty refuse ce qu'il qualifie d'événement pur, à savoir l'objet d'une histoire empirique qui traite l'événement comme pur fait extérieur. L'événement, nous montre-t-il, ne peut pas être cette chronologie d'objets consécutifs à partir desquels l'historien peut faire une histoire objective. L'événement signifie au contraire pour lui cette différence qui survient au cœur de la vie humaine, dans les creux de l'être. Il est ce qui nous arrive et qui nous ouvre à une histoire que nous ne connaissons pas encore. Si l'avènement désigne le devenir et une histoire dans laquelle nous nous installons, l'événement indique la différence ou la divergence, le commencement ou le recommencement qui ne m'appartient pas tandis qu'il bouleverse. Déjà dans la *Phénoménologie de la perception*, nous trouvons que « Ce qu'on appelle le sens des événements n'est pas une idée qui les produise ni le résultat fortuit de leur assemblage. C'est le projet *concret* d'un avenir qui s'élabore dans la coexistence sociale et dans l'On *avant toute décision personnelle*. »<sup>428</sup> L'événement semble être l'esquisse d'une histoire à venir, mais au sens concret, à savoir qu'il est l'esquisse de *cette* histoire, de *cet* avenir, plutôt que celui-là, bref une singularisation de l'avenir.

Au sens phénoménologique, l'événement est la radicalisation de la réversibilité en ce qui concerne l'historique. C'est en ce sens que la dialectique merleau-pontienne se distingue : la dialectique de l'avènement trouve son inspiration principale de la pensée de Hegel, comme manière de comprendre le phénomène de l'histoire et suivre le va-et-vient de la chair du monde historique. Par là, il est possible de parler d'un sens de l'histoire, une réalisation, un parcours. La dialectique de l'événement, par contre, y fait entrer la pensée de Machiavel de sorte que la politique devienne l'entrée principale au problème événementiel, et son emblème : l'imprévisibilité.

En reprenant l'idée principale du *Prince*, Merleau-Ponty insiste sur le fait que la politique impose la contingence. C'est précisément dans la politique, dans l'action, que la contingence apparaît avec toute sa force, puisque les conséquences sont tellement graves, mais surtout parce que c'est là où nous nous croyons le plus les souverains. Que ce soit par le contrôle des conséquences de nos actions ou par la supériorité de nos valeurs morales, la politique semble souvent être le champ du pouvoir, de bout à bout créé et maîtrisé par les hommes. Cependant, c'est exactement la raison pour laquelle la contingence se présente comme tragédie. C'est comme le dit M. Revault d'Allones « ... le tragique véritable est celui de la contingence, d'une politique par essence immorale et d'une action foncièrement

---

<sup>428</sup> M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, *op. cit.*, p. 513. Souligné par nous.



impure “parce qu’elle est action à plusieurs”. »<sup>429</sup> La possibilité d’une politique pure et morale n’appartient qu’à la sphère de la nécessité et de la transparence ; dans un monde concret et contingent, une telle action n’existe pas. Merleau-Ponty en est conscient déjà dans *Humanisme et terreur* : « Gouverner, comme on dit, c’est prévoir, et le politique ne peut s’excuser sur l’imprévu. Or, il y a de l’imprévisible. Voilà la tragédie. »<sup>430</sup>

L’événement se réfère à l’*im-pré-visible*, comme ce qui se détache et ressort du visible. Il est ce qui n’est pas encore vu et que l’on n’a pas encore pu voir – ce qui revient au même. Dans un premier sens, l’événement exprime l’imprévisible au sens de l’excès de la chair. S’il y a toujours un côté caché que je ne vois pas, cela veut dire que le phénomène ne peut être épuisé, ce qui implique, à son tour, qu’à aucun moment je ne pourrai dire que j’ai saisi la chose entière. L’excès de l’être sur l’essence, le fait que la chose a toujours une intériorité que je ne vois pas, s’exprime justement comme événement sur le plan social et politique : si autrui agit à partir de sa situation, celle-ci est à la fois accessible à moi et toujours que partielle. Mes actions, donc, se fondent sur l’empiétement de ma position sur celle de l’autre, constituant une situation qui n’appartient à personne, sur un anonymat de la chair. Dans cette situation, il y aura une divergence invisible, résidant dans la perception, dans le langage, dans la culture, dans l’action, qui ne se dévoile qu’en forme de l’événement.

Ainsi, quand Merleau-Ponty parle de l’imprévisibilité, il parle certainement du contexte politique réel, tel que le comprenait Machiavel, à savoir que l’avenir est toujours incertain, et il y aura toujours des conséquences de nos actions auxquelles nous ne nous attendons pas. Cependant, il ne s’agit pas ici d’une simple imprévisibilité de *fait*, du fait que le prince ne soit pas capable de prévoir alors qu’il pourrait l’être en théorie. Il est au contraire question d’une imprévisibilité de principe et de nécessité, dispositif de l’intermonde lui-même. C’est l’aspect de la chair qui est souvent identifié comme celui de l’ambiguïté, par une différence qui n’est pas cette différence simple des contraires, mais une différence intrinsèque de la chair. F. Dastur le reconnaît dans la pensée merleau-pontienne de l’histoire :

La dialectique hégélienne est en effet une pensée de l’*alternance* des contraires, ce qui explique qu’elle demeure dans « l’*ambivalence* du théologique et de l’anthropologique », alors que ce que Merleau-Ponty veut faire apparaître, c’est l’*ambiguïté* des choses, c’est-à-dire « le mouvement intérieur qui les fait participer des contraires » et témoigne ainsi de ce que leur identité est intimement « habitée » par la différence.<sup>431</sup>

L’événement n’existe pas sur un plan supérieur ou parallèle, et il n’est certainement pas l’expression d’une Histoire souveraine et autonome, à partir de laquelle l’avènement d’un sens historique n’est qu’une apparence. Au contraire, l’événement est la rupture ou le détachement dans l’histoire qui ne

<sup>429</sup> M. Revault d’Allones, *Merleau-Ponty, op. cit.*, p. 63.

<sup>430</sup> M. Merleau-Ponty, *Humanisme et terreur, op. cit.*, p. 62.

<sup>431</sup> F. Dastur, *Chair et langage, op. cit.*, p. 214.

survient pas malgré le sens de l'histoire, mais qui survient au contraire *grâce* à ce sens. C'est comme la parole qui s'exprime sur fond du langage, mais qui ne se déduit pas de lui. La parole dépasse le langage, tout comme elle *me* dépasse. J. Revel souligne le parallélisme du rapport de la parole à la langue à celui de l'événement à l'histoire : « l'événement ne réalise pas seulement les possibilités inscrites dans l'histoire. Il est loin d'être un simple effet, il modifie et soutient l'histoire tout autant qu'il est porté par elle. »<sup>432</sup> Moment important pour Merleau-Ponty : l'avènement n'est pas la description d'une histoire d'événements articulée à la fin de l'histoire, au crépuscule, comme le dirait Hegel. Tout au contraire, l'événement émerge et se détache du plan de l'avènement.

Comment concevoir de l'événement comme rupture, s'il émerge d'une histoire qui s'est déjà donnée comme sens ? Le secret du paradoxe réside dans ce que nous disait Merleau-Ponty à propos de Hegel. Pour celui-ci, l'événement, certainement incompréhensible au moment de sa réalisation, survient dans l'irréfléchi, dans la « main-chose » qui écrit et n'est intelligible qu'après coup. Dans la dialectique hégélienne, l'avènement d'une histoire résulte de ces événements. Quoique reconnu par Merleau-Ponty, le rapport de l'événement et de l'avènement doit selon lui être renversé, pour donner place à la perspective de la chair. La main n'étant pas une « main-chose », mais chair, l'événement ne peut être tout à fait attribué à l'irréfléchi. Comme remarquait Merleau-Ponty vis-à-vis du peintre : « enfin, il peignait, il interrogeait le visible et faisait du visible. »<sup>433</sup> Il y a ce double rapport dans l'avènement, de l'irréfléchi et de la réflexion, qui caractérise le phénomène. Quand Merleau-Ponty dit que l'événement émerge de l'avènement, cela veut dire d'abord que c'est une structure de la chair elle-même qui permet l'événement, mais cela veut également dire que l'événement ne survient pas comme l'éruption d'un volcan dans un monde sans être perçu par des êtres perceptifs, il nous implique sur un niveau fondamental. Ainsi, l'événement n'est rupture que dans la mesure où il n'est pas rupture totale. Il est l'esquisse d'un avenir concret seulement dans la mesure où il émerge du passé et du présent. L'événement, masque historique du chiasme de la chair, est ce qui *nous* survient, et son origine repose dans notre milieu historique propre, dans l'avènement. Merleau-Ponty le dit clairement : « L'avènement est une promesse d'événements. »<sup>434</sup>

Dans l'avènement nous agissons, nous créons, nous parlons, nous écrivons, c'est le champ d'une action à plusieurs. Nous interrogeons cette même tradition dans laquelle nous nous installons et nous perdons. Par là, par cet intermonde, émerge l'anonymat de la chair du monde, et l'histoire se réinvente et se fait contingent. Il n'est pas contingent simplement parce que je ne saurai jamais ce que va faire autrui, mais parce que ce savoir n'appartient à personne. L'événement n'est donc jamais déductible d'une situation donnée et de son passé, mais certainement pas parce qu'il vient de l'extérieur, comme un coup de magie divin, parce qu'il est de la négation pure, ou parce qu'il existe seulement sur le plan

<sup>432</sup> J. Revel, *Foucault avec Merleau-Ponty*, op. cit., p. 182.

<sup>433</sup> M. Merleau-Ponty, *Signes*, op. cit., p. 102.

<sup>434</sup> *Ibid.*, p. 112.

de l'inconscient et du donné. Il serait alors complètement inintelligible. Au contraire, il n'est pas déductible précisément *parce qu'*il émerge du plan de la chair, de l'irréfléchi *et* de la réflexion ; puisque la réflexion institue un irréfléchi qui est plus profond et plus radical qu'aucun donné, celui de la réflexion elle-même. L'imprévisible surgit non pas malgré notre rapport interrogatif au monde et à l'histoire, mais *grâce à lui*.

La conséquence philosophique qui en découle est importante : l'événement, représenté par l'imprévisible, n'est pas un *fait* extérieur que je ne prévoyais pas, mais quelque chose qui m'advient, qui *m'*implique et qui *me* saisit. Comme l'explique Claudia Serban : « L'événement relève de la phénoménologie parce qu'il désigne le phénomène par excellence, pris précisément dans son acception (heideggérienne) de ce qui se montre par soi. »<sup>435</sup> Elle continue en soulignant qu'« [i]l n'est pourtant pas un phénomène qui se donne avant tout à voir : l'événement est surtout à comprendre, et c'est pourquoi une phénoménologie de l'événement est indissolublement, et en vertu d'une nécessité intérieure, herméneutique. »<sup>436</sup>

L'expérience de l'événement est intéressante, et pour Merleau-Ponty c'est notamment face à la politique que le problème de l'événement se pose – comme la tragédie de l'imprévisibilité. Néanmoins, on peut ramener ce problème à une interrogation proprement philosophique et phénoménologique pour en voir un peu sa structure. L'événement joue un rôle remarquable chez Merleau-Ponty, car il constitue à la fois un concept dialectique indispensable pour une véritable philosophie de l'histoire et il repose le problème de la chair, notamment celui de l'invisible. C'est que l'événement semble faire s'écrouler l'opposition entre l'extériorité et l'intériorité, en mettant en relief l'écart dans une philosophie de l'histoire. L'expérience de l'événement contredit l'immanence de la réflexion, car il ne désigne point une expérience subjective, mais cette expérience provient d'un événement qui survient dans l'être – et c'est *nous* qui survenons ! Revenons un instant à Descartes pour clarifier cela :

L'impossibilité pour Descartes de prouver l'existence du cogito, et ainsi d'au moins un être, se révèle dans le fait que le *cogito* n'est, en fin du compte, pas prouvé mais *démontré*. Victime de ses propres restrictions, Descartes ne saurait jamais déduire le cogito, de le prouver, car il n'existe aucun critère à partir duquel une telle preuve aurait du sens. Au lieu d'une preuve, par contre, il présente le *cogito* d'une telle manière que le lecteur s'identifie avec lui. La « preuve » du *cogito* n'est en réalité rien d'autre qu'une mise en œuvre de sa capacité prétendue du côté du lecteur – il est démontré. Ainsi, l'intuition du *cogito*, à travers sa capacité rationnelle, rend possible la pensée d'un *cogito*. Par conséquent, cette démonstration est moins une preuve qu'un venir-à-l'être du cogito même que Descartes essaie de prouver, un *cogito* qui n'y était pas déjà. Or, le fait de la démonstration-réalisation du « je pense » n'est pas accessible à Descartes, *au moment de sa réalisation*. Ce point est par sa

<sup>435</sup> SERBAN Claudia, « La méthode phénoménologique, entre réduction et herméneutique », in *Les études philosophiques*, n° 1, vol. 100, 2012, p. 81–100.

<sup>436</sup> *Ibid.*

structure tout à fait semblable à celui que Merleau-Ponty présente dans l'impossibilité pour la main droite de sentir la main gauche se touchant. Ou encore, c'est la structure de l'événement : dans le mouvement de l'histoire, il n'y a jamais une correspondance absolue entre l'événement-conscience et la conscience que nous en avons. Il y a forcément quelque chose qui nous échappe ; échappement sans lequel nous n'expérimenterions plus rien.

Cependant, ce qui est encore plus remarquable avec la démonstration du cogito est que, non seulement l'interrogation nous échappe au moment de sa réalisation, mais *la démonstration* est la condition de la preuve ! Ainsi l'événement que nous entrevoyons ici n'est pas seulement un événement dont l'opacité et la nature éphémère nous interdisent une conception complète, mais également que notre rapport à cet événement est à la base de – ou co-conditionne – son caractère propre, tout en même temps que cet événement est à la base de l'existence de cette saisie. Autrement dit, antérieur à la réflexion, il y a un être pré-réflexif ou une pratique pré-réflexive : la vie perceptive de la chair. Cependant, au moment où cette vie prend une forme historique, il y a un venir-à-l'être et un venir-à-soi-même de la conscience qui est la condition de réalité de la réflexion. C'est seulement quand il y a une conscience qui prend conscience d'elle-même qu'il y a une conscience à proprement parler, à savoir une conscience réflexive. Comme l'affirme C. Lefort :

... il ne suffit plus de dire que la philosophie continue du seul fait que se formule à nouveau un problème de nos rapports avec l'Être, il s'avère qu'elle revient sur elle-même et se change en une problématique généralisée. *Ce retour sur soi est un événement.*<sup>437</sup>

Ce qui est remarquable est que dans ce venir-à-l'être de la réflexion, il y a une distance de la conscience à elle-même qui fait en sorte que la réflexion arrive à la conscience – « une distance de l'Être à l'Être »<sup>438</sup>. En bref, la réflexion constitue un événement par lequel la conscience arrive à elle-même, et devient conscience réflexive par cet événement.

L'argument cartésien nous sert bien pour illustrer deux moments ; d'abord, il est important que contrairement à ce qu'avance Descartes, la conscience ne se réalise pas une fois pour toutes, mais dans la mesure où elle est conscience du monde et de l'histoire, elle s'ouvre en tant que chair. Cela implique que de prendre conscience du monde est prendre conscience de la chair du monde, s'installer donc dans le monde, se situer et finalement *se penser*. Tout comme la réversibilité perceptive par laquelle la chair est visible en tant que voyante, cette même réversibilité vaut pour la conscience réflexive. Deuxième moment, alors : Pourquoi parlons-nous donc d'un événement de la conscience ? C'est parce que l'événement est une mise en cause de son sujet. D'une certaine manière, certes, tout peut être qualifié d'événement en principe : un verre qui tombe, un coup de klaxon, l'arrivée d'un train dans une gare,

<sup>437</sup> C. Lefort, *Sur une colonne absente*, op. cit., p. 20. Souligné par nous.

<sup>438</sup> *Ibid.*, p. 23.

etc. Cependant, dans la mesure où nous parlons de l'événement au sens phénoménal, comme imprévisibilité historique, nous parlons avant tout de ce qui *nous* arrive, ce qui met en suspens la continuité à laquelle nous faisons partie, bref, qui nous met en cause. C'est pour cela que le *cogito*-événement illustre très bien ce moment : comme le doute semble démontrer un *cogito* extérieur au *cogito* doutant, l'événement semble nous parvenir de l'extérieur, alors qu'il est ce qui *nous* arrive en vertu de la chair, qui met en cause ce que nous étions.

Quand Merleau-Ponty parle de l'imprévisibilité comme tragédie parce qu'elle est « action à plusieurs », cela ne veut pas dire que nous ne savons jamais ce que va faire autrui, à savoir qu'il est une surprise pour nous. La structure de l'imprévisibilité est bien plus radicale que ceci. Il fait plutôt référence, nous l'avons bien souligné jusqu'ici, à l'imprévisibilité qui émerge comme l'événement et se détache de l'histoire comme événement. L'événement au sens historique est imprévisible non pas parce qu'il est imprévisible pour *moi*, mais parce qu'il est imprévisible pour tous. Il est événement parce qu'il se détache de l'avènement et se réinscrit en lui comme détournement, commencement, rupture : c'est l'avènement se rouvrant. Et dans la mesure où l'histoire se rouvre, nous sommes impliqués, saisis dans le mouvement. Quand le philosophe ne peut s'exprimer sur l'événement ce n'est pas parce que l'on ne sait pas s'il est arrivé ou non, mais parce que l'on ne connaît pas son *sens*. Sens qui émerge en deçà des faits objectifs. Dire que nous ne connaissons pas le sens, c'est dire que nous ne nous connaissons pas face à l'histoire.

Sartre remarque à propos de la philosophie de l'histoire de Merleau-Ponty qu'il y a déjà ce rapport entre l'être humain et l'événement. Il dit : « L'historicité primordiale, notre naissance à la mort, c'est le surgissement des profondeurs par quoi l'événement devient homme et décline son être en nommant les choses. »<sup>439</sup> L'événement n'est pas comme la table ou la chaise, il n'est pas, comme le remarquait C. Serban, à voir mais à comprendre. Politiquement, cela veut dire que face à la chute du mur de Berlin, par exemple, nous ne nous voyons pas en transparence. Ce que nous étions avant la chute, la place que nous avions dans un monde politique donné, les rapports que nous entretenons avec autrui, ne sont plus comme ils étaient. Ainsi, le philosophe ne peut s'exprimer sur l'événement au moment de sa réalisation parce qu'il ne sait pas si l'action d'autrui a le même sens qu'elle avait hier. De même, il ne sait plus si l'action d'autrui d'*hier* a le même sens. L'événement, à proprement parler et comme promis dans l'avènement, marque cet angle mort dont parlait Hegel, mais c'est maintenant dans une forme plus radicale. C'est une mise en jeu de nous-mêmes et du sens de nos actions. Pour Merleau-Ponty, c'est auprès d'une telle hyperdialectique, d'une telle philosophie de l'histoire que le grand problème du sujet politique doit se poser. Si le sujet politique ou le sujet de l'histoire ne peut plus s'identifier ni aux individus ni à une certaine classe sociale à priori, ce ne veut pas dire que le problème du sujet politique ne se pose pas. Tout au contraire, ce problème devient radicalement plus important,

---

<sup>439</sup> J.-P. Sartre, *Situations IV : Portraits, op. cit.*, p. 273.

mais également la tâche du philosophe politique ; il est à interroger et à comprendre.

Sensible à la difficulté de la chair et le rôle de la chair dans une pensée de l'histoire, la philosophie merleau-pontienne tente de se faire en conformité avec sa critique principale de la dialectique. Tout comme il change de perspective, d'une transcendance dans l'immanence – démarche transcendantale d'héritage cartésienne – à une immanence dans la transcendance, il réintroduit la question de l'événement dans un horizon plus grand que lui, l'avènement. S'il y a une transcendance de l'imprévisibilité, ce n'est que parce qu'elle s'inscrit dans un champ historique sensible. C'est là une vraie et « bonne » dialectique, qui estime l'importance de la négation, sans pour autant l'exalter à un principe absolu et sans faire recours à une nouvelle philosophie de survol. C'est une dialectique à proprement parler, mais invertie : une hyperdialectique. Cette démarche est, encore une fois, tellement visible dans *Les aventures de la dialectique*, interrogation qui prend au sérieux les démarches dialectiques et les tentatives de comprendre l'histoire, mais seulement pour montrer en même temps que la dialectique, activité des philosophes, des politiques, etc., n'est en rien exempte de son pouvoir.

Ainsi, Merleau-Ponty nous présente deux sens de l'histoire, deux sens qui ne sont nullement séparés mais qui sont dialectiquement médiatisés par la chair. La première conséquence, peu controversée, en est que jamais l'histoire ne saurait se donner en totalité, car elle ne se termine pas. La deuxième, nettement plus importante, est que tout événement est aussi événement qui arrive à moi, qui m'advient, et qui repose la question du sujet de l'histoire. On ne peut s'exprimer sur les événements au moment de leur réalisation parce que je me trouve impliqué en lui, et il est possible à travers la chair historique à laquelle je participe. Il s'ensuit du fait que l'événement n'arrive jamais *là-bas*, à une nature morte, que je suis toujours impliqué et que je suis toujours le sujet de l'événement.

Dès ses premiers écrits et jusqu'aux dernières notes de son travail inachevé, Merleau-Ponty fait de l'histoire un point de retour constant. Il serait non seulement un péché d'omission de mettre à distance la vaste discussion de l'histoire, mais ce serait également se méprendre complètement sur le sens de la phénoménologie et sur le sens de la chair. La chair est une figure problématique parce qu'elle se pose comme problème et comme mystère. Elle se replie sur elle-même et elle fait en sorte que le monde ne peut exister autrement qu'en se rapportant à lui-même sur un mode interrogatif. Au cœur de cet être trouvons-nous l'histoire, à la fois comme visible et invisible, comme donné et problème, comme fond et comme interrogation. La raison pour laquelle Merleau-Ponty ne cesse de revenir sur l'histoire n'est certainement pas une question d'intérêt particulier mais va directement au noyau de la pensée du philosophe. Il vaut de revisiter et de résumer ces fondamentaux de sa philosophie.

### **§3 : Conclusions : une ontologie phénoménologique**

Le projet philosophique de Merleau-Ponty est à la fois ambitieux et modeste. Dans un premier temps, il

cherche à reformuler toute la phénoménologie afin de revenir sur ses prémisses et de la reconduire à une pensée ontologique. Ce n'est rien de moins que le projet d'une reformulation de l'être dans le domaine phénoménologique. Ainsi, les choses et autrui, ainsi que l'art, l'histoire, la politique, les sciences, etc., sont désormais interrogés sur le modèle perceptif, à savoir sur la *structure de la chair*. Nous allons reprendre les points centraux pour comprendre à quelle philosophie nous faisons face.

### **Une philosophie de la chair**

La philosophie de la chair représente une toute nouvelle manière de réfléchir. Prendre appui sur la chair, c'est refuser les termes transparents de la philosophie classique, ceux de la chose, de la conscience, de l'esprit. Et même si cette philosophie écarte absolument l'idéalisme abstrait, la notion de la chair nous conduit également loin du vocabulaire du matérialisme. La chair induit une pensée de l'organique, du vivant, de ce qui se meut en vertu de lui-même, mais elle évoque également, comme nous l'avons vu dans ce chapitre, une fidélité au monde, jusqu'au point où l'on ne sait plus si le monde m'appartient ou si moi je lui appartiens. Cela veut dire que nous n'avons plus à séparer le royaume du sujet du monde objectif. Conduisant la phénoménologie – cette pensée de Husserl et de Heidegger, voire de Hegel – au bout, signifie qu'il ne nous est plus permis de distinguer la sphère de la sensibilité et de la connaissance de celle de la chose et de la matière. La sphère de la pensée et celle de la chose, la sphère de la réflexion et celle de l'irréfléchi appartiennent désormais à la même sphère, au monde phénoménal de la chair, à la sphère du sens.

Ainsi, la philosophie de Merleau-Ponty a dès les débuts pris une double forme. D'un côté, il nous offre une phénoménologie herméneutique. En prenant comme point de départ le corps perceptif, en insistant sur le fait que ce corps précède le monde objectif tout comme la conscience réflexive, ce corps phénoménal devient à la fois la réalité solide d'une expérience concrète, une situation effective dans un monde et une ouverture. En fait, c'est *parce que* le corps phénoménal est une expérience située et incarnée qu'il peut être ouverture au monde. Et Merleau-Ponty nous montre que c'est aussi par là que le monde s'ouvre à nous, aménage de la place et s'offre à nous comme horizon de nos projets. Désormais, le sens des choses, du monde, d'autrui, etc., n'est plus une couche superposée sur le monde par une conscience, mais c'est du sens appartenant à un monde en profondeur.

La philosophie merleau-pontienne prend ainsi la forme d'une phénoménologie herméneutique parce que, comme phénoménologie, elle traite les choses telles qu'elles apparaissent, mais en prenant appui sur leur sens ; sens qui a une solidité, qui se montre par lui-même. Autrement dit, Merleau-Ponty formule une phénoménologie herméneutique au sens où elle permet de reconduire le sens du monde, du corps, d'autrui, etc., à son origine phénoménale : à la chair. Par là il devient évident que le sens a une épaisseur, se montre en profondeur, un être qui excède l'essence de la chose, qui précède son abstraction, et qui s'ouvre à lui-même. Ainsi se révèle l'ouverture au monde comme un agir, comme une pratique

vivante, et l'analyse phénoménologique comme un retour du sens à son origine phénoménale.

De l'autre côté, Merleau-Ponty emploie cette même analyse du corps perceptif comme une mise en cause des philosophies monoculaires et des pensées de survol. Ainsi, la phénoménologie merleau-pontienne est une philosophie critique. En valorisant le corps pré-subjectif et pré-objectif, cette pensée fonctionne comme un outil d'analyse critique des sciences, des philosophies idéaliste et empiriste. Le corps perceptif témoigne d'une double appartenance qui précède les idéalizations de la philosophie réflexive. Ces perspectives sont monoculaires au sens où elles réduisent l'un des aspects à l'autre. Or, l'approche merleau-pontienne n'a certainement pas pour but de revitaliser une dualité, une diplopie de type cartésien. Comme le dit F. Dastur :

... dire que le corps est double, qu'il est à la fois corps objectif et corps phénoménal, qu'il a une double appartenance, qu'il relève de l'ordre du sujet comme de celui de l'objet, ce n'est pas encore le voir de « l'intérieur », c'est encore en prendre en vue survolante et demeurer aveugle à ce qu'il est en vérité, non pas d'une part tout visible et d'autre part tout voyant, mais au contraire la continue métamorphose du visible en voyant, leur *passage* l'un dans l'autre.<sup>440</sup>

Cela ne signifie donc pas qu'il y a un retour au dualisme ni même à une sphère moniste dans laquelle les deux dimensions sont en fait la même. Au contraire, cela veut dire qu'il y a là un passage de l'un dans l'autre. C'est à dire qu'il y a une réversibilité du visible et de l'invisible, et une réciprocité de l'entrer en soi et du sortir de soi ; c'est retenir le propre de la perception et de la chair, de la foi perceptive et de la réflexion. Merleau-Ponty affirme que « La réflexion garde tout de la foi perceptive : la conviction qu'il y a quelque chose, qu'il y a le monde, l'idée de la vérité, l'idée vraie donnée. » Il continue : « Désormais, tout paraît clair ; le mélange de dogmatisme et de scepticisme, les convictions troubles de la foi perceptive, sont révoqués en doute ... »<sup>441</sup> D'une certaine manière, c'est la perception elle-même qui explicite cette critique : en s'ouvrant à un monde, en se lançant en lui, et en y ayant une foi perceptive, les problèmes du monde et de la conscience sont d'ores et déjà radicalement réarrangés. Mettre en jeu les philosophies surplombantes et monoculaires, ce n'est pas seulement se distinguer et de rejeter ces positions, mais c'est libérer le sens du corps phénoménal et de son monde et dégager la force de la phénoménologie – démarche notamment visible tout au long du travail de Merleau-Ponty.

Le fait que Merleau-Ponty emploie sans cesse une perspective critique sur la psychologie, la sociologie, les sciences de la nature, n'est en rien un hasard. Sa phénoménologie lui permet de mettre en lumière des rapports paradoxaux, et la démarche consiste à opposer les perspectives internes d'un champ. Ainsi, non seulement il nous est possible de mettre en relief des fausses présuppositions, des doctrines d'une philosophie de survol, mais il est possible d'explicitier le sens phénoménologique même

<sup>440</sup> F. Dastur, *Chair et langage*, op. cit., p. 136.

<sup>441</sup> M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, op. cit., p. 50.



de ce champ. La sociologie, par exemple, n'est pas une activité purement descriptive à distance du monde, mais elle appartient aussi au monde dont elle est la description. Elle a une épaisseur sociale, culturelle et historique. Elle s'institue et se donne comme phénomène. De même, avec la critique de la philosophie dialectique, Merleau-Ponty met en cause les doctrines dialectiques positivistes, les « mauvaises dialectiques », mais en même temps il met en lumière la dialectique comme phénomène historique et politique, comme ayant une épaisseur phénoménale.

Cependant, la philosophie de la chair est avant tout une ontologie, et selon Merleau-Ponty il est impossible de poser la question de l'expérience sans en même temps poser la question de l'être : « Problems of knowing are at the same time problems of being ».<sup>442</sup> Mettre en place une critique de la philosophie classique et formuler les prémisses d'une phénoménologie herméneutique permettant d'interroger le monde, tel qu'il se montre réellement, constituent en fait deux aspects d'une ontologie phénoménologique. En posant le problème de la connaissance, que ce soit l'analyse du sens ou le savoir du corps, Merleau-Ponty insiste sur une épaisseur de la chose et du monde : percevoir en profondeur, ouverture au monde, être situé à travers l'acte perceptif, c'est là un être de l'expérience qui ne peut pas être réduit, qui ne peut pas être épuisé, et qui constitue un écart indépassable.

L'être et l'expérience sont profondément entrelacés au point où une phénoménologie de la chair devient une véritable ontologie. Or, si la philosophie de Merleau-Ponty est une ontologie, l'être n'est pas accessible en tant que tel. Dans « Le philosophe et son ombre », il souligne que « ... le monde perçu ne tient que par les reflets, les ombres, les niveaux, les horizons entre les choses, qui ne sont pas des choses et qui ne sont pas rien, qui au contraire délimitent seules les champs de variation possible dans la même chose et le même monde ... »<sup>443</sup> Il s'agit là d'une ontologie *indirecte*. Elle est indirecte d'abord parce que l'être ne se donne pas en toute transparence et en soi. L'être se montre à travers les reflets, les choses toujours partielles, quoique inépuisable ; il n'est jamais un bloc d'être, mais toujours comme chair ; il se montre toujours aussi comme ce qui est imprésentable. Emmanuel de Saint-Aubert retient qu'il s'agit d'une ontologie *indirecte*, ramenant la pensée indirecte à la nature du corps lui-même : « La pensée indirecte s'oppose à la pensée directe comme la vision en profondeur ... se distingue du surplomb et de l'immédiateté d'une *inspectio mentis* monoculaire. »<sup>444</sup> Mais elle est aussi une ontologie indirecte puisque la pensée de l'être restera toujours une philosophie du dedans, à l'intérieur de l'être.<sup>445</sup> Ainsi, elle est toujours une pensée de l'être, depuis l'être,<sup>446</sup> indirecte au sens où elle interroge constamment et au sens où l'être ne se donne que sous forme problématique.

Or, de ces mots, Merleau-Ponty insiste que la philosophie de la chair nous offre une manière

<sup>442</sup> M.C. Dillon, *Merleau-Ponty's ontology, op. cit.*, p. 2.

<sup>443</sup> M. Merleau-Ponty, *Signes, op. cit.*, p. 260-261.

<sup>444</sup> E. de Saint-Aubert, *Vers une ontologie indirecte, op. cit.*, p. 113.

<sup>445</sup> F. Dastur, *Chair et langage, op. cit.*, p. 128.

<sup>446</sup> « Merleau-Ponty ne veut pas que sa démarche soit une simple procession des êtres vers l'être, car l'ontologie indirecte est aussi bien celle qui reflue de l'être vers les êtres. » E. de Saint-Aubert, *Vers une ontologie indirecte, op. cit.*, p. 135.

toute neuve de penser l'être, une ontologie phénoménologique qui se distingue radicalement des ontologies classiques. S'il y a, dans la philosophie, une tentative de percer les apparitions, les illusions, les couches du sensible afin d'arriver à un fondement absolu ou à un terme de tous les termes, l'Être, l'image que Merleau-Ponty nous en donne est complètement autre. Deux moments se présentent : d'abord, tout comme elle amène avec elle le visible, le tangible, le présent, la chair impose aussi le négatif, l'invisible, l'absence. Cet écart, comme nous l'avons vu, est une véritable altérité qui soutient tout rapport perceptif, toute ontologie. Écart sans lequel l'ontologie ne serait rien d'autre qu'une tranche de réalité, prise comme tout à fait transparente et déployée comme universelle. Avec l'écart, l'ontologie doit se concevoir autrement, non plus comme la recherche d'un terme ultime ou d'un principe métaphysique, non pas comme le transcendantal ni comme une force intérieure des choses, réunissant le tout sous le grand récit de l'Être.

Ce qu'observe Merleau-Ponty dès *La structure du comportement*, est que le comportement est à la fois réel et intelligible, situé et sensible. Ainsi, si le comportement impose une présence dont nous ne pouvons faire abstraction, il impose en même temps cet écart. Phénoménologiquement, l'écart et l'altérité se présentent déjà dans le comportement des autres. Il dit dans « Le philosophe et son ombre » :

Les *animalia* et les hommes sont cela : des êtres absolument présents qui ont un sillage de négatif. Un corps percevant que je vois, c'est aussi une certaine absence que son comportement creuse et ménage derrière lui. Mais l'absence même est enraciné dans la présence, c'est par son corps que l'âme d'autrui est âme à mes yeux. Les « négatités » comptent aussi au monde sensible, qui est décidément l'universel.<sup>447</sup>

Le vocabulaire merleau-pontien est très typique ; au lieu de parler en termes de la conscience – de la liberté, de la volonté, etc. – ou de la matière – de la cause, de la force, etc. –, il parle systématiquement en termes géométriques quand il parle de l'être : la chair est moins un organisme, un pensant, un principe, que le lieu de plis, de creux, de retournement, d'envers. Dans ses derniers textes il avance l'idée de voir la philosophie de la chair comme une *topologie*. C'est un système relatif et relationnel : « Je décris la perception comme système diacritique, relatif, oppositif, – l'espace primordial comme topologique... »<sup>448</sup> Citons un passage du *Visible et l'invisible* :

Quand nous voulons exprimer fortement la conscience que nous avons d'une vérité, nous ne trouvons rien de mieux que d'invoquer un τόπος νοητός qui soit commun aux esprits ou aux hommes, comme le monde sensible est commun aux corps sensibles. Et il ne s'agit pas là seulement d'une analogie : c'est le même monde qui contient nos corps et nos esprits, à condition qu'on entende par monde non seulement la somme des choses qui tombent ou

<sup>447</sup> M. Merleau-Ponty, *Signes*, *op. cit.*, p. 280.

<sup>448</sup> M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, *op. cit.*, p. 236, note de travail. C'est précisément dans le contexte du langage et de l'« être naturel » que le moment topologique émerge.

pourraient tomber sous nos yeux, mais encore le lieu de leur compossibilité, le style invariable qu'elles observent, qui relie nos perspectives, permet la transition de l'une à l'autre, et nous donne le sentiment, – qu'il s'agisse de décrire un détail du paysage ou de nous mettre d'accord sur une vérité invisible –, d'être deux témoins capables de survoler le même objet vrai, ou, du moins, d'échanger nos situations à son égard, comme nous pouvons, dans le monde visible au sens strict, échanger nos points de station.<sup>449</sup>

En posant l'ontologie phénoménologique comme une topologie, Merleau-Ponty se permet de penser à la fois le champ phénoménal comme système, la structure de la chair comme réversibilité, et l'être comme pli. On s'imagine ainsi un plan à travers duquel la subjectivité de la chair ne se conçoit pas comme une chose pensante ou chose supérieur à d'autres choses, mais comme creux, comme négativité dans un champ « positive ». La chair nous offre des creux dans lesquels nous nous installons et nous nous instituons comme subjectivités. Ce ne sont pas des trous ou des sections, mais des creux dans un plan de l'être qui se reforme, qui se courbe et se fléchit, qui s'étire et se rétrécit, et dans où l'histoire s'inscrit directement dans la chair.

Ontologie phénoménologique, ontologie indirecte, phénoménologie herméneutique, topologie – il y a tout un catalogue de titres de la philosophie de Merleau-Ponty, et ce serait se méprendre sur son étendu de croire qu'une analyse nous permettrait de faire une qualification dernière de cette pensée féconde. Problème de capacité, certes, un tel travail exigerait beaucoup trop de place, mais avant tout cette philosophie ne permet pas une telle classification. Chaque étape peut se retourner, peut faire appel à une nouvelle manière de penser ou à une démarche antérieure. Parler d'une topologie, c'est précisément prendre au sérieux l'aspect *indirect* de son ontologie. Nous n'avons pas à en finir avec les fondamentaux de sa philosophie, mais au contraire de l'employer, de l'interroger, de voir parmi ses termes le non-dit, l'impensé, ce qui se cache entre les lignes. C'est à l'encontre du monde et de l'histoire, qu'elle s'articule et se reformule. Tout comme le langage, la philosophie s'interroge et nous fait voir une vérité que nous ne voyons pas encore.

### **Phénoménologie comme démarche philosophique**

Dans ce chapitre, nous avons vu s'esquisser une philosophie radicale au sens que Merleau-Ponty attribue au terme, à savoir une pensée allant aux racines de l'être humain et interrogeant ses propres origines. Mais elle est aussi radicale au sens où elle représentait une nouvelle perspective sur les questions classiques de la philosophie, reprenant l'histoire philosophique et anticipant un tournant structuraliste et post-structuraliste, anti-humaniste et critique. En prenant comme point de départ le corps vécu et l'être de l'expérience, Merleau-Ponty voit s'ouvrir un champ entier de questions. C'est comme si ses premiers choix philosophiques nous offraient une toute autre manière de penser. En effet, c'est bien pour cela

---

<sup>449</sup> *Ibid.*, p. 29.

qu'il serait insensé d'être merleau-pontien ou de prendre sa philosophie comme vérité. C'est au contraire un appel à penser le monde et à penser l'action, un appel à interroger l'événement.

Ainsi, Merleau-Ponty nous propose une philosophie qui fait appel à un ensemble d'attitudes philosophiques et qui retient un nombre de problèmes philosophiques. C'est une manière de penser qui permet de voir ensemble le doute radical de Descartes et la linguistique saussurienne, la peinture de Cézanne et le sort du prolétariat moderne, la psychanalyse et la dialectique hégélienne, les mots de Malraux et les consignes de Machiavel à un prince aspirant. Elle porte des traces d'un rationalisme et d'une psychologie, d'un structuralisme et d'un existentialisme. La philosophie de Merleau-Ponty est certainement une ontologie, et nous avons systématiquement mis accent sur cette dimension. Néanmoins, elle demeure aussi une phénoménologie et il convient de résumer brièvement en quoi elle est une démarche phénoménologique.

Pour Husserl, la phénoménologie était sans ambiguïté une méthode prétendue soutenir une science rigide des essences. En ce qui concerne Merleau-Ponty, l'enjeu est bien plus compliqué. Cela se voit dans le fait qu'il articule et reformule sans cesse ce qu'il conçoit être la tâche de la philosophie. Il semble nommer l'entreprise philosophique de différentes manières, tantôt comme *époque* tantôt comme interrogation tantôt comme dialectique ; la phénoménologie est présentée tantôt comme une démarche réflexive tantôt comme force inhérente à la perception ; elle prend tantôt pour l'objet la chose perçue devant moi tantôt la perception elle-même. Parfois, il donne l'impression que la phénoménologie est une démarche privilégiée, parfois il semble rejeter l'idée même d'une méthode.

Prenons la dialectique, par exemple : Est-elle l'expression d'un mouvement historique, propre à l'histoire elle-même et essentielle à l'historicité, qu'il s'agit de suivre, ou est-elle une méthode que le philosophe emploie afin de faire parler les choses ? De même, une phénoménologie du visible doit-elle se limiter à comprendre la visibilité et ce qui se rend visible pour une attitude naturelle, ou devrait-elle également rendre visible ce qui jusque-là était caché pour cette attitude ? Problématique difficile, mais qui devient plus claire avec la conscience que Merleau-Ponty a de ne pas réduire la philosophie à une activité purifiée de toutes les difficultés de la vie. La philosophie n'est pas une activité à part, elle s'inscrit dans un monde, se situe dans un horizon historique, s'incarne dans la chair. S'il y a philosophie ce n'est qu'à condition qu'elle ressorte de la non-philosophie dont elle est l'analyse.

Dans un premier temps, il est tout à fait certain que nous devons traiter la phénoménologie merleau-pontienne comme une sorte de démarche philosophique, privilégiée à d'autres, car il dit que « la vraie philosophie est de réapprendre à voir le monde »<sup>450</sup>. Même dans « Le philosophe et son ombre » Merleau-Ponty explique que le projet phénoménologique peut se comprendre comme « le moyen de dévoiler un envers des choses que nous n'avons pas constitué. »<sup>451</sup> Cela situe sa philosophie dans le

<sup>450</sup> Merleau-Ponty, cité par F. Dastur, *Chair et langage*, op. cit., p. 146.

<sup>451</sup> M. Merleau-Ponty, *Signes*, op. cit., p. 293.

même contexte que celui de Husserl et des sciences : le monde est à comprendre ; en employant une certaine perspective sur lui et en appliquant un ensemble de concepts, on le fait voir d'une manière neuve et on fait ressortir des aspects qui jusque-là étaient dissimulés, plus vrais à première vue.

C'est là une démarche fidèle à l'*epochè* de Husserl, à savoir une mise entre parenthèses de l'existence des choses, interdisant « tout jugement portant sur l'existence spatio-temporelle »<sup>452</sup>, afin de voir l'essence phénoménale pure. Mais elle est aussitôt une rupture avec le projet husserlien, car il ne pourra jamais s'agir d'éliminer le monde concret. Ce serait alors soit un idéalisme solipsiste soit une philosophie transcendantale survolant le monde : « ce sera un *ego* qui n'est ni dans le monde ni du monde, situé par conséquent hors de portée d'un quelconque doute »<sup>453</sup>. La chair interdit rigide-ment cette option d'abord dans la mesure où elle prescrit une expérience *située* en général, mais surtout parce qu'un tel *epochè*, ou une telle *réduction phénoménologique*, ne saurait jamais réduire la place située du philosophe. Si nous devons croire au monde perçu, nous ne saurions pas réduire l'histoire qui s'y institue. Merleau-Ponty exprime ce point dans sa célèbre formule : « Le plus grand enseignement de la réduction est l'impossibilité d'une réduction complète. »<sup>454</sup> D'où l'enseignement cartésien : que l'épaisseur d'un *cogito* incarné s'entrevoit dans l'échec même du doute absolu.

Néanmoins, il propose une démarche qui va bouleverser ou mettre en jeu le savoir, la connaissance. Selon E. Bimbenet, cette démarche doit s'accomplir par une « suspension sceptique du jugement, véritable *epochè* qui prétend destituer notre savoir habituel de l'humain au profit d'un questionnement plus fécond. »<sup>455</sup> C'est cela qui est exprimé quand Merleau-Ponty dit : « Le philosophe, donc, ne met en suspens la vision brute que pour la faire passer dans l'ordre de l'exprimé... »<sup>456</sup> Il va dès les premiers pages de la *Phénoménologie de la perception* choisir une entrée par laquelle le problème phénoménologique est présenté à travers les échecs de la philosophie et des sciences. Par là, il lui est possible de mettre en lumière les rapports paradoxaux, le va-et-vient, de la chair, en exposant leur idéalisation. Ici, la phénoménologie permet de voir leur parenté, de faire voir un niveau qui les précède : « [s]on opération propre est de dévoiler la couche préthéorique où les deux idéalizations trouvent leur droit relatif et sont dépassées »<sup>457</sup>. À la suite de chaque détour, chaque discussion sur la physiologie ou sur la pathologie, permettant de mettre en lumière le mystère de la perception, il fait sans faille retour à ces positions classiques de la philosophie afin de les réinscrire dans le champ phénoménologique.

D'abord, « l'*epochè* merleau-pontienne » se caractérise par cette mise en cause des idéalizations

<sup>452</sup> HUSSERL Edmund, *Idées directrices pour une phénoménologie*, traduit par Paul Ricoeur, Paris, Gallimard, « Tel », 2008, vol. 1/, paragr.32.

<sup>453</sup> ROMANO Claude, « La phénoménologie doit-elle demeurer cartésienne ? », in *Les études philosophiques*, n° 1, vol. 100, 2012, p. 27-48.

<sup>454</sup> M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, op. cit., p. 14.

<sup>455</sup> BIMBENET Étienne, « La chasse sans prise : Merleau-Ponty et le projet d'une science de l'homme sans l'homme », in *Les études philosophiques*, n° 2, vol. 57, 2001, p. 239-259.

<sup>456</sup> M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, op. cit., p. 57.

<sup>457</sup> « Le philosophe et son ombre », in M. Merleau-Ponty, *Signes*, op. cit., p. 268.

de la philosophie et des sciences. Son deuxième moment représente un tournant plus radical. Il s'agit d'un renversement des rapports de la conscience et du monde, du savoir et de la perception – la raison pour laquelle la phénoménologie ne permet pas une réduction complète. Ce moment consiste à mettre en doute la raison elle-même, mais non pas par un scepticisme ou un irrationalisme. C'est au contraire montrer que la raison, la réflexion, bref, la philosophie elle-même, s'inscrit dans cette couche préthéorique qui est celle du corps perceptif, de la chair. Il ne s'agit pas de faire comme Descartes, ou même de Kant, c'est à dire de fournir un fondement de la vie perceptive à partir de l'entendement et un fondement de la philosophie à partir de la raison : « C'est le chemin inverse que nous avons à suivre, c'est à partir de la perception et de ses variantes, décrites telles qu'elles se présentent, que nous essayerons de comprendre comment a pu se construire l'univers du savoir. »<sup>458</sup>

C'est une démarche difficile parce qu'elle implique que la philosophie même doit prendre conscience de sa propre situation, du fond sur lequel elle peut faire figure. En dévoilant la couche préthéorique de la perception, nous ne trouvons pas seulement une vie sauvage et irréfléchie mais transparente et en coïncidence avec elle-même. Au contraire, nous nous découvrons nous-mêmes. Nous y trouvons la condition de réalité de notre propre activité philosophique. Comme il dit : « Réfléchir ... c'est dévoiler un irréfléchi qui est à distance, puisque nous ne sommes plus naïvement lui – et dont nous ne pouvons douter cependant que la réflexion l'atteigne, puisque c'est par elle-même que nous en avons notion. »<sup>459</sup> En conduisant la phénoménologie à son terme, elle prescrit un mouvement qui ne va plus des doctrines internes de la conscience, mais un mouvement qui fait le va-et-vient entre nous et le monde.

C'est en effet une démarche difficile et paradoxale, parce qu'elle implique aussi que le pouvoir de la phénoménologie réside déjà dans la vie perceptive. Dans la *Phénoménologie de la perception* il dit que c'est « en nous-mêmes que nous trouverons l'unité de la phénoménologie et son vrai sens », et qu'elle « n'est accessible qu'à une méthode phénoménologique ». <sup>460</sup> Cela ne veut pas dire que la phénoménologie est purement une introspection ou une analyse du monde privé de la conscience. Merleau-Ponty souligne le rôle *descriptif* de la phénoménologie et constate que le « réel est à décrire, et non pas à construire ou à constituer »<sup>461</sup>, mais il ajoute aussitôt que la tâche phénoménologique n'est pas de passivement mettre en avant l'être *tel qu'il est en soi*, en disant que le « monde phénoménologique n'est pas l'explicitation d'un être préalable, mais la fondation de l'être, la philosophie n'est pas le reflet d'une vérité préalable, mais comme l'art la réalisation d'une vérité. »<sup>462</sup>

Le lecteur remarquera qu'il y a dans ces formules un véritable paradoxe. Cependant, ce n'est pas un paradoxe au sens d'une contradiction mais au sens où la philosophie ne fait qu'exprimer

<sup>458</sup> M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, op. cit., p. 206.

<sup>459</sup> « Le philosophe et son ombre », in M. Merleau-Ponty, *Signes*, op. cit., p. 263.

<sup>460</sup> M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, op. cit., p. 8.

<sup>461</sup> *Ibid.*, p. 10.

<sup>462</sup> *Ibid.*, p. 21.

l'interrogation qui est déjà en œuvre dans le monde. Comme il dit dans *Le visible et l'invisible* :

la philosophie interroge la foi perceptive, – mais n'attend ni ne reçoit une réponse au sens ordinaire, parce que ce n'est pas le dévoilement d'une variable ou d'un invariant inconnu qui satisfera à cette question-là, et parce que *le monde existant existe sur le mode interrogatif*. La philosophie, c'est la foi perceptive s'interrogeant sur elle-même.<sup>463</sup>

Cette nouvelle attitude philosophique renonce certainement à l'idéal d'une philosophie scientifique et rigoureuse, elle renonce à la possibilité d'atteindre une certitude à l'égard du monde, ainsi qu'un fondement pour tout savoir indubitable. En revanche, elle gagne la possibilité d'interroger le monde et l'être humain, elle se permet de s'installer du côté de la chair, et de fournir une philosophie d'un monde qui n'est pas achevé. E. Bimbenet décrit ce paradoxe ainsi en faisant les siens les mots de Merleau-Ponty : « En toute conscience, il ne peut être question de résoudre le problème de l'homme, il ne peut s'agir de décrire l'homme que comme problème. De là cette idée d'une recherche sans découverte, d'une chasse sans prise, qui n'est pas le vice d'un dilettante, mais la seule méthode possible quand il s'agit de décrire l'homme. »<sup>464</sup> C'est un problème, mais un problème qui appartient à l'être même. Le philosophe renoncera à une philosophie sûre, mais seulement pour découvrir aussitôt que celle-ci n'était qu'éphémère. Ou, comme l'a indiqué V. Peillon, le double aspect de l'être se présente comme modèle de l'interrogation philosophique même : Le philosophe vit lui aussi dans la non-philosophie et dans l'irréfléchi. Il ne fait donc pas de la philosophie en niant cette situation, en décrivant le monde paradoxal comme un point fixé, mais c'est en « se livrant » à l'ambiguïté dont la vie du philosophe est déjà une instance que l'ambiguïté du phénomène se donne :

Parce qu'elle accepte de se mesurer à l'énigme, et d'abord à sa propre énigme, à sa vanité, à son errance, à ses folies, la pensée interrogative découvre que penser n'est pas courir « sur les places ensoleillées de l'idée », cheminer d'évidence en évidence et toujours en pleine lumière, que c'est bien plutôt s'engager toujours davantage « dans le labyrinthe » de sa propre étrangeté et la méditation de son obscurité.<sup>465</sup>

En tant que démarche, la philosophie phénoménologique de Merleau-Ponty consiste donc à identifier et faire voir ce problème à travers le double aspect, notamment par l'exposition des doctrines de la philosophie classique. C'est un mouvement de retour par lequel un rapport paradoxal est d'abord identifié et reconduit ensuite à cette couche préthéorique, mais seulement pour découvrir que cette couche se fonde activement sur le paradoxe dont elle est la condition. C'est un retour qui ouvre moins sur une réduction totale que sur l'*irréductible* ! On trouve résonance de notre perspective dans la lecture

<sup>463</sup> M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, op. cit., p. 137. Souligné par nous.

<sup>464</sup> É. Bimbenet, « La chasse sans prise », art cit, p. 241.

<sup>465</sup> V. Peillon, *La tradition de l'esprit*, op. cit., p. 19-20.

qu'en fait Barbaras : « La tâche de la philosophie n'est pas de réduire cette dualité : elle ne peut ni opter pour *l'un* des termes, car chacun appelle l'autre, ni tenter de dégager un terrain où cette dualité serait non avenue, car précisément elle est irréductible. »<sup>466</sup> C'est bien là la structure de la chair.

En acceptant un tel retour, un va-et-vient, il est possible pour Merleau-Ponty d'opérer sur deux niveaux en même temps, et de conduire jusqu'au bout l'idée phénoménologique échouée de Husserl. Ce dernier dit « Le mot "phénomène" a ce double sens en vertu de la corrélation essentielle entre *l'apparaître* et *ce qui apparaît*. »<sup>467</sup> Cette démarche, ce binocularisme – non seulement à l'égard de deux aspects de la chose mais aussi de deux niveaux de réflexion –, est précisément ce qui réunit toute la pensée merleau-pontienne, jusqu'à sa mort : faire une « phénoménologie de la perception », c'est à la fois comprendre le rôle fondamental de la perception dans une phénoménologie, à savoir comment elle permet de saisir le sens et la profondeur du monde, *et* analyser comment la perception *apparaît* elle-même comme corps perceptible.

De même sur le niveau politique et historique, interroger la dialectique, c'est voir à la fois comment la dialectique fait voir le sens phénoménal de l'histoire *et* comment la dialectique apparaît elle-même au sein de l'histoire ! Tout cela revient à réaliser le fait qu'« il n'y a plus d'originaire et de dérivé, il y a une pensée en cercle où la condition et le conditionné, la réflexion et l'irréfléchi, sont dans une relation réciproque, sinon symétrique, et où la fin est dans le commencement tout autant que le commencement dans la fin. »<sup>468</sup>

Opérer sur ces niveaux en même temps, les conduire à l'ordre de l'exprimé et de mettre en lumière « l'envers des choses que nous n'avons pas constitué », c'est faire une phénoménologie de la chair ! *L'épochè*, c'est exposer l'appartenance de ces niveaux à un niveau autre, tandis que l'épaisseur irréductible de cette appartenance est prise en compte. En faisant notre les mots de R. Barbaras, *l'épochè* « ... donne accès à *l'appartenance* comme structure a priori de la phénoménalité : apparaître c'est se détacher sur fond de, c'est appartenir à. »<sup>469</sup> Sur un plan supérieur, il s'agit de mettre en œuvre une interrogation qui à la fois fait voir les choses, les sujets de l'histoire, les institutions, les actions, et qui *se* met en œuvre de sorte que nous trouvons dans le monde quelque chose qui n'y était pas et qui n'était pas le produit de notre interrogation, revenir à l'impensé : « Penser n'est pas posséder des objets de pensée, c'est circonscrire par eux un domaine à penser, que nous ne pensons pas encore. »<sup>470</sup>

## L'esquisse d'une philosophie politique

Enfin, au sein de la phénoménologie merleau-pontienne, nous allons exposer quelques remarques sur

<sup>466</sup> R. Barbaras, *De l'être du phénomène*, *op. cit.*, p. 105.

<sup>467</sup> Husserl, cité par C. Romano, « La phénoménologie doit-elle demeurer cartésienne ? », *art cit.*, p. 39.

<sup>468</sup> M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, *op. cit.*, p. 55-56.

<sup>469</sup> R. Barbaras, « Phénoménologie et ontologie de la vie », *art cit.*, p. 115.

<sup>470</sup> « Le philosophe et son ombre », in M. Merleau-Ponty, *Signes*, *op. cit.*, p. 260.



l'idée d'une philosophie politique. L'idée centrale du premier chapitre était que les phénomènes politiques ne témoignent pas d'abord d'une sphère abstraite et n'engagent pas d'abord la morale ou le champ limité du domaine public ; avant tout la politique témoigne d'une mise en œuvre du corps situé, de forces opérant sur un corps flexible et maniable. Pour Merleau-Ponty, cette perspective est indispensable : les phénomènes politiques, comme la liberté et le conflit, témoignent non seulement d'une expérience historique et située, mais font parler une expérience incarnée.

### *D'une phénoménologie à une philosophie politique*

Parler politiquement signifie mettre en lumière la manière par laquelle le corps est mis en contexte, comment il est situé au cœur du politique. C'est pour cela que D. Coole employait le concept d'un « field of forces » pour décrire le rapport de la politique et du corps. Il semble que les phénomènes politiques témoignent d'une corporalité fondamentale, tout comme la politique vise le corps et l'arrange en son sein. Notre conclusion, rappelons-nous, était qu'il y a une symétrie entre une politique de la chair – une politique visant le corps, s'effectuant et se déployant à travers une chair maniable – et la chair du politique – une étoffe charnelle des phénomènes politiques constituant l'épaisseur que nous avons nommé le politique. Si la politique vise le corps, c'est parce que l'on retrouve à son origine la structure de la chair, concept que nous avons dûment exposé dans ce chapitre.

Si la discussion du premier chapitre a montré comment la politique appelle la phénoménologie, on peut voir de façon correspondante comment la phénoménologie dans ce chapitre appelle une philosophie politique. Il est crucial de retenir et de répéter ce moment pour bien comprendre la pensée merleau-pontienne, alors que de nombreux auteurs l'ont plus ou moins consciemment négligé : l'ontologie phénoménologique merleau-pontienne ne fonctionne en rien comme une philosophie première et fondamentale, philosophie sur laquelle on peut construire une superstructure sociale, politique, littéraire, etc. Au contraire, l'ontologie de Merleau-Ponty s'informe du monde réel et concret. Cela veut dire que s'il est permis au philosophe de reconduire un phénomène politique à la structure de la chair, c'est seulement à condition que celui-ci se trouve lui-même dans un contexte politique qui informe cette démarche philosophique. Si l'on veut prendre au sérieux le décret phénoménologique selon lequel le phénomène est ce qui se montre par lui-même, alors une ontologie phénoménologique ne peut se placer à un niveau plus fondamental ; la politique ne peut alors pas être une seconde nature.

Avant tout, la phénoménologie appelle une philosophie politique au sujet de l'intermonde. Comme nous avons montré ci-dessus, autrui ne se donne ni comme alter ego, comme conscience pure, ni comme comportement opaque, mais comme chair appartenant au même monde phénoménal. Le fait d'un intermonde, ou d'un monde culturel, était déjà identifié par Husserl dans la *Krisis*, plus tardivement. La phénoménologie, si elle veut réussir, ne peut s'en tenir à la conscience singulière, ni à une conscience face à d'autres consciences externes. Il faut bien prendre en considération la manière par

laquelle ce monde culturel est déjà en nous, d'une certaine manière antérieur à l'*ego*. Si l'intermonde ne va pas rester un simple constat de fait, pour la phénoménologie, il faut interroger ses formes sociales et culturelles, mais aussi ses dispositifs, ses forces, ses formes de contrôle et de discipline, ses régimes de rapports sociaux, bref, le politique. Quand nous parlons d'autrui, c'est tout en étant conscient du fait que les formes sociales et politiques précèdent tant moi qu'autrui – comme le langage précède la parole, qui, à son tour, l'incarne et l'ouvre à l'avenir.

En nous en tenant à la perception, ce point est peut-être encore plus clair : en tant que chair, j'appartiens à un intermonde avant que je sois conscience réflexive. Je m'ouvre au monde et à moi-même par la perception avant que je me conçoive comme *cogito*. Ainsi, je perçois non seulement en vertu de mes propres sens mais aussi, voire surtout, à travers la perception de l'autre. J'adhère au monde de l'autre, je perçois par lui et je me rends visible à travers lui. C'est là la structure politique de la chair, car ce champ perceptif est aussi politique. Autrement dit, je ne peux devenir sujet réflexif que dans la mesure où je participe et adhère aux formes politiques d'autrui, comme notamment la visibilité : les dispositifs de surveillance, d'exposition commerciale, de présence dans les médias, de l'enseignement, etc., sont radicalement des manières d'être visible, de rendre visible, d'orienter la vision, de dédoubler le visible, de suspendre le visible. Ce sont des manières de mettre en œuvre des corps vivants. Le corps perceptif, la chair, ne se situe donc pas à un niveau antérieur à la politique, mais au contraire, dans la mesure où la chair est intermonde, je participe à la vision et à la visibilité de l'autre, aussi en tant que dispositif politique. Par l'intermonde, la phénoménologie appelle une interrogation politique pour comprendre la structure de la chair, tout comme la chair permet de parler politiquement.

L'appui sur la perception, et notamment sur la visibilité, est en lui-même un point d'entrée à une philosophie politique ; si la phénoménologie propose une analyse d'une structure charnelle réunissant le pouvoir de la perception, la vie perceptive, le perçu, l'apparence et l'apparition, elle s'oblige également de faire l'analyse des modes d'apparaître, les manières de rendre et de se rendre visible, les façons par lesquelles le corps est replié et remodelé à travers sa visibilité. Elle s'oblige à interroger les mises en scène de la politique et les figures du corps, non seulement afin de faire de la phénoménologie une maîtrise pour comprendre la politique, mais également pour voir dans le politique un fond à partir duquel les corps et les apparitions se détachent et se montrent.

De la même manière, la philosophie de l'histoire de Merleau-Ponty fait appel à une pensée du politique. Comme nous l'avons montré, elle est une philosophie de l'événement, imposant au philosophe de faire le lien entre les événements et un horizon historique plus grand. Comme le montre *Les aventures de la dialectique*, la philosophie de l'histoire est elle-même politique. Merleau-Ponty le remarque lui-même : Faire de la philosophie, c'est faire de la politique. Autrement dit, faire une dialectique, c'est s'engager dans le cours de l'histoire, c'est la conduire à l'exprimé, c'est exposer son sens. Faire une phénoménologie historique, c'est montrer comment la politique s'oriente et se réoriente, comment elle

constitue un champ historique épais, comment nos mobiles, nos fins, nos intérêts, prennent une autonomie. Lison quelques mots des *Aventures de la dialectique* :

À force d'accumuler les moyens, on se trouve devant un résultat qui prend corps et fait figure de fin, même s'il n'a pas été voulu à ce titre. Si nos moyens n'annoncent pas nos fins même lointaines, au moins par quelque qualité qui les distingue, ils désorientent l'histoire. Les fins passent donc dans les moyens comme les moyens dans les fins ...<sup>471</sup>

À cela s'ajoute le fait qu'une bonne dialectique est en même temps une interrogation de la situation du philosophe. Il n'existe aucune manière d'interroger l'histoire sans que son rôle politique soit en même temps questionné. Prendre au sérieux une philosophie de l'histoire, c'est aussi faire le retour et interroger le milieu historique dans lequel nous nous trouvons. Penser l'événement, c'est aussi se demander quel est son sujet et qui sommes-nous devant lui.

À partir de ce dernier point on revient aux questions concernant l'éthique. Beaucoup d'auteurs ont vu en germe dans la pensée merleau-pontienne une éthique, par exemple une éthique environnementale ou une éthique de la chair face à autrui. Un exemple très illustrant est ce que dit A. Al-Saji : « There is no longer a mere difference of number between my body and that of the other, but a differentiation that spans the dimensions of the flesh. This new dimensionality, this multiplicity of dimensions of the flesh, represents for us the concrete possibility of an ethics. »<sup>472</sup> Il s'agit de l'idée selon laquelle il y a une sorte de solidarité ou de responsabilité à l'égard de l'autre parce que nous appartenons à la même structure charnelle perceptive et que l'écart de la chair nous ouvre sur une proximité-par-la-distance ou une dépendance par altérité. Nous nous méfions systématiquement de ces idées, car elles semblent poser la question de la possibilité d'une éthique purement au niveau abstrait de la chair, et non pas dans le monde concret. C'est une approche qui diverge clairement des principes fondamentaux de la phénoménologie.

Cependant, cela ne veut en rien dire qu'une phénoménologie comme celle de Merleau-Ponty prêche un nihilisme ou une anti-morale. Au contraire c'est dire d'abord qu'il y a la possibilité d'une éthique dans la chair seulement dans la mesure où les systèmes éthiques créent un fond sur lequel la perception est possible. Une phénoménologie ne peut jamais se faire sans prendre en considération les systèmes normatifs qui s'établissent dans l'intermonde. Dans « La guerre a eu lieu », il reprend cette fameuse idée selon laquelle l'autre apparaît toujours *en-tant-que*, comme Allemand, comme Juif, comme Français, et que cela porte une signification éthique et politique. Il est absolument évident qu'il y a, dans les rapports sociaux, des formes d'éthique qui passe dans le système perceptif, tout comme ce

<sup>471</sup> M. Merleau-Ponty, *Les aventures de la dialectique*, *op. cit.*, p. 108.

<sup>472</sup> AL-SAJI Alia, « Vision, mirror and expression : The genesis of the ethical body in Merleau-Ponty's later works. » in *Interrogating Ethics : Embodying the Good in Merleau-Ponty*, James Hatley, Janice McLane et Christian Diehm (éd.), Pittsburgh, Duquesne University Press, 2006, p. 39-64.

système passe dans l'éthique. Or, pour Merleau-Ponty, c'est aussi dire que la morale ne peut jamais fonder une politique, car elle est toujours confrontée par la réalité politique et historique : dans la morale la plus pure réside la possibilité de la cruauté la plus désastreuse. Comme le dit V. Peillon : « Il revient donc à la phénoménologie de montrer comment la conscience peut être à la fois située et libre, l'histoire contingente sans être insensée, et d'indiquer aussi comment la violence de l'action politique peut être utilisée à son propre dépassement. »<sup>473</sup>

### *La tâche d'une philosophie politique*

La phénoménologie appelle une pensée politique tout comme la philosophie politique appelle une pensée de la chair. Cela revient à deux moments qui émergent clairement et qui visent la philosophie politique au sein de la phénoménologie, fidèle à la qualification du phénomène comme à la fois « l'apparaître » et « ce qui apparaît ». Dans un premier temps, comme la réflexion émerge de l'irréfléchi, il y a un mouvement de va-et-vient entre la philosophie et la non-philosophie, voire entre la philosophie et la politique. Si l'on fait attention aux discussions dialectiques de Merleau-Ponty et si l'on accepte sa critique fondamentale de la philosophie de survol et d'une mauvaise dialectique, il est crucial que nulle philosophie puisse se faire sans que le philosophe s'interroge en même temps, sans que sa situation soit le fond à partir de laquelle la philosophie peut se détacher. Cela veut dire que le philosophe devrait à la fois connaître le contexte politique à partir duquel il parle, et être conscient du sens politique que sa philosophie peut prendre.

Dans un deuxième temps, le politique demeure un champ sans définition préalable ou *a priori*, mais qui fait apparaître. Quand Merleau-Ponty parle de la politique, il insiste sur le fait qu'elle est « une action qui s'invente », faisant appel à l'anonymat de la chair. Comme nous l'avons vu, l'idée centrale de la chair concerne sa possibilité de percevoir en profondeur, ce qui donne une épaisseur ou une solidité au phénomène. C'est par là que nous parlons du politique. Tout comme la perception et le langage, plus qu'un produit de la réflexion ou qu'une expression d'une volonté intérieure, l'action s'invente, elle se fait, rappelons-nous, dans cet « entre-deux » entre les événements et les pensées pures, de sorte qu'elle gagne cette épaisseur. Ainsi, les phénomènes politiques m'appartiennent aussi peu qu'ils appartiennent à une définition antérieure. Ils appartiennent au politique, à l'action épaisse, ayant sa propre dynamique. Dans la mesure où la phénoménologie parle d'un anonymat de la chair, condition de l'épaisseur de l'être, elle s'oblige à interroger l'action comme intériorité des phénomènes politiques.

Plus concrètement, il s'agit pour une telle phénoménologie politique de comprendre le politique comme l'action épaisse d'une chair phénoménale, à savoir de reconduire les phénomènes politiques à son fond politique commun et à l'action qui en est l'intériorité. Symétriquement, il s'agit de voir dans

---

<sup>473</sup> V. Peillon, *La tradition de l'esprit*, op. cit., p. 125.

les actions un nexus de forces ayant une propre dynamique qui n'appartient pas à une conscience souveraine ou un spectateur désintéressé et instituant un champ politique dans lequel les différentes formes politiques peuvent opérer. Enfin, il s'agit pour une telle phénoménologie de chercher dans les creux de cet être, dans le politique, les sujets politiques. C'est que ceux-ci ne sont pas donnés *a priori*, par la nature ou par l'existence antérieure des consciences, mais que les subjectivités n'existent qu'à travers une chair du corps et une chair du monde, là où le monde se replie sur lui-même. Il y a dans la chair politique la seule possibilité d'un sujet politique et d'une communauté de sujets. Pour la phénoménologie, il s'agit d'identifier ces sujets qui émanent des actions (plutôt que l'inverse), les manières par lesquelles ils se rendent et sont rendus visible, comment ils voient, se voient et sont vus, comment des sujets politiques émergent de corps travaillés et retravaillés, maniés et formés, par la lenteur et l'épaisseur de la chair, et comment le politique ouvre des poches de liberté et de résistance, tout comme la servitude et la domination.

## **DEUXIEME PARTIE**

## **Chapitre 3 : L'aliénation, l'empiétement et le sujet politique**

Dans ce troisième chapitre, nous allons explorer une figure du politique, notamment le sujet politique. Comme nous l'avons indiqué, le politique signifie l'étoffe ou la fabrique phénoménale à travers lequel la politique se fait visible, mais non pas comme pur objet mis à la disposition du philosophe, mais comme une infrastructure phénoménologique qui soutient le visible politique. Il est en effet une démarche compliquée de mettre en lumière un sujet politique à l'intérieur d'une philosophie dans laquelle le concept du sujet et de la subjectivité est constamment mis en cause. Elle illustre cependant bien la logique de la pensée merleau-pontienne, où les termes philosophiques ne sont pas critiqués dans le but de les réfuter et les négliger, mais ils sont au contraire repris, reformulés et resitués, comme une intentionnalité à l'intérieur de l'être. Plus précisément, nous allons exposer les concepts d'aliénation et d'empiétement, qui nous aideront de comprendre le rapport complexe entre le sujet et le tout du politique.

### **Le problème**

On peut dire sommairement qu'un fil rouge de la philosophie politique de Merleau-Ponty se structure au départ autour de deux démarches premières. D'abord, il ne cesse de critiquer l'idéologie libérale et la philosophie libérale d'aménager un champ politique qui permet et mystifie, mais aussi produit de la violence. La philosophie libérale fait, dit-il, système avec les structures de la société capitaliste, et elle contribue à la justification de la violence capitaliste, de ses guerres, ses colonisations, ses exploitations, etc. Bien qu'il y ait là une forte dénonciation de la violence capitaliste, cette philosophie et cette idéologie sont avant tout critiquées à partir de la perspective phénoménologique, comme une philosophie et une idéologie sans corps, comme une philosophie de survol. Le libéralisme politique opère, selon lui, au niveau des valeurs abstraites et de la conscience pure, au niveau d'une morale innocente, sans histoire,

sans situation, bref, sans corps. Comme nous allons le voir, le libéralisme pose un problème central pour une pensée politique : Il y a, d'un côté, une fidélité dans le rapport entre le fonctionnement du libéralisme et la violence de la société capitaliste moderne ; il y a, de l'autre, une tension entre la philosophie libérale et cette même violence.

Dans un deuxième temps, cette critique, notamment son attitude envers le capitalisme, conduit Merleau-Ponty à se situer auprès du marxisme comme la perspective « positive » du monde social et politique. En gardant toute sa vie une attitude ambivalente et critique envers la philosophie marxiste et sa pratique communiste, il y trouve néanmoins une philosophie et une politique qui entreprend une analyse des conditions humaines concrètes, son « existence effective », et qui prend au sérieux sa propre position historique. À l'origine de la critique du libéralisme et de son alternatif marxiste trouvons-nous précisément une attitude phénoménologique. Il dit notamment dans « L'homme et l'adversité » :

La même ambiguïté qui fait passer, à l'analyse, la notion de l'esprit dans celle du corps ou du langage, a visiblement envahi notre vie politique. Et, ici comme là, il est de plus en plus difficile de distinguer ce qui est violence et ce qui est idée, ce qui est puissance et ce qui est valeur, avec cette circonstance aggravante que le mélange risque ici d'aboutir à la convulsion et au chaos.<sup>474</sup>

Merleau-Ponty trouve chez Marx à la fois une politique qui dévoile et dénonce la violence du capitalisme moderne et une philosophie qui refuse de se tenir au niveau abstrait de l'universel, qui insiste sur la nécessité de faire face à l'effectivité de l'histoire. Le marxisme demeure pour lui une philosophie qui cherche à dépasser la séparation du sujet et de l'objet afin de revenir à l'existence sociale concrète de l'être humain ; il est un antidote contre une philosophie purement morale, « pour ceux qui ne veulent plus être victimes de leurs bonnes intentions »<sup>475</sup>. De cette raison, il dénonce le libéralisme, tandis qu'il lui est impossible de critiquer les valeurs de la philosophie libérale au nom d'une autre morale. Déjà en 1947 donne-t-il raison à Marx au niveau général, de ne pas opérer sur le niveau abstrait du libéralisme. Il dit dans *Humanisme et terreur* :

Quand il refuse de juger le libéralisme sur les idées qu'il professe et inscrit dans les Constitutions, quand il exige qu'on les confronte avec les relations humaines que l'État libéral établit effectivement, Marx ne parle pas seulement au nom d'une philosophie matérialiste toujours discutable, il donne la formule d'une étude concrète des sociétés qui ne peut être récusée par le spiritualisme.<sup>476</sup>

Ces démarches sont deux lignes qui s'articulent face à des expériences proprement politiques, notamment celle de la guerre et de la production capitaliste : Au lendemain de la seconde guerre

<sup>474</sup> M. Merleau-Ponty, *Signes*, op. cit., p. 384.

<sup>475</sup> Cité par E. de E. de Saint-Aubert, *Du lien des êtres aux éléments de l'être*, op. cit., p. 127, note 4.

<sup>476</sup> M. Merleau-Ponty, *Humanisme et terreur*, op. cit., p. 40.



mondiale, il n'est, dit-il, plus possible de revenir à « l'optimisme démocratique »<sup>477</sup> d'une philosophie libérale et à la croyance à un ensemble de consciences singulières qui ne veulent rien que la paix, car ma vie se mêle dans celle d'autrui, ma liberté empiète sur celle de l'autre. Mais encore plus, ce sont deux démarches qui s'enracinent dans une philosophie proprement phénoménologique.

Cependant, alors qu'il est vrai que Merleau-Ponty s'oblige à interroger le politique comme situation effective et historique à partir d'un corps qui n'est ni tout à fait objectif ni tout à fait subjectif, il semble négliger, dans sa critique du libéralisme politique, l'action qui se trouve à l'origine de ce champ politique, et sa critique paraît présupposer le corps comme moment premier, en négligeant l'action par laquelle ce corps s'intègre et se détache du monde politique. D'une certaine manière, un élément central de sa pensée politique semble être plus ou moins détaché de cette épaisseur du politique qu'est l'action : Il critique avec raison la philosophie libérale de se produire comme une philosophie de survol, mais il néglige l'effectivité de cette philosophie.

Un enjeu central de la critique merleau-pontienne de la philosophie libérale consiste donc dans le suivant : quand il critique le système capitaliste d'être un processus de violence systématique et la philosophie libérale d'être une philosophie de survol qui mystifie et justifie cette violence, il fait cela largement au nom d'une phénoménologie marxiste. Avec Marx, il critique le capitalisme d'être un système d'exploitation et d'aliénation, un système violent dissimulé par la philosophie et l'idéologie bourgeoise et libérale. Cependant, en transformant sa critique phénoménologique à une critique marxiste, il semble glisser silencieusement d'une phénoménologie politique, à la phénoménologie comme une philosophie de la nature humaine, d'une philosophie de l'expérience politique à la phénoménologie comme philosophie première. Il paraît que l'analyse de Merleau-Ponty repose tacitement sur l'idée d'une nature humaine ou d'un être authentique dont sa phénoménologie affirme par ailleurs l'impossibilité, et sa critique semble s'appuyer sur une distinction entre le subjectif et l'objectif que sa pensée interdit. Il ne respecte pas tout à fait ses propres critères dans sa critique du capitalisme et de l'idéologie bourgeoise, et cela fait obstacle à la possibilité de voir les pratiques politiques ; il trace les contours de l'être humain comme un état ou une disposition, plutôt que comme le lieu d'une action. La critique du libéralisme politique cherche à placer à l'origine politique une existence pré-discursive du corps, au prix d'une phénoménologie proprement politique. Nous cherchons ainsi à relire cette critique, à revisiter quelques concepts centraux et à étendre son interrogation sur le libéralisme.

Le premier problème que nous exposons concerne le sujet politique. Comment, au sein d'une phénoménologie de la chair, pouvons-nous concevoir un sujet politique ? Pour l'idéologie libérale, le sujet est un noyau absolu et la politique émerge de la liberté que celui-ci éprouve par nature. Alors qu'il est vrai que le libéralisme repose sur une idée de sujet et de la liberté qui est fidèle à une philosophie de

---

<sup>477</sup> « Autour du marxisme » et « La guerre a eu lieu », M. Merleau-Ponty, *Sens et non-sens, op. cit.*, p. 133-134, 169.

survol et une idéologie abstraite et sans corps, cela ne veut pas dire qu'il faut évacuer le sujet et la liberté de toute pensée politique. Au contraire, il importe à la phénoménologie de montrer à la fois i) comment il peut y avoir un sujet politique et une liberté située qui fonde une véritable expérience politique, et ii) de mettre en relief l'expérience politique comme la situation de ce sujet. C'est mettre en relief une expérience proprement politique comme fondement du sujet politique ; c'est montrer comment l'idéologie libérale n'est pas simplement fausse, mais qu'elle exprime l'épaisseur de cette expérience qu'elle ne saurait saisir elle-même.

Notre deuxième problème est dans le prolongement du premier, et concerne l'origine de la politique. Si la critique d'Aron résonne en nous, c'est parce que nous sommes habitués à penser la vie consciente de l'esprit, l'expérience personnelle et quotidienne, comme devant fournir, d'une certaine manière, l'origine de la politique. C'est que nous envisageons facilement que la structure et la modalité de nos vies « normales » et non-politiques, est à l'origine de la politique. Une telle perspective est clairement une perspective de surplomb, et elle nie le sens même de la situation. Dans la perspective de Merleau-Ponty, par contre, nous sommes amenés à penser non l'origine de la politique, mais *le politique comme origine*.<sup>478</sup> Comment, donc, fournir les contours d'un sujet politique sans que celui-ci naisse d'un état non-politique antérieur et plus fondamental ? Si les perspectives de Thomas Hobbes et de Karl Marx représentent des tentatives à penser la politique sous forme d'une légitimité et le monde social sous forme d'un système de production, respectivement, alors ils proposent un autre fondement que la morale ou la pure stratégie : ils proposent un fondement historique. Nous reconnaissons ce fondement seulement pour le voir aussitôt que ce fondement appartient à la réalité dont il est censé d'être le fondement. En d'autres termes, face aux philosophies posant une origine de la politique, notamment le travail chez Marx et l'état de nature chez Hobbes, comment en ferions-nous une lecture inversée et phénoménologique du politique comme origine ?

Dans ce chapitre, nous allons exposer un axe fondamental de la critique merleau-pontienne de la philosophie libérale, de reconstruire l'enjeu de cette critique en lumière de sa propre position, et de reprendre cette critique comme une figure phénoménologique. Pour ce faire, nous allons passer par trois étapes. Dans un premier temps, nous allons voir en quoi Merleau-Ponty peut être dit de poser une dimension existentielle, la source de sa critique du libéralisme. C'est une dimension qui se crée en opposition avec la philosophie idéaliste d'inspiration cartésienne, donc nous allons mettre en lumière cette dimension du corps face à l'auteur des *Méditations*. Dans un deuxième temps, nous nous orienterons à la critique qu'il fait de la philosophie et de l'idéologie bourgeoise, d'abord pour identifier son rythme et la parenté que cette philosophie tient avec le cartésianisme, mais ensuite pour en démontrer ses limites. Ces limites nous conduisent, dans un troisième temps, à repenser cette critique et de revisiter ses moments, pour y trouver une figure de l'action politique. Nous allons proposer que cette figure, que

---

<sup>478</sup> R. Barbaras, *De l'être du phénomène, op. cit.*, p. 83.

nous avons nommée « l'origine de la politique », se donne par l'expérience de l'aliénation. Nous allons donc revoir le moment d'aliénation dans le contractualisme de Thomas Hobbes, comme l'expression paradigmatique de la philosophie libérale, ainsi que le concept d'aliénation chez Marx des *Manuscrits de 1844*, pour cerner les contours d'une figure de l'action. Tout comme la lecture merleau-pontienne des *Méditations*, nous ferons une lecture de ce moment à l'intérieur d'une pensée phénoménologique.

### §1 : L'empiètement : sujet et liberté

Une première difficulté de la pensée merleau-pontienne concerne l'existence incarnée de l'être humain, le corps comme être-au-monde. Dans le deuxième chapitre, nous avons exposé la phénoménologie merleau-pontienne et la conduite à une ontologie phénoménologique, à une philosophie de la chair. L'argument de ce chapitre s'est développé à partir d'une réflexion sur l'expérience et la conscience, et en découvrant le rôle indépassable de la perception, Merleau-Ponty dévoile la nécessité de penser l'épaisseur de l'expérience et la profondeur du phénomène. Le point central était que le corps vécu témoigne non seulement de l'échec de la philosophie classique à comprendre tant le monde objectif que l'esprit, mais aussi que l'expérience incarnée oblige le philosophe à penser à la fois le monde, autrui et soi-même en termes d'une épaisseur phénoménale et à la reconduire à un niveau pré-réflexif de la chair qui impose la structure de la réversibilité. Cet appui sur la perception et l'expérience est tout à fait évident dès *La structure du comportement* et la *Phénoménologie de la perception*, jusqu'à ses derniers mots.

Cependant, tout au long de cette interrogation phénoménologique s'esquisse également un autre appui auquel nous avons accordé moins d'attention. L'intentionnalité et cet être pré-réflexif que la phénoménologie découvre ont aussi une dimension « existentielle », à savoir, s'étendent sur ce que nous sommes, nos projets, nos valeurs, notre liberté, notre être-au-monde. C'est un appui qui ne se contraste pas avec la phénoménologie propre, mais qui en est sa conséquence, l'idée d'un être – une existence – épais antérieur à l'essence. Merleau-Ponty dit lui-même avoir participé à l'époque existentialiste, ou plutôt à *la philosophie de l'existence*,<sup>479</sup> ce qui signifie qu'il a partagé avec Sartre et Beauvoir, notamment, un fond philosophique, des divergences qui témoignent d'un fond commun. L'existentiel semble être pour lui une question du sujet et de la liberté, à la fois comme condition de la vie consciente humaine et comme le vécu de l'humain toujours déjà dans le monde. Il écrit ainsi :

La philosophie existentielle consiste, comme son nom l'indique, à prendre pour thème non

---

<sup>479</sup> Voir E. de Saint-Aubert, *Du lien des êtres aux éléments de l'être*, op. cit., p. 48, note 2. On évite largement les termes d'*existentialiste* et d'*existentialisme*, car, bien qu'il puisse désigner sans trop d'imprécision la philosophie de Sartre et de Beauvoir avec qui il partage un nombre d'intérêts, ce terme donne en même temps une association forte aux philosophies de Nietzsche, de Kierkegaard et de Peter Wessel Zappfe, avec leurs appuis sur le tragique, l'angoisse, le saut dans l'inconnu, etc., thèmes bien éloignés de la pensée merleau-pontienne.

seulement la connaissance ou la conscience entendue comme une activité qui pose en pleine autonomie des objets immanents et transparents, mais l'existence, c'est-à-dire une activité donnée à elle-même dans une situation naturelle et historique, et aussi incapable de s'en abstraire que de s'y réduire. La connaissance se trouve replacée dans la totalité de la praxis humaine et comme lestée par elle. Le « sujet » n'est plus seulement le sujet épistémologique, mais le sujet humain qui, par une continuelle dialectique, pense selon sa situation, forme ses catégories au contact de son expérience et modifie cette situation et cette expérience par le sens qu'il leur trouve.<sup>480</sup>

L'existential désigne les projets de l'être humain, son engagement dans son monde, son expérience, mais aussi le fait de faire face à l'existence de l'autre. Dans ses écrits de l'après-guerre surgissent les thèmes de la violence et de la liberté. En effet, les questions de l'existence incarnée qui l'occupent pendant cette période lui permet d'identifier le fond de notre existence avec autrui comme un horizon de violence, de solidarité et de liberté.<sup>481</sup> Nous sommes dans un monde que nous n'avons pas choisi, nous nous lançons dans ce monde par des gestes que nous ne contrôlons pas, nous faisons face aux autres consciences, nous sommes solidaires avec elles et nous les engageons dans une lutte à mort. Tout comme le corps se plie sur lui-même, se sent et se touche, mes actes et mes perceptions *empiètent* sur ceux d'autrui. Il affirme que « Dès que j'existe, j'agis, je séduis, j'empiète sur la liberté d'autrui. Pratiquement comme théoriquement il ne semble pas possible de dire qu'il y a pluralité de consciences, ni qu'autrui et moi sommes compatibles. »<sup>482</sup> Ce sont là des thèmes de la philosophie de l'existence auxquels il se heurte, et ces thèmes deviendront pour lui des thèmes qui sont à l'origine de la politique.

Nous nous devons d'élaborer ce concept d'empiètement. Nous entendons par le concept d'empiètement la modalité concrète de la réversibilité, préparant la scène d'action pour les figures d'une histoire, d'une politique, d'une guerre, d'une société. Si la réversibilité indique la structure « phénoméno-ontologique » de la chair, l'empiètement désigne sa mise en œuvre concrète dans une multitude d'intersections. En d'autres termes, si la réversibilité désigne la structure d'une chair d'expérience et de perception, l'empiètement nomme cette même structure dans la mesure où elle s'établit dans l'intermonde, à travers nos projets, nos identités, nos solidarités, nos libertés – les manières de travailler, d'aimer, d'être et de mourir. Et parler de l'empiètement, c'est exposer comment la réversibilité de la chair fait chevaucher les parts du champ phénoménal. Ou plutôt, c'est interroger la manière par laquelle les dimensions réversibles de la chair empiètent les unes sur les autres. Dans la mesure où nous enveloppons le monde comme le monde nous enveloppe, les régions de l'être débordent les unes sur les autres, sans frontières absolues et sans essence. C'est précisément pour cela qu'une phénoménologie de l'action politique ne saurait jamais fournir une définition de l'action, car la frontière

<sup>480</sup> M. Merleau-Ponty, *Sens et non-sens*, op. cit., p. 162-163.

<sup>481</sup> S. Kruks, *The political philosophy of Merleau-Ponty*, op. cit., p. 76-82, K.H. Whiteside, *Merleau-Ponty and the foundation of an existential politics*, op. cit., p. 78-82.

<sup>482</sup> *Conférences de Mexico*, cité par E. de E. de Saint-Aubert, *Du lien des êtres aux éléments de l'être*, op. cit., p. 64.

formelle entre la politique et la non-politique s'effondre au moment où elle est prononcée.

Dans ses écrits politiques, il ne cesse d'insister sur le thème de l'empiètement, que mon existence empiète sur celle de l'autre, comme nettement montré par E. de Saint-Aubert. Comme Merleau-Ponty dit : « *L'empiètement*, qui est pour moi la philosophie... »<sup>483</sup> Or, c'est avant tout dans *Le visible et l'invisible* que la notion de l'empiètement surgit, et témoigne de ce même mouvement que celui de la réversibilité. Il y a effectivement « empiètement de tout sur tout »,<sup>484</sup> ce qui interdit de voir le problème en isolement. Plus concrètement, Merleau-Ponty évoque l'empiètement de l'esprit sur le monde,<sup>485</sup> faisant du monde *un* monde. Mais il nomme aussi au sein de la perception un empiètement du tangible sur le visible, système de la perception par laquelle le visible se présente non pas comme essentiellement lié à l'organe sensible, mais par un être à.<sup>486</sup> Ce sont mes doigts qui s'étendent vers la chose visible et tangible, et jamais vers les qualités tangibles ou vers les *quales*.

De la même manière, Merleau-Ponty nous indique comment le va-et-vient de l'expérience de moi-même et d'autrui, ainsi que l'expérience que l'autre a de moi, font en sorte que je peux m'apparaître comme un être vivant, ayant une histoire et une expérience propre. C'est un rapport d'empiètement entre ce que je suis à moi-même et ce que je suis à autrui, entre l'être-pour-soi et l'être-pour-autrui,<sup>487</sup> mais aussi, au fond, entre moi et autrui. Dans une note de travail pour *Le visible et l'invisible*, datant de la fin de 1959, il le formule de la manière suivante :

l'Être est cet étrange empiètement qui fait que mon visible quoiqu'il ne soit pas superposable à celui d'autrui, ouvre pourtant sur lui, que tous deux ouvrent sur le même monde sensible – Et c'est le même empiètement, la même jonction à distance, qui fait que les messages de mes organes (les images monoculaires) *se rassemblent en une seule existence verticale et en un seul monde*.<sup>488</sup>

Enfin, peut-être plus mystérieux, mais certainement pas moins important, Merleau-Ponty souligne dans une autre note de travail le rapport d'empiètement entre le *cogito* et le sujet.<sup>489</sup> Mystérieux et étrange, sans doute, parce qu'il ne cesse de critiquer le *cogito* cartésien, cette conscience transparente à elle-même et de bout en bout en coïncidence avec elle-même. Encore plus mystérieux, certes, parce qu'il

<sup>483</sup> D'une note de lecture sur Descartes, cité par E. de Saint-Aubert (*Ibid.*, p. 19.) Dans cet ouvrage (p. 21) E. de Saint-Aubert propose la *perception* et l'*expression* comme deux axes fondamentaux dévoilés par la figure de l'empiètement. Cette affirmation fait écho avec la nôtre, mais nous avons choisi les termes de *constitution* et de l'*expression* pour souligner que ce sont là deux mouvements inhérents à la perception et pour enraciner les termes dans une tradition phénoménologique. Il nous semble pourtant que ces schémas convergent sur les moments cruciaux. Nous suivons en gros son schéma et nous renvoyons à l'ouvrage de Saint-Aubert pour une discussion beaucoup plus élaborée du terme de l'empiètement. Il vaut pourtant de remarquer qu'il ajoute à ces deux axes un troisième, à savoir celui du *désir*.

<sup>484</sup> M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, *op. cit.*, p. 282, note de travail.

<sup>485</sup> *Ibid.*, p. 170.

<sup>486</sup> *Ibid.*, p. 175.

<sup>487</sup> *Ibid.*, p. 109.

<sup>488</sup> *Ibid.*, p. 265, note de travail. Souligné par nous.

<sup>489</sup> *Ibid.*, p. 252-253, note de travail.

revient explicitement sur ses conclusions de la *Phénoménologie de la perception*, les critiquant pour être trop fidèle à l'idée du sujet.

Cette démarche est très intéressante pour nous, justement parce qu'elle illustre une attitude d'ambiguïté de la phénoménologie merleau-pontienne qui n'affecte pas seulement son traitement de l'être, du corps et du monde, mais qui est également très déterminante pour sa lecture de l'histoire de la philosophie. Il s'agit de voir dans la philosophie non pas l'échec ou les fautes au sens négatif, mais de faire parler le non-dit, comme il le précise dans « Le philosophe et son ombre ». Merleau-Ponty est très souvent décrit comme le plus grand critique de Descartes, comme l'opposant sans compromis à tout dualisme philosophique, et sa philosophie est souvent dépeinte comme une pensée jurée de traquer toute représentation du cartésianisme.<sup>490</sup> Effectivement, la *Phénoménologie de la perception* peut certainement se lire comme une critique du dualisme du type cartésien. Le corps propre percevant, dit-il, rend impossible toute séparation première entre l'intériorité de l'esprit et l'extériorité de la matière. Ainsi compris, Merleau-Ponty est certainement l'anti-cartésien pour qui la séparation du corps et de l'esprit constitue une impasse cruciale de la philosophie occidentale, une impasse qui ne disparaît pas avec Descartes, mais qui va jusqu'à l'empirisme des sciences contemporaines et l'intellectualisme philosophique du kantisme.

Cependant, la non-séparation du corps et de l'esprit demeure une critique tout à fait naïve et n'explique en rien le retour constant à l'œuvre cartésienne. En vrai, sa lecture, aussi critique soit elle, est en même temps une source importante tant pour la phénoménologie que pour une philosophie de l'existence.<sup>491</sup> Dans le traitement de la chair et de l'être de l'expérience, Descartes figure clairement comme préparant le terrain pour toute interrogation phénoménologique possible : c'est parce qu'il ne conduit pas le doute à ses conclusions radicales, qu'il ne voit pas la profondeur de l'expérience et du corps. Mais, dans un deuxième temps, Merleau-Ponty fait plus ou moins explicitement référence à la philosophie cartésienne à plusieurs reprises dans sa critique de la philosophie libérale. Selon lui, il y a

---

<sup>490</sup> Cette image, visiblement très courante, de la philosophie merleau-pontienne peut se comprendre à travers la formulation fondamentale de sa pensée que font ses interprètes : « Merleau-Ponty begins with a fundamental presumption, not of a Cartesian dualism of mind and body but of their necessary interrelatedness. » (GROSZ Elizabeth, *Volatile bodies : toward a corporeal feminism*, Bloomington, Indiana University Press, 1994, p.86.) Quoique pas tout à fait fausse, E. Grosz sous-estime l'attitude beaucoup plus ouverte à l'histoire de la philosophie et son usage de la philosophie cartésienne, et elle ne parvient pas à comprendre son projet fondamental. C'est comme si Merleau-Ponty, pris entre un dualisme et ses variants réductionnistes, n'a d'autre choix que de faire un monisme. Un autre exemple pareil qui vaut d'être nommé à cause de son influence majeure est le travail sur l'ontologie merleau-pontienne de Martin Dillon, qui est devenu un travail de référence. Pour lui, c'est comme si Merleau-Ponty passe par une critique absolue du dualisme cartésien afin d'atteindre l'intellectualisme et l'empirisme de son époque : « The destructive dilemma voiced by Meno and brought to bear against Cartesianism by Merleau-Ponty undermines intellectualism as well as empiricism. Both are caught in the either/or of the learning paradox. » (M.C. Dillon, *Merleau-Ponty's ontology*, op. cit., p. 34.) La même tendance trouvons-nous chez S. Kruks. Elle identifie également la source de sa dimension existentielle, « the philosophy of existence », en opposition à Descartes, que l'existence incarnée invalide la philosophie de ce premier. Voir S. Kruks, *The political philosophy of Merleau-Ponty*, op. cit., p. 3-23. Pour un commentaire de cette ambiguïté sur le plan méthodologique, voir aussi E. de E. de Saint-Aubert, *Du lien des êtres aux éléments de l'être*, op. cit., p. 20. Il y critique précisément la position selon laquelle le projet merleau-pontien est de remplacer le dualisme de type cartésien par un monisme, une chair « dont on ne peut plus rien dire puisqu'elle est tout. »

<sup>491</sup> Voir chapitre 2.

une parenté importante de ces lignes de pensées qui ne peut être négligée et qui va jusqu'à nos croyances les plus politiques.

Dans la *Phénoménologie de la perception* jusqu'au *Visible et l'invisible*, Merleau-Ponty ne cesse de revenir sur le problème du *cogito*. Et ce n'est pas dans le sens de refus absolu, mais pour montrer, précisément, que le *cogito* est faux seulement dans la mesure où il n'est pas conduit à son fondement phénoménal, reconduit à son origine charnelle et historique. Dans une discussion sur l'empiètement qui introduit une interrogation sur le libéral, il est absolument indispensable de ces deux moments, à ma liberté empiétant sur celle de l'autre, et au *cogito* empiétant sur le sujet. Tout comme le traitement de la chair nous ramenait à voir le pouvoir de l'expérience, alors une discussion de l'empiètement doit nous ramener à l'être du *cogito*. Dans une deuxième démarche, reprenant les notions de constitution et de l'expression peut nous amener à avoir une image plus nuancée du concept merleau-pontien de la liberté. C'est un concept qui n'appartient pas à une philosophie abstraite, une liberté qui n'appartient pas à une conscience pure, mais une liberté qui est avant tout phénoménale, qui apparaît et qui s'impose au sein du politique, au sein de l'action politique. Tout cela va préparer la discussion sur l'aliénation et sur la philosophie libérale dans ce chapitre.

### **L'existence du cogito**

Pour Merleau-Ponty, nous l'avons bien vu dans le chapitre précédent, la philosophie de Descartes représente une impasse philosophique et une figure de la parenté de toutes les philosophies monoculaires. Elle est, à première vue, le prototype de la philosophie de survol. Cependant, celle-ci est également le point de départ de toute une interrogation phénoménologique. Il s'agissait moins de la réfuter que de la refaire et de la mener au bout. Dans la préface à *Signes*, il va jusqu'à affirmer que « La parole de Descartes est le geste qui montre en chacun de nous cette pensée pensante à découvrir, le "Sésame ouvre-toi" de la pensée fondamentale. »<sup>492</sup> Dans le chapitre précédant nous avons mis accent sur l'expérience du *cogito* comme conduisant à l'expérience d'une vie perceptive. Mais le *cogito* a aussi une solidité en dehors de dévoiler une vie pré-réflexive. En relisant la *Phénoménologie de la perception*, il devient clair pour le lecteur attentif que la philosophie merleau-pontienne ne cherche pas seulement à voir dans l'échec cartésien les contours de la phénoménologie – ce n'était que le premier pas –, mais aussi de montrer que le *cogito* est, dans un certain sens *vrai*. Il convient donc de répéter et de revisiter quelques aspects de cette philosophie pour voir en quoi elle peut nous aider à comprendre le concept du sujet dans la phénoménologie.

La philosophie de Descartes des *Médiations*, comme nous le savons, consistait largement à prouver l'existence du Je, du *cogito*, comme ce dont on ne peut jamais douter. Pour Merleau-Ponty, ceci

---

<sup>492</sup> M. Merleau-Ponty, *Signes, op. cit.*, p. 38.

tient une position importante et il dit : « La première vérité est bien “Je pense”, mais à condition qu’on entende par là “je suis à moi” en étant au monde. »<sup>493</sup> Dans la troisième et dernière partie de la *Phénoménologie de la perception*, intitulée dans une veine très existentialiste « L’être-pour-soi et l’être-au-monde », Merleau-Ponty consacre un chapitre entier au *cogito*. Au début de ce chapitre, il affirme le sens indéterminé du *cogito* : Il est « ou bien cette pensée qui s’est formée il y a trois siècles dans l’esprit de Descartes, ou bien le sens des textes qu’il nous a laissés, ou enfin une vérité éternelle qui transparait à travers eux, de toutes manières *c’est un être culturel vers lequel ma pensée se tend...* »<sup>494</sup> Fait remarquable, car il ne s’agit plus pour lui de démontrer la fausseté du *cogito* ni de réfuter le sens qu’il a pour Descartes. Au contraire, il s’agit pour Merleau-Ponty de démontrer l’effectivité du *cogito*, mais un *cogito* qui doit être compris et analysé à la lumière de la phénoménologie, à la lumière de cette nouvelle démarche. Il s’agit de retenir du *cogito* cartésien ce qui en est le plus important. Quoique toujours pris dans le langage de la phénoménologie classique et la psychologie, il dit : « Reste à comprendre exactement l’appartenance du monde au sujet et du sujet à lui-même, cette *cogitatio* qui rend possible l’expérience, notre prise sur les choses et sur “nos états de conscience”. »<sup>495</sup> Le problème, selon le phénoménologue, c’est de relire le *cogito* avec les mêmes critères que Descartes avance lui-même, et la première chose que l’on reconnaîtra, c’est qu’il est le moment d’une *générativité* dans notre existence. C’est de cette *générativité* qu’il s’agit de rendre compte.

Il est vrai, comme nous avons déjà montré, que nous ne pouvons pas douter radicalement de l’existence du *cogito*, effectivement « il est indubitable que je pense »<sup>496</sup>. Mais le *cogito* implique également la conscience de soi au sens plus large, la conscience de soi et l’apparition de soi comme une existence effective. Comme on le sait, un élément crucial à l’argument de Descartes sur la possibilité du doute radical et de la vérité nécessaire du *cogito* est le fait que nous ne pouvons pas douter de nos expériences. Certainement, je ne peux pas être sûr que ce que je vois est *véritablement* ce que je pense voir – la maison que je vois *peut* s’avérer être une coulisse<sup>497</sup> – mais cela n’empêche pas que je vois la coulisse en la croyant être une maison. D’où vient la nécessité d’un pensant.

Mais, selon Merleau-Ponty, il est impossible de dissocier le fait que je ne suis pas sûr de voir une pipe et le fait que je suis sûr de *penser* voir une pipe. Car, la perception « est justement ce genre d’acte où il ne saurait être question de mettre à part l’acte lui-même et le terme sur lequel il porte. »<sup>498</sup> On voit la chose rouge, on la touche ; on voit *cette* chose rouge : « Voir, c’est voir quelque chose. Voir

<sup>493</sup> M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, op. cit., p. 469.

<sup>494</sup> *Ibid.*, p. 427. Souligné par nous.

<sup>495</sup> *Ibid.*, p. 432.

<sup>496</sup> *Ibid.*, p. 433.

<sup>497</sup> À nouveau, nous voyons l’insistance merleau-pontienne sur le *processus* du savoir. L’important ne consiste pas dans le fait que toutes mes croyances peuvent être fausses en même temps, mais que toute apparence peut *s’avérer* être autre chose que je croyais. Ce n’est qu’au moment où mes croyances sont mises en doute que le doute en lui-même a du sens. Le problème de l’illusion, comme nous avons vu, consiste non pas dans la possibilité du solipsisme, mais que l’illusion, pour qu’elle soit illusoire, doit éclater ; l’illusion, quand elle se repère, se remplace par une autre apparence.

<sup>498</sup> M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, op. cit., p. 433.



du rouge, c'est voir du rouge existant en acte. »<sup>499</sup> Si l'on suit Descartes, donc, on se trouve face à une existence effective : tant que je pense quelque chose, je deviens conscient de moi-même ; « Toute pensée de quelque chose est en même temps conscience de soi, faut de quoi elle ne pourrait pas avoir d'objet. »<sup>500</sup> Mais l'idée selon laquelle je constitue le monde en pensée tandis que je ne peux en cerner que la structure universelle est insensée : en effet je ne vois pas une chose « en général », je vois *cette* chose. Tant que je perçois la chose, « il faut que je voie paraître le monde existant, et non pas seulement le monde en idée »<sup>501</sup>. Par conséquent, le *cogito* dont je suis conscient à travers la chose est un *cogito* effectif, existant ; c'est *cette* existence, *ce* sujet : « il ne m'est pas seulement essentiel d'avoir un corps, mais même d'avoir *ce corps-ci*. »<sup>502</sup> L'argument de Descartes dévoile plus qu'il ne le croit, car il expose la nécessité d'une conscience du soi effectif, il dévoile que le *cogito* est l'*expérience d'une existence*.

Or, il existe un deuxième aspect de cet argument qui est encore plus important pour notre argument, car en même temps que la pensée du *cogito* est censée d'être une vérité universelle, elle est également la pensée d'un certain René Descartes. Non seulement la conscience du monde effectif dévoile un aspect de l'être humain, mais elle nous oriente aussi vers un certain processus de cette existence ; si la pensée du *cogito* est en vrai une *démonstration*, comme nous avons soutenu dans le chapitre précédent, c'est une apparition dont on ne peut pas faire abstraction. Cela veut dire qu'une fois que le *cogito* apparaît, il ne peut être suspendu ou annulé. Au moins, faut-il le remplacer par ce qui en est sa vérité interne. En tant que *cogito*, il est une apparition du soi de la conscience ayant une épaisseur phénoménale, qui est celle d'une subjectivité dans le temps.

Pour résumer ce point, la découverte révolutionnaire de Descartes n'est pas le doute comme un objet déjà existant, dont il est impossible de douter, mais c'est la découverte du doute *comme projet*, et comme projet *mien*. Le *cogito* doutant de Descartes n'est pas une chose au sens métaphorique, mais littéralement un projet existentiel. L'intériorité qui est désormais incontournable n'est pas une existence au sens objective, mais un être au sens existentiel. Merleau-Ponty donne à Descartes le mérite d'avoir découvert la subjectivité. Pour lui, donc, la philosophie cartésienne des *Médiations* expose l'existence d'un être génératif, un être qui se produit lui-même en tant qu'agissant dans le monde : un sujet qui se conçoit dans les creux de l'Être. Mais c'est un être dont l'existence se lie profondément à sa découverte : « La subjectivité n'attendait pas les philosophes comme l'Amérique inconnue attendait dans les brumes de l'Océan ses explorateurs. Ils l'ont construite, faite, et de plus d'une manière. »<sup>503</sup> Il faut en conclure que la découverte du *cogito* est la découverte à la fois de la nécessité d'un être effectif face à la facticité du monde et de la générativité qui est la modalité de cet être. Et par le fait de cette effectivité et cette

---

<sup>499</sup> *Ibid.*

<sup>500</sup> *Ibid.*, p. 430.

<sup>501</sup> *Ibid.*, p. 434.

<sup>502</sup> *Ibid.*, p. 495.

<sup>503</sup> M. Merleau-Ponty, *Signes, op. cit.*, p. 248-249.

générativité, le *cogito* a une facticité dans le monde et dans le temps, « nous rendons au *cogito* une épaisseur temporelle. »<sup>504</sup>

Ce qui est particulièrement intéressant dans la critique merleau-pontienne de la pensée cartésienne ne revient pas à sa réfutation, mais au contraire que la philosophie de Descartes soit une véritable découverte. Il découvre une subjectivité dont il est impossible de faire absolument abstraction, mais au sein de cette découverte elle-même se produit la destruction même de cette subjectivité conçue comme pure transcendance, comme transparence à soi, comme un ordre transcendantal. Dans une introduction à un ouvrage sur l'histoire de la philosophie intitulée « Partout et nulle part », republiée dans *Signes*, il est clair que la subjectivité demeure cruciale pour la philosophie, mais que la critique du *cogito* cartésien a pour but de faire parler le sens de la subjectivité, non pas de la réfuter. Il dit :

Et certes, ceci n'est pas une découverte au sens où l'on a découvert l'Amérique ou même le potassium. C'en est une cependant, en ce sens que, une fois introduite en philosophie, la pensée du subjectif ne se laisse plus ignorer. Même si la philosophie l'élimine enfin, elle ne sera plus jamais ce qu'elle fut avant cette pensée. ... La subjectivité est une de ces pensées en deçà desquelles on ne revient pas, *même et surtout si on les dépasse*.<sup>505</sup>

Descartes découvre précisément que nous avons l'expérience du sujet, mais aussi qu'il y a une pratique constituante à l'origine de cette expérience. Au lieu de poser le sujet d'abord et seulement par la suite lui attribuer un pouvoir de constitution, la générativité est pour Merleau-Ponty située dans l'existence incarnée, que le pouvoir de constitution est aussi la constitution du sujet, un pouvoir qui appartient à la chair. Il demande : « que veut-on dire quand on dit qu'il n'y a pas de monde sans un être au monde ? Non pas que le monde est constitué par la conscience, mais au contraire que la conscience se trouve déjà à l'œuvre dans le monde. »<sup>506</sup> Cela revient aux formulations affirmant que la conscience ne s'oppose pas à l'être, mais elle se produit en tant qu'être : « La conscience de soi est l'être même de l'esprit en exercice. »<sup>507</sup> Et comme nous l'avons déjà souligné, cela revient à dire que c'est mon existence qui m'advient au sein de l'expérience, « [l]'apparence est réalité en moi, l'être de la conscience est de s'apparaître. »<sup>508</sup> Ainsi, la critique merleau-pontienne de Descartes dévoile une véritable découverte qui doit faire partie d'une phénoménologie.

Position radicale et une pensée remarquable de la subjectivité. Le *cogito* est sans doute pour Merleau-Ponty ce qu'il était déjà pour Husserl : un échec ouvrant pour le philosophe sur un être antérieur pré-réflexif. Pour Merleau-Ponty, le *cogito* ouvrait la voie pour penser la perception et la chair. Cependant – et ici intervient la radicalité phénoménologique de Merleau-Ponty, le *cogito* est

<sup>504</sup> M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, op. cit., p. 459.

<sup>505</sup> M. Merleau-Ponty, *Signes*, op. cit., p. 250-251. Souligné par nous.

<sup>506</sup> M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, op. cit., p. 496.

<sup>507</sup> *Ibid.*, p. 430.

<sup>508</sup> *Ibid.*, p. 436.

effectivement survenu, et non seulement il s'est réalisé pour un certain Descartes, mais il s'est réalisé à travers les philosophies, les sciences, etc. Il a radicalement institué la philosophie, et nous n'avons pas à faire retour à une époque pré-*cogito*. Paradoxalement donc, l'échec cartésien a conduit à la réalité du *cogito*. S'il est faux comme substance, il est vrai comme phénomène ; s'il est faux comme preuve, il est vrai comme histoire.

Descartes insistait fameusement sur le fait que la subjectivité est « nécessairement vraie, *toutes les fois que je la prononce, ou que je la conçois en mon esprit.* »<sup>509</sup> C'est là non pas la découverte d'un sujet qui y était déjà et qui est là indépendamment de Descartes, mais c'est la découverte d'un creux dans l'être où une subjectivité peut résider. Le *cogito*, comme être effectif, apparaît donc comme une certaine ouverture concrète au monde. Quand nous parlons de l'existence du *cogito*, nous parlons donc d'une subjectivité effective qui apparaît comme projet et comme activité, comme histoire et comme perception. C'est comme dit Merleau-Ponty dans la *Phénoménologie de la perception* : « Ce qui nous permet de centrer notre existence est aussi ce qui nous empêche de la centrer absolument et l'anonymat de notre corps est inséparablement liberté et servitude. »<sup>510</sup> Ainsi, la démarche merleau-pontienne est remarquable, parce que nous n'avons plus à choisir entre un être pré-réflexif, tacite et anonyme, et un *cogito* conscient de lui-même ; nous n'avons plus à choisir entre un être originairement corps et une subjectivité posant devant elle des projets. C'est que le *cogito* et le corps phénoménal, l'anonymat de la chair et la subjectivité empiètent les uns sur les autres. Enfin, il s'agit là de ce même sujet concret, réel et effectif, qui n'annule en rien l'être pré-réflexif et pré-objectif de la chair, mais qui au contraire, lui reste fidèle :

la généralité et l'individualité du sujet, la subjectivité qualifiée et la subjectivité pure, l'anonymat de l'On et l'anonymat de la conscience 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.<sup>511</sup>

Si, dans le chapitre précédant nous avons mis accent sur le *cogito* cartésien parce qu'il montrait au philosophe la nécessité d'un être perceptif, situé et incarné, mais aussi de l'impossibilité d'une philosophie de survol, nous nous sommes orientés vers le *cogito* dans la mesure où il apparaît et prend de la profondeur phénoménale. Ainsi, le *cogito* est vrai comme ouverture concrète au monde, il est vrai comme histoire : la pensée du *cogito* imprègne la philosophie et les sciences, et on le retrouve dans le vocabulaire psychologique et dans le *mind-body-problem* contemporain. De même, il est vrai comme événement ; au moment où Descartes pense le *cogito*, cette chair qu'il est et qui pénètre l'abstraction du *res cogitans*, il lui advient et se réalise comme subjectivité ! Il arrive pour quelqu'un, au point où celui-

<sup>509</sup> R. Descartes, *Méditations métaphysiques*, op. cit., p. 73. Souligné par nous.

<sup>510</sup> M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, op. cit., p. 114.

<sup>511</sup> *Ibid.*, p. 514-515.

ci se met en cause, et il fait rupture avec le passé puisqu'il n'existe aucun retour.

Reconnaître cette dimension de la pensée cartésienne, revenir sur elle et proposer une lecture phénoménologique de cette pensée, c'est moins donner raison à Descartes-philosophe que reconnaître Descartes-chair. C'est reconnaître que cette découverte est historiquement réelle. Mais avant tout, c'est prendre au sérieux le fait que la chair apparaît et s'apparaît. C'est seulement par là que nous serons à même de reprendre les questions que nous avons brièvement évoquées dans le chapitre 1, celle de la liberté et celle du sujet. Nous allons maintenant revisiter le moment de l'expression afin de mieux comprendre le sujet et la liberté comme empiètement.

### **Constitution, expression et liberté**

La phénoménologie merleau-pontienne dévoile paradoxalement que le *cogito*, tellement critiqué, tellement écarté, pèse plus dans une pensée de l'expérience et de l'être que l'on ne le croyait. Il est faux comme sujet transparent et fondamental, mais vrai comme sens phénoménal et historique. Pour comprendre la perspective politique de Merleau-Ponty et pour ouvrir sur une phénoménologie de l'action politique, il faudra suivre cet argument. Plus particulièrement, nous nous souvenons de la critique aronienne de la pensée politique de Merleau-Ponty et de Sartre, que leur théorie politique ne se déduit pas de leur conception de la liberté. Comme nous avons dit, si cette critique est pertinente en ce qui concerne Sartre, elle l'est beaucoup moins à l'égard de la philosophie merleau-pontienne. C'est parce que ses réflexions politiques, son interrogation sur la liberté et sa mise en cause du sujet sont très intimement liées. C'est que le sujet dont parle Merleau-Ponty se conçoit seulement comme empiétant sur l'autre, sur le monde et sur lui-même – empiètement qui dévoile dans la chair les axes de la constitution et de l'expression. Et c'est une perspective qui sera centrale dans sa critique du libéralisme.

#### ***Constitution : particularité, position et passivité***

Dans la philosophie merleau-pontienne, la perception est la figure de l'intentionnalité, contrairement à la phénoménologie classique. Comme nous l'avons vu, cette démarche fait en sorte que nous ne pouvons plus considérer l'intentionnalité phénoménologique comme l'expression d'un sujet transcendantal, un sujet abstrait et idéal. Et encore plus important, la nature de la perception fait en sorte que nous ne pouvons plus voir dans la conscience un sujet transparent : toute conscience est conscience perceptive ; la perception implique un corps et le corps implique à la fois visibilité et invisibilité. Si le philosophe veut mettre en lumière le propre de l'intentionnalité phénoménologique, à savoir le pouvoir de constitution, il lui faut le considérer au niveau du corps perceptif.

Quand Merleau-Ponty parle de l'opacité du phénomène, il fait sans doute allusion aux termes inhérents au vocabulaire de la perception : l'arbre m'est invisible parce qu'il est couvert par une maison ;

je ne vois pas mon dos parce qu'il est hors portée de ma vision. Cependant, il faut rappeler le fil rouge de l'argument de la *Phénoménologie de la perception*. Ce qui sépare la phénoménologie merleau-pontienne à la fois de la philosophie transcendantale et de l'empirisme, c'est le fait qu'il retient la force proprement *constitutive* de l'intentionnalité. La perception ne saisit pas quelque chose qui est déjà là, telle qu'elle est en soi, et si la conscience constitue les choses, ce n'est pas par un schéma formel de l'entendement. Autrement dit, la perception ne donne pas simplement *forme* aux choses, mais elle constitue leur *sens*. Cela a pour conséquence centrale que l'opacité du monde n'est pas due aux limites des qualités sensibles, mais se fait avant tout au niveau de son sens. C'est donc aussi en tant que *sens* que le phénomène est épais, et que le sujet demeure opaque.

Merleau-Ponty retient de la phénoménologie son essence, le pouvoir constitutif de l'intentionnalité, mais il insiste sur « l'intentionnalité véritable qui *est à son objet* plutôt qu'elle ne le pose. »<sup>512</sup> Dans *Le visible et l'invisible*, Merleau-Ponty répète sa critique de Descartes, et nous entrevoyons les contours de sa première conclusion. Il dit déjà très tôt que

... il est sûr que la relation d'une pensée à son objet, du *cogito* au *cogitatum*, ne contient ni le tout ni même l'essentiel de notre commerce avec le monde et que nous avons à la remplacer dans une relation plus sourde avec le monde, dans une initiation au monde sur laquelle elle repose et qui est toujours déjà faite quand le retour réflexif intervient.<sup>513</sup>

Cela veut dire que le pouvoir constitutif a lieu au sein de la chair, et non pas dans un sujet idéal. La conséquence de cette pensée est que l'opacité qui vaut pour le monde, vaut également pour l'être qui je suis, et l'opacité du sens concret vaut également pour le sujet que je suis. C'est une intentionnalité qui précède le *cogito* au sens ontologique, mais se rapporte à lui, et qui *est à lui*.

L'argument se construit logiquement dans la façon suivante : il y a une intentionnalité constitutive de la chair, et la chair désigne une réversibilité qui fait en sorte que mon corps est visible dans la mesure où il voit, et que l'invisible de la chose se dédouble dans l'invisible de la chair du corps. Si cette intentionnalité constitue le sens et si mon corps situé est au monde concret et existant, c'est-à-dire à *ce rouge*, à *cette table*, il s'ensuit que je *m'institue* comme sens particulier et dans une position particulière. Autrement dit, comme sujet, je ne *suis* pas simplement – *cogito* cartésien –, mais je *m'apparais* comme phénomène. S'il est vrai que le *cogito* existe, il existe phénoménalement.

Ce qu'il faut absolument retenir de cet argument est une double appartenance. D'un côté, cette idée d'une intentionnalité ontologiquement première de la chair ne désigne pas un sujet réfléchissant, s'auto-constituant, se posant en transparence. Il ne s'agit pas d'un sujet au sens d'un agent actif. Au contraire, il y a une passivité à l'origine de la réflexion, qui la précède. Cette passivité est ce que

<sup>512</sup> *Ibid.*, p. 510.

<sup>513</sup> M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, *op. cit.*, p. 56.

Merleau-Ponty a nommé la *foi perceptive*, une sorte de repos dans la perception ou dans un être qui ne se choisit pas et qui n'est le maître total de lui-même. Merleau-Ponty reconnaît lui-même ce problème : « ... l'explicitation de l'expérience perceptive doit nous faire faire connaissance avec un genre d'être à l'égard duquel le sujet n'est pas souverain, sans pourtant qu'il y soit inséré. »<sup>514</sup> C'est comme le décrit F. Dastur :

... pour Merleau-Ponty la philosophie n'a encore jamais parlé de la pensée qui est avant la pensée, de la passivité qui est à l'origine de l'activité, du « fait » que « ce n'est pas moi qui me fais penser pas plus que ce n'est moi qui fais battre mon cœur ». La relation première que nous avons avec le monde n'est pas active, n'est pas une connaissance, c'est une *foi*, une foi primordiale, une *Urdoxa*, comme le dit Husserl, puisque, avant même la constitution du premier objet, la conscience doit elle-même s'ouvrir à l'extériorité et *instituer* un monde avec ses horizons.<sup>515</sup>

Cette foi, je ne peux la nier ou la mettre en suspens, et elle interdit une réduction phénoménologique complète. Elle est plutôt une passivité de la chair qui est à l'origine de l'intentionnalité. Pourtant, avec cette notion de la foi perceptive revient le fait que je me (re)trouve au sein de ce monde dont je suis la chair : je suis ici ou là-bas, je vois l'arbre d'en bas, je suis *ce* corps. Merleau-Ponty continue dans *Le visible et l'invisible* :

... le *cogito* expérience de mon être est *cogito* pré-réflexif, il ne le pose pas en objet devant moi ; par position, et avant toute réflexion, je me touche à travers ma situation, c'est à partir d'elle que je suis renvoyé à moi, je m'ignore comme néant, je ne crois qu'aux choses. ... je suis en ek-stase dans les choses.<sup>516</sup>

Cela veut dire que dans la mesure où les choses sont sensibles et le monde est un champ de sens, je réside d'une certaine manière dans les choses, et je me prononce au cœur des choses, plutôt qu'à partir de moi-même. Puisque, comme être situé, je ne peux jamais revenir à cette existence muette et sans qualité. Je suis toujours déjà « en ek-stase dans les choses ». Cela veut dire encore que ce *cogito* pré-réflexif n'est pas cette coïncidence première, vidée de tout sens, n'ayant rien que des rapports constitutifs. Au contraire, « le *cogito* pré-réflexif, est-ce quelque chose en nous plus nous-mêmes que le *cogito*, et la réflexion qui l'introduit, ou bien est-ce un *cogito* qui se précède au fond de nous, se prononce avant que nous l'ayons prononcé parce que nous sommes pensées ? »<sup>517</sup>

De cela émerge la problématique du sujet, tout cela revient à dire que, en constituant un monde,

<sup>514</sup> MERLEAU-PONTY Maurice, *L'institution dans l'histoire personnelle et publique ; Le problème de la passivité, le sommeil, l'inconscient, la mémoire : notes de cours au Collège de France, 1954-1955*, Paris, Belin, 2003, p.267.

<sup>515</sup> F. Dastur, *Chair et langage*, op. cit., p. 152.

<sup>516</sup> M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, op. cit., p. 82.

<sup>517</sup> *Ibid.*, p. 97.

nous nous installons en lui et nous sommes par lui. En instituant ce monde, je m'institue comme *cogito* dans les choses, comme une position particulière qui se détache et se cristallise dans le monde. Réversibilité entre l'horizon de ma situation et la position de laquelle je suis au monde, position que je rencontre dans ce monde. Soulignons les mots que nous venons de citer : « par position ... je me touche à travers ma situation » En étant en « ek-stase » dans le monde, je m'apparais, et je deviens phénomène ayant une profondeur que je ne cesse d'interroger. Je m'approprie comme j'approprie les choses, et je suis ce sujet que je suis à travers les choses. Ainsi, en tant que sujet, je ne suis pas déterminé par des forces extérieures et je ne suis pas ce que je suis par choix pur ; je suis ce que je suis phénoménalement, je m'apparais de manière épaisse et opaque et je me pose dans le monde comme institution.

Par là, il est possible d'interroger le sujet politique, sa solidité et son épaisseur, ayant un sens historique sans pour autant être déterminé, comme un effet naturel. Avec ces remarques, nous saurons revenir à ce que dit Merleau-Ponty dans la *Phénoménologie de la perception* en évoquant le politique :

Ce n'est pas l'économie ou la société considérées comme système de forces impersonnelles qui me qualifient comme prolétaire, c'est la société ou l'économie telles que je les porte en moi, telles que je les vis, – et ce n'est pas davantage une opération intellectuelle sans motif, c'est ma manière d'être au monde dans ce cadre institutionnel.<sup>518</sup>

Tout à coup, la perspective phénoménologique prend une forme sociale et politique. Il n'a pas de sens de négliger cette dimension, car dans la phénoménologie merleau-pontienne, il n'y a pas de sujet tout simple, qui peut choisir ou non d'être politique. Dans la mesure où je ne peux pas être sujet sans m'apparaître, et sans que je sois opaque à moi-même, je ne peux être sujet sans empiéter sur le monde social et politique, sans empiéter sur mes propres projets, et sans empiéter sur la position d'autrui.

Nous sommes des sujets de manière tacite et implicite, et nous ne saurons jamais le nier. En existant à travers les choses et à travers ce sujet qui apparaît à travers les choses, nos projets prennent un sens indépassable. C'est là une réversibilité qui empêche tout retour au *cogito* tacite et transcendantal. Si la chair est toujours ouverture au monde ; si ce monde est toujours concret et particulier ; si nous nous trouvons en ex-tase dans le monde et si nous nous apparaissions à travers les choses que nous portons en nous, alors aucun retour à la pure passivité et à la coïncidence n'est possible.

### ***Expression : activité et séparation***

Le prochain pas concerne le pouvoir d'expression, qui est l'envers du pouvoir constitutif de l'intentionnalité. Globalement, l'expression marque la réversibilité de l'intentionnalité constitutive, tout comme la vision implique la visibilité. Dans la mesure où le champ phénoménal se constitue à travers

---

<sup>518</sup> M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, op. cit., p. 507.

le système perceptif et le sujet se retrouve phénoménalement au sein du monde, ce sujet s'installe aussi dans un monde qu'il n'a pas choisit et s'exprime en même temps. L'exemple paradigmatique pour Merleau-Ponty est celui du langage et de la parole. Quand je parle, je m'installe activement dans le monde, je reprends un langage que je n'ai pas créé, et enfin, je reproduis et renouvelle ce langage. C'est que je m'approprie quelque chose qui m'est donné à travers l'intermonde et je crée une nouvelle expression qui n'était pas immanente au langage mais qui y trouvait sa possibilité. De même pour la peinture, en me rapportant au monde que je veux peindre, je m'installe dans une tradition de la peinture qui à la fois me situe et me limite, et me donne le pouvoir de faire parler le paysage.

Merleau-Ponty insiste aussi sur le fait que le corps constitue une sphère d'expressivité, à savoir que la générativité du corps ne se limite pas à un rapport épistémique, mais c'est également un rapport productif. Notre existence ne consiste pas simplement à comprendre le monde, mais aussi de le retravailler, de l'améliorer, de l'utiliser. Elle consiste à produire de nouveaux rapports, à formuler des moments inédits. L'expression est, d'une certaine manière, l'envers de la constitution, et le problème de l'expression est ultimement le problème d'une nouveauté, d'une création. Mais pour Merleau-Ponty c'est une création qui n'a pas sa source dans une négativité pure. Pour lui, la négativité se trouve dans l'absence de transparence, la distance entre le constituant et le constitué. Il dit dans la *Phénoménologie de la perception* :

La conscience silencieuse ne se saisit que comme Je pense en général devant un monde confus « à penser ». Toute saisie particulière, et même la reconquête de ce projet général par la philosophie, exige que le sujet déploie des pouvoirs dont il n'a pas le secret et en particulier qu'il se fasse sujet parlant. Le *cogito* tacite n'est *cogito* que lorsqu'il s'est exprimé lui-même.<sup>519</sup>

Cela confirme ce que nous avons exposé au-dessus. Le sujet n'est jamais tout à fait identique à lui-même, et il n'existe pas en vertu de lui-même. Cette activité de la conscience n'est possible qu'au moment où je me pose *là-bas*, qu'au moment où je creuse dans l'être, constitue un écart dans la chair et crée une nouvelle ouverture. Il est explicite à l'égard de Descartes : « Le *Cogito* n'est pas faux sinon en tant qu'il se sépare et brise notre inhérence au monde. On ne le supprimera qu'en le réalisant, c'est-à-dire en montrant qu'il est éminemment contenu dans les relations interhumaines. »<sup>520</sup> C'est là un mouvement compliqué et paradoxal de la chair auquel nous devons prêter attention.

Dans un sens premier l'expression est tout simplement le moment où je ne m'appartiens pas ; je m'exprime, non pas comme pure pensée, mais je me sers d'un langage, d'une situation qui est déjà en œuvre comme source de mon expression. Ainsi, il semble que je présuppose un langage qui n'est pas tout à fait identique à ma pensée – en ce cas, nulle expression ne serait nécessaire –, et dont la divergence

<sup>519</sup> *Ibid.*, p. 465-466.

<sup>520</sup> M. Merleau-Ponty, *Sens et non-sens, op. cit.*, p. 162.



témoigne d'un monde et un passé. Cependant, l'envers de cette situation est qu'au moment où j'agis, au moment où je suis en train de constituer *mon* monde, au moment où j'articule mes propres pensées, je m'exprime d'une manière qui ne m'appartient pas. J'agis, je parle, j'écris, etc., et à chaque fois que je m'exprime ainsi je donne à quelqu'un d'autre le pouvoir de l'interpréter. Je ne contrôle pas complètement comment mon ami pourrait m'interpréter, et je ne suis pas l'autorité suprême de moi-même. Parce que, dans l'expression, je m'approprie quelque chose qui ne m'appartient pas complètement, je m'installe également dans le monde d'une manière qui me dépasse. Comme il remarque dans « L'homme et l'adversité » : « Le langage est donc cet appareil singulier qui, comme notre corps, nous donne plus que nous y avons mis, soit que nous apprenions nous-mêmes notre pensée en parlant, soit que nous écoutions les autres. »<sup>521</sup>

Mais cela se complique encore plus. Dans *La prose du monde*, Merleau-Ponty nous dit que « Exprimer, ce n'est alors rien de plus que remplacer une perception ou une idée par un signal convenu qui l'annonce, l'évoque ou l'abrège. »<sup>522</sup> Cela veut dire que l'expression appelle la perception, et réinstitue cette même structure. Tout comme la perception, la parole n'est pas d'abord une activité de la conscience libre et créative, mais elle émerge d'une passivité préalable du langage, une pensée avant la pensée. De la même manière encore, l'usage d'un langage par la parole ou par l'écriture, c'est une sorte de foi, une « ex-tase dans les choses », parce que nous ignorons le langage au moment de la parole : « c'est bien un résultat du langage de se faire oublier, dans la mesure où il réussit à exprimer. »<sup>523</sup> C'est une foi parce que nous faisons confiance au langage et au fait qu'il convoiera le sens que nous voulons exprimer, mais c'est aussi une foi au sens où, comme pour la foi perceptive, le langage que nous usons se reconstitue comme la condition de ce sens : je fais confiance aux mots que j'emploie de convoquer ce que je veux exprimer, un sens qui s'offre à moi seulement parce que je crois aux mots qui me permet de le penser.

Dans l'expression nous voyons un véritable paradoxe, où l'origine est toujours empruntée à ce dont elle est l'origine. Paradoxe parce que la possibilité de dire quelque chose de neuf, de faire une expression inédite, est conditionnée par une foi dans le langage que je n'ai pas produit moi-même et par le fait que je m'installe en lui, en ex-tase en lui. Et comme pour la perception, il s'agit d'une origine qui s'ignore au moment de sa réalisation. Merleau-Ponty évoque ce rapport paradoxal en faisant entrer la distinction entre un langage parlé – langage en vertu duquel le signe « disparaît devant le sens » –, et un langage parlant, qui est ce passage de la passivité à l'activité de l'expression.<sup>524</sup> Quand je parle, le langage que j'ai adopté et dans lequel je me pose s'éclipse, tout comme la possibilité de douter de mes expériences perceptives présuppose une foi perceptive qui demeure muette au moment du doute.

<sup>521</sup> M. Merleau-Ponty, *Signes*, *op. cit.*, p. 383.

<sup>522</sup> *Prose du monde*, dans M. Merleau-Ponty, *Œuvres*, *op. cit.*, p. 1437.

<sup>523</sup> *Ibid.*, p. 1442.

<sup>524</sup> *Ibid.*, p. 1443.

Or, c'est dans un double sens que l'expression devient importante et s'illustre très bien par le langage. Paradoxe, non seulement parce que la condition de *mon* expression est ce que je ne contrôle pas. Il s'agit bien d'un rapport véritablement paradoxal parce que si l'on s'imagine une distinction entre le langage-en-acte et le langage-exprimé, dont le premier est une passivité et le deuxième une activité produisant un sens tout à fait neuf, ce rapport est immédiatement inversé, faisant de l'exprimé une cristallisation sur laquelle je n'ai plus aucun pouvoir. Rapport paradoxal que F. Dastur a bien identifié :

Ainsi est donnée la véritable définition de l'expérience expressive, qui est contradictoire en elle-même, puisque une fois que la nouvelle expression a été comprise, elle est sédimentée et donc supprimée en tant que nouvelle expression, et que, si elle n'est pas sédimentée et acceptée, elle n'est pas comprise et par conséquent annulée.<sup>525</sup>

Au moment où je me suis exprimé, l'énoncé passe dans l'ordre du langage et du dit. Autrement dit, l'expression, si elle réussit, échoue aussi comme expression mienne et comme expression nouvelle créative parce qu'au moment où elle est réalisée, je ne suis plus son maître. L'expression passe dans l'ordre de sa condition. Il y a, dans le rapport paradoxal de l'expression une *séparation* par laquelle je me pose dans le monde, me transformant à une activité *là-bas*, comme position et comme sujet dans le monde. Contrairement à l'idée d'une conscience d'activité pure. Ainsi, d'un langage qui m'est seulement donné et qui ne m'appartient pas émerge une expression que je ne contrôle pas et qui n'est pas à moi. Paradoxe parce que ce mouvement ne nie pas l'expression créative et inédite : il en est la condition !

Le paradoxe de l'expression désigne radicalement l'empiétement de moi sur l'autre et l'autre sur moi : Le langage que je parle m'est donné dans l'intermonde et par lui je reprends en moi le discours de l'autre, me l'approprie et m'exprime à travers lui. Quand je parle, nous dit Merleau-Ponty, mon corps « se rassemble pour rejoindre et dire le mot », et quand j'écoute, « le discours se parle en moi ; il m'interpelle et je retentis, il m'enveloppe et m'habite à tel point que je ne sais plus ce qui est de moi, ce qui est de lui. » Paradoxe, parce que je ne peux *m'*exprimer sans passer par le discours de l'autre, ce qui fait que cette expression n'est jamais tout à fait la mienne. C'est là un empiétement de la parole parce que « Dans les deux cas, je me projette en autrui, je l'introduis en moi ... »<sup>526</sup>

L'idée merleau-pontienne de l'expression se distingue de la phénoménologie classique et de la philosophie idéaliste sur deux moments : D'abord, Merleau-Ponty fait renverser le rapport de la conscience au monde. Nous n'avons pas affaire à une conscience active constituant une chose et un monde passif. Au contraire, nous établissons l'activité qui est en nous seulement à partir d'une passivité qui est celle du *cogito* pré-réflexif. Et ce n'est qu'après coup que nous retenons cette activité et agissons

<sup>525</sup> F. Dastur, *Chair et langage*, op. cit., p. 145.

<sup>526</sup> *Prose du monde*, dans M. Merleau-Ponty, *Œuvres*, op. cit., p. 1450.

sur elle. De l'autre côté – et comme résultat de ce premier moment –, le monde n'est pas ce champ de bataille entre consciences actives, où l'étendu de mon esprit ne se limite que par la conscience d'autrui. Au contraire, j'introduis en moi l'autre, je parle en vertu de lui, et par la parole, je m'exprime auprès de lui, non pas comme expression lancée dans le vide. J'empiète sur l'autre, comme il empiète sur moi. Comme il dit dans la préface aux *Signes* :

Dites par qui ? Dites à qui ? Non par un esprit à un esprit, mais par un être qui a corps et langage à un être qui a corps et langage, chacun des deux tirant l'autre par des fils invisibles comme ceux qui tiennent les marionnettes, faisant parler, *faisant penser* l'autre, le faisant devenir ce qu'il est, et qu'il n'aurait jamais été tout seul.<sup>527</sup>

L'expression marque avec force l'ambiguïté merleau-pontienne, qui va s'avérer très importante sur le champ politique. Elle est véritablement un va-et-vient entre l'intériorité et l'extériorité. Une fois dite, mon expression passe dans l'ordre du fait, ou entre dans le langage, et se cristallise en lui. Elle est « supprimée en tant que nouvelle expression ». Il y a par conséquent une séparation au sein de l'expression, séparation qui est renversée au moment où je reprends ce langage pour m'exprimer.

Autrement dit, la radicalité de la chair du corps consiste dans sa réversibilité, c'est-à-dire qu'elle « suppose à la fois la non-coïncidence et l'empiètement des contraires »,<sup>528</sup> en sorte qu'elle constitue un invariant ; non pas comme essence phénoménologique, mais « au sens où elle ouvre à une *autre* dimension, celle de son *revers*. »<sup>529</sup> Cela veut dire que dans la mesure où le monde est à nous, que le sens émerge au sein de la vie perceptive, il y a également distance. Dans le rapport intime entre moi et autrui, moi et le monde, qui est celui de la chair, il y a également séparation.<sup>530</sup> On peut dire que le pouvoir d'expression témoigne d'une chair qui n'est pas seulement capable de communiquer avec autrui, mais aussi que la chair incarne le mouvement hyperdialectique par cette intégration-en-séparation. Comme le dit V. Peillon, la conscience « ne se borne pas à la seule reconnaissance d'une altérité de principe : elle est aussi *principe d'aliénation*. »<sup>531</sup> Pour Merleau-Ponty le concept d'aliénation désigne ce va-et-vient entre séparation et empiètement, qui non seulement met en lumière le pouvoir d'expression, mais qui va même mettre en relief le phénomène de la liberté. V. Peillon dit très justement, et très explicitement que « c'est de l'aliénation que devra surgir la liberté. »<sup>532</sup>

### ***Liberté comme engagement et apparaître***

Pourquoi évoquons-nous ici les thèmes de constitution, d'expression et de *cogito* ? C'est parce que le

<sup>527</sup> M. Merleau-Ponty, *Signes*, *op. cit.*, p. 35.

<sup>528</sup> F. Dastur, *Chair et langage*, *op. cit.*, p. 215.

<sup>529</sup> *Ibid.*

<sup>530</sup> *Ibid.*, p. 216.

<sup>531</sup> V. Peillon, *La tradition de l'esprit*, *op. cit.*, p. 261. Souligné par nous.

<sup>532</sup> *Ibid.*, p. 263.

pouvoir constitutif de la perception et le pouvoir de l'expression sont deux aspects fondamentaux de la chair, et ce sont deux aspects qui ne font pas seulement tracer les contours d'un sujet politique, mais en tant que phénomène dans lequel nous nous posons, ils sont à l'origine de cet horizon phénoménal auquel je me rapporte dans mes projets. Autrement dit, mes projets, mes actions, mon comportement trouvent un ancrage dans cet horizon et se détachent de lui. Avant tout, ils conduisent à une notion positive et phénoménale de la liberté, notion qui peut donner sens à la liberté à la fois au sens personnel et au sens politique.

Le fait que nous sommes en train de formuler un concept de la liberté chez Merleau-Ponty qui s'appuie sur l'idée de l'empiètement et de l'aliénation signifie certainement l'écartement d'un concept négatif de la liberté. Elle ne se définit pas, dans la pensée merleau-pontienne comme un manque d'obstacles ou de frontières. Au contraire, la liberté chez Merleau-Ponty est particulièrement intéressante parce qu'elle se pose comme problème, comme l'entrelacement du personnel et du politique, comme empiètement et aliénation, comme point d'intersection important pour le politique.

L'idée selon laquelle la liberté pose directement un problème politique est certainement bien établie comme un dilemme de l'État libéral et démocratique. C'est là la double conception classique ; dans la mesure où je suis libre au sens politique, à savoir que je suis au fond permis de faire ce que je veux, mais aussi au sens métaphysique, à savoir que je suis effectivement la cause de mes actions et donc responsable, ma liberté pose problème pour la communauté politique. Aucune action ne reste sans impact et tout ce que je fais influencera les vies des autres. Le dilemme consiste à établir des frontières raisonnables pour assurer que mes actions limitent celles des autres le moins possible, et l'inverse, tout en régulant le moins possible les actions des citoyens. Ainsi, on peut dire que, dans la philosophie politique classique, l'idée du empiètement est déjà en œuvre : ma liberté est limitée en principe par celle des autres, et dans la mesure où cette idéalité est impossible, l'État libéral interviendra pour assurer la plus de liberté possible.

Cependant, quand nous parlons ici de la liberté comme empiètement, ce n'est pas d'abord au sens classique. Sans doute, la liberté pose constamment ce problème dans la politique. Elle a ainsi souvent eu ce problème comme *fonction*, à savoir que la liberté a été utilisée comme justification ou idéal, faisant de son caractère problématique la justification de la politique elle-même, sa raison d'être. Mais dans son sens phénoménologique et ontologique, dire que ma liberté empiète sur celle d'autrui, ce n'est pas simplement affirmer l'impossibilité que ma liberté peut se réaliser sans restreindre les actions de l'autre. C'est aussi dire qu'elle repose sur une chair commune. Plutôt qu'un choix venant de nulle part, elle émerge d'un monde commun auquel je m'ouvre à travers autrui. Et plutôt qu'un choix abstrait, elle est action sur un monde concret et effectif. Enfin, la liberté est empiètement parce qu'elle est engagement et détachement en profondeur. D'une certaine manière, on peut dire que la liberté intersecte avec celle d'autrui là où mon expérience intersecte avec celle d'autrui.

Le concept de liberté chez Merleau-Ponty repose largement sur l'idée d'un détachement et un engagement. Dans l'engagement, je me lance dans des projets, je m'installe dans l'intermonde ; et par cet engagement, je me détache aussi du passé et j'institue une nouvelle tradition. Comme il dit dans la *Phénoménologie de la perception* : « C'est moi qui donne un sens et un avenir à ma vie, mais cela ne veut pas dire que ce sens et cet avenir soient conçus, ils jaillissent de mon présent et de mon passé et en particulier de mon mode de coexistence présent et passé. »<sup>533</sup> Autrement dit, mes perceptions du monde s'appuient sur autrui, tel que le sens que je donne à mes projets est profondément enchevêtré dans les vies des autres. C'est une liberté qui consiste à voir dans le champ phénoménal les possibilités. Quand je m'engage dans le monde et poursuis les possibilités qui s'ouvrent en lui, je creuse l'être dont je fais partie, de sorte qu'il y ait non-coïncidence. Ainsi, ma liberté n'est pas simplement un manque d'obstacles, une conception tout à fait formelle de la liberté, mais c'est un engagement dans une situation incarnée et concrète, où la liberté prend la forme de projets réels et effectifs.

Ces remarques permettent de voir très clairement l'attachement aux philosophes existentialistes que Merleau-Ponty vit, notamment un certain fond mutuel avec Sartre et Beauvoir. Il y a là une forte valorisation de la liberté comme projet existentiel, comme la réalisation de moi à travers mes choix et mes actions. Ainsi, la liberté n'est pas une liberté abstraite et négative. Mais elle est néanmoins très attachée au négatif au sens dialectique. Merleau-Ponty suit les lignes de pensées de Sartre en ce qui concerne la liberté et la négativité,<sup>534</sup> car c'est dans l'absence, dans le manque, dans les creux de l'être que le positif peut être dialectiquement nié. La liberté s'attache à la négation du donné, à l'écart dans l'être permettant d'ouvrir sur un nouvel avenir. Cependant, le concept merleau-pontien de liberté demeure un concept positif et s'attache au « quelque chose » du monde concret, au champ de la situation ; c'est dans la mesure où le néant n'est pas absolu et se trouve inséré dans l'être que la liberté peut se réaliser – contrairement à Sartre, pour qui la liberté se caractérise essentiellement par le fait que rien ne peut la limiter. Pour lui, le pour-soi n'est *rien* et il ne se heurte jamais à l'en-soi. Il ne se limite que face à un autre pour-soi. Merleau-Ponty, par contre, insiste sur le caractère non-absolu du négatif, et celui-ci n'a de sens que dans la mesure où il se trouve au cœur du champ phénoménal. Paradoxalement, l'appui sur la négativité ne conduit pas, pour Merleau-Ponty, à un concept négatif de la liberté – tout au contraire.

De la même manière, la liberté merleau-pontienne vise un monde concret et non pas une idéalité. Cela veut dire que tout comme la liberté n'émerge pas d'une existence pure et négative mais d'une situation concrète, sa fin ne peut pas être pure non plus. Pour Simone de Beauvoir le projet existentialiste est explicite et, nous dit-elle, la fin de la liberté existentielle est nécessairement elle-même, à savoir sa propre possibilité et expansion, « par son perpétuel dépassement vers d'autres libertés ».<sup>535</sup> Selon elle,

<sup>533</sup> M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, op. cit., p. 510.

<sup>534</sup> *Ibid.*, p. 500.

<sup>535</sup> S. de Beauvoir, *Le deuxième sexe*, op. cit., p. 33.

la liberté est vraiment liberté seulement quand elle vise d'autres possibilités et prépare de nouvelles libertés. Ainsi, la seule politique morale serait celle qui promeut la liberté des êtres humains.

Merleau-Ponty se sépare ici des existentialistes sur un point assez important. Pour lui, non seulement la situation dans laquelle nous nous trouvons doit être une situation effective, mais la fin de la liberté doit également être radicalement rattachée au monde. Ainsi, la fin de la liberté n'est pas l'impérative d'une morale existentielle qui a pour fin d'ouvrir sur de toujours nouvelles libertés, mais de surmonter *ces* formes d'oppression ou de réaliser *ces* fins politiques ou personnels. Cela veut dire qu'il n'y a jamais une liberté qui a pour seule fonction et seule fin l'affirmation *in abstracto* d'une existence libre. La position merleau-pontienne implique que la liberté se pose dans une situation et non pas qu'elle impose que la liberté soit – sans plus ! Elle n'est pas un impératif formel. La conséquence d'une telle liberté en serait d'abord que la liberté ne valorise rien en particulier autre que la volonté pure de soi, et ensuite qu'elle est la liberté d'un être qui ne fait rien que se choisir à nouveau. La philosophie de la liberté ne serait alors rien qu'un volontarisme. En ce qui concerne la philosophie existentialiste, il semble que plus on se choisit comme néant et sans être un sujet particulier plus on est libre. Ce serait nier à la fois notre situation et le sujet que nous assumons. Il semble que plus on se choisit sans rattachement à un projet politique et sans engagement pour une fin commune, plus on est radicalement pour-soi. Et ce serait nier toute forme effective de politique.

Dans *The political philosophy of Merleau-Ponty*, S. Kruks semble reconnaître ce mouvement et l'attribue à l'attitude existentiel. Elle identifie dans la pensée merleau-pontienne ce moment important qu'une action n'est pas libre en vertu d'elle-même, mais seulement par cette force normative et existentielle de la liberté qui se réalise quand elle ouvre sur de nouveaux projets, à savoir « a choice which leads to 'open' action ». <sup>536</sup> Elle a raison de reconnaître le refus merleau-pontien d'une liberté-action *in abstracto*, une telle liberté existentielle serait une liberté vidée de tout sens, et donc négative. Cependant, elle semble négliger que la liberté n'émerge pas du choix libre lui-même, ouvrant sur n'importe quel autre choix. Elle demeure sur le champ abstrait et négativiste de l'existentialisme. La liberté dont Merleau-Ponty parle se fonde aussi bien dans le champ phénoménal que dans l'existentiel. Pour lui, s'il n'y a pas de champ proprement phénoménal, alors plus jamais nous ne serions prolétaires ou féministes, résistants ou complices, nous ne serions rien d'autre qu'une existence pure. Le concept que Merleau-Ponty nous propose est au contraire un concept positif et phénoménal. <sup>537</sup>

<sup>536</sup> S. Kruks, *The political philosophy of Merleau-Ponty*, *op. cit.*, p. 19.

<sup>537</sup> Au fait, dans une longue note aux préparations au cours sur *L'institution et la passivité* au Collège de France, Merleau-Ponty élabore sur son rapport avec Beauvoir (et Sartre) sur ce point. Il oppose l'idée selon laquelle la liberté se formule en deçà de toute situation historique. Ce qui est remarquable pour lui est que Simone de Beauvoir est très et explicitement consciente de la construction historique de la « femme », mais elle semble nier cette construction au moment où l'action libre est la pure reconnaissance du sujet pur. C'est comme si la liberté est réelle seulement quand elle est négation de toute construction immanente, et où la transcendance se réalise. Il dit : « Prolétaire et femme [sont] justifiés dans leur action uniquement en tant qu'opprimés, autres et refus de cette oppression. Mais en fait [l']action féministe ou prolétarienne est toujours *position* : la femme ne peut revendiquer contre l'oppression sans se revendiquer elle-même dans sa différence (justement parce qu'il n'y a pas de fait crucial la revendication ne peut se limiter, se tenir à l'écart du "féminisme"). De même

Nous avons avancé le passage de V. Peillon dans lequel il dit que la liberté surgit de l'aliénation. Cela est vrai au sens où la liberté se fonde à l'intersection de la constitution et de l'expression. C'est seulement dans la mesure où notre monde a du sens, que nous saurons agir librement. Mais également, c'est seulement dans la mesure où nous nous apparaissions dans notre situation où nous pouvons agir. Autrement dit, être sujet et être sujet politique, ce n'est ni prendre conscience des conditions objectives et factuelles de notre situation, ni choisir ce que nous sommes comme un choix qui vaut autant qu'un autre ; être sujet, c'est, dans un mouvement unique, prendre conscience de notre situation et de nous engager en elle. Dans le chapitre sur la liberté dans la *Phénoménologie de la perception*, Merleau-Ponty affirme que la question du sujet, de la constitution et de l'expression se confondent dans le problème de la liberté. Il dit :

... être bourgeois ou ouvrier, ce n'est pas seulement avoir conscience de l'être, c'est se valoriser comme ouvrier ou comme bourgeois par un projet implicite ou existentiel qui se confond avec notre manière de mettre en forme le monde et de coexister avec les autres. Ma décision reprend un sens spontané de ma vie qu'elle peut confirmer ou infirmer, mais non pas annuler.<sup>538</sup>

Cela veut dire que c'est en instituant notre monde et en nous extériorisant – nous posant dans le monde –, bref nous aliénant, que nous agissons. Être sujet, ce n'est pas être comme une pierre qui existe comme pierre et ce n'est pas non plus se choisir à partir de rien, mais c'est agir dans l'intersection du sens du *cogito*, de la constitution et de l'expression, et dans l'intersection de mon champ d'action et le champ d'action d'autrui. Nous voilà mieux placés pour comprendre cette liberté positive que nous voyons s'esquisser dans la phénoménologie merleau-pontienne. Émergeant de la sphère de la chair, la liberté est un phénomène positif et épais. Cela signifie qu'elle se comprend moins par son caractère formel et universel que par sa situation historique. Cela signifie aussi, moment peut-être plus remarquable, qu'elle se comprend moins comme quelque chose dont on peut être en possession ou comme quelque chose que l'on est, une personne libre, que par sa réalisation :

D'abord, la liberté se présente positivement parce qu'elle est toujours la liberté d'un sujet concret, Américain ou Chinois, noir ou blanc, ouvrier ou rentier, et elle émerge toujours d'une situation concrète et effective. Il est tout à fait significatif qu'une grande partie du chapitre sur la liberté dans la *Phénoménologie de la perception* soit une discussion du sujet. Qui suis-je ? Il est absolument crucial pour Merleau-Ponty que la liberté ne se réalise pas de nulle part, qu'elle s'incarne dans une situation réelle.

Cela veut dire dans un premier temps que la liberté ne signifie pas que l'on peut se choisir de manière radicalement différente à n'importe quel moment, ni que l'on se choisit à nouveau à chaque

---

l'appareil politique du prolétariat ne peut s'instituer sans s'autonomiser (reprendre les armes de la bourgeoisie). » (M. Merleau-Ponty, *L'institution et la passivité*, op. cit., p. 48, note.)

<sup>538</sup> M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, op. cit., p. 511.

moment. Comment la subjectivité et la liberté sont-elles liées, demande Merleau-Ponty ? Et le phénoménologue répond : « Il ne faut pas dire que je me choisis continuellement, sous prétexte que je *pourrais* continuellement refuser ce que je suis. » Ce serait non pas un choix, mais ce serait nier toute valeur phénoménale et ce champ phénoménal auquel nous nous ouvrons : « Si la liberté est de faire, il faut que ce qu'elle fait ne soit pas défait à l'instant pas une liberté neuve. »<sup>539</sup> Autrement dit, même si je suis libre, même si je peux interrompre mes projets, cette liberté n'est pas absolue et elle ne provient pas de nulle part.

Une telle situation ne détermine pas mes actions, mais elle n'est pas une ouverture infinie non plus. Elle m'offre une certaine gamme de possibilités. Ma situation m'insère dans ce qui est possible, mais elle m'insère aussi dans le monde comme écart, ou comme manque. Il dit :

Si la liberté doit avoir *du champ*, si elle doit pouvoir se prononcer comme liberté, il faut que quelque chose la sépare de ses fins, il faut donc qu'elle ait *un champ*, c'est-à-dire qu'il y ait pour elle des possibles privilèges ou des réalités qui tendent à persévérer dans l'être.<sup>540</sup>

De cette manière, ma situation s'ouvre et m'invite à me poser en elle comme non-coïncidence. Par là, la liberté peut se prononcer comme choix libre. Et encore plus important, ma situation m'offre moi-même *comme* sujet. Elle m'invite à m'engager comme travailleur ou comme étudiant, comme père ou comme ami. Demander quel est le sujet de l'action, quelle est la situation dans laquelle on agit, c'est en fait poser la question d'une liberté épaisse et concrète : Dans l'action, cette liberté me revient comme expérience qui « se noue à elle-même », comme objets offerts, comme « phases historiques définies », comme « une notion générale du temps », comme expérience qui « se noue à celle des autres ».<sup>541</sup> La liberté devient une liberté positive parce qu'elle est engagement et détachement : engagement dans une situation concrète et détachement comme l'institution d'une nouvelle tradition – ce qui est en fin du compte le même mouvement.

Un deuxième moment de la liberté positive concerne le rapport entre action et expérience que nous avons exposé dans le chapitre précédent, et plus précisément le rapport entre la liberté et la vérité. Comme nous nous souvenons sans doute, le problème de la vérité résidait dans la structure phénoménale de l'apparaître, à savoir que la vérité du phénomène était d'une certaine manière l'intériorité de l'apparence. Même l'illusion est vraie, mais elle est vraie comme illusion au moment où elle est brisée. La vérité du monde ne peut donc pas se déterminer *a priori*, et elle n'est pas *là*, à nous de la découvrir. Ainsi, la phénoménologie nous offre un concept épais de la vérité qui ne se résume pas dans un état d'être ou une valeur de nos énoncés, mais comme intériorité qui dévoile à fur et à mesure, à travers nos

---

<sup>539</sup> *Ibid.*, p. 500-501.

<sup>540</sup> *Ibid.*, p. 501.

<sup>541</sup> *Ibid.*, p. 516.



pratiques, scientifiques, logiques, esthétique, politique, etc. Nos engagements dans le monde nous permettent de voir les choses d'une perspective neuve, ce qui peut remettre en cause nos croyances, et faire s'effondrer nos illusions. Cela signifie que tout comme il ne peut y avoir de vérité absolue et ultime, il ne peut y avoir non plus une fausseté absolue.

Il y a un rapport indépassable entre vérité et liberté, entre « la capacité de viser une vérité et à avoir une conduite libre »,<sup>542</sup> réunies par l'action.<sup>543</sup> Certainement, il y en a un lien étroit, car nos pratiques présupposent une liberté de changer de perspectives, d'introduire de nouvelles. Quand je m'engage dans un champ scientifique, par exemple, et interroge mon objet d'étude, quand je reformule une méthode, je m'installe dans ce champ et je me détache de la tradition en même temps. Je conçois des possibles dans l'horizon que cette science m'offre, je les poursuis comme un projet et je donne un sens à l'avenir de cette science. Cette conduite libre, ces choix que je fais, nous créent de nouvelles ouvertures et des nouvelles perspectives, de sorte que des nouvelles vérités peuvent surgir.

Or, il y a aussi dans un autre sens que la liberté et la vérité sont entrelacées. Le pouvoir de la vérité consiste en la possibilité de remplacer une apparence par une autre, de sorte que la vérité du phénomène réside dans l'apparition même de ces apparences. Ainsi, l'illusion ou le mensonge se caractérisent moins par sa négativité ou sa non-correspondance avec la vérité conçue comme réalité, que par sa manière d'être illusion ou mensonge face à une autre apparition.

De même, la liberté ne se présente ni par le manque d'obstacle ou de limites, ni par le pouvoir de choisir *rien* ou de choisir *autre chose* en général. La liberté ne peut jamais être un simple refus. Comme dans un passage que nous venons de citer : « Ma décision reprend un sens spontané de ma vie qu'elle peut confirmer ou infirmer, *mais non pas annuler*. » Cela veut dire qu'il n'y a action libre que dans la mesure où elle ouvre sur un autre avenir concret. Il s'ensuit du fait que nous ne pouvons pas faire des décisions de nulle part ni agir dans un monde vidé de sens que l'avenir que nos actions visent est, lui aussi, un avenir sensible et concret. Il dit dans la *Phénoménologie de la perception* :

Il est vrai que je puis à chaque instant interrompre mes projets. Mais qu'est-ce que ce pouvoir ? C'est le pouvoir de commencer autre chose, car nous ne demeurons jamais en suspens dans le néant. Nous sommes toujours dans le plein, dans l'être, comme un visage, même au repos, même mort est toujours condamné à exprimer quelque chose ... et comme le silence est encore une modalité du monde sonore.<sup>544</sup>

Il est clair que la liberté donne la place à un autre projet et ne peut nous reconduire à la négativité pure. La liberté est positive en ce qu'elle est l'intériorité de nos projets et se rapporte à l'épaisseur de la vérité.

<sup>542</sup> V. Peillon, *La tradition de l'esprit*, op. cit., p. 263.

<sup>543</sup> « liberté et vérité sont [indissolubles] : la liberté de pure négativité est une signification, comme le cogito verbalisé est dérivé du cogito tacite ou institué. » (M. Merleau-Ponty, *L'institution et la passivité*, op. cit., p. 48.)

<sup>544</sup> M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, op. cit., p. 516.

La liberté nous ouvre à d'autres vérités, mais seulement dans la mesure où notre expérience fait émerger la vérité des projets que nous réalisons librement. C'est que la liberté empiète sur une vérité épaisse, et que la vérité se conçoit face à une liberté concrète.

Ce deuxième moment, cet empiètement de la liberté et la vérité, est possible seulement en vertu d'un troisième moment très important, moment que nous n'avons que brièvement esquissé dans le premier chapitre. C'est que la liberté doit apparaître elle-même et ne peut rester dans l'obscurité de l'expérience, comme les rayons de lumières qui permettent de voir, mais qui ne sont jamais eux-mêmes visibles. D'abord, il s'agit de cette même réversibilité de la chair : si je suis libre en vertu d'un engagement, si je m'engage, par exemple, dans un mouvement luttant pour la liberté de presse en Russie, cette cause n'existe pas comme une fin politique séparée de moi-même, comme une cause à laquelle je peux participer ou non. Cet engagement prend la forme d'un attachement à ce projet politique, et je ne peux le quitter sans en même temps le remplacer par un autre. Non seulement je participe comme un sujet pur dans un projet de principe, mais je m'engage, au propre sens du terme, comme *ce* sujet. Autrement dit, ma subjectivité s'approprie du sens dans le mouvement et apparaît comme « phénoménalement rattaché » à lui. Citons un long passage dans lequel Merleau-Ponty expose ce rattachement phénoménal à un intermonde :

On torture un homme pour le faire parler. S'il refuse de donner les noms et les adresses qu'on veut lui arracher, ce n'est pas par une décision solitaire et sans appuis ; il se sentait encore avec ses camarades, et, encore engagé dans la lutte commune, il était comme incapable de parler ; ou bien, depuis des mois ou des années, il a affronté en pensée cette épreuve et mise tout sa vie sur elle ; ou enfin, il veut prouver en la surmontant ce qu'il a toujours pensé et dit de la liberté. Ces motifs n'annulent pas la liberté, ils font du moins qu'elle ne soit pas sans états dans l'être. Ce n'est pas finalement une conscience nue qui résiste à la douleur, mais le prisonnier avec ses camarades ou avec ceux qu'il aime et sous le regard de qui il vit, ou enfin la conscience avec sa solitude orgueilleusement voulue, c'est-à-dire encore un certain mode du Mit-Sein.<sup>545</sup>

En réalité, cette épaisseur d'un sujet politique n'est rien d'autre que la conséquence politique de la réversibilité de la chair : au moment où on se lance dans un projet et on s'ouvre à un sens politique, on s'exprime également. En tant que subjectivité, on apparaît également à autrui comme appartenant à ce projet, et, par extension, à soi-même. L'important ici est que la liberté que je ressens dans mon engagement se présente comme liberté seulement dans un sens qui ne m'appartient pas entièrement : dans la mesure où le projet dans lequel je m'engage et la subjectivité que je creuse existe toujours dans son intersection avec l'expérience et de l'engagement d'autrui, et dans la mesure où la liberté ne peut être liberté effective sans engagement concret, alors je m'apparais comme sujet libre dans un projet de liberté. Cela n'est pas pour dire seulement que nous ne saurons jamais agir librement à partir de rien,

---

<sup>545</sup> *Ibid.*, p. 518.

mais c'est dire que la liberté émerge *dans* cette situation, elle se choisit comme sujet libre au moment de la torture, au moment du choix. C'est dire que la liberté est imprégnée de sens, et elle n'est pas vraie de principe depuis les débuts, mais elle se *fait* à travers la vie phénoménale.

Tout comme la liberté ne se conçoit pas au sein d'une conscience pure, le projet politique dans lequel me lance n'est pas conçu en totalité. Jamais les événements et les actions politiques ne sont en totalité le produit d'une délibération de certains machiavéliens, et les sujets des marionnettes politiques. Le sujet politique s'apparaît parce que le projet politique l'appelle et le rend visible en son sein. Si je choisis de m'engager dans ce mouvement, ce n'est qu'à condition que ce mouvement « me saisisse » en même temps comme son sujet : « Nous choisissons notre monde et le monde nous choisit. »<sup>546</sup> D'une certaine manière, la liberté se prête aux mouvements, aux événements et aux projets politiques, leur donnant « une autonomie », ou plutôt une épaisseur. Merleau-Ponty évoque lui-même les événements de la révolution russe :

... il est douteux que les paysans russes en 1917 se soient expressément proposé la révolution et la transformation de la propriété. La révolution naît au jour le jour de l'enchaînement des fins prochaines à des fins moins prochains. Il n'est pas nécessaire que chaque prolétaire se pense comme prolétaire au sens qu'un théoricien marxiste donne au mot.<sup>547</sup>

Or, Merleau-Ponty va encore plus loin, et il insiste sur le fait que ma liberté n'existe pas comme projection sur un projet extérieur, mais qu'elle n'est réelle que dans la mesure où elle est vraiment *là*. Il dit clairement dans la *Phénoménologie de la perception* que « Ma liberté effective n'est pas en deçà de mon être, mais devant moi, dans les choses. »<sup>548</sup> Cela veut dire que la liberté peut se réaliser seulement dans une situation réelle et concrète, et ayant un projet concret, mais cela veut aussi dire qu'elle m'apparaît seulement phénoménalement, dans les choses, dans les institutions, dans les mouvements. Elle n'est ni sentiment ni fait métaphysique et objectif ni encore idéal moral, mais elle est *phénomène épais*. La liberté que je ressens dans mon engagement se présente à moi à travers les panneaux de manifestation, dans les déclarations et les manifestes, dans les photos et dans les mots écrits sur feuilles blanches.

En ce qui concerne la normativité de la liberté, il est vrai que la liberté impose qu'elle soit, mais ce n'est au pas sens des philosophes existentialistes, pour qui la seule valeur de la liberté est son ouverture à de nouvelles libertés. Dans l'univers merleau-pontien, la liberté s'impose comme idéal et comme morale dans des projets politiques et personnels concrets. Elle s'incorpore comme visant plus qu'elle-même et elle reprend sur elle un sens historique, social, politique, voire esthétique et scientifique. Autrement dit, la normativité de la liberté réside ni complètement extérieure, comme idéal morale de

---

<sup>546</sup> *Ibid.*

<sup>547</sup> *Ibid.*, p. 509.

<sup>548</sup> *Ibid.*, p. 516-517.

principe vers lequel la liberté devrait s'étendre, ni complètement intérieure à elle-même, comme pure auto-valorisation ; elle n'émerge ni comme force intérieure à la subjectivité et comme choix d'une conscience, ni comme force extérieure donnée par la nature. Elle apparaît au sein du politique – comme action.

Enfin, tout comme l'expérience et la subjectivité, la liberté est « en ex-tase » dans les choses. Elle se réalise en elles et se pose comme activité en elles. Nous voilà face à un rapport important et indispensable entre l'idée de l'expression et la liberté, mais aussi entre la liberté et le travail, rapport qui passe sous titre d'aliénation. Nous reviendrons sur ce rapport plus tard dans ce chapitre, mais il convient de dire pour le moment que tout ce nexus d'empiétement – du *cogito*, de la constitution et de l'expression – nous conduit à un mouvement d'aliénation qui fait poser « en dehors de nous-même » la force générative à laquelle nous appartenons. Ainsi, l'aliénation, à partir de laquelle surgit la liberté, signifie l'opération sociale concrète de l'enveloppement de la chair. Elle marque *in concreto* et politiquement comment le pouvoir constitutif et expressif de la chair ne nous fait que revenir à la chair politique, au politique.

\*\*\*

Cette section sur l'empiétement avait pour but d'élaborer sur quelques dimensions que nous avons évoquées antérieurement. Moins pour continuer la discussion sur l'ontologie phénoménologique de Merleau-Ponty que pour préparer une autre discussion sur le sujet politique et sur la liberté. Le concept d'empiétement a fonction de montrer dans un premier temps qu'il ne peut y avoir de sujet, d'expression ou d'action libre sans que l'on empiète sur l'expérience, sur l'expression et sur l'action de l'autre. C'est là l'idée d'un intermonde qui vient s'imposer dans tous les aspects de la vie politique et qui interdit à la philosophie politique de voir dans la liberté un idéal abstrait, qui interdit à la politique de faire de la liberté en elle-même une fin. Cette critique du concept de l'empiétement traverse toute la pensée merleau-pontienne et le conduit à critiquer le libéralisme politique ainsi que la philosophie libérale de ne pas prendre au sérieux la condition et la situation humaine. En posant la liberté comme un droit naturel, comme principe abstrait et formel ou comme une fin morale de la politique, le libéralisme, nous enseignera Merleau-Ponty, occulte la violence et l'oppression qui est en œuvre dans la politique.

Comme perspective socialiste, la formule de cette critique trouvera un écho dans beaucoup de philosophie politique : Les valeurs et les principes du libéralisme et de la philosophie libérale valent très peu tant qu'elles demeurent au niveau du droit abstrait et ne se réalisent pas dans la situation concrète : « This is not to say that such liberal freedoms as freedom of speech are a “sham”, but they are somewhat empty and irrelevant freedoms to this, like the unemployed of 1930s' France, who lack their basic

material requirements. »<sup>549</sup> Ou, avec les mots de Brecht, « D'abord la bouffe ensuite la morale. »

Cependant, et dans un deuxième temps, nous avons parcouru l'idée du *cogito* et les pouvoirs de constitution et de l'expression afin de mettre en lumière la radicalité de la pensée de l'empiètement. Car, non seulement j'empiète sur la liberté d'autrui, mais c'est aussi que ma subjectivité et ma liberté émergent de cette structure d'empiètement. C'est précisément par l'émergence de la subjectivité, par les pouvoirs de constitution et de l'expression que nous l'observons. S'il y a la réversibilité de la chair, il y a également et pour la même raison empiètement. Cela veut dire que par le concept d'empiètement, nous nous trouvons déjà dans le champ politique : le problème du domaine politique, à savoir que ma liberté absolue n'est pas compatible mais la tienne, n'est pas seulement un état de fait, mais c'est également un empiètement qui nous conduit sur le terrain du politique. Autrement dit, la perspective merleau-pontienne propose d'une certaine manière de renverser le rapport, faisant émerger toute une dimension du politique à partir de l'empiètement, en même temps que cet empiètement s'annonce comme problème à l'intérieur du politique.

Nous avons terminé sur l'idée, toujours très peu expliciter, que le sujet et la liberté s'annoncent comme aliénation. En ceci, nous entendons qu'il y a séparation dans l'intégration, tout comme il y a détachement dans l'engagement. Autrement dit, dans la mesure où nous nous intégrons dans un champ politique, nous nous aliéons en même temps, nous nous posons dans ce qui n'est pas nous, seulement pour nous retrouver à nouveau dans ce champ. C'est précisément le même mouvement de va-et-vient ou mouvement de retour que nous avons vu au niveau de la chair : elle se fait toujours en forme de retour, mais un retour qui n'est jamais coïncidence ou retour à l'origine. L'empiètement et l'aliénation sont ici fidèles, et ils sont ensemble une première figure du sujet politique.

## §2 : La critique du libéralisme

Entre la critique de l'idéalisme, du sujet cartésien, et celle du libéralisme politique et du capitalisme, il y a une intimité importante. Le sujet incarné pose un problème pour la philosophie idéaliste, et il n'y a plus moyen de concevoir l'être humain comme une conscience pure. La corporéité de l'humain montre selon Merleau-Ponty que notre existence se caractérise par un rapport constitutif envers le monde et un processus d'expressivité, et non pas comme une essence déjà là, certainement pas comme un esprit sans corps. Quant au libéralisme, cela est plus compliqué ; d'une part, Merleau-Ponty insiste sur le fait que le libéralisme forme système avec la violence capitaliste, et, d'autre part, il le critique de ne pas la voir : « nous ne reprochons pas au libéralisme d'être violence, nous lui reprochons de ne pas s'en apercevoir ». <sup>550</sup> Immédiatement, nous voyons les contours d'un problème au sein de la critique merleau-

<sup>549</sup> S. Kruks, *The political philosophy of Merleau-Ponty*, op. cit., p. 69.

<sup>550</sup> M. Merleau-Ponty, *Humanisme et terreur*, op. cit., p. 123, note 1.

pontienne : Le libéralisme, est-il critiquable parce que son innocence fait qu'il ne voit pas le monde, ou contribue-t-il à la violence ? Le libéralisme, est-il critiquable parce qu'il est faux, ou parce qu'il est vrai ?

Dans un texte sur la philosophie et le marxisme, il répète : « Allons-nous donc définir l'homme comme conscience ? Ce serait encore réaliser fantastiquement l'essence humaine, car, une fois défini comme conscience, l'homme se séparera de toutes choses, de son corps et de son existence effective. »<sup>551</sup> Ce passage est intéressant parce qu'il affirme qu'il y a une effectivité de notre rapport à l'existence. Il ne dit pas « ce serait encore *concevoir* fantastiquement de l'essence humaine », il ne dit pas que nous nous trompons simplement, mais que, par ce fait même, nous *réalisons* cette essence, et nous *séparons* l'homme de son existence. Le fait d'être chair interdit toute tentative de fonder nos vies et notre monde politique dans une conscience première, dans un sujet qui est transparent à lui-même ; il y a empiètement, nous sommes invariablement impliqués dans la vie des autres, et la politique doit se comprendre sur ce fond.

Ayant critiqué la philosophie idéaliste, Merleau-Ponty peut se tourner vers le libéralisme. Nous sommes dans la situation où le libéralisme politique et économique et le capitalisme constituent l'organisation et la perspective politique dominante. Cela pose un problème non seulement dans la mesure où ce système produit de la violence, mais révèle également un problème de la philosophie politique dans la mesure où la philosophie libérale est au fond une philosophie d'un sujet libre et rationnel dont les motifs lui sont transparents. En mettant à l'écart la philosophie idéaliste, Merleau-Ponty enlève en même temps la condition de possibilité du sujet du libéralisme. La philosophie libérale, selon lui, présuppose un sujet sans corps et sans histoire, sans attachement à ni engagement dans son monde, et son existence en tant que sujet politique consiste en sa pure réflexion, et non pas dans sa sensibilité, sa réversibilité.

En somme, le sujet de l'idéalisme ne peut jamais avoir l'expérience de la constitution effective. Cela vaut également pour la philosophie libérale, car au mieux, le sujet politique du libéralisme appartient à un autre domaine que le sujet empirique. Même si le libéralisme était simplement une conception *idéale* du monde, conception selon laquelle l'humain ne doit pas être traité autrement que par son statut d'humain rationnel et conscient – comme c'est le cas dans le libéralisme de John Rawls, par exemple –, il présupposerait la possibilité de faire abstraction des conditions effectives : Le sujet *politique* agirait dans un ordre dans lequel aucune distinction sociale, économique, ethnique, genrée, etc., existe, et il y élaborerait une société dans laquelle les sujets empiriques et concrets peuvent mener leurs vies. Ce n'est pas simplement que le libéralisme oublie, ignore ou néglige la situation concrète, mais que la situation concrète est la condition même de toute réflexion sur son statut politique. Par conséquent, en tant qu'incarné, le sujet ne peut pas s'engager dans la politique ; en tant que politique, le

---

<sup>551</sup> M. Merleau-Ponty, *Sens et non-sens, op. cit.*, p. 158.

sujet ne peut constituer son monde.

Tandis que la critique de la philosophie idéaliste est au centre de la philosophie politique de Merleau-Ponty, il avance également une critique plus ciblée du libéralisme. Non seulement ses présuppositions et ses conditions ne sont pas possibles, mais le libéralisme ne tient pas non plus ses propres promesses. On peut repartir cette critique sur deux moments du libéralisme, à savoir sa philosophie et son idéologie. Comme le note Sonia Kruks, Merleau-Ponty ne développe jamais une critique systématique du libéralisme, et une grande partie de sa critique demeure sur le niveau philosophique en ce qu'il fait un rapprochement entre l'idéalisme et le libéralisme. Aussi, même s'il insiste lui-même sur la nécessité pour la philosophie d'affronter la politique dans son élaboration effective et historique, il ne dépasse que rarement les frontières des principes. Pourtant, il est possible de retenir plusieurs aspects de son attitude envers le libéralisme, attitude qui s'enracine dans la situation politique en France au milieu du siècle dernier.

Pour mieux saisir le problème du libéralisme, mais avant tout pour mieux dégager les éléments qui peuvent servir à la phénoménologie, nous cherchons à retirer quelques critiques générales et à les intégrer à la question du sujet. Bien comprendre cet enjeu, le couplage entre une critique du sujet et une critique du libéralisme, c'est nous ouvrir à la figure de l'action politique.

### **La critique de la philosophie libérale**

La philosophie libérale dominait, et domine toujours, la pensée politique en Europe. Au centre d'une telle réflexion réside la croyance forte dans des valeurs, notamment les droits de l'Homme, ainsi que dans les libertés fondamentales, telles que la liberté d'expression, liberté d'organisation, etc. Cela résulte dans plusieurs constructions libérales, par exemple une séparation entre la politique et le monde social, entre les affaires de l'État et la vie privée, séparations certainement très critiquées. Commun à ces constructions de la philosophie libérale est le fait qu'elles semblent donner les contours de toute politique, comme un ordre politique qui se distingue clairement d'autres sphères. Or, elles posent plus de problèmes que l'on ne le croit, car elles font en sorte que très peu, sinon rien, peut vraiment avoir lieu au sens de l'ordre politique : Dans la mesure où la politique est définie comme les affaires de l'universel, démocratique ou non, comme ce qui ne distingue pas entre les individus mais les traite tous comme égaux en excluant toute différence de position, la politique n'a plus d'objet réel.

John Rawls a mis en œuvre une conception bien connue de la politique et d'un sujet politique. Pour lui, précisément, nous arrivons aux principes politiques et à la constitution politique par voie d'une abstraction politico-transcendantale. Pour lui, la question politique est en vrai une question de justice,<sup>552</sup>

---

<sup>552</sup> « In *A Theory of Justice*, Rawls argues that questions of justice are really questions about the basic structures of society, that is, they are questions about how things like constitutions, markets, and private property determine life chances. These institutions – however they are set up – necessarily “favor certain starting places over others.” » (CHAMBERS Simone, « The

ce qui ne peut être établi que dans la mesure où elle serait acceptée par toute personne rationnelle. Le « overlapping consensus » désigne ce fond commun, c'est l'idée selon laquelle la philosophie doit établir un concept de justice sur ce qui est « *fair* », équitable.<sup>553</sup> Et ce qui est *fair*, est ce autour de quoi nous pouvons tous nous rassembler, ce qui doit être accepté grâce à une raison commune, derrière un « voile d'ignorance »<sup>554</sup>. C'est seulement en faisant abstraction complète de tout attribut, toute position sociale et toute capacité que nous arrivons à un sujet libre et rationnel, capable de délibérer sur la société juste, équitable et « well-ordered ». Nous nous souvenons sans doute, que tels principes politiques se font soit en vertu d'un processus d'abstraction idéale et hypothétique, par lequel toute caractéristique particulière est effectivement écartée, soit en vertu d'une délibération rationnelle et publique, par lequel on arrive à un consensus politique sans égard aux justifications concrètes et particulières. Dans tous les cas, le monde politique, dont Rawls est un exemple tout à fait pertinent, est un monde complètement séparé du monde social et privé, et le sujet politique qu'il évoque est un sujet profondément libéral, dérobé de tout ancrage social et culturel. Seulement par voie d'abstraction radicale, nous informe-t-il, pouvons nous arriver à un sujet purement rationnel et commun à tous ; seulement en s'appuyant sur un tel sujet rationnel pouvons-nous concevoir une société et une politique juste.

Cette idée du sujet est intrinsèque et emblématique à la philosophie libérale, que l'on y arrive par un concept de l'état de nature ou par voie d'une rationalité d'héritage kantienne. Une telle idée de la politique et du juste contrevient l'attitude phénoménologique parce qu'elle présuppose une Raison qui n'est pas seulement commune à tous, ou vers laquelle nous pouvons viser tous, mais une Raison qui se donne positivement, de sorte que nous n'avons pas à nous demander si nous avons vraiment trouvé le rationnel. La phénoménologie, au contraire, a pour but, notamment, de mettre en cause la présupposition selon laquelle il est possible de discerner une raison tout à fait universelle ou une morale qui s'offre à la conscience humaine sans plus. Nos jugements et nos croyances ne s'établissent pas uniquement sur les réflexions rationnelles, mais aussi sur un fond de *non-sens*, sur un non-établi ou un non-saisi, sur la présence de quelque chose qui nous demeure caché.

Pour Merleau-Ponty, c'est avant tout sa conception du le sujet qui représente l'échec de la philosophie libérale. Deux critiques émergent ; La première c'est qu'une telle philosophie doit prendre une position de survol, car non seulement elle essaie de décrire un sujet anhistorique et universel, décrit à distance, mais elle doit en même temps faire abstraction totale de sa propre position historique et sociale. La philosophie ne se fait pas à la distance, elle se formule au milieu du monde. Aux yeux de Merleau-Ponty et en contraste avec toute pensée libérale, c'est là la supériorité de la pensée marxiste. Il

---

politics of equality : Rawls on the barricades », in *Perspectives on Politics*, n° 1, vol. 4, 2006, p. 81–89.

<sup>553</sup> RAWLS John, *Political liberalism*, Expanded ed., New York, Columbia University Press, « Columbia classics in philosophy », 2005, 525 p, p.15.

<sup>554</sup> *Ibid.*, p. 22-28, RAWLS John, *A theory of justice*, Rev. ed., Cambridge, Belknap Press of Harvard University Press, 1999, 538 p, p.118-123.



dit dans « La querelle de l'existentialisme » :

L'argument le plus fort du marxisme contre une philosophie du sujet est donc un argument « existentiel ». Il revient à dire que toute philosophie comme réflexion est inadéquate à ce qu'elle veut saisir, l'existence de l'homme, parce qu'elle est déjà une certaine manière d'exister à l'écart du monde et de l'histoire.<sup>555</sup>

La deuxième critique générale fait écho à ce que Merleau-Ponty dit dans la *Phénoménologie de la perception*, à savoir que la situation concrète (les intérêts particuliers, la classe sociale, l'origine éthique, le genre, etc.) ne constitue pas un obstacle à la réflexion et un discours rationnel, mais est au contraire sa condition de réalité. La réflexion émergeant sur la situation sociale, sur l'injustice, sur la violence, etc., c'est là précisément ce qui informe une réflexion principielle, et non l'inverse. Autrement, en faisant abstraction de tout attribut, du genre, de l'ethnicité, de la classe sociale, il ne nous reste pas une réflexion rationnelle, mais il ne nous reste plus aucune réflexion.

Cependant, dans la pensée merleau-pontienne, la critique de la philosophie libérale n'émerge pas principalement par un argument de principe, mais elle s'annonce avant tout dans l'événement. Dans l'article « La guerre a eu lieu » qui paraît très vite après la deuxième guerre mondiale, Merleau-Ponty s'interroge sur le problème de la guerre et le libéralisme. Ici, il ne cesse de s'attarder sur le fait que la guerre a mis en lumière l'impossibilité du sujet libéral de la philosophie idéaliste. Certes, comme le note S. Kruks, il n'est pas du tout clair de quel libéralisme il est question, outre qu'un libéralisme générique qu'il pense identifier en France dans la première moitié du 20<sup>e</sup> siècle.<sup>556</sup> Néanmoins, il signale les incapacités d'une philosophie désincarnée et il cherche à mettre au jour l'expérience politique effective. Dans cet article, Merleau-Ponty présente ses perspectives sur la question du sujet, perspectives qu'il élaborait dans la *Phénoménologie de la perception* plus tôt la même année. C'est aussi ici qu'il fait le premier lien entre le libéralisme et la conception idéaliste de la politique. C'est la philosophie idéaliste en guise du libéralisme qui est mise en cause par la guerre, « [c]ette philosophie optimiste, qui réduisait la société humaine à une somme de consciences toujours prêtes pour la paix et le bonheur... »<sup>557</sup> La guerre, en revanche, était l'événement beaucoup trop réel, – « cette bataille de fantômes où l'on voit soudain couler de vraies larmes et du vrai sang »<sup>558</sup> – et a fait rupture avec notre idée de la société comme une association d'êtres rationnels et libres.

Tout cela conduit de nouveau à ce sujet libre, transparent et rationnel, dont la volonté n'appartient qu'à lui et pour qui le monde effectif n'est pas. La guerre dévoilait que ce sujet n'est pas – n'a jamais été le maître des événements. Nous ne sommes pas des êtres abstraits et universels, des

<sup>555</sup> M. Merleau-Ponty, *Sens et non-sens*, op. cit., p. 97.

<sup>556</sup> S. Kruks, *The political philosophy of Merleau-Ponty*, op. cit., p. 67-68.

<sup>557</sup> M. Merleau-Ponty, *Sens et non-sens*, op. cit., p. 169.

<sup>558</sup> *Ibid.*, p. 175.

consciences pures, et nous ne sommes pas libres tel que le pense la philosophie libérale. La guerre nous montre d'abord que les autres ne sont pas des consciences pures, mais avant tout elle met en lumière que nous ne le sommes pas non plus : L'événement de la guerre nous expose concrètement aux conclusions plus générales de la *Phénoménologie de la perception*, à savoir que notre existence empiète sur celle des autres, et que cela nous met en face de la violence de l'histoire et du fait que nos mains sont toujours déjà sales. Autrement dit, si la critique de Descartes nous convainquait de la nécessité d'une existence située, la guerre met au jour l'effectivité de cette situation.

De plus, cet événement repose le problème politique : il est question de comprendre la politique qui se déroule sous nos yeux, de comprendre *qui agit* ; *qui* est le sujet politique ? Et nous saurons aussitôt que ce n'est pas un sujet sans plus, un sujet universel de la Liberté et de la Raison, mais un sujet dans le monde, avec autrui, un sujet qui se rend objectif dans le monde :

Si nous avons mieux regardé, nous aurions déjà trouvé, dans la société du temps de paix, des maîtres et des esclaves, et nous aurions pu apprendre comment chaque conscience, si libre, souverain et irremplaçable qu'elle puisse se sentir, se fige et se généralise sous un regard étranger, devient « un prolétaire » ou « un Français ». <sup>559</sup>

Non seulement la guerre nous montre que les balles du fusil touchent des vrais corps, tuent des vraies personnes, mais elle montre aussi que nous sommes toujours vus par quelqu'un d'autre, toujours considérés par autrui, et, en tant que consciences incarnées, nous n'échappons jamais au regard étranger.

Or, Merleau-Ponty va encore plus loin, et il essaie de mettre en cause les valeurs même de cette philosophie. Si le libéralisme présuppose un sujet détaché du monde, elle prêche aussi des valeurs universelles et rationnelles à réaliser dans le monde, de la Liberté, de la Justice. Mais le fait qu'un sujet est toujours incarné et toujours perçu dans le monde, entraîne qu'il ne peut pas non plus être jugé à la base des valeurs qui ne sont nulle part. Les valeurs sont étroitement liées aux êtres humains auxquels elles sont applicables. Il donne un exemple :

Car désormais les Allemands que nous rencontrons dans la rue, dans le métro, au cinéma, il ne nous était plus permis de les traiter humainement. Si nous l'avions fait, si nous avions voulu distinguer les nazis et les Allemands, chercher sous le lieutenant l'étudiant, sous le soldat le paysan ou le prolétaire, il se serait mépris, ils auraient cru que nous reconnaissons leur régime et leur victoire, et c'est alors qu'ils se seraient sentis vainqueurs. <sup>560</sup>

Il explique ainsi que ne pas considérer nos positions politiques, c'est se méprendre sur les valeurs selon lesquelles nous nous jugeons. Refuser de prendre parti, c'est toujours prendre parti du plus fort. <sup>561</sup> Et

<sup>559</sup> *Ibid.*, p. 173.

<sup>560</sup> *Ibid.*, p. 172.

<sup>561</sup> Merleau-Ponty dit à propos de Marx : « ... à enseigner la non-violence, on consolide la violence établie, c'est-à-dire un système de production qui rend inévitables la misère et la guerre. » (M. Merleau-Ponty, *Humanisme et terreur*, *op. cit.*, p. 45.)

cela constitue une attaque forte des valeurs du libéralisme, car elles ne sont point universelles : le fait que nous sommes incarnés et situés implique « que les valeurs ne sont rien, dans l'histoire concrète, qu'une autre manière de désigner les relations entre les hommes telles qu'elles s'établissent selon le mode de leur travail, de leurs amours, de leurs espoirs, et, en un mot, de leur coexistence. »<sup>562</sup>

C'est donc son incapacité à comprendre le monde et l'impuissance de ses valeurs que Merleau-Ponty attaque. On ne peut pas faire abstraction de l'étoffe du concret, et l'état du monde n'est pas seulement un objet de jugement de valeur. Pour la philosophie libérale, affirme-t-il, la violence est le contraire du rationnel de l'ordre politique, car elle émane du concret et des intérêts particuliers. Mais, la violence n'est pas du tout en réalité la manifestation d'un collapsus de l'universel et du rationnel, mais c'est plutôt le contexte dans lequel nous nous trouvons constamment. Comme l'affirme S. Kruks : « ... the violent and the irrational are not exceptions in politics. They are a large portion of the stuff of which it is made ... because politics takes place in the flux of history, where the outcome of events can never be predetermined and human will is continually deflected. »<sup>563</sup> La violence et la précarité qui résultent des positions effectives de personnes en chair et en os doivent constituer le fondement nécessaire et non pas l'accident d'une philosophie politique, car c'est là que la constitution du politique peut prendre forme.

S. Kruks souligne ce moment et résume la critique merleau-pontienne en montrant qu'une philosophie qui cherche à faire deux choses séparément sans prendre en considération leur rapport intrinsèque échoue dans les deux sens. D'abord, selon Merleau-Ponty, dit-elle, la philosophie libérale n'arrive pas à expliquer le monde politique, car les formes irrationnelles, tout comme l'incarnation de tout être humain, n'appartiendraient pas à l'ordre politique, elles sont « unfortunate and abnormal intrusions into a world that is normally rational. »<sup>564</sup> Cela est particulièrement clair au sein de la guerre, car elle montre que la philosophie libérale peut juger de la moralité du régime Nazi, mais elle ne saurait jamais l'expliquer. L'incarnation du sujet et ses différentes modalités sont au cœur de la question : « An account of politics which ignores such factors cannot provide an adequate explanation of the normal course of political events, let alone of the excessive irrationality and violence of the Nazi regime. »<sup>565</sup>

Mais le problème du libéralisme se pose de nouveau au sein de la guerre, non pas seulement comme explicatif mais aussi comme valeur, car il s'avère incapable de fournir les valeurs universelles qu'il promettait. Le libéralisme échoue aussi dans sa prescription :

It was unable to provide the ethical guideline the intelligentsia needed, since it failed to acknowledge their problems : what relevance could precepts such as Alain's have in a situation where, simply by continuing to live, one was forced constantly to cooperate with and, in

<sup>562</sup> M. Merleau-Ponty, *Sens et non-sens*, op. cit., p. 185.

<sup>563</sup> S. Kruks, *The political philosophy of Merleau-Ponty*, op. cit., p. 63.

<sup>564</sup> *Ibid.*

<sup>565</sup> *Ibid.*, p. 64.

practice, to sustain the Nazis ? No one could keep their hands clean – *the political and the personal were, as they had always in fact been, too intertwined* – and a political position based on the assumption that one could do so was evidently naive or dishonest.<sup>566</sup>

Le monde politique et la guerre ont dévoilé qu'il n'y a pas de choix tout à fait juste. Mais puisque la violence est profondément insérée dans l'étoffe politique, nous voilà, très souvent, face seulement à de mauvaises alternatives. Le niveau d'abstraction des valeurs fait en sorte que nous ne savons pas quoi faire et cela nous implique dans la course des événements : le tragique, souligne V. Peillon, consiste à ce que la philosophie libérale soit déjà complice, que « l'affirmation purement théorique de ces valeurs de la conscience souveraine que sont la liberté, la paix, le bonheur était une façon de les nier en pratique. ... ici l'échec est "faute". »<sup>567</sup> Autrement dit, le passage d'un principe abstrait au monde exige un jugement politique et moral dont les critères ne sont pas donnés par ce principe même. En bref, les valeurs ne peuvent point être absolument primaires par rapport au jugement. C'est précisément cela qui est au cœur de la critique du libéralisme que Merleau-Ponty avance dans *Humanisme et terreur* : la philosophie libérale s'avère fortement inadéquate pour juger le régime soviétique.<sup>568</sup>

Merleau-Ponty s'inscrit par sa critique dans le contexte des intellectuels européens du milieu du 20<sup>e</sup> siècle pour qui le libéralisme manifestait une incapacité politique. Il est vrai que la philosophie libérale n'est pas en mesure ni d'expliquer ni de prescrire, et S. Kruks a également raison de noter que Merleau-Ponty se différencie de nombreux intellectuels marxistes de son époque, par son rejet du libéralisme en le traitant comme une simple idéologie bourgeoise trompeuse.<sup>569</sup> Comme nous l'avons souligné, Merleau-Ponty refuse de considérer les philosophies comme des énoncés ou des thèses parfaitement élaborés que nous pouvons accepter ou refuser. Il y a une matérialité de la philosophie, et s'il ne nous est pas permis de faire abstraction de l'enlacement de l'objet et de la conscience, il ne faut pas non plus traiter le libéralisme ainsi. S. Kruks semble faire partie de ceux qui sous-estiment l'importance phénoménologique de cet aspect, car Merleau-Ponty prend au sérieux le libéralisme, non pas parce qu'il est d'accord avec certains aspects de cette philosophie mais parce qu'il reconnaît son efficacité. C'est vers cet aspect qu'il convient de nous tourner à présent.

### La critique de l'idéologie libérale

On pourrait ici argumenter contre cette conception que le traitement merleau-pontien de la philosophie

---

<sup>566</sup> *Ibid.* Souligné par nous.

<sup>567</sup> V. Peillon, *La tradition de l'esprit*, op. cit., p. 68-69.

<sup>568</sup> Comme nous avons vu dans le chapitre 1, le but de *Humanisme et terreur* était précisément d'interroger le problème du jugement politique, et Merleau-Ponty met en cause la capacité même du libéralisme de juger un régime non-capitaliste. Il remplace les habitudes libérales du jugement politique, qu'elles soient déontologiques ou utilitaristes, au profit d'une idée de responsabilité historique. Pour une exposition du rôle du libéralisme dans *Humanisme et terreur* voir K.H. Whiteside, *Merleau-Ponty and the foundation of an existential politics*, op. cit., p. 163-192.

<sup>569</sup> S. Kruks, *The political philosophy of Merleau-Ponty*, op. cit., p. 61-62.

libérale semble injuste et correspond à très peu d'autres philosophies. Même si l'on peut soutenir ce propos en évoquant qu'il y a néanmoins un fond commun, un ensemble de présuppositions qui réunissent les philosophies libérales, il est cependant important que Merleau-Ponty s'intéresse plus à ce qu'il appelle *idéologie*. C'est que « [l]a question n'est pas seulement de savoir ce que les libéraux ont en tête, mais ce que l'État libéral fait en réalité dans ses frontières et au-dehors. La pureté de ses principes ne l'absout pas, elle le condamne, s'il apparaît qu'elle ne passe pas dans la pratique. »<sup>570</sup> Si le libéralisme se résumait dans une thèse erronée, nous n'aurions pas eu à nous en soucier, mais il y a une certaine idéologie qui caractérise la société moderne, une idéologie qui se rapporte à la philosophie libérale, mais qui ne se réduit pas à elle.<sup>571</sup> Cela ne signifie pas qu'il y ait une séparation nette entre la philosophie et l'idéologie, mais c'est dire que « [c]onsidérées dans la vie et dans l'histoire, les idées libérales *forment système* avec ces violences dont elles sont, comme disait Marx, le "point d'honneur spiritualiste", le "complètement solennel", la "raison générale de consolation et de justification". »<sup>572</sup> Autrement dit, il y a, dans le monde effectif, certains rapports sociaux : des idées qui se matérialisent dans l'intermonde. Cet entrelacement du monde concret et le monde de l'esprit pose un problème pour les philosophies classiques et celles-ci ne sauraient pas faire une véritable critique politique. Merleau-Ponty dit dans *Les aventures de la dialectique* : « ... la conscience ne dispose plus d'aucun critère pour distinguer en elle-même ce qui est connaissance et ce qui est idéologie, et le réalisme naïf, comme il l'a toujours fait, se conclut en scepticisme. »<sup>573</sup>

Il revient donc à la philosophie politique de considérer cette effectivité : « Pour connaître et juger une société, il faut arriver à sa substance profonde, au lien humain dont elle est faite et qui dépend des rapports juridiques sans doute, mais aussi des formes du travail, de la manière d'aimer, de vivre et de mourir. »<sup>574</sup> Globalement, il s'agit de structures, de valeurs, de comportements, de symboles, etc., qui ne sont pas le produit direct d'une réflexion, mais qui gèrent mon rapport à autrui. Autrement dit, si la philosophie libérale peut être mise à l'écart dans la mesure où elle a tort ou elle est condamnable, l'idéologie désigne le moment de cette philosophie qui est *déjà* en œuvre dans le monde. Et cela devient la véritable tâche de la phénoménologie.

D. Coole insiste sur l'importance du concept d'idéologie chez Merleau-Ponty et elle dit qu'il suggère deux sens différents dans l'emploi du terme. Le premier sens est plutôt neutre et générique, et a

<sup>570</sup> M. Merleau-Ponty, *Humanisme et terreur*, op. cit., p. 40.

<sup>571</sup> S. Kruks fait explicitement la distinction entre la philosophie et l'idéologie libérale, mais elle ne considère guère l'horizon politique implicite et la distinction demeure très vague. Il nous semble qu'elle emploie le concept d'idéologie non pas comme une toute autre dimension, mais comme la justification philosophique d'une certaine politique : « liberalism has been the dominant political ideology of the West since the end of the eighteenth century. In its name wars and revolutions have been made and violence justified. » (S. Kruks, *The political philosophy of Merleau-Ponty*, op. cit., p. 69.) C'est une distinction qui collapse immédiatement dans l'ordre philosophique. C'est pour cela que nous nous appuyons plutôt sur la lecture de D. Coole.

<sup>572</sup> M. Merleau-Ponty, *Humanisme et terreur*, op. cit., p. 39-40. Souligné par nous.

<sup>573</sup> M. Merleau-Ponty, *Les aventures de la dialectique*, op. cit., p. 97.

<sup>574</sup> M. Merleau-Ponty, *Humanisme et terreur*, op. cit., p. 40-41. Voir aussi D. Coole, *Merleau-Ponty and modern politics after anti-humanism*, op. cit., p. 43, 46.

pour but de décrire les horizons que nous prenons comme acquis. Nous avons nécessairement un schéma idéologique qui encadre nos pensées et nos actes. C'est un système organisateur du monde qui lui donne un certain sens, et l'idée selon laquelle il est possible de se débarrasser de l'idéologie afin d'avoir un regard non-filtré du monde appartient à l'illusion du rationalisme.<sup>575</sup> Comme le dit D. Coole, l'idéologie, dans ce sens, ne peut masquer la réalité, mais la constitue. Elle est « a mixture of preconceptual and conceptual elements, the lived and the thought, passion and reason »<sup>576</sup>. Ce n'est pas *moi* qui agis dans le monde au sens d'une conscience cartésienne, mais c'est *moi* au sens où je suis toujours avec autrui. Je constitue l'objet devant moi en tant que corps, un corps qui ne pourrait jamais être tout seul et isolé mais qui n'existe que dans la mesure où il est vu par un autre corps.

Mais D. Coole note qu'il y a également un deuxième sens de l'idéologie qui situe Merleau-Ponty plus proche de la philosophie marxienne, un sens bien plus péjoratif.<sup>577</sup> Selon lui, il s'agit d'un « libéralisme agressif, qui est un dogme et déjà une idéologie de guerre. »<sup>578</sup> Dans ce sens, l'idéologie constitue un élément crucial des configurations de pouvoir, un élément qui contribue à maintenir des privilèges et à cacher la répression. Pour Merleau-Ponty, il y a quelque chose de mystifiant et de mensonger dans l'idéologie, car elle représente une justification implicite qui réside dans les symboles et dans les idées. L'idéologie cherche ainsi « activement » à cristalliser et consolider le monde politique, « closing the status quo to change »<sup>579</sup>. D'abord, c'est la philosophie libérale qui se transforme en idéologie en jugeant le monde. « He accuses liberal ideology of hiding the system's violence by operating at the level of formalities and ideals, thereby protecting itself from (self-)criticism and change. »<sup>580</sup> Autrement dit, la philosophie libérale passe dans l'idéologie au moment où le système se soustrait de toutes critiques en se réfugiant dans l'abstraction de cette philosophie.<sup>581</sup>

Mais ensuite, si l'idéologie est critiquée parce que c'est un système se justifiant lui-même et parce que sa violence demeure en dehors du domaine critiquable, elle est aussi critiquée dans la mesure où elle est inscrite dans nos vies. Pour Merleau-Ponty, l'organisation de la société selon une idéologie libérale est la mise en œuvre d'une vie qui est profondément en contradiction avec nos vies d'incarnés. Dans la lecture de D. Coole, si l'idéologie est jugée fautive, ce n'est pas comme la philosophie, à savoir comme erronée, mais « [an] ideological constellation ... will here be judged false inasmuch as the mode of existence it expresses is internally impoverished and closed. »<sup>582</sup> Ainsi, l'idéologie

<sup>575</sup> D. Coole, *Merleau-Ponty and modern politics after anti-humanism*, op. cit., p. 43.

<sup>576</sup> *Ibid.*

<sup>577</sup> *Ibid.*, p. 45.

<sup>578</sup> M. Merleau-Ponty, *Humanisme et terreur*, op. cit., p. 52.

<sup>579</sup> D. Coole, *Merleau-Ponty and modern politics after anti-humanism*, op. cit., p. 45.

<sup>580</sup> *Ibid.*, p. 51.

<sup>581</sup> S. Kruks affirme que « To defend formal liberty is often, in practice, to defend oppression, since formal rights and formally democratic institutions can have little meaning to the physically oppressed. » (S. Kruks, *The political philosophy of Merleau-Ponty*, op. cit., p. 69.

<sup>582</sup> D. Coole, *Merleau-Ponty and modern politics after anti-humanism*, op. cit., p. 45.

libérale n'est pas seulement une manière de cacher et de mystifier la violence, mais elle est aussi elle-même violence dans la mesure où elle ferme les possibilités des individus, nie les projets existentiels et appauvrit l'existence humaine : « La pureté des principes, nous dit Merleau-Ponty dans *Humanisme et terreur*, non seulement tolère, mais encore requiert des violences. »<sup>583</sup>

C'est là un thème qui est beaucoup plus proche à la tradition marxiste,<sup>584</sup> et lie la pensée marxiste avec la philosophie de l'existence ; L'accent mis par les marxistes sur l'importance des structures matérielles et économiques comme répressives trouve un écho dans l'insistance des philosophes de l'existence sur la liberté et sur l'ouverture à l'avenir qu'est l'existence humaine. Merleau-Ponty voit précisément dans la tradition marxiste une critique importante « du processus général de *réification* qui coupe la civilisation capitaliste de ses origines humaines »<sup>585</sup>. De nouveau, c'est le corps qui constitue le critère selon lequel le système politique est à juger. L'idéologie en tant que fausse est moins ouverte à un avenir, un avenir moins riche. Il s'agit d'une conception du corps qui exclut le relativisme : Le corps propre est l'ouverture au monde, et nier l'horizon ouvert à des projets pour l'avenir c'est nier le fondement de l'existence humaine.

Cependant, D. Coole attire notre attention vers ce qui semble contradictoire dans ces deux sens du concept d'idéologie. D'un côté, dit-elle, Merleau-Ponty insiste sur le fait que l'idéologie fait partie de notre être-au-monde au sens où nous organisons le monde selon un certain schéma idéal. Non seulement est-il, dans ce sens, impossible d'échapper à l'idéologie, mais l'idéologie *est* cette manière d'être *au* monde. L'idée selon laquelle il serait possible de se débarrasser de l'idéologie appartient précisément au régime idéaliste et rationaliste, et à leur aspiration à un monde objectif et transparent. Pour Merleau-Ponty, au contraire, le fait de penser et d'agir est inconcevable au-delà de l'horizon idéologique des totalités sociales.

De l'autre côté, l'idéologie conçue comme mystification répressive de la violence et consolidation du régime de pouvoir doit faire face au difficile problème de la vérité. Le voilà face au même problème qui a posé tant de soucis aux marxistes et qui est au cœur de la pensée de Lukàcs de la « conscience de classe » dont Merleau-Ponty s'inspire beaucoup. Le problème est aussi simple qu'il est difficile: « At issue is whether subjects can acquire, in principle, true knowledge of their objective

<sup>583</sup> M. Merleau-Ponty, *Humanisme et terreur*, *op. cit.*, p. 39.

<sup>584</sup> Nous sommes certes très conscients que le concept d'idéologie porte un sens très varié et multi-dimensionnel dans la pensée marxiste. Nous n'avons cependant pas la possibilité d'entrer dans les détails de cette tradition philosophiquement riche, et nous devons nous limiter à la conception orthodoxe, telle que Merleau-Ponty la comprend. Pour une discussion éclairante du concept d'idéologie chez Marx, et ses possibles usages aujourd'hui, voir RENAULT Emmanuel, « L'idéologie comme légitimation et comme description », in *Actuel Marx*, n° 1, vol. 43, 2008, p. 80–95. Ici, l'auteur s'interroge notamment sur la transformation de la fonction justificatrice de l'idéologie, dans l'époque postmoderne, d'une légitimation à une description. Dans l'analyse marxiste des idéologies, il faut, selon lui, nous orienter vers l'émergence de nouvelles formes de justifications idéologiques. Significativement, il souligne l'importance du concept : « L'intérêt du concept d'idéologie est non seulement d'exprimer cette double impulsion positive (mise de la pensée au service des luttes émancipatrices) et négative (réflexion sur leurs échecs) de l'histoire politique sur la théorie, mais également d'en proposer une thématization réflexive. » (p. 80)

<sup>585</sup> M. Merleau-Ponty, *Résumés de cours : Collège de France 1952–1960*, *op. cit.*, p. 54.

conditions (as prediscursive reality) free from ideological distortion (as false consciousness). »<sup>586</sup> L'idée selon laquelle un sujet, par exemple l'ouvrier, peut saisir de manière transparente, ou au moins tout à fait objective, sa propre position historique et ses conditions matérielles et sociales, semble être en contradiction avec son affirmation que les êtres humains coexistent, et du fait que cet intermonde est une condition de possibilité d'un sens du monde. Autrement dit, le fait qu'un sujet peut acquérir une connaissance parfaite et objective de sa position au-delà de l'idéologie semble contredire le fait que l'idéologie est une condition de tout sens et de toute connaissance du monde. Ceci est un problème qui touche le cœur de la philosophie merleau-pontienne en tant que phénoménologie : le problème de la vérité et de la connaissance de notre situation, la volonté de dépasser le scepticisme, face à l'impossibilité d'une philosophie de survol.

En somme, D. Coole s'interroge si la critique merleau-pontienne ne se trouve pas dans une tension impossible, il semble que, pour faire usage du concept d'idéologie et pour critiquer le libéralisme, Merleau-Ponty doit choisir soit i) un concept d'idéologie qui évite le problème de la vérité objective du rationalisme mais au prix d'avoir un concept plus ou moins politiquement vide, purifié de tout sens normatif et critique, soit ii) un concept bien plus politique qui évite le problème du relativisme mais au détriment d'une perspective non-rationaliste.<sup>587</sup> Dans sa critique de l'idéologie libérale, il y a sans doute une certaine tension, et le choix entre le relativisme et le rationalisme objectiviste semble effectivement un choix impossible. Cependant, il n'est pas certain que cette tension marque une simple contradiction dans sa pensée. La tension que D. Coole signale semble reposer sur la distinction entre l'idéologie conçue comme les présuppositions d'une pratique humaine, d'un côté, et l'idéologie conçue comme une sorte de couche de la conscience qui obscurcit la réalité objective, de l'autre. En réalité, il faut se demander si cette distinction ne l'est pas qu'en apparence.

Idéologie, pour Merleau-Ponty, n'est pas un autre nom de la philosophie, et elle n'est pas non plus un monde idéal et illusoire, survenant le monde objectivement *vrai*, mais elle décrit une structure de la conscience au sein de la matérialité politique. L'idéologie nous aide à comprendre le rapport entre la philosophie politique et sa réalité sociale, et le concept d'idéologie a du sens avant tout au moment où la philosophie se fait réalité, car elle aussi est incarnée. Du coup, nulle idée n'existe dans un monde purement idéal, « economy and ideology (base and superstructure in conventional Marxist parlance) can no more be separated than can body and mind or nature and culture. »<sup>588</sup> Comme les valeurs d'une philosophie, les idées n'ont du sens que comme désignant les rapports entre moi et le monde, entre moi et l'autre. Inversement, nulle structure ne peut être complètement neutre, ne peut exprimer universellement le mode de vie humain. Comme il n'y a pas de séparation absolue entre le corps et

<sup>586</sup> D. Coole, *Merleau-Ponty and modern politics after anti-humanism*, op. cit., p. 47.

<sup>587</sup> *Ibid.*

<sup>588</sup> *Ibid.*, p. 44.



l'esprit, il n'y a pas de séparation absolue entre la politique et la non-politique. Cela est parce que la violence n'est pas une exception à notre coexistence et à l'histoire humaine, mais plutôt le médium par lequel l'histoire fait les coexistences. Ce ne peut donc être question de violence ou de non-violence, de la neutralité ou de l'oppression ; c'est tout un système de sens et de rapports humains qui s'articule.

Le concept d'idéologie est intéressant chez Merleau-Ponty d'abord parce qu'elle opère avant tout sur le niveau pré-conceptuel de l'irréfléchi, et est ainsi un objet naturel d'une phénoménologie, et non pas comme la philosophie sur le niveau de l'énoncé. Mais il est aussi très intéressant parce qu'il marque les intersections du politique, entre le vrai et la valeur, entre la violence et le système, entre l'être-au-monde et la politique. Reprenons un passage qui exprime cette intersection, passage par lequel Merleau-Ponty se situe immédiatement dans le contexte politique de son époque. Ici, il donne une première image de la forme que doit prendre la critique de l'idéologie libérale :

En continuant à expliquer, partout où elle se produit, – en Palestine, en Indochine, en France même, – la mystification libérale, en critiquant la liberté-idole, celle qui, inscrite sur un drapeau ou dans une Constitution, sanctifie les moyens classiques de la répression policière et militaire, – au nom de la liberté effective, celle qui passe dans la vie de tous, du paysan vietnamien ou palestinien comme de l'intellectuel occidental. Nous devons rappeler qu'elle commence à être une enseignante menteuse ... dès qu'elle se fige en idée et qu'on se met à défendre la liberté plutôt que les hommes libres.<sup>589</sup>

Intéressant parce qu'il signale comment une pratique concrète et effective peut se structurer autour d'une ou plusieurs idées qui justifient, par légitimation ou par description, la répression et la violence, mais aussi intéressant parce qu'il souligne l'impossibilité d'une séparation totale entre les idées et la réalité. Les idées sont trompeuses lorsqu'elles nient la condition humaine, lorsqu'elles dissimulent la violence et lorsqu'elles se cristallisent comme le maintien du pouvoir, mais c'est précisément en *ceci* qu'elles sont en même temps réelles. Dans la question de l'idéologie, on oscille entre la philosophie comme fausse et les idées comme vraies. La distinction de D. Coole présuppose une séparation que Merleau-Ponty ne ferait jamais.

D'une certaine manière, la question de savoir si l'idéologie est vraie ou fausse fait écho à celle de la vérité du phénomène : l'illusion n'est pas fausse tout court, mais elle est toujours vraie en étant fausse. Comme nous nous souvenons, l'apparence a toujours une apparition réelle et épaisse. Ainsi, il ne peut y avoir une séparation nette entre illusion et apparence vraie. En ce qui concerne l'idéologie, elle n'est pas mystificatrice et menteuse *plutôt* qu'un système constitutif, au contraire, l'idéologie peut tromper *parce qu'elle* est une structure du monde de la vie. Cela revient à dire que critiquer l'idéologie, c'est critiquer un champ réel, des configurations réelles du pouvoir, c'est mettre en lumière une

---

<sup>589</sup> M. Merleau-Ponty, *Humanisme et terreur*, op. cit., p. 51-52.

expérience politique réelle, et enfin, c'est critiquer une pratique, une action.

Le fait de critiquer le libéralisme consiste à critiquer une grande partie de la politique moderne occidentale et l'économie avec laquelle il fait système, et cette critique est au cœur de la philosophie politique merleau-pontienne. La critique de l'idéologie libérale expose une intersection entre la politique et la non-politique. Si le libéralisme en général pose une séparation entre la politique et la vie privée, ou entre les affaires de l'État et les affaires de la société civile, suivant les grands classiques de la philosophie libérale, la critique de l'idéologie libérale montre que cette séparation ne l'est pas vraiment ou plutôt présuppose ce qu'il exclut.

Toute politique se fait sur un fond de non-politique ; La législation sur l'égalité entre les sexes, par exemple, se fait et se comprend toujours sur fond des conditions effectives des femmes et des hommes. Si le droit assure une égalité formelle permettant à toute personne de poursuivre la carrière de son choix, cela n'a du sens qu'en lumière de l'inégalité de la valeur de leur travail. En effet, si les professions largement dominées par les femmes sont considérablement moins payées que celles des hommes, cela veut dire que l'égalité formelle contribue à la conservation d'une inégalité. Dans la tradition marxiste, le niveau d'abstraction ou la formalité du droit sont ainsi souvent interprétés comme une chimère dangereuse. La position plutôt marxiste de S. Kruks nous donne un exemple :

Since man is not a pure consciousness, but a *bodily* existence, freedoms that operate at the intellectual level only can be of only secondary importance as long as the well-being of the body is neglected. This is not to say that such liberal freedoms as freedom of speech are a « sham », but they are somewhat empty and irrelevant freedoms to those, like the unemployed of 1930's France, who lack their basic material requirements.<sup>590</sup>

Bien que tout cela soit vrai, c'est néanmoins confondre la philosophie avec l'idéologie, et c'est se méprendre sur ce que dit Merleau-Ponty. Il y a une efficacité de l'idéologie que S. Kruks néglige, tout comme D. Coole semble impliquer que nous devons choisir entre l'idéologie comme philosophie ou l'idéologie comme efficace mais sans intériorité politique. Nous tenons au contraire à ce que la critique de l'idéologie dévoile cet entre-deux entre la politique et la non-politique, dans lequel opère le libéralisme. C'est une sorte de matérialité politique ou infrastructure politique, et la tâche de la phénoménologie serait de mettre au jour le politique. La critique de la philosophie et de l'idéologie demeure au centre de la pensée politique merleau-pontienne, mais si l'on prend au sérieux son insistance sur le fait que la philosophie devient complice à l'épreuve des événements et que l'idéologie est une idée réellement en œuvre dans le monde, nous devons considérer le moment du *phénomène*, là où l'effectivité politique apparaît, le moment phénoménal du politique.

---

<sup>590</sup> S. Kruks, *The political philosophy of Merleau-Ponty*, op. cit., p. 69.

### La guerre : le politique et la phénoménologie

La critique de la philosophie et de l'idéologie libérale constitue une dimension importante et bien connue dans l'œuvre de Merleau-Ponty, mais en lumière de cette critique, il y a des problèmes qui surgissent, notamment celui du phénomène. Si ces deux dimensions sont bien explorées dans la littérature et son rapport avec la critique du sujet cartésien bien exposé, il nous incombe pourtant d'en tirer les conclusions, ce qui est bien moins discuté et présent dans l'œuvre merleau-pontienne. De plus la philosophie et l'idéologie s'enracinent dans une même infrastructure, dans une fabrique intersubjective, et tout comme l'illusion dans la perception a toujours une intériorité de vérité, la politique a une matière, aussi mensongère qu'elle puisse paraître :

Les idéologies bourgeoises, qui contaminent toute la société bourgeoise, y compris son prolétariat ne sont pas des *apparences* : elles mystifient la société bourgeoise et se présente à elle comme un monde consistant. Elles sont exactement aussi « réelles » que les structures de l'économie capitaliste, avec lesquelles elles forment un seul système.<sup>591</sup>

Le politique n'est pas une apparence, il est un système d'apparitions, une chair politique. C'est que si l'idéologie et la philosophie font partie du même système, il s'agit pour Merleau-Ponty de trouver la fabrique de ce système, il s'agit de trouver un moyen de parler de cette effectivité. Si la philosophie politique est reconduite à la phénoménologie, nous voilà justement face aux problèmes qu'elle dévoile. En un mot, si la critique du libéralisme provient de la dimension phénoménologico-existentielle de la pensée merleau-pontienne, et si cette dimension est à réintégrer dans une phénoménologie conçue comme une philosophie de la chair, alors l'interrogation du libéralisme doit s'inscrire dans l'ordre phénoménal de l'expérience. Il s'agit de savoir quel est le sujet politique, et de comprendre l'émergence d'une expérience politique. Et si l'idéologie libérale fait système avec le capitalisme, il s'agit de comprendre le *dispositif* de ce système. Tout cela est à interroger au sein *du* politique.

Ces considérations sont largement absentes des textes de Merleau-Ponty. Il ne discute pas le concept du politique et il ne fait pas clairement face au rôle de la phénoménologie par rapport au politique. Cependant, dans son analyse de l'expérience de la guerre de « La guerre a eu lieu », il traite de manière très pertinente d'une certaine expérience politique qui, en lumière de sa critique du libéralisme, peut donner corps à ce propos, une analyse qui mérite une certaine considération. Ce texte est particulièrement intéressant parce qu'il offre plusieurs lectures possibles et parallèles. Comme nous l'avons laissé entendre, ce texte s'annonce de prime abord comme une critique de la philosophie libérale.

D'un côté, il s'agit en bref d'une expérience de l'inefficacité des valeurs universelles et abstraites, et l'impossibilité de rester neutre à l'égard de la guerre : le choix d'être résistant ou

---

<sup>591</sup> M. Merleau-Ponty, *Sens et non-sens, op. cit.*, p. 160.

collaborateur, le choix d'agir ou non, nous rendait tous complices. C'est une expérience très concrète de l'incapacité de l'image libérale de la politique d'inciter l'action dans le contexte de la guerre. Tout cela tandis que nous sommes toujours impliqués. Il dit : « C'est ainsi que l'histoire sollicite et détourne les individus, c'est ainsi qu'à voir les choses de près on ne trouve nulle part des coupables et partout des complices, c'est ainsi que nous avons tous notre part dans l'événement de 1939. »<sup>592</sup>

De l'autre, c'est aussi une réflexion sur le rapport de mon existence avec celle de l'autre, de la violence avec l'histoire. L'expérience de la guerre nous montre que nous empiétons sur autrui et que nous nous retrouvons dans une situation que nous n'avons pas choisie, apparaissant sur un fond dont nous n'étions pas les maîtres. La guerre nous montre jusqu'à quel point ce fond n'est pas le fond transparent des libéraux, mais au contraire qu'elle est l'opacité du politique. Comme il dit dans *Signes* : « il peut se faire qu'on aille à la guerre obliquement, et qu'elle surgisse à l'un des détours de cette grande politique, qui ne paraissait pas plus qu'une autre de nature à la déclencher. »<sup>593</sup> C'est une critique du sujet rationnel et transparent, coïncidant avec soi-même. Et elle désigne l'expérience de cette opacité.

Or, sous une lecture légèrement différente, l'expérience de la guerre de « La guerre a eu lieu » annonce le moment proprement phénoménal du politique. Merleau-Ponty écrivait : « La guerre et l'occupation nous ont seulement appris que les valeurs restent nominales, et ne valent pas même, sans une *infrastructure* économique et politique qui les fasse entrer dans l'existence ... »<sup>594</sup>. Cependant, en parlant de la chair politique, ce n'est pas là affirmer qu'il y a une infrastructure primaire, mais la guerre nous a montré comment ces valeurs passaient dans cette infrastructure, comment le sujet libéral s'incarnait dans le monde. Non seulement l'événement de la guerre nous a montré l'impossibilité de la pensée libérale, mais il nous a fait entrevoir l'efficacité de cette expérience au moment où elle se déploie. C'est le récit du sujet de la guerre, le *sujet politique*, un sujet qui émerge au sein du politique.

Ainsi, la guerre a précisément incité une expérience de nous-mêmes, d'autrui et de l'histoire – une expérience qui a incité une ouverture au politique ; elle nous a fait entrevoir l'épaisseur phénoménale du politique. Autrement dit, l'événement de la guerre ne dévoile pas, comme on pourrait le croire en lisant la littérature sur Merleau-Ponty, que les libéraux ont eu tort depuis le début, mais au contraire en quoi ils avaient, d'une certaine manière paradoxale, raison : la guerre dévoile que le sujet libéral faisait déjà partie du monde. Et c'était là aussi la source de notre incapacité à affronter d'emblée l'hitlérisme.

La guerre nous a mis dans un état de choc par lequel le sujet que nous étions s'est arraché de son être. Merleau-Ponty évoque, selon K. Whiteside, la logique de la situation-limite,<sup>595</sup> *Grenzsituation*, qui inverse les rôles du fond et de figure : « The limit situation ... reveals the intrinsic, inescapable situationality of the human condition. It momentarily tears one free of the familiar meanings that

<sup>592</sup> *Ibid.*, p. 171.

<sup>593</sup> M. Merleau-Ponty, *Signes*, *op. cit.*, p. 388.

<sup>594</sup> M. Merleau-Ponty, *Sens et non-sens*, *op. cit.*, p. 184-815. Souligné par nous.

<sup>595</sup> M. Merleau-Ponty, *Humanisme et terreur*, *op. cit.*, p. 42.

make up one's spontaneous interpretation of the world. »<sup>596</sup> Dans l'ensemble, *la guerre nous a ouvert au politique par le sujet*. Elle est un événement au sens où elle bouleverse tout un champ phénoménal. La guerre nous fait voir nos attachements, elle met en relief nos rapports avec autrui, ainsi que l'épaisseur de notre situation. En tant qu'événement, la guerre nous met en cause, elle fait apparaître la contingence de la situation, et nous fait advenir à nous-mêmes. C'est comme si elle expose, au moins pour un bref instant, notre ancrage charnel dans le monde, et nous ouvre sur un avenir qui ne s'est pas encore annoncé. Voilà un écho de notre estimation du cogito cartésien : Il se présente toujours sur un fond qu'il n'a pas choisi. Au moment où le cogito a été pensé, il a pris une certaine autonomie, est aussi « vu » par autrui d'une manière qu'il ne contrôle pas lui-même.

La guerre, selon Merleau-Ponty, a dévoilé une *expérience concrète* de la philosophie et l'idéologie libérale, et elle a mis en relief un sujet politique réel. L'expérience de la guerre nous a donné une leçon phénoménologique, à savoir qu'au moment où l'on ne peut plus croire au sujet du libéralisme, on se rend compte qu'il a dévoilé, à travers ce sujet, un système de production, un ensemble de valeurs, une légitimité politique, une souveraineté. Mais il ignore lui-même sa découverte parce qu'il ne reconnaît pas son rôle dans l'histoire, « it does not question the source of its own values, nor consider their changing significance in history »<sup>597</sup>. Comme chez Descartes, le libéralisme a découvert comment le sujet s'inscrit dans un être politique afin de se réaliser comme l'origine de la politique. Ce sujet n'est précisément pas une chimère, une simple apparence, mais une apparition : un phénomène. Le titre même, « La guerre a eu lieu », reflète l'essentiel de l'article : Merleau-Ponty cherche à montrer que la guerre est *aussi* un événement philosophique, qu'un moment philosophique est monté à la surface, et que la phénoménologie peut en interroger le sens.

La démarche phénoménologique consiste à refuser au libéralisme de poser son sujet comme étant un fait premier et objectif et de reconduire ce sujet à son fond historique et vécu. Cela revient à dire que pour la phénoménologie, il importe donc de trouver les points d'intersection du fond que nous n'avons pas choisi : si les moments existentiels cruciaux du sujet étaient ceux de la constitution et de l'expression, cette démarche expose ces mêmes moments au sein du politique comme l'expérience d'une *aliénation*. Pour qu'il y ait de la politique et pour que la politique ne soit pas à revoir et à réinventer à chaque instant, il faut qu'il y ait un être politique qui est *autre*, comme un objet qui est toujours neuf, toujours une chose à découvrir, *puisque* elle se réunit en objet dans le regard d'un corps percevant. C'est que les consciences « ont l'étrange pouvoir, dit-il, de s'aliéner et de s'absenter d'elles-mêmes ».<sup>598</sup> La démarche phénoménologique consiste à rendre compte de cette aliénation.

La politique n'est pas un monde idéal transparent, mais elle est la conception idéale qui émerge

<sup>596</sup> K.H. Whiteside, *Merleau-Ponty and the foundation of an existential politics*, op. cit., p. 185.

<sup>597</sup> S. Kruks, *The political philosophy of Merleau-Ponty*, op. cit., p. 64.

<sup>598</sup> M. Merleau-Ponty, *Sens et non-sens*, op. cit., p. 175.

*du* politique, un domaine qui se structure sans cesse. Par conséquent, les enjeux de *la* politique de la pensée libérale ne sont pas invalidés mais dépassés, et il ne s'agit pas « de renoncer à nos valeurs 1939, mais de les accomplir. »<sup>599</sup> Nous voilà face à cette double structure ; d'un côté, cela expose la face violente du sujet au cœur du politique comme l'indique V. Peillon : « Le refus de se salir les mains et d'entrer dans le labyrinthe de l'action efficace fait de la pureté morale une auxiliaire de la politique de pure force. »<sup>600</sup> C'est un sujet qui est constamment confronté par la violence parce qu'il est face à, et partage le monde avec, l'autre. L'idée libérale d'une société dans laquelle aucune liberté n'empiète sur les autres libertés est effectivement déjà écartée dans « Autour du marxisme », et de manière plus élaborée dans *Humanisme et terreur* :<sup>601</sup> « “empiéter” est d'emblée synonyme de se salir : l'empiètement est impur, immoral, de cet “immoralisme populaire, qui est sain” »<sup>602</sup>

De l'autre, c'est ici que s'expose le politique comme les complexités de l'action : « Il ne s'agit pas d'imiter les tyrans ; et, dans la mesure où il a fallu le faire, nous leur en voulons justement de nous y avoir obligés. »<sup>603</sup> Le lien entre la politique libérale et capitaliste, et le politique, n'est pas complètement coupé.

De manière remarquable donc, l'événement de la guerre a mis en relief le sujet politique, sans doute au sens de son ancrage dans le politique mais aussi au sens où elle lui montre un champ de liberté. Au moment de cette ouverture et de cette démarche phénoménologique, le sujet politique peut également ressaisir la possibilité d'un nouvel engagement, d'une nouvelle liberté, d'un autre dépassement de la violence. C'est là la nature même de la situation et de la liberté. Au moment où l'ancrage dans la situation est dévoilé, où la structure de la situation se présente, alors la possibilité d'un engagement, d'une rupture, d'une nouvelle action apparaît en même temps. Il y a dans ce moment de la pensée merleau-pontienne une réalisation profondément marxiste : si le sujet politique émerge au sein de sa situation, si son ancrage dans le politique à travers une aliénation lui apparaît, alors, la possibilité d'agir émerge dans cette même aliénation.

En quoi consiste donc le politique ? Et pourquoi le libéralisme est-il pertinent ? Le politique ne peut être réduit à la « vie en communauté » ou aux « affaires de notre coexistence » car il dépend de sa réalisation effective ; et s'il est vrai que le libéralisme politique et le capitalisme dominant notre monde politique moderne, cela signifierait que l'expérience politique *est* – au moins en partie – l'expérience du sujet libéral. Le politique n'est rien *au-delà* de ses réalisations effectives, et la société libérale capitaliste s'est précisément réalisée historiquement. Comme le dit Claude Lefort : « L'expérience de l'Être, telle qu'elle se développe dans la réflexion sur le corps et la perception est ouverture à l'histoire. »<sup>604</sup> Cela

<sup>599</sup> *Ibid.*, p. 185.

<sup>600</sup> V. Peillon, *La tradition de l'esprit*, op. cit., p. 70.

<sup>601</sup> E. de Saint-Aubert, *Du lien des êtres aux éléments de l'être*, op. cit., p. 37-38.

<sup>602</sup> *Ibid.*, p. 39.

<sup>603</sup> M. Merleau-Ponty, *Sens et non-sens*, op. cit., p. 185.

<sup>604</sup> C. Lefort, *Sur une colonne absente*, op. cit., p. 40.

veut dire qu'une démarche phénoménologique qui a pour but de faire parler l'être politique fait en réalité le lien entre cette infrastructure et ses formes historiques.

D. Coole comprend ce mouvement approximativement de la même manière et elle insiste sur le fait qu'une philosophie recueille des fragments de l'histoire et de cette expérience en se réalisant. Il y a donc une double appartenance de la pensée et de la politique à laquelle il convient d'être attentif :

Because Being has many facets and dimensions that unfold over time, so it requires thinking that traverses it over time. Each time thinking crosses existence, it is affected by its past crossings and anticipates future returns. The process must always be undertaken afresh, making its way forward while taking into account the effects of its own interventions and reflecting upon its own genealogy.<sup>605</sup>

Le mouvement est double, la phénoménologie est bien placée pour analyser les phénomènes sociaux et politiques à la base de la structure du sujet et de son pouvoir de la constitution. C'est là un sujet que Merleau-Ponty retrouve à travers sa critique de l'idéalisme et du libéralisme. Mais la phénoménologie est aussi bien placée pour montrer en quoi le sujet du libéralisme n'est pas simplement faux, ni une simple construction de la raison, une chimère, mais aussi le moment de la réinscription du sujet dans son monde politique.

\*\*\*

Dans la dernière partie du chapitre, nous nous efforcerons de concrétiser cette démarche en analysant deux aspects de la philosophie et de l'idéologie libérale sous forme de deux conceptions classiques de la société moderne. Nous avons choisi ces deux contributions parce qu'elles reprennent nos concepts de constitution et d'expression que nous avons discuté précédemment. Nous entrons dans un phénomène social et politique, et le point d'entrée est la scission dont ce phénomène témoigne, entre le constitué et le constituant. Ainsi, l'idée est d'identifier l'action ou la pratique qui est à l'origine de cette scission. Dans la mesure où la phénoménologie est en mesure de saisir l'autonomie d'un phénomène politique, un sujet politique s'esquisse en même temps, mais il s'agit d'un sujet qui n'était pas donné par avance mais qui émerge au sein de la constellation phénoménale. Le politique désigne ainsi la mise, dos-à-dos, du sujet et de l'objet, le visible et le voyant. L'important pour la phénoménologie est de comprendre ce qui devient visible, la *phénoménalisation*, et le sujet et son rapport avec autrui.

Plus précisément, nous commencerons par nous approcher de la philosophie de Thomas Hobbes – qui est certainement un philosophe très différent de Merleau-Ponty, et ils n'opèrent pas dans le même ordre philosophique. Cependant, malgré les différences manifestes, il y a certaines convergences qui

---

<sup>605</sup> D. Coole, *Merleau-Ponty and modern politics after anti-humanism*, op. cit., p. 112.

sont intéressantes à étudier. En orientant la lecture selon ces convergences, et en mettant les concepts de la philosophie hobbesienne à la disposition de la phénoménologie, il y a au moins un moment qui est intéressant pour notre propos. En second lieu et finalement, nous allons reprendre la structure d'un concept qui est beaucoup plus familier à Merleau-Ponty, à savoir le concept d'aliénation chez Marx des *Manuscrits de 1844*. Nous reprendrons ce concept d'abord parce que Merleau-Ponty en fait lui-même usage et l'intègre dans sa critique politique, mais de façon plus intéressante nous le reprendrons parce que nous estimons qu'il est mal compris par Merleau-Ponty, et que l'aspect négligé de ce concept est en fait beaucoup plus pertinent à sa philosophie qu'il ne le croit.

### §3 : L'aliénation du droit : Hobbes

Elaborer une partie sur Thomas Hobbes dans le contexte de la philosophie politique de Merleau-Ponty peut paraître inattendu, mais il peut néanmoins s'avérer pertinent. D'abord, c'est un rapprochement qui n'a que peu souvent été fait. Et bien que le terme « libéralisme » ne s'applique à Hobbes que d'une manière ambiguë et problématique, sa pensée constitue néanmoins un fondement incontournable de la pensée libérale. Les contours de son projet politique fait sans doute émerger la figure d'un pouvoir absolu dont l'exécution arbitraire n'est pas seulement légitime mais aussi nécessaire pour la paix. Ainsi, sa pensée semble parfois être une défense de la monarchie absolue plutôt que les fondamentaux d'une philosophie libérale. Cependant, et de manière indiscutable, Hobbes représente un tournant dans la philosophie politique moderne et sa théorie du Souverain constitue un fond sur lequel les philosophies libérales stéréotypiques se forment. Pour nous, c'est notamment cette double volonté de trouver un fondement premier de tout pouvoir politique et de toute légitimité, et d'identifier le sujet politique, qui nous intéresse.

Sur ce fond, nous avançons que la philosophie de Hobbes peut, par certains égards, être lue comme un équivalent politique de la philosophie de Descartes. Si Merleau-Ponty s'intéresse à la pensée de ce dernier c'est parce qu'elle met en lumière une origine qui est dépassée par ses propres termes et parce qu'elle nous permet de faire face à une véritable expérience phénoménale, alors la philosophie hobbesienne fait de même dans le domaine politique. En traitant Hobbes non pas comme un philosophe du fondement premier et la philosophie hobbesienne non pas comme un philosophe de survol, mais comme l'expression d'une structure effective, on peut faire parler une certaine dimension du politique.

Ensuite, il apparaît une certaine convergence entre les philosophies de Hobbes et de Merleau-Ponty en ce qu'ils identifient tous deux la violence comme une dimension indépassable de la coexistence. Si la violence demeure, pour Hobbes, une possibilité constante qui légitime le pouvoir, elle est pour Merleau-Ponty aussi présente dans toute vie en commun. C'est précisément ce moment qui nous invite à retenir quelques éléments libéraux de Hobbes, à savoir que la légitimité politique réside



dans la capacité du pouvoir de réduire ou éliminer la violence. La convergence consiste dans le fait que les philosophes maintiennent qu'il y a une effectivité politique d'une disposition de la violence. Nous reviendrons sur ce point, mais il convient pour le moment de remarquer que Hobbes constitue par sa théorie du contrat social une articulation suprême de cette « philosophie optimiste » selon laquelle l'être humain est une volonté libre et rationnelle, « toujours prête pour la paix et le bonheur ». C'est le libéralisme au sens où le pouvoir « confirms the legitimacy of its own institutions insofar as they regulate conflict without violence »<sup>606</sup>. Si la guerre a invité « chaque officier et chaque fonctionnaire », pour la première fois, à « discuter en lui-même le pacte social »,<sup>607</sup> il nous faut interroger ce pacte.

La raison pour laquelle nous nous interrogeons sur la philosophie de Hobbes au sein de la phénoménologie merleau-pontienne se résume en somme dans le fait que nous observons dans l'idée d'un contrat social un mouvement tacite d'*aliénation*. C'est là un mouvement de constitution de la politique qui pose le problème du sujet. Une telle aliénation nous fait revenir aux moments phénoménologiques de la chair chez Merleau-Ponty. Autrement dit, l'aliénation désigne l'expérience effective de la constitution phénoménale, et si le contrat social exprime un mouvement d'aliénation, il serait possible de voir dans le contrat non pas un principe abstrait et idéal mais l'expression d'une expérience.

Certes, il est impossible dans le cadre de ce travail de faire une analyse systématique de la pensée de Hobbes. Cela nous apporterait peu dans tous les cas en ce qui concerne notre hypothèse. Nous nous limiterons donc à signaler ces convergences, et à présenter quelques aspects de sa philosophie à l'intérieur d'une phénoménologie. Pour devancer notre argument, nous pouvons d'ores et déjà signaler que le problème qui émerge chez Hobbes, comme chez Descartes, c'est que sa description de l'état de nature, du contrat et du *Commonwealth* se fait à l'intérieur de l'expérience politique et présuppose une fabrique politique déjà en œuvre. Autrement dit, si Descartes représente la découverte d'un sujet de la connaissance sur laquelle il est impossible de revenir, Thomas Hobbes découvre un sujet politique, qui désormais se trouve au cœur de l'expérience du politique. Par l'optique de notre phénoménologie, l'expérience que l'analyse hobbesienne du *Léviathan* met en lumière est en fait l'expérience de l'empiètement qui a lieu dans la constitution de notre monde politique, et qui prend la forme de la violence et de la guerre. Commençons ainsi à exposer les éléments principaux de la philosophie du Souverain.

### Une philosophie du Souverain

La figure de l'origine de la politique est très clairement offerte par la philosophie de Thomas Hobbes. Son œuvre principale, *Le Léviathan*, se présente comme un traitement du fondement objectif de tout

<sup>606</sup> K.H. Whiteside, *Merleau-Ponty and the foundation of an existential politics*, op. cit., p. 185.

<sup>607</sup> M. Merleau-Ponty, *Humanisme et terreur*, op. cit., p. 125.

gouvernement et de tout État souverain – du *commonwealth*. Certes, comme nous avons déjà noté, Hobbes défend le pouvoir absolu et la souveraineté totale d'un corps gouvernemental, le Souverain ou Léviathan, mais il y a là en même temps quelques éléments fondamentaux et emblématiques d'une pensée libérale. Avant tout il s'agit, d'un côté, d'une conception individualiste de droits et de capacités, et de l'autre, de l'idée selon laquelle la sphère politique est fondée et justifiée à la base de la liberté humaine et individuelle, antérieure à la politique elle-même, afin de garantir la liberté civile et la sécurité. À cela s'ajoute l'idée profondément moderne d'un pouvoir auquel nul n'a un droit privilégié.<sup>608</sup>

Son but, comme nous le savons bien, était de fonder de manière absolue et objective l'ordre politique. Pour Hobbes, dans *Le Léviathan*, la tâche philosophique consiste à trouver l'origine de la souveraineté, du pouvoir, bref de la politique, ce qui s'avère être l'homme dans son état de nature, en dehors de toute civilisation. Il trouve cette origine dans un état pré-politique et apolitique, dans un état qui est plus originaire et plus fondamental que la politique elle-même. Dans *Le Léviathan*, cet extérieur, cette origine pré-politique, se caractérise par la violence, et c'est par la violence que la possibilité d'une politique émerge. Il s'agit d'une découverte au sein de la plus grande violence : la guerre.

Selon lui, la violence est un caractère intrinsèque à la nature humaine, sans aucun dépassement ultime possible. Nous sommes par nature constamment confrontés au risque de la guerre violente, nous faisons toujours face à autrui prenant la forme d'un ennemi, et la seule défense à ce risque est la sécurité assurée par un corps politique. Ainsi, l'idée selon laquelle la seule source du pouvoir légitime provient d'un *contrat social* constitue le noyau du livre est : La souveraineté et le pouvoir d'un corps politique n'est possible que comme le transfert volontaire de droits de tous les citoyens au Souverain par un contrat, le contrat est conçu par les humains et perçu comme nécessaire pour éviter la guerre ; seul le contrat peut assurer la paix et la sécurité de tous. La philosophie de Hobbes se formule ainsi comme une philosophie libérale et comme une philosophie contractuelle. En plus, cela veut dire que, pour comprendre la constitution politique, il va falloir faire appel à quelque chose qui en est extérieur et plus fondamental. Ou plutôt, si Hobbes affirme que la politique se constitue à travers les termes d'un contrat social, l'appui d'une telle métaphysique politique doit être l'être humain dans la mesure où il existe en dehors de ce contrat, ce qui lui permet d'y entrer.

C'est pour cela que sa discussion prend fameusement comme point de départ les capacités naturelles, les droits et les dispositions de l'être humain, sous forme de l'*état de nature*. L'exposition de

---

<sup>608</sup> Hobbes dit notamment que « yet when all is reckoned together, the difference between man, and man, is not so considerable, as that one man can thereupon claim to himself any benefit, to which another may not pretend as well as he. » (HOBBS Thomas, *Leviathan*, Harmondsworth, Penguin, « Penguin classics », 1986, p.183.) Il n'est par conséquent aucune prescription de la nature qui différencie les droits politiques, outre que l'égalité entre les être humains. Cela est radical au sens où il fait rupture avec l'idée classique d'une gouvernance par privilège, divin ou non. Pourtant, tant qu'il n'y a pas chez Hobbes de *summum bonum*, seulement le *summum malum*, c'est la distribution égalitaire de la misère qui oblige la rupture de cette égalité. C'est donc plus important que quelqu'un soit le souverain que ce soit quelqu'un de particulier. Dans ce qui suit, on se rapporte aux chapitres du *Léviathan* qui parlent de la condition naturelle et du contrat, notamment le chapitre XIII et XIV, les passages qui expriment le mieux les convergences que nous pouvons identifier avec la philosophie de Merleau-Ponty.

cet état a pour fonction de mettre en lumière non seulement toutes les conditions d'un contrat social, mais également les raisons pour lesquelles il serait passé. Autrement dit, Hobbes cherche à formuler ce qui est nécessaire et suffisant pour qu'un état social ou politique puisse exister, le *sine qua non* du politique. Et il faut le chercher dans ce qui précède logiquement la politique : l'état de nature, concept qui désigne à la fois la nature de l'être humain et ses rapports naturels avec autrui. C'est un état, abstraction faite de toute institution politique, toute position sociale, toute communauté humaine – semblable au *cogito* cartésien, abstraction faite de toute certitude et de toute situation effective. Seul reste un sujet donné en vertu de lui-même ou de la nature.

Nous sommes, dans cet état, toujours face aux autres êtres humains, et toujours en conflit potentiel avec autrui. Par conséquent, que ce soit en raison du gain d'un bien, de la sécurité ou de la gloire,<sup>609</sup> nous sommes toujours inclinés à faire usage de la force. La condition naturelle de l'humain est de vivre dans cet état, sans société et sans politique, un état caractérisé par le risque constant d'une violence excessive ; Dans l'état de nature, je suis radicalement libre de faire ce que je veux, et nul corps politique ne peut ne m'empêcher. Seuls ma liberté illimitée, ma force naturelle et mes besoins me sont donnés par nature. Et dans la mesure, donc, où il n'y a aucune convention ou institution assurant la confiance ou la solidarité, je dépends de ma domination sur autrui pour assurer ma propre sécurité et assurer mes moyens de subsistance. Il affirme dans une formule célèbre que la conséquence est la guerre : « Hereby it is manifest, that during the time men live without a common Power to keep them all in awe, they are in that condition which is called Warre ; and such a warre, as is of every man, against every man. »<sup>610</sup>

Pour Hobbes, l'état de nature se caractérise par une guerre de tous contre tous, mais il affirme pourtant aussitôt un moment crucial : « So the nature of War, consisteth not in actuall fighting ; but in the known disposition thereto, during all the time there is no assurance to the contrary. »<sup>611</sup> Il situe la violence et la guerre non pas dans une lutte concrète, mais comme une disposition, comme ce qui est toujours imminent. La guerre est en cours autant qu'il n'y a aucun pouvoir qui la limite et qui assure la paix, intrinsèque à l'état de nature. Et l'existence dans cet état ? Nous la connaissons bien : « In such condition ... no Knowledge of the face of the Earth ; no account of Time ; no Arts ; no Letters ; no Society ; and which is worst of all, continuall feare, and danger of violent death ; And the life of man, solitary, poore, nasty, brutish, and short. »<sup>612</sup>

L'état de nature se caractérise donc d'abord par la liberté absolue de tout être humain, ce que Hobbes appelle « droits ». De manière intéressante, c'est précisément un droit au sens où il est donné par la nature, et non pas en vertu d'une appartenance à une communauté. Il est donc aussi bien une

---

<sup>609</sup> *Ibid.*, p. 185.

<sup>610</sup> *Ibid.*

<sup>611</sup> *Ibid.*, p. 186.

<sup>612</sup> *Ibid.*

disposition ou une sorte d'impérative existentielle, qu'un droit au sens commun. Dans le *Léviathan*, il s'agit du lien entre le « droit de la nature » – à savoir la liberté, « this naturall Right of every man to every thing »<sup>613</sup> – et la « loi de la nature » – le souci de soi, « by which a man is forbidden to do, that, which is destructive of his life »<sup>614</sup>. Dans l'état de nature, l'être humain non seulement *peut* mais est également existentiellement incliné à prendre toute mesure possible, y compris la violence, pour assurer sa vie.

Mais l'état de nature se caractérise aussi, et pour la même raison, par le caractère *insupportable* de la guerre. Non seulement, donc, l'être humain est par nature libre de passer un contrat par lequel il trouve un minimum de sécurité, mais il trouve dans le contrat une impérative donnée par la raison. Selon Hobbes, il s'ensuit logiquement du droit de la nature et de la loi de la nature, que l'homme s'efforce à obtenir, la paix : « ... it is a precept, or generall rule of Reason, That every man, ought to endeavour Peace, as farre as he has hope of obtaining it »<sup>615</sup>. Et par conséquence :

From this Fundamentall Law of Nature ... is derived this second Law ; *That a man be willing, when others are so too, as farre-forth, as for Peace, and defence of himselfe he shall think it necessary, to lay down his right to all things ; and be contented with so much liberty against other men, as he would allow other men agains himselfe.*<sup>616</sup>

En vertu de la loi de la nature provient la volonté de tous d'établir un contrat social par lequel chacun renonce à une partie de sa liberté, notamment la liberté d'exercer de la violence, en échange de la sécurité. Il est, nous dit Hobbes, tout à fait rationnel d'entrer dans un contrat afin d'éviter la guerre, car la liberté ne vaut guère si la mort est imminente.

La difficulté du contrat réside pourtant dans le « dilemme du prisonnier » : Rien dans mon état ou dans le contrat lui-même me contraint à le respecter. Au contraire, il est sensible pour moi de ne pas respecter le contrat aussi longtemps que je ne suis pas sûr qu'il sera respecté par autrui. S'il n'y a, dans l'état de nature, nulle solidarité, et nulle loyauté aux termes du contrat, je ne peux pas faire confiance à autrui. Cela est selon Hobbes la fonction du Souverain : quand je renonce à ma liberté naturelle, je la transfère en fait au Souverain, à savoir à une personne ou à un groupe chargé de la gestion de cette liberté. Le Souverain gagne une liberté quasi-illimitée, mais s'oblige en même temps à assurer la sécurité de tous. Le contrat social n'assure pas ma sécurité en vertu de lui-même, mais seulement grâce au Souverain. Par conséquent, le contrat n'exprime pas un renoncement de la liberté au sens purement négatif, mais c'est un transfert positif de mes libertés naturelles.

Pour Hobbes, le contrat consiste à un transfert de la liberté – ce qu'il appelle droit – du sujet qui

---

<sup>613</sup> *Ibid.*, p. 190.

<sup>614</sup> *Ibid.*, p. 189.

<sup>615</sup> *Ibid.*, p. 190.

<sup>616</sup> *Ibid.*

la possède au Souverain. C'est cela qui donne au contrat son caractère d'action : « The mutuall transferring of Right, is that which men call Contract. »<sup>617</sup> C'est en fait une *aliénation* de la liberté et de la disposition d'agir qui prend forme dans le contrat. Par celui-ci, ma liberté s'extériorise et se réunit dans la compétence du Souverain. Et c'est seulement *en vertu* de ma liberté de nature, que le Souverain peut exercer le pouvoir dont il est doté. Ici réside un point central et particulièrement intéressant de la pensée hobbesienne : la liberté de nature et le contrat ne sont pas seulement une condition sans laquelle nulle politique ne pourrait avoir lieu, ils fondent aussi la légitimité de ce pouvoir. Le contrat constitue ainsi à la fois la politique au sens d'un pouvoir et la politique au sens d'une moralité politique. Pour que le Souverain puisse exister en tant que tel, il faut que les citoyens l'acceptent. Le contrat est une aliénation parce que ce n'est pas une élimination de la liberté et la naissance d'une force supérieure, mais c'est un pouvoir qui n'existe qu'aussi longtemps qu'il y a une véritable liberté de nature qui s'aliène en lui.

Par l'établissement du contrat, on passe donc de l'état de nature à un état social, d'un être humain naturel au citoyen. Le Souverain a, grâce au contrat, un droit presque illimité qui lui permet de faire tout ce qu'il juge nécessaire pour maintenir la paix et l'ordre social. Le pouvoir que Hobbes décrit est un pouvoir indivis et supérieur, n'ayant à répondre à aucun corps. Cependant, son pouvoir ne saurait jamais dépasser sa condition, à savoir la sécurité du citoyen. Au moment où celui-ci est condamné à mort, où sa vie est en danger par la constitution politique, les termes du contrat ne sont pas respectés et le citoyen n'est plus obligé de les respecter non plus.<sup>618</sup> C'est que non seulement la légitimité du pouvoir disparaît, mais la source du pouvoir est également niée. Dans ce cas, ne reste au Souverain que la force et la violence pour garantir sa position. Il n'agit plus au sens de la politique, mais en vertu de la logique de la guerre.

Hobbes demeure sans doute une des premières figures de la philosophie politique. Il établit une figure moderne du contrat social, et il retient une position profondément libérale au sens où la société, le pouvoir légitime, et le droit à résister se fondent dans la liberté individuelle. Mais il est également important au sens où il identifie un double sujet politique : le Souverain qui exerce tout pouvoir politique et qui assure toute existence civile, et l'homme de nature dont la liberté s'aliène dans le Souverain en vertu du contrat. C'est là un double sujet politique, dépendant l'un de l'autre. Nous allons reprendre quelques moments centraux de cette figure pour voir en quoi elle peut nous fournir une figure phénoménologique.

---

<sup>617</sup> *Ibid.*, p. 192.

<sup>618</sup> *Ibid.*

## Le contrat comme figure phénoménologique

Comme une description objective du monde politique, mais surtout comme une analyse de la nature humaine, la philosophie de Hobbes échoue. Elle échoue moralement parce qu'elle propose une image de la société et une justification politique profondément anti-démocratique, despotique. Face aux valeurs libérales d'aujourd'hui, comme l'État de droit, la liberté d'expression et la représentation politique, elle est radicalement dépassée par l'histoire.

Elle échoue également parce qu'elle est une philosophie de survol, aux termes merleau-pontiens. Hobbes cherche à déterminer l'essence de l'être humain dans son état naturel pour en tirer les conséquences politiques. Elle prend ainsi une perspective d'en haut puisqu'elle prétend décrire un état de fait, les dispositions et les capacités naturelles et objectives de l'être humain, sans prendre en considération ses variations, l'histoire, sans mettre en cause cette objectivité, cette nature. Et aussi puisqu'elle n'est pas consciente de sa propre position, à savoir comme une philosophie incarnée et historique. Certainement, pour Hobbes, c'est en particulier la première révolution anglaise, *the english civil war*, qui incite Hobbes à écrire le *Léviathan*,<sup>619</sup> mais l'argument de ce dernier est censé exposer l'origine universelle du pouvoir politique. Ainsi, l'existence incarnée, outre nos besoins et notre vulnérabilité physique, et le problème de l'histoire ne font pas partie de cette pensée, et elle se formule depuis une perspective à laquelle nous n'avons aucun droit.

Pourtant, cette philosophie, ou au moins certains de ses éléments fondamentaux, ne peut être refusée tout court, car la puissance de la philosophie ne réside pas dans sa capacité à prendre une perspective de surplomb ou de dire le plus clairement le *vrai*. Son plus grand pouvoir consiste en sa capacité à réunir un ensemble de phénomènes qui ne se présentent à nous que partiellement et à mettre en relief ce qui nous est le plus proche, à formuler ce qui est à la fois trop loin et trop près. Par conséquent, nous voulons dire que la philosophie politique de Hobbes est beaucoup moins intéressante comme anthropologie ou métaphysique politique que comme la mise en perspective d'une certaine figure de l'expérience politique.<sup>620</sup> Nous maintenons qu'il est intéressant de reprendre certains éléments et les replacer dans un champ phénoménologique. Comme nous l'avons déjà noté par ailleurs, Hobbes présente en politique un argument similaire à ce que fait Descartes en métaphysique et en épistémologie. Il est possible de voir dans la pensée hobbesienne la même problématique que Merleau-Ponty retrouve chez Descartes. Commençons par indiquer quelques thèmes ou problèmes qui nous reconduit au

<sup>619</sup> « it was a commitment to civil peace by whatever means and whatever allegiance this was to be obtained. » MACPHERSON C. B., « Introduction » in *Leviathan*, HOBBS Thomas (dir.), Harmondsworth, Penguin, « Penguin classics », 1986, p. 9–64. Hobbes expose lui-même ses réflexions sur son époque dans *Behemoth : the history of the causes of the civil wars of England, and of the counsels and artifices by which they were carried on from the year 1640 to the year 1660*.

<sup>620</sup> Dans une interprétation plus classique, Hobbes fait face à de nombreux problèmes, comme l'objection cartésienne de certitude et de scepticisme : Comment peut-on vraiment connaître un état qui n'a jamais été réel ? Et il faut aussi demander s'il est possible de déduire le droit du fait, à savoir si son concept de « Right » est véritablement un concept moral (voir *Ibid.*, p. 60-61.).

vocabulaire merleau-pontien.

### *L'intériorité de la philosophie*

Un premier élément du *Léviathan* concerne le problème caractérisé comme le plus évident, à savoir que l'état de nature n'a probablement jamais existé. Il n'y a en tout cas, aucun moyen de démontrer qu'un tel état de guerre de tous contre tous ait pu exister, ou que les sociétés préhistoriques se caractérisaient par un « continuall feare ». Or, cela est certainement se méprendre sur le sens du texte : L'hobbesien indiquerait sans doute que l'existence ou non de cet état de nature est en réalité une question sans importance pour l'argument de Hobbes – et il aurait raison. Cependant, cette affirmation permet de placer la pensée de Hobbes plus proche encore de la pensée cartésienne. Ce serait admettre à la philosophie une situation réelle, affrontée à un monde complexe, une situation de laquelle elle chercherait à tracer l'origine.

Alors qu'il est empiriquement indiscutable que Hobbes lui-même vivait dans une société et dans un ordre politique, cela vaut aussi logiquement : s'il est vrai que l'état de nature est une abstraction philosophique ou un processus de la raison au sens de Descartes, qui cherche à faire parler un fondement premier de la politique, il s'ensuit logiquement que cela vaut pour toute tentative de penser la politique. Cela veut cependant dire que l'état de nature ne se conçoit qu'à l'*intérieur* de l'état de société. C'est en effet un constat que Hobbes fait lui-même en esquissant un état dans lequel « no Knowledge » peut avoir lieu, ce qui nécessite un état de société pour identifier la nature humaine même ; l'idée d'une nature humaine présuppose un état de société de sorte que cette idée fait partie de l'état de société, et non point l'inverse.

Ce problème est analogue à celui que nous avons brièvement posé contre Rawls et qui est en essence le même que Merleau-Ponty opposé à Descartes ; en poussant l'argument jusqu'à une abstraction quasi-totale (une mise en doute de toute connaissance ou une mise en suspens de tout ordre politique ou social), nous faisons très vite face à la réalisation que nous ne pouvons accomplir cette démarche sans en même temps mettre en cause la totalité de l'argument. Autrement dit, et avec les mots de Merleau-Ponty : comme la foi perceptive est une condition de la réflexion sur la connaissance et non pas l'inverse, la vie en société et en politique est une condition de la réflexion sur ses origines. Toute tentative d'interroger l'origine d'un état doit présupposer l'état même, mais aussi trouver la source de cette interrogation au sein de cet état.

Cela veut aussi dire que nous sommes toujours déjà jetés dans l'état de société, un état de pouvoir, de gouvernement, de légitimité et de savoir, dans un monde que nous n'avons pas choisi. Cela implique que, comme chez Descartes, nous ne saurons jamais sortir de l'état qui nous est donné, et il ne nous est pas permis de prendre l'état de nature comme une réalité en soi, même comme réalité sous-jacente. Autrement dit, la condition nécessaire pour une interrogation de l'origine de la politique, comme

le fait Hobbes, se fonde sur l'expérience *préalable* de la politique et de ses configurations. Cependant, la conséquence fera écho à la découverte de Descartes, non pas d'un sujet pur, d'un *res cogitans*, mais d'un sujet situé, doutant de *quelque chose*. Pour Hobbes, c'est la découverte d'un sujet politique interrogeant l'étoffe de sa situation politique. En somme : Si Hobbes pense avoir trouvé le sujet à l'origine de la politique, le sujet politique, « Man », c'est un sujet qui était déjà à l'œuvre comme sujet politique ; déjà impliqué, déjà constituant.

À cela s'ajoute un autre élément que nous montre Hobbes, à savoir le sens de la guerre. Il est, comme nous avons vu, très explicite sur ce point ; Il ne s'agit nullement d'une guerre au sens d'une bataille, mais au sens d'une disposition. Sans doute, le fait qu'il s'appuie sur un état de nature qui n'a jamais existé et sur la disposition de la guerre indique que l'argument de Hobbes, autant qu'une analyse de l'origine de la politique, était un avertissement du risque que nous courions s'il n'y avait plus de gouvernement. Dans le contexte de la révolution anglaise, il est évident qu'il fournit une défense qualifiée de la monarchie,<sup>621</sup> contre le risque d'une guerre catastrophique.<sup>622</sup> Cependant, il est remarquable que cette disposition ne disparaît pas dans l'état de société – au contraire, elle en est la condition. Il y a là une certaine convergence à l'analyse de la guerre de Merleau-Ponty. Il est notable qu'il ne discute pas ici les atrocités de la guerre, les tranchées, etc., mais plutôt l'expérience d'une guerre dont les batailles n'étaient qu'un fond ou une disposition. L'expérience de la guerre ne nécessite pas une lutte effective, mais elle fournit un champ phénoménal sur fond duquel les événements ont lieu.

Ces éléments de la pensée de Hobbes constituent des moments très centraux pour une phénoménologie, et nous les retrouvons précisément dans la justification phénoménologique. Il s'agit d'une intériorité de l'analyse dont il est impossible de faire abstraction, mais qui, au contraire, se présente au sein de cet échec, et d'une découverte d'un sujet qui n'est pas le sujet pur d'une philosophie de survol : c'est seulement au sein de la politique qu'il est possible de penser le pouvoir et sa légitimité ; c'est seulement en tant que sujet *politique*, en tant citoyen, qu'il est possible « d'entrer dans le contrat ». En bref, ce que Hobbes met en lumière, sont les contours d'une expérience politique qu'il revient à la phénoménologie de prendre au sérieux.

### ***Contrat et expérience***

S'il est vrai que la politique ne se comprend que de l'intérieur, s'il est vrai, comme nous l'indique Hobbes lui-même, qu'il est impossible de sortir de l'ordre politique pour comprendre ce qui en est dehors, il s'ensuit que le pouvoir et la légitimité que Hobbes, ainsi que d'autres penseurs du contrat social, expose réfléchit moins une métaphysique de la politique qu'un nexus d'expériences et de

<sup>621</sup> *Ibid.*, p. 13-14.

<sup>622</sup> Cette perspective a par la suite été employée pour décrire l'ordre politique sur la scène internationale, mais nous n'enrons pas dans ce débat-là.



phénomènes politiques.

En déployant la perspective de la philosophie politique de Merleau-Ponty, nous pouvons traiter et considérer la théorie hobbesienne non pas au sens où il échoue, mais au sens où il a raison. Avant tout, cela veut dire que la théorie de l'état de nature ne concerne pas la vraie nature humaine, mais c'est au contraire analogue à l'époque phénoménologique, démarche par laquelle le philosophe fait parler un certain horizon du phénomène. Comme pour Descartes, Hobbes met d'une certaine façon le fonctionnement du pouvoir entre parenthèses pour faire parler l'expérience qui en est sa condition.

Premièrement, et peut-être le plus important, l'état de nature expose l'expérience d'une légitimité dans la société moderne. Face au pouvoir, nous faisons expérience d'une certaine justification. Le pouvoir demeure légitime aussi longtemps qu'il assure ma sécurité, aussi longtemps qu'il met en place une force de l'ordre qui me permet de vivre et de profiter d'un certain niveau de liberté. Étrangement, cette expérience politique exprime l'expérience d'une promesse tacite, voire inconsciente, des représentants du pouvoir : Dans l'exercice du pouvoir, aussi violente ou opprimante qu'il soit, émerge une promesse de sécurité et de liberté. Promesse parfois explicitée dans les droits politiques et civils, parfois implicites dans son exécution. C'est une promesse tout à fait analogue aux valeurs que Merleau-Ponty identifie dans la société libérale.

Autrement dit, la légitimité du pouvoir et la promesse de la sécurité désignent l'expérience d'un rapport entre le corps politique – la force de l'ordre, les cours, le gouvernement, le système fiscal, etc. – et chaque individu. Si l'on peut dire que la justification que fournit Hobbes du pouvoir est acceptable et raisonnable, cela veut dire en fait qu'il y a rapport politique qui gère mes expériences, mes exigences, mes attentes. Cela veut dire que la politique pose un fond sur lequel mes actions figurent : je trouve acceptable et justifiable de résister à l'exercice du pouvoir, de le saboter, de l'opposer, seulement dans la mesure où le système politique ne tient pas ses promesses. Mes actions de résistance me figurent comme acceptables dès que je sens et perçois que ma vie est en danger, que le corps politique n'est plus capable de ou disposé à me protéger.

Cela signifie, comme le dit Merleau-Ponty, que les valeurs dont nous faisons l'expérience dans le monde concret, sont en réalité une manière de désigner les rapports humains, à savoir de désigner les « formes du travail, de la manière d'aimer, de vivre et de mourir ». Si une théorie du pouvoir politique est acceptable, qui tient que sa seule obligation est d'assurer la paix et la sécurité de tous, cela veut dire que le monde social concret est géré par certaines relations humaines et par un rapport au corps politique qui se structurent autour de ces libertés. Ou plutôt, s'il est difficile de rendre compte de ces rapports sociaux effectifs et des expériences politiques, nous les faisons parler en mettant en lumière ces valeurs, cette légitimité, ce fonctionnement du pouvoir.

Deuxièmement, dans la société telle que la présente Hobbes, émerge l'expérience d'un sujet politique. Ce n'est précisément *pas* la référence à un « Homme naturel » qui se présente, mais une

expérience de soi comme ce *en tant que quoi on est un sujet politique*. Pour se constituer comme sujet politique, on ne se fonde pas dans un état abstrait, mais on se conçoit au sein du politique. Ce que Hobbes illustre brillamment, c'est justement que le sujet politique ne se réalise pas en vertu de ces capacités naturelles ou comme une transparence à soi d'une conscience naturelle, mais au contraire que celui-ci se réalise dans le rapport entre mes actions et les actions d'autrui, entre mes perceptions et les perceptions d'autrui : C'est parce que je ne sais prévoir les actions d'autrui, et parce que celles-ci demeurent à la fois sensibles et opaques, à la fois intelligibles et épaisses, que je me fonde comme sujet politique.

C'est en vertu d'une liberté qui n'est réelle et qui n'a de sens qu'à la rencontre avec autrui que je me vis comme sujet politique. En termes merleau-pontiens : dans le domaine politique, il y a des creux, des non-coïncidences, entre mes actions et ses effets, entre ce qui m'apparaît et ce qui me reste invisible, entre ce que j'exprime et ce que l'autre voit. Dans cette non-coïncidence émerge une épaisseur du politique, et c'est dans cet entre-deux que le sujet politique s'installe. Autrement dit, je ne sais pas si autrui est ami ou ennemi, je ne sais pas si ses actions peuvent me nuire ou non, je ne suis pas le maître de cet entre-deux dans lequel je me lance quand j'agis. En revanche, la société est conçue de sorte qu'autrui m'apparaît comme empiétant sur mes libertés, comme un risque et comme adversaire. Il se pose pour moi comme risque, non pas parce qu'il l'est par nature, mais parce qu'il l'est en vertu des formes sociales dans lesquelles nous nous empiétons véritablement.

De cela s'ensuit le moment très libéral de la pensée hobbesienne : Je me vis politiquement comme individu isolé, entièrement séparés des autres. C'est en vertu de *mes* libertés, de *ma* sécurité, de *mes* intérêts particuliers, que je vis des obligations envers le Souverain et réclame des droits, et non pas par solidarité ou du bien commun. Ceci est dû à une réversibilité du scénario hobbesien ; Il expose l'individualité propre comme appartenant à « l'Homme naturel », alors qu'en réalité ce n'est pas cette individualité naturelle qui me permet d'agir comme un individu politique. Au contraire, c'est la configuration politique et sociale dans laquelle je me conçois comme sujet politique, c'est la manière par laquelle le Souverain me pose dans son système de gouvernement, qui me permet de me penser comme individu dans l'état de nature. Par mes droits individuels, par ma situation politique réelle, par la fonction que le politique me donne dans la société, il est possible de réfléchir sur une liberté individuelle, sur des besoins individuels, etc. C'est la réversibilité de l'argument que Merleau-Ponty faisait contre Descartes, et qui est celle qui se présente le long de la *Phénoménologie de la perception*. En ce qui concerne le libéralisme, il est vrai que Hobbes comme la liberté comme fondement de la politique. Pourtant, il devrait être clair que c'est en vérité l'inverse : c'est ma situation politique et sa configuration idéologique libérale qui me permet de penser ma liberté au sens abstrait et négatif, comme « right to everything ».

De même, et troisièmement, la politique que présente Hobbes a en germe la violence et la

guerre. Même l'attrait de l'argument de Hobbes en témoigne : pour que sa justification du pouvoir du Souverain soit convaincante et acceptable, il faut d'abord que la guerre se pose pour les citoyens comme un vrai risque. Que cette perception de la guerre latente est « réelle » ou construite par un appareil de propagande de la part du Souverain, c'est en fait une question secondaire – c'est une question qui concerne le machiavélisme merleau-pontien ; forte intéressante, et sans doute pertinente pour les analyses des événements, mais cette question ne remet pas en cause la réalité de cette perception. Comme Merleau-Ponty le souligne lui-même, il n'y a dans l'idéologie aucune *apparence* pure, car toute apparence contient son épaisseur. C'est précisément la découverte de Machiavel qui nous permet de revenir à cette expérience : La perception a elle-même une réalité, l'illusion a une profondeur que nous ne saurons jamais éliminer. En revanche, c'est le champ dans lequel nous sommes condamnés à agir.

La pensée de Merleau-Ponty nous permet de voir que la philosophie du contrat social met d'abord en lumière une situation politique effective. Plus qu'une abstraction et plus qu'une exposition de conditions premières, la philosophie dévoile quelques dimensions de la situation à partir de laquelle elle travaille. Ainsi, il est vrai que Hobbes nous indique un ensemble d'expériences dont nous n'avons retenues que quelques-unes. Une philosophie comme celle-ci ne témoigne donc pas d'abord de principes abstraits d'une philosophie libérale, mais elle nous montre qu'il y a effectivement des expériences situées dont nous ne saurons faire abstraction. Il nous reste pourtant de tirer les conséquences proprement phénoménologiques de ce constat. Nous allons donc reprendre un dernier élément.

### *Le politique : the Matter thereof*

Le fait qu'une philosophie comme celle de Hobbes dévoile une intériorité de la situation implique d'abord qu'il y a des vraies expériences, mais il implique également qu'il y a une épaisseur à cette intériorité. Nous l'avons déjà indiqué brièvement : un sujet politique dont la subjectivité dépend à la fois de mes actions et celles d'autrui, une légitimité du pouvoir qui s'appuie sur une présence de la guerre ; ce ne sont là jamais que des apparences pures, mais des apparitions phénoménales. Au moment où ces expériences ont lieu dans une situation effective, elles gagnent aussi une épaisseur phénoménale de réalité – elles se matérialisent. Rappelons-nous de l'enseignement marxiste de Merleau-Ponty :

C'est que dans le marxisme la « matière », comme d'ailleurs la « conscience », n'est jamais considérée à part, elle est insérée dans le système de la coexistence humaine, elle y fonde une situation commune des individus contemporaines et successifs, elle assure la généralité de leurs projets et rend possible une ligne de développement et un sens de l'histoire, mais si cette logique de la situation est mise en train, développée et accomplie, c'est par la productivité humaine sans laquelle le jeu des conditions naturelles données ne ferait paraître ni une

économie ni, à plus forte raison, une histoire de l'économie.<sup>623</sup>

Que l'on parle de la valeur, du sujet, ou de la guerre, qui appartiennent tous à l'horizon libéral que Hobbes cherche à exposer, l'important demeure néanmoins qu'il y a une épaisseur à toutes ces expériences, elles font partie de la même phénoménalité. Le brouillement de la matière et de la conscience, de l'expérience et du réel, expose très bien l'enjeu de la philosophie contractualiste, faisant de cette épaisseur une « matière » de la politique comme « système de la coexistence humaine » et comme « situation commune ».

Ce qui est remarquable est que Hobbes semble lui-même être conscient de cette double appartenance. Pour lui, chercher la source de la politique, ce n'est pas chercher une idée venant de l'au-delà, mais c'est trouver la *matière* de cet état. Il le dit explicitement déjà dans l'introduction : « To describe the Nature of the Artificiall man [l'être humain en société], I will consider First, the *Matter* thereof, and the *Artificer* ; both which is *Man*. »<sup>624</sup> Cela veut dire que Hobbes reconnaît l'importante intimité de l'acte constitutif de l'état social et de son étoffe même. Cette formule nous fait certainement repenser à l'idée merleau-pontienne de la chair. Si la discussion de Hobbes dévoile elle-même cette épaisseur politique et s'il insiste lui-même sur le fait qu'elle se fonde dans un acte constitutif et dans une matière, il est désormais tout à fait juste de parler de la chair politique. Expliquons ce point :

À travers l'idée d'un contrat social, idée qui paraît de prime abord d'être transparente pour un être rationnel, émerge une profondeur phénoménale. Il s'agit parmi autre chose certainement du sujet politique, de la valeur et du risque de la violence, comme nous avons indiqué, mais avant tout il y a une profondeur de la politique elle-même qui se présente, une profondeur dans laquelle toutes ces expériences ont lieu. Autrement dit, il y a un groupe social, un peuple, un intermonde, qui à chaque moment constituent et reconstituent l'ordre politique. Comme il n'y a pas d'état de nature effectif, cela veut dire que la politique n'a pas été créée une fois pour toutes. Au contraire, toutes les actions, tous les discours, toutes les procédures de la justice, toutes les élections, etc., ne font que refonder le contrat.

Par conséquent, si le contrat n'est pas fait une fois pour toutes, cela veut dire que la politique qui se déroule n'appartient pas non plus tout à fait au Souverain, contrairement à ce que l'on pourrait croire en lisant Hobbes. Ce n'est pas, en fin du compte, au Souverain de juger si oui ou non les obligations sont satisfaites, mais à celui auquel appartient le droit d'entrer dans le contrat. Et dans la mesure où le contrat a pour fonction de garantir de la paix et de garantir la sécurité de tous, il y a une sorte de communauté, une civilité qui se présente. Autrement dit, le pouvoir du Souverain repose sur le corps collectif d'individus, et celui-ci se conçoit comme bien plus que la somme des individus. Bien que les limites du pouvoir se trouve au niveau du corps de l'individu, ce n'est pas cet individu seul qui

<sup>623</sup> M. Merleau-Ponty, *Sens et non-sens*, op. cit., p. 157.

<sup>624</sup> T. Hobbes, *Leviathan*, op. cit., p. 82.

fournit le fondement du pouvoir. Le contrat représente cette citoyenneté qui seulement dans sa totalité peut fonder la légitimité du pouvoir.

Un moment analogue a été reconnu par Claudia Brodsky Lacour dans son article « The “Body Politic” and social contract theory ». Ici, elle évoque une autre pensée contractualiste, notamment celle de Rousseau. Elle retient de Rousseau, comme nous l'avons fait à l'égard de Hobbes, le fait que l'efficacité du contrat social ne dépend pas d'une situation historique effective dans laquelle le contrat a été effectivement signé ou articulé par les contractants, mais que le contrat désigne une sorte d'efficacité politique qui se réalise « à l'instant ». De cela s'ensuit que ce n'est plus l'individu de nature qui entre dans le contrat, mais que celui-ci est aussitôt remplacé par un autre individu pour qui le social devient réel : le citoyen.<sup>625</sup>

Ce moment est également mis en relief par le fait que Rousseau évoque la volonté générale, une sorte de fondement politique qui n'est ni un principe moral ni surtout la somme des volontés des individus. Au contraire, il s'agit d'une solidité, ou une épaisseur, si l'on veut, de l'infrastructure sociale qui n'est pas donnée par la nature mais qui n'est pas non plus soumise au pouvoir exécutif. Comme un mouvement du va-et-vient, c'est un fondement de la légitimité politique qui enveloppe le pouvoir, mais qui n'existe pas avant lui, et qui est mise en forme à travers lui. Pour Rousseau, ce fondement est le peuple, indivisible, le « moi commun », alors que pour Hobbes, c'est le Souverain qui occupe la place du peuple.

Cela revient à dire que si le contrat n'était pas réel comme substance, il l'est comme phénomène ; si le peuple n'existait pas comme objet en-soi, il existe dans le champ phénoménal ; si le corps politique n'est pas vrai comme principe, il l'est comme chair politique ; enfin, si la liberté n'existait pas comme fait premier de la nature, elle existe comme système des rapports sociaux – comme idéologie.

En revenant à l'idée de l'identité de matière et de la constitution, une question se pose : d'un côté nous avons le corps individuel qui établit les limites du pouvoir et qui est la matière du contrat, et de l'autre, nous trouvons le corps collectif qui constitue le pouvoir effectif et ses intérêts. Comment donc comprendre ce double sens du corps ? Le principe qui manque à Hobbes, c'est l'idée de l'aliénation. La constitution politique qui a lieu au sein de la situation politique elle-même, est en fait un acte d'aliénation par lequel l'individu s'extériorise, se pose extérieur à lui-même. En tant que chair, il s'exprime et il agit envers la politique, la réinstitue et refonde sa légitimité. Cela implique qu'il se retrouve, à proprement parler, dans l'état social non pas en tant que cet individu, mais en tant que citoyen. L'important, pourtant, est que l'individu, en s'aliénant, ne se retrouve dans l'état social que partiellement : il ne se voit pas complètement, il n'a pas entièrement accès ni contrôle du citoyen qu'il est. Il est au contraire désormais

---

<sup>625</sup> LACOUR Claudia Brodsky, « The “Body Politic” and social contract theory : The phenomenon of “Total alienation” » in *Bodies of resistance : New phenomenologies of politics, agency, and culture*, Laura Doyle (éd.), Evanston, Ill, Northwestern University Press, « Philosophy, literature, and culture », 2001, p. 37–56.

dans un champ politique qui n'est plus tout à fait le sien. La conséquence est que les intérêts du Souverain ou du peuple, ne correspondent pas aux siens, et ne sont pas complètement accessibles, bien qu'il se comprend désormais comme protégé par le corps politique.

Autrement dit, se concevoir comme citoyen, c'est se concevoir que partiellement, et c'est faire l'expérience de soi comme appartenant au politique, comme quelque chose sur quoi on n'est plus tout à fait le maître. Faire l'expérience de soi comme un sujet politique posant des limites au pouvoir, faire l'expérience d'une légitimité et d'une guerre en latence, c'est faire l'expérience de l'aliénation par laquelle on se livre au politique (par le transfert de la liberté) pour se retrouver comme autre chose. Comprendre que la réalisation du contrat se fait « à l'instant » et que c'est en tant que le citoyen se conçoit que le pouvoir s'établit, c'est faire l'expérience de l'aliénation de la chair politique. Seulement la chair a la puissance de s'aliéner, et en s'aliénant, le politique dans lequel elle se pose prend une épaisseur phénoménale qui est en vrai sa réalité.

À nouveau, le lecteur reconnaîtra sans doute les contours du Machiavel de Merleau-Ponty dans cette discussion : pour le Prince de Machiavel, le pouvoir ne travaille pas comme puissance ou par principes moraux, mais à travers le champ d'apparition. La clé de cette pensée est de comprendre en quoi l'apparence du Prince, de son pouvoir, de sa volonté, etc., n'est pas une apparence pure, mais une apparition. Au moment où le Prince apparaît *effectivement*, il n'est plus une véritable apparence, mais un pouvoir-phénomène. Par conséquent, la question de l'illusion, du mensonge, de la vérité de la force et de la violence, est systématiquement secondaire.

Ce qu'il faut retenir, pourtant, c'est que le Prince apparaît toujours sur un certain fond, et le champ qu'il produit est véritablement un champ phénoménal. Par conséquent, l'apparition est aussi réversible : pour que le Prince apparaisse, il faut également que son sujet apparaisse, à la fois au Prince et à lui-même. Ce que nous trouvons chez Hobbes, c'est précisément les contours de ce fond, et cette réversibilité ; C'est vrai, comme le dit Machiavel, qu'une fois dans l'état social, le Souverain doit agir indépendamment de valeurs morales, pour assurer l'effectivité de son pouvoir. Mais la politique n'appartient pas tout à fait au Souverain, il n'en est pas sa matière. Quand Hobbes dit que l'Homme est « Matter and Artificer », il désigne une double appartenance, justement : c'est dire que c'est lui, en tant que citoyen qui fait et refait sans cesse la politique, et c'est dire que c'est à travers sa chair aliénée que le citoyen existe. Autrement dit, en décrivant le moment d'aliénation, il décrit une épaisseur idéologique du politique, un système d'idées qui est devenu effectif, mais aussi en quoi ce système n'est pas clos sur lui-même, mais fait émerger un sujet qui pose aussi les limites de la politique.

\*\*\*

Le *Léviathan* de Thomas Hobbes échoue comme un traité des fondements absolus de la politique, car il

prend la perspective d'une philosophie de survol, une théorie politique qui n'est pas capable d'expliquer ni de prescrire sans prétendre une position à laquelle elle n'a pas le droit. Or, s'il échoue comme une métaphysique politique, il réussit autant comme un traité d'une certaine expérience politique dans la société moderne, un exemple remarquable de la pensée politique qui permet à la phénoménologie de dégager une certaine figure de l'action politique, celle de l'origine de la politique. Traiter l'expérience politique à travers les dimensions du sujet, de l'aliénation et de la guerre, c'est là une figure qui déclenche les perspectives phénoménologiques sur la liberté et sur le corps. La philosophie de Hobbes nous oblige à poser la question du politique, car elle fait entrevoir une étoffe antérieure au champ d'apparence de la société, une matière intérieure à la politique. Autrement dit, le contractualisme de Hobbes, en tant que théorie de l'origine, met en lumière que nous avons une expérience politique qui se façonne dans l'oscillation entre la matière et l'acte constitutif, *entre le politique et l'action*, oscillation au sein de laquelle émerge un sujet politique.

Lire l'Homme, « Matter and Artificer », comme la chair du sujet politique, c'est là une démarche qui permet deux analyses : D'abord, le modèle hobbesien fournit une perspective substantiellement politique à la phénoménologie merleau-pontienne. La figure que nous indique Hobbes nous permet de traiter quelques formes fondamentales de la société et la politique moderne, comme la légitimité et la souveraineté, les institutions qui se justifient elles-mêmes par leur exécution. Et ensuite, l'approche phénoménologique donne à la pensée de Hobbes une forme critique et la fait travailler face à une politique toujours en train de se faire. Toute forme politique se donne comme naturelle et universelle, mais si nous les traitons comme des phénomènes, si nous cherchons leur origine, nous faisons parler le non-dit, nous exposons l'irréfléchi.

#### **§4 : L'aliénation du travail : Marx**

Le traitement merleau-pontien de la philosophie et de l'idéologie libérale gravite, comme nous avons vu, autour de l'idée que le libéralisme prend l'être humain comme étant avant tout une conscience, avant tout une subjectivité. Par là, la philosophie libérale est comprise comme une philosophie de survol, posant des valeurs universelles, détachée du monde effectif, contredisant notre existence incarnée. Et l'idéologie libérale est conçue comme un schéma tacite qui justifie et dissimule la violence du système politique et social avec lequel elle fait système. Cependant, la position de Merleau-Ponty envers le capitalisme en tant que système économique et organisation sociale est aussi très importante. C'est surtout dans la dernière moitié des années 1940 que sa critique du capitalisme et de l'idéologie « bourgeoise » est explicitée, une critique qui se trouve très proche à la philosophie marxienne, mais des thèmes qui se retirent largement de ses interrogations ultérieures. Il affirme que la philosophie de l'existence et la phénoménologie nous ont à nouveau ouverts au problème de l'histoire, et plus

précisément ont fait retour sur les thèmes du marxisme.<sup>626</sup> Avec la philosophie de Marx, le thème de l'aliénation devient explicite, et le problème du sujet et de l'objet se retrouvent au centre de l'interrogation politique. Pour Merleau-Ponty, donc, le marxisme devient une perspective politique incontournable de la dimension existentielle. Nous nous mettons d'accord sur le fait que le concept d'aliénation exprime un aspect très important non seulement du capitalisme en tant que tel, mais de la structure de l'expérience politique qui lie ensemble système économique et idéologie de sorte que nous y retrouvons un aspect de la chair du politique.

L'aliénation désigne chez Marx un des moments les plus importants du travail et de la *production* capitaliste. Plus qu'une analyse des conditions sociales et économiques, et les rapports politiques entre le prolétariat et la bourgeoisie qui en résulte, il s'agit, avec cette perspective, d'une analyse de la production même et les rapports sociaux qui en son fonctionnement. Ce concept est particulièrement intéressant pour notre propos parce qu'il met accent sur le problème de l'idéologie, de cet entrelacement de la matière et la conscience, et notamment sur l'action. Aussi il reconduit un thème politique et social, celui de la production capitaliste, à celui de l'expression et de la constitution. La force du modèle marxien de l'aliénation comme forme de la production capitaliste réside dans le fait qu'il situe l'aliénation non pas comme résultat causal d'un certain mode de production. Comme nous allons le voir, ce n'est pas que le travailleur produit *d'abord* son produit, qui lui est seulement par la suite enlevé. Le travail capitaliste est *lui-même* une activité aliénante. C'est l'acte même de travailler, l'action de production, qui produit cet effet. Il situe une structure politique, une scission dans l'étoffe existentielle dans laquelle la politique peut prendre place, au sein de l'action, et non pas comme sa cause ni comme son effet. Et ce modèle peut certainement être étendu sur d'autres phénomènes politiques. Marx nous apprend à chercher le moment de scission, cette action à l'origine du phénomène.

Nous avons choisi ce concept chez Marx parce qu'il témoigne d'un aspect de la théorie marxienne dont le véritable sens est souvent négligé : la philosophie marxienne est profondément historique et dialectique, il ne faut certainement pas laisser de doute sur ce sujet. Néanmoins, le concept d'aliénation, concept pourtant très important pour comprendre le phénomène du travail et un concept qui sera intégré dans la philosophie historique, exprime en lui-même beaucoup moins cet aspect historique et beaucoup plus le problème de l'expérience et de l'expression. Il est facile de lire chez Marx un moment d'oubli, voire un lapsus, qui le conduit à un certain retour aux origines, à l'essence humaine, mais cela serait injuste de se contenter de cette lecture. Au contraire, nous trouvons dans ce concept d'aliénation le moment qui est peut-être plus que tout autre chose proche à la philosophie politique classique sans pour autant devenir un cartésien politique. Nous devons lire dans ce concept l'expression d'une expérience structurée d'une activité sociale, maîtrisée sous forme d'une « origine », mais qui indique beaucoup plus cette intersection de l'expérience et du politique.

---

<sup>626</sup> M. Merleau-Ponty, *Sens et non-sens, op. cit.*, p. 165.



Cependant, le phénomène de l'aliénation n'est pas clairement bien compris par Merleau-Ponty, et il n'entreprend pas une discussion systématique du thème. Chez Marx, en revanche, il y a constamment le risque de comprendre le thème de l'aliénation en lumière d'une anthropologie ou comme une théorie de la nature humaine. Tout revient au fait que l'aliénation indique le thème de l'expression en politique, mais si Merleau-Ponty ne conduit pas cette interrogation jusqu'au bout et ne situe pas le thème de l'aliénation en rapport avec le problème de l'expression, l'inverse semble être le cas chez Marx, qui laisse non-traité le problème de l'expérience et celui du politique. Nous allons exposer un fil conducteur du thème de l'aliénation chez Marx, mais en le situant dans la perspective phénoménologique. Ainsi, l'aliénation donne sens à l'expression politique pour une phénoménologie de l'action politique, tout en même temps que la théorie de l'expression merleau-pontienne ouvre sur une autre manière de comprendre l'aliénation : comme une figure. Si l'aliénation devenait un thème du politique au sein de la philosophie de Hobbes en tant que *constitution*, nous nous tournons désormais à l'*expression*, en tant qu'une autre dimension de l'existential.

### **Aliénation comme réification**

Dans la critique merleau-pontienne du capitalisme, il y a surtout deux axes qui se démarquent : D'abord, le capitalisme conçu comme un système violent qui opprime violemment l'être humain parce qu'il l'exploite,<sup>627</sup> parce qu'il l'éloigne de ses conditions humaines, et ensuite, le capitalisme comme faisant système avec notre conception du monde et le schéma de nos actions. Merleau-Ponty insiste à la fois sur le fait que le capitalisme est une organisation sociale violente et qu'il, par l'idéologie bourgeoise, donne sens à l'histoire. Ces deux axes sont pour Merleau-Ponty coextensifs et interdépendants en raison de l'interdépendance de la forme et de la matière, de la conscience et du monde. C'est précisément pour cela que la philosophie de Marx demeure jusqu'au bout une étape privilégiée de la philosophie politique : Il est le premier à vraiment saisir la politique dans l'intersection de la conscience et de son objet, de l'être humain et la nature. Et le champ de cette politique est pour Marx – et pour Merleau-Ponty – le champ de l'histoire ; Marx est indépassable puisqu'il est le premier à reprendre la philosophie hégélienne qui pose comme central le rapport de la conscience et de l'objet dans l'histoire, en la transformant à une philosophie du monde historique concret.

L'histoire, pour Merleau-Ponty, est le champ de l'être humain, l'ordre dans lequel il s'exprime et se crée lui-même. C'est précisément à travers l'*expression* que l'être humain reprend et incorpore (au sens d'intégration *et* d'incarnation) ce qui lui a été donné : le langage, les symboles, le concret. Au moment où l'humain parle, il *retient* quelque chose qui a une histoire et en disant quelque chose de neuf,

---

<sup>627</sup> Certainement, Merleau-Ponty est conscient aussi d'autres types de violence liée au système capitaliste, notamment la violence coloniale, mais celle-ci n'est pas l'essence même du capitalisme. Voir par exemple « Sur l'Indochine » (M. Merleau-Ponty, *Signes*, *op. cit.*, p. 518-525.)

il est porteur de cette histoire. Comme nous l'avons déjà démontré plus en détail : l'histoire est l'ordre du sens, mais un sens dont la transparence nous échappe et qui se réalise sur fond du non-sens de la contingence.<sup>628</sup> Il estime que « Hegel n'est pas faux, il est vrai d'un bout à l'autre, mais abstrait »,<sup>629</sup> et se réfère ainsi au constat hégélien que l'expression est, dans l'histoire, une *aliénation*, à savoir le fait de se poser en dehors de soi-même afin que l'humain se rend sensible à lui-même. Autrement dit, c'est la découverte que le sens ne se réalise pas à « l'intérieur » de la tête de l'humain, mais seulement dans cette aliénation, cette extériorisation, et que l'histoire est son médium.

C'est cela qui le renvoie à Marx, car cette philosophie cherche précisément à trouver l'expression concrète de cette aliénation dans le monde politique et social, et de l'ancrer dans l'action humaine : « c'est l'idée, dit-il, que toutes les formations idéologiques d'une société donnée sont synonymes ou complémentaires d'un certain type de praxis »<sup>630</sup>. Pour lui, donc, cette aliénation identifie l'intersection du capitalisme et de l'idéologie bourgeoise, car la philosophie marxienne, c'est « l'idée que l'économie et l'idéologie sont liées intérieurement dans *la totalité de l'histoire* »<sup>631</sup>. Cela signifie que les constellations pratiques, symboliques, économiques, etc., sont fidèles et s'alignent comme un *tout* comme *la* société capitaliste. En somme, sa philosophie politique est, du moins au début, très fidèle à la pensée marxiste dans la mesure où celle-ci se donne ainsi :

Le marxisme authentique veut assumer tout l'acquis en le dépassant, il admet en ce sens que tout est vrai à sa place et à son rang dans le système total de l'histoire, tout a un sens. Ce sens de l'histoire comme totalité nous est donné non par quelque loi du type physico-mathématique, mais par le *phénomène central de l'aliénation*.<sup>632</sup>

Cependant, quand Merleau-Ponty parle de l'aliénation en ce qui concerne le travail, et qui a donc lieu au sein de la production capitaliste, il se rapproche, par son concept, de la conception de Lukàcs, à savoir l'aliénation comme réification.<sup>633</sup> Dans sa dimension existentielle, l'être humain est présenté comme un être qui s'engage activement dans le monde et qui crée ses propres projets, son propre avenir. Nous retenons de Merleau-Ponty : « L'homme ... produit des modes de travail et de vie toujours nouveaux. Il n'y a donc pas d'explication de l'homme à partir de l'animal, ni, à plus forte raison, de la matière. Il n'y a pas d'origine de l'homme ... »<sup>634</sup> Plutôt qu'une essence, l'existence humaine est un processus toujours neuf, toujours en élaboration. Cela provient du fait que l'être humain se définit « comme relation à des instruments et des objets, et comme une relation qui ne soit pas de simple pensée, mais qui l'engage dans le monde de telle manière qu'il ait une face extérieure, un dehors, qu'il soit "objectif" en même

<sup>628</sup> Voir chapitre 2.

<sup>629</sup> M. Merleau-Ponty, *Sens et non-sens, op. cit.*, p. 162.

<sup>630</sup> *Ibid.*, p. 159.

<sup>631</sup> *Ibid.* Souligné par nous.

<sup>632</sup> *Ibid.*, p. 156. Souligné par nous.

<sup>633</sup> M. Merleau-Ponty, *Les aventures de la dialectique, op. cit.*, p. 49-51.

<sup>634</sup> M. Merleau-Ponty, *Sens et non-sens, op. cit.*, p. 157.

temps que “subjectif” ». <sup>635</sup> La même structure trouvons-nous au sein de toutes les activités humaines, et c’est notamment avec le phénomène du *travail* que Merleau-Ponty identifie une signification politique dans la pensée marxiste. Déjà dans *La structure du comportement*, il évoque l’expression quand il dit que le travail humain pose une dialectique, instituant des « objets d’usage ... qui constituent le milieu propre de l’homme et font émerger de nouveaux cycles de comportement. » <sup>636</sup> C’est par le terme de travail – « terme hégélien » – que Merleau-Ponty veut désigner « ... l’ensemble d’activités par lesquelles l’homme transforme la nature physique et vivante. » <sup>637</sup>

Cependant, le capitalisme nierait cette existence, il cristallise l’être humain dans un certain type de production et le prive de la possibilité de créer de nouvelles formes de vie et de production. Le système capitaliste est tel que les moyens de production n’appartiennent pas au travailleur mais au capitaliste, et c’est seulement ce dernier qui possède le pouvoir de créer l’avenir. Dans la mesure où le travail devient une marchandise, et le salaire le prix de cette activité, il semble que le travailleur perd tout moyen d’engagement dans le monde, toute puissance créative, et il est réduit à une machine produisant toujours la même chose, et au même moment où le résultat du travail peut conduire à un état neuf, celui-ci lui est arraché, rejetant le travailleur dans son état de prolétaire. Ainsi, la production capitaliste est vue comme une réification, une chosification de l’existence humaine. C’est ce processus qui peut être qualifié du « processus général de *réification* qui coupe la civilisation capitaliste de ses origines humaines et donne à la marchandise et aux lois de l’échange en économie de marché la valeur de catégories. » <sup>638</sup> Cependant, le concept d’aliénation n’est pas du tout identique à celui de la réification, et il semble que Merleau-Ponty ait tort à ce sujet. Cela a des conséquences pour sa critique du capitalisme, car non seulement il semble avoir mal lu les textes de Marx – ce qui n’impliquerait rien en soi – mais cette conception de l’aliénation à la fois contredit son idée de l’économie et de l’idéologie comme un seul système et présuppose un être tout à fait authentique. Expliquons cela :

Premièrement, l’aliénation comme réification signifie que l’être humain, à la fois objet et sujet, est réduit à l’objet pur, à une chose, dépourvue de toute l’activité créatrice qui caractérise l’existence humaine. Cependant, cela contredit complètement l’idéologie bourgeoise et la philosophie dans la formule desquelles l’humain n’est pas du tout traité comme un pur objet, mais au contraire comme un *sujet*, comme une conscience pure et rationnelle. Cette idéologie considère le salariat comme un contrat volontaire, un échange de force de travail et d’un salaire. Cela ne poserait pas de problème si l’idéologie et la philosophie libérale étaient conçues comme une couche idéale mensongère et trompeuse, dissimulant les « vraies » structures économiques objectives. Mais ceci n’est pas la position merleau-pontienne : il dit explicitement que l’idéologie est aussi réelle que les structures économiques et en

<sup>635</sup> *Ibid.*, p. 158.

<sup>636</sup> MERLEAU-PONTY Maurice, *La structure du comportement*, Paris, Presses Universitaires de France, 1942, p.175.

<sup>637</sup> *Ibid.*, p. 176.

<sup>638</sup> M. Merleau-Ponty, *Résumés de cours : Collège de France 1952–1960, op. cit.*, p. 53-54.

constitue, en fait, que leur envers. Si l'aliénation est une chosification, le capitalisme serait plus fidèle au matérialisme scientifique qu'au libéralisme.

Deuxièmement, la réification implique l'idée d'une sorte d'état naturel non-aliéné, dans lequel l'humain se crée activement et librement, où il est resté la constellation parfaite du subjectif et de l'objectif. Cela correspond à l'idée d'un *cogito* tacite, mais va encore plus loin en présupposant que l'existence prédiscursive de cette existence n'est pas seulement un fait nécessaire, mais c'est aussi un état *bon*. C'est comme si Merleau-Ponty, quand il loue la démarche marxiste de comprendre l'humain comme à la fois conscience et matériel, voyait chez Marx un état naturel qui n'était pas simplement un fait de la nature, mais qui se confond avec ce qui juste et bon. Cette confusion, cette moralisation de la nature ne figure pas dans la pensée de Marx, et elle contredirait en tout cas sa conception de l'histoire. C'est comme si Merleau-Ponty, dans son adhérence à la critique marxiste de la production capitaliste, empruntait beaucoup trop à l'existentialisme et le *cogito* tacite se confondait au travailleur en possession du produit de son propre travail, à l'être humain *authentique*.

Ces deux problèmes avec la réification sont importants, et il semble que Merleau-Ponty en prend conscience à fur et à mesure. Nous estimons que ce sont, au moins pour partie, ces problèmes qui l'incitent à abandonner, ou du moins rendre beaucoup moins explicite la référence à l'aliénation dans ses écrits tardifs. Il nous semble que dans la mesure où Merleau-Ponty adopte la position marxiste, sa phénoménologie glisse dans une philosophie de l'existence qui n'est conforme ni à sa propre phénoménologie ni au marxisme. Cependant, il existe une autre lecture du concept de l'aliénation qui est beaucoup plus conforme à la pensée merleau-pontienne, et en faisant le lien, nous dégagons une autre expérience du politique et de l'action. Il s'agit non pas d'identifier un sujet d'origine, mais plutôt de voir comme le sujet apparaît au sein d'une expérience politique. C'est là la démarche phénoménologique, visant à dégager les contours d'une expérience du politique au sein d'une pratique. Nous devons donc d'abord esquisser les fondamentaux du concept chez Marx.

### **Aliénation comme perte de l'expression, perte de l'objectivité, perte de la passivité**

Le concept d'aliénation chez Marx ne désigne pas une réification, processus par lequel l'être humain est réduit à, ou est traité comme, une chose, tel que la machine dans les usines de la production moderne où la marchandise s'achète et se vend. Au contraire, le concept d'aliénation désigne un problème de l'expression humaine, de son objectivité et sa passivité. Certainement, le fait de comprendre l'aliénation comme réification n'était pas quelque chose d'étrange et c'était une tendance très étendue, mais depuis très récemment, des nouvelles lectures sont parues, mettant en doute cette interprétation.<sup>639</sup> Comme nous allons voir, comprendre le concept d'aliénation en termes de l'expression, c'est là une démarche qui

---

<sup>639</sup> Notamment la traduction et la présentation relativement récentes de Franck Fischbach se sont montrées inestimables.

donne une substance significative à l'analyse merleau-pontienne, et nous affirmons également que la phénoménologie de Merleau-Ponty peut contribuer à rendre sens de ce concept.

Contrairement à la philosophie de Hobbes, le statut du sujet, du corps, de l'être humain, demeure relativement indéterminé dans les textes du jeune Marx, notamment dans ceux de 1844. Les textes maintenant connus sous le nom des *Manuscrits de 1844*, ou parfois des *Manuscrits de Paris*, ou encore des *Manuscrits économique-philosophiques*, n'ont vu le jour pour la première fois qu'en 1927, et c'est uniquement dans ceux-ci que Marx entreprend une discussion systématique sur l'aliénation. Il est certainement facile de lire les manuscrits dans la lumière de sa philosophie de l'histoire articulée seulement plus tard et comme les premières articulations d'une dialectique historique. Mais les manuscrits ont également été considérés comme les premières expressions d'un humanisme, en contradiction avec les analyses scientifiques du *Capital*, notamment - et le plus célèbre - par Louis Althusser.<sup>640</sup> Pour cette raison, il est difficile de savoir si les analyses de Marx des *Manuscrits* sont à comprendre avant tout comme existentielles ou comme historico-dialectiques. Autrement dit, les *Manuscrits* et l'analyse de l'aliénation, sont-ils l'expression d'une anthropologie, de la nature humaine, ou l'analyse d'une certaine pratique historique moderne ?

Dans la perspective de Marx, la production capitaliste et le système économique et politique qui en résultent sont particulièrement bien compris à travers le concept d'aliénation parce que c'est un concept qui décrit à la fois le processus de la production et son statut social et politique. Le concept d'aliénation manifeste une double inspiration, notamment de Hegel et de Feuerbach,<sup>641</sup> et s'exprime comme un croisement des termes allemands d'*Entäusserung* et d'*Entfremdung*. La première dimension du concept provient de la dialectique hégélienne ; Le sujet n'a pas de réalité dans l'immédiateté de la conscience pure ; c'est seulement au moment où la conscience immédiate se rend objective, devient pour cette conscience, pour elle-même, que nous pouvons parler d'une réalité. Le sujet s'aliène au sens de devenir autre. Dans le contexte de droit et de la société, le concept désigne avant tout l'aliénation au sens d'une désappropriation, ce qui comporte surtout une connotation juridique ; je me dessaisis de ma propriété, je transmets quelque chose qui est *à moi*.<sup>642</sup> Pour Marx, ce sens dialectique est retenu mais compris dans le concret comme le fait de *se rendre objectif*, comme une *objectivation*<sup>643</sup> ou

<sup>640</sup> Il est intéressant que Merleau-Ponty, lui, attribue précisément la dernière période de Marx au « rationalisme » hégélien, un tournant au prix de l'inspiration dialectique. (M. Merleau-Ponty, *Les aventures de la dialectique*, op. cit., p. 91.) Nous n'abordons pas cette discussion ici, mais nous toucherons sur la question du rôle du marxisme chez Merleau-Ponty dans la troisième partie.

<sup>641</sup> Ces deux sont manifestement, et souvent explicitement à l'origine du concept, mais nous y trouvons également d'autres sources d'inspiration, comme Bruno Bauer et Moses Hess. Pour un traité plus détaillé des origines du concept où l'usage antérieur des termes et l'interprétation qu'en fait Marx est fortement nuancé, voir WITTMAN David, « Les sources du concept d'aliénation » in *Lire les Manuscrits de 1844*, Emmanuel Renault (éd.), Paris, Presses Universitaires de France, « Actuel Marx Confrontation », 2008, p. 91–110.

<sup>642</sup> *Ibid.*, p. 93.

<sup>643</sup> F. Fischbach insiste sur le fait que l'aliénation se fait comme un processus d'objectivation, et non pas comme un processus d'objectification. (FISCHBACH Franck, « Présentation » in *Manuscrits économique-philosophiques de 1844*, MARX Karl (dir.), Paris, J. Vrin, 2007, p. 7–71.

*externalisation* inhérente au travail humain, et comme un moment concret de l'économie au sens où la force de travail et son produit sont transférés au capitaliste en échange d'un salaire. Quand nous produisons quelque chose, nous travaillons un objet et nous plaçons quelque chose de nous-mêmes dans l'objet. Plutôt qu'une subjectivation de l'objet naturel qui le transformerait à un objet « spirituel », il s'agit d'une objectivation, le fait de poser soi-même dans l'objet et dans le monde.<sup>644</sup> Le travail est en vrai un processus expressif, un exemple central de l'expression humaine.

L'être humain se confirme dans le monde en s'objectivant, insiste Franck Fischbach dans son introduction aux *Manuscrits*, et il le fait à travers le travail. Le travail aboutit nécessairement à un objet, mais aussi nécessairement à une objectivation.<sup>645</sup> Nul travail ne peut exister sans qu'il conduise à une objectivation car il est fortement lié à la satisfaction d'un besoin ; L'activité du travail pose quelque chose de l'être humain dans l'objet *en dehors de soi-même*, et le travailleur s'objective ainsi – se fait objet –, mais elle est aussi objectivation car elle affirme l'objectivité du travailleur, un être qui n'est pas auto-suffisant mais qui exprime une dépendance du monde objectif.<sup>646</sup> Le fait de satisfaire ses besoins renvoie, selon la lecture de F. Fischbach, à une passivité originelle de l'existence humaine qui se manifeste dans ses besoins.<sup>647</sup> C'est comme le dit Marx lui-même - dans une formule intéressante qui fait écho avec la pensée merleau-pontienne : « Un être qui n'a pas sa nature en dehors de lui n'est pas un être *naturel*, il ne prend pas part à l'être de la nature. Un être qui n'a pas d'objet en dehors de lui n'est pas un être objectif. ... Un être non-objectif est un *non-être*. »<sup>648</sup> Ceci est une condition nécessaire à la production capitaliste. Pour qu'il y ait un objet à s'approprier et à vendre pour le capitaliste, un produit qui peut engendrer du capital, il faut nécessairement qu'il y ait quelque chose *de plus* dans l'objet que son être naturel. Il est impossible de transformer en capital un objet mort et naturel ou une subjectivité pure, et le produit n'a rien de magique. C'est tout simplement la force du travail qui est transformée en passivité dans l'objet. L'objectivation est ainsi une condition nécessaire du capitalisme.

Quant à Feuerbach, ce que Marx retient est l'expérience d'une hostilité qui accompagne l'aliénation. Selon lui, le fait que le produit et le travail n'appartiennent pas au travailleur, mais au capital, cela entraîne une certaine perte. « L'aliénation, dit-il, apparaît ... en ceci que *mon* moyen de subsistance est celui d'un *autre* ... »<sup>649</sup> Au moment où le travailleur en tant que salarié devient dépendant du produit et du travail pour vivre, il n'a pas seulement perdu l'objet mais aussi ce qu'il y a placé. Marx

<sup>644</sup> *Ibid.*, p. 32.

<sup>645</sup> *Ibid.*, p. 27.

<sup>646</sup> F. Fischbach propose de manière convaincante une lecture disant que « Les hommes sont des êtres objectifs qui expriment leur objectivité essentielle en objectivant leur être propre par le déploiement de leur activité de production. » FISCHBACH Franck, « "Possession" versus "expression" : Marx, Hess, Fichte » in *Lire les Manuscrits de 1844*, Emmanuel Renault (éd.), Paris, Presses Universitaires de France, « Actuel Marx Confrontation », 2008, p. 71-87.

<sup>647</sup> F. Fischbach, « Présentation », art cit, p. 33.

<sup>648</sup> MARX Karl, *Manuscrits économique-philosophiques de 1844*, traduit par Franck Fischbach, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 2007, p.166-167. F. Fischbach l'affirme en disant que « La perte du produit objectif s'accomplit elle-même dans la perte de l'objectivité de l'être même du travailleur. » (« "Possession" versus "expression" », art cit, p. 74.)

<sup>649</sup> K. Marx, *Manuscrits économique-philosophiques de 1844*, op. cit., p. 185.

dit clairement que le travailleur « place sa vie dans l'objet, mais ce n'est plus à lui qu'elle appartient, c'est au contraire à l'objet. »<sup>650</sup> Plus l'objet est extérieur à moi, plus il est susceptible de se retourner contre moi et de m'opposer. C'est là le sens de l'aliénation chez Marx : Le travailleur est privé de son objet parce qu'il ne lui appartient pas, et cela n'est pas seulement une perte d'un objet qui était à lui à l'origine, mais c'est une *perte de l'expression*.<sup>651</sup> C'est une *perte* parce que l'objet n'est plus sous le contrôle du travailleur ; c'est une perte de l'*expression* parce que l'objet n'est pas objet au sens d'une chose, mais au sens de l'activité d'objectivation dialectique humaine. Et au moment de cette perte d'expression, l'objet se retourne contre le travailleur. D'où résulte le célèbre passage :

La perte de l'expression du travailleur dans son produit a la signification, non pas seulement que son travail devient un objet, une existence *extérieure*, mais que son travail existe *en dehors de lui*, indépendant de lui et étranger à lui, et qu'il devient une puissance autonome lui faisant face – que la vie qu'il a prêtée à l'objet vient lui faire face de façon hostile et étrangère.<sup>652</sup>

L'intersection qui donne sens au concept d'aliénation est ainsi assez remarquable, et il fait écho avec la phénoménologie merleau-pontienne, beaucoup plus que le concept de la réification. Il s'agit d'un phénomène social, l'organisation sociale du travail, de la production, qui ne s'enracine non pas dans l'abstrait de la philosophie libérale, ni dans le scientisme positiviste, mais dans la situation existentielle humaine. L'aliénation ne consiste pas en la perte d'un objet dont la possession par le travailleur serait moralement juste, mais c'est plutôt la perte de l'objectivité même de l'humain. Et cela est fort intéressant dans l'optique phénoménologique : L'aliénation n'est pas la réduction de l'être humain à une passivité d'objet, ce n'est pas la perte de la capacité d'activité, au contraire, elle est la perte de la *passivité* humaine.<sup>653</sup> L'être humain s'objective, et en travaillant il trouve un certain repos dans le monde, une passivité sur laquelle il dépend. Autrement dit, si l'aliénation était une réification et une réduction de l'être humain à une passivité pure, elle ne serait plus une pratique, elle ne serait plus une activité, mais plutôt un état cristallisé, alors que la production capitaliste consiste à une aliénation incessante. Tout ce qui reste de l'être humain dans la production capitaliste est sa capacité d'activité : son travail. C'est pour cela que l'aliénation représente l'*action* à l'origine du social. F. Fischbach résume ainsi ce point :

C'est là le fait de l'aliénation : que l'activité de s'objectiver aboutisse, pour le travailleur, à être sans objet, à se retrouver privé d'objet, que l'activité de s'objectiver conduise à la non-

---

<sup>650</sup> *Ibid.*, p. 118.

<sup>651</sup> Nous ne pouvons pas nous attarder ici sur ce point fort intéressant, mais il vaut d'indiquer qu'il y a dans l'analyse de l'aliénation comme *perte d'expression* un approfondissement important du concept de propriété, devenu important dans la tradition marxiste. L'exploitation capitaliste du prolétariat est le résultat de la propriété privée, et un système communiste non-exploitant doit la supprimer, mais il semble, à travers les *Manuscrits*, que l'essence de la propriété réside beaucoup moins dans le phénomène de la *possession* (richesse, pouvoir d'achat, etc.) que dans celui de l'*expression*. La tension entre ces phénomènes est abordée par F. Fischbach dans « "Possession" versus "expression" », art cit.

<sup>652</sup> K. Marx, *Manuscrits économique-philosophiques de 1844*, *op. cit.*, p. 118.

<sup>653</sup> « Présentation », dans *Ibid.*, p. 35-36.

objectivité, que l'acte de s'exprimer dans une chose aboutisse à la perte de la chose en laquelle on a exprimé son être.<sup>654</sup>

En traitant l'aliénation comme une perte de l'expression, Marx donne à Merleau-Ponty beaucoup plus que ce dernier n'y a vu : l'expression n'est pas de la création pure, c'est le moment de l'engagement humain dans son monde *en s'intégrant* dans l'histoire de ce monde. L'expression, comme la constitution, est à l'intersection du sujet et de l'objet, de la matière et de la conscience, de l'inertie et de la création. Pourtant, en retenant le sens de l'aliénation de Hegel et de Feuerbach, notamment, il y a précisément cette étrange rencontre du concret et du matériel de l'histoire, et l'expérience humaine, ce qui est le domaine de la pensée merleau-pontienne. Nous détaillerons ce sujet ci-après.

### **Aliénation objective, aliénation subjective**

Le problème du sujet et de l'objet se pose pourtant avec le concept d'aliénation et dans une forme qui est depuis les débuts un problème au sein du marxisme, à savoir celui de l'aliénation subjective et l'aliénation objective. La tension se trouve avant tout dans le choix entre l'aliénation conçue comme l'expérience d'un malheur et d'une souffrance et l'aliénation comme fait objectif de la classe ouvrière, indépendamment de la conscience de cet état. L'insistance de F. Fischbach sur l'effectivité du processus d'aliénation et la perte d'objectivité témoigne d'une orientation vers ce que l'on pourrait appeler l'aliénation objective. Pourtant, F. Fischbach met moins accent sur ce que l'on pourrait nommer l'aliénation subjective, à savoir la souffrance qui en résulte. Le fait que l'aliénation n'est pas simplement le processus d'une objectivation dépouillée, un produit qui nie les conditions objectives de la réalisation humaine, mais aussi un processus d'étrangeté et d'hostilité, ne peut pas passer inaperçu.

Dans la littérature, nous trouvons la tendance de bien séparer l'aliénation objective de l'aliénation subjective. Il nous semble que la raison principale pour laquelle nous parlons de l'aliénation objective est la volonté d'identifier – en philosophie, en sociologie, en politique – les conditions objectives et matérielles des travailleurs, en s'éloignant de l'idéalisme et du psychologisme. C'est l'impératif marxiste de chercher le vrai, l'objectif, le matériel et le concret. Malgré de nombreuses références à l'expérience d'une hostilité, S. Haber, lui, souligne dans *L'aliénation* que le concept d'aliénation des *Manuscripts* et ultérieurement celui de la réification chez Lukàcs sont des expressions d'une aliénation objective, mais qui n'échappent pas aux critiques. Nous allons avancer un point critique en particulier dans la mesure où il touche à la conception que nous avons exposée du corps.

L'aliénation objective se rapporte aux conditions *objectives* des être humains. Ce sont les positions économiques et effectives des travailleurs qui sont ici mises en lumière. En suivant Marx, c'est l'être objectif même de l'être humain qui ne lui appartient plus et qui lui est privé. Cependant, pour

---

<sup>654</sup> F. Fischbach, « Présentation », art cit, p. 30-31.



éviter une philosophie positiviste survolante, il est crucial que, quand nous parlons d'une aliénation objective, nous ne parlons pas d'un ensemble de faits objectivement et scientifiquement accessible, mais du processus d'objectivation qui caractérise l'existence humaine. La phénoménologie, elle, ne prétend pas d'un accès direct et dévoilé aux conditions objectives, elle cherche plutôt le point d'intersection du subjectif et de l'objectif pour faire la généalogie de sa scission. Le processus qui rend accessible les faits objectifs sociaux serait ainsi le même processus que celui qui réalise l'être humain comme un être objectif.<sup>655</sup> Cette conception d'aliénation nous semble très prometteuse et donne accès à une gamme de phénomènes politiques et sociaux. Alors qu'il est vrai que le concept d'aliénation de Marx fournit une substantialité importante à la pensée merleau-pontienne, nous ne pouvons pas nous contenter d'adopter ce premier tel quel. Les affirmations phénoménologiques demeurent au centre. Par conséquent, nous allons revenir sur ceux-ci en présentant trois problèmes, ou faiblesses, de ce que l'on peut nommer l'aliénation objective.

Dans un premier temps, le concept d'aliénation objective prépare le fondement du concept marxiste d'idéologie, ce qui pose le problème de la classe *en soi* et la classe *pour soi* ; Le fait d'être une classe sociale et le fait d'être aliéné et exploité, est-il un fait objectif identifié par un spectateur désintéressé, indépendamment de la conscience qu'en a cette classe, ou est-il le fait d'une expérience subjective ? La vraie conscience de sa propre position du travailleur, est-il une condition nécessaire et suffisante d'un changement politique ? Nous suivons S. Haber quand il observe que la motivation marxienne du développement de ce concept se trouve dans le rapport particulier qu'il entretient avec la philosophie de Hegel : Si Marx prend comme point de départ l'aliénation du produit du travail, il n'hésite pas à souligner que cette dernière entraîne une aliénation du monde, ou plus concrètement de l'« être générique ». Cela prend racine dans la volonté d'un jeune hégélien de saisir la forme totale du social comme un état essentiellement aliéné, de sorte que « celui qui ne travaille pas peut être dit *quand même* aliéné »<sup>656</sup>. Puisque l'aliénation qui a lieu dans la production implique le fait d'un rapport total du social, ce processus donne place à une aliénation sociale généralisée. Cette généralisation est le résultat de la volonté de faire « une théorie de l'individualité qui aurait son centre de gravité dans une théorie des besoins et par l'exigence d'une mise au jour des conditions de possibilité des croyances fausses »<sup>657</sup>.

---

<sup>655</sup> En ce qui concerne l'aliénation, le non-être qui résulte de la perte de l'expression est parallèle au non-savoir. Cela veut dire que l'être humain aliéné se conçoit uniquement en termes de subjectivité. F. Fischbach dit : « Marx nous dit ici que la philosophie est la pratique en vertu de laquelle à la fois l'homme forme un savoir de soi et la science se pense elle-même : mais l'homme qui se sait dans la philosophie et la science qui se pense en elle, ce sont l'homme et la science en tant qu'ils sont dépourvus d'objectivité et sans expressions objective d'eux-mêmes. Et c'est la raison pour laquelle la pratique philosophique est restée une pratique désobjectivée et déréalisante ... » (*Ibid.*, p. 67.) Il a certainement raison en soulignant un rapport entre la position sociale et le savoir de soi. Pourtant, cette perspective sur l'aliénation objective – processus par laquelle le savoir humain de soi est déterminé par sa position objective dans le processus de travail – met la philosophie marxienne en risque de devenir précisément une philosophie de survol, capable, par un coup magique, de percer ce lien déterminant.

<sup>656</sup> HABER Stéphane, *L'aliénation : Vie sociale et expérience de la dépossession*, Paris, Presses Universitaires de France, « Actuel Marx Confrontation », 2007, p.72.

<sup>657</sup> *Ibid.*

Marx chercherait donc une théorie de la société moderne *entière* à partir de la structure autonomisée du travail dans la production capitaliste.

De prime abord, cette volonté se présente sous la forme d'une distinction forte entre l'aliénation objective et l'aliénation subjective comme une distinction entre la classe ouvrière en-soi et pour-soi. Il semble que le fait d'être aliéné n'implique nullement que le travailleur en a conscience. Au sein d'une idéologie bourgeoise, le travailleur ne connaît peut-être pas autre chose et ne peut pas faire autrement. Si l'idéologie bourgeoise conçoit la violence comme un état des choses tout à fait naturel, un état qui est conforme à la morale ou à la nature, il n'est pas du tout certain que le travailleur *sache* qu'il se trouve dans une position privée d'objectivité et qu'il est lui-même la source du capital qui le domine et dont il dépend absolument. Nous pouvons d'ores et déjà exclure cette possibilité : Merleau-Ponty offre une critique cruciale de la séparation entre l'en-soi et le pour-soi. Il ne peut être question de dépasser la scission entre l'état objectif et la conscience si une telle scission est impossible. Si l'en-soi constitue le réel ou l'objectif en opposition au subjectif, imprégné par la possibilité de doute et d'illusion, il n'y a pas seulement une impossibilité absolue d'atteindre le réel sans plus, mais la distinction même présuppose une sorte de philosophie de survol qui est déjà se situer à la place de Dieu, à la place du Tout. Cette possibilité philosophique a systématiquement été exclue tant par la phénoménologie que par la dialectique marxiste elle-même.

Cependant, la phénoménologie de Merleau-Ponty n'est pas pour autant un relativisme ou un phénoménalisme, car, comme nous le savons bien, il y a une nécessité à toute apparence. Ainsi, le problème de la classe-en-soi et de la classe-pour-soi se pose de nouveau, mais sous une autre forme. Bien qu'il ne puisse y avoir une séparation absolue entre l'en-soi et le pour-soi, cela ne veut cependant pas dire que nous perdons de vue le réel. Le réel nous est accessible par son devenir, à travers l'histoire. Si, dans le langage des *Manuscrits*, l'objectivité de l'être humain se fait dans un processus d'objectivation, dans un devenir-pour-soi, la même chose peut être dit à propos de la *conscience* de l'aliénation. Certes, il n'y a pas pour le travailleur de conscience spontanée de la totalité de ses conditions sociales, mais cette conscience *vraie* émerge historiquement. Il faut que le travailleur prenne conscience de sa propre position, du fait qu'il est aliéné, du fait qu'il a perdu son expression *au sein* de son travail. Merleau-Ponty s'inspire de *Histoire et conscience de classe* de Lukács sur ce point, et le problème de l'en-soi et du pour-soi se transforme en la question du Parti comme porteur de la conscience historique vraie.

Nous ne nous attarderons pas sur ce point ici mais nous traiterons cette question plus en détails dans un autre chapitre. Il convient pour le moment de dire que dans ses réflexions sur le marxisme et la dialectique, cette tension, entre l'en-soi et le pour-soi, réapparaît sous forme d'une tension entre le prolétariat, naïf et toujours sous l'influence de l'idéologie bourgeoise, et le Parti, ayant une vue sur le Tout. La théorie du Parti est la tentative marxiste de combler dialectiquement l'écart entre l'en-soi et le

pour-soi. Cette tension, observe le philosophe, n'est jamais tout à fait résolue et se traduit tantôt à l'impuissance de la politique tantôt à la violence. Bref, dans la perspective marxiste, il y a une dualité entre la conscience correcte et la fausse conscience, entre matière et idéologie, action politique et action de culture, « mais la vérité ne marche pas ici et là du même pas. »<sup>658</sup> Cette tension, qui est déjà en germe dans les *Manuscrits*, n'est jamais tout à fait dépassée, et constitue un piège du concept d'aliénation. Pour la phénoménologie, en revanche, cette tension ne se pose pas comme primordiale. Plutôt que de chercher un moyen de dire qu'il faut avoir *et* le pour-soi *et* l'en-soi, à travers la pratique communiste, la phénoménologie doit comprendre l'aliénation à partir de l'impossibilité de poser comme absolument premier ni l'un ni l'autre.

Dans un deuxième temps, le concept marxiste de l'aliénation expose une autre dualité, à savoir une opposition entre le normal et le pathologique. Si l'on accepte la formule marxiste exposant qu'il n'y a pas d'opposition absolue entre le subjectif et l'objectif dans le travail, que l'objectivité de l'être humain se fait comme un processus, il y a toujours un autre problème qui s'esquisse au travers du premier. En effet, s'il est vrai que l'aliénation a lieu dans le travail capitaliste au moment où l'être humain s'objective dans un autre, c'est-à-dire quand l'être humain se rend objectif mais dans un objet qui ne lui appartient plus, en moyen d'une activité qui n'est plus sous son contrôle, cela veut dire qu'il y a, et qu'il y a toujours eu, la possibilité d'un retour à l'objectivation non-pathologique. Dans l'aliénation, le produit se retourne contre le travailleur, lui devient étranger et hostile, et le menace du dehors. Mais ce processus manifestement pathologique semble présupposer un rapport *sain*, voire *normal* entre l'individu et son objet, entre le travailleur et son travail, mais aussi entre le travailleur et les autres travailleurs.<sup>659</sup> Ce rapport, certes, devient le but plus tard du communisme. Marx dit dans un passage intéressant des *Manuscrits* :

Le *communisme*, comme suppression *positive* de la *propriété privée* en tant qu'*autoaliénation humaine*, et, par suite, comme *appropriation* réelle de l'essence *humaine* par et pour l'homme ; par suite comme retour complet, conscient de l'homme pour soi en tant qu'homme *social*, c'est-à-dire en tant qu'homme humain – comme retour accompli à l'intérieur du tout de la richesse du développement ayant eu lieu jusqu'ici. Ce communisme, en tant que naturalisme accompli, est = au naturalisme, il est la *véritable* résolution du conflit de l'homme avec la nature et avec l'homme, la vraie résolution du litige entre l'existence et l'essence, entre l'objectivation et la confirmation de soi, entre la liberté et la nécessité, entre l'individu et le genre. Il est l'énigme résolue de l'histoire et il se sait comme cette résolution.<sup>660</sup>

<sup>658</sup> M. Merleau-Ponty, *Les aventures de la dialectique*, *op. cit.*, p. 64.

<sup>659</sup> F. Fischbach l'affirme : « Le procès d'objectivation est en effet pour Marx un procès éminemment positif en tant qu'il est celui par lequel les hommes confirment le sens de leur être propre, qui est d'être des êtres eux-mêmes objectifs ... » dans « "Possession" versus "expression" », *art cit.*, p. 74.

<sup>660</sup> K. Marx, *Manuscrits économique-philosophiques de 1844*, *op. cit.*, p. 145-146. S. Haber identifie avec raison dans ce passage une certaine convergence avec un thème clairement rousseauiste, comme un « naturalisme pratique ». HABER Stéphane, « "Le naturalisme accompli de l'homme" : travail aliéné et nature » in *Lire les Manuscrits de 1844*, Emmanuel

Il nous semble que, pour Marx, la désappropriation constitue une étape nécessaire dans la médiation de l'existence immédiate de l'humain et son essence d'individu, comme personne, et que cette « nature » humaine est réalisée seulement par la réappropriation. Mais l'exigence est plus forte que ce moment existentiel : l'opposition entre le normal et le pathologique est *constamment* présupposée dans chaque activité productrice. Le « normal » ou la non-aliénation, l'objectivation saine, ne se présente pas seulement sous la forme d'une réappropriation de l'objet dans le travail dans le communisme, mais le normal soutient *toute l'analyse de la production capitaliste*.

Nous retenons ce problème car il fait écho à un problème similaire qui se présente chez Merleau-Ponty, soit le problème de savoir si la séparation de la conscience et du corps, et du sujet et de l'objet, dans la philosophie moderne et dans les sciences, n'est pas la fragmentation d'une harmonie préalable et toujours prête à être réconciliée. On pourrait penser que l'ordre du corps est le domaine de l'irréfléchi, de l'immédiat, de la non-séparation et de l'agir, un ordre plus primaire au langage, à la conscience, à la science, un ordre qui est ultérieurement cassé. Si l'on a pu se demander si la philosophie de Merleau-Ponty était en réalité un humanisme qui cherche tout simplement à rappeler que nous avons également un corps, on peut, de la même manière, se demander si Marx propose une anthropologie humaniste - anthropologie parce que théorie de la nature humaine fondamentale, humanisme parce que jugement moral de l'état sain de l'humain. Nous retenons cette problématique car nous nous rendons également compte que, tout comme chez Merleau-Ponty, Marx tend à reconduire ce moment à la corporéité et à l'être humain comme un être de chair. Par exemple, Marx dit encore dans *le Capital* :

l'ouvrier lui-même ne cesse de produire la richesse objective comme capital, comme *puissance qui lui est étrangère*, qui le domine et qui l'exploite, tandis que le capitaliste ne cesse pas davantage de produire la force de travail comme source de richesse subjective, abstraite, séparée de ses propres moyens d'objectivation et de réalisation, *n'existant que dans la corporéité de l'ouvrier*, en un mot, de produire l'ouvrier en tant qu'ouvrier salarié<sup>661</sup>

Il est évident que Marx, comme Merleau-Ponty, situe la force de l'aliénation non pas seulement dans le travailleur, mais avant tout dans sa corporéité. Cependant, Marx est moins clair sur ce que signifie la

---

Renault (éd.), Paris, Presses Universitaires de France, « Actuel Marx Confrontation », 2008, p. 129–145. Le communisme semble pour Marx des *Manuscrits* d'être le retour accompli à la Nature, plutôt que « le triomphe du Sujet » hégélien. Il est significatif que la nature humaine ne semble être accessible que par l'imaginaire d'un *retour* à partir de l'expérience sociale. Il se distingue de Hobbes sur ce point seulement en ce qui concerne l'accent positif de ce retour. István Mészáros identifie également Rousseau comme un précurseur du concept d'aliénation, précisément comme une aliénation de la nature, et le retour possible. Mais selon Mészáros, cette forme « primitive » de critique sociale est profondément mêlée avec des termes moraux, contrairement à la conception marxienne, qui remplacerait le « doit » moral, avec la nécessité interne de l'« est ». MESZAROS Istvan, *Marx's theory of alienation*, 5<sup>e</sup> éd., London, Merlin Press Ltd., 2006, 356 p., p.48-65. Sa faute semble être de voir dans l'aliénation une objectification capitaliste au sein du travail, plutôt qu'une *perte* d'objectivité. La conséquence est un concept très mécaniste de l'aliénation qui néglige complètement les références à l'être *naturel* humain dans les *Manuscrits*.

<sup>661</sup> Marx, *Le Capital*, cité dans F. Fischbach, « Présentation », art cit, p. 39. Souligné par nous. F. Fischbach se sert aussi de ce passage comme exemple de la continuité du concept d'aliénation dans l'œuvre marxienne, contrairement à d'autres lecteurs notables de Marx.

chair humaine, car il affirme à plusieurs reprises que l'être humain est un être naturel, et que l'objectivation est l'activité qui lui est le plus naturel. Ainsi, Marx semble revenir à une compréhension de l'être humain comme *d'abord* un être complet, sans scissions, sans souffrance, et dans la mesure où cet être naturel est la source du monde social, il devient une certaine chose-en-soi, ou une matière première.

Cela est l'humanisme de Marx, un humanisme qui, certes, se fonde dans l'idée d'un être humain actif, d'un humain se créant lui-même. La source hégélienne du processus de l'objectivation est par ailleurs apparente : l'être humain devient un *être* seulement dans le processus d'une objectivation et de la suppression successive de cette objectivation.<sup>662</sup> Sur fond du passage du *Capital*, il apparaît clair qu'il s'agit d'un être corporel. Nous nous permettons de citer un autre passage des *Manuscrits* intéressant sur ce sujet, passage qui marque clairement la convergence de la pensée marxienne avec la conception merleau-pontienne de la chair :

*L'homme* est immédiatement un *être naturel*. ... Que l'homme soit un être de chair, une force naturelle, un être vivant, réel, sensible, objectif, cela signifie qu'il a des *objets réels* et *sensibles* pour objets de son être et de l'expression de sa vie, ou bien qu'il ne peut *exprimer* sa vie qu'à même des objets réels et sensibles. *Être* objectif, naturel, sensible, et aussi bien, avoir en dehors de soi objets, nature, réalité sensible, ou bien être soi-même objet, nature, réalité sensible pour un tiers : tout cela signifie la même chose.<sup>663</sup>

Or, Marx dit bien que nous sommes *immédiatement* des être naturels, et que cet être objectif et naturel consiste à avoir nos objets en dehors de nous. Bien que son humanisme présuppose un attachement à la nature et bien que l'être humain soit réel seulement dans sa réalisation par un processus d'objectivation, il semble que Marx maintienne, au moins dans les *Manuscrits*, un humanisme qui présuppose non seulement la *possibilité* d'un dépassement de l'aliénation dans une société sans classes, mais une philosophie pour laquelle la non-distorsion du rapport naturel de l'être humain à la nature et à soi-même est une condition de possibilité *effective* et toujours en vigueur. Pour Merleau-Ponty, par contre, un tel essentialisme, qu'il soit une nostalgie rousseauiste de la nature ou un devenir-essence-vraie dialectique, n'est pas acceptable car il ne demeure qu'une philosophie de survol qui s'effondre face au doute cartésien. Un état des choses premier, qui persiste jusqu'au moment où il est interrompu, est une métaphysique de survol qui va contrairement à la pensée phénoménologique, mais qui se met également en opposition avec la philosophie marxienne elle-même dans la mesure où celle-ci cherche à interroger l'histoire concrète et effective. S. Haber affirme qu'il s'agit dans les *Manuscrits* - et peut-être par

---

<sup>662</sup> « La grandeur de la *Phénoménologie* hégélienne et de son résultat final – de la dialectique, de la négativité comme du principe qui meut et engendre – est donc ... que Hegel conçoit l'autoengendrement de l'homme comme un procès, l'objectivation comme désobjectivation, comme extériorisation et comme suppression de cette extériorisation ... » (K. Marx, *Manuscrits économique-philosophiques de 1844*, *op. cit.*, p. 162.)

<sup>663</sup> *Ibid.*, p. 166.

extension la pensée marxienne jusqu'au *Capital* - d'une sorte d'humanisme qui s'esquisse, ce qu'il nomme une « anthropologie naturaliste de l'activité »<sup>664</sup>.

À ceci s'ajoute, selon S. Haber, le problème que cette anthropologie est aussi trop subjectiviste. Le concept d'aliénation présuppose « que, en principe, il est toujours possible de tracer une frontière nette entre les expressions normales (celles qui restent dans l'orbite du sujet) et les expressions pathologiques (celles qui lui échappent) »<sup>665</sup>. Cela, dit-il, ne semble pas être le cas, et il s'appuie sur des auteurs postérieurs à Marx, comme les structuralistes et les post-structuralistes, pour montrer que nous exprimons souvent la volonté de nous séparer d'aspects qui nous appartiennent, que nous nous trouvons sans cesse dans cette tension de ce que nous sommes, ce que nous voulons être, etc. Ceci n'est pas simplement une critique subjectiviste d'un concept d'aliénation objective, mais dans la mesure où Marx insiste sur la dialectique entre le sujet et l'objet, ces tensions ont également lieu dans l'objectif. Cela est précisément le sens de l'expression, que la parole se parle par nous aussi bien que c'est nous qui parlons. L'exemple privilégié que donne S. Haber de cette tension, sans aller en détails dans les profondeurs, concerne justement les actes linguistique stels qu'ils sont décrits par John Austin.<sup>666</sup> Sans doute, les « speech acts », les actes de langage, dépassent la frontière entre le subjectif et l'objectif, et ils témoignent également d'un glissement entre le normal et le pathologique.

S. Haber développe son argument, et reprend les pensées de Merleau-Ponty et de Claude Lefort : si la réappropriation de l'expression, si le rapport normal et non-pathologique se traduit dans la capacité de se réaliser de l'être humain, on est tenté d'y voir le moment existentiel de la liberté. Par soucis de clarification, l'aliénation exprime le double rôle d'une souffrance de la part du travailleur, mais une souffrance paradoxale parce que le travailleur se trouve, dans le rapport aliéné du salariat, de plus en plus dépendant de la richesse qu'il produit. Plus il produit, plus il est aliéné, et plus il dépend de ce rapport pour assurer les moyens de subsistance. Le fait d'être en possession du produit du travail, et du coup du contrôle de l'activité productrice, se traduit dans une indépendance, bref dans une liberté. Cependant, Merleau-Ponty, et ultérieurement Lefort, a bien montré l'absurdité d'un concept pur de la liberté. Nous nous souvenons bien de la discussion de Merleau-Ponty dans la *Phénoménologie de la perception*, où il insiste sur l'impossibilité de la liberté conçue comme indépendance totale et comme déliaison absolue. Un tel concept impliquerait que la liberté existe soit partout et toujours soit jamais et nulle part.<sup>667</sup> Même si l'on écartait l'idée d'une essence humaine, il nous semble que nous sommes obligés de faire de même avec l'approche plus existentielle en trouvant comme fondement de l'existence

<sup>664</sup> S. Haber, « “Le naturalisme accompli de l'homme” », art cit, p. 143.

<sup>665</sup> S. Haber, *L'aliénation*, op. cit., p. 142.

<sup>666</sup> Sous titre de « doing things with words », les « speech acts » désignent tout énoncé où son effectivité ne réside pas dans son sens sémantique, mais dans la validité sociale en tant qu'*acte*, par exemple la promesse, le contrat, etc. Ici, il s'agit particulièrement du phénomène des excuses comme expression de la volonté de se séparer d'une action ou d'un trait.

<sup>667</sup> Lefort conclut par là que « L'aliénation n'est pas un état ; c'est un processus dans lequel se morcellent les activités comme autant de sphères indépendantes en même temps qu'elles se subordonnent toutes à un seul schème productif. » (Lefort, « L'aliénation comme concept sociologique » cité par S. Haber dans S. Haber, *L'aliénation*, op. cit., p. 142, nt 4.

la liberté pure.

La troisième et dernière faiblesse apparaît chez S. Haber sous le titre d'« ontologie prométhéenne du social ». Ce problème concerne la totalité caractéristique *du* social : Chez Marx, le social joue le rôle du *réel*,<sup>668</sup> mais surtout la fabrique de la dialectique et donc de l'Histoire. Cela s'affirme, dit S. Haber, quand on considère que l'aliénation ne semble pas être un phénomène « accidentel et régional », mais dans la mesure où l'essence même de la société capitaliste et l'aliénation esquisse « la thèse de la réduction du social à l'objectivation »<sup>669</sup>. L'objectivation prend ici un rôle qui dépasse complètement l'être humain singulier qui devient objectif seulement par ce processus. Par le processus universel d'objectivation, on entrevoit tous faits sociaux et culturels comme l'expression de « l'Humanité considérée comme une espèce de macro-sujet créateur en devenir. »<sup>670</sup> En bref, l'objectivation semble ici prendre le rôle de l'Esprit objectif, au-delà des individus effectifs. Voir derrière les manifestations sociales l'activité d'un « auteur universel », un grand sujet n'est certainement pas acceptable pour Merleau-Ponty, et S. Haber affirme qu'un tel saut « nous amènerait même à la frontière de l'inintelligible. »<sup>671</sup> Nous ne rentrerons pas ici dans ce débat, mais tenons à exposer le problème d'une théorie du social qui le réduirait à l'Un. Une telle philosophie de survol est systématiquement écartée par Merleau-Ponty, et l'incarnation de l'être humain témoigne bien de son impossibilité.

### **Aliénation comme expérience politique**

L'aliénation constitue un moment important de la critique merleau-pontienne du capitalisme, et nous soutenons que c'est parce qu'elle doit être comprise comme une perte de l'expression, une perte de l'objectivité, qu'elle résonne avec la phénoménologie de Merleau-Ponty. L'analyse de la production capitaliste fournit un fond particulièrement important pour la pensée politique en ce qu'elle est conçue comme une configuration de l'expression ; En tant qu'expression, la production ne se réduit pas à une activité, arrachée de son fond concret, mais elle figure sur un fond historique. Ainsi, le concept d'aliénation est faux comme théorie de l'être humain par un spectateur non-concerné, et il est vrai comme phénoménologie du politique. La démarche phénoménologique consiste à comprendre le phénomène social du capitalisme à travers une activité qui est *antérieure* à la scission entre le subjectif et l'objectif, entre l'en-soi et le pour-soi, entre le normal et le pathologique, sans qu'elle soit le résultat d'un sujet premier et naturel ni la conscience comme un néant créateur. C'est ainsi que nous comprenons

---

<sup>668</sup> Certes, il y a chez Marx des passages qui témoignent d'une incohérence. S'il dit que l'homme est à l'origine du monde et que l'homme est ce qui produit ses propres conditions, il dit également, et avec plus de force dans les *Manuscrits*, que, dans la mesure où l'être humain est un être naturel, c'est la nature qui s'apparaît à elle-même et qui se réalise. Ce que nous retenons en tout cas est que le social se présente comme la matière de l'humain social, que le social détermine la conscience humaine plus que le social est le produit de l'ensemble de volontés humaines.

<sup>669</sup> S. Haber, *L'aliénation*, *op. cit.*, p. 148-149.

<sup>670</sup> *Ibid.*, p. 149.

<sup>671</sup> *Ibid.*

l'aliénation comme la figure d'une action à l'origine de la politique. En retenant de Marx le concept d'aliénation comme perte de l'expression et de l'objectivité, et en comprenant l'expression au sein d'une phénoménologie, nous évitons à la fois le concept essentialiste de réification, l'existentialisme de la création pure, et l'anthropologie survolante d'un être immédiat et naturel. Dans les *Manuscripts*, il y a surtout quatre formes, ou plutôt quatre dimensions, de l'aliénation ; dimensions qui reviennent ultimement au même. Nous concluerons cette partie en résumant ces dimensions en les plaçant au sein de notre expérience politique, en prenant l'aliénation comme une figure phénoménologique.

L'aliénation comme perte de l'expression est un exemple remarquable de la possibilité de la phénoménologie de comprendre le politique ; L'activité aliénante du travail détermine la *position* de l'être humain et elle ouvre le creux dans lequel le sujet peut se former. Ce positionnement du sujet politique a lieu dans sa séparation de l'objet. Mais le sujet ne se forme pas dans son identification avec l'objet – au contraire, c'est précisément en se séparant de l'objet que le sujet s'inscrit dans l'horizon sur le fond duquel à la fois le sujet et l'objet peuvent apparaître. Ainsi, l'aliénation, comme une pratique, comme une action, nous ouvre sur le politique, dans la rencontre de l'idéologie libérale et l'économie capitaliste. L'organisation sociale du travail et la possession matérielle engendre une idéologie politique en séparant la conscience pure de son existence objective, mais cette idéologie engendre en même temps cette organisation par les valeurs abstraites, par les droits de propriété privée, par l'institution du salariat. Il n'y a pas de séparation entre le social et la politique, et ce double rapport prend origine dans une certaine matérialité qui est celle de l'aliénation incarnée.

Selon Marx, le travailleur est aliéné du produit de son travail.<sup>672</sup> Le produit ne lui appartient pas, et il est destiné au marché et vise l'augmentation du capital. Le produit est le premier stade de l'objectivation de l'être humain ; le produit est constitué seulement quand le travailleur s'objective dans le produit et se fait objectif lui-même. Ce premier stade de l'aliénation désigne la scission par laquelle il est possible de concevoir un objet. En travaillant, le produit de ce travail devient visible en tant que produit de ce travail. Ainsi, l'expérience de l'aliénation du produit du travail est l'expérience du capital comme distinct du travailleur. Quand le travailleur façonne son objet, il lui donne à être visible en tant que produit non-naturel, il s'externalise et devient par là lui-même visible. Comme le disait Marx, on n'est un être que dans la mesure où l'on a des objets en dehors de soi-même. Dans cette première dimension de l'aliénation, nous voyons que c'est l'activité aliénante qui fait à la fois le travailleur et son produit ; l'être humain n'est pas *d'abord* travailleur, et ensuite il s'objective, c'est qu'il est travailleur parce qu'il s'exprime. Dans l'expression, l'être humain se rend visible, mais il rend en même temps visible le monde auquel il appartient.

Pourtant, par l'activité aliénée du travail, le travailleur est privé de son produit, ce qui signifie

---

<sup>672</sup> « Le rapport immédiat du travail à ses produits est le rapport du travailleur aux objets de sa production. » (K. Marx, *Manuscripts économique-philosophiques de 1844, op. cit.*, p. 120.)



que non seulement le travailleur devient visible par son objet, en tant qu'être humain, mais il devient également visible en tant que travailleur. Cela signifie qu'au moment où le travail aboutit en un produit, le travailleur se présente à lui-même comme ce à qui l'objet n'appartient pas. Il se miroite dans le produit. C'est une sorte d'impuissance politique qui se présente en même temps que l'objet se manifeste comme capital, comme travail objectif. Mais c'est une impuissance qui est vécue au double sens, comme sentiment passivement éprouvé et comme exécuté, comme à la fois *experienced* et *lived*. Autrement dit, le phénomène politique et social du capitalisme se comprend nécessairement comme l'expérience d'un travailleur dont l'expression subjective est complètement dépouillée – comme si la parole était, d'un coup, complètement coupée de la conscience de celui qui parle –, et de l'expression objective du travail abstrait comme une autonomie généralisée du travail. C'est la visibilité de la position économique dépendante du travailleur par le salariat, un travailleur qui dépend de plus en plus de son impuissance. Bref, l'expérience politique du capitalisme est l'expérience d'une activité aliénante à travers laquelle une scission entre le travail concret subjectif et le travail objectif abstrait se formule comme l'impuissance et la dépendance du travailleur face à la puissance et l'indépendance du capital.

Deuxièmement, le travailleur est également aliéné de l'activité même, car plus le travailleur travaille, plus il s'objective par une activité qui ne lui appartient pas.<sup>673</sup> C'est sans doute par le fait que le produit appartient à l'autre, mais aussi qu'il ne contrôle pas – il n'est pas le propriétaire – de son activité. Si, dans l'aliénation du produit du travail le travailleur se rend visible comme une position économique du salariat, le fait qu'il est aliéné du travail signifie que le sujet se visibilise comme une pure force de travail. Si la perte du produit signifie un sujet dépendant, la perte de l'activité signifie un sujet de pure force et de pure activité sans qu'elles aboutissent à une passivité. Marx le décrit ainsi :

[L]e travailleur ne se sent auprès de soi qu'à partir du moment où il est en dehors du travail, tandis que dans le travail il se sent en dehors de soi. ... Ce rapport est le rapport du travailleur à sa propre activité comme à une activité étrangère, ne lui appartenant pas : c'est l'activité comme souffrance, la force comme impuissance, la procréation comme castration.<sup>674</sup>

Le fait que l'activité du travail appartienne au domaine du salariat a pour conséquence que le travail n'est pas vécu comme de la force mais comme quelque chose qui le domine : « l'extériorité du travail pour le travailleur apparaît en ceci qu'il n'est pas son travail propre, mais le travail d'un autre, en ceci qu'il ne lui appartient pas, en ceci qu'en lui il ne s'appartient pas à lui-même mais appartient à un autre. »<sup>675</sup> Dans la mesure où le sujet du travailleur est un sujet sans inertie, sans passivité, comme pure force, l'expression n'est plus l'incorporation d'une passivité et ne se traduit pas dans une passivité. Cela

<sup>673</sup> « Le produit n'est de fait que le résumé de l'activité, de la production. Si donc le produit du travail est la perte de l'expression, alors il faut que la production elle-même soit la perte active de l'expression. » (*Ibid.*)

<sup>674</sup> *Ibid.*, p. 120-121.

<sup>675</sup> *Ibid.*

signifie que le sujet qui émerge au sein de la production capitaliste est un sujet sans histoire, contrairement au capital dont l'histoire est absolue en ce qu'elle se réduit à sa simple persistance.

Dans un troisième temps, Marx introduit une forme de l'aliénation qui va directement au cœur de la pensée merleau-pontienne, car non seulement le travailleur est-il aliéné du produit et du travail, mais il est également aliéné de sa nature. L'être humain vit de la nature, et il s'objective dans la nature, mais au moment où cette objectivation est aliénée, la nature ne devient pour lui qu'un moyen. Puisque l'être humain s'installe dans la nature et y est en repos, il fait en même temps partie de son universalité. « L'universalité de l'homme apparaît, dit Marx, de façon pratique précisément dans l'universalité qui fait de la nature entière son corps *non organique*. »<sup>676</sup> Le fait d'avoir pour soi son propre être comme une *existence* et comme une universalité n'apparaît, selon Marx, pas dans une distance du monde, mais plutôt dans l'intégration dans celui-ci, dans la nature. L'être humain s'apparaît à lui-même comme un être générique à travers la passivité qu'il jouit dans la nature. L'expérience de l'aliénation est ainsi l'expérience de la nature comme étrangère : l'objet et le sujet qui sont désormais séparés faisait partie du même monde, de sorte que l'être humain est aliéné de sa propre existence, de sa « vie générique ».<sup>677</sup>

Cela ne signifie pas que l'humain a perdu son universalité, mais plutôt qu'il s'agit d'une perte de sa passivité, de son repos. Cela veut dire que l'être humain ne se présente plus à lui-même comme une universalité effective, mais comme une universalité abstraite, comme un valoir-partout. Autrement dit, le fait que le sujet soit un sujet universel selon la philosophie libérale, se voit réalisé dans l'effectivité de la production : l'universalité du sujet libéral n'est pas une universalité concrète du Tout mais l'universalité abstraite du Rien. C'est seulement à travers l'organisation capitaliste effective et matérielle que l'existence humaine « saine » se définit comme une absence d'obstacles et de contraintes, bref la conscience humaine comme un néant créateur et absolument libre. Voilà un paradoxe qui affirme la nécessité de considérer les tensions du phénomène politique : comme dans l'aliénation du travail, au sein d'une organisation économique historique et concrète, l'humain se trouve sans histoire, inerte, comme un vide universel. Ainsi, si l'idéologie libérale rend possible le capitalisme, ce n'est que dans la mesure où celle-ci figure dans la production capitaliste.

Enfin, comme nous faisons partie du monde, nous sommes donc dans le monde avec autrui, et nous passons par les autres. Cela est encore plus vrai dans la production, car sans la division du travail, l'aliénation de l'activité productive et l'objet qui en résulte ne serait pas possible. Ainsi, si je m'aliène de ma propre activité, je perds également l'expression que je fais par les autres. Cela revient à dire que « ce qui vaut du rapport de l'homme à son travail, au produit de son travail et à lui-même, vaut aussi du rapport de l'homme à l'autre homme, de même que du rapport au travail et à l'objet du travail de l'autre

<sup>676</sup> *Ibid.*, p. 122.

<sup>677</sup> Passage remarquable qui exprime le pli caractéristique à l'expérience humaine, Marx dit au clair : « Le fait que la vie physique et spirituelle de l'homme soit dépendante de la nature, n'a pas d'autre sens que celui-ci : la nature est dépendante d'elle-même, car l'homme est une partie de la nature. » (*Ibid.*)

homme »<sup>678</sup>. Cette expérience est particulièrement bien expliquée par Marx plus tard, quand il réinvente le concept d'aliénation dans ses travaux ultérieurs, dans ce qu'il nomme fameusement le « fétichisme » dans le livre 1 du *Capital*.<sup>679</sup> « Le “fétichisme de la marchandise”, dit Merleau-Ponty, est la réalisation historique de cette aliénation que Hegel décrit en énigme, et *Le Capital* est, comme on l'a dit encore, une *Phénoménologie de l'esprit* concrète. »<sup>680</sup> Rappelons-nous du passage où Marx affirme que l'aliénation, quand elle est mise en œuvre dans le marché, prend la forme d'une inversion des rapports sociaux :

C'est pourquoi les relations sociales qu'entretiennent leurs travaux privés apparaissent aux producteurs pour ce qu'elles sont, c'est-à-dire, non pas comme des rapports immédiatement sociaux entre les personnes dans leur travail même, mais au contraire comme rapports impersonnels entre les personnes et rapports sociaux entre des choses impersonnelles.<sup>681</sup>

Il y a principalement deux choses à remarquer ; D'abord, il est important que les relations sociales apparaissent *pour ce qu'elles sont*, c'est-à-dire que les travailleurs ne se trompent pas en pensant que « les relations entre leurs activités productives ... sont des rapports entre les produits de ces activités. »<sup>682</sup> Ensuite, qu'il ne s'agit pas des personnes réduites à des choses ni à des choses traitées comme des personnes, mais du *rapport* : « Il parle de l'existence d'un rapport social entre choses et de la non existence d'un rapport social entre les personnes. »<sup>683</sup> Merleau-Ponty affirme, comme nous l'avons vu, que l'être humain se définit avant tout comme relation, et le corps est lui-même une expression de cette relation aux choses, au monde, à soi-même, à autrui. Cependant, au moment où ce le processus d'aliénation se réalise dans le marché, elle n'est plus simplement une séparation de l'humain de son objet, une autonomisation du produit du travail, mais c'est une autonomisation des rapports entre les

<sup>678</sup> *Ibid.*, p. 124.

<sup>679</sup> MARX Karl, *Le Capital*, Paris, Presses Universitaires de France, « Le Capital », 1993, p.81. Si ou non cette analyse constitue une rupture demeure un des grands débats sur l'œuvre marxienne, et nous n'entrons pas dans les détails, mais nous nous tenons auprès de la thèse de F. Fischbach selon laquelle les textes ne permettent aucune séparation pareille, et qu'il y a une parenté fondamentale entre ces termes. (F. Fischbach, « Présentation », art cit, p. 41-41.) Pour un traitement plus détaillé des convergences possibles, voir S. Haber, *L'aliénation*, op. cit.

<sup>680</sup> M. Merleau-Ponty, *Sens et non-sens*, op. cit., p. 162. Ce constat est affirmé par Marx lui-même, mais il ne l'est pas pour la première fois dans *Le Capital* ; Marx prend conscience de cette structure déjà dans les *Manuscrits*. Il dit dans un passage intéressant sur lequel S. Haber oriente notre attention : « La grandeur de la *Phénoménologie* hégélienne et de son résultat final ... est donc, d'une part, que Hegel conçoit l'autoengendrement de l'homme comme un procès, l'objectivation comme désobjectivation, comme extériorisation et comme suppression de cette extériorisation ; c'est le fait qu'il saisisse l'essence du *travail* et qu'il comprenne l'homme objectif, l'homme vrai parce que réel, comme le résultat de son *propre travail*. ... Hegel se place au point de vue des économistes nationaux modernes. Il conçoit le *travail* comme l'essence de l'homme, comme son essence se vérifiant ; il ne voit que le côté positif du travail, pas son côté négatif. Le travail est le *devenir-pour-soi* de l'homme à l'intérieur de son extériorisation ou bien en tant qu'homme *extériorisé*. » (S. Haber, *L'aliénation*, op. cit., p. 72-73, K. Marx, *Manuscrits économique-philosophiques de 1844*, op. cit., p. 162-163.) Pour Marx, le concept hégélien d'aliénation désigne un processus parfait parce que le retour à l'origine est toujours assuré : l'extériorisation de l'être humain est sans faute suivie par la suppression de celle-ci. Dans un langage hégélien : L'être humain sort de l'immédiateté de l'en-soi pour s'abstraire, mais seulement pour dépasser l'abstrait dans le retour au concret.

<sup>681</sup> K. Marx, *Le Capital*, op. cit., p. 83-84.

<sup>682</sup> F. Fischbach, « Présentation », art cit, p. 43.

<sup>683</sup> *Ibid.*, p. 44.

objets ; le rapport entre deux choses ne passe plus par moi, mais il est médiatisé par le marché. C'est pour cela que la violence que décrit Marx n'est pas une contradiction entre la possession et la non-possession, entre la richesse et la pauvreté, mais une contradiction entre l'expression et la non-expression.<sup>684</sup>

Plus concrètement, l'aliénation des autres travailleurs signifie qu'il y a une autonomisation des rapports entre les objets, c'est-à-dire que la circulation des marchandises dans le marché prend une logique complètement coupée de la production, et que les rapports entre les être humains perdent son caractère social, c'est-à-dire que, *en tant que tels*, les travailleurs ne se rapportent pas les uns aux autres par le social. Au sein du marché, le sujet n'a pas de rapport social avec les autres sujets. C'est le rapport concret qui apparaît dans la philosophie libérale, selon laquelle le sujet politique ne se conforme qu'à lui-même, à ses propres intérêts et à sa volonté, sans lien social. Par le médium du marché, ce n'est plus les humains qui se rapportent les uns aux autres, ce sont seulement les objets en tant que marchandises, par sa valeur abstraite. Autrement dit, le fétichisme de la marchandise exprime dans le concret ce qui est explicitement présent dans la philosophie libérale, à savoir que le sujet politique n'a pas d'incarnation sociale. Ainsi, le travailleur se rapporte aux autres travailleurs en tant que d'autres forces de travail, comme des menaces, comme médiatisés par le prix de leur travail.

Le fétichisme de la marchandise désigne la nature des rapports sociaux dans la mesure où le produit, qui est aliéné et arraché du travailleur dans le processus de la production, entre dans le domaine social et se rapporte aux autres objets. Le produit peut avoir, puisqu'il est aliéné, un prix qui ne correspond pas à sa valeur dans le travail social nécessaire, mais quand un produit aliéné entre dans le marché il se rapporte aux autres produits, rapport médiatisé par la structure sociale du prix. Le travailleur, par contre, n'entre pas dans un rapport social, et cela pour deux raisons : d'abord, il est réduit à une subjectivité pure, et il est séparé de son existence effective et concrète. Il ne peut donc pas, en tant que tel, entrer dans un rapport social. Ensuite, parce que l'aliénation a fait abstraction de la valeur réelle du produit, l'objectivation du travailleur ne trouve désormais nulle part dans l'ordre social où elle peut entrer en rapport avec les autres travailleurs. Cela est important car Marx montre que ce n'est pas que le travailleur d'abord s'objective d'une manière saine et enrichissante et seulement *par la suite* est dérobé de son objet ; mais dans le salariat, le travailleur est *déjà* aliéné<sup>685</sup> car il ne possède rien que la force subjective de la production de richesse et nullement les moyens nécessaires pour la réaliser en richesse objective - les machines par exemple.<sup>686</sup> Mais l'analyse du fétichisme de la marchandise montre également comment l'on passe de l'expérience d'aliénation au niveau de la production, à l'aliénation du

<sup>684</sup> F. Fischbach, « "Possession" versus "expression" », art cit, p. 75.

<sup>685</sup> « L'aliénation ne consiste donc pas seulement en ce que ... l'objet produit soit perdu pour le producteur parce qu'approprié par un autre, mais l'aliénation est immanente au déploiement même de l'activité ... » (F. Fischbach, « Présentation », art cit, p. 60.)

<sup>686</sup> *Ibid.*, p. 40.

marché, à savoir que l'objectivité du marché prend le rôle du social, « donne à la marchandise et aux lois de l'échange en économie de marché la valeur de catégories », alors que les travailleurs deviennent des îlots, « une somme de consciences toujours prêtes pour la paix et le bonheur ».

Les formes de l'aliénation que Marx avance dans les *Manuscrits* sont doublement intéressantes. En premier lieu le concept d'aliénation comme perte de l'expression résonne d'une manière remarquable avec la philosophie merleau-pontienne et il met en lumière comment une dimension existentielle de la phénoménologie peut se traduire à une théorie politique. La figure de l'expression dans la pensée merleau-pontienne est fondamentalement la figure de l'intersection entre la création et la passivité, qui est, selon Merleau-Ponty lui-même, l'ordre de l'histoire. Ainsi, les formes de l'aliénation donnent au concept un contenu politique et social, et, par la phénoménologie, situe l'activité humaine politique au sein de l'histoire. Enfin, le concept marxien d'aliénation, quand nous le comprenons à travers la phénoménologie exprime d'une façon importante comment l'expérience politique se distribue à travers différents pôles. Un aspect tout à fait indépassable du politique est celui du sujet, et le concept d'aliénation indique qu'il s'agit d'un problème complexe, à savoir qu'il est impossible d'identifier le sujet politique à partir d'une philosophie de survol, mais que ce problème ne se pose que historiquement, comme une certaine expérience historique politique. Il indique en même temps que l'expérience du politique ne prend pas la forme d'un sujet à dimension unique, mais comme une multiplicité de dimensions profondément enracinées dans une pratique sociale et politique première. La position du sujet du travail et l'œuvre de l'objet du capital ont leur origine dans la scission de cette aliénation précisément. En somme, le concept d'aliénation chez Marx peut nous donner une entrée phénoménologique à l'expérience politique de la société capitaliste en exposant en quoi la position du sujet naît dans l'activité aliénée et aliénante, exposant que le politique prend forme dans l'entre-deux, entre le capital et le travail. La visibilité de la politique prend également forme comme capital, comme activité, comme nature, et c'est là le sens de l'expression, comme l'intersection de la visibilité et de l'expérience.

## §5 : Conclusions

Au sein du concept de la chair chez Merleau-Ponty, il y a une dimension de subjectivité, une dimension existentielle qui désigne à la fois l'expérience de soi, une condition à toute réflexion et la structure de la situation dans laquelle nous nous engageons. Cette dimension, comme nous avons vu, ne correspond pas à une nature ou à un état premier de l'existence humaine, et certainement pas à l'existence humaine comme un néant pur au sens sartrien. Il s'agit de la chair de la subjectivité. Elle est plutôt cette existence vécue en pratique qui est à la fois constitutive du monde autour de nous et le champ de l'expression. D'où se pose le problème pour la philosophie politique : Comment concevoir le rapport entre le *cogito*

et le politique, comment concevoir l'existence humaine comme origine de la politique, sans faire retour à un être naturel ou transcendantal, ni à une conscience libre et rationnelle, ni encore à un néant ?

Nous avons pris comme élément central de cette dimension la critique que Merleau-Ponty avance contre le libéralisme et le capitalisme parce que c'est là qu'il fait le plus référence à l'existential. On peut discerner trois courants sur lesquels il répartit cette critique, à savoir sur la philosophie libérale, sur l'idéologie bourgeoise et sur l'économie capitaliste. Ce sont là trois courants critiques fort intéressants, et au centre des écrits politiques du philosophe. En particulier, l'importance de l'expérience de la violence, de la guerre et de l'empiétement demeurent une contribution incontournable. Cependant, à chaque tournant, Merleau-Ponty paraît se retirer, et il fait retour dans ses critiques à ce qui ressemble à un existentialisme au prix d'une approche phénoménologique de la chair. Notre propos était donc de démontrer ces limites, mais avant tout de montrer qu'il y a, au sein de la chair de la subjectivité, une première figure phénoménologique. La figure de l'*origine de la politique* est une figure forte pour la phénoménologie dans la mesure où elle n'est plus considérée comme l'essence ou la nature de l'être humain, ni l'essence éternelle du politique, mais une manière de dégager cette dimension existentielle dans la politique. Une telle figure peut mettre en relief l'intersection des positions sociales des individus et de leur situation politique, comment les sujets politiques se sont rendus visibles et s'inscrivent dans le politique. Parler de l'origine de la politique non pas comme un fait positif ou anthropologique, mais comme une figure de l'action nous a conduit à proposer l'*aliénation* comme l'expérience de cette figure, et un accès possible au politique. Pour démontrer le sens et le processus d'une telle figure, nous avons choisi de mettre en lumière deux perspectives de la philosophie politique sur la société et la politique moderne qui insistent sur le rôle de l'aliénation.

La lecture phénoménologique de Marx et de Hobbes consiste à refuser la prémisse anthropologique, et de réinterpréter leurs concepts philosophiques au sein d'une phénoménologie de l'action politique. Ces deux philosophes nous ont servi afin de rendre compte de la figure phénoménologique et de voir comment certains aspects de la structure phénoménale, à savoir la constitution et l'expression, peuvent se comprendre quand nous traitons le sujet politique comme l'intersection d'une expérience de soi et une expérience politique. Nous retenons un mouvement général, celui du sujet qui s'inscrit dans l'horizon sur lequel il figure avec son objet, et devient visible. Cette figure, cette démarche phénoménologique de retirer toute anthropologie et tout positivisme scientifique, a pour but de construire une entrée à l'entre-deux du politique, un être politique qui n'est pas accessible directement, mais qui s'entrevoit au moment où nous prenons l'action comme le moment d'entrée plutôt que le sujet ou l'objet. En traitant les phénomènes politiques au sein de la phénoménologie, en reprenant les concepts de la philosophie politique dans le contexte d'une interrogation phénoménologique, nous réinterprétons ces concepts et les mettons en œuvre pour faire paraître la visibilité, l'empiétement et l'historicité qui est au centre d'une telle expérience. Certainement, une telle figure phénoménologique

ne se limite pas aux philosophies de Hobbes et de Marx ; mais celles-ci formulent de manière remarquable l'horizon de l'aliénation et précisent de cette scission qui caractérise l'expérience moderne et libérale de la politique.

La figure et la dimension de la chair que nous avons discutées mettent accent sur l'originaire et sur la source, mais elles négligent d'importants thèmes du politique qui paraissent aussi dans la pensée de Merleau-Ponty et qui peuvent servir à une phénoménologie de l'action politique, notamment la question de l'institution. Nous allons maintenant passer à une deuxième figure du politique.





## Chapitre 4 : Institution, domination et le monde social

La philosophie politique de Merleau-Ponty ne cesse d'évoquer notre existence sociale et notre vie commune. Plus qu'une intersubjectivité d'opposition par laquelle je me trouve face à l'autre comme face à un ennemi, selon Merleau-Ponty, j'empiète sur lui, je communique avec lui, je perçois le monde selon lui. Dans « L'existentialisme chez Hegel », il affirme que « Je ne puis être libre seul, conscience seule, homme seul, et cet autre en qui je voyais d'abord mon rival, il n'est mon rival que parce qu'il est moi-même. Je me trouve en autrui, comme je trouve la conscience de la vie dans la conscience de la mort. »<sup>687</sup> En vertu d'une chair commune, mon être est un être-avec-autrui, et je vis avec lui des conflits et de la violence, des relations de l'amitié et de l'amour : « Nous n'aurions d'autre recours que le mouvement spontané qui nous lie aux autres pour le malheur et pour le bonheur, dans l'égoïsme et dans la générosité. »<sup>688</sup> Cette action, nous dit ailleurs Merleau-Ponty, nous invite à « analyser l'engagement, le moment où les conditions subjectives et les conditions objectives se nouent les unes sur les autres, le mode d'existence de la classe sociale avant la prise de conscience, bref le statut du social et le phénomène de la coexistence. »<sup>689</sup>

Comprendre le politique, c'est bien comprendre cette épaisseur du social. Et comprendre l'action, c'est comprendre à la fois l'action qui institue et réinstitue l'ordre social et l'action qui s'en arrache. Cette action se pose dans l'entre-deux entre idée et événement, entre le sujet et l'objet, entre le visible et l'invisible. Mais ces rapports ne sont pas des dichotomies stables, ce sont des éléments de la chair ! Cela veut dire qu'au sein de la phénoménologie merleau-pontienne, ils ne sont ni des dualités en équilibre ni les termes d'une synthèse : ils sont les moments d'une réversibilité.

D'une manière très générale, on peut dire que dans cette réversibilité, la position du sujet est

---

<sup>687</sup> M. Merleau-Ponty, *Sens et non-sens, op. cit.*, p. 85.

<sup>688</sup> *Ibid.*, p. 8.

<sup>689</sup> *Ibid.*, p. 99-100.

renversée de sorte que l'on ne sait plus qui voit et qui est vu. De la même façon, il vaut changer la perspective, passer du corps-sujet au sujet de l'institution, du sujet de la perception au « sujet de l'État, sujet de la guerre », etc. C'est un renversement, car s'il s'agissait jusque-là de ce qui était visible à l'humain, il s'agit maintenant largement de voir en quoi c'est le corps qui est visible, en quoi le sujet politique rend visible le corps et se rend lui-même invisible, en bref, il s'agit de comprendre en quoi c'est le visible lui-même qui est l'étoffe sociale du politique. Ou plutôt, si l'on recherchait dans le chapitre dernier le sujet politique, il s'agit à présent de retrouver le corps comme objet. Objet pour les sciences, pour le philosophe, mais avant tout l'objet du politique. Nous retournons à l'action politique sous forme du problème de l'institution.

### **Le problème**

Merleau-Ponty insiste systématiquement sur le fait que la philosophie doit traiter l'être humain à partir de sa situation, comme un être incarné et concret. En ce qui concerne le monde social et politique, c'est avant tout une question de l'institution. Nous nous souvenons sans aucun doute de la critique du libéralisme, où Merleau-Ponty, se situant dans une veine marxiste, critique la morale du libéralisme non pas au nom d'une autre morale, mais dans la mesure où ses valeurs ne sont pas et ne seront jamais réalisées dans le monde effectif. Si nous avons, dans le chapitre dernier, exposé le problème du sujet politique et vu l'action politique comme le moment d'une expérience politique, il nous faut maintenant nous tourner vers l'institution comme régulateur de la vie sociale et la domination.

D'une certaine manière, nous avançons ici le contre-pied de la discussion ci-dessus : Dans la discussion sur l'aliénation et l'empiétement, il était possible d'entrevoir un sujet politique émergent d'une certaine expérience politique. C'était grosso modo un mouvement centrifuge de l'intentionnalité. Maintenant, nous nous orientons vers l'être social comme objet. Plutôt de voir dans le corps les contours d'un sujet politique, nous le voyons comme son envers, comme un mouvement centripète, et l'émergence d'un objet politique. Paradoxalement, cela nous conduit à retrouver le « sujet politique » au sein du monde social et au sein de l'institution. De là, la phénoménologie entrevoit d'autres forces du monde social, comme forces de domination, de contrôle et de soumission.

Merleau-Ponty dit dans *Sens et non-sens* : « ... une société n'est pas un assemblage de consciences pures, libres et égales, mais d'abord un système d'institutions auxquelles les consciences doivent ce qu'elles peuvent avoir de raison et de liberté effectives. »<sup>690</sup> Non seulement Merleau-Ponty reconnaît l'importance de la société comme système symbolique<sup>691</sup> auquel nous adhérons, il reconnaît de plus les forces institutionnelles qui nous positionnent dans ce système, mais il insiste également sur le fait que ces perspectives doivent avoir une place centrale dans sa théorie de la chair. Deux problèmes

<sup>690</sup> « Autour du marxisme », dans *Ibid.*, p. 125. Souligné par nous.

<sup>691</sup> M. Merleau-Ponty, *L'institution et la passivité*, *op. cit.*, p. 121.

philosophiques se posent ainsi :

Le premier problème consiste à comprendre, à partir de la philosophie de la chair, la structure de l'institution. Si la chair demeure le point central de la pensée merleau-pontienne, comment devons-nous concevoir une inertie sociale et politique qui dépasse l'expérience politique ? Comment comprendre l'idée de l'institution comme une dimension de la chair politique, sans pour autant la réduire à un projet social auquel le sujet adhère ou comme l'assemblage fortuit d'actes individuels ? Plus concrètement, c'est au moment où l'institution n'est plus l'agrégat d'un nombre de comportements similaires ou ramenés au même phénomène, au moment où le mécanisme institutionnel dépasse le creux de la subjectivité, que nous devons tenter de formuler une nouvelle conception de l'institution. C'est là que l'institution et le monde social gagne une épaisseur qui nous permet de les voir au sein du politique. S'il y a un mouvement centrifuge de l'institution, nous devons aussi rendre compte de son aspect centripète. Il dit :

Peut-être est-ce enfin la notion de la conscience comme pur pouvoir de signifier, comme mouvement centrifuge sans opacité, sans inerties, qui rejette au-de-hors, dans le signifié, l'histoire et le social, les réduit à une série de vues instantanées, subordonne le faire au voir, et réduit finalement l'action à la « manifestation » ou à la « sympathie », – le faire au faire-voir ou au voir-faire.<sup>692</sup>

C'est de cette idée d'une conscience pure que nous devons nous débarrasser en approchant l'institution.

Dans un passage de *Signes*, Merleau-Ponty exprime notre premier problème : « En ce qui concerne le social, il s'agit en somme de savoir comment il peut être à la fois une "chose" à connaître sans préjugés, et une "signification" à laquelle les sociétés dont nous prenons connaissance ne fournissent qu'une occasion d'apparaître, comment il peut être en soi et en nous. »<sup>693</sup> Autrement dit, il ne s'agit pas pour la phénoménologie de donner les contours idéaux du social, mais d'exposer cet « entre-deux » du subjectif et de l'objectif où le social se réalise, « avant » sa cristallisation.

Cette problématique s'illustre très bien par voie du phénomène du langage, car il met en relief un certain nombre de perspectives. Le langage, comme la société, forme un système, un ordre de sens, qui n'est pas clos sur lui-même mais qui porte en lui une ouverture. Comme système, il m'offre la possibilité de le réinventer, de dire quelque chose de nouveau, de jouer sur le sens des mots, etc. Ainsi, à la fois le langage se présente à moi comme un système complet et je m'insère en lui pour m'exprimer : « ... celui-ci suppose tout à la fois l'utilisation de règles et de significations déjà disponibles, et l'invention sans cesse relancée ... du sens. »<sup>694</sup> D'où émerge l'enjeu phénoménologique, comme l'exprime Merleau-Ponty lui-même : « la réflexion phénoménologique ne se bornera plus à énumérer en

<sup>692</sup> M. Merleau-Ponty, *Les aventures de la dialectique*, op. cit., p. 275.

<sup>693</sup> M. Merleau-Ponty, *Signes*, op. cit., p. 166.

<sup>694</sup> J. Revel, *Foucault avec Merleau-Ponty*, op. cit., p. 159.

toute clarté les “conditions sans lesquelles” il n’y aurait pas langage ; elle doit révéler ce qui fait qu’il y a parole, le paradoxe d’un sujet qui parle et qui comprend... »<sup>695</sup>

Dans sa communication de 1951 « Sur la phénoménologie du langage », publiée dans *Signes*, Merleau-Ponty expose ce rapport paradoxal. D’abord, le langage a un caractère « subjectif » : c’est moi qui parle, qui m’exprime, et on a l’impression que j’articule quelque chose de neuf, une intention, un jugement, etc. – quelque chose qui est à moi. Je perce le monde donné et j’y introduis quelque chose d’inédit. Cependant, une telle expression serait impossible si le langage était entièrement ma propre invention. Au contraire, quand je m’exprime je fais usage d’une langue qui n’est pas « la mienne », mais qui est, pour ainsi dire, à portée de main. Je n’invente pas les mots, les termes, la syntaxe, etc., à fur et à mesure, voire je ne *peux* pas l’inventer. Cette langue n’est pas ma création, elle m’est offerte par une communauté linguistique historiquement développée. Ainsi, le problème du langage consiste à comprendre cette relation difficile, « le langage comme objet de pensée et le langage comme mien »,<sup>696</sup> à savoir le fait que quand une personne s’exprime, elle dit quelque chose qui non seulement appartient à son monde seul, mais parce qu’il s’agit d’une expression, cet énoncé n’a jamais été jamais exprimé auparavant – c’est *son* expression – tandis que toutes ses phrases ont probablement été énoncées d’innombrables fois.

C’est le paradoxe d’une *synchronie* du langage, un système dont le sujet dispose et dans lequel il s’installe, et d’une *diachronie*, une histoire objective du développement linguistique. Pour Merleau-Ponty, il est décisif que ces deux vues ne sont pas réductibles l’une à l’autre, – « parce qu’une vue panchronique effacerait inévitablement l’originalité du présent »<sup>697</sup> – mais au contraire qu’elles maintiennent un rapport d’enveloppement l’une avec l’autre. La diachronie enveloppe la synchronie, parce que le langage ne peut exister sans son emploi effectif, par ses usages au hasard, sur ses mésusages, etc., et la synchronie enveloppe la diachronie parce que nul emploi ne pouvait avoir lieu s’il n’y avait pas de système disponible.

Dans un deuxième temps, Merleau-Ponty nous assure, en employant la perspective de la linguistique structuraliste de Saussure, que le langage n’est pas système en vertu de la totalité de sens, mais par sa différence.<sup>698</sup> Comme le dit Merleau-Ponty dans « Le langage indirect et les voix du silence » : « En ce qui concerne le langage, si c’est le rapport latéral du signe au signe qui rend chacun d’eux signifiant, le sens n’apparaît donc qu’à l’intersection et comme dans l’intervalle des mots. »<sup>699</sup> C’est bien là la structure de la chair, où la générativité du sens n’émerge que dans son entre-deux.

Ces deux moments illustrent le premier problème de l’institution et du monde social. Selon

<sup>695</sup> M. Merleau-Ponty, *Signes*, *op. cit.*, p. 170.

<sup>696</sup> *Ibid.*, p. 139.

<sup>697</sup> *Ibid.*

<sup>698</sup> J. Revel, *Foucault avec Merleau-Ponty*, *op. cit.*, p. 163.

<sup>699</sup> M. Merleau-Ponty, *Signes*, *op. cit.*, p. 68.

Merleau-Ponty, ce double rapport montre qu'il faut maintenir en même temps que si « le langage est système, il faut aussi qu'il le soit dans son développement » et que s'il « comporte des hasards », il faut que le système « à chaque moment comporte des fissures où l'événement brut puisse venir s'insérer ». <sup>700</sup> En ce qui concerne le problème du social, donc, la tâche phénoménologique consiste en une double tâche, à la fois de « trouver un sens dans le devenir ... à le concevoir comme un équilibre en mouvement » tandis qu'il faut prendre en considération que « le système qui est réalisé en elle n'est jamais tout en acte, il comporte toujours des changements latents ou en incubation ». <sup>701</sup> Une phénoménologie de l'institution devrait rendre compte de ce paradoxe.

Le second problème qui se pose à nous concerne l'institution et le monde social comme une sorte d'inertie. Plus la pensée merleau-pontienne avance, plus Merleau-Ponty prend conscience de cette inertie sociale et politique. Avant tout cela concerne la stabilité remarquable des comportements humains et ses formes sociales et politiques. Les sociétés changent très lentement, et les différentes pratiques culturelles demeurent stables au fil du temps et à travers les individus. Les formes sociales de la société russe, par exemple, semblaient subsister même après la révolution - qui était censée les transformer radicalement. Il s'agissait, comme nous l'avons déjà cité, de « l'inertie des infrastructures, la résistance de conditions économiques et même naturelles, l'enlisement des "rapports personnels" dans les "choses" ». <sup>702</sup>

Le problème nous fait repenser les fondamentaux de la pensée merleau-pontienne : une vie sociale transparente ne peut appartenir qu'à une conscience pure, et une vie sociale comme purement le produit d'une conscience constituante n'a de sens que pour une philosophie de survol. L'inertie et l'opacité dont parle Merleau-Ponty en observant le développement politique de l'après-guerre et les découvertes des sciences sociales et politiques, rendent impossible un tel sujet. Il est important de souligner ce point : si le sujet politique ne se comprend qu'à travers l'expérience politique, dont l'aliénation est un moment fondamental, ce n'est qu'à condition qu'elle soit couplée avec une opacité de la situation politique, à savoir d'une certaine phénoménalité et d'une certaine épaisseur, qui la dépasse.

Une fois conscience prise de l'inertie de la conscience, une fois reconnu que ce n'est pas simplement par l'adhérence « volontaire » que la conscience s'insère dans le social, nous devons formuler une toute autre perspective sur la condition sociale et politique. Il s'agit d'une infrastructure institutionnelle qui est en deçà de l'expérience politique, qui la situe et l'incarne dans le monde social. Ainsi, la société est un ensemble d'institutions qui opèrent et co-opèrent à travers le corps, mais également sur le corps et contre le corps comme cible de ses opérations. Ce sont des institutions qui rendent possible une multitude d'interactions sociales, une certaine stabilité de la vie sociale et la

---

<sup>700</sup> *Ibid.*, p. 140.

<sup>701</sup> *Ibid.*, p. 140-141.

<sup>702</sup> M. Merleau-Ponty, *Les aventures de la dialectique*, *op. cit.*, p. 93.

possibilité d'une véritable co-existence.

D'un côté, on peut voir dans cette inertie une certaine normativité ou un penchant qui émane de nos propres actions. Dans la *Phénoménologie de la perception*, Merleau-Ponty revient sur l'idée de la liberté pour montrer que dans l'action libre, non seulement il y a choix, mais il y a également engagement. Nous nous obligeons d'une certaine manière à poursuivre le projet que nous avons choisi, et nous nous engageons dans le système dans lequel nous nous exprimons. C'est ainsi que la liberté n'apparaît pas seulement au début de l'action, comme le moment de la délibération ou de la décision, mais elle se réalise à fur et à mesure, et en s'attachant à l'action :

Il faut donc que chaque instant ne soit pas un monde fermé, qu'un instant puisse engager les suivants, que, la décision une fois prise et l'action commencée, je dispose d'un acquis, je profite de mon élan, je sois incliné à poursuivre, il faut qu'il y ait une pente de l'esprit.<sup>703</sup>

L'action témoigne d'un acquis tout comme elle témoigne d'une rupture, la liberté est également une appropriation. Ce dont la phénoménologie devrait rendre compte concerne le moment où l'inertie gagne une épaisseur et une opacité, bref une certaine forme d'autonomie qui n'est sous le contrôle de personne.

De l'autre côté, Merleau-Ponty observe que cette inertie concerne également la violence systémique et la domination qui sont notablement persistantes. Du problème de l'inertie émerge un enjeu, plus technique, qui concerne la réversibilité de la chair politique. L'expérience politique et l'émergence d'un sujet politique implique, dans une philosophie de la chair, une réversibilité qui renverse le rapport entre sujet et objet. Cela veut dire que le corps figure comme objet au sein du politique, tout comme il est le creux permettant à un sujet politique de se former. Ou plutôt, le corps comme objet émerge au sein d'une chair politique. Il y a donc une phénoménalité de l'institution qui non seulement fait apparaître le monde pour un sujet politique, mais qui renverse en même temps ce rapport, en sorte qu'elle fait apparaître un corps politique. D'où nous discernons trois points :

D'abord, l'institution fait apparaître le corps au sens où elle le rend perceptible, le transforme en une figure. L'institution est d'une certaine manière invisible et ne peut se présenter qu'à travers ce qu'elle rend visible, et en particulier le corps. Dans l'horizon de l'institution, le corps ne se présente plus comme un corps tout court, mais il gagne un certain sens institutionnel en tant qu'objet. Par exemple, dans le champ institutionnel de l'hôpital ou de l'armée, ou celui du sport ou de la danse, le corps apparaît comme un corps médical ou un corps de violence légitime et vulnérable, comme un corps de force ou un corps artistique. Il est crucial de comprendre le mouvement phénoménal de l'institution, celui qui fait voir, qui rend visible et présent, qui expose et déplace, qui touche et entend, qui introduit et change de perspective, qui donne un nouveau sens au corps, le reprend et le reformule.

Le moment le plus remarquable est, ensuite, que le corps fonctionne ainsi à la fois comme une

---

<sup>703</sup> M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, op. cit., p. 500-501.

figure que l'institution fait apparaître au monde, mais aussi comme l'objet de ses propres forces. Au sein d'une ontologie de la chair, il s'agit de comprendre comment le corps peut être à la fois un point d'apparition de l'institution et son point d'application, à savoir la cible de forces qui dominant et contrôlent, qui plient, dressent et façonnent, qui modifient et brisent. Si l'institution peut faire apparaître le corps, c'est parce qu'il en est l'objet, la cible et ce que l'institution vise. S'il y a une modalité institutionnelle, donc, il faut qu'elle revienne sur le corps, point d'intersection des institutions.

Enfin, ce renversement phénoménal qui a lieu dans l'institution implique que non seulement le corps figure comme objet et cible, mais aussi que le sujet de l'institution se trouve au sein de ces forces et dans son épaisseur phénoménale. Dans la mesure où il y a inertie et domination, le sujet de l'institution se cache non pas au sein d'une conscience réflexive, mais au sein d'un nexus de forces institutionnelles qui s'autonomise. S'il est vrai, comme le dit Merleau-Ponty, qu'à un certain moment on sait plus qui voit et qui est vu, cela vaut également pour l'institution : quand l'institution fait apparaître ses éléments, ses corps, ses configurations, le rapport perceptif est également renversé ; le corps est désormais vu, touché, plié, inscrit, etc., par le sujet de l'institution. Cela n'est pas à appréhender comme un ensemble de métaphores, mais comme l'expression d'une réelle structure phénoménale, nous voilà face à l'esquisse d'une complexe théorie de l'institution, de la vie sociale, de la domination, et du corps comme cible et matière d'une chair politique. Le problème consiste à rendre compte du sujet de l'institution à travers son inertie qui s'établit comme engagement et comme domination et violence.

Dans ce dernier chapitre, nous allons tenter de tracer les contours d'une phénoménologie de l'institution comme figure du politique et nous allons procéder en deux étapes :

En premier lieu, nous allons approfondir la dimension du système dans la philosophie merleau-pontienne, à savoir, détailler les notions de système, de l'habitude et de l'institution. Ainsi, nous allons voir de plus près comment le corps figure comme corps du champ social. Pour Merleau-Ponty, il y a là une tension importante mais aussi un rapport de fidélité entre la phénoménologie et les sciences sociales qu'il vaut de reprendre. Le corps n'est pas seulement le lieu de perception et de l'expression, mais il est également le lieu d'un système d'habitudes, de gestes et de comportements. Et avant tout, le corps exprime des systèmes de significations, d'impératives et de normativité.

Dans un deuxième temps, nous allons mettre en avant une figure de l'institution et de la domination qui ne provient pas des textes merleau-pontiens, notamment l'analyse de Foucault de la discipline et de la surveillance figurant dans *Surveiller et punir*, comme une figure cruciale du rapport entre phénoménalité de l'institution et du sujet institutionnel. Les schémas philosophiques de Merleau-Ponty et de Foucault, respectivement, se rejoignent sur des points importants. Non seulement ils tâchent tous les deux de refaire une idée de l'histoire et de l'institution comme un moment fondamental de l'ontologie politique et sociale ; leurs analyses convergent aussi de manière remarquable quand ils parlent du corps et de ce nexus complexe de subjectivité et d'objectivité. L'analyse que Foucault nous offre dans *Surveiller et*

*punir* est particulièrement intéressante en ce qu'elle repose ce jeu du voir et de faire voir, du visible et de l'invisible au niveau de l'institution. Ainsi, elle nous exposera à un mouvement-clé de la pensée merleau-pontienne elle-même.

Ensemble, ces deux approches nous aident à mettre en lumière la dynamique de notre double problème. D'un côté, les discussions merleau-pontiennes sur l'habitude, le langage et l'histoire exposent les fondamentaux de l'institution comme système et comme inertie. De l'autre, la figure de Foucault, à travers l'optique de la pensée de Merleau-Ponty, approfondit ce premier moment en montrant comment l'inertie de la domination et de la discipline, bref l'institution comme ce qui vise le corps, appartient, elle aussi, à la logique de la chair, du visible et de l'invisible. Par le vocabulaire de Merleau-Ponty, il est possible de discerner dans l'excellente analyse foucauldienne l'idée d'un sujet de l'institution dont ce premier nous fait part.

### **§1 : Habitude et institution : le corps comme système**

Pour comprendre l'horizon social et politique, mais aussi pour revenir à l'idée de l'histoire comme une dimension fondamentale du politique, le concept de *l'institution* va s'avérer très importante. D'abord, les institutions sont cruciales pour comprendre la vie humaine comme coexistence parce que nulle part dans le monde les humains ne vivent ensemble sans plus. Toute forme de coexistence a une certaine modalité, une modalité qui est historique, située et qui engage les humains qui y vivent. Or, l'institution est un concept particulièrement intéressant parce qu'il relie non seulement les réflexions phénoménologiques avec l'interrogation du politique, mais il vient souligner l'impossibilité de séparer les unes des autres : une interrogation philosophique des institutions sociales et politiques, *c'est* revenir aux questions de l'expérience, de l'histoire, de la liberté et de la phénoménalité du politique. D'une manière phénoménologique, l'institution peut se comprendre comme la fabrique de ce système symbolique de la société, et fournit ainsi une dimension fondamentale à la profondeur phénoménale du politique. En bref, c'est reposer la question de la *chair* politique.

Le concept de l'institution apparaît très tôt dans les écrits merleau-pontiens, et dans la *Phénoménologie de la perception*, l'idée de l'institution comme infrastructure de nos rapports sociaux est clairement présente. Cependant, ce n'est que plus tard que le terme de l'institution prend un sens plus spécifique, plus technique, et se rattache au plus grand projet d'une ontologie phénoménologique. C'est notamment dans « Le langage indirect et les voix du silence » que Merleau-Ponty expose le terme et le met en relation avec les notions de l'expression et de l'histoire. Et enfin, c'est avant tout dans les notes préparatoires à son cours au Collège de France en 1954, intitulé justement « L'institution », qu'il prétend en faire une propre analyse. Dans le résumé de ce cours il note que :



On entendait donc ici par institution ces événements d'une expérience qui la dotent de dimensions durables, par rapport auxquelles toute une série d'autres expériences auront sens ... ou encore les événements qui déposent en moi un sens, non pas à titre de survivance et de résidu, mais comme appel à une suite, exigence d'un avenir.<sup>704</sup>

Nous y trouvons déjà cette juxtaposition cruciale du concept de l'institution, de l'historique de l'événement, et celui de l'expérience. La raison pour laquelle Merleau-Ponty peut se permettre une telle démarche est qu'il ne voit aucune frontière entre la vie personnelle de la conscience, la vie sociale dans l'intermonde, et les forces du politique : comprendre l'institution au sens phénoménologique c'est comprendre l'institution sociale et politique, comprendre les institutions de l'État ou celle de la culture c'est comprendre la modalité phénoménale de la chair.

Dans ce cours, il reprend la notion de l'institution qu'il n'a commencée à analyser systématiquement que quelques années plus tôt, dans *La prose du monde*, et le texte qui devait y entrer, « Le langage indirect et les voix de silence ». Il y dit que l'institution signifie en général l'*inauguration d'un ordre*, une opération qui « constitue les signes en signes, fait habiter en eux l'exprimé par la seule éloquence de leur arrangement et de leur configuration, implante un sens dans ce qui n'en avait pas ... »<sup>705</sup> Il y a ainsi un lien entre une analyse politique et une analyse du roman ou de la peinture, entre une interrogation de la vie sociale et celle du langage. C'est un ordre invisible qui met en relation les visibles et les fait parler, et qui fait apparaître un phénomène en vertu non pas d'une essence ou une catégorie, mais à travers un ensemble d'intersections.

L'institution a un fort ancrage dans la pensée proprement phénoménologique de Merleau-Ponty. D'une certaine façon, la notion de l'institution vient chez lui remplacer en partie ou approfondir le concept phénoménologique de la *constitution*, concept qui est au cœur de la philosophie de Husserl. La constitution, en son sens classique, est un mouvement purement centrifuge et il ne peut y avoir quelque chose dans l'objet qui n'y a pas été mis par la conscience. Il dit lui-même au début du résumé du cours :

On cherche ici dans la notion d'institution un remède aux difficultés de la philosophie de la conscience. Devant la conscience, il n'y a que des objets constitués par elle. Même si l'on admet que certains d'entre eux ne le sont « jamais complètement » (Husserl), ils sont à chaque instant le reflet exact des actes et des pouvoirs de la conscience, il n'y a rien en eux qui puisse la relancer vers d'autres perspectives, il n'y a, de la conscience à l'objet, pas d'échange, pas de mouvement.<sup>706</sup>

<sup>704</sup> M. Merleau-Ponty, *Résumés de cours : Collège de France 1952–1960*, op. cit., p. 61.

<sup>705</sup> M. Merleau-Ponty, *Signes*, op. cit., p. 108. Notez en particulier la référence à la linguistique saussurienne dans cette citation. Il s'agit notamment de cette idée que le signe ne porte en lui-même aucune signification, mais qu'il l'a en vertu de son rapport avec d'autres signes. Un arrangement et une configuration des signes signifient ici l'émergence d'un sens. L'inspiration que Merleau-Ponty trouve dans les textes de Saussure est bien connue et bien traitée. Voir notamment F. Dastur, *Chair et langage*, op. cit., p. 156. et J. Revel, *Foucault avec Merleau-Ponty*, op. cit., p. 156.

<sup>706</sup> M. Merleau-Ponty, *Résumés de cours : Collège de France 1952–1960*, op. cit., p. 59.

Cette notion sert à mettre accent d'abord sur le fait que le constitué assume un caractère autonome qui échappe au contrôle de la conscience et ensuite sur le fait que ce n'est qu'au moment où la conscience se situe, s'incarne et s'installe dans un champ déjà établi qu'il peut y avoir « des séquences dans lesquelles se manifeste une *générativité* ». <sup>707</sup> En bref, pour Merleau-Ponty, la notion de l'institution sert à mettre en relief la réversibilité de la chair et l'invisible, pour montrer que la conscience constituante s'incarne elle aussi dans un monde – qu'il y a une réversibilité du constitué et du constituant.

Cependant, nous retrouvons déjà cette idée d'un ordre de significations, et d'un mouvement va-et-vient entre le fait de constituer le monde et en être constitué dans la *Phénoménologie de la perception* - quoique sous un titre différent. Merleau-Ponty évoque à nouveau la réversibilité de la perception et de l'expression, mais pour affirmer le fait que s'il y a un ordre cohérent de ma perception il y en a également de mon expression. Il écrit ainsi :

Ce qui réunit les « sensations tactiles » de ma main et les relie aux perceptions visuelles de la même main comme aux perceptions des autres segments du corps, c'est un certain *style de gestes* de ma main, qui implique un certain *style de mouvements* de mes doigts et contribue d'autre part à une certaine allure de mon corps. <sup>708</sup>

Il y a un système dans mon comportement qui émerge phénoménalement, une allure à laquelle je participe. Notons que ce n'est pas seulement un style « vu de l'extérieur », mais c'est également (sinon principalement) un style qui réunit la perception elle-même. Comme le langage, où l'on ne sait plus si je le crée ou s'il s'exprime par moi, on ne sait plus s'il y a un style que je m'approprie ou s'il est style parce que j'agis comme moi-même. Ou encore comme la liberté, où je ne peux agir librement et introduire quelque chose de nouveau sans que ce soit en même temps un arrachement. Ce double mode est précisément le mode institutionnel, et montre que l'idée de l'institution traverse toute la pensée merleau-pontienne, de ses réflexions sur le corps aux discussions politiques.

Techniquement et en ce qui concerne l'expérience et la conscience, la notion de l'institution vient désigner cet entre-deux que la philosophie antérieure n'a pas été en mesure de saisir. L'institution, comme un mouvement de la chair, nous aide à sortir du choix de la philosophie transcendantale, entre le monde d'une conscience constituante, un monde intelligible, sensible et transparente, d'un côté, et le monde opaque de l'être en soi, sans différenciation, sans profondeur, sans signification, de l'autre. L'institution nomme ainsi phénoménologiquement un entre-deux de la conscience phénoménale, dans laquelle il y a une non-coïncidence de l'institué et l'instituant. Comme le note C. Lefort : « Si l'institution est *ouverture à*, celle-ci se produit toujours *à partir de*. » <sup>709</sup> Dans les notes de cours, on trouve une définition préalable, légèrement différente à celle des *Résumés*. Il y dit :

<sup>707</sup> Lefort, dans l'introduction à M. Merleau-Ponty, *L'institution et la passivité*, *op. cit.*, p. 10.

<sup>708</sup> M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, *op. cit.*, p. 187. Souligné par nous.

<sup>709</sup> M. Merleau-Ponty, *L'institution et la passivité*, *op. cit.*, p. 7. Souligné dans le texte.

l'institution [signifie] établissement dans une expérience (ou dans un appareil construit) de dimensions (au sens général, cartésien : système de référence) par rapport auxquelles tout une série d'autres expériences auront sens et feront une *suite, une* histoire.<sup>710</sup>

Il est tout à fait remarquable que Merleau-Ponty mette à ce point l'accent sur le sens historique de l'institution, exposant qu'il n'y a pas un grand récit hégélien de l'Histoire, mais que l'histoire se fait à travers comme un avènement duquel se détachent des événements. Pour expliciter, c'est dire qu'il y a véritablement un sens de l'histoire, contrairement à ce que croyaient les sciences positives, mais il ne s'agit pas d'un sens clos ou un sens qui se résout dans une transparence de l'Absolu. Au contraire, ce sens s'exprime dans l'ensemble d'institutions, tantôt aligné et correspondant tantôt divergeant et paradoxal. Ainsi, la pensée de l'institution est également très liée à la conception merleau-pontienne de la liberté, comme engagement et détachement, comme projet d'un avenir s'exprimant dans la reprise du passé. Et elle exprime les contours d'une inertie et d'une lenteur du politique auxquelles le phénoménologue doit faire attention.

Cependant, un enjeu particulier qui surgit dans une théorie de l'institution politique, et qui va être tout à fait central en ce qui concerne la domination, est que l'institution, comme système de référence de la perception et de l'expression, fournit un champ « normatif ». Comme ordre symbolique, l'institution impose un certain horizon d'impératifs ou de tâches, qui non seulement guide le comportement humain et lui offre une direction, mais elle contribue à limiter, orienter, transformer et déformer ce comportement. Faisant du corps non seulement l'agent institutionnel mais aussi son objet et sa cible, l'institution occupe temporairement d'une certaine manière la place de la subjectivité. C'est au moment où cet horizon d'impératifs prend une certaine autonomie ou est commandé par une logique extérieure à l'institution elle-même, que le système institutionnel devient un appareil de contrôle et de domination. Cet enjeu, quoiqu'intrinsèquement lié à cette notion de l'institution, est remarquablement absent des écrits merleau-pontiens, et nous devons rendre compte de cette dimension et la reconduire à la plus grande interrogation de l'institution.

Tout le traitement que Merleau-Ponty fait de cette notion est assez technique et abstrait. Le cours sur l'institution est particulièrement difficile, et il est très facile de reproduire ce niveau d'abstraction. Cependant, son analyse repose sur un ensemble d'interrogations antérieures, et elle présuppose toute la théorie de la chair, de la perception et du corps comme système. Nous cherchons dans ce chapitre de fournir les fondamentaux pour comprendre cette attitude et de donner des exemples d'une analyse de l'institution qui vise sa phénoménalité. Avant cela, nous devons exposer le fond sur lequel une telle théorie se formule et revenir sur le passage de la *Phénoménologie de la perception*, entre autres. Plus particulièrement, nous avançons en revenant sur une discussion importante de l'habitude, et

---

<sup>710</sup> *Ibid.*, p. 38.

nous passons de là à une discussion sur le rapport entre la phénoménologie merleau-pontienne et les sciences sociales. Le problème consiste d'abord à comprendre comment le corps peut être cet entre-deux systémique de l'institution, puis de comprendre comment peut émerger un horizon de tâches et d'impératifs. Enfin, nous nous poserons la question suivante : si les sciences sociales échouent en adoptant une perspective de survol, en quoi sont-elles pour Merleau-Ponty une source indispensable pour l'analyse de l'institution ? Commençons par l'analyse la plus simple :

### **Habitude et intentionnalité**

Dans la *Phénoménologie de la perception*, Merleau-Ponty consacre plusieurs parties au phénomène de l'habitude ; nous nous comportons en général d'une manière systématique et cohérente, et nous agissons en relation avec les changements de notre milieu. Cette adaptation au milieu n'est normalement pas le résultat d'une délibération ou une réflexion. Nous agissons spontanément et automatiquement, et souvent presque aveuglement ou inconsciemment. Nous ne cherchons jamais chaque mot d'une phrase, nous ne questionnons pas le sens de chaque énoncé, et nous n'avons pas à délibérer sur la manière de saisir un couteau. De même, nous ne mettons pas en cause chaque geste, chaque signification, pour bien savoir s'il signifie ce que nous pensons : nous y sommes habitués. Merleau-Ponty observe que notre être-au-monde est en effet largement caractérisé par un rapport habituel. L'habitude joue ainsi un rôle phénoménologique décisif dans sa pensée parce que c'est elle, plus que tout, qui concrètement dévoile la structure fondamentale de l'intentionnalité.

L'intentionnalité, prise en elle-même, constitue l'unité d'un monde, d'une chose, d'une société, d'une politique, parce qu'elle est fondamentalement une synthèse. Dans la phénoménologie classique, l'intentionnalité joue un rôle incontournable, mais elle est d'abord identifiée comme le fait que toute conscience est conscience de *quelque* chose. La découverte consistait à montrer que nous ne sommes pas seulement à quelque chose, cet *être-à*, que notre conscience se dirige vers quelque chose, mais que cette directionnalité même de la conscience implique que la chose dont elle est conscience a toujours déjà un sens et que ce sens se construit *parce qu'*il y a conscience de la chose. La chose se réunit parce qu'elle est un objet intentionnel.

Cette découverte était bouleversante parce qu'elle exclut toute possibilité d'une vie consciente qui est conscience de rien en particulier. Mais encore plus important, elle exclut toute possibilité d'une conscience qui ne fait qu'attendre l'impression d'un objet extérieur, un donné absolu. Pour Merleau-Ponty, pourtant, elle ouvrait la voie pour une radicalisation, à savoir à la reconnaissance d'une conscience qui fait partie du monde dont elle est conscience intentionnelle. C'est la radicalisation de la perspective transcendantale selon laquelle toute expérience du monde est nécessairement le monde pour nous. Radicale parce que non seulement le monde est pour nous, et pour nous grâce à nous, mais il est pour nous en vertu du fait que nous lui appartenons ; nous faisons partie du monde, et cela implique que

l'intentionnalité n'est synthèse qu'à condition qu'elle ne soit pas synthèse totale. C'est bien de la chair et de sa réversibilité dont nous parlons. Le corps comme système et la structure de l'habitude va nous dévoiler très concrètement et pratiquement comment cette réversibilité peut s'effectuer.

Comme nous l'avons vu, Merleau-Ponty demeure critique envers les philosophies qui postulent la forte séparation entre le pour-soi et l'en-soi. Le fait que nous ne puissions pas simplement faire abstraction du corps est la preuve que notre esprit est profondément inséré dans le monde des objets. Il s'avère impossible de faire la séparation nette entre le corps propre, vécu « de l'intérieur », et le corps objectif et naturalisé, vécu « de l'extérieur » par le regard scientifique. Mais aussi, les études phénoménologiques montrent comment les objets que l'on considérerait d'habitude comme des objets purement extérieurs peuvent s'intégrer dans le rôle du corps propre, et comment le corps s'installe dans l'objectivité du monde.

En entrant directement dans l'expérience intentionnelle et en intégrant des analyses physiologiques et psychologiques dans son interrogation, Merleau-Ponty montrait fameusement que le schéma du corps propre nécessite un dépassement de ces frontières. « Ce qui nous permet de relier l'un à l'autre le "physiologique" et le "psychique", dit Merleau-Ponty, c'est que, réintégrés à l'existence, ils ne se distinguent plus comme l'ordre de l'en soi et l'ordre du pour soi, et qu'ils sont tous deux orientés vers un pôle intentionnel ou vers un monde. »<sup>711</sup> C'est là un argument central de la *Phénoménologie de la perception*, à savoir que le corps éprouve d'une structure d'intentionnalité qui dépasse de loin les séparations classiques entre sujet et objet, entre corps et esprit. C'est une intentionnalité radicalement pré-réflexive.<sup>712</sup> Et cet argument repose sur l'idée que cette intentionnalité n'est pas le résultat d'une synthèse des deux aspects, ni une réduction d'un à l'autre, mais que l'intentionnalité opère *en deçà* de ces séparations, antérieure à elles, à l'intérieur à elles.

Plusieurs des analyses de la *Phénoménologie de la perception* portent sur les pathologies et montre précisément que les distinctions par lesquelles nous nous sommes habituées de regarder la place de la conscience dans le monde sont très limitées et limitantes. Constamment, en regardant l'opération de l'intentionnalité, nous voyons des phénomènes qui dépassent ces distinctions. L'incapacité de Schneider à pointer du doigt son nez n'a d'évidence rien à voir avec le fonctionnement causal de son corps – il est tout à fait physiquement capable de lever son bras, d'étendre son doigt, etc. – ni avec ses capacités intellectuelles – il sait très bien ce qu'est un nez, il sait où il se trouve, etc.<sup>713</sup> Le problème, insiste Merleau-Ponty, réside dans une autre partie de sa vie consciente, qui n'appartient ni à l'un ni à l'autre, mais dans l'intentionnalité. Comme il s'agit là de la plupart de nos gestes, ceux que nous faisons sans réfléchir, des gestes qui sont, plutôt que les résultats d'une délibération, la condition de cette

<sup>711</sup> M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, op. cit., p. 117.

<sup>712</sup> Elle est même antérieure à toute synthèse entre *res cogitans* et *res extensa*. Voir REUTER Martina, « Merleau-Ponty's notion of pre-reflective intentionality », in *Synthese*, n° 1, vol. 118, 1999, p. 69–88.

<sup>713</sup> M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, op. cit., p. 132-133.

dernière, on peut conclure qu'il s'agit d'une opération plus vieille que cette délibération même. Donc, plutôt que de chercher l'intentionnalité au sein de nos actions délibérées, au sein de notre réflexion, il vaut mieux, selon Merleau-Ponty, voir comment elle opère au niveau de l'organisme, au niveau du corps. Non pas comme des gestes séparés, mais comme un système ou un schéma, un ensemble de niveaux qui interagissent et permettent de saisir la profondeur du monde : « ... mon corps tout entier n'est pas pour moi un assemblage d'organes juxtaposés dans l'espace. Je le tiens dans une possession indivise et je connais la position de chacun de mes membres par un *schéma corporel* où ils sont tous enveloppés. »<sup>714</sup>

Il faut cependant remarquer deux choses : i) le concept du schéma corporel est ambigu parce qu'il produit une association au transcendantalisme, à la philosophie criticiste. Pour cette dernière, les catégories transcendantales constituent le schéma qui permet la connaissance du monde et le jugement qui en résulte. Le schéma dont parle Merleau-Ponty diffère du transcendantalisme : le schéma corporel appartient au corps *propre*, à savoir qu'il est fondamentalement antérieur à la réflexion et au jugement. Cela implique bien plus que la conscience des philosophies transcendantales. La conscience, telle que la conçoit Merleau-Ponty comme une conscience incarnée, est d'une certaine manière plus originaire que la raison de la philosophie transcendantale, en ce qu'elle est profondément *pratique*. Comme le dit Merleau-Ponty à propos de l'intentionnalité originale : « La conscience est originairement non pas un "je pense que", mais un "je peux". »<sup>715</sup> C'est-à-dire que l'intentionnalité n'est pas une synthèse faite à distance ni un jugement, mais c'est un schéma qui se lie au prime abord à l'action.

ii) Le deuxième aspect concerne le contenu de ce schéma, car là où la philosophie transcendantale pose les catégories comme étant universellement valables, comme se rapportant à *toute* connaissance possible, le schéma corporel merleau-pontien se réfère à une certaine connaissance du monde, mais à condition que cette condition soit pratique et qu'elle se lie à la situation effective de la conscience, et non pas à l'abstraction d'une situation. Autrement dit, le schéma corporel n'équivaut pas à un tableau de catégories, condition de possibilité de toute connaissance, mais il est un schéma en constante évolution et qui va à l'encontre du monde, condition de réalité d'un certain être au monde. Il situe lui-même le concept du schéma corporel au sein d'une pratique spatiale et comme un système :

Ce que nous avons appelé le schéma corporel est justement ce *système d'équivalences*, cet invariant immédiatement donné par lequel les différentes tâches motrices sont instantanément transposables. C'est dire qu'il n'est pas seulement une expérience de mon corps, mais encore une expérience de mon corps dans le monde, et que c'est lui qui donne un sens moteur aux consignes verbales.<sup>716</sup>

<sup>714</sup> *Ibid.*, p. 127. Il dit aussitôt que le concept du « schéma corporel » est ambigu, car il ressemble un concept purement scientifique, alors qu'il n'est pas, tel que Merleau-Ponty l'emploie, un fait objectif.

<sup>715</sup> *Ibid.*, p. 171.

<sup>716</sup> *Ibid.*, p. 176. Souligné par nous.

Le schéma signifie plutôt la possibilité d'une unité du monde relativement aux tâches qui se présentent à la conscience que la neutralité des jugements *a priori*. C'est bien l'habitude qui nous ouvre sur l'intentionnalité parce qu'elle nous présente au schéma corporel, comme système d'équivalences. Si l'on suit la *Phénoménologie*, l'habitude réunit le corps comme système et le corps comme intentionnalité. D'un côté, l'habitude repère l'intentionnalité corporelle, le « Je peux » de notre situation incarnée, parce qu'elle est « un savoir qui est dans les mains, qui ne se livre qu'à l'effort corporel et ne peut se traduire par une désignation objective ». <sup>717</sup> Bref, c'est le corps qui comprend, <sup>718</sup> et comprendre, « c'est éprouver l'accord entre ce que nous visons et ce qui est donné, entre l'intention et l'effectuation – et le corps et notre ancrage dans un monde. » <sup>719</sup> De l'autre, elle retravaille constamment le schéma et elle s'approprie le monde, c'est un « remaniement et renouvellement du schéma corporel » <sup>720</sup>. Nous allons regarder quelques moments de l'habitude ici :

### ***L'habitude comme l'acquisition d'un monde***

Merleau-Ponty s'attardera sur l'habitude car elle expose d'une manière remarquable comment l'enveloppement corporel du subjectif et de l'objectif se fait sur le niveau du comportement et de l'action, et enfin parce qu'elle expose notre comportement non pas comme un courant infini et imprévisible de mouvement, mais comme un système cohérent. Si nous parlons du problème du social et de l'institution, il serait impossible de passer outre le phénomène de l'habitude. Comme nous l'avons dit, la *Phénoménologie* revient à plusieurs reprises sur le phénomène de l'habitude, et nous n'allons retenir que quelques moments clés, principalement deux moments ou deux manières par lesquelles l'habitude brouille la distinction entre le subjectif et l'objectif. Il s'agit d'une *acquisition d'une nouvelle signification* et de *l'acquisition d'un monde*.

Premièrement, l'habitude expose un certain comportement original de l'être humain avant de devenir subjectif ou objectif, à savoir elle nous offre un coup d'œil dans cette pré-réflexivité. Comme un rappel bref ; pour qu'il y ait conscience, il faut qu'il y ait conscience de quelque chose. Cela veut dire que la conscience et l'expérience sont insensées s'il n'y a pas d'intentionnalité. Ce premier sens de l'intentionnalité concerne les significations spatiales. C'est grâce à l'intentionnalité qu'il peut y avoir une table et non seulement différentes formes neutres, couleurs, hauteurs, etc. Or, cette intentionnalité n'est pas d'abord *un* acte singulier d'une conscience constituante, mais plutôt une série de mouvements qui ne sont retenus que dans la mesure où ils appartiennent à la même situation. Comme le dit M. Reuter, « Spatial motility is at the bottom of all forms of intentionality, according to Merleau-

---

<sup>717</sup> *Ibid.*, p. 179.

<sup>718</sup> *Ibid.*, p. 178.

<sup>719</sup> *Ibid.*, p. 180.

<sup>720</sup> *Ibid.*, p. 177.

Ponty, while symbolic level intentionality depends on this basic intentionality. »<sup>721</sup> Le pianiste, par exemple, ne réfléchit pas à chaque petit geste, à chaque mouvement de doigts, il ne fait pas l'inventaire de mouvements objectifs et le rapport entre le stimulus et le geste correspondant. Il vise plutôt sa signification symbolique :

On sait que la connexion de tel stimulus visuel (une note, une lettre) et de tel mouvement partiel (vers telle touche du clavier) n'est pas essentielle à l'habitude : il arrive que des sujets entraînés soient incapables de désigner isolément sur un clavier la touche qui correspond à telle note ou à telle lettre. Les touches du clavier ne sont visées dans le comportement que comme les points passage de certains ensembles moteurs correspondant à des mots, à des phrases musicales.<sup>722</sup>

Il s'approche du monde comme une certaine situation, et c'est seulement cette situation entière qui peut donner sens à l'activité. C'est qu'il comprend où il est, il connaît seulement trop bien l'instrument devant lui, et ses doigts, son dos, ses pieds se règlent, se préparent dès le moment où il sent la surface du clavier. Dans la *Phénoménologie* Merleau-Ponty dit que « Le réflexe, en tant qu'il s'ouvre au sens d'une situation et la perception en tant qu'elle ne pose pas d'abord un objet de connaissance et qu'elle est une intention de notre être total sont des modalités d'une *vue pré-objective* qui est ce que nous appelons l'être au monde. »<sup>723</sup> Ce passage est très intéressant parce qu'il englobe trois moments importants :

D'abord, notre façon d'agir est en général une réceptivité envers le monde. Nous n'agissons pas simplement par une réflexion préalable, mais nous *répondons* au sens de la situation. Le pianiste s'assoit devant le piano et il place ses doigts parce qu'il répond à ce que la situation attend de lui (un concert, une répétition, etc.)<sup>724</sup>. C'est comme si le corps sait ce qu'il a à faire, sans que l'on ne le lui dise. Ce que veut dire Merleau-Ponty par cela, c'est que cette réponse du pianiste quand il s'assoit et quand il commence à jouer ne peut s'expliquer par la simple délibération, par le fait de vouloir jouer. Non, les capacités du pianiste l'ouvrent sur le sens de cette situation, capacités sans lesquelles il ne serait pas en mesure de la comprendre. Le fait d'être habitué à une certaine activité fait donc en sorte que l'on est désormais en position de saisir une situation qui nous échapperait ailleurs, et cela nous rend donc réceptif à la situation.

En suivant la thèse de Merleau-Ponty, il semble que l'habitude montre que tout comportement ne peut pas être une pure création, mais est toujours en réponse par rapport au monde. Si, par exemple, je me trouve devant une feuille et un stylo, le sens de la situation se présente à travers le réflexe que j'ai de saisir le stylo, d'écrire ou de dessiner sur la feuille. Et ce sens se présente parce que j'y suis habitué. C'est là un sens qui ne s'exprime pas en isolement du monde, dans une conscience retirée, mais c'est

<sup>721</sup> M. Reuter, « Merleau-Ponty's notion of pre-reflective intentionality », art cit, p. 72.

<sup>722</sup> M. Merleau-Ponty, *La structure du comportement*, op. cit., p. 131.

<sup>723</sup> M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, op. cit., p. 108.

<sup>724</sup> L'organiste « s'assied sur le banc, il actionne les pédales, il tire les jeux, il prend mesure de l'instrument avec son corps, il s'incorpore les directions et les dimensions, il s'installe dans l'orgue comme on s'installe dans une maison. » (*Ibid.*, p. 181.)



l'habitude même qui nous ouvre à ce sens en étant une réceptivité et une réactivité à l'égard du monde. C'est que « l'habitude ne réside ni dans la pensée ni dans le corps objectif, mais dans le corps comme médiateur d'un monde. »<sup>725</sup>

Or, bien que cela signifie que notre comportement se trouve dans un rapport important avec le monde et la situation dans laquelle nous nous trouvons, cela ne veut cependant pas dire que notre comportement se réduit à un simple réflexe, à un automatisme. Le fait que notre agir ne s'explique pas par la délibération n'a pas, selon Merleau-Ponty, pour conséquence qu'il est uniquement l'effet d'une cause extérieure. Cela n'équivaut pas à dire que le pianiste est déterminé par sa situation. C'est dire que le comportement se comprend plus par son *sens* que par sa cause.

En considérant le deuxième moment du passage, Merleau-Ponty insiste sur le fait que la perception ne pose pas un objet de connaissance. Cela veut dire que la perception ne distingue pas clairement le monde que nous connaissons « à distance » du comportement. La perception ne pose pas d'abord un ensemble d'objets singuliers et en isolement, mais elle se distribue sur toute la situation. Par exemple, le piano n'est pas pour le pianiste un ensemble d'objets, une touche blanche à côté d'une touche noire, mais c'est comme si la totalité de la situation était contenue dans le piano : « L'allure de la mélodie, la configuration graphique du texte musical, le déroulement des gestes participent à une même structure, ont en commun un même noyau de signification. »<sup>726</sup> Ainsi, la perception pose quelque chose qui est beaucoup plus grand et plus primaire que l'objet de connaissance.

Mais nous ne sommes pas attentifs à tout en même temps. Plutôt que de saisir des objets isolés, l'un après l'autre, et plutôt que de recevoir toute impression en même temps, également importantes, la perception se fait comme une *intention* de la totalité. C'est comme si elle posait la situation *en* l'objet. Dans un autre passage, Merleau-Ponty affirme que :

Si je me tiens debout devant mon bureau et que je m'y appuie des deux mains, seules mes mains sont accentuées et tout mon corps traîne derrière elles comme une queue de comète. Ce n'est pas que j'ignore l'emplacement de mes épaules ou de mes reins, mais il n'est qu'enveloppé dans celui de mes mains et toute ma posture se lit pour ainsi dire dans l'appui qu'elles prennent sur la table.<sup>727</sup>

Grâce à l'habitude, donc, la perception n'a pas besoin de faire l'examen de chaque objet ni de le poser comme entièrement contenu en lui-même, mais l'objet, par exemple le piano ou le stylo, se présente comme contenant le sens ou comme le pôle de la situation. Selon Merleau-Ponty, le réflexe du comportement et la perception sont ainsi deux aspects de la même situation.

Enfin, il est crucial pour Merleau-Ponty que ce constat ne réduise pas le monde à une pure

<sup>725</sup> *Ibid.*, p. 180.

<sup>726</sup> M. Merleau-Ponty, *La structure du comportement*, *op. cit.*, p. 132.

<sup>727</sup> M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, *op. cit.*, p. 129.

image, à une pure intériorité de la conscience, comme si le réflexe et la perception étaient complètement indépendants de l'effectivité du monde. C'est à dire que cette manière de se comporter envers le monde n'est pas subjective ni anti-objective ou idéale, c'est « une vue pré-objective », avant toute possibilité d'une objectivité. Avant même que l'objectivité s'impose. Il va sans dire que cette pré-objectivité est en même temps une pré-subjectivité. Tout cela se passe au niveau du corps, ou, comme Merleau-Ponty le dit, au niveau de « l'être au monde », au niveau de la chair du corps.

Tant le réflexe que la perception, bref l'ouverture au sens d'une situation et la possibilité de la voir en objet, ce sont là des fonctions qui ne seraient pas possibles s'il n'était pas grâce à l'habitude. Si nous n'étions pas habitués à un infini d'activités humaines, si nous étions condamnés à examiner chaque impression comme si elle était complètement neuve, si nous n'étions pas en mesure de saisir la situation en deçà de l'objet, ou par l'objet, il n'y aurait plus de comportement à proprement parler. Le comportement signifie précisément qu'il y a un certain penchant, qu'il y a une certaine uniformité des gestes qui font en sorte que nos actes ne sont pas immédiatement et sans cesse interrompus par un autre acte radicalement différent. Si je dis que je ne suis pas encore habitué à telle activité, je dis en même temps qu'elle m'est difficile, sans fluidité, qu'elle coince.

L'habitude nous expose à l'être au monde parce qu'elle nous montre une attitude envers le monde qui n'est ni subjectif ni objectif. Il n'est pas le résultat d'une compréhension intérieure auprès d'un sujet qui existe déjà en lui-même, tout aussi peu qu'il est l'automatisme, la réaction mécanique à une impulsion externe. Le corps, le lieu de l'agir humain, parce qu'il est un système d'habitudes, n'est donc pas un *automaton* ni un véhicule purement passif : « Si l'habitude n'est ni une connaissance, ni un automatisme, qu'est-elle donc ? Il s'agit d'un savoir qui est dans les mains, qui ne se livre qu'à l'effort corporel et ne peut se traduire par une désignation objective. »<sup>728</sup> Au contraire, nous montre Merleau-Ponty, l'habitude met en lumière que le corps est un système intentionnel qui précède le sujet et l'objet.

Ceci justifie le fait que Merleau-Ponty affirme que « c'est le corps qui comprend » : un automatisme ou une connaissance pure ne sauraient comprendre quoi que ce soit. Les significations et le sens d'une situation ne sont pas des concepts idéaux ni des processus causaux, mais ils sont profondément des *sens* intentionnels. Par exemple, l'idée de la conduite ne m'enseigne rien de la situation du conducteur, ce n'est qu'au moment où je m'installe au volant que cette situation se présente à moi : « Si j'ai l'habitude de conduire une voiture, je l'engage dans un chemin et je vois que “je peux passer” sans comparer la largeur du chemin à celle des ailes, comme je franchis une porte sans comparer la largeur de la porte à celle de mon corps. »<sup>729</sup> C'est une sensation immédiate que nous n'avons pas à vérifier, « comme nous sentons où est notre main ». <sup>730</sup> Elle montre que notre comportement ne peut se

<sup>728</sup> *Ibid.*, p. 179.

<sup>729</sup> *Ibid.*, p. 178.

<sup>730</sup> *Ibid.* Ce phénomène est celui que l'on appelle d'habitude la proprioception, à savoir le fait de sentir la position de ses membres relativement au reste du corps. C'est cela qui nous permet, par exemple, de manger yeux fermés.

comprendre autrement que par un nexus intentionnel, un nexus qui s'incarne. D'une manière générale, on peut dire que cette constante adaptation, est en vrai une certaine *appropriation*, car au moment où je formule une phrase, que je veux indiquer quelque chose par un geste, que je saisis une chose, cette réalité est en vrai *ma* réalité ; je m'approprie une langue qui me précède, je m'inscris dans son système et j'adhère à sa logique.

Or, ce n'est pas seulement la saisie pratique d'un sens qui s'entrevoit entre le subjectif et l'objectif, mais du fait que je comprends la situation à travers mon corps, il s'ensuit que j'acquies un monde ou, ce qui revient au même, que la distinction entre moi et le monde se dissout.<sup>731</sup> L'habitude exposait le caractère intentionnel de la motricité corporelle, qu'il y a un sens de la situation qui émerge dans l'espace que mes membres traversent, mais elle expose en même temps l'unité du corps propre. L'exemple sur lequel Merleau-Ponty élabore significativement est celui de l'aveugle : Quand l'aveugle fait usage de sa canne il s'habitue à s'orienter avec elle, et, dit Merleau-Ponty, la canne change de statut pour l'aveugle. Ayant été une chose extérieure à rencontrer dans l'espace, la canne blanche est désormais pour l'habitué quelque chose de familier. Cela ne signifie pas principalement que l'aveugle connaît sa canne, sa texture, son poids, etc., mais qu'elle est familière par sa fonction. L'usage d'une canne blanche dévoile quelque chose de très remarquable au sens phénoménologique. Merleau-Ponty nous offre un passage intéressant :

Dans l'exploration des objets, la longueur du bâton n'intervient pas expressément et comme moyen terme : l'aveugle la connaît par la position des objets plutôt que la position des objets par elle. La position des objets est donnée immédiatement par l'ampleur du geste qui l'atteint et dans laquelle est compris, outre la puissance d'extension du bras, le rayon d'action du bâton. Si je veux m'habituer à une canne, je l'essaie, je touche quelques objets et, après quelque temps, je l'ai « en main », je vois quels objets sont « à portée » de ma canne ou hors de portée.<sup>732</sup>

D'abord, il est remarquable, insiste-t-il, que l'aveugle ne connaisse plus la canne en tant qu'objet, dès qu'il s'est habitué à elle. Ce n'est pas que l'aveugle traduit par réflexion les sensations qu'il a dans la main, mais les objets sont désormais accessibles d'une manière directe, sans intermédiaire. Plutôt qu'introduire un moyen terme, un médiateur qui brouille l'accès direct, c'est la canne qui permet de dépasser cette frontière. Phénoménologiquement, il est aussi notable que Merleau-Ponty emploie ici des formules clairement heideggeriennes. L'aveugle a la canne « en main », les objets sont « à portée de ma canne », etc. Merleau-Ponty observe que les fonctions qui caractérisent notre premier mode d'être dans le monde – les existentiels, au langage heideggerien – ne sont pas niées par l'usage d'un objet, mais

<sup>731</sup> Pour Merleau-Ponty, c'est un prolongement de la même analyse : « ... de même que l'analyse de la spatialité corporelle anticipait celle de l'unité du corps propre, de même nous pouvons étendre à toutes les habitudes motrices. » (*Ibid.*, p. 188.)

<sup>732</sup> *Ibid.*, p. 178.

elles sont transmises à la canne qui n'est plus pour l'aveugle un véritable objet, « il n'est plus perçu pour lui-même, son extrémité s'est transformée en zone sensible ... il est devenu l'analogie d'un regard. »<sup>733</sup>. La canne n'est plus extérieure à la perception mais en fait désormais partie, elle s'intègre dans le système de la perception non pas par magie, mais parce que l'aveugle s'y est habitué.<sup>734</sup> Merleau-Ponty continue :

S'habituer à un chapeau, à une automobile ou à un bâton, c'est s'installer en eux, ou inversement, les faire participer à la voluminosité du corps propre. *L'habitude exprime le pouvoir que nous avons de dilater notre être au monde, ou de changer d'existence en nous annexant de nouveaux instruments.*<sup>735</sup>

Merleau-Ponty va jusqu'à dire que notre rapport avec les instruments a une portée existentielle. Si nous acceptons que notre existence ne se définit pas par nos frontières « objectives », à savoir les dimensions physiques de mon corps, ni par la conscience ou la subjectivité idéale, mais par le phénomène de se situer quelque part et de se rapporter au sens de la situation, alors l'usage de la canne, par exemple, expose une absence importante de frontières absolues. Dans le cas de l'aveugle, c'est dire qu'être « à portée de la canne » équivaut à être « à portée de la main ».

Chez l'aveugle, nous voyons qu'il étend ou élargit sa capacité perceptive par la canne en transférant ses pouvoirs à l'objet. Ainsi, il étend son être au monde par les choses. Mais ce n'est pas simplement une extension ou un prolongement des capacités du corps. En employant ces outils, nous ne distribuons pas seulement notre être sur un champ plus grand, mais les outils eux-mêmes deviennent une partie du schéma corporel. À travers l'action, nous ne pénétrons pas seulement dans un monde jusque-là inaccessible, mais nous en faisons *en même temps* une partie de nous-mêmes : « ... inversement, les actions dans lesquelles je m'engage par l'habitude s'incorporent leurs instruments et les font participer à la structure originale du corps propre. »<sup>736</sup>

On passe presque imperceptiblement d'une analyse de l'habitude comme une analyse de la motricité spatiale à une analyse proprement ontologique. Merleau-Ponty affirme déjà au début d'un chapitre sur le corps propre que « Nous constatons pour la première fois, à propos du corps propre, ce qui est vrai de toutes les choses perçues : que la perception de l'espace et la perception de la chose, la spatialité de la chose et son être de chose ne font pas deux problèmes distincts. »<sup>737</sup> Nous devrions ici

---

<sup>733</sup> *Ibid.*

<sup>734</sup> Cette confusion articulée de l'action et de l'intention est néanmoins un événement tout à remarquable qui se fait spontanément avant toute réflexion. Comme le dit C. Marin, « L'habitude révèle l'articulation du corps et du monde dans cet ajustement de l'action à l'intention, ajustement quasi magique, qui précède toute forme d'intervention du vouloir ou de la pensée. » (MARIN Claire, « L'être et l'habitude dans la philosophie française contemporaine », in *Alter : revue de phénoménologie*, n° 12, vol. 12, 2004, p. 149–172.) Cela revient à dire que l'intentionnalité et l'action est profondément fidèles l'une à l'autre. Elles ont toutes les deux lieux dans cet entre-deux entre ma conscience et le monde, entre le dire et le dit, entre le vu et le voyant.

<sup>735</sup> M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, *op. cit.*, p. 179. Souligné par nous.

<sup>736</sup> *Ibid.*, p. 120.

<sup>737</sup> *Ibid.*, p. 184.

suivre la ligne de pensée que Merleau-Ponty établit : du fait que les instruments auxquels nous nous sommes habitués s'intègrent dans le schéma corporel, il s'ensuit que l'instrument gagne son mode d'être grâce à ce schéma. Ce n'est pas simplement une extension mais aussi une ré-modulation ontologique : par l'habitude, le bâton s'intègre dans le schéma perceptif de sorte que celui-ci s'étend jusqu'au bout de la canne, une transformation de ce schéma ou un ajout de sa longueur. Mais par ce même schéma, le bâton se présente en tant que tel, et il nous offre un monde. Mon corps, écrit-il, n'est pas seulement « un espace expressif parmi tous les autres. ... Il est l'origine de tous les autres, le mouvement même d'expression, ce qui projette au-dehors les significations en leur donnant un lieu, ce qui fait qu'elles se mettent à exister comme des choses, sous nos mains, sous nos yeux. »<sup>738</sup> Il y a un double mouvement entre le monde et le corps :

Quand le bâton devient un instrument familier, le monde des objets tactiles recule, il ne commence plus à l'épiderme de la main, mais au bout du bâton. On est tenté de dire qu'à travers les sensations produites par la pression du bâton sur la main, l'aveugle construit le bâton et ses différentes positions, puis que celles-ci, à leur tour, médiatisent un objet à la seconde puissance, l'objet externe.<sup>739</sup>

Ce que Merleau-Ponty cherche à exprimer dans ces passages est l'idée qu'il poursuit depuis les débuts de sa philosophie, à savoir que le corps propre se caractérise avant tout par la perception ; par l'idée de la perception comme un schéma (plutôt que les fonctions biologiques des organes sensoriels), il cherche à exprimer qu'il y a une unité du corps qui n'est pas celle de l'objet physique. Alors, quand il a dit que les habitudes mettent en lumière l'antériorité du corps propre, d'un schéma intentionnel, – le ni l'un ni l'autre – c'est pour dire aussitôt que la perception circonscrit une sorte de synthèse de cette antériorité. Ce qui est désormais clair par l'étude de l'habitude est d'abord que c'est une condition nécessaire d'une compréhension de notre situation et ensuite que le corps propre exprime une certaine unité. Il continue : « Les pressions sur la main et le bâton ne sont plus données, le bâton n'est plus un objet que l'aveugle percevait, mais un instrument *avec* lequel il perçoit. C'est un appendice du corps, une extension de la synthèse corporelle. »<sup>740</sup>

Et enfin il arrive à résumer ce point. On a dit jusque-là que l'instrument familier s'intègre dans la synthèse corporelle qu'est la perception. Mais cela n'est pas tout dire car

... cette analyse déforme à la fois le signe et la signification, elle sépare l'un de l'autre en les objectivant le contenu sensible, qui est déjà « prégnant » d'un sens, et le noyau invariant, qui n'est pas une loi, mais une chose : elle masque le rapport organique du sujet et du monde, la transcendance active de la conscience, le mouvement par lequel elle se jette dans une chose et

<sup>738</sup> *Ibid.*, p. 182.

<sup>739</sup> *Ibid.*, p. 188.

<sup>740</sup> *Ibid.*, p. 189.

dans un monde par le moyen de ses organes et de ses instruments. *L'analyse de l'habitude motrice comme extension de l'existence se prolonge donc en une analyse de l'habitude perceptive comme acquisition d'un monde.*<sup>741</sup>

Ce à quoi Merleau-Ponty veut arriver est dire qu'aussi longtemps que les instruments familiers font partie de l'unité de la perception, ce n'est plus un monde externe qui se présente et qui est accessible à l'extrémité du bâton, mais c'est un monde au sens phénoménologique, un milieu, un *oikos*, qui émerge, un milieu dans lequel la perception *se fait*, un monde qui *se voit*, une anticipation des conclusions du *Visible et l'invisible*, « ce n'est pas nous qui parlons, c'est la vérité qui se parle au fond de la parole ». <sup>742</sup> On entrevoit ici déjà dans la *Phénoménologie de la perception* un argument ontologique. Pour notre propos, nous allons concevoir cet argument comme une intersection de la phénoménologie propre et une ontologie du politique.

Nous avons vu comment l'habitude joue un double rôle phénoménologique chez Merleau-Ponty. D'abord, elle expose la sphère d'expression et de signification qui n'appartient ni au domaine de la pensée ni à celui des objets physiques. Au contraire, elle désigne en quoi le moment de la signification doit précéder cette distinction. Dans un deuxième temps, l'habitude expose une conséquence importante de ce premier moment, à savoir que cette antériorité brouille la distinction entre mon corps et le monde, jusqu'au point où la synthèse du corps propre équivaut l'unité d'un monde. Pour notre discussion et pour le problème du social, pourtant, il est important de mettre en lumière en quoi ces deux moments se conçoivent comme un *système*. Comme nous l'avons déjà remarqué, Merleau-Ponty désigne le schéma corporel en le nommant un « système d'équivalence », ce qui est à la fois un champ ontologique et un système de tâches qui a des conséquences pour le social.

### **Habitude et système vectoriel**

Si nous sommes arrivés à la conclusion que le corps constitue un système, mais un système qui s'établit antérieurement à la réflexion et au monde objectif des sciences, il importe de se demander quelles sont donc les dimensions ou les règles de ce système ? Ou bien si nous allons passer de l'analyse du corps comme système à une analyse du système social, il faut retenir ses mécanismes systémiques. Il est vrai que l'habitude nous fait revenir au corps ante-réflexif, pré-objectif, parce qu'elle brouille la distinction entre le subjectif et l'objectif, mais elle nous indique également le fonctionnement de ce système. Autrement dit, puisqu'il est impossible pour Merleau-Ponty de retenir l'idée de l'intentionnalité comme un fonctionnement de la conscience transcendante, il faut que l'analyse de l'habitude mette en lumière l'essence de l'intentionnalité comme quelque chose de systémique.

---

<sup>741</sup> *Ibid.* Souligné par nous.

<sup>742</sup> M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, *op. cit.*, p. 236, note de travail.

Ce qui émerge de l'analyse merleau-pontienne de l'habitude est le fait notable que nos gestes, nos mouvements, notre comportement, etc., sont plus conforme à *l'intention qu'au mouvement*, que l'opération habituelle est plus fidèle à l'intention de l'opération qu'au mouvement objectif, tandis qu'elle dépasse la portée de la conscience pure. Claire Marin le formule ainsi : « L'habitude révèle l'articulation du corps et du monde dans cet ajustement de l'action à l'intention, ajustement quasi magique, qui précède toute forme d'intervention du vouloir ou de la pensée. »<sup>743</sup> Comment penser ce système ?

Pour mieux expliquer ce point, il est utile de considérer le corps comme un système *vectorel*.<sup>744</sup> Nous empruntons à la mathématique le terme de vecteur pour désigner des lignes orientées, des lignes qui déterminent la structure d'un espace, bref des lignes de transposition relative auxquelles il est possible de localiser un phénomène. Un vecteur signifie ici une ligne orientée, mais ce n'est plus au sens purement géométrique. Pourquoi ? C'est parce que le temps et l'espace, qui sont d'habitude considérés comme des dimensions, ne le sont pas au sens objectif et déterminé. Certes, pour Merleau-Ponty, le temps et l'espace constituent des dimensions, mais des dimensions qui s'établissent selon nos projets, et non pas d'emblée comme des dimensions objectives d'un objet. Le temps et l'espace ne sont pas d'abord pour nous des cadres dans lesquels nous sommes localisables, un système de coordonnées, comme l'eau dans le verre, mais ce sont des dimensions que nous approprions. Ici et là, maintenant et après, ce sont des dimensions phénoménales. Merleau-Ponty le dit encore plus clairement, « je ne suis pas dans l'espace et dans le temps, je ne pense pas l'espace et le temps ; *je suis à l'espace et au temps*, mon corps s'applique à eux et les embrasse. »<sup>745</sup> Si notre comportement ne se comprend pas comme étant *dans* le temps et *dans* l'espace, mais comme étant à l'espace et au temps, alors les orientations que nous avons nommées des vecteurs expriment la structure de cet « à » dont parle le philosophe.

Ainsi parler de vecteurs, alors que c'est un terme quasiment absent de la *Phénoménologie de la perception*,<sup>746</sup> est justifié si l'on regarde ce que dit Merleau-Ponty :

C'est que toutes ces opérations exigent un même pouvoir de tracer dans le monde donné des frontières, des directions, d'établir des lignes de force, de ménager des perspectives, en un mot d'organiser le monde donné selon les projets du moment, de construire sur l'entourage géographique un milieu de comportement, un système de significations qui exprime au-dehors

<sup>743</sup> C. Marin, « L'être et l'habitude dans la philosophie française contemporaine », art cit, p. 158.

<sup>744</sup> C'est que le corps exprime *déjà* un ensemble de puissances et de directions. Merleau-Ponty le dit déjà dans *La structure du comportement* : « Le corps en général est un ensemble de chemins déjà tracés, de pouvoirs déjà constitués, le sol dialectique acquis sur lequel s'opère une mise en forme supérieure et l'âme est le sens qui s'établit alors. » (M. Merleau-Ponty, *La structure du comportement*, op. cit., p. 227.)

<sup>745</sup> M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, op. cit., p. 175. Souligné par nous.

<sup>746</sup> Le mot paraît dans quelques passages sans beaucoup de poids conceptuel d'apparence, et c'est avant tout comme des citations. Cela à l'exception notable vers la fin du chapitre sur la spatialité du corps propre d'un bref passage où Merleau-Ponty paraît ne pas délimiter l'usage du mot à son origine géométrique. À propos de la répétition musicale de l'organiste, il dit : « En réalité, ses gestes pendant la répétition sont des gestes de consécration : ils tendent des vecteurs affectifs, ils découvrent des sources émotionnelles, ils créent un espace expressif comme les gestes de l'augure délimitent le *templum*. » (*Ibid.*, p. 181.)

l'activité interne du sujet.<sup>747</sup>

Étienne Bimbenet reprend le même point en disant : « le corps percevant est ce corps qui a ou qui possède son milieu, qui l'habite ou qui en a l'habitude, parce qu'il y déploie des "dimensions" ou des "niveaux" qui "expriment au-dehors son activité interne". »<sup>748</sup> Il est parfaitement sensible d'employer le terme de vecteur, mais c'est pour désigner le déploiement de ces « lignes de force » par l'être, et non pas comme la conceptualisation d'une réflexion. C'est à dire que l'on emploie le terme de vecteur non pas pour désigner un rapport projeté par une conscience, mais pour indiquer le sens ontologique de ce système. Comme le dit Merleau-Ponty, c'est que le rapport entre moi et le monde se renverse, et « qu'une productivité humaine se fasse jour à travers l'épaisseur de l'être. »<sup>749</sup>

À notre avis, l'analyse de l'habitude éclaircit quelques vecteurs qui valent d'être retenus pour comprendre l'intentionnalité comme système. Cela va plus tard nous permettre de parler du monde social et des formes de configuration sociale. Dans son article « "C'est le corps qui comprend" : le sens de l'habitude chez Merleau-Ponty », Emmanuel de Saint-Aubert retient en particulier deux de ces vecteurs, et les expose comme étant une fonction du schéma corporel. Il y identifie deux démarches merleau-pontienne à travers lesquelles une certaine structure du sens du « habiter le monde » se dessine, la *généralité du corps* et l'*inconscience*. Nous allons les parcourir brièvement et y ajouter un vecteur qui est moins présent, celui de l'*impératif*. Quand nous mettons en avant ces trois vecteurs, nous ne disons pas que c'est un modèle exhaustif. Les vecteurs, il peut sans doute y en avoir d'autres. Nous tenons pourtant que ces trois sont nécessaires pour comprendre l'essence de l'habitude comme système et suffisants pour notre argument en ce qui concerne l'institution.

### *Généralité du corps*

Premièrement, dans la *Phénoménologie de la perception*, il apparaît clair que pour Merleau-Ponty, l'habitude signifie bien plus qu'une automatisisation, un « résidu fossilisé d'une activité spirituelle »,<sup>750</sup> et bien plus qu'un réflexe. Elle témoigne à la fois d'une saisie du monde, une appropriation de ce dernier, et d'une inscription dans celui-ci, une appropriation de mon corps par le monde. Or, l'habitude se caractérise de prime abord par le fait d'être une *reprise*, à savoir de refaire un geste, un mouvement. C'est en « prenant » une habitude, c'est en s'accoutumant, que le phénomène de l'habitude émerge. Cette reprise, cependant, n'est précisément pas cet acte automatisé, ce n'est pas une répétition absolue, mais elle témoigne d'une plasticité remarquable – une plasticité qui va contrairement à l'idée que l'on

<sup>747</sup> *Ibid.*, p. 143.

<sup>748</sup> BIMBENET Étienne, « Sens pratique et pratiques réflexives », in *Archives de Philosophie*, n° 1, vol. 69, 2006, p. 57–78.

<sup>749</sup> M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, *op. cit.*, p. 143.

<sup>750</sup> C'est là la description bergsonienne de l'habitude, comme le montre Claire Marin dans « L'être et l'habitude dans la philosophie française contemporaine », *art cit.*, p. 164.



a souvent de l'habitude, comme quelque chose qui est aveugle, presque mécanique.

Prenons un exemple ; quand je m'installe dans une voiture que je ne connais pas, je n'ai pas à réapprendre à conduire. Ainsi, la reprise caractéristique de l'habitude n'est pas une reprise au sens d'une répétition, mais une reprise au sens de ressaisir le sens de la situation. Comme le montre E. de Saint-Aubert, l'habitude témoigne d'un pouvoir à la fois d'*anticipation* et de *transfert*.<sup>751</sup> Le corps se réunit dans une unité, une unité qui n'est pas une représentation, mais une synthèse à *travers ses adaptations*. Autrement dit, c'est parce que je suis capable de reprendre la conduite dans une voiture que je ne connais pas, qu'il peut y avoir une telle synthèse. L'habitude s'exprime en tant que telle seulement dans la mesure où elle peut s'adapter à une nouvelle situation. Autrement dit, la répétition mécanique ne saurait jamais être une habitude. Merleau-Ponty dit précisément que « Je n'ai pas une vue perspective puis une autre, et entre elles une liaison d'entendement, mais chaque perspective *passé dans* l'autre et, si l'on peut encore parler de synthèse, il s'agit d'une "synthèse de transition". »<sup>752</sup> Par exemple, il ne me pose aucun problème d'écrire sur un tableau, même si je n'ai jamais écrit sur autre chose qu'une feuille de papier posée sur une table. Alors que le fait d'écrire sur le tableau met en activité de tout autres muscles, je suis néanmoins capable de reproduire la même écriture que celle que j'ai sur papier sans trop de difficulté.

Cet exemple dévoile ces deux moments : j'anticipe l'activité, mon corps se prépare et il « sait » ce qui va se passer. Le mouvement s'adapte à la situation, un sens que je connais déjà malgré la nouveauté de l'activité. Ensuite, je transfère le sens du mouvement à un autre. Cela revient à dire qu'il y a une organisation intersensorielle qui permet de traduire et transférer une capacité sensorimotrice d'une activité à une autre. L'organiste a besoin de très peu de temps pour s'habituer à un nouvel orgue, j'ai besoin de très peu d'effort pour passer d'une machine à écrire au clavier d'un ordinateur. C'est ceci qui constitue cette synthèse de transition : à travers les différentes activités, l'habitude synthétise un certain style ou une certaine modalité du comportement. E. de Saint-Aubert remarque que Merleau-Ponty découvre dans l'habitude une analogie,<sup>753</sup> une puissance qu'il présente souvent à titre de ce « système d'équivalence ». Mon corps anticipe et transfère le mouvement parce qu'une situation se présente comme analogue à une autre. Le fait d'écrire sur le tableau est analogue à l'écriture sur papier.

Or, c'est là où réside l'argument : dans cette analogie se trouve une sorte d'unité de la chair qui apparaît dans le texte de Merleau-Ponty tantôt comme cette synthèse de transition, tantôt comme un système d'équivalence, tantôt encore comme l'unité de mon corps *propre*.<sup>754</sup> Sous forme de synthèse, l'habitude réunit le style du comportement à travers une variété de situations. Sous celle de système

<sup>751</sup> SAINT-AUBERT Emmanuel de, « "C'est le corps qui comprend" : Le sens de l'habitude chez Merleau-Ponty », in *Alter : revue de phénoménologie*, n° 12, vol. 12, 2004, p. 105–128.

<sup>752</sup> M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, *op. cit.*, p. 386..

<sup>753</sup> E. de Saint-Aubert, « "C'est le corps qui comprend" », *art cit.*, p. 107-109.

<sup>754</sup> C'est le corps en tant que « le premier modèle des transpositions, des équivalences, des identifications ... » (M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, *op. cit.*, p. 177.)

d'équivalences, les formes de comportements, les styles et les activités dans lesquelles nous nous engageons, s'adaptent, de sorte que si une partie de notre monde change, cela va changer la totalité du système. Autrement dit, dans la perception et la motricité, les aspects de mon corps, de l'objet, du monde, etc., passent les uns dans les autres, ils s'adaptent, se conforment les uns aux autres. C'est seulement sur fond d'une telle unité, une unité du monde *vécu* qu'un monde objectif, rempli d'objets physiques, peut émerger.

E. de Saint-Aubert nous indique la difficulté de cette idée d'analogie, mais aussi son importance en affirmant que cette unité se comprend par la notion de « *généralité du corps* »<sup>755</sup>. C'est à dire que l'analogie n'est pas seulement une capacité qui peut être convoquée à convenance, mais elle marque le fonctionnement même du corps. Le fait qu'il y a ce fonctionnement analogue signifie que le corps n'est jamais quelque chose à part, à distance du monde, mais « Au-delà de chaque habitude, le corps lui-même, résultant d'une coopération interne signifiante de l'ensemble de nos habitudes, devient un *être général*. »<sup>756</sup> Comme le dit Merleau-Ponty :

Il faut que le maniable ait cessé d'être ce que je manie actuellement, pour devenir ce qu'on peut manier, ait cessé d'être un *maniable pour moi* et devenu comme un *maniable en soi*. Corrélativement, il faut mon corps soit saisi non seulement dans une expérience instantanée, singulière, pleine, mais encore sous un aspect de généralité et comme un être impersonnel.<sup>757</sup>

Et dans la mesure où le corps émerge comme « l'habitude primordiale », celle qui réunit toutes les habitudes, et dans la mesure où il annexe les choses, cette généralité « désigne enfin, symétriquement, sa capacité à prêter sa propre structure au monde et à autrui, au sein de ce même processus d'incorporation : à accéder à *leur* généralité en *se* généralisant et en leur prêtant sa *propre* généralité. »<sup>758</sup> Autrement dit, le corps, en tant que fonctionnement d'analogies, porte déjà une valeur ontologique au système, « en généralisant la chair (*ma* chair) à la chair de la *chose* puis à la *chair du monde* »<sup>759</sup>. C'est ce concept de la chair qui apparaît déjà dans la *Phénoménologie de la perception* :

L'identité de la chose à travers l'expérience perceptive n'est qu'un autre aspect de l'identité du corps propre au cours des mouvements d'exploration, elle est donc de même sorte qu'elle : comme le schéma corporel, la cheminée est un système d'équivalences qui ne se fonde pas sur la reconnaissance de quelque loi, mais sur l'épreuve d'une présence corporelle.<sup>760</sup>

Cette description de la généralité du corps fait écho avec ce que nous avons discuté plus haut, à savoir

<sup>755</sup> E. de Saint-Aubert, « "C'est le corps qui comprend" », art cit, p. 114.

<sup>756</sup> *Ibid.*, p. 115. Souligné par nous.

<sup>757</sup> M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, op. cit., p. 111-112.

<sup>758</sup> E. de Saint-Aubert, « "C'est le corps qui comprend" », art cit, p. 115-116.

<sup>759</sup> *Ibid.*, p. 116.

<sup>760</sup> M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, op. cit., p. 226.

de l'anonymat de la chair, mais elle met en évidence comment cette généralité se fait d'une certaine façon « activement », que le corps se généralise dans l'habitude. C'est dire que l'anonymat de la chair « s'active » dans l'habitude et se rend phénoménal. Il est également important ici que cette généralité le devient seulement en tant que système, et non pas comme un fait donné, comme une instance singulière ou objectivité préétablie. Phénoménalement, cette généralité est ensuite dédoublée par un deuxième vecteur, une certaine ignorance ou *inconscience*.

### *L'inconscience*

Le deuxième vecteur que nous souhaitons retenir ici est celui de l'inconscience. Jusque-là, l'habitude se présente comme une sorte de savoir, comme une connaissance pré-réflexive qui passe par le corps. Nous pouvons sans doute tracer le long de ce savoir des lignes orientés, des vecteurs qui font comprendre la position de cet objet par rapport à celui-ci. Cependant, comme le remarque E. de Saint-Aubert, et comme Merleau-Ponty y fait souvent référence, une autre caractéristique importante de l'habitude est celle de l'inconscience. Nous entendons par là que l'habitude dévoile qu'il y a des savoirs que non seulement nous n'avons pas encore consciemment, mais des savoirs que nous tenons activement à distance. En tant que vecteur, il est donc important qu'il ne s'agisse pas d'une absence de savoir, un simple vide, mais d'une inconscience ou un non-savoir substantiel : il y a un certain champ épistémologique qui est activement écarté, un non-savoir qui est une condition nécessaire de ce système. Et ainsi, en tant que condition nécessaire, cette inconscience est un vecteur intégré de l'habitude.

Fondamentalement, la structure de la perception est ambiguë, de sorte que dans la connaissance, il y a également une ignorance. Dans « L'homme et l'adversité », Merleau-Ponty décrit cette perception ambiguë :

C'est en travaillant dans ce sens qu'on trouvera un état civil pour cette conscience qui frôle ses objets, les élude au moment où elle va les poser, en tient compte, comme l'aveugle des obstacles, plutôt qu'elle ne les reconnaît, qui ne veut pas les savoir, les ignore en tant qu'elle les sait, les sait en tant qu'elle les ignore, et qui sous-tend nos actes et nos connaissances exprès.<sup>761</sup>

Condition de la connaissance réflexive, c'est là le paradoxe de la perception, cette ambiguïté, mais qui se rattache à la généralité du corps. Si la perception est ambiguë, si elle a une ignorance – l'envers de la connaissance –, c'est qu'elle se fait dans cet entre-deux entre l'anonymat de la chair et le comportement concret de la personne. Merleau-Ponty confirme ce rapport, et qu'il s'agit là d'une véritable inconscience :

---

<sup>761</sup> M. Merleau-Ponty, *Signes, op. cit.*, p. 374-375.

Pour rendre compte de cette osmose entre la vie anonyme du corps et la vie officielle de la personne, qui est la grande découverte de Freud, il fallait introduire quelque chose *entre* l'organisme et nous-mêmes comme suite d'actes délibérés, de connaissances expresses. Ce fut l'*inconscient* de Freud.<sup>762</sup>

Certainement, il s'agit là d'une description très technique. Comment cette inconscience se fait-elle concrètement, pratiquement et phénoménalement ?

Cette inconscience, ou savoir implicite, peut d'abord se présenter comme une incapacité de rendre intellectuellement compte de tous les aspects d'un geste. Il y a tellement de moments impliqués dans une action que nous ne saurons les parcourir tous après coup. Ai-je mis ma main dans cette posture-ci, ou était-elle plus basse ? Quels muscles activais-je ? Cette forme d'ignorance est encore plus évidente quand on parle de quelque chose de plus visible. Yeux fermés, je ne suis peut-être pas capable de rendre compte des touches de mon ordinateur, peut-être devrais-je faire semblant d'en avoir un sous mes doigts,<sup>763</sup> poser devant moi mes mains pour m'indiquer moi-même l'emplacement des différentes touches.<sup>764</sup> Ceci montre que la connaissance n'entre pas nécessairement dans le domaine de l'explicite et de la réflexion.

Une deuxième forme de cette inconscience est peut-être plus frappante. C'est une forme qui s'illustre par l'idée de se dire « ne pense pas » au moment où je déclenche une activité à laquelle je me suis entraîné. Je me le dis parce que je sais que l'activité va échouer si je commence à réfléchir aux détails de l'action. Je me lance par exemple dans un pas de danse en « vidant ma tête » tout en sachant que je vais me tromper au moment où j'essaie de parcourir dans mon esprit la chorégraphie. C'est que non seulement une grande partie de mes actions sont automatisées jusqu'au point où je n'ai plus besoin de réfléchir à leur exécution, mais c'est aussi, insiste Merleau-Ponty, qu'elles sont exécutables *parce que* je n'y réfléchis pas trop. E. de Saint-Aubert décrit très bien ce principe :

Car non seulement l'habitude n'a pas besoin de cette modalité, mais il est souvent souhaitable qu'elle en soit préservée. Doublée d'une conscience de soi (par exemple induite par le poids du regard d'autrui sur mon action), l'habitude risque de perdre en fiabilité et en contrôle : c'est lorsque je me regarde taper à la machine que je commence à faire des fautes de frappe, lorsque je m'examine maniant le fleuret que je me laisse toucher par mon adversaire, lorsque je me vois conduire et enchaîner telle action à telle observation que je ne contrôle plus la totalité de

<sup>762</sup> *Ibid.*, p. 374. Bien que Merleau-Ponty emploie le terme de l'inconscient par référence à Freud, nous nous méfions de faire amalgame du concept psychanalytique et le vecteur que Merleau-Ponty pose lui-même. Il note explicitement les limitations de l'approche de Freud, disant que les psychanalystes « se sont contentés d'un échafaudage de notions peu satisfaisantes. » (*Ibid.*)

<sup>763</sup> « Ils y parviennent indirectement par le recoupement de quelques-unes des structures motrices qu'ils sont capables de monter et dont les mêmes lettres font partie. Cette opération à la *seconde puissance*, cette réaction à des réactions *présuppose* les structures qu'elle analyse. » (M. Merleau-Ponty, *La structure du comportement*, *op. cit.*, p. 135. Souligné par nous.)

<sup>764</sup> « On peut savoir dactylographier sans savoir indiquer où se trouvent sur le clavier les lettres qui composent les mots. Savoir dactylographier n'est donc pas connaître l'emplacement sur le clavier de chaque lettre, ni même avoir acquis pour chacune un réflexe conditionné qu'elle déclencherait lorsqu'elle se présente à notre regard. » (M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, *op. cit.*, p. 179.)

la situation et risque l'accident.<sup>765</sup>

Ce que veut montrer Merleau-Ponty à l'égard de l'habitude est qu'elle nécessite une sorte d'ignorance pour que le système puisse constituer une unité. Pour que je puisse maîtriser la totalité de la situation, de sorte qu'elle puisse faire objet de l'intentionnalité, il faut absolument que je m'abstienne d'un examen de tous les aspects de la situation. Paradoxalement, la totalité exclut le tout.

Or, comme nous l'avons souligné, il ne s'agit pas là d'une pure absence ou un lieu vide. Ce n'est pas que nous ignorons complètement comment une certaine action se fait et cette inconscience ne s'explique pas par un manque, mais dire que l'inconscience est un vecteur, c'est dire que cette ignorance est nécessaire pour un système d'équivalences : ce « n'est donc pas un *non-savoir*, mais plutôt un savoir non reconnu, informulé, que nous ne voulons pas assumer. »<sup>766</sup> Tout comme l'invisible qui, dans la phénoménologie merleau-pontienne, ne représente pas un pas-encore-vu, ou une absence de visibilité mais plutôt un invisible constamment présent, une doublure du visible, le non-savoir de l'habitude désigne une épaisseur de l'habitude, un *certain* non-savoir. C'est donc une ignorance structurée dont il s'agit. On est tenté de lancer l'idée inédite d'un non-savoir intentionnel. Ainsi, en suivant et en explorant l'essence de cette inconscience, il est possible de tracer des aspects importants d'un phénomène social.

### *L'impératif*

Le troisième vecteur que nous allons nommer ici est celui de l'impératif, vecteur qui n'est pas complètement distinct des deux premiers, mais qui a pourtant une certaine indépendance. Comme l'inconscience, l'impératif émerge de la structure habituelle parce que celle-ci n'est pas simplement un mouvement centripète, à savoir un mouvement qui est la saisie et l'annexion d'un monde par un corps, la direction du monde vers le corps-centre, mais c'est en même temps et pour les mêmes raisons un mouvement centrifuge, un mouvement qui attire la structure intentionnelle vers le monde.

Dans un article intitulé « Imperatives », le philosophe Alphonso Lingis introduit le concept de l'impératif comme une notion-clé pour comprendre la pensée merleau-pontienne. Il est vrai que la structure de l'intentionnalité est fondamentalement pratique et que le corps se donne comme un « je peux » avant de se concevoir comme un « je suis ». Cependant, affirmer cette dimension pratique, dire que la conscience se réalise dans une situation pratique, ce n'est pas adopter la vision sartrienne d'une ouverture absolue vers l'avenir par nos projets par principe illimités, un « je peux tout ». C'est précisément la liberté qui ne peut être liberté absolue. Certes, il y a ouverture au monde, mais cette ouverture ne se confond pas avec une indétermination absolue de l'avenir, avec une ouverture seule esclave de la conscience purement liberté. Ce que veut exposer A. Lingis est que toute possibilité

<sup>765</sup> E. de Saint-Aubert, « "C'est le corps qui comprend" », art cit, p. 120.

<sup>766</sup> M. Merleau-Ponty, *Signes, op. cit.*, p. 374.

pratique, le « je peux » trouve son corrélat dans un impératif du monde, grâce à son caractère situé. Il écrit:

The things do not subsist as givens but as *tasks* to which perception finds itself devoted. The things arise as reliefs on the level of the world that extend about them and harbour other things to which they turn their lateral sides and that *invites* us as standpoints from which those sides can be seen. ... The things are not given in perception but order it as tasks ; the world, nexus of levels, exists not as a perceptual given but as an imperative.<sup>767</sup>

Dans ce passage, c'est l'implication nécessaire de la perspective merleau-pontienne sur la perception qui se présente : dans la mesure où les choses ne se donnent pas tout simplement, comme préfabriquées, et dans la mesure où la perception n'est pas un enregistrement de stimuli, alors il faut rendre compte de cette « attraction », de ce magnétisme qui fait que le monde se présente en pratique, et non en tableau. C'est cela qui constitue le premier aspect de l'impératif. Or, A. Lingis met ici en avant deux moments qu'il convient d'examiner brièvement.

Premièrement, il reprend le moment central de la philosophie merleau-pontienne de la symétrie, c'est-à-dire que le « je peux » de l'intentionnalité n'est opératif que dans la mesure où son envers se présente comme un « tu dois » du monde. À la possibilité, le pouvoir de percevoir le monde, correspond une nécessité, une foi perceptive : la finitude de notre être fait en sorte que nous ne saurions douter du monde, « makes our perception *have to* perceive things and *have to* perceive a field of compossible things, a world ... »<sup>768</sup> Bref, l'existence du monde, au sens phénoménologique, n'est pas un *choix*, malgré l'allusion du « je peux ». Il y a une double attraction, qui est, en fin du compte, le même mouvement. Et c'est un système en vertu de sa consistance et sa cohérence. « As we turn toward a thing, nous écrit-il, we do see sketched out on the side it turns to us prefigurations of its other sides, and we see about it the other things whose consistency witnesses those other sides. »<sup>769</sup> Le monde nous « ordonne » de nous approcher et approprier une multitude de perspectives sur lui, un impératif que nous ne saurions refuser sans en même temps appauvrir la connaissance du monde.

Dans un deuxième temps, A. Lingis souligne aussi que l'impératif se formule comme une extériorité *a priori*. Il n'est pas la conscience transcendantale, en vertu de son *sine qua non*, comme condition de toute connaissance du monde, qui nous l'impose. Ainsi, il insiste sur le fait que c'est le *monde* qui se donne en impératif, et non pas un impératif purement de l'entendement ou de la raison, comme un impératif gouverné en totalité par la conscience transcendantale. Il va jusqu'à dire que « The exteriority of the force of the imperative, not presented in the mind that represents the formulation of

<sup>767</sup> LINGIS Alphonso, « Imperatives » in *Merleau-Ponty vivant*, Martin C. Dillon (éd.), Albany, State of New York University Press, « SUNY series in Contemporary Continental Philosophy », 1991. Souligné par nous.

<sup>768</sup> *Ibid.*, p. 95.

<sup>769</sup> *Ibid.*, p. 96.

law it commands, is the exteriority of the world. »<sup>770</sup> Nous n'allons pas adopter totalement cette position, seulement affirmer qu'il y a au moins une fidélité entre l'extériorité de l'impératif et ce que V. Peillon a nommé la « fécondité illimitée du présent »,<sup>771</sup> à savoir une fécondité qui ne s'explique pas comme une simple création de mon esprit. A. Lingis l'affirme : « A thing is before us as a task and a reality embedded in the subsistence of the world inasmuch as it is closed in itself and harbors secrets and surprises. »<sup>772</sup>

Cependant, la notion d'A. Lingis semble avoir en même temps une faiblesse : elle ne rend pas compte de la multiplicité – les creux, les strates, les variations – de l'impératif. Il met une telle importance à l'impératif comme la consistance du monde, qu'il finit par n'avoir qu'un seul impératif, celui du Monde, qui trouve son corrélat dans l'unité de la perception. Or, comme nous l'avons vu, cette unité est unité uniquement à travers sa plasticité, et à travers un ensemble de significations. Donc, bien qu'il faille retenir une certaine unité phénoménologique du monde, nous devons maintenir en même temps le concept de l'impératif au cœur des significations pratiques : les tâches par lesquelles nous acquiesçons notre monde ne sont pas les mêmes si l'on conduit une voiture que si le scientifique observe une culture microbiologique.

Le problème relève de l'idée d'un impératif souvent présenté comme un impératif singulier appartenant à la perception, comme le fait que la perception nous invite sans cesse à prendre une autre perspective et de voir dans l'objet les côtés qui nous sont cachés. Mais une telle conception de l'impératif ne serait pas consistante avec une position proprement phénoménologique ; ce serait encore poser la vie perceptive comme philosophie première. Autrement dit, dans toutes les significations que l'habitude dévoile, dans toute cette connaissance du monde à travers le système d'équivalence, se trouve aussi l'impératif. Il nous paraît plus sensé de voir dans l'impératif une unité au sens d'un vecteur, plutôt qu'une unité absolue qui se confond avec le concept du monde. L'impératif existe comme unité, non pas comme *un* impératif, mais comme *une* structure, un vecteur transposable et phénoménal. De cette manière, il serait possible, phénoménologiquement, de suivre cette ligne de force et de tracer la structure du phénomène selon sa force impérative, sans pour autant faire s'effondrer le tout dans l'idée du monde. L'impératif est unité en vertu d'être un vecteur, il se présente phénoménalement au sein de l'habitude, au sein de cette inconscience du savoir habituel.

Plus concrètement, il est désormais possible pour le phénoménologue de comprendre non seulement que l'organiste saisit la situation, qu'il comprend par son insertion dans la situation, mais aussi que la situation l'appelle, l'invite à jouer et à jouer d'une manière donnée. Il y a cette double attraction qui fait que non seulement le marteau se présente comme un outil qui nous servira pour nos projets existentiels, mais il nous invite même à le faire.

---

<sup>770</sup> *Ibid.*, p. 98.

<sup>771</sup> V. Peillon, *La tradition de l'esprit*, op. cit., p. 258.

<sup>772</sup> A. Lingis, « Imperatives », art cit, p. 96.

Il y a donc une normativité ou une directionnalité du champ phénoménal. Ce champ ne se donne pas d'une manière neutre, mais se présente comme un ensemble d'attractions et de répulsions, une sorte de « guidance » dans la situation. Politiquement, ceci ouvre tout un domaine d'interrogation parce qu'il implique que les objets plus complexes, comme le fusil, le drapeau, etc., portent en eux des significations qui gèrent des parties du monde social. Dans la mesure où le fusil se présente en situation et comme sens, il y a en lui une certaine directionnalité, un certain impératif phénoménal.

Nous avons débuté en tâchant de comprendre le problème du social, et comme nous le disions, une démarche de la phénoménologie est d'explicitier et de mettre en lumière les structures implicites et tacites du corps, de voir en quoi la perception constitue un système. L'intentionnalité pour Merleau-Ponty signifie un système d'équivalence, un système qui dépasse toute chose et tout phénomène en sa particularité. Cette démarche est conforme avec le principe phénoménologique d'exposer les conditions de réalité des phénomènes. Nous avons proposé de comprendre cette démarche comme une mise en lumière de certains vecteurs. Pour comprendre philosophiquement un phénomène, dans la mesure où il exprime une dimension systémique, alors il est fécond de tracer ces vecteurs tant qu'ils émanent du corps et forment l'infrastructure du phénomène. Or, la phénoménologie avait également pour but de mettre en cause les fondements dogmatiques de l'attitude naturelle, en tant que philosophie critique.

L'analyse de l'habitude montre d'abord que le mouvement centrifuge de l'intentionnalité ne se fait pas unilatéralement et en ligne droite, d'une conscience constituante à un objet. Il se fait plutôt par un système vectoriel qui structure la situation et qui pose l'objet à travers une pratique situationnelle. Ensuite, l'habitude exprime en même temps le fait que l'intentionnalité doit se faire « à partir de », à savoir qu'elle ne peut opérer sans s'installer dans une situation qui est déjà là. Ainsi, l'habitude témoigne de ce double mouvement, à savoir que le mouvement centrifuge est toujours réciproqué par un mouvement centripète.

Cette idée d'un système vectoriel permet de montrer ce qui demeure largement implicite chez Merleau-Ponty, à savoir que l'expérience et le comportement habituel se constituent à travers ces vecteurs ou ces lignes de force, circonscrivant la situation personnelle, culturelle, sociale et politique concrète. Phénoménologiquement, une interrogation de la configuration concrète de ces vecteurs et leur intersection peut constituer une entrée à cet entre-deux entre le système comme chose et le système comme schéma, à savoir entre une expérience et un comportement effectif. Nous allons reprendre un argument qui va fortement illustrer ce point :

***Modalités et vecteurs : « Throwing like a girl »***

Iris Marion Young est une de ceux qui ont vu la nécessité pour la phénoménologie de passer de l'expérience incarnée en général à la configuration sociale et historique de cette expérience, notamment l'expérience et le comportement genré. Dans son article « Throwing like a girl : A phenomenology of



feminine body comportment, motility, and spatiality », maintenant devenu non-négligeable dans la littérature féministe, Young cherche à mettre en lumière le corps féminin, sa motricité et sa spatialité. Son argument constitue une perspective critique, non sans faiblesses, à la phénoménologie, sans pour autant nier la structure de l'analyse phénoménologique. En effet, bien que formulé il y a maintenant presque 40 ans, rendant certaines de ses observations sans doute caduques, l'article met en lumière une perspective importante et toujours valable. Avant tout, Young nous offre une perspective importante sur le nexus du comportement et du social, de l'habitude et de la situation, tout en mettant en relief cette idée d'une certaine configuration de notre rapport phénoménal avec le monde.

La phénoménologie, explique-t-elle, doit rendre compte de l'expérience mais doit aussi prendre en considération que le nexus d'un certain type d'expérience et de comportement se structure concrètement dans différentes *modalités* qui ne peuvent pas être facilement transposées à d'autres. Se faisant, elle reprend les concepts fondamentaux de la pensée merleau-pontienne :

I assume that at the most basic descriptive level, Merleau-Ponty's account of the relation of the lived body to its world, as developed in *The Phenomenology of Perception*, applies to any human existence in a general way. At a more specific level, however, there is a particular style of bodily comportment that is typical of feminine existence, and this style consists of particular modalities of the structures and conditions of the body's existence in the world.<sup>773</sup>

Comme le suggère déjà le titre il s'agit pour Young de mettre en avant des différentes formes d'incapacités et leurs manifestations afin de donner des explications structurelles du comportement féminin. Ainsi, elle retient l'acte de lancer, par exemple une pierre ou un ballon, en le présentant par une typologie : « comme une fille ». Contrairement au garçon, nous dit-elle, la fille, en lançant la pierre, semble en général ne pas être capable de mettre toute sa force dans le lancement. Elle n'utilise pas son corps entier, elle n'occupe pas tout l'espace disponible ; le seul mouvement semble être de tendre le bras sans mobiliser le reste du corps. Le résultat est bien entendu que la pierre est lancée d'une force significativement inférieure au lancement masculin, et non pas dans une direction bien déterminée, mais dans une direction « générale ». C'est là ce qu'elle qualifie de « *throwing like a girl* ». De la même façon, la fille ne vient pas à la rencontre d'un ballon lancé pour le rattraper, comme le ferait souvent un garçon, mais elle demeure en général plus souvent immobile dans le champ au cours d'un match jusqu'à ce que le ballon vienne vers elle :

Women tend to wait for and then react to its approach, rather than going forth to meet it. We frequently respond to the motion of a ball coming toward us as though it were coming at us, and our immediate bodily impulse is to flee, duck, or otherwise protect ourselves from its

---

<sup>773</sup> YOUNG Iris Marion, *On female body experience : « Throwing like a girl » and other essays*, Oxford, Oxford University Press, 2006, p.31.

flight.<sup>774</sup>

Selon Young, le moment remarquable est que l'incapacité dont la fille fait preuve n'a rien à voir avec sa force strictement physique. Il semble que si la fille ne s'engage pas complètement dans le mouvement, c'est parce qu'elle ne *sait* pas comment, et non pas parce qu'elle n'en est pas physiquement capable. Pour Young, ce simple acte n'est pas traité pour lui-même, mais il figure comme une entrée à une certaine expérience genrée plus large et d'une certaine constitution corporelle féminine. Car « Not only is there a typical style of throwing like a girl, but there is a more or less typical style of running like a girl, climbing like a girl, swinging like a girl, hitting like a girl. »<sup>775</sup>

Le problème en question est un problème proprement phénoménologique, car non seulement il émerge à un autre niveau que celui de la biologie ou de la psychologie, à savoir au niveau de l'intentionnalité, mais il fait surface dans l'intersection d'un comportement observable et d'une situation véritablement vécue par la fille. C'est précisément dans cette intersection d'une expérience et d'une expression, de la saisie d'un sens et d'un acte, que la perspective phénoménologique s'articule. La relation, nous dit-elle, que la fille vit avec le monde, le rapport entre le corps et l'espace qu'il habite, n'est en fait pas donnée entièrement sous un « je peux », mais émerge aussi comme une sorte d'incapacité, sous un « je ne peux pas ». C'est que le « je peux » et le « je ne peux pas » se donnent en même temps et en vue de la même chose, ils se structurent à travers la même situation, dans le même corps.

L'argument de Young est que, contrairement à ce qu'a montré Merleau-Ponty, il y a aussi une ambivalence du « je peux », un « je peux » qui contient en même temps ce « je ne peux pas ». La fille est à l'espace lors qu'elle lance le ballon, mais en même temps et d'une certaine façon, l'espace *n'est pas à elle*. Cette ambivalence désigne précisément la modalité que Young retient de la position de Simone de Beauvoir : « The culture and society in which the female person dwells defines woman as Other, as the inessential correlate to man, as mere object and immanence. »<sup>776</sup> Son point central est qu'il est important d'observer les particularités du comportement féminin comme l'expression d'une situation sociale, politique et historique des femmes. Une telle observation donne lieu à parler phénoménologiquement non seulement d'une intentionnalité incarnée, mais d'un ensemble de modalités de cette intentionnalité :<sup>777</sup>

---

<sup>774</sup> *Ibid.*, p. 34.

<sup>775</sup> *Ibid.*, p. 33.

<sup>776</sup> *Ibid.*, p. 31.

<sup>777</sup> Merleau-Ponty était sans doute intimement familier avec *Le deuxième sexe*, et son concept de la situation incarnée converge de manière notable avec celui de Simone de Beauvoir. L'absence quasi-totale de référence à la spécificité de la situation des femmes et son rapport avec le comportement, la motricité et la spatialité est donc très étrange. Il semble que le passage d'une analyse de la situation phénoménale à la signification historique et politique demeure, pour Merleau-Ponty, largement dans l'inarticulé.

Le comportement féminin atteste, selon Young, d'abord d'une *transcendance ambiguë*.<sup>778</sup> Le corps féminin exprime, d'une part, une transcendance dans le fait que le lancement est en fait réalisé, mais, d'autre part, il est que la plupart des membres demeurent en repos. Cette immanence pénètre, selon Young, l'existence corporelle féminine de sorte que là où le corps se prépare à une activité, comme un appel continu des capacités corporelles, le corps féminin a la tendance de rester fermé en soi, une passivité constamment présente. Manifestant une incapacité d'assumer pleinement le mouvement, d'habiter l'espace et de s'approprier la trajectoire de la pierre ou le ballon, il faut comprendre, selon Young, le corps féminin comme reposant en soi, comme une immanence qui limite et même oppose la transcendance de l'acte. Par conséquent, l'immanence fait voir comment le repos en soi se traduit en une incapacité intentionnelle, c'est-à-dire une intentionnalité qui projette une non-maîtrise du monde. Young nomme cette deuxième modalité une *intentionnalité inhibée* :

Typically, the feminine body underuses its real capacity, both as the potentiality of its physical size and strength and as the real skills and coordination that are available to it. Feminine bodily existence is an *inhibited intentionality*, which simultaneously reaches toward a projected end with an « I can » and withholds its full bodily commitment to that end in a *self-imposed* « I cannot. »<sup>779</sup>

Ce qui est important de retenir de cette modalité est le fait qu'elle n'est pas simplement un manque, ou un acte intentionnel raté, mais tout au contraire une positivité projetée : l'intentionnalité inhibée n'est pas la négation simple du « je peux » mais l'acte (positif) de saisir le monde par un « je ne peux pas ». L'intentionnalité n'est pas inhibée au sens où il y a des limites pour la capacité du corps, cela va de soi, mais au sens où l'incapacité du comportement féminin se donne *en même temps* et *en vue de la même chose* que sa capacité, ce qui fait que la capacité est projetée comme une capacité d'un Autre. Elle continue :

By repressing or withholding its own motile energy, feminine bodily existence frequently projects an « I can » and an « I cannot » with respect to *the very same end*. When the woman enters a task with inhibited intentionality, she projects the possibilities of that task – thus projects an « I can » – but projects them merely as the possibilities of « someone, » and not truly *her* possibilities – and thus projects an « I cannot. »<sup>780</sup>

D'une certaine manière très remarquable, nous dit Young, la femme n'ignore pas les possibilités, elle observe le monde et y voit l'horizon du possible, mais c'est comme si elles appartenaient à l'horizon d'un autre. L'intentionnalité qu'elle éprouve dans son activité n'est donc pas complètement niée ou

<sup>778</sup> I.M. Young, *On female body experience*, op. cit., p. 36.

<sup>779</sup> *Ibid.* Souligné par nous.

<sup>780</sup> *Ibid.*, p. 37. Souligné par nous.

détruite, mais elle est inhibée, accompagnée par une passivité.

Le fait que le comportement féminin manifeste une transcendance ambiguë, que seulement une partie du corps participe au mouvement alors que le reste est enraciné dans l'immanence montre que le corps *se divise* en activité et repos, capacité et incapacité. Cette division marque la troisième modalité, une *unité discontinue*. C'est une discontinuité du corps, où la totalité ou la coordination totale du corps est rompue et où certaines parties du corps se détachent du mouvement : « The character of the inhibited intentionality whereby feminine motion severs the connection between aim and enactment, between possibility in the world and capacity in the body, itself produces this discontinuous unity. »<sup>781</sup>

En reprenant le vocabulaire de Merleau-Ponty, Young propose qu'en plus d'exprimer une immanence, le comportement féminin se structure également par des modalités de spatialité. Le comportement féminin ne se forme pas comme une structure interne et quasi-psychologique, mais en étant à la fois intériorité et extériorité, c'est aussi l'espace même de l'acte qui est structuré.

D'abord, les femmes ont tendance à se projeter et se localiser dans un *espace clos* ou limité, alors que les hommes retiennent en général des espaces plus ouverts.<sup>782</sup> Par conséquent, le comportement féminin constitue une spatialité plus bornée, et son corps, en tant que vivant cet espace, se trouve de plus en plus limité en soi. L'immanence que la femme manifeste dans son lancement se reproduit ainsi dans une situation corporelle confinée. De même, Young observe qu'il y a une rupture ou une *discontinuité dans l'espace* qui nie la cohésion de la trajectoire de sorte que « ici » et « là-bas » se prononcent distinctement, et sans continuation. Enfin, l'espace clos et la discontinuité s'articule de nouveau par l'expérience féminine d'être *positionné* dans l'espace plutôt que de le vivre ou de l'habiter. L'expérience est ainsi enracinée dans le monde, comme un objet *dans* l'espace, plutôt que de constituer notre accès au monde et la manière par laquelle nous le maîtrisons.

La force de l'argument de Young réside dans le fait qu'elle observe un ensemble de modalités dans le comportement féminin et dans la spatialité qui y correspond. Avec une telle perspective, tout un champ phénoménal et une situation sociale et politique s'ouvrent pour une interrogation phénoménologique. Ainsi, elle représente un correctif féministe important à la philosophie merleau-pontienne : l'idée d'un corps neutre court le risque de devenir un corps abstrait, sinon de se reconstituer comme l'idée dominante d'un corps concret. En proposant un nombre de modalités phénoménales, Young construit implicitement un argument selon lequel toute *situation* phénoménale implique une *position*, non pas au sens géométrique, mais une position modale qui s'exprime dans l'intersection de ces vecteurs de l'intentionnalité, de ces lignes de force.

Nous soutenons que les modalités du comportement féminin qui se présentent dans l'acte de « *throwing like a girl* » expriment la configuration concrète de ces lignes vectorielles. Nous ne pouvons

---

<sup>781</sup> *Ibid.*, p. 38.

<sup>782</sup> *Ibid.*, p. 40.

pas engager une discussion profonde à ce sujet ici, mais prenons néanmoins le temps de mettre en évidence quelques liens : par exemple, l'intentionnalité inhibée dont parle Young devrait également être analysée en termes d'un *certain mode de la généralité du corps* – quels aspects du monde se généralise dans le mouvement, quelles parties du champ m'appartient et lesquelles n'appartiennent à personne, etc. C'est comme si le ballon se donne comme un objet général à un corps qui ne sait pas se généraliser tout à fait. L'anonymat du corps, dont parle Merleau-Ponty, est une condition de l'horizon du possible ; plus je suis conscient de moi-même et plus je me vois « de l'extérieur », plus je deviens passif et plus l'horizon du possible n'est pas à moi, mais à quelqu'un d'autre. Si je ne me constitue pas comme un être général, je ne peux pas non plus prêter cette généralité au monde, et mon horizon se rétrécit.

De même, cette incapacité de la fille évoquée plus haut peut se comprendre comme une *certaine configuration de l'inconscience* : dans le ballon et dans la situation concrète, l'inconscience nécessaire pour la réussite du mouvement est en partie interrompu, de sorte que la fille devient consciente de soi ou complexée, inhibant le mouvement. Elle prend conscience de chaque geste, de sorte que la fluidité du mouvement diminue et échoue. Enfin, un mode *particulier du vecteur de l'impératif* fait en sorte que le ballon invite la fille à le saisir d'une certaine façon, à le lever d'une certaine manière. Le ballon devient le centre de gravitation de la situation et il accentue la position de la fille devant lui. Ainsi, non seulement le ballon l'invite à le manier d'une certaine manière, mais il trace devant elle le réseau ou la matrice du terrain, accentuant le champ où il « appartient ». Ce n'est pas que le lancement est impossible, mais dans la mesure où les mouvements de la fille suivent ces vecteurs et dans la mesure où une certaine configuration des lignes de force se présente dans son champ phénoménal, il lui devient plus accessible et plus naturel.

Si les modalités du comportement et de la spatialité que Young nous propose semblent très généralisées, c'est parce qu'elles peuvent être exposées plus en détails et plus concrètement en vertu d'une analyse vectorielle. Il y a là une des faiblesses de son analyse : les modalités qu'elle met en lumière s'applique à un nombre de positions possibles. Néanmoins, notre but était moins d'en faire une analyse que de montrer qu'une interrogation vectorielle s'offre à la phénoménologie merleau-pontienne. Young nous offre une perspective très pertinente sur la phénoménalité féminine qui dépasse phénoménologiquement la simple dichotomie abstraite et existentielle de la transcendance et de l'immanence qu'elle emprunte à Simone de Beauvoir. Elle illustre très bien comment la position merleau-pontienne peut être étendue et transposée à une analyse plus concrète d'un ensemble de modalités. Cependant, la position de Young devrait à notre avis être ramenée à une pensée de vecteurs et reconduite à une ontologie de la chair. Les modalités d'un champ phénoménal se comprennent mieux comme des configurations de certaines lignes de force que comme éléments d'une situation existentielle. Non seulement parce cette approche nous permet de mieux comprendre ces modalités comme un système, mais parce qu'elle nous permet d'observer d'autres modalités importantes, ainsi que des

divergences et des convergences avec ce style de comportement. Comme nous allons voir, cela va s'avérer important si nous souhaitons comprendre le monde social.

### **L'institution et le monde social**

Les passages célèbres de la *Phénoménologie de la perception* montrent comment la phénoménologie se met en position de critiquer les dogmes de la philosophie classique et d'exposer la constitution des significations par un système de sens. Merleau-Ponty y montre comment, pour comprendre le sens du monde, il faut une structure corporelle qui n'est pas seulement le fait d'être situé, mais que la structure du monde est conditionnée par une matrice qui ne peut appartenir ni au royaume de la conscience ni à la sphère des objets physiques. En critiquant les dogmes de la philosophie classique, cette nouvelle structure, le schéma corporel – le système d'équivalences – apparaît.

Pourtant l'argument phénoménologique ne s'arrête pas là, nous n'avons pas mené au bout la question du social ; nous n'avons pas fait le passage du concept de l'intermonde à l'idée du monde social. Toutes les considérations que nous avons exposées ici, nous conduisent au problème du monde social, du social comme objet des sciences et, enfin, le concept de l'institution. Nous allons donc poursuivre la discussion de l'intentionnalité et du système vectoriel, pour voir s'esquisser l'idée merleau-pontienne du social comme un ordre symbolique qui dépasse la somme de ses parts. Cette discussion va nous rapprocher du concept de l'institution, concept qui non seulement marque une dimension de la pensée merleau-pontienne du social et du politique, mais qui évoque aussi toute la pensée de la chair. Si nous avons fait le passage du corps intentionnel et de l'habitude au monde social, c'est le concept de l'institution qui va nous permettre de faire le passage inverse, du monde social à la chair du corps.

#### ***Le social et le système du visible***

L'analyse phénoménologique de l'habitude est particulièrement intéressante d'abord parce qu'elle met en lumière la structure de la saisie concrète d'un complexe de significations. En s'adaptant à une multitude d'activités et de contextes, le corps se rend capable de traverser le temps et l'espace, de transposer ces lignes de force, de reformuler le sens de l'acte, tout à la fin de saisir une situation et d'exécuter un ensemble de gestes et de mouvements. Elle est particulièrement intéressante parce qu'elle expose à quel point nos actions sont cohérentes, non pas à cause d'une délibération unitaire ou une réflexion, mais grâce à un système d'équivalences. Autrement dit, l'analyse de l'habitude montre à quel point l'expérience, la saisie d'une situation et l'action forment un *système*, et non pas un ensemble d'actes isolés unis seulement après coup par un nom commun. C'est un système qui se forme au niveau de la chair, pré-subjectivement, mais qui passe dans la vie réflexive, jusqu'au point où nous nous

efforçons volontairement d'adhérer au système (nous nous entraînons, nous répétons, nous formons des identités subjectives à la base de nos activités habituelles, etc.) pour que ces actions forment le modèle d'un engagement dans nos projets. Il y a ainsi un fil rouge entre nos habitudes et la possibilité même d'un engagement et d'une action libre.

Mais l'analyse de l'habitude est également intéressante parce qu'elle met l'accent sur le système de nos actions face à une situation que nous n'avons pas choisie. Elle expose d'une certaine façon la contingence historique et sociale, et comment nous devons faire face à un monde qui n'est pas le produit de notre conscience. Et surtout, une situation qui n'est pas la somme de nos interactions ni le résultat nécessaire de mon passé. Mon horizon habituel fait en sorte que mes actions dans une situation inédite et contingente ne sont pas pour autant arbitraires ou constamment refaites : nous transposons nos gestes, nos mouvements, d'un domaine à un autre dans une situation qui nous est toute neuve. L'habitude exprime l'attitude intentionnelle vers une situation que nous n'avons pas choisie, et également vers une situation dont le sens nous demeure partiellement inaccessible au niveau de la réflexion. Nous saisissons tout un complexe sans que nous soyons en position d'en rendre complètement compte. On peut dire que l'invisible se présente ici phénoménalement et très concrètement comme un angle mort de la réflexion qui est pourtant sa condition. Ces deux aspects s'avéreront crucial dans la phénoménologie merleau-pontienne pour comprendre l'institution et le monde social.

Retenons aussi, pour commencer, trois moments : l'habitude forme un système comportemental et un ensemble de gestes et d'actions largement cohérents ; l'habitude permet de saisir le sens d'une situation infiniment complexe et inédite ; ce comportement se forme sur un fond d'inconscience, jusqu'au point où l'ignorance partielle de notre comportement et du sens de la situation n'est pas seulement possible mais une condition préalable. Ce sont là trois moments qui sont aussi constitutifs de l'idée d'un monde social.

Souvenons-nous de la notion de l'intermonde que Merleau-Ponty propose très tôt. Cette notion avait pour but de décrire l'appartenance commune à une chair dont moi et l'autre conscience éprouve. C'était une appartenance concrète et charnelle par laquelle non seulement je peux percevoir autrui, comprendre son comportement et former une vie en communauté, mais aussi percevoir le monde par autrui et incorporer sa perspective. Quand nous parlons du monde social comme dimension du politique, il s'agit en plus de rendre compte de cette cohérence et cette inertie qui s'étendent sur la totalité d'actes de la société et sur ses institutions aussi bien que sur le rapport que j'ai avec autrui.

Dans le cours sur l'institution, Merleau-Ponty pose la question de la société : « Mais où est cette vérité des sociétés ? Elle n'est pas dans les individus, elle n'est pas dans leur somme, – elle est dans le champ de gravitation sociale. Ce champ est capable de poser et résoudre des “problèmes”, il est le siège réel de la dialectique. »<sup>783</sup> Cette « gravitation sociale » ne se pose pas comme immédiatement accessible

---

<sup>783</sup> M. Merleau-Ponty, *L'institution et la passivité*, op. cit., p. 119.

et elle ne se pose pas à partir d'une subjectivité sociale, le monde social incarne également le rapport du réfléchi et de l'irréfléchi. Ici intervient l'essence problématique du monde social : S'il y a réversibilité et dialectique du visible et de l'invisible, du sujet et de l'objet, et du réfléchi et de l'irréfléchi, cela veut dire que le monde social n'apparaît pas primordialement comme conscience et subjectivité mais comme comportement systématique et comme quasi-*objectivité*. Le monde social apparaît comme un système du visible, c'est comme un phénomène visible du dehors. Si nous refusons une objectivité *en soi*, qu'est-ce que devons-nous entendre par là ?

Dans tout établissement, il y a un corrélat réversible, ce qui fait que l'habitude se renverse en un système visible, de même que le système social se renverse en un ensemble d'habitudes. L'habitude se renverse en un système du visible, l'intermonde se renverse en un monde social. Autrement dit, le visible pour une conscience, son monde et les objets, a un corrélat dans un visible « de l'extérieur » ; le comportement visible pour un spectateur, une signification motrice, a un corrélat dans le visible de celui qui agit. Il est, comme le reprend E. de Saint-Aubert, le corps qui comprend, mais corrélatif à la compréhension cohérente du corps, il y a un comportement cohérent. Il nous l'expose :

L'unité de cette « image » du corps – qui n'est en aucun cas une *représentation*, image mentale ou tableau visuel, et qui résiste aux prises du langage – se forge progressivement dans un tissu relationnel où mon corps, le monde et autrui servent l'un pour l'autre de matrice symbolique : *cohésion* et *adhésion*, cohésion par adhésion, la chair devient le lien de tous les liens.<sup>784</sup>

Arrêtons-nous un instant et notons un moment important de ce passage : E. de Saint-Aubert souligne correctement et de manière pertinente qu'il ne s'agit pas ici d'une représentation, ni pour la conscience s'imaginant du dehors ni pour le spectateur observant. Cela veut dire que bien que nous écartions l'idée d'une objectivité en soi, il ne faut néanmoins pas entendre par la notion d'un système du visible une forme de nominalisme. Le système cohérent du comportement et l'inertie du monde social n'est absolument pas une simple conceptualisation ou une abstraction formée par un spectateur après coup. Si la conscience adhère à la perspective d'autrui, c'est que la perspective d'un spectateur ne peut se former sans s'attacher au domaine de la conscience incarnée – « se forge progressivement dans un tissu relationnel ».

Tout comme pour la perception illusoire, ce système du visible ne peut pas se réduire à une simple apparence et il ne peut pas non plus être une catégorisation où l'acte de catégoriser est radicalement indépendant de ce dont il produit la catégorie. Au contraire, dans le corrélat de la vision, le visible, il y a également de la profondeur et une épaisseur phénoménale qui se traduit à un monde social.

Ce qui est remarquable est l'insistance merleau-pontienne sur la synthèse du corps : mon corps

---

<sup>784</sup> E. de Saint-Aubert, « "C'est le corps qui comprend" », art cit, p. 110.



n'est pas un ensemble de fragments, un regroupement de qualités simples, c'est une unité qui n'est pas seulement vécue « de l'intérieur », à savoir comme l'unité du « mien », mais c'est une unité qui se traduit également dans l'extérieur, de sorte que je *m'apparais* par le dehors comme une unité. « Ce n'est pas à l'objet physique que le corps peut être comparé, nous dit-il, mais plutôt à l'œuvre de l'art. »<sup>785</sup> Cette affirmation donnerait à la « mienneté » un statut particulier et privilégié si ce n'était pas pour le fait de la réversibilité. Mon corps est voyant *seulement* dans la mesure où il est aussi visible, et cela vaut encore plus dans le monde social. Autrement dit, encore, si, dans la chair, il y a un creusement qui permet l'installation d'une subjectivité, alors le système du visible forme un creux dans lequel une objectivité peut figurer. L'unité de mon corps ne se comprend pas seulement comme une unité de mon corps en tant que vécu ou en tant qu'objet, mais également comme une unité de toute l'*allure* de mon corps.

Ce style ou cette allure, n'étant pas une représentation, est la forme de l'habitude au sens du social. Comme le soulignait E. de Saint-Aubert, cette unité peut apparaître grâce au couple cohésion et adhésion : il y a un système parce qu'il y a appartenance. Encore une fois nous voyons les contours d'une réversibilité, si l'habitude se caractérise d'abord par une *saisie* d'une situation culturelle, sociale, historique, elle est également une *installation* dans cette situation, et, enfin, une adhésion au système. Par exemple, saisir le sens de la voiture et la conduite est à proprement parler *m'installer* au volant.

Ce point, demeurant à un niveau abstrait et technique, peut être clarifié en nous tournant vers un texte politique, écrit au lendemain de la deuxième guerre mondiale. Dans « La guerre a eu lieu », Merleau-Ponty dit que au sein de l'expérience de la guerre, nous n'avions plus le droit de rester neutre. Nous vivions une situation dont il était impossible de faire abstraction. Il faut entendre par là le double sens, à savoir que nous n'avions pas le droit de rester neutre au sens moral, mais aussi que nous n'avions plus le droit ni le pouvoir de rester neutre au sens de ce que nous sommes. Face à l'histoire et à la situation, nous sommes rattrapés par le monde. Il dit :

Nous n'avions pas compris que, comme l'acteur se glisse dans un rôle qui le dépasse, qui modifie le sens de chacun de ses gestes, et promène autour de lui ce grand fantôme dont il est l'animateur, mais aussi le captif – chacun de nous dans la coexistence se présente aux autres sur un fond d'historicité qu'il n'a pas choisi, se comporte envers eux *en qualité* d'« aryen », de juif, de Français, d'Allemand ...<sup>786</sup>

Nous ne devons pas nous contenter de voir dans cette expérience la simple apparence à l'autre en vertu d'un certain contexte, mais aussi d'y voir une épaisseur. Ce n'est pas que j'apparais à autrui *comme si* j'étais Français ou Allemand, ce que je *deviens* en un certain sens ce rôle qui me dépasse. Saisir le sens de la guerre, le sens de la France occupée, c'est s'installer en elle, c'est « glisser dans un rôle qui me

<sup>785</sup> M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, op. cit., p. 187.

<sup>786</sup> M. Merleau-Ponty, *Sens et non-sens*, op. cit., p. 175.

dépasse ». C'est que ce fond d'historicité glisse dans le style de mes gestes et dans l'allure de mon corps. Et ce dépassement est une sorte d'appropriation de moi par la situation. Le rôle que j'adopte glisse dans la profondeur de la chair.

Certainement très technique, que signifie cela ? Tout cela veut dire que la structure de l'habitude, quand elle se généralise et se rattache à la perspective d'autrui, prend la forme d'un monde social. Ce système n'est plus simplement une intériorité, par exemple une maîtrise des codes sociaux me permettant de fonctionner dans la vie sociale. Elle est aussi un système du visible. Le monde social est ainsi une mise en forme de moi-même dans une situation qui n'est pas seulement à moi, mais plutôt la situation de la guerre et de la paix, du système politique et ses institutions. Se formant d'abord au niveau de l'habitude, elle se généralise au niveau de la gravitation sociale. Celle-ci nous permet désormais de rendre compte de deux moments, conditions de toutes interrogations du monde social, que ce soit une phénoménologie ou les discussions des sciences sociales : (1) qu'il y a une visibilité du monde social à travers le corps qui est plus que son comportement individuel et (2) qu'il y a une inertie du social qui ne s'explique ni par la cohérence des sens subjectifs ni par la détermination causale objective. Que le monde social est visible et se présente en tant que tel et le fait qu'il y a cette inertie constituent les conditions de toute interrogation, philosophique et scientifique, du monde social et de la politique, et plus important pour nous, ce sont des prémisses pour une dimension centrale du politique, l'institution.

Enfin, s'il y a ce système du visible, fidèle à la structure de l'habitude, qu'en est-il des vecteurs ? Comme nous l'avons indiqué, la généralité du corps consiste en une analogie et une unité du corps. C'était, selon E. de Saint-Aubert, le mouvement envers les choses qui permet au corps d'« accéder à leur généralité en se généralisant et en leur prêtant sa propre généralité ». Or, nous voulons souligner ce mouvement en retour. Au moment où mon corps prête à la chose sa généralité, celle-ci s'intègre par analogie dans l'unité du corps ; l'aveugle fait de la canne une partie de son corps. Mais cette intégration est possible seulement à condition que l'aveugle s'installe « dans » la canne. Ou plutôt : cette intégration ne serait pas possible si la canne ne se référait pas au corps par analogie ; c'est seulement dans la mesure où la canne se pose comme analogue à la main touchante qu'elle peut s'intégrer mais également modifier l'acte de toucher. Très simplement : l'aveugle ne saurait pas utiliser une voiture ou une maison pour cette même fin. Et dans la mesure où la canne est légère ou lourde, longue ou courte, droite ou courbée, elle modifie le comportement. C'est parce que le corps se généralise, à savoir qu'il s'ouvre à la possibilité que le monde m'offre, tout comme le monde est le champ de possibilités pour mes projets. Autrement dit, s'il y a, dans l'habitude, un élément d'incorporation, à savoir que j'intègre et assimile les objets autour de moi dans ma perception, que j'en fais des parties de mon corps, la chair du corps est, nous nous en rappelons, radicalement réversible. Cela veut dire que si j'incorpore le monde autour de moi dans la structure perceptive de mon corps, il est également vrai que le monde *m* intègre en lui. Si

l'aveugle fait de la canne une partie ou un moment de sa perception intentionnelle, la canne fait de lui une partie de *sa* structure.

De même pour ce que nous avons nommé l'inconscience. Plutôt que de faire de l'inconscience la caricature de l'idée psychanalytique, à savoir d'une couche plus fondamentale et plus authentique de la psyché, ce vecteur désigne une ignorance inhérente à notre être social. Comme nous avons vu au niveau de l'habitude, les systèmes sociaux dans lesquels nous nous intégrons ont une dimension qui demeure sur le niveau implicite et irréfléchi. C'est même un irréfléchi, condition de la réflexion. Pour qu'il puisse y avoir un certain savoir dans l'habitude,<sup>787</sup> un savoir du monde, d'autrui et de mon corps propre, il faut en même temps qu'il y ait un non-savoir significatif.<sup>788</sup> De même, pour qu'il puisse y avoir un comportement social et une saisie des formes sociales, il faut en même temps qu'il y ait un irréfléchi : je peux utiliser mon argent parce que je compte sur son sens à chaque instant, que je ne mets pas le sens du système en doute, un pouvoir de doute qui ne m'appartient pas tout seul mais qui appartient à la gravitation sociale. S'il n'y avait pas ce non-savoir, cet oubli ou négligence, il n'y aurait pas de social : ce sur quoi on compte à chaque moment.

Enfin, et peut-être le plus important, dans toutes les formes sociales émergent des normes sociales. L'impératif, c'est un vecteur qui traverse toutes les figures sociales et qui posent des dispositifs d'action. À travers le langage, les rituels et les symboles, mais aussi les pratiques, les infrastructures physiques, etc., se forment et convergent des lignes normatives. James Miller identifie ce moment comme le noyau de la pensée merleau-pontienne du social. Il dit :

Merleau-Ponty's most fruitful departure, however, may well have been his depiction of society as an order of symbolic structure, and his understanding of institutional rules as normative rather than causal. Within institution, tradition and explicit norms prescribe a form of life : that is, a coherent nexus of significant behaviour, including intentional acts, and tacit gestures. While in such prescriptive cases, the individual confronts previously « legislated » intentions, the very prescriptive power of the social order rests on individual acts « fulfilling » these prescribed intentions.<sup>789</sup>

Ce qui est essentiel de retenir ici est d'abord le fait que l'ordre social opère sur le corps par des normes internalisées consciemment ou inconsciemment, et ensuite qu'il s'agit aussi bien de normes explicitées ou formulées, et des normes conçues par quelqu'un, que d'une orientation tacite qui n'appartient à personne. Les panneaux de signalisation routière m'indiquent le comportement correct, tout comme le sens de la circulation m'indique la bonne conduite ; le système électoral m'indique une certaine manière de concevoir ma participation dans la démocratie ; l'école m'informe sur le comportement d'un étudiant

<sup>787</sup> C. Marin, « L'être et l'habitude dans la philosophie française contemporaine », art cit, p. 156.

<sup>788</sup> E. de Saint-Aubert, « "C'est le corps qui comprend" », art cit, p. 117-120.

<sup>789</sup> MILLER James, « Merleau-Ponty's marxism : between phenomenology and the hegelian absolute », in *History and Theory*, n° 2, vol. 15, 1976, p. 109-132.

réussi aussi bien que sur mon rôle en tant que citoyen.

Ces vecteurs, ainsi que leur déploiement dans le temps et l'espace, fonctionnent comme un point d'entrée pour une analyse phénoménologique aux formes sociales et les institutions. Avec l'institution, le phénoménologue met en lumière ces formes sociales et leurs configurations : comme nous allons le voir l'institution est une figure centrale du monde social parce que non seulement elle structure le comportement d'un individu, mais elle exprime l'intersection d'un ensemble de vecteurs, créant une modalité invisible de tout rapport social. C'est que l'institution désigne les modalités du social. La société, comme nous disait Merleau-Ponty, est cette gravitation sociale ; invisible mais certainement pas irréelle ni une simple catégorie. Ainsi, l'institution est la modalité concrète d'une certaine disposition de l'intermonde. Il ne faut pas confondre tous les termes de l'analyse phénoménologique, mais retenir l'idée du social comme une transposition du système de l'habitude à l'intermonde, créant un système dans lequel le corps devient visible au sein d'un contexte social.

Nous nous tournons bientôt vers la notion de l'institution propre, mais il apparaît nécessaire de faire quelques remarques sur l'attitude merleau-pontienne envers les sciences sociales. Les différentes formes sociales demeurent largement ignorées ou hors de portée pour les individus : nous ne mettons pas en doute le sens des mots et nous ne doutons pas des raisons pour lesquelles nous choisissons ce métier, cette formation, ces préférences culturelles. C'est que les sciences sociales ne cessent de montrer que les sens et les raisons de nos actions sont beaucoup plus compliqués qu'ils n'y paraissent pour l'individu agissant. En déployant une « distance » analytique et scientifique, les sciences visent à faire parler ces constellations et ces formes sociales. Merleau-Ponty reconnaît lui-même ce rôle des sciences sociales et maintient envers elles une attitude positive mais critique. Nous allons regarder quelques moments de cette attitude avant de passer à son concept de l'institution.

### *Les sciences sociales et « la chasse sans prise »*

Quand nous passons de l'habitude au social comme système du visible, et par là du problème de l'expérience au comportement, il faut se demander ce qu'en disent les sciences sociales. Après tout, ce sont les sciences qui ont pour fin de faire parler les phénomènes tacites et les structures invisibles qui gouvernent nos vies. Généralement, c'est en employant une certaine pratique et une certaine méthode que des schémas du monde social émergent. Ce serait entreprendre un projet beaucoup trop vaste de rendre compte de la position merleau-pontienne envers les sciences, mais il est pourtant indispensable de mettre en relief une certaine ambiguïté centrale. Non pas pour présenter une critique élaborée des sciences, mais pour mettre l'accent sur le fait qu'il y a de fortes convergences d'une science sociale à proprement parler et la phénoménologie, tandis qu'il y a des divergences qui justifient leurs manières de se formuler. La théorie merleau-pontienne de l'institution dépasse d'une certaine manière le domaine de la science, mais demeure attachée pourtant à elle et fournit pour la science un point d'entrée

important. Dépassement qui se donne au sein de la science elle-même.

Notons d'abord que même si Merleau-Ponty met au jour une attitude critique envers les sciences dans la mesure où elles réclament, souvent implicitement, une vue d'en haut, il n'est en rien un anti-scientifique, sceptique ou relativiste en ce qui concerne les discours scientifiques. Il semble plutôt penser que les sciences sociales et le monde social posent un problème particulier : s'il est vrai que l'institution et la structure du monde social demeurent largement invisibles, voire inaccessible pour l'attitude naturelle, il faudra mettre en œuvre une manière de la penser et de faire parler l'action qui est à son fondement.

Les sciences sociales, et notamment la sociologie et la psychologie a pour fin précisément de découvrir et de rendre explicites les structures de ces comportements et cette inertie du social. C'est mettre en relief et faire parler les actions et le comportement qui demeurent dans l'irréfléchi pour l'attitude naturelle. Nous ne sommes d'habitude pas conscients d'à quel point nous faisons confiance au système monétaire, par exemple, et nous portons normalement très peu d'attention aux situations dans lesquelles nous agissons. Plus important, en rendant explicites ces structures et en dévoilant les corrélations, les sciences sociales peuvent expliquer notre comportement, explication que nous, agissants, ne connaissons pas d'emblée. Par exemple, il est très pertinent de mettre en lumière à quel point j'agis pour d'autres raisons que celle que je crois en avoir. Tout comme la phénoménologie cherche à faire parler la structure charnelle de l'intentionnalité à l'origine de notre champ phénoménal, et qui ne nous est normalement pas accessible, la science sociale veut exposer un « *pattern* » du monde social dont nous ne sommes pas conscients. Merleau-Ponty note :

Les sciences de l'homme, dans leur orientation présente, sont métaphysiques ou transnaturelles en ce sens qu'elles nous font redécouvrir, avec la structure et la compréhension des structures, une dimension d'être et un type de connaissance que l'homme oublie dans l'attitude qui lui est naturelle.<sup>790</sup>

Cependant, bien que les sciences sociales nous apprennent beaucoup sur le comportement humain et les raisons historiques, sociales et psychiques de notre comportement et nos actions, la phénoménologie met en même temps en cause les sciences comme pratiques détachées du champ phénoménal. Si les sciences, au moins dans leur forme première, font abstraction de, ou mettent au deuxième rang, l'expérience naturelle, c'est parce que traiter les groupes, les individus vivant dans une société ou les classes sociales comme objets d'une étude scientifique rend visible une cohérence du monde social. En remplaçant des notions figurant d'habitude dans le langage d'un individu, comme « parent », « prof » ou « employé », par des concepts plus objectivants, comme « principal fournisseurs de soins » ou « rôles sociaux », les sciences sociales cherchent à faire parler ces rapports tacites en tant qu'objets.

---

<sup>790</sup> M. Merleau-Ponty, *Sens et non-sens, op. cit.*, p. 113.

La phénoménologie, pourtant, alors qu'elle reconnaît cette démarche, ne peut rendre aux sciences le privilège d'être en position de décrire la réalité objective et vraie de la société. Le problème consiste en ce que la science semble chercher à expliquer le comportement humain par référence à ce qui n'appartient pas à l'expérience et au champ phénoménal, que ce soit des incitations économiques, l'origine sociale ou le fonctionnement de la psyché. Ainsi, elle pose ce nexus causal comme antérieur à, et à l'origine du comportement. En bref, le problème philosophique concerne la volonté des sciences sociales de décrire et d'expliquer un monde social, un monde auquel elles appartiennent elle-même.

S'il y a eu un fort développement sur ce niveau-ci, l'expérience, mais aussi les perspectives proprement phénoménologiques, ayant trouvé une place indubitable dans les sciences sociales, ce problème indique une problématique inhérente à la pratique scientifique et un paradoxe indépassable. C'est bien le paradoxe que Husserl nommait la crise des sciences dans *Krisis*. Comme nous l'avons dit dans le premier chapitre, la crise des sciences se résume à l'idée de Husserl selon laquelle la science de l'homme tend à expliquer le comportement humain par référence à quelque chose qui en est extérieur. C'est l'idée, même parfois tacite et immanente, selon laquelle le comportement humain s'explique comme effet d'une cause externe. Le problème de cette tendance est notoirement que la science s'oblige par là à s'expliquer elle-même, puisqu'elle est elle-même une pratique humaine. Cela constitue une crise d'abord parce qu'il est impossible que le scientifique soit capable de se détacher de sa propre situation, malgré le langage et la pratique scientifique. La science crée de la distance entre l'analyse et l'objet, mais plus cette distance est grande moins la profondeur du phénomène est saisi, et plus cette distance est petite, moins elle ne saurait faire parler l'inarticulé.

Mais encore plus important : poser les causes de la vie de la conscience en dehors d'elle, c'est également se dérober de la possibilité de prétendre à une description vraie. Si la science propose une vérité du comportement qui échappe aux acteurs mêmes, cette même structure s'applique au scientifique. Par conséquent, toute l'idée d'une objectivité ou d'une perspective empiriquement privilégiée s'effondre, et l'idée de la causalité ne repose plus sur rien d'autre qu'elle-même. En bref, les sciences

tendaient à nous présenter toute pensée, toute opinion et en particulier toute philosophie, comme le résultat de l'action combinée des conditions psychologiques, sociales, historiques extérieures. ... Or, en le faisant, elles en venaient à déraciner leurs propres fondements.<sup>791</sup>

C'est que toutes mes raisons trouvent une détermination externe : « Si bien que les postulats du psychologue, du sociologue ou de l'historien, sont frappés de doute par le résultat même de leurs recherches. » Elles deviennent ainsi une sorte d'irrationalisme au sens où elles formulent une pensée rationnelle sur fond d'une non-rationalité. Si nous continuons ce passage que Merleau-Ponty écrit dans

---

<sup>791</sup> M. Merleau-Ponty, *Parcours deux : 1951-1961*, op. cit., p. 50.

« La métaphysique dans l'homme », nous voyons qu'il reprend cette idée husserlienne :

Il nous est naturel de nous croire en présence d'un monde et d'un temps que notre pensée survole et dont elle peut à volonté considérer chaque partie sans en modifier la nature objective. La science dans ses commencements reprend et systématise cette croyance. Elle sous-entend toujours un observateur absolu en qui se fasse la sommation des points de vue, et corrélativement un géométral de toutes les perspectives.<sup>792</sup>

Pourtant, Merleau-Ponty reconnaît bien l'importance de cette perspective, car « l'homme n'est pas d'emblée une conscience qui possède dans la clarté ses propres pensées ... »<sup>793</sup>. Il est absolument crucial que nous sachions nous interroger, nous faire parler et nous poser la question de notre situation historique. C'est le sens de la phénoménologie elle-même. Mais ce n'est pas sans reconnaître une certaine ambiguïté. Dans un de ses cours, il dit :

L'observateur rattache le présent au passé. Le sujet qui parle, lui, ignore le passé. La plupart des sujets qui parlent le français à présent ne savent rien de l'étymologie, du passé linguiste en général, qui a rendu possible la langue qu'ils parlent actuellement, et qui, les linguistes eux-mêmes l'admettent, ne s'explique que par l'usage actuel, non pas l'origine historique.<sup>794</sup>

Soyons attentifs à ce passage, car il illustre en quoi la pratique scientifique pose problème. Le linguiste expose l'histoire d'une langue et ses conditions historiques, démarche dont les sujets parlants ne peuvent pas rendre compte. En même temps, la langue ne s'explique pas par son histoire non plus, car c'est son usage actuel qui est sa réalisation effective. Paradoxe donc, car ces deux perspectives ne peuvent pas se réduire l'une à l'autre ni tout à fait se synthétiser, tout comme elles ne peuvent pas être annulées.

La perspective merleau-pontienne sur les sciences se résume ainsi en général dans les moments suivants : les sciences sociales se donnent pour tâche de faire parler le monde social et d'exposer ce qui demeure plus ou moins caché dans le social. Ainsi, la pratique scientifique demeure largement fidèle à la vision phénoménologique. En même temps, les sciences sont la figure de la critique importante de la phénoménologie merleau-pontienne : L'impossibilité de prendre la perspective de survol et rejoindre une objectivité absolue. C'est parce que la réversibilité de la perception est également en jeu ici : les sciences enveloppent le monde social en exposant ses formes cachées et son infrastructure, mais seulement dans la mesure où le monde social enveloppe les sciences et fournit ses conditions de réalité. Dans ce va-et-vient, les sciences sociales ne peuvent être annulées, et elles font partie du social. Ainsi, nous n'avons pas à choisir entre l'opacité et la transparence du social, entre la perspective scientifique et celle du sujet, mais c'est plutôt dire que dans la mise en lumière scientifique des structures invisibles

<sup>792</sup> M. Merleau-Ponty, *Sens et non-sens*, op. cit., p. 113.

<sup>793</sup> *Ibid.*, p. 82.

<sup>794</sup> M. Merleau-Ponty, *Parcours deux : 1951-1961*, op. cit., p. 106.

du monde social, la science crée elle-même de la profondeur dans le monde social : une transparence dans l'opacité et une opacité de la transparence.

Pour Merleau-Ponty, il s'agit de refaire la perspective sur le monde social et sur l'action. Il ne s'agit non pas de quitter toute idée d'une observation scientifique d'un objet au profit d'une science se fondant uniquement sur l'expérience rapportée, mais de remettre en question les fondamentaux de la science. Il cherche à la débarrasser de toute métaphysique, au profit d'une perspective sur le système, « un arrangement de concepts qui rend immédiatement compatibles et compossibles tous les aspects de l'expérience ». <sup>795</sup> La phénoménologie doit critiquer les sciences et reformuler ses prémisses, et elle doit même leur fournir une nouvelle perspective sur le monde phénoménal, sur le monde social et sur l'ontologie. Mais la phénoménologie ne peut jamais venir les remplacer, ni les fonder à nouveau, ni surtout se constituer comme une philosophie première sur laquelle elles peuvent se construire. Au contraire, la phénoménologie doit anticiper et préparer une pensée scientifique de l'être humain qui ne vise pas l'essence de l'homme ou une description exhaustive, et une pensée qui prend en considération sa propre position et qui revient sur ses propres pas et ceux de la phénoménologie elle-même. C'est cela que Merleau-Ponty va appeler la chasse sans prise.

L'important pour Husserl dans la *Krisis* n'était pas de montrer en quoi la philosophie est une activité supérieure à la science, une activité qui vient exposer ses manques et ses torts, mais plutôt de dire que la crise des sciences se produit au sein des sciences elles-mêmes. Comme le résume É. Bimbenet :

Philosophie et sciences de l'homme ne sont donc pas deux discours complémentaires, dont l'un viendrait fonder ou rectifier l'autre : ce sont deux appropriations convergentes dynamiques d'un même phénomène *qui sous sa forme problématique les destine chacun à une même instabilité*.<sup>796</sup>

Dans le contexte de Merleau-Ponty, parler de la crise des sciences, c'est mettre en lumière la difficulté du phénomène et d'avertir d'un monocularisme, mais c'est aussi exprimer l'impasse de la première phénoménologie husserlienne.<sup>797</sup> Merleau-Ponty se tourne à nouveau vers les sciences dans un article, publié en 1951, qu'il intitule « Le philosophe et la sociologie ». Dans cet article il dit clairement :

Encore une fois, la dynamique profonde de l'ensemble social n'est certes pas *donnée* avec notre expérience étroite de la vie à plusieurs, mais c'est seulement par décentration et recentration de celle-ci que nous arrivons à nous la représenter, comme le nombre généralisé ne reste nombre pour nous que par le lien qui le rattache au nombre entier de l'arithmétique

<sup>795</sup> M. Merleau-Ponty, *Sens et non-sens, op. cit.*, p. 115-116.

<sup>796</sup> É. Bimbenet, « La chasse sans prise », art cit, p. 243-244. Souligné par nous.

<sup>797</sup> *Ibid.*, p. 244. É. Bimbenet remarque toutefois que Merleau-Ponty y met au jour une lecture très bienveillante de Husserl, même à l'égard de *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*. Voir note 1.



élémentaire.<sup>798</sup>

Il est ainsi évident pour Merleau-Ponty que s'il avait mis au centre de toute sa philosophie la dimension existentielle, s'il lui avait donné le statut d'être absolument primaire, il serait devenu, lui aussi, un cartésien pour qui la pensée du *cogito* serait une *prima philosophia*. La vie sociale humaine est aussi bien à penser en termes des habitudes, des schémas, des institutions, du pouvoir, etc. Pour comprendre le social, il faut *décentrer* ces expériences et regarder le réseau de gestes et d'expériences. Comme nous l'avons déjà souligné, il importe de comprendre que le corps n'est pas à saisir comme transcendantal, à savoir comme condition de possibilité, mais comme condition de réalité d'un certain mode de vie : « Le tableau qu'on nous présente n'est qu'une invitation à imaginer, à partir de notre expérience du corps, d'autres techniques du corps. »<sup>799</sup>

Cette nouvelle perspective sur les sciences, toujours pertinente aujourd'hui, s'annonce sur fond d'un certain mouvement philosophique émergeant après la mort de Merleau-Ponty et déclarant la mort de l'homme. C'est notamment la phénoménologie qui est la cible de cette critique dans la mesure où le phénoménologue cherche le transcendantal indubitable de l'expérience. Foucault, en particulier, la met en cause en affirmant que « because of the opacity of "life, labor and language" the structure of experience cannot provide a solid base from which to redeem a theory of the subject ».<sup>800</sup> Pour les courants structuralistes et post-structuralistes, il s'agissait de mettre l'accent sur la non-séparation du savoir et du pouvoir, ainsi que de mettre en question la séparation du « monde » et de la « connaissance du monde ». Or, comme le note William Connolly, cette critique vaut peut-être plus en ce qui concerne Husserl et Heidegger, voire Sartre, que pour Merleau-Ponty. Surtout dans *Le visible et l'invisible*, Merleau-Ponty se donne pour tâche de se débarrasser du vocabulaire de la pensée transcendantale, pour le remplacer par une certaine déconstruction, ou plutôt décentration philosophique de l'être humain.

Malgré la critique foucauldienne, cette « mort de l'homme » fait figure d'une certaine démarche philosophique : « cette mort, constatée ou annoncée, s'apparente au programme proprement philosophique d'une déconstruction de la "métaphysique de la subjectivité"... ».<sup>801</sup> C'est que la démarche phénoménologique se réfère désormais à celui-ci, que « la mort de l'homme vaut essentiellement pour ce qu'elle *donne à voir*... »<sup>802</sup> Pour Merleau-Ponty, tout comme pour Foucault d'ailleurs, cela signifie en même temps un retour du sujet, mais d'un sujet débarrassé de toute référence à une conscience ou une expérience substantielle dont l'existence repose en elle-même. Cette « chasse

<sup>798</sup> M. Merleau-Ponty, *Signes*, *op. cit.*, p. 163.

<sup>799</sup> *Ibid.*, p. 163-164.

<sup>800</sup> CONNOLLY William E., « Materialities of experience » in *New materialisms : ontology, agency, and politics*, Diana H. Coole et Samantha Frost (éd.), Durham & London, Duke University Press, 2010, p. 178-198.

<sup>801</sup> É. Bimbenet, « La chasse sans prise », *art cit.*, p. 254.

<sup>802</sup> É. Bimbenet reprend ici Maurice Blanchot. *Ibid.*

sans prise » est précisément ce qu'observe D. Coole comme un anti-humanisme de la pensée politique merleau-pontienne :<sup>803</sup> S'il y a là une pensée politique qui écarte activement l'humanisme au sens d'une philosophie de l'homme conscient et souverain, ce n'est que l'envers politique d'une philosophie phénoménologique qui écarte la métaphysique de la subjectivité ; si la perspective scientifique d'une objectivité qui se donne en elle-même s'effondre au sein de la crise des sciences, ce n'est en fin du compte rien que ce même effondrement de la subjectivité.

Après la « mort de l'homme », il s'agit de savoir comment il est possible de maintenir une perspective phénoménologique sur le social. La « mort de l'homme » a précisément permis aux sciences humaines de poser ces questions, économiques, sociologiques, psychologiques, dans un domaine naturaliste, l'humain comme objet. Comme le demande É. Bimbenet : « Ce qui, pour Foucault, ne fait que “fonctionner” mécaniquement, sous la forme d'un “redoublement empirico-transcendental” sans vérité, peut-il s'attester phénoménologiquement sous la forme d'une expérience fondée dans l'être ? »<sup>804</sup> Notre réponse est sans doute positive, car il ne s'agit plus pour Merleau-Ponty d'un retour à l'Être, ni au sens d'une positivité pure, ni au sens de la négativité pure d'une conscience. En revanche, c'est un retour à l'être humain comme *problème* et à la chair comme réversibilité. La mort de l'homme de la phénoménologie et l'anti-humanisme politique se rejoignent à notre avis dans une théorie, quoique inachevée, de l'institution.

### ***La chair et l'institution***

Dans la philosophie de Merleau-Ponty, le concept d'institution émerge et prend une place de plus en plus importante, non seulement pour une pensée du monde social, mais également pour le développement de la phénoménologie. C'est là un concept central qui nous permet d'interroger le social et le politique, mais avant tout c'est un concept qui rend possible le lien entre une philosophie de la chair et une philosophie politique, entre une phénoménologie et une philosophie de l'histoire. Bref, le concept d'institution permet de ressaisir l'action qui se déploie dans cet entre-deux.

Dans un premier temps, il semble évident que l'institution nous ouvre sur le social et le politique, car elle désigne les éléments de la société. Les institutions sociales – qu'elles soient formalisées, comme les associations, les hôpitaux et les écoles, ou plus informelles, comme une langue ou un sport – et les institutions de la politique – comme la cour de justice et l'assemblée générale – fournissent des cadres à l'action et permettent aux individus et aux groupes d'agir sur un fond concret. Ainsi, l'institution, en son sens le plus élémentaire, est un système symbolique qui permet à l'action d'en faire part et de gagner un sens au sein de ce système.

Il est également évident que l'institution devienne importante pour une phénoménologie, car

<sup>803</sup> D. Coole, *Merleau-Ponty and modern politics after anti-humanism*, op. cit., p. 63.

<sup>804</sup> É. Bimbenet, « La chasse sans prise », art cit, p. 254.

elle n'opère pas au niveau de la force causale, mais au contraire au niveau, à la fois, du sens et de l'incorporation. James Miller comprend l'institution chez Merleau-Ponty dans ce premier sens quand il dit :

Institutions, in short, provide context for coherent action. As meaningful structures, institutions prompt behavior, not by external causation, but rather by internal determination, by embodying norms and rules, by proffering roles. Neither thing nor ego, the institution represents a « mixed milieu. » While the norms of an institution afford more or less compelling grounds for behavior, in most cases they did not « necessitate » behavior.<sup>805</sup>

Nous retrouvons ici la compréhension merleau-pontienne de l'institution comme étant ni chose ni égo, ou plutôt comme étant *à la fois* en nous et pour nous. Il est clair pour le philosophe que l'institution ne peut être déterminant pour l'action, mais fonctionne en ce double sens, à savoir qu'elle invite à un certain comportement en même temps qu'elle donne sens à l'action. C'est précisément cette idée de l'institution que nous avons entrevue dans le traitement du social comme un système du visible, et c'est certainement cette idée que l'on retrouve dans une grande partie des sciences sociales. En plus, comme le remarque J. Miller, il s'agit en même temps de comprendre comment l'institution travaille au niveau du corps, à savoir que les normes et les symboles institutionnels sont incorporés et se réalise pré-réflexivement. La phénoménologie devrait avoir à faire avec ce « milieu mixte », opérant au niveau du symbolique et du corporel, parce que c'est en lui qu'il peut y avoir un « fonctionnement manifeste ». Comme Merleau-Ponty dit lui-même dans *Signes* :

Il importe de ne jamais couper la recherche sociologique de notre expérience de sujets sociaux ..., puisque les équations du sociologue ne commencent de représenter du social qu'au moment où les corrélations qu'elles résument sont raccordées l'une à l'autre et enveloppées dans une certaine *vue* unique du social et de la nature propre à la société considérée, et devenue en elle, même si elle est assez différente des conceptions officielles qui y ont cours, *institution, principe clandestin de tout le fonctionnement manifeste*.<sup>806</sup>

Certainement, une telle notion de l'institution ne semble pas contredire les principes des sciences sociales, en dehors du fait que la phénoménologie doit informer les sciences du rôle de l'expérience. Cependant, dans le concept que Merleau-Ponty élabore, émerge une épaisseur de l'institution dont seulement une phénoménologie peut rendre compte. Il ne s'agit pas d'un ordre symbolique qui est, *en vrai*, dans notre tête, et dont l'action demeure arbitrairement liée à l'institution. Au contraire, quand les individus agissent, non seulement leurs actions sont réelles, motivées par des normes symboliques abstraites et irréelles, mais ces actions adhèrent elles-mêmes au nexus symbolique parce qu'elles ont du

<sup>805</sup> J. Miller, « Merleau-Ponty's marxism », art cit, p. 114.

<sup>806</sup> M. Merleau-Ponty, *Signes, op. cit.*, p. 164. Souligné par nous.

sens, pour celui qui agit et pour autrui.

Autrement dit, il n'y a chez Merleau-Ponty aucune frontière entre les symboles et les systèmes symboliques, d'un côté, et le sens qu'ont les actions, de l'autre. Ce sens n'est pas une couche intelligible superposée sur les faits neutres, mais *c'est* l'action elle-même. Seul principe qui demeure est que le sens de l'action se réalise dans le contexte de l'institution et non pas comme l'empreint d'une conscience. Comme pour l'objet perçu, l'ordre symbolique de l'institution prend ainsi une autonomie par rapport à la conscience et *par* l'action, et gagne une épaisseur phénoménale. Dans la perspective de la phénoménologie merleau-pontienne, cette première notion de l'institution dépasse de loin l'idée qu'en fait J. Miller, selon qui l'institution demeure le mouvement centrifuge d'un ensemble de consciences incarnées.

Cependant, comme nous l'avons déjà esquissé plus haut, ce n'est que plus tard que le lien entre une pensée du social et du politique et la phénoménologie merleau-pontienne est fermement établi par le concept de l'institution. L'institution, contrairement à la constitution, prend en considération le fait que le mouvement centrifuge doit être couplé avec un mouvement centripète : il ne peut y avoir de constitution que dans la mesure où il y a également installation. Pour Merleau-Ponty, c'est là la conséquence pour la terminologie et la perspective phénoménologique de ce qui était déjà explicite dans la *Phénoménologie de la perception*, à savoir que le corps marque l'ouverture au monde et la constitution de son horizon, seulement dans la mesure où il appartient au monde dont il est la conscience constituante. Le concept d'institution a pour fonction de rendre compte de ces deux mouvements en même temps, que l'acte de constituer présuppose le fait d'être impliqué dans le constitué.

En plus, ce concept a aussi pour but d'indiquer cette non-coïncidence de l'institué et de l'instituant, à savoir que le mouvement qui conduit la chair à cette immanence du monde est en même temps instituteur d'un écart qui assure sans cesse une transcendance. S'il y a vraiment une épaisseur de l'institution parce qu'elle réclame une autonomie et parce que l'action qui institue est reprise en son sein, cela veut dire qu'il ne peut jamais y avoir une stabilité absolue. L'intersection de mes actions et celles des autres, de mes perceptions et celles des autres, ne permettent aucune correspondance complète ou transparence totale et comportent toujours et à chaque tournant un petit décalage. Décalage qui peut être l'avènement de l'institution elle-même, mais aussi le creux qui rend possible son bouleversement total.

En faisant du concept de l'institution un terme proprement phénoménologique et en le liant à l'opération de la chair, Merleau-Ponty a en effet exposé jusqu'à quel point le monde social et politique et le monde de la conscience et la perception se confondent, comment la frontière entre la vie personnelle et intersubjective, d'un côté, et la vie publique et universelle, de l'autre, est profondément brouillée. Une fois que l'on livre la situation de l'individu à la structure de l'institution, il n'y a plus « aucune *coupure*

entre institution privée et publique. »<sup>807</sup> Avec un simple terme, Merleau-Ponty a montré comment l'ordre de l'habitude et de la conscience est radicalement, et sans retour possible, enveloppé par le social comme système du visible, et comment ce système est enveloppé par l'expérience située.

Dans les notes de cours de 1954, intitulées *L'institution*, Merleau-Ponty propose une nouvelle interrogation de ce concept. Il y intègre les perspectives que nous avons esquissées plus haut, mais il formule ces moments d'une manière bien plus concrète. Avant tout, il y a dans cette perspective une démarche radicale : comme indiqué précédemment, l'intermonde a toujours une modalité située, concrète et historique. Il est tentant d'entendre par là que, dans différentes périodes historiques nous trouvons différentes institutions, à savoir que la contingence de l'histoire produit différentes institutions qui gèrent la coexistence humaine. Ce serait en tout cas employer la perspective des sciences sociales en général. Ce que fait Merleau-Ponty, par contre, c'est de montrer que ce n'est pas d'abord l'histoire qui produit les institutions, ni comme force externe et surhumaine ni comme somme d'interactions. C'est l'institution qui institue une histoire, qui rend possible un sens temporel et rassemble une multitude de rapports sociaux au cœur d'un système, ou d'une « matrice symbolique ». Elle constitue un ordre dispositif duquel un certain passé et un certain avenir peut se dessiner : « L'institution [est] ce qui rend possible [une] série d'événements, [une] historicité : événementialité de principe. »<sup>808</sup>

D'abord, il faut absolument remarquer que le concept d'institution porte chez Merleau-Ponty une signification fortement historique, voire dialectique. Souvenons-nous du terme d'avènement qu'il a développé plus tôt, très attaché. L'avènement, ou cette « tradition », a une semblance tout à fait essentielle avec l'idée de l'institution dans la mesure où il est ce fond sur lequel l'événement peut advenir et avec lequel il peut faire rupture. Mais le concept d'institution témoigne d'une pensée encore plus maturée et plus attaché, non seulement à la politique et au monde social mais aussi de toute cette problématique de la chair. Déjà au niveau linguistique, le terme d'institution s'attache au terme husserlien de *Stiftung*. Si le terme de « constitution » signifiait l'acte d'une conscience transcendantale, le *Stiftung* appelait un établissement dans un monde concret, à savoir l'acte d'une conscience déjà impliquée dans le monde. C'est sur ce fond qu'un nouvel terme prend forme :

Le cours sur l'institution est remarquable, car Merleau-Ponty affirme dès le départ ce que nous avons tenté d'exposer par l'idée d'une philosophie de la chair, à savoir que l'expérience phénoménale implique une épaisseur du sensible, du présent, de la chose-même.<sup>809</sup> Il y dit explicitement donc qu'il faut voir dans cette épaisseur phénoménologique un certain rapport au monde, à autrui, au faire et au temps :<sup>810</sup> En général, il s'agit d'un rapport originaire au monde « sans sujet » qui s'établit par niveaux et des cheminements, par des normes et des structures, un rapport dans lequel peut émerger un sujet pour

<sup>807</sup> M. Merleau-Ponty, *L'institution et la passivité*, op. cit., p. 47.

<sup>808</sup> *Ibid.*, p. 44.

<sup>809</sup> *Ibid.*, p. 34.

<sup>810</sup> *Ibid.*, p. 34-36.

qui il y a événements. C'est un sujet qui se projette en autrui et qui opère selon un certain style. Bref, l'institution permet de faire émerger de la chair un sujet qui est aussi objet, un moi qui est aussi autrui, une liberté qui est aussi engagement. Les vecteurs que nous avons exposés plus haut sont ces rapports, ces lignes de forces. Dans la mesure où ils sont configurés d'une certaine manière, dans la mesure où ils ont certaines modalités, c'est une action qui s'institue.

Mais il est également notable qu'il observe cette même épaisseur au niveau de l'institution « publique », à savoir comme monde social et politique. S'il y a un sujet qui émerge dans le personnel, il y a également un sujet de l'État, un sujet de la prison, etc. En ce qui concerne ces institutions, « les corps de l'État », ses lois et « les appareils qu'elles installent » : « [c'est le] cadre effectif de la dynamique du système, officiel ou non. »<sup>811</sup> Selon Merleau-Ponty, l'institution publique, ou « historique », a aussi un double fonctionnement par lequel elle est à la fois universalisante et particularisante : d'un côté, l'institution ouvre sur un avenir et fait en sorte qu'il peut y avoir un horizon du possible. Ainsi, elle est universalisante parce qu'elle fait qu'il y a un *sens* de l'histoire. Comme il dit, « [L]'institution au sens fort, [c'est] cette matrice symbolique qui fait qu'il y a ouverture d'un champ, d'un avenir selon [des] dimensions, d'où possibilité d'une aventure commune et d'une histoire comme conscience. »<sup>812</sup> Mais en même temps, l'institution est ce passé concret, ces modalités et configurations effectives qui auraient pu être autrement mais qui fait en sorte que nous sommes *ici et maintenant*, dans *cette* situation particulière.

Autrement dit, l'institution comme ordre symbolique est à la fois le sens de l'histoire et la contingence historique. Elle réunit les moments de la dialectique hégélienne de la nécessité de l'histoire et la contingence des événements, mais seulement dans la mesure où elle se pense elle-même : nous pensons l'histoire, nous agissons à la base des événements et nous prenons conscience de son mouvement dialectique – tout en étant dans l'histoire, tout en étant dans la situation qu'elle a produite. D'où émerge cette *aventure*, c'est-à-dire cette histoire comme épaisseur phénoménale.

Sans doute, ces moments et le concept de l'institution s'annoncent comme étant phénoménologiquement très techniques. Les notes de cours sur l'institution témoignent aussi d'une pensée très complexe qui relie les institutions comme l'État et la révolution avec l'amour, l'art et la science. En même temps, ce texte est aussi très lacunaire, n'étant pas du tout destiné à la publication tel quel. Sa lecture fait ainsi preuve d'une difficulté de compréhension qui exige une analyse beaucoup plus systématique que nous ne pouvons entreprendre ici. L'important demeure néanmoins que Merleau-Ponty y essaye de reformuler l'idée, profondément phénoménologique, de l'institution, et la relier à l'enjeu de la chair, du visible et de l'invisible. Il dit :

---

<sup>811</sup> *Ibid.*, p. 43.

<sup>812</sup> *Ibid.*, p. 45.

L'institution donc [n'est] ni perçue, ni pensée comme un concept ; c'est ce avec quoi je compte à chaque moment, qui ne se voit nulle part et est supposé par tout le visible d'un homme, c'est ce dont il s'agit à chaque moment et qui n'a pas de nom ni d'identité dans nos théories de la conscience.<sup>813</sup>

En prenant appui sur ce concept, non seulement il est possible d'entrer dans la philosophie merleau-pontienne de la chair, mais celui-ci est également décisif si nous allons comprendre le politique, comme ce fond à partir duquel l'action s'invente et comme ce fond dans lequel l'action s'inscrit en tant que nouvelle expression, nouvelle histoire, nouvelle subjectivité. De manière paradoxale, la phénoménologie découvre la chair qui est au cœur de l'être, mais seulement pour réaliser aussitôt que la chair nous informe de la possibilité de faire de la phénoménologie. Pour le phénoménologue, donc, il s'agit de retenir ce double rapport de l'institution comme point d'entrée de la phénoménalité et de la phénoménalité de l'institution dans le but de comprendre à la fois la vie de la conscience et l'être politique : « C'est donc en étudiant [le] rapport de [la] personne à l'histoire publique et [à l']institution anonyme qu'on pourra fixer [le] sens de rationalité de l'histoire publique. »<sup>814</sup>

L'idée de l'institution qui figure dans la pensée de Merleau-Ponty est une notion-clé pour comprendre comment le domaine du corps, de la perception et de l'intentionnalité, interagit avec celui de la politique. Elle ouvre sur un grand nombre de discussions philosophique parce qu'elle dépasse l'idée nominaliste classique de l'institution. Nous voyons au centre de ces discussions la vraie force de cette idée : elle contribue à relier non seulement la vie privée de l'individu à celle de la politique, mais elle relie surtout le domaine de la conscience, de l'habitude, du comportement et notre vie avec autrui, avec le domaine de l'historicité, de la liberté et de l'action. Autrement dit, le concept de l'institution fonctionne chez Merleau-Ponty comme un pont qui relie le problème phénoménologique de la conscience avec le problème dialectique de l'histoire. Comme nous l'avons vu, il y a au moins trois sens différents de l'institution qui figurent dans la pensée merleau-pontienne :

Dans un premier temps, l'institution désigne le mouvement par lequel je saisis un monde et m'approprie dans un monde qui est déjà là. En m'habituant au milieu qui m'entoure, je m'installe dans sa logique et dans le sens de ma situation. Ainsi, l'institution exprime ce double mouvement par lequel la « conscience de » est aussi « appartenance à », à savoir qu'il y a une réciprocité entre le fait de saisir le monde et de s'installer en lui. Et seulement en s'installant dans le monde et en appropriant sa logique est-il possible d'agir. Comme J. Revel remarque, c'est à nouveau le modèle linguistique qui figure au fond. Pris dans le choix entre une langue « toute faite » permettant une compréhension parfaite et une langue « toute ouverte » assurant la création et la liberté,<sup>815</sup> Merleau-Ponty refuse l'option au profit de cette idée de l'institution.

<sup>813</sup> *Ibid.*, p. 43.

<sup>814</sup> *Ibid.*, p. 47.

<sup>815</sup> J. Revel, *Foucault avec Merleau-Ponty, op. cit.*, p. 170.

C'est que, en m'intégrant dans une logique et un système de sens, je m'intègre avec la profondeur que j'ai, créant en même un écart productif dans le système même qui assure la non-finitude du système. Ou bien : en constituant notre monde, on appartient en même temps à ce monde. Le langage illustre cela : au moment où je formule une phrase inédite et toute neuve, celle-ci s'inscrit directement et s'installe dans le système du langage qui ne m'appartient pas.

Dans un deuxième temps, à travers mes mots et mes gestes, mes mouvements et mes pensées, il y a une allure qui est observable. Parce que je m'habitue, je crée en même temps un système qui est visible. Mais ce système n'est pas seulement visible pour le spectateur extérieur, il est aussi à moi. Ainsi, je *me* vois en tant que celui-ci et je m'approprie – toujours sur un fond que je n'ai pas choisi. Le monde social sensible est une institution dans la mesure où il nous apparaît en tant que tel.

Enfin, l'institution désigne le monde social dans la mesure où celui-ci ne nous apparaît pas directement mais se constitue comme une gravitation sociale. C'est qu'il nous offre toute une logique qui relie ces apparitions. Il s'agit d'une configuration des différents systèmes de significations qui tantôt convergent tantôt divergent. Il appartient au scientifique, au philosophe, à l'intellectuel, sinon à l'artiste, à l'écrivain, de faire parler cette gravitation et de la mettre en lumière. Ce serait mettre en forme toutes les forces qui nous affectent, nous dominent et nous contrôlent.

La force remarquable du concept de l'institution réside dans son pouvoir de rouvrir ces problèmes au sein du problème de l'histoire. Dans le va-et-vient de l'institution émerge une plus grande problématique de l'historicité. Comme Merleau-Ponty remarquait lui-même, l'institution désigne cette configuration qui permet de concevoir d'une histoire, un fond sur lequel l'événement peut s'arracher. C'est que le problème de l'histoire et de l'événement, auquel nous avons déjà voué quelques sections, est non seulement analogue à, mais s'entremêlé à celle de la liberté et de l'action. L'idée de l'institution fait voir cette structure ontologique de la chair qui est à la fois être et ouverture, qui à la fois appartenance et arrachement, qui est passé et présent.

Une théorie de l'institution doit opérer sur plusieurs niveaux en même temps, et elle doit passer facilement d'une analyse de l'habitude et de l'intentionnalité à l'interrogation de l'histoire et de la chair. En passant par cette idée d'un système du visible, nous avons tenté d'exposer cette notion très complexe chez Merleau-Ponty. Nous soutenons que le concept de l'institution met en lumière cette idée de la chair dans la philosophie merleau-pontienne, tout comme la chair nous permet de le comprendre. Nous allons maintenant passer à une position qui fonctionne pour nous à la fois comme une critique de la pensée politique de Merleau-Ponty, ou au moins de ce qui en est absent, et comme une prolongation de cette pensée, à savoir l'idée de la surveillance et de la discipline chez Foucault. Nous espérons que cette contribution peut en même temps donner une certaine profondeur au concept que nous venons d'exposer.



## §2 : Discipline et surveillance : Foucault

L'œuvre de Michel Foucault est indispensable pour qui cherche à comprendre le rôle du pouvoir dans les structures institutionnelles. Mais ses analyses peuvent aussi fournir des perspectives intéressantes et des approfondissements à la philosophie politique, ainsi qu'à la phénoménologie. Des analyses des discours scientifiques aux modalités de gouverner et de contrôler, Foucault nous expose à tout un champ d'interrogation historique du pouvoir. S'inscrivant dans une époque de la pensée française structuraliste et post-structuraliste où « la mort de l'homme », homme-auteur, homme-agent, homme-créateur, homme-héros, est au centre, ses réflexions font écho avec plusieurs moments importants de la philosophie de Merleau-Ponty. Comme pour les réflexions de ce dernier, les analyses de Foucault prennent aussi la forme d'une « chasse sans prise », d'un anti-humanisme qui refuse le choix entre un sujet rationnel et transparent à lui-même, et un monde objectif et déterministe. Il y a là plus d'un seul point de contact entre une pensée phénoménologique cherchant à défaire l'idée de la conscience souveraine et une pensée post-phénoménologique qui repose le problème du sujet et de la subjectivation.

Entre Foucault et Merleau-Ponty, il y a sans doute un grand nombre de divergences et leurs projets globaux ne se confondent pas. Avant tout, le projet de Merleau-Ponty est explicitement un projet ontologique et phénoménologique, et il essaie de reprendre et reformuler une certaine version de la dialectique. Pour Foucault, par contre, la phénoménologie et l'ontologie sont des expressions des philosophies subjectivistes et métaphysiques, respectivement. Pour lui, c'est une certaine archéologie historique et une nouvelle manière de concevoir des rapports de pouvoir qui est à l'agenda. Cependant, bien que Foucault soit souvent dépeint comme sévèrement critique, voire hostile, envers la phénoménologie, il convient de remarquer que c'est d'une phénoménologie d'un certain type qu'il s'agit.<sup>816</sup> Et les deux auteurs se trouvent effectivement sur le même terrain sur des points centraux. De plus, nous soutenons qu'une certaine lecture de ces points, ainsi que de leurs différences de perspective et d'approche, permet à ces positions de se compléter et d'approfondir l'une l'autre. S'il y a une forte convergence entre certaines des analyses de Foucault et de Merleau-Ponty, il est clair que ces convergences sont les plus visibles à l'encontre des textes tardifs de Merleau-Ponty où celui-ci prend ses distances, effectivement, par rapport à la métaphysique et une dialectique classique. En ce qui concerne notre présent propos, il y a trois moments en particulier qui marquent une certaine parenté de ces deux pensées :

Premièrement, le problème de l'histoire est au centre même de leurs pensées respectives. Pour Merleau-Ponty, comme nous l'avons vu, l'histoire se pose comme problème parce qu'elle est à la fois une histoire à observer et une histoire à vivre. Ainsi, elle se trouve dans cette situation paradoxale parce qu'elle est à la fois le terrain de l'action et de la fécondité illimitée du présent, et qu'elle se présente

---

<sup>816</sup> D. Coole, *Merleau-Ponty and modern politics after anti-humanism*, op. cit., p. 103-104.

comme sens. Par ce double rapport d'un passé dans lequel nous nous inscrivons inexorablement et un présent qui est ouverture, une toute nouvelle manière de penser la condition humaine et l'action s'impose. En ce qui concerne Foucault, c'est contre l'idée d'une « rationalité de l'histoire » qu'il se tourne, que ce soit l'idée classique de l'homme rationnel qui mène le progrès de l'histoire, celle d'un télos qui se formule clandestinement à travers les hommes ou enfin celle de l'histoire comme un spectacle causal, où tout effet est systématiquement reconductible à une cause antérieure. L'histoire, nous enseigne-t-il, se caractérise plus par ses sauts, ses impasses et ses détours, bref par une discontinuité, que par un principe conducteur. Il s'agit pour l'historien de faire parler les configurations historiques qui découle de ces forces historiques.

J. Revel nous fait part de la volonté commune à Foucault et à Merleau-Ponty de repenser l'histoire, de faire une « autre histoire ». C'est, nous dit-elle, dans « la fausse alternative des *effets de déterminations de l'histoire*, d'une part, ou de la *liberté dans l'histoire*, de l'autre »<sup>817</sup> que nous esquissons un projet partagé. Si, pour Merleau-Ponty, nous n'avons pas à choisir entre la liberté d'agir et la situation historique que nous n'avons pas choisie, entre un corps percevant et un corps perçu, c'est contre cette opposition entre le pouvoir et la liberté que Foucault s'engage. De même, ce qui s'articule comme le refus absolu d'une pensée qui se soustrait à l'histoire, d'une philosophie de survol, chez Merleau-Ponty, prend chez Foucault la forme d'une attitude théorique au sein de laquelle une pensée de l'histoire se transforme en l'histoire d'un système de pensée ; la volonté de sortir de l'histoire s'effondre à la lumière de l'historisation de cette volonté.<sup>818</sup>

Le projet de penser une « autre histoire » se traduit, deuxièmement, à un intérêt partagé à l'institution, comme configuration du social mais aussi comme le lieu d'une action possible. Dans le traitement du problème de l'histoire, les deux auteurs mettent accent sur la productivité interne de l'histoire. C'est qu'il y a toujours une différence ou un décalage au sein des formes historiques, une différence productive. Pour Foucault, le fait que les modes de vie, que le pouvoir produit sous ses formes les plus diverses, n'implique pas pour autant que toute histoire ou toute idée du social se conçoit sous le bloc massif du Tout. Partout dans les systèmes qui gouvernent la vie, et *parce que* ce sont ces systèmes, il y a des poches de différences et d'ouvertures.<sup>819</sup> C'est précisément ce parallélisme que D. Coole observe entre Foucault et Merleau-Ponty. Si Foucault cherche à identifier le pouvoir par la résistance qu'il incite, Merleau-Ponty ne cesse de vouloir faire parler les négativités qui s'ouvrent au sein du monde social.<sup>820</sup> C'est à l'*action* que le philosophe doit s'orienter, dans la mesure où elle s'invente au sein d'une situation historique, au sein de l'institution. Autrement dit, il s'agit pour les deux auteurs d'exposer le fait que si l'institution et l'action sont traditionnellement considérées comme opposées, elles sont en fait

<sup>817</sup> J. Revel, *Foucault avec Merleau-Ponty*, *op. cit.*, p. 207.

<sup>818</sup> *Ibid.*, p. 37-40.

<sup>819</sup> *Ibid.*, p. 50-51, 72-73.

<sup>820</sup> D. Coole, *Merleau-Ponty and modern politics after anti-humanism*, *op. cit.*, p. 142.

fidèles et radicalement rattachées l'une à l'autre.

Enfin, c'est le problème du sujet et de la subjectivité. Foucault, comme Merleau-Ponty d'ailleurs, écarte explicitement toute référence à un *ego* ou un sujet primaire et substantiel. Il ne peut être question, nous souligne-t-il, d'un sujet transcendantal ou une conscience originaire et authentique. Plutôt qu'un sujet primordial, il faut parler de moments de la subjectivité, ou de la subjectivation. Pour Merleau-Ponty, on se souvient sans doute que la subjectivité doit être comprise en vertu du chiasme de la chair. C'est que la structure ontologique de la chair qui vient se replier sur elle-même, qui vient creuser l'être, créant un entre-deux où une subjectivité peut venir s'installer. C'est un mouvement par lequel la chair se replie sur elle-même créant non seulement une chair qui se sent et qui apparaît pour et à l'intérieur d'elle-même, mais également un écart, une divergence opaque ; une réversibilité qui n'est ni symétrie parfaite ni identité ni encore un vide,<sup>821</sup> mais un écart et une différence productive qui est le foyer de la liberté et de l'action.

La perspective de Foucault est un peu différente. Pour lui, le point focal est la manière par laquelle les discours et les institutions fixent les individus et *assujettissent*. En produisant des subjectivités, comme celles du patient, du soldat, etc., les individus deviennent contrôlables et maniables. Comme nous allons voir plus loin, les différentes configurations de pouvoir s'exercent sur le corps afin de produire ces subjectivités et de les confiner à un cadre fixe. Malgré, des différences tout à fait réelles entre les deux auteurs, l'image de la subjectivité qui émerge aux creux de l'action et de la situation trouve une place chez Foucault. La figure de la subjectivité comme un pli, qui non seulement crée un point de touche mais aussi une différence ressurgit dans la pensée foucauldienne, différence qui peut aussi devenir le lieu d'une liberté. D. Coole évoque par exemple, en lisant Deleuze, « the indebtedness to Merleau-Ponty as Foucault eventually understood subjectivization as a fold, with moving matter replete with an interiority constituted by its folding, such that it “resembles exactly the invagination of tissue in embryology”. »<sup>822</sup> Il est en effet remarquable d'observer le modèle foucauldien de la subjectivité tel qu'il la conçoit lui-même.<sup>823</sup> Les similarités de cette idée de la subjectivité avec la structure merleau-pontienne de la chair sont frappantes.

Jusqu'ici, nous avons examiné plusieurs dimensions du concept de l'institution chez Merleau-Ponty, reliant l'institution comme gravitation sociale au phénomène de l'habitude et au corps phénoménal. Ce sont là des moments très importants de la pensée merleau-pontienne du monde social, mais il y a néanmoins une question qui se pose. D'abord, s'il est vrai que l'institution est profondément rattachée au système charnel et habituel du visible et à la structure corporelle de l'intentionnalité, comment comprendre l'institution au moment où elle se retourne contre le corps et le saisit comme objet,

<sup>821</sup> COOLE Diana, « The inertia of matter and the generativity of flesh » in *New materialisms : Ontology, agency, and politics*, Durham, London, Duke University Press, p. 92–115.

<sup>822</sup> *Ibid.*, p. 108.

<sup>823</sup> Voir ce modèle dans DELEUZE Gilles, *Foucault*, Paris, Éditions de Minuit, « Reprise », 2004, 144 p, p.128.

c'est-à-dire au moment où elle modifie et manipule les lignes vectorielles du corps et ce « field of forces » du champ phénoménal. Autrement dit, si le système cohérent de ma situation, bref l'institution, me permet de m'ouvrir au monde et de saisir ma situation, il s'ensuit que ce système peut également *me* transformer, gérer le champ intelligible, modifier mon monde. La question est comment comprendre ces « nouvelles techniques du corps » dont l'institution est le moment.

Une deuxième dimension de la question concerne la subjectivité. La logique de l'institution implique qu'il y a un mouvement de réversibilité entre appartenance et détachement, entre situation et ouverture. C'est précisément cette réversibilité que nous observons quand l'aveugle saisit et s'habitue à son bâton, à savoir que le fait d'utiliser le bâton et de l'incorporer dans mon horizon est en même temps s'installer dans sa logique et de s'incorporer dans l'horizon du bâton. Au moment de cette réversibilité, le corps est l'objet et la cible de l'institution, de sorte que la subjectivité que nous observons dans les creux du corps et face au monde, se renverse aussi. C'est là, précisément, que nous pouvons parler du sujet de l'institution, le sujet de la guerre, le sujet de l'État.

Ces moments, bien qu'appartenant explicitement au schéma merleau-pontien, demeurent vagues dans ses textes. Et même si le phénoménologue insiste sur la logique de la réversibilité, nous pouvons constater que la perspective de Merleau-Ponty reste largement à un niveau de thèse sur ce point, sans analyse de fond, et son concept du pouvoir reste assez rudimentaire et superficiel.<sup>824</sup> C'est ici que la pensée foucauldienne nous vient en soutien :

Foucault nous offre dans *Surveiller et punir* des analyses particulièrement intéressantes pour notre propos. Ce texte, paru en 1975, s'évertue d'exposer les transformations dans les pratiques disciplinaires et pénales qui prennent formes dans la modernité. Avant tout, Foucault y propose de voir dans le passage de l'Ancien Régime à la modernité une transformation qui donne naissance à la prison et au système pénal modernes. Comme nous allons le voir, il expose précisément des nouvelles « techniques du corps ». C'est dire qu'il met en lumière des formes institutionnelles de contrôle et de domination qui prennent comme point d'appui le corps. Ce corps, intentionnel et phénoménal, mais aussi docile, plastique et vulnérable, se pose non seulement comme cible des forces institutionnelles chez Foucault, mais il est aussi remarquablement un nexus de visibilité et d'invisibilité.

Nous allons dans cette section reprendre deux moments de l'analyse de Foucault tirés de *Surveiller et punir*, notamment les contours du pouvoir disciplinaire et l'analyse célèbre du *panoptisme*. Non pas certes pour exposer tout le parcours historique foucauldien, mais pour retenir quelques termes-clés qui peuvent informer notre étude. C'est avant tout la place du corps comme cible des forces institutionnelles dans l'analyse de Foucault, ainsi que son insistance sur la forme répétitive de la discipline et la logique de la présence et de l'absence dans la surveillance, qui devraient retenir notre

---

<sup>824</sup> CROSSLEY Nick, « The politics of the gaze : Between Foucault and Merleau-Ponty », in *Human Studies*, n° 4, vol. 16, 1993, p. 399–419.

attention. Il est en effet remarquable que les discussions de *Surveiller et punir* mettent l'accent justement sur deux moments tout à fait indispensables de la pensée merleau-pontienne de l'institution, à savoir *la logique de l'habitude et le jeu du visible et de l'invisible*. Il est sans doute intéressant de voir ce que les discussions de Foucault rapportent en elles-mêmes, et de voir en quoi elles résonnent avec la pensée de Merleau-Ponty en général. Nous allons cependant faire une lecture de ces deux moments et les ramener au schéma merleau-pontien.

En reprenant ces moments nous cherchons à la fois à établir à quel point la pensée de Foucault peut soutenir et approfondir plusieurs aspects importants de la philosophie politique et sociale de Merleau-Ponty et à mettre en lumière la façon dont les analyses de *Surveiller et punir* peuvent être repensées au sein d'une autre philosophie politique et explorées dans une phénoménologie. Si la discussion de Foucault vient soutenir les arguments merleau-pontiens, ce n'est qu'à condition que celles-ci puissent prendre un sens proprement phénoménologique et ontologique au sein de ces derniers. Ainsi, elle permet de mettre en lumière un angle mort à l'intérieur de la philosophie merleau-pontienne. Il y a en particulier trois moments qui méritent d'être retenus et rattachés aux analyses de Merleau-Ponty, notamment l'habitude disciplinaire, la phénoménalité de la surveillance et le sujet de l'institution.

À cela s'ajoute un dernier moment convergent avec Merleau-Ponty de Foucault que nous souhaiterions retenir afin de mieux comprendre à quel point ces deux perspectives théoriques se touchent et combien lire les analyses de *Surveiller et punir* dans le contexte d'une phénoménologie merleau-pontienne est pertinent. Nous ne pouvons certainement pas rendre justice à la complexité du concept du pouvoir qui traverse toute l'œuvre foucauldienne, mais nous voudrions néanmoins retenir une formulation que Foucault présente dans son article célèbre « Le sujet et le pouvoir » ; formulation qui fait écho avec notre projet global. De manière très radicale, il écarte ici la conception du pouvoir comme quelque chose dont on peut être en possession. Le pouvoir, nous enseigne-t-il, n'est pas une capacité latente ou simplement de la force, mais c'est une relation qui s'exerce sur et qui se réalise dans des pratiques concrètes. Ainsi, il définit le pouvoir comme « un mode d'action sur les actions des autres ». <sup>825</sup> Nous voyons dans cette définition un certain empiétement sur la conception merleau-pontienne de la politique comme action, telle que nous l'avons conçue ici. Mettre en lumière les pratiques institutionnelles et l'exercice du pouvoir, mettre en lumière les modalités de la visibilité et des habitudes dans un contexte institutionnel, c'est faire parler l'action politique au fond du politique.

Nous avançons par deux étapes. En prenant appui sur quelques passages de *Surveiller et punir*, nous allons retenir les conditions d'un pouvoir disciplinaire, et ensuite les modalités de la visibilité dans la structure de la surveillance. Ces deux moments représentent deux modes institutionnels de domination et de contrôle, et nous allons tenter de les reconduire au vocabulaire merleau-pontien que nous avons

---

<sup>825</sup> « Le sujet et le pouvoir », dans FOUCAULT Michel, *Dits et écrits 1980-1988*, Paris, Éditions Gallimard, « Bibliothèque de philosophie », 1994, vol. 4/4, 895 p, p.235, 237.

déjà présenté dans ce chapitre.

### **La discipline du corps**

Partons de ce dernier point : le pouvoir est un mode d'action sur les actions des autres. Cela veut dire que les pratiques du pouvoir et les techniques du corps ne présupposent pas une subjectivité primordiale ou une conscience concevant de ses fins antérieurement à l'action. Au contraire, cela veut dire qu'il y a une certaine autonomie du pouvoir et une certaine profondeur de son champ : le pouvoir se présente comme une épaisseur de l'action, celle-ci n'étant pas le simple résultat d'un intérêt ou d'une fin. Avec l'action qui s'exerce sur d'autres actions, il y a modification, manipulation, gouvernance, orientation, domination, toute une dimension du champ politique qui ne se réduit pas au statut du sujet, mais qui existe comme pratique.

L'argument se formule ainsi : si le système comportemental et les habitudes nomment la réversibilité de la saisie de la situation et l'installation en elle, c'est parce qu'il y a là la formation d'une certaine subjectivité. Au moment où j'agis dans une situation historique et sociale, je glisse dans ce rôle qui me dépasse, je m'apparais, j'apparais à autrui et je me rends visible *en tant que* quelque chose. Dans la mesure où il n'y a plus de séparation entre mon apparition et mes actions, entre l'être qui m'apparaît et l'être qui apparaît aux autres, mais seulement glissement et réversibilité imminente, je suis subjectivité et je me conçois par ce système, par mes actions, par mon corps, par autrui. Autrement dit, dans la mesure où la subjectivité n'est pas donnée par elle-même de manière primordiale, cela veut dire qu'elle émerge à travers ce système d'habitudes et d'expressions, de saisies et d'installations. Elle émerge dans les creux de l'être, dans les plis de la chair.

Mais, comme nous l'avons bien souligné, cela veut également dire que la subjectivité peut être produite, formée, modelée, sinon transformée, modifiée, transposée. C'est une modalité politique qui est largement absente de la pensée merleau-pontienne mais qui en est sa conséquence logique. Et cette production ne peut certainement pas se faire par un coup de magique, elle doit passer par le corps. On trouve une des articulations les plus aiguës du pouvoir dans le concept foucauldien de la discipline, notion complexe et qui couvre une multitude de pratiques différentes, mais qui, aussi, témoigne d'une structure ou d'un régime opérant de manière cohérente et systématique.

L'analyse que donne Foucault de la discipline, devenue, dans un contexte historique donné, un fonctionnement privilégié du pouvoir, est une insistance sur les gestes particuliers et les mouvements minuscules du corps comme le lieu du pouvoir : « La discipline, nous dit-il, est une anatomie politique du détail. »<sup>826</sup> Cela veut dire que les petits gestes, les répétitions, la coordination corporelle qui est au cœur de l'habitude, peuvent aussi être manipulés, tordus et pliés de manière systématique et ciblée.

---

<sup>826</sup> FOUCAULT Michel, *Surveiller et punir : naissance de la prison*, Paris, Gallimard, « Tel », 1993, p.163.

Foucault dépeint dans *Surveiller et punir* une configuration *disciplinaire* du pouvoir qui émerge au 18<sup>e</sup> et 19<sup>e</sup> siècle. On y voit, selon lui, un changement dans le fonctionnement du pouvoir à travers un nombre d'institutions occidentales au cours de cette période. Il n'y avait pas seulement un changement idéologique ou un changement de mentalité, mais toute une transformation de l'infrastructure même des institutions, leur organisation et leur opérativité. Il s'agit d'un mode de pouvoir qui prend comme objet le corps et ses capacités sensorimotrices. Quand il parle d'une « anatomie politique du détail » ou du développement de « nouvelles techniques du corps », c'est précisément de ce fonctionnement qu'il s'agit.

Le pouvoir disciplinaire, nous explique-t-il, consiste en un ensemble de pratiques institutionnelles qui déplace les individus dans un système de significations tacites. C'est-à-dire qu'au lieu d'opérer au niveau idéologique, de contrôler la pensée des individus, la discipline réorganise la constitution du corps afin de l'adopter dans sa propre logique institutionnelle. Au lieu, donc, de cibler la pensée, le but du pouvoir disciplinaire est de rendre le corps attentif à un certain système de significations. Cela ne peut se faire sur le niveau de la réflexion consciente, car ces significations ne sont pas des idées, mais ensemble elles constituent un nexus de la situation.

Autrement dit, comme pour le modèle linguistique ailleurs, le système de significations ne dépend pas des significations singulières mais du rapport entre elles. Ces rapports ne sont jamais explicites et articulés, et ils opèrent au niveau tacite et pré-réflexif. Pour faire adhérer l'individu à ce système, il faut donc que sa constitution intentionnelle et son propre système de gestes soient réadaptés à ces rapports muets. Une « anatomie du détail » signifie ainsi l'art de viser les gestes, les mouvements et les postures, et les contrôler afin de les réorganiser et les reconstituer selon le système institutionnel. En contrôlant le corps habituel, l'institution, comme la prison ou l'école, peut faire valoir ses valeurs, ses significations, ses échelles, ses nivellements, et faire installer les corps adeptes en son sein.

Ce qui caractérise, selon Foucault, les formes d'organisation de nombreuses institutions au 18<sup>e</sup> siècle, comme les prisons, les écoles, les hôpitaux, et qui passe sous le nom de discipline, est une structure quadripartite qui vise le corps même des individus, au niveau le plus détaillé, en tant que siège de ses activités. Citons en totalité l'expression de cette structure :

En résumé, on peut dire que la discipline fabrique à partir des corps qu'elle contrôle quatre types d'individualité, ou plutôt une individualité qui est dotée de quatre caractères : elle est *cellulaire* (par le jeu de la répartition spatiale), elle est *organique* (par le codage des activités), elle est *génétique* (par le cumul de temps), elle est *combinatoire* (par la composition des forces). Et pour ce faire, elle met en œuvre quatre grandes techniques : elle construit des tableaux ; elle prescrit des manœuvres ; elle impose des exercices ; enfin, pour assurer la combinaison des

forces, elle aménage des « tactiques ». <sup>827</sup>

Foucault observe dans les techniques du pouvoir disciplinaire une individualité du corps qui conditionne la discipline. En opérant simultanément sur plusieurs niveaux, la discipline déconstruit l'unité du comportement et réoriente chaque geste en dehors de ce qui lui est habituel, afin de réhabituer le corps à un nouvel ensemble d'activités et de modifier les lignes le long desquelles il opère. Enfin, le pouvoir disciplinaire réorganise et reconstitue les gestes pour former une nouvelle unité et une nouvelle cohérence. C'est une manière remarquable par laquelle le pouvoir ne vise pas l'esprit et ses idées, ni le corps comme objet à contrôler avec force – *il vise l'action*. Regardons de plus près ces caractères :

Premièrement, Foucault présente ce qu'il appelle « l'art des répartitions ». Il s'agit en un mot de montrer comment la spatialité est gérée soigneusement et divisée de sorte que l'espace ne constitue plus une ouverture ou une clairière, un paysage vaste, mais pose des partitions toujours plus petites, toujours plus définies. Il est important, dit Foucault, que ces répartitions ne soient pas simplement des distributions de lignes arbitraires mais qu'elles posent elles-mêmes le sens des répartitions. Par exemple, par une répartition spatiale, le soldat constitue autour de lui un espace qui marque à la fois la distance et la proximité aux autres soldats, qui est le périmètre atteignable de son arme, qui le distingue de ceux qui, par rang, opèrent selon d'autres lignes spatiales. C'est d'abord par une clôture que la répartition se matérialise, mais seulement selon des actes de quadrillage qui permettent de construire un espace analytique servant à identifier les communications possibles, utiles et indésirables. Si l'officier se meut le long des rangées, le soldat n'est pas permis de traverser sa ligne de mouvement et se déplace relativement aux autres soldats.

Ensuite, elles doivent aussi être valorisées, ou plutôt les répartitions doivent s'auto-valoriser, se justifier elles-mêmes, en constituant des emplacements fonctionnels, où chaque élément correspond ou se rapporte aux autres d'une manière sensible et transparente. C'est-à-dire que les éléments dépendent les uns des autres, mais aussi en s'articulant comme rang, comme hiérarchie justificatrice. On y trouve le paradoxe que tout élément est interchangeable *parce qu'il se définit par sa position dans le système, position qui dépend des autres et sur laquelle les autres dépendent*. Par ici, Foucault identifie la technique de construire des « tableaux vivants », technique qui trace les répartitions de l'espace et qui leur donne sens, bref une technique qui informe le sens du système cellulaire : « À chaque individu, sa place ; et en chaque emplacement, un individu. » <sup>828</sup> Le but en étant double : l'art des répartitions est perfectionné afin de trouver un lieu pour effectuer tout contrôle, toute correction, toute visée, ainsi que d'éviter toute multiplicité et « pluralités confuses ». Le soldat a sa place pour donner à sa spatialité une valeur de rang mais aussi pour se présenter à un contrôle dans lequel l'espace du soldat est comparable avec celui des

---

<sup>827</sup> *Ibid.*, p. 196. Souligné par nous.

<sup>828</sup> *Ibid.*, p. 168.



autres.

Ainsi nous aurions non seulement la possibilité de connaître les multiplicités, de saisir les parties de la pluralité, mais nous saurions aussi mieux la gérer : « ... c'est à la fois une technique de pouvoir et une procédure de savoir. »<sup>829</sup> En résumé, ce que montre Foucault ici est qu'à travers différentes institutions à partir du 18<sup>e</sup> siècle, nous voyons s'élaborer une stratégie généralisée de diviser, découper et distribuer l'espace tant au niveau matériel qu'au niveau de l'autorité et des fonctions. Autrement dit, un des caractères principaux de la discipline est une manipulation systématique de l'espace qui vise à la fois la production d'un savoir et l'aménagement d'un lieu de pouvoir.

La deuxième caractéristique qui attire notre attention est ce que Foucault appelle « le contrôle de l'activité ». N'étant possible qu'une fois les répartitions spatiales réalisées, le caractère organique de la discipline exprime le découpage et la systématisation des activités, des gestes et des mouvements. Situant les activités des individus selon des catégories d'objets, d'horaires et de manœuvres, le contrôle de l'activité combine la temporalité et la spatialité de chaque geste particulier dans le corps : « Présentez... armes ! » ; « Marquez le pas... marche ! », etc.

Une première mesure est, selon Foucault, l'emploi du temps qui, au 18<sup>e</sup> siècle, s'articule par des tranches temporelles de plus en plus courtes, par un codage de plus en plus détaillé. La journée de travail ou la vie hospitalière sont calculées à la minute afin de ne laisser aucune durée vide.<sup>830</sup> La détermination précise de tout moment temporel permet de rendre compte de la journée et la contrôler, ainsi qu'elle permet de calculer la durée de chaque activité, d'élaborer l'acte à travers le temps et de la découper aussi au niveau temporel. Il s'agit ici d'une forme de transfert des principes de la répartition de l'espace aux actes même, leur réalisation :

L'acte est décomposé en ces éléments ; la position du corps, des membres, des articulations est définie ; à chaque mouvement sont assignées une direction, une amplitude, une durée ; leur ordre de succession est prescrit. Le temps pénètre le corps, et avec lui tous les contrôles minutieux du pouvoir.<sup>831</sup>

Foucault observe également, dans le même régime, une structuration explicite de la relation entre le geste particulier et le corps entier, ainsi que la relation entre le corps et les objets, de sorte que par exemple l'activité d'écrire ou de porter en avant une arme, s'articule maintenant par des étapes définies et des procédés découpés. Tout comme l'espace et le temps, le fait de décomposer les activités, les nommer, les catégoriser, les régler et les standardiser, permet de contrôler la totalité de l'activité, ainsi que le dressage du comportement. Les individus répètent et ajustent leurs gestes jusqu'à ce qu'ils s'habituent à une certaine exécution, jusqu'à ce que la transposition et la traduction d'un schéma se

---

<sup>829</sup> *Ibid.*, p. 174.

<sup>830</sup> *Ibid.*, p. 176-177.

<sup>831</sup> *Ibid.*, p. 178.

fondent sur une méthode déterminée.

Cependant, afin de gérer l'exécution et d'assurer la précision, il ne suffit pas de se rapporter à l'unique acte, mais il faut également contrôler l'apprentissage, ce qui fait entrer la temporalité d'une autre manière. En plus du calcul de la durée de chaque activité, le troisième caractère que Foucault met en lumière, « l'organisation des genèses », le temps d'apprentissage, les différents niveaux de compétence et le contrôle d'habileté, est d'une certaine manière un cumul de temps, à savoir que la discipline se rapporte à une temporalité qui traverse la durée de chaque activité. Organisation sérielle, hiérarchique ou parallèle, par schémas analytiques et selon un contrôle récurrent, permet de gérer les genèses, de manipuler la dimension du temps sur plusieurs niveaux et d'en diriger l'évolution. Mais ce qui demeure le plus important, c'est qu'elle permet de lier analytiquement la temporalité des activités et sa genèse à une systématisation et une catégorisation de la compétence, bref au « je peux ». Autrement dit, le pouvoir individualise le corps discipliné non seulement par son emplacement et par le codage de chaque geste, mais aussi par son développement temporel. Ayant non seulement un mode d'agir mais aussi une genèse de ce mode qui valorise et justifie les éléments disciplinaires, le corps s'individualise et s'installe dans un cumul de temps.

Finalement, Foucault analyse une quatrième caractéristique de la discipline qui accentuerait la force de l'institution sous le nom de « composition des forces ». Il s'agit de montrer comment la discipline utilise l'organisation des activités par le temps et l'espace pour produire des effets plus significatifs que la somme de toutes les activités. Par le fait même qu'il y ait une organisation, naît l'exigence de composition. C'est pour cela que Foucault souligne qu'à partir du 18<sup>e</sup> siècle « [l]a discipline n'est plus simplement un art de répartir des corps, d'en extraire et d'en cumuler le temps, mais de composer des forces pour obtenir un appareil efficace. »<sup>832</sup> Cela pour insister sur le fait que la discipline n'agit nullement d'une manière arbitraire mais plutôt qu'elle s'exprime par la fonctionnalité et l'efficacité. Les répartitions sont ainsi recombinaisons afin de constituer une totalité, une *institution*.

D'abord, le simple emplacement, la position et le mouvement du corps sont désormais l'important : « Sa vaillance ou sa force ne sont plus les variables principales qui le définissent ; mais la place qu'il occupe, l'intervalle qu'il couvre, la régularité, le bon ordre selon lesquels il opère ses déplacements. L'homme de troupe est avant tout un fragment d'espace mobile, avant d'être un courage ou un honneur. »<sup>833</sup> La composition des forces permet ainsi non seulement de tirer de la compagnie une force supérieure à celle de la somme des individus, mais aussi de remplacer n'importe quel élément, individu ou partie du corps, avec un autre à tout moment par le fait que cette force réside dans l'organisation et non point dans l'individu. De même, dit-il, cette composition est aussi produite dans des « séries chronologiques ». La spatialité et la temporalité ne sont ainsi pas seulement manipulées et

---

<sup>832</sup> *Ibid.*, p. 192.

<sup>833</sup> *Ibid.*, p. 192-193.

pliées mais aussi canalisées et dirigées vers une fin déterminée.

Dernièrement, la composition des forces nécessite aussi un « système précis de commandement », c'est-à-dire que les ordres, les commandements et les injonctions auraient moins pour but d'expliquer et rendre sensible, mais seraient plutôt des signaux brefs pour déclencher les activités. Avec la composition des forces structurée par un système de commandements, nous voyons émerger le concept d'institution, mais une institution qui n'est pas la simple apparence de « quelque chose » de politique, mais qui se trouve profondément insérée dans le fonctionnement du corps en visant ses structures fondamentales.

Quand toutes les techniques que Foucault identifie se mettent en œuvre, s'entrecroisent et se soutiennent l'une l'autre, les dimensions du temps et de l'espace se voient manipulées et déformées ; les gestes du corps, les matériaux, les objets qu'il manie, les répétitions, les redressements et les corrections travaillent ensemble de sorte qu'ils ouvrent vers certains types de comportements tandis qu'ils interdisent d'autres. Ils font que le corps, sa capacité d'agir, sa capacité de transposer et traduire ses possibilités en toujours nouveaux actes et gestes, sont transformés et ils constituent sans arrêt des expressions de l'institution ; ils font du corps un moment de la grande construction du politique en ce qu'il entre dans des relations avec lui-même, avec des objets et avec le monde qui se trouve « métonymisé » du politique, à savoir qu'il incarne tout un système d'effets de pouvoir et d'institutionnalisations. Le corps discipliné émerge comme l'analogue du corps maîtrisant la voiture ou le piano quand Foucault dit que « [s]ur toute la surface de contact entre le corps et l'objet qu'il manipule, le pouvoir vient se glisser, il les amarre l'un à l'autre. Il constitue un complexe corps-arme, corps-instrument, corps-machine. »<sup>834</sup>

Le concept foucauldien de la discipline expose la manière par laquelle le pouvoir institutionnel opère sur le corps et sur les actions du corps. C'est comme si le pouvoir disciplinaire venait pirater la structure du corps habituel et systémique, et exploite la force générative du corps. La discipline ressemble de manière frappante l'entraînement, avec ses répétitions, ses reprises, son attention aux détails, mais elle est dérobée de cette ambition intérieure qui le caractérise. La force de la totalité de l'analyse de *Surveiller et punir* réside moins dans sa théorisation du pouvoir et plus dans ses expositions historiques. En mettant en lumière des textes, des règlements, des manuels et des tableaux historiques, Foucault réussit à dévoiler une solidité de ce pouvoir dans les institutions concrètes et effectives : les écoles, les hôpitaux, les compagnies militaires, etc.

La mise en lumière minutieuse du pouvoir disciplinaire du 18<sup>e</sup> siècle est très pertinente pour notre propos. Pour Foucault, il s'agit d'une double démarche. D'un côté, il veut montrer comment un certain type historique de configuration institutionnelle vise le corps, le manipule et le rend docile afin de mieux le contrôler. C'est tout un registre de différents mécanismes et de fonctions qui co-opèrent à

---

<sup>834</sup> *Ibid.*, p. 181. Souligné par nous.

travers le corps. Ensemble, ce mode de pouvoir ne permet pas seulement de répartir et distribuer les différentes parties du corps et de l'agir pour mieux les gérer en détail. Il permet également de les restructurer, les reconstruire et les recomposer, pour produire une nouvelle capacité et pour complètement intégrer le fonctionnement du corps dans la logique institutionnelle. De l'autre côté, Foucault cherche à mettre en lumière un moment plus global, à savoir comment les formes modernes du pouvoir visent le corps, non pas en tant qu'organisme vivant dans lequel on peut infliger de la douleur et de la mort, mais au contraire comme lieu de la sensibilité, de l'agir et de la signification que le corps se présente à l'institution. L'institution moderne vise le corps non pas comme un objet passif et maniable par la force, mais comme objet contrôlable par ses activités et sa propre structure de sens. Ainsi, Foucault nous montre comment l'institution aménage un nouveau type de position et fait émerger un type de subjectivité inédit qui peut l'occuper.

Le parallélisme avec l'analyse merleau-pontienne de l'habitude est particulièrement marquant. À l'aide des analyses que nous avons présentées plus haut, il est possible de rendre compte de ce fonctionnement institutionnel. Foucault expose une dimension qui manquait largement aux analyses de Merleau-Ponty, à savoir la manière concrète par laquelle l'institution peut prendre le corps comme objet et, à travers les capacités et les opérations du corps même, produire une position au sein de laquelle l'individu peut être contrôlé et dominé. Mais le fonctionnement du pouvoir disciplinaire dépend d'un corps phénoménal qui non seulement peut être manipulé « de l'extérieur », mais qui met en œuvre le pouvoir lui-même par ses forces productives. En tordant et pliant la temporalité et de la spatialité du corps, c'est en vrai les vecteurs mêmes du corps qui sont modifiés, courbés et pliés. La totalité des fonctions disciplinaires permet de produire un horizon de significations qui soutient le fonctionnement institutionnel. Autrement dit, plus l'instrument que l'individu saisit fait partie d'une certaine activité ou un certain contexte, plus sa manipulation équivaut pour l'individu de s'installer dans sa logique.

Ce dont Foucault observe les symptômes et ce qu'il expose comme le surgissement d'un pouvoir disciplinaire est en réalité une dimension du corps phénoménal et son caractère systémique. C'est bien une des dimensions qui sont au centre même de la discussion merleau-pontienne sur le corps phénoménal, l'habitude et l'institution. C'est que les institutions modernes ont découvert que « c'est le corps qui comprend » et que cette compréhension implique la participation ou l'appartenance à la logique institutionnelle. En d'autres termes, afin de vraiment produire un corps docile et un sujet contrôlable et afin de cristalliser la logique de l'institution, le pouvoir ne peut pas opérer par la conviction ou par la force. Au contraire, il doit opérer sur les activités d'un corps pré-réflexif et phénoménal. Seulement ainsi l'individu peut s'apparaître au sein de la logique même de la discipline. Passer à l'analyse des formes concrètes par lesquelles le pouvoir opère, leurs fonctionnements, leurs schémas, c'est passer du niveau de l'habitude et de la conscience incorporée à celui d'une « anatomie politique » et d'une analyse institutionnelle de la chair politique.

À cela s'ajoute précisément le fonctionnement historique de l'institution. L'institution comme système de signification et système du visible s'institue précisément, à savoir se matérialise dans la configuration même de toutes ses pratiques. Qu'est-ce que cela signifie ? C'est dire que l'institution configure un horizon de significations historiques, sans pour autant rendre explicite ce sens. C'est au contraire un sens historique qui émerge tacitement au cœur de l'institution elle-même et qui porte en elle une logique qui dépasse sa forme actuelle. En termes plus simples : l'institution fonctionne de façon parallèle au langage, où le développement d'une langue, ses étymologies, ses modes de s'exprimer sont d'une certaine manière « contenus » dans la configuration même de ses significations, sans s'appuyer sur la conscience que chacun a de cette histoire. Le sens ne réside dans chaque signe, mais dans le rapport entre eux et dans leur différence les uns des autres. Ensuite, ce sont ceux qui parlent et qui écrivent qui sont porteurs de la langue et qui la développent, sans nécessairement avoir conscience de son histoire. Ce fait implique qu'il y a un écart ou une différence productive entre son sens historique et son développement. De même, il y a toute une histoire institutionnellement incarnée, une histoire militaire, écolière ou médicale incarnée à travers ces nexus de gestes et de mouvements, à travers les objets qu'ils manipulent.

L'analyse de Foucault met accent sur un aspect négligé et absent chez Merleau-Ponty, à savoir le fonctionnement centripète de l'institution. Si, en ce qui concerne l'habitude, le corps opère comme un système d'équivalences qui s'ajuste et se règle pour mieux saisir la signification de la situation, ce système est aussi retourné au sein des institutions dominantes : les différentes opérations d'une institution, comme dans la machine militaire, ne s'effectuent pas mécaniquement mais elles s'ajustent sans cesse pour que ses opérations s'alignent avec la logique institutionnelle générale. Si, par exemple, un certain exercice militaire ne réussit pas à produire un effet, il y a tout un système d'opérations qui est prêt à compenser cette faille. La logique institutionnelle n'opère ainsi qu'une fois qu'elle se matérialise comme équivalences. Ce qu'observe Foucault dans la discipline est précisément les différentes modalités qui lui permettent de s'instituer en équivalence, une opération qui vise la seule structure capable d'un tel dressage, notamment ce corps phénoménal qui s'est dévoilé dans la pensée merleau-pontienne.

### **La visibilité et la surveillance**

Si la discussion de la discipline se réfère largement à l'analyse du comportement habituel chez Merleau-Ponty, celle de la surveillance et du pouvoir panoptique de *Surveiller et punir* rejoint la réversibilité du visible et de l'invisible. Pour Foucault, certainement, le rapport entre la discipline et de la surveillance est très étroit, sinon intrinsèque aux institutions modernes : pour qu'il puisse y avoir une vraie discipline, pour que cette anatomie, la répartition, le codage, etc., des gestes et des mouvements puissent fonctionner, il faut que le corps soit en même temps inspecté, examiné, contrôlé, comparé. Cependant,

la visibilité et la surveillance ne sont pas simplement des éléments de la discipline, elles constituent un certain mode de pouvoir ou une certaine figure de ce dernier. La discipline et la surveillance s'alignent et se renforcent mutuellement.

En ce qui concerne Merleau-Ponty le couple de la discipline et de la surveillance chez Foucault ne fait que souligner la réversibilité de la chair, comme perception et expression. Si la discipline a pour but d'internaliser un certain ensemble de gestes et de mouvements afin d'établir dans les individus une attitude envers le milieu et une saisie de la situation, la surveillance a pour fin de faire apparaître le corps au sein d'une situation. L'individu discipliné, toujours sous forme d'une subjectivité produite par le pouvoir, intervient dans la surveillance comme objet d'information. Ce couple donc met en relief le fait qu'il s'agit d'une véritable réversibilité, et non pas d'une visibilité qui ne fait qu'émaner d'une conscience préalable.

Or, comme pour l'analyse de la discipline, la surveillance et le pouvoir panoptique que nous abordons, représentent un dépassement de cette abstraction. Là où Merleau-Ponty demeure plus général, la discussion de *Surveiller et punir* vise des formes concrètes et historiques du pouvoir et de la domination. Le pouvoir panoptique est selon Foucault un mode du pouvoir qui émerge vers la fin du 18<sup>e</sup> siècle, co-extensif d'un pouvoir disciplinaire. Avant tout, ces configurations du pouvoir surgissent comme des nouvelles technologies du corps et des nouvelles modalités du contrôle et de la domination. Il ne faut absolument pas négliger cette historicité. Au contraire, c'est la forme concrète et historique qui donne à l'analyse merleau-pontienne une véritable profondeur. En revanche, c'est par une lecture de l'analyse de la surveillance qui s'appuie sur le sens merleau-pontien de la visibilité et de la réversibilité que nous comprenons véritablement le fonctionnement de l'institution surveillante.

### ***Le Panopticon***

Le Panopticon (« le Voir-Tout ») réfère spécifiquement dans *Surveiller et punir* au plan architectural d'une prison idéale conçue par Jeremy Bentham en 1799, et devient par la suite métonyme d'une certaine structure de surveillance. La prison panoptique désigne une prison où toutes les cellules sont visibles à partir d'un point central. Ainsi, elle est typiquement conçue comme une forme de cercle ou de pentagone où les cellules sont distribuées le long des murs, toujours face à une tour centrale permettant un accès immédiat à tout individu et à tout mouvement. Bentham envisageait un effet architectural asymétrique qui, d'un côté, éclaircit toutes les cellules, mais qui, de l'autre, rendait l'observateur inaccessible. Un store vénitien ou un type de couvre-fenêtre allait permettre à l'observateur de voir tout à n'importe quel moment, tandis qu'il restait lui-même toujours invisible.

Pour Foucault, ce modèle représente un renversement, qui émerge au le 18<sup>e</sup> siècle, du visible et de l'invisible. Si le pouvoir se présentait jusque-là par des grands spectacles de force et de douleur, se faisant un objet du grand public, c'est désormais le corps lui-même qui est l'objet, visible au pouvoir en

tant que corps sans violence,<sup>835</sup> alors que le mécanisme du pouvoir demeure lui-même d'une certaine manière invisible. L'exercice du pouvoir n'est plus explicite, presque « toujours imminente, jamais réalisée en fait », dans le but de faire internaliser le contrôle. Comme le montre Foucault à plusieurs reprises, l'émergence du pouvoir panoptique exprime un paradoxe du système pénal moderne qui cherche à la fois à réduire la douleur et la violence, réduction motivée en partie par un nouvel humanisme et l'idée d'une peine efficace,<sup>836</sup> et à étendre le contrôle et la domination de tout aspect de la vie du prisonnier. Désormais, la violence se réduit et fait place à une domination plus subtile mais pas moins grande.

Le Panopticon s'articule comme le modèle d'une certaine forme du pouvoir, et il réunit un ensemble d'éléments et de conditions importants :

Premièrement, le panoptisme joue avant tout sur la visibilité. Il exige que *tout* aspect de la vie du prisonnier soit visible, que rien ne puisse échapper à la surveillance. Pour que le panoptisme soit efficace, il est nécessaire qu'aucun coin de la cellule permette de se cacher. À la première vue, il semble que cette disposition a pour fonction de permettre aux gardiens de sanctionner toute déviance. Mais l'analyse de Foucault nous montre, quoique tacitement, que l'opération est plus complexe. L'effet de la surveillance totale est moins de produire la *possibilité* d'une action que de constituer l'action du pouvoir elle-même : par la surveillance, tout espace de la prison est visible en principe, c'est-à-dire que l'observateur peut à n'importe quel moment entrer dans tout espace. Mais le fonctionnement *effectif* de cette surveillance totale est que le corps du prisonnier est visible *de fait*. Cela veut dire que le panoptisme rend visible le prisonnier, il fait apparaître son corps sur le fond de la prison. D'une manière remarquable, l'état de la prison – la visibilité de principe – se transforme à un fonctionnement de la prison – la visibilité de fait.

Le modèle de la prison panoptique rejoint les analyses de Merleau-Ponty. C'est là d'abord un fonctionnement qui s'aligne avec le concept merleau-pontien de l'institution. Ce concept avait pour fonction précisément de montrer qu'il y a une réversibilité de l'état et du fonctionnement. Comme pour le langage, ses possibilités d'expression préparaient le fonctionnement effectif du langage, tandis que l'usage enveloppait les possibilités du langage. Ainsi, la prison, comme institution, est à la fois être institué et être instituant. Or, cela évoque de la même façon la structure de la perception, telle que la comprend Merleau-Ponty : dans les analyses de la visibilité, il devient clair que la visibilité du corps, condition de la visibilité du monde, n'était pas une condition de possibilité, mais une condition de réalité. Autrement dit, ce n'était pas parce que le corps *peut* en principe être perçu, un autre visible capable

---

<sup>835</sup> Bien sûr, cela ne veut pas dire que le système pénal était, au cours du 19<sup>e</sup> siècle et jusqu'aujourd'hui, un système sans violence. Loin de là, il était, et demeure probablement aujourd'hui le lieu d'une violence systématique. Néanmoins, il y a un changement au sens où la violence ne fonctionne plus comme la punition. Le pouvoir panoptique opère comme un pouvoir dont la violence n'est pas un fonctionnement intrinsèque.

<sup>836</sup> M. Foucault, *Surveiller et punir, op. cit.*, p. 123-136.

d'être vu, qu'il est capable de percevoir, mais c'est parce qu'il est réellement visible qu'il participe à la structure de la chair.

Dans le panoptisme, nous observons ce même fonctionnement : à travers le temps et l'espace, toute la prison devient visible. Mais se faisant, c'est en fin du compte le corps du prisonnier qui est rendu visible. L'opération première du pouvoir panoptique est ainsi de faire apparaître un prisonnier, de rendre visible son corps, et de faire de celui-ci un objet d'information.

Un deuxième élément concerne la tour centrale de prison qui est le lieu de la surveillance. Celle-ci est dans le fonctionnement panoptique toujours visible et visible de toute part de la prison. En principe, il s'agit d'une réversibilité de la visibilité qui fait en sorte que dans la mesure où toute cellule est toujours et complètement visible depuis la tour centrale, il s'ensuit que cette tour est toujours visible depuis chaque cellule. En fait, cependant, il y a là ce que l'on peut appeler une disposition opérante : tout prisonnier est visible, mais l'efficacité de la surveillance implique également qu'ils sont conscients du fait de la surveillance. Le prisonnier sait que la surveillance est permanente et omniprésente, et il sait qu'aucun moment de sa vie ne passera inaperçu. Le prisonnier est en général attentif au fait que toutes les dimensions de sa vie est susceptible d'être l'objet d'une sanction ou d'une correction, mais, nous souligne Foucault, il est bien plus important que cette conscience soit en elle-même un contrôle. Le fait d'être visible et d'en avoir conscience modifie et domine intrinsèquement l'action. C'est comme une certaine auto-censure ou une auto-modification.

Le but du panoptisme est, selon Foucault, de *faire apparaître* par un double mouvement : d'abord, il s'agit de faire du surveillé une surface visible capable de fournir de l'information, il s'agit d'accentuer sa visibilité et d'en faire le lieu de correction et de dressement. Dans l'analyse de Foucault, le mouvement du panoptisme est de produire un lieu de savoir. Ainsi, il est possible pour la discipline de s'effectuer efficacement et soigneusement, de corriger et de perfectionner selon un schéma défini. Mais le panoptisme n'est pas seulement le lieu où l'information est transmise mais aussi le lieu où la visibilité assure un automatisme dans le fonctionnement de la discipline, de sorte que le dressement doit intervenir effectivement seulement dans les cas limites. Il s'agit pour le panoptisme non seulement de dévoiler l'individu, mais *de faire visible pour le visible la visibilité même*, c'est-à-dire de produire une visibilité visible en montrant d'où le visible est vu.

Autrement dit, pour que le fonctionnement de la discipline puisse se déplacer d'une intervention venue de l'extérieur à une véritable *auto-correction*, il est nécessaire d'intérioriser les principes de la discipline. Le panoptisme assure que cette auto-correction se réalise à travers de la visibilité même du surveillé : la visibilité de la surveillance, par la tour centrale toujours visible et toujours le siège du regard surveillant, sert d'intermédiaire entre la visibilité du prisonnier, cible de la correction et de redressement, et ses propres gestes et mouvements.

Foucault souligne cet élément afin d'insister sur le fait que c'est le prisonnier lui-même qui est



le porteur de la domination. Cela ne veut certainement pas dire qu'il peut échapper à la domination à n'importe quel moment ou par volonté pure, mais c'est dire que le pouvoir panoptique traverse le corps et l'infiltré. La surveillance, n'ayant pas de matérialité en elle-même, fonctionne dans la réversibilité de la visibilité du corps du prisonnier et la visibilité de la tour. Ainsi, dans cette réversibilité, la surveillance fait deux choses en même temps : elle fait d'abord en sorte que le corps porte le contrôle de son propre comportement. Ensuite elle produit une profondeur phénoménale de la prison dans la mesure où la transparence de la surveillance, n'appartient ni tout à fait à la tour visible ni tout à fait au prisonnier, mais dans leur visibilité réversible.

Troisièmement, Foucault nous indique le fonctionnement automatique de la surveillance par un deuxième paradoxe : alors que la tour centrale de la prison, le lieu de la surveillance, est constamment visible, elle est en même temps construite d'une telle façon que l'observateur occupant la tour est inaccessible au prisonnier. Cet élément est une dimension cruciale du pouvoir panoptique : l'invisibilité de l'observateur permet d'abord à l'observateur d'être présent dans la tour ou non. Le fonctionnement de la surveillance ne dépend pas d'une présence d'un observateur dans la tour : « Le Panoptique est une machine à dissocier le couple voir-être vu : dans l'anneau périphérique, on est totalement vu sans jamais voir ; dans la tour centrale, on voit sans jamais être vu. »<sup>837</sup> Ensuite, l'invisibilité permet le remplacement de l'observateur. Le fonctionnement de la surveillance ne dépend pas de la personne qui l'opère. Au contraire, n'importe qui peut opérer la machine panoptique, et peut être remplacé par quelqu'un d'autre à n'importe quel moment.

Paradoxe, donc, parce que le prisonnier observe *sa* propre visibilité dans la tour, mais il y a là une asymétrie fondamentale, car, d'une certaine manière, celui-ci ne voit pas. Comme dit Foucault, « Il [le prisonnier] est vu, mais il ne voit pas ; *objet d'une information*, jamais sujet dans une communication. »<sup>838</sup> La force du pouvoir panoptique réside ainsi dans le rapport entre visibilité et invisibilité, à savoir dans le fait que la structure de la surveillance est toujours vue tandis que son opération demeure invisible. Ce n'est ni la visibilité de la tour ni l'invisibilité de l'observateur qui détermine le pouvoir panoptique, mais c'est le rapport entre eux, et leur rapport avec le prisonnier qui crée un nexus phénoménal, une absence-présence. La surveillance est donc à la fois phénoménalement asymétrique, au sens où il y a une absence-présence du surveillant qui se renverse en une présence du surveillé, et politiquement asymétrique au sens où il revient au surveillant de déterminer les modalités de la visibilité. Autrement dit, phénoménalement, le surveillant opère comme à la fois sujet et objet, ainsi que comme visible et invisible, alors que le surveillé, en tant que tel, existe comme purement objet visible, tandis que son incarnation de la visibilité de la tour demeure invisible.

Dans un quatrième et dernier temps, le pouvoir panoptique fonctionne de manière fidèle et

---

<sup>837</sup> *Ibid.*, p. 235.

<sup>838</sup> *Ibid.*, p. 234. Souligné par moi.

complémentaire avec le pouvoir disciplinaire : la discipline nécessite un contrôle et un examen du comportement. Ainsi, la discipline emploie une certaine surveillance qui permet de modifier et de corriger les gestes et les mouvements. Plus les corps disciplinés sont visibles et plus la surveillance est totale, plus le comportement peut être gouverné en détails. De la même façon, la prison fait usage d'un ensemble de pratiques disciplinaires, comme des horaires stricts, des catégorisations, des numérisations, des codages, etc. Cependant, il y a en même temps des divergences entre la discipline et le panoptisme. Si ce premier ne peut rien lâcher, s'il enregistre et corrige tout, ce fonctionnement du corps comme un objet d'information est différent dans le Panopticon. Le pouvoir panoptique ne dépend pas de l'enregistrement systématique effectif ni des sanctions effectives. Ce sont là des opérations secondaires. Au contraire, le panoptisme fonctionne le plus efficacement quand il ne sanctionne pas, quand il n'a plus besoin d'un enregistrement. Si la discipline fonctionne comme un système correctionnel incessant, exigeant une présence absolue, le panoptisme s'automatise et rend la présence superflue, ou au moins la fait fonctionner à travers une absence.

Il y a là quatre éléments qui circonscrivent le pouvoir panoptique, et qui fonctionnent ensemble. Si l'on retirait un de ces moments, le panoptisme perdrait son efficacité. Foucault le résume ainsi :

De là, l'effet majeur du Panoptique : induire chez le détenu un état conscient et permanent de visibilité qui assure le fonctionnement automatique du pouvoir. Faire que la surveillance soit permanente dans ses effets, même si elle est discontinuée dans son action ; que la perfection du pouvoir tende à rendre inutile l'actualité de son exercice ; que cet appareil architectural soit une machine à créer et à soutenir un rapport de pouvoir indépendant de celui qui l'exerce ; bref que les détenus soient pris dans une situation de pouvoir dont ils sont eux-mêmes les porteurs.<sup>839</sup>

Si ces quatre éléments phénoménaux sont constitutifs pour le panoptisme en général, il faut aussi dire quelque chose sur le sens de l'analyse foucauldienne. Que faut-il retenir de ces passages de *Surveiller et punir* outre que son historicité ? Quel est son sens dans une phénoménologie politique ?

### ***Le regard et l'objectification***

C'est effectivement à travers le corps visible que le pouvoir panoptique travaille, ce qui fait de la philosophie merleau-pontienne un horizon presque indépassable. Nous indiquions que malgré la force de l'analyse foucauldienne, il manque aux analyses de *Surveiller et punir* un certain ancrage dans une théorie de ce corps visible et d'une visibilité réversible, et notamment l'idée du panoptique semble pouvoir profiter d'une telle pensée. Comme nous allons le voir, cela vaut aussi pour la pensée d'un sujet de l'institution. Nous ne voulons pas faire une étude entière comparée de Foucault et Merleau-Ponty, ni

---

<sup>839</sup> *Ibid.*, p. 234-235.

exposer toutes les convergences possibles dans leurs traitements respectifs du corps et du visible – il y en a plusieurs. Nous souhaitons en revanche nous tenir strictement aux passages concernant le panoptisme et faire parler une dimension particulière.

Nick Crossley a, à plusieurs reprises, évoqué les similarités et les convergences de l'analyse de Foucault et la pensée de Merleau-Ponty. Selon lui, outre le sujet, une théorie de l'opératif semble manquer à Foucault. Cela veut dire que, alors que *Surveiller et punir* rend compte de la structure de la surveillance, le modèle du panoptisme et sa fidélité avec les formes disciplinaires du pouvoir, il revient sans cesse au corps et au lien entre le visible et l'invisible. Comment le corps peut-il être la cible d'une anatomie politique du détail ? Quels sont les vecteurs de la chair qui permettent au pouvoir disciplinaire de les modifier et les manipuler ? Comment la visibilité peut-elle être le moment privilégié d'une forme politique ? Dans toutes ces questions, que nous jugeons pertinentes, nous entrevoyons aisément la problématique de la phénoménologie merleau-pontienne. Quoique, pour Foucault, cette omission provient sans doute d'une réticence à faire une pensée « fondamentale » ou une analyse plus primaire que celle du pouvoir, nous tenons que Merleau-Ponty expose la nécessité de formuler une philosophie du corps, sans refaire une philosophie première. Enfin, là où ce dernier semble ignorer la possibilité d'une telle manipulation du visible, le premier semble ignorer la problématique de la chair.

En ce qui concerne la discipline, nous supposons que le lien est assez clair : tout geste, tout mouvement, toute posture, peut être répété, corrigé, transposé, recomposé, jusqu'au point où émerge un nouvel ensemble, un nouveau système cohérent qui prend forme à travers le comportement habituel. L'habitude nous permet de saisir un horizon de significations, et de nous installer et d'opérer dans une situation complexe. Elle nous permet de nous ouvrir intentionnellement à la situation antérieurement à la réflexion, et d'une manière complexe que la réflexion ne saurait jamais faire. Il est facile de voir comment la discipline et l'entraînement peuvent contribuer à instituer une nouvelle situation. Pour le panoptisme, cela est moins clair. Nous allons brièvement prêter attention à l'unique problématique de la visibilité, afin d'esquisser ce lien.

N. Crossley prend comme point de départ le fait que le prisonnier est observé, et il cherche à articuler en quoi ce fait est en lui-même un effet opérateur. Selon lui, Foucault ne rend pas compte de l'effet disciplinaire du fait d'être observé qu'il semble présupposer. Au centre de la structure panoptique se trouve cette prémisse importante que la surveillance opère indépendamment d'une présence effective d'une personne surveillante. C'est, comme nous avons vu, un certain *automaton* panoptique. Comment devons nous comprendre cette prémisse ? La surveillance, n'est-elle rien qu'une illusion créée par le surveillé lui-même, une sorte d'auto-déception ? Est-elle une sorte de tromperie ? N. Crossley propose que le mécanisme de la surveillance soit en fait un sentiment. Il dit : « The Panopticon does not require that the prisoner is actually being looked at but *only that s/he feels that s/he is*, and this feeling ... is

secured through the prisoner's own perception. »<sup>840</sup>

Il retient de l'analyse foucauldienne que la surveillance prend forme par la perception du prisonnier lui-même, à savoir que celui-ci *voit* qu'il est, ou peut, à n'importe quel moment, être observé. Par là, il propose que le prisonnier intériorise ce sentiment et le transforme en une docilité ou une passivité. Cependant, il n'y a rien dans le sentiment même d'être observé qui implique cette structure surveillante.<sup>841</sup> N. Crossley admet qu'il ne peut pas s'agir simplement de la certitude du fait que l'on est observé, mais que cet acte est en vrai plus substantiel. Il évoque ainsi la philosophie de Sartre et son concept du « regard », hérité de la dialectique hégélienne et important dans *L'être et le néant*.<sup>842</sup> Ce regard a une fonction existentielle, parce que c'est par le regard qu'une conscience, un pur pour-soi, cherche à réduire l'autre à un en-soi, un objet pour elle. Pour l'individu regardé, il s'agit d'une aliénation au sens d'une objectification : « The effect of the look is described by Sartre in terms of alienation. To experience "the look" is to experience oneself as no longer belonging to oneself but as belonging, as an object, in the project of the other. This involves a change in our very structure. »<sup>843</sup>

Cela veut dire que l'effet panoptique ne proviendrait ni d'un sentiment trompeur ni d'une observation effective, mais que le « regard » se serait détaché de l'acte de voir et serait « encastré » dans la structure physique du bâtiment même. D'où il s'exerce comme une objectification constante, traduisant une opération existentielle en une infrastructure architecturale. Et cela veut dire que le pouvoir panoptique ne serait rien d'autre qu'un variant de tout rapport humain.

À cela s'ajoute, note N. Crossley, le problème du sujet. Si Foucault manque un sujet stable, capable de percevoir et de comprendre sa situation,<sup>844</sup> c'est Merleau-Ponty qui fournirait un fondement ontologique le plus solide. S'il est vrai que le panoptisme objective, l'effet décrit par Sartre, celui-ci présuppose le sujet d'une perception intelligible. L'effet panoptique, n'étant pas une force anonyme sur un objet mort, présuppose que son mécanisme, à savoir la tour centrale et sa fonction, demeure non seulement visible mais également sensible et intelligible. D'où conclut N. Crossley qu'un sujet incarné dont la perception s'inscrit dans un monde intersubjectif, offre « what we might call the human infrastructure of the Panopticon »<sup>845</sup>. La tour devient ainsi un « index of human presence », un moment d'un tissu intersubjectif. Il renvoie l'analyse du panoptisme à l'ontologie merleau-pontienne en disant :

the look, despite the fact that it involves the experience of objectification, is intersubjectively situated. It is a cultural practice, effected in the action of a surveyor and communicated (by virtue of its visible/cultural form) to a surveyed. It is not an absence of intersubjectivity but a

<sup>840</sup> N. Crossley, « The politics of the gaze », art cit, p. 405. Souligné par nous.

<sup>841</sup> Tout comme il n'implique pas une expérience d'être contrôlé : « it raises but fails to answer the question of why "being looked at" should be experienced anxiously or as controlling. » (*Ibid.*, p. 407.)

<sup>842</sup> J.-P. Sartre, *L'être et le néant*, op. cit., p. 296-300.

<sup>843</sup> N. Crossley, « The politics of the gaze », art cit, p. 408.

<sup>844</sup> *Ibid.*, p. 409.

<sup>845</sup> *Ibid.*, p. 416.

tension or knot within the intersubjective fabric.<sup>846</sup>

N. Crossley observe correctement à quel point la philosophie merleau-pontienne est pertinente pour l'analyse du panoptisme, et nous partageons le sentiment que celle-ci l'offre une profondeur et un ancrage. Cependant, en insistant sur la nécessité d'un sujet stable, il est en train non seulement de se méprendre sur la position anti-humaniste de Foucault, ainsi que sa critique du Sujet, mais il reproduit également une image très superficielle de la pensée de Merleau-Ponty.

Le moment où le modèle du panoptisme passe dans une pensée de la chair et où la philosophie de la chair passe dans une théorie du pouvoir et de la domination, concerne moins le sujet que la visibilité et l'institution. Ce n'est pas que le regard objective un sujet plus originaire en vertu d'une perception intersubjective. Le contrôle que le panoptisme exerce consiste en sa manière de rendre visible, et de produire une modalité du visible et de l'invisible. Rappelons-nous que la chair est pour Merleau-Ponty plus fondamentale que le sujet ou le corps, et il ne peut être question d'un sujet incarné primaire, plus vieux que la chair du corps. Et il s'agit d'une chair qui n'est pas une substance ou un « donné », comme N. Crossley semble présupposer, mais la structure d'une réversibilité, instituant les creux dans lesquels les subjectivités peuvent se loger.

Le contrôle et la domination panoptique s'exercent parce que, tout comme pour les vecteurs de l'habitude pour la discipline, l'institution panoptique modifie, transpose, étend et replie les modalités de visibilité. Ainsi, ce n'est pas que la surveillance rend visible quelque chose qui était déjà là, attendant son surgissement à la lumière, mais une certaine forme de visibilité, un certain mode de se voir, une certaine configuration de la visibilité. En bref, la surveillance rend visible *en tant que quelque chose*. L'institution produit et modifie, crée et recrée le fond sur lequel nous apparaissions. En tant qu'institution, le pouvoir panoptique distribue les éléments du visible, configurant un système du visible et, par là une certaine gravitation institutionnelle. Autrement dit, le sujet incarné n'est pas transformé en objet tout court, le corps du prisonnier n'est pas rendu visible tout court ; c'est la prison qui rend visible le corps du prisonnier ou l'école le corps de l'écolier, c'est l'hôpital psychiatrique qui fait apparaître le malade. S'instituant comme système, il s'agit de l'émergence de la possibilité d'une histoire et d'un horizon de significations.

Quand le prisonnier voit la tour centrale de la prison, il n'est pas seulement conscient du fait qu'il peut être observé, et non seulement il perçoit intersubjectivement la réversibilité de la perception, mais il *s'apparaît* au sein de la surveillance, une apparition qui, à son tour, devient l'objet de la surveillance elle-même ! Il n'existe donc aucun objet originaire à regarder ni un sujet originaire de la perception, mais dans la réversibilité de la perception et par une certaine modalité du visible et de l'invisible émerge un va-et-vient entre le surveillant et le surveillé. C'est un va-et-vient qui ne connaît

---

<sup>846</sup> *Ibid.*, p. 415.

ni origine ni terme, mais devient épais. N'appartenant plus tout à fait au surveillant ni à l'individu surveillé, l'institution panoptique est désormais une épaisseur phénoménale, qui apparaît en tant que telle, qui est elle-même le politique. C'est désormais une phénoménalité qui appartient à une ontologie de la chair, parce que ce n'est plus quelque chose qui appartient à un sujet donné, mais tout un complexe d'apparitions, tout un nexus phénoménal, produisant un horizon inépuisable et des perspectives illimitées.

### §3 : Conclusions

Pour conclure ces lignes de résonnements, partons d'abord de ces derniers moments. Les discussions de *Surveiller et punir* sont très pertinentes dans notre projet de formulation des fondamentaux d'une phénoménologie de l'action politique. D'un côté, Foucault met en œuvre un ensemble d'analyses de ce qu'il a ailleurs esquissé, à savoir un modèle du pouvoir comme une action qui s'exerce sur une autre action. De l'autre côté, c'est son ancrage à la fois dans une analyse des constructions concrètement historiques et dans une perspective radicale sur l'histoire qui rend à la contribution foucauldienne son poids. Celle-ci rapporte une profondeur non-négligeable à la pensée merleau-pontienne.

La totalité de l'œuvre de Foucault est sans doute très intéressante. Cependant, nous avons retenu de *Surveiller et punir* deux dimensions en particulier parce qu'elles mettent en relief deux moments que Merleau-Ponty a déjà exploré dans sa philosophie de la chair : l'appareil du pouvoir disciplinaire et la structure de la surveillance dans le *Panopticon*. Il est particulièrement notable que Foucault dévoile comment la discipline et la surveillance sont étroitement liées et se renforcent l'une l'autre dans un certain complexe institutionnel moderne du pouvoir. Le parallélisme est pertinent : ce que Foucault expose en politique, par l'entremêlement de l'appareil panoptique et de l'anatomie politique du détail, c'est ce que Merleau-Ponty a soigneusement montré en phénoménologie, à savoir le rapport intrinsèque entre l'habitude et le système de signification, d'un côté, et la réversibilité du visible et l'invisible, de l'autre.

Autrement dit, par les analyses du pouvoir disciplinaire et la surveillance, Foucault nous offre les contours en politique ce que Merleau-Ponty a montré en détail pour le corps intentionnel, pour la chair du corps comme horizon d'un système. Et si la force de l'argument foucauldien repose sur le rapport entre la discipline et la surveillance, c'est par les mêmes raisons pour lesquelles Merleau-Ponty insiste sur l'étroit lien entre le corps intentionnel et la structure ontologique de la chair. Et le moment qui relie une pensée de la chair, du corps et du monde chez Merleau-Ponty avec toute une théorie de l'histoire, ce n'est rien d'autre que l'institution, non seulement comme gravitation sociale, mais comme toute une pensée hyperdialectique de la chair. Une dynamique pareille s'entrevoit chez Foucault, quoiqu'elle demeure beaucoup plus tacite. Il y a chez lui la reconnaissance de toutes ces structures

intentionnelles qui ne constituent pas le pouvoir par une force causale, mais qui l'instituent par un va-et-vient entre son propre fonctionnement et l'action qui a lieu en son sein.

Il y a là une différence notable entre ces deux perspectives. Si, pour Foucault, il s'agit de comprendre comment l'institution produit des subjectivités dans un processus qui peut être à la fois assujettissement et subjectivation, à la fois contrôle et liberté, c'est une autre dimension qui nous est offerte dans l'optique merleau-pontienne. Dans la mesure où le corps devient l'objet dans une structure de visibilité et d'invisibilité, et dans la mesure où le prisonnier s'apparaît, c'est parce que c'est la surveillance elle-même qui apparaît. Au sein de cette phénoménalité, on peut en fait parler d'un *sujet de l'institution*. L'institution n'est pas un ensemble de forces neutres et indifférentes, et elle n'est certainement pas dépendante, comme nous l'avons vu, d'un autre sujet « derrière » les apparences institutionnelles. Au contraire, au moment où l'observateur est dispensable et se détache de la structure disciplino-surveillante, c'est parce que l'institution a elle-même un sujet. Autrement dit, s'il est vrai que le prisonnier s'apparaît dans la surveillance, ce n'est que parce que l'institution s'apparaît véritablement dans le corps surveillé. L'institution ne peut fonctionner que dans la mesure où elle fait apparaître à elle-même un certain corps et une certaine action. Autrement dit encore, au moment où il y a cette réversibilité de visibilité, ce retournement phénoménal, on ne sait plus qui voit et qui est vu. Le modèle réversible de la perception que Merleau-Ponty ne cesse d'évoquer et qui se trouve son expression la plus explicite dans *L'œil et l'esprit*, donne à l'analyse de Foucault une profondeur importante. S'il demeure indéterminé chez Foucault comment l'institution peut opérer sans qu'il y ait un sujet-observateur, une conscience derrière les opérations, comme nous indique N. Crossley, c'est Merleau-Ponty qui nous enseigne la structure ontologique de la perception. En déplaçant la perception du domaine du corps organique et de la conscience au domaine du corps comme chair et à la pré-subjectivité, Merleau-Ponty nous montre l'épaisseur ontologique de la phénoménalité qui est déjà en œuvre dans la prison panoptique.

De cette dimension s'annonce un tout dernier point : s'il y a une phénoménalité épaisse de la surveillance et de la discipline, et s'il y a réversibilité de la chair de l'institution, le prisonnier voit la structure de la surveillance, autant qu'il est lui-même vu par elle. Ce qui se passe c'est que l'action que l'institution exerce sur le corps par la surveillance, par le dressage, par la discipline, s'autonomise, se détache véritablement d'un sujet préalable, d'une conscience naturelle et d'une réflexion de type cartésienne. Ce qu'elle opère en dehors de ce schéma prémédité. Au contraire, elle opère par sa structure multidimensionnelle (les murs, les portes, les lignes, les uniformes, les horaires, etc.) et elle opère sur les actions du corps qu'elle prend comme objet (ses répétitions, ses comportements). La matérialité de la politique ne se trouve plus au niveau de l'objet matériel mais au niveau de la chair phénoménale. Ainsi, la formule foucauldienne que le pouvoir est une action sur une autre action, se radicalise, car il n'y a plus ce mouvement unilatéral de l'institution à l'individu. Au contraire, les actions du prisonnier,

du soldat, de l'écolier, etc., sont elles aussi dirigées vers l'institution, et opèrent à travers les structures institutionnelles. C'est cela que Merleau-Ponty nous montrait par l'analyse de l'habitude. Si le bâton nous saisit, c'est seulement parce que nous le saisissons. Autrement dit, ce qui s'entrevoit dans la formule foucauldienne d'action sur une autre action devient non plus une action singulière produisant un effet déterminé, mais c'est tout un champ épais du politique. En bref, c'est le politique qui s'autonomise dans un champ pré-subjectif et qui se développe le long d'une logique propre à elle : une *action qui s'invente*.

\*\*\*

Dans notre projet général d'interroger les fondamentaux d'une phénoménologie de l'action politique, il est décisif de mettre en lumière la configuration concrète du champ phénoménal. Merleau-Ponty entreprend un nombre d'analyses politiques et historiques qui nous donnent un fond tout à fait remarquable dans le projet de saisir les contours d'une telle phénoménologie. Cependant, c'est dans les détails de la perspective phénoménologique de Merleau-Ponty que nous trouvons la force centrale de sa philosophie politique. C'est une perspective qui ne cesse d'évoquer la réversibilité et le va-et-vient entre le visible et l'invisible, entre le vu et le voyant. Comme nous avons souligné systématiquement le long de ce travail, c'est dans ces configurations que nous trouvons l'épaisseur phénoménale qui nous conduit à une véritable ontologie politique. Malgré l'importance des écrits politiques merleau-pontiens, ces configurations ne se trouvent quand même que dans les marges et implicitement.

Suite à la discussion sur le rôle de l'habitude, le corps comme système et l'institution chez Merleau-Ponty, nous nous sommes tournés vers Foucault. *Surveiller et punir* est particulièrement pertinent pour qui cherche à considérer l'idée d'une phénoménologie politique ; non pas parce que cet ouvrage pose les grandes questions de la politique, mais au contraire parce qu'il va directement à la question de la visibilité et du système intentionnel de significations. Si *Surveiller et punir* nous est offert de manière privilégiée, c'est parce que c'est là que Foucault pose le problème de la réversibilité du visible et de l'invisible et celui du corps docile. Ainsi, il met en relief de manière tout à fait indépassable et par référence concrète et historiques quelques moments centraux de toute phénoménologie politique possible. Et Foucault nous offre quelques moments importants de cette phénoménologie sans aucune revendication du cadre phénoménologique.

Par les discussions sur l'habitude et sur le concept de l'institution chez Merleau-Ponty et par les deux analyses du *Surveiller et punir*, nous avons mis en lumière une certaine figure de l'action politique. Nous avons tenté de faire parler une certaine logique par laquelle nous voyons émerger un champ politique dans les entre-deux de l'action. Il s'agit en fait d'une émergence qui n'appartient à aucun sujet et qui n'est pas l'effet d'un processus causal, mais qui s'autonomise et se matérialise dans une certaine



configuration phénoménale.

À cela s'ajoute un moment qui réunit la perspective merleau-pontienne avec celle de Foucault. Avec cette figure de l'action politique, c'est effectivement l'idée de l'institution qui relie les moments de l'infrastructure et la configuration concrète du pouvoir avec le problème de l'histoire et de l'événement. Comme nous avons essayé de le montrer, il n'y a aucune distinction claire entre une analyse des opérations concrètes du pouvoir et une analyse historique. La structure de l'institution se comprend précisément par le mouvement phénoménal de faire partie du monde que nous construisons, d'être vu par le monde que l'on voit, d'agir librement dans une situation que nous n'avons pas choisie, d'agir dans une histoire sensible et intelligible, mais qui demeure ouverte. Nous avons voulu faire parler cette structure à la fois par une analyse du corps institutionnel et de l'habitude, et par la présentation d'une analyse concrète d'une certaine forme historique du pouvoir. Nous soutenons que les discussions merleau-pontiennes, dans lesquelles ses perspectives politiques se présentent implicitement, et celles de Foucault, où une idée inarticulée de la phénoménalité du politique s'impose, se renforcent les unes les autres. Ces perspectives mettent l'accent sur le point central de ce chapitre, à savoir que l'institution est dans une phénoménologie politique précisément cette autonomisation, cette épaisseur, qui s'établit comme le politique.



## Conclusions

Tout au long du travail merleau-pontien, nous rencontrons une ambiguïté de pensée, une certaine distance à elle-même. C'est comme si Merleau-Ponty ne voulait pas se livrer complètement aux thèses philosophiques, aux programmes politiques, ou à ses propres démarches. Cette ambiguïté s'annonce au sein de *Humanisme et terreur* comme le paradoxe entre la morale de la révolution et la morale personnelle. Elle s'annonce comme le paradoxe entre un présent imprégné du passé - une situation écrasante qui nous est donnée et qui nous dépasse, et une liberté ou le promis d'un futur toujours ouvert. Elle se fait connaître comme la tension entre la réflexion sur l'irréfléchi et l'irréfléchi qui la conditionne. Elle s'impose dans le choix entre une politique concrète et une philosophie abstraite. C'est en effet cette ambiguïté que Sartre confond avec un manque de force morale ou une lâcheté. Il y voit en effet une réticence à s'engager complètement, à se vouer, à la tâche politique à laquelle l'histoire nous oblige.

Cependant, l'ambiguïté de Merleau-Ponty ne provient nullement d'une lâcheté, ou d'une incapacité à mettre en mots la synthèse dialectique qui réunit les réflexions philosophiques avec l'action objective. Tout au contraire ! Plus que tout, Merleau-Ponty nous fait part d'une ambiguïté qui constitue la problématique politique et philosophique même. C'est là effectivement une ambiguïté qui est déjà l'ambiguïté du monde, de la situation de la chair, de l'histoire. Faire abstraction de celle-ci, c'est renoncer à toute pensée philosophique sérieuse, c'est se méprendre sur la politique. Dépassant le choix entre une philosophie de survol - qui cherche à penser le monde de nulle part - et l'engagement aveugle dans chaque événement nouveau qui se présente, Merleau-Ponty choisit une véritable philosophie qui à la fois pense le monde et se pense elle-même. Toute philosophie, qu'elle prenne comme problème le monde, l'histoire, la conscience, l'art ou la politique, doit faire le va-et-vient entre son objet de pensée et la manière par laquelle la philosophie elle-même se conçoit au sein de cet objet.

Ambiguïté déconcertante, en effet, elle ne cesse de nous étonner et elle ne cesse de nous faire reposer les questions philosophiques. La phénoménologie merleau-pontienne met en lumière non seulement l'existence de ce rapport paradoxal et fondamental, mais elle nous démontre en même temps,

au fur et à mesure qu'elle se développe, qu'elle ne saisit jamais l'être en transparence. La phénoménologie nous montre à quel point la philosophie ne peut être la pensée du Tout, mais aussi comment ce décalage est la condition même de la philosophie.

Déconcertante, puisqu'elle nous interdit d'atteindre une vérité ultime ou fondamentale, cette ambiguïté fait de la philosophie une entreprise sans fin. Pour emprunter de manière éhontée une image à Sartre, on peut se figurer notre inquiétude face à l'ambiguïté philosophique comme l'angoisse que nous ressentons face au néant. Non seulement cette angoisse est indépassable, mais elle dévoile aussi le fondement même de notre condition. Elle dévoile une certaine liberté au sein d'un monde que nous croyons prédéterminé.

Quand Merleau-Ponty nous offre une perspective sur cette ambiguïté, sur le va-et-vient qui en est la figure et qu'il décrit sous le nom de chair, il parle à la fois d'un corps voyant le monde et d'un corps visible face au monde. C'est à la fois un corps voyant un être et l'Être voyant le corps. Il s'agit effectivement d'un moment ontologique, une phénoménologie qui, dans son exploration de la chair, se transforme en une philosophie de l'être. Mais c'est également une philosophie qui ne peut jamais penser l'Être en tant que tel, dans sa pureté ou dans son abstraction. Tout comme le monde ne se présente jamais dans sa pureté, tout comme l'histoire ne se donne jamais comme toute l'histoire transparente, l'être ne se donne qu'indirectement. Autrement dit, une véritable ontologie ne peut l'être que dans la mesure où elle s'exprime à travers un être qui se présente. Il dit dans les *Résumés des cours*, « ... c'est peut-être une loi de l'ontologie d'être toujours indirecte, et de ne conduire à l'être qu'à partir des êtres. »<sup>847</sup> Indirecte, non pas parce que l'être est ce qui est derrière les choses et qui nous est inaccessible, mais parce qu'elle se donne indirectement à lui-même, c'est le mode d'être de l'être même.

En ce qui concerne la politique, la découverte remarquable de Merleau-Ponty est explicite déjà dès « La guerre a eu lieu », découverte qui constituera un fil rouge de toute sa pensée politique : l'histoire et la situation de guerre nous ont confronté au politique. Ce n'est pas simplement la réalisation que le monde n'est pas parfait, qu'il est traversé par la violence. La guerre nous a dévoilé que nous n'étions pas ce que nous pensions être, nos valeurs n'étaient pas ce que nous croyions. Au contraire, la guerre nous a confronté au fait crucial que nous nous trouvions dans une situation que nous n'avons pas choisie, au fait que nous étions quelque chose que nous n'avons pas choisi : « de même, avant d'avoir pensé notre classe ou notre milieu, nous *sommes* cette classe et ce milieu. »<sup>848</sup> Au sein de nos actions, dans l'intersection de mon action et de celle de l'autre, de ma perspective et de celle de l'autre, s'est imposé un monde politique, un être politique, qui n'appartient à personne.

Merleau-Ponty voit à la fin de la guerre dans la politique ce qu'il a déjà vu dans la perception, à savoir que la véritable épaisseur de l'être ne se trouve ni dans l'abstraction des valeurs, ni dans

<sup>847</sup> M. Merleau-Ponty, *Résumés de cours : Collège de France 1952–1960*, op. cit., p. 125.

<sup>848</sup> M. Merleau-Ponty, *La structure du comportement*, op. cit., p. 239.

l'atomisme des faits. Si nous avons auparavant cru en une politique où règne la morale, où les hommes rationnels ensemble pouvaient chercher la Vérité dans la philosophie et la Cité juste dans la politique, la guerre a à jamais anéanti cette croyance. Comme nous rappelle M. Revault d'Allones : « ... c'est que la volonté du bien est tout aussi anti- ou apolitique que la volonté du mal et, en tout cas, *parfaitement inopérante* s'il s'agit de lui résister. »<sup>849</sup> L'extraordinaire de la découverte merleau-pontienne n'est cependant pas d'abord celle d'un Machiavel : c'est la guerre elle-même qui nous a fait voir en relief le politique, qui s'autonomise, se rend épais et prend sur elle une logique qui n'est plus qu'à elle.

Pour Merleau-Ponty la politique réside dans l'action, mais ce n'est pas au sens traditionnel, au sens d'une action délibérée et gérée par un sujet. L'action présuppose toujours un horizon qu'elle ne contrôle pas, une histoire qu'elle connaît pas, une perspective qui lui est étrangère, un fond invisible sur lequel elle figure et sur lequel elle a un sens. La découverte consiste au fait que l'action présuppose une profondeur dont elle ne peut rendre compte toute seule : La guerre nous dévoile ce que Merleau-Ponty affirme ailleurs, à savoir que la politique, c'est une action qui s'invente.

Nous faisons ainsi cercle complet, car nous ne trouvons la structure de l'action que dans la phénoménalité d'un corps percevant. Dans *Les aventures de la dialectique*, Merleau-Ponty nous dit que aussi peu que l'action se trouve dans l'abstrait de la morale, elle est dans la position objective du déjà-fait. Il dit : « La plus sûre manière de retrouver l'action est de la retrouver déjà dans le voir, qui est bien loin d'être la simple position d'un signifié. »<sup>850</sup> Voilà la thèse fondamentale de Merleau-Ponty : la phénoménologie de la perception nous ouvre sur le chiasme du monde, à l'action et – ainsi – au politique, seulement pour découvrir que l'action nous reconduit à la perception et à l'épaisseur du phénomène. La phénoménologie est précisément une philosophie qui laisse parler les choses. Elle n'est pas une méthode venant de l'extérieur, ni le produit théorique d'un philosophe retiré du monde réel, mais elle s'annonce au cœur du monde. C'est le monde, la perception, l'histoire, le politique, l'action qui nous appellent à reposer les questions de la phénoménologie, et non pas la phénoménologie qui affirme elle-même sa propre vérité ou qui est la conclusion d'une opération logico-axiomatique d'une philosophie de survol.

\*\*\*

Nous sommes à la fin d'une discussion qui ne se résume pas facilement. Le but était double : d'un côté, d'essayer de comprendre l'intersection d'une pensée politique et d'une phénoménologie telle qu'elle se présente dans la philosophie de Merleau-Ponty. De l'autre, plus ouvert, de voir en quoi la phénoménologie nous permet de repenser l'action politique. La pensée merleau-pontienne nous ouvre à une façon de philosopher qui non seulement tente de saisir l'action, mais de voir en elle une entrée

<sup>849</sup> M. Revault d'Allones, *Merleau-Ponty, op. cit.*, p. 33. Souligné par nous.

<sup>850</sup> M. Merleau-Ponty, *Les aventures de la dialectique, op. cit.*, p. 275.

indispensable à la politique, ainsi que les contours mêmes d'un champ politique qui ne se réduit pas à un autre domaine. La réponse qui se dessine le long de nos explorations n'est pas sans équivoque. L'action politique résiste à la détermination philosophique et scientifique, elle nous échappe et nous dépasse. Et c'est précisément par là que la phénoménologie merleau-pontienne nous permet de faire face à cette ambiguïté. En tant que phénoménologie, elle prend comme objet l'action au sein de la politique et la difficulté de l'action ; en tant qu'ontologie, elle voit dans l'action une épaisseur qui est celle du politique. Au lieu de saisir d'un coup l'action en politique, nous pensons le politique *selon* l'action.

La politique, c'est une action qui s'invente. En explorant les différentes dimensions de l'affirmation de Merleau-Ponty nous avons effectivement mis en relief les raisons pour lesquelles il arrive à cette position, et nous avons exposé les fondements pour une phénoménologie de l'action politique. Une telle phénoménologie résiste à l'exposition linéaire et hiérarchique. Au contraire, elle ne nous est accessible que par le biais de multiples entrées, par un va-et-vient. Le travail que nous avons entrepris ne nous donne que les fondamentaux de cette phénoménologie, mais il nous ouvre sur une pensée philosophique prenant comme problématique un champ politique qui ne cesse de se transformer. Ainsi, la phénoménologie offre à la philosophie la possibilité d'une interrogation incessante du politique, de l'action, et avant tout, d'elle-même. Il nous appartient de continuer, de recommencer, de penser et de repenser le champ politique. C'est à nous désormais que revient la tâche de mettre en œuvre une philosophie dont nous n'avons vu que les contours.

Nous voudrions souligner ce dernier point. À travers les différentes figures de la pensée merleau-pontienne, nous nous sommes également efforcés de mettre en relief les formes différentes de la philosophie qui y émergent. Il ne s'agit pas tant de poser que la philosophie est ou bien une phénoménologie ou bien une ontologie, ni qu'elle est une philosophie descriptive ou bien normative, ou encore qu'elle est une philosophie de l'action ou bien de l'être. Elle est telle qu'elle est précisément parce qu'elle refuse ces catégories, et parce qu'elle trouve sa vérité dans le va-et-vient entre elles.

Plus précisément, nous avons trouvé différentes figures philosophiques face à l'action. La phénoménologie est sans doute une philosophie descriptive, une pensée qui nous permet de reprendre et de comprendre les phénomènes politiques qui s'impose de manière inexorable. Comme nous avons tenté de l'esquisser au début de ce travail, l'histoire se dessine sous des formes toujours nouvelles, émergentes et changeantes. Il appartient à la philosophie politique de chercher à les comprendre. La phénoménologie, elle, a ceci de particulier qu'elle met en relief les phénomènes et fait parler leur épaisseur – non seulement pour le spectateur philosophe, mais aussi pour les hommes et les femmes à qui les phénomènes s'imposent et dont l'action crée cette épaisseur même. Elle analyse les phénomènes à travers leurs sens, expose en quoi ils s'enracinent et s'incarnent dans une complexe structure charnelle, phénoménale et ontologique.

Mais la phénoménologie ne peut jamais être qu'une philosophie descriptive car, en exposant la

phénoménalité des apparitions, elle met aussi en cause les mythes, les préjugés, les présuppositions et les dogmes qui nous sont révélés. Exposer l'intériorité des phénomènes, ce n'est pas, comme nous l'avons vu, un simple compte rendu, c'est une interrogation critique. Ainsi, le phénoménologue met en cause l'unité du phénomène, y introduit un décalage ou un glissement à partir duquel le phénomène ne peut jamais revenir intact. Autrement dit, dans la mesure où elle pense le politique selon l'action, la retrouvant au cœur des phénomènes politiques, la phénoménologie est une philosophie critique et interrogative.

Enfin, le rôle du philosophe n'est pas celui du spectateur neutre, comme l'a critiqué Sartre. La phénoménologie nous permet non seulement d'exposer les phénomènes politiques, mais ce faisant elle nous conduit à penser les institutions, l'incarnation de nos valeurs, le sens de nos actions. Elle ne peut jamais nous donner un programme politique complet, mais elle nous invite à penser la possibilité d'une éthique. Dire qu'une morale autonome et détachée du réel est impossible ne revient pas à dire que nous ne pouvons plus penser la politique. Au contraire, c'est par là même qu'il est possible de penser une éthique et un horizon de l'agir. On peut dire qu'en politique, nous sommes condamnés à agir sans jamais avoir le verdict final de nos actions. La philosophie ne nous donnera pas non plus une réponse ultime, le crépuscule ne viendra jamais. En revanche, elle nous offre à voir nos actions en relief, sur ce fond que nous n'avons pas choisi. Elle favorise et rend possible l'interrogation qui nous permet de comprendre les actions politiques.

Nous avons tenté de comprendre un champ qui nous résiste et nous échappe. Si nous avons réussi à faire parler cette phénoménologie, ce ne sera pas à nous de le juger. En revanche, nous nous sommes laissés toucher par elle, et nous nous sommes autorisés à nous laisser conduire par elle. La phénoménologie de Merleau-Ponty nous a montré une piste qui ne permet pas de revenir complètement sur nos pas. C'est certes déconcertant. La prochaine fois, elle sera tout autre chose. Nous n'aurons alors plus qu'à recommencer.

## Bibliographie

### Ouvrages de Merleau-Ponty

- MERLEAU-PONTY Maurice, *Le primat de la perception et ses conséquences philosophiques*, Lagrasse, Éditions Verdier, 2014.
- \_\_\_, *Le monde sensible et le monde de l'expression : cours au Collège de France*, Genève, MétisPresses, 2011.
- \_\_\_, *Œuvres*, Paris, Gallimard, 2010.
- \_\_\_, *L'institution dans l'histoire personnelle et publique ; Le problème de la passivité, le sommeil, l'inconscient, la mémoire : notes de cours au Collège de France, 1954–1955*, Paris, Belin, 2003.
- \_\_\_, *Parcours deux : 1951–1961*, Lagrasse, Éditions Verdier, 2000.
- \_\_\_, *Parcours : 1935–1951*, Lagrasse, Verdier, « Philosophie », 1997.
- \_\_\_, *Sens et non-sens*, Paris, Éditions Gallimard, « Bibliothèque de philosophie », 1996.
- \_\_\_, *La nature : notes des cours du Collège de France*, Paris, Editions du Seuil, « Traces écrites », 1995.
- \_\_\_, *Éloge de la philosophie et autres essais*, Paris, Éditions Gallimard, « Folio essais », 1989.
- \_\_\_, *Adventures of the dialectic*, traduit par Joseph J. Bien, 1<sup>re</sup> éd., Evanston, Ill., Northwestern University Press, 1973.
- \_\_\_, *L'union de l'âme et du corps chez Malebranche, Biran et Bergson : Notes prises au cours de Maurice Merleau-Ponty à l'École normale supérieure (1947-1948)*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, « Bibliothèque d'histoire de la philosophie », 1968.
- \_\_\_, *Résumés de cours : Collège de France 1952–1960*, Paris, Éditions Gallimard, 1968.
- \_\_\_, *L'œil et l'esprit*, Paris, Gallimard, 1964.
- \_\_\_, *Le visible et l'invisible : suivi de notes de travail*, Paris, Gallimard, « Tel », 1964.
- \_\_\_, « Un inédit de Maurice Merleau-Ponty », in *Revue de métaphysique et de morale* Martial Gueroult (éd.), , n° 4, vol. 67, 1962, p. 401–409.
- \_\_\_, *Signes*, Paris, Gallimard, « Folio essais », 1960.
- \_\_\_, *Les aventures de la dialectique*, Paris, Gallimard, « Folio essais », 1955.
- \_\_\_, *Humanisme et terreur : essai sur le problème communiste*, Paris, Gallimard, 1947.



\_\_\_\_\_, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, « Tel », 1945.

\_\_\_\_\_, *La structure du comportement*, Paris, Presses Universitaires de France, 1942.

### Ouvrages cités et consultés

AL-SAJI Alia, « Vision, mirror and expression : The genesis of the ethical body in Merleau-Ponty's later works. » in *Interrogating Ethics : Embodying the Good in Merleau-Ponty*, James Hatley, Janice McLane et Christian Diehm (éd.), Pittsburgh, Duquesne University Press, 2006, p. 39–64.

ANDERSON Brian C., « The Antipolitical Philosophy of John Rawls », in *The Public Interest*, n° 151, 2003, p. 39–51.

ANDERSSON Lars, *Alienation : En genomgående linje i Karl Marx' tänkande*, Uppsala, Bokförlaget Nya Doxa, 1997.

ANGELINO Lucia, « L'a priori du corps chez Merleau-Ponty », in *Revue internationale de philosophie*, n° 2, vol. 244, 2008, p. 167–187.

ANTONIO Diane, « The flesh of all that is : Merleau-Ponty, Irigaray, and Julian's "showings" », in *Sophia*, n° 2, vol. 40, 2001, p. 47–65.

ARON Raymond, *Introduction à la philosophie politique : démocratie et révolution*, Paris, Éditions de Fallois, « Le livre de poche », 1997, 253 p.

AUSTIN John L., *How to do things with words*, 2<sup>e</sup> éd., Cambridge, Mass, Harvard University Press, 2009, 168 p.

BALIBAR Étienne, « Les "deux découvertes" de Marx », in *Actuel Marx*, n° 2, vol. 50, 2011, p. 44–60.

BARBARAS Renaud, « Sauver d'une réification de la conscience : La tâche de la phénoménologie », in *Les études philosophiques*, n° 1, vol. 100, 2012, p. 49–63.

\_\_\_\_\_, « Subjectivité et intériorité », in *Rue Descartes*, n° 1, vol. 43, 2004, p. 49–57.

\_\_\_\_\_, « Phénoménologie et ontologie de la vie », in *Rue Descartes*, n° 1, vol. 35, 2002, p. 109–123.

\_\_\_\_\_, *De l'être du phénomène : Sur l'ontologie de Merleau-Ponty*, 2<sup>e</sup> éd., Grenoble, Éditions Jérôme Millon, « Collection Krisis », 2001, 379 p.

\_\_\_\_\_, « Merleau-Ponty et la psychologie de la forme », in *Les études philosophiques*, n° 2, vol. 57, 2001, p. 151–163.

\_\_\_\_\_, *Le tournant de l'expérience : recherches sur la philosophie de Merleau-Ponty*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1998.

- BAUMAN Zygmunt, *Moderniteten og holocaust*, Oslo, Vidarforlaget, 2005.
- BAYROU-LOUIS Agnès, *Le corps politique dans une perspective phénoménologique*, Thèse de doctorat, Institut d'Etudes Politiques de Paris, Science Po, 2013, (dactyl.).
- BEAUVOIR Simone de, *Le deuxième sexe*, Paris, Gallimard, « Folio essais », 1986, vol. 1/2.
- \_\_\_\_\_, *Le deuxième sexe*, Paris, Gallimard, « Folio essais », 1986, vol. 2/2.
- BELOT David, « Dialectique, ontologie et histoire dans les notes préparatoires aux cours sur La philosophie dialectique (1956) », in *Revue internationale de philosophie*, n° 2, vol. 244, 2008, p. 189–206.
- \_\_\_\_\_, « “Un tableau de l’histoire humaine” : Merleau-Ponty au-delà de Bergson », in *Archives de Philosophie*, n° 1, vol. 69, 2006, p. 79–100.
- BERGER Peter L. et LUCKMANN Thomas, *The social construction of reality : A treatise in the sociology of knowledge*, Garden City, New York, Doubleday, 1967.
- BIEN Joseph, « Translator’s introduction : Merleau-Ponty and the crisis in marxism » in *Adventures of the dialectic*, MERLEAU-PONTY Maurice (dir.), 1<sup>re</sup> éd., Evanston, Ill., Northwestern University Press, 1973.
- BIMBENET Etienne, *Après Merleau-Ponty : études sur la fécondité d’une pensée*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 2011.
- BIMBENET Étienne, « Merleau-Ponty et la querelle des contenus conceptuels de la perception », in *Rue Descartes*, n° 4–23, vol. 70, 2010, p. 4.
- \_\_\_\_\_, « Sens pratique et pratiques réflexives », in *Archives de Philosophie*, n° 1, vol. 69, 2006, p. 57–78.
- BIMBENET Etienne, *Nature et humanité : le problème anthropologique dans l’oeuvre de Merleau-Ponty*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, « Bibliothèque d’histoire de la philosophie », 2004.
- BIMBENET Étienne, « La chasse sans prise : Merleau-Ponty et le projet d’une science de l’homme sans l’homme », in *Les études philosophiques*, n° 2, vol. 57, 2001, p. 239–259.
- BIMBENET Étienne et SAINT AUBERT Emmanuel de, « Merleau-Ponty : philosophie et non-philosophie », in *Archives de Philosophie*, n° 1, vol. 69, 2006, p. 5–9.
- BINOCHÉ Bertrand, « Après l’histoire, l’événement ? », in *Actuel Marx*, n° 2, vol. 32, 2002, p. 139–155.
- BOURDIEU Pierre, *L’ontologie politique de Martin Heidegger*, Alençon, Les Éditions de Minuit, 1988.
- BUTLER Judith, *Frames of war : when is life grievable?*, Pbk. ed., London, Verso, 2010, 193 p.

- \_\_\_\_\_, « Sexual ideology and phenomenological description : A feminist critique of Merleau-Ponty's Phenomenology of Perception » in *The thinking muse : Feminism and modern french philosophy*, Jeffner Allen et Iris Marion Young (éd.), Bloomington, Indiana University Press, 1989.
- CARMAN Taylor et HANSEN Mark B. N (éd.), *The Cambridge companion to Merleau-Ponty*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005.
- CARRON Guillaume, « Imaginaire, symbolisme et réversibilité : une approche singulière de l'inconscient chez Merleau-Ponty », in *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, n° 4, Tome 133, 9 décembre 2008, p. 443-464.
- CHAMBERS Simone, « The politics of equality : Rawls on the barricades », in *Perspectives on Politics*, n° 1, vol. 4, 2006, p. 81–89.
- CLERO Jean-Pierre, « Maurice Merleau-Ponty et la guerre », in *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, n° 3, vol. 127, 2002, p. 315–331.
- COOLE Diana, *Merleau-Ponty and modern politics after anti-humanism*, Plymouth, Rowman & Littlefield Publishers, 2007.
- \_\_\_\_\_, *Negativity and politics : Dionysus and dialectics from Kant to poststructuralism*, 1<sup>re</sup> éd., London; New York, Routledge, 2000, 288 p.
- COOLE Diana et FROST Samantha, *New materialisms : Ontology, agency, and politics*, Durham, London, Duke University Press, 2010, 352 p.
- CORCUFF Philippe, « Éléments de réponse à Vincent Peillon, sur Merleau-Ponty et la politique actuelle », in *Mediapart.fr*, 19 janv. 2009 p.
- \_\_\_\_\_, « Merleau-Ponty ou l'analyse politique au défi de l'inquiétude machiavélique », in *Les études philosophiques*, n° 2, vol. 57, 2001, p. 203–217.
- CROSSLEY Nick, « The phenomenological habitus and its construction », in *Theory and society*, n° 1, vol. 30, 2001, p. 81–120.
- \_\_\_\_\_, « Merleau-Ponty, the elusive body and carnal sociology », in *Body & Society*, n° 1, vol. 1, mars 1995, p. 43–63.
- \_\_\_\_\_, *The politics of subjectivity : Between Foucault and Merleau-Ponty*, s.l., Avebury, 1994, 232 p.
- \_\_\_\_\_, « The politics of the gaze : Between Foucault and Merleau-Ponty », in *Human Studies*, n° 4, vol. 16, 1993, p. 399–419.
- DA SILVA-CHARRAK Clara, *Merleau-Ponty : le corps et le sens*, 1<sup>re</sup> éd., Paris, Presses Universitaires de France, « Philosophies », 2005, 153 p.
- DASTUR Françoise, *Chair et langage : essais sur Merleau-Ponty*, Fougères, Encre Marine, 2001.

- DASTUR Françoise, « Phenomenology of the event : waiting and surprise », in *Hypatia*, n° 4, vol. 15, 2000, p. 178–189.
- DELEUZE Gilles, *Foucault*, Paris, Éditions de Minuit, « Reprise », 2004, 144 p.
- DEPRAZ Natalie, *Comprendre la phénoménologie : une pratique concrète*, Paris, Armand Colin, 2009.
- DERANTY Jean-Philippe, « The political core of Merleau-Ponty's late philosophy », in .
- DESCARTES René, *Méditations métaphysiques ; Objections et réponses : suivies de Quatre lettres*, Paris, Flammarion, 1993.
- DEWITTE Jacques, « Ni hasard, ni nécessité », in *Revue du MAUSS*, n° 1, vol. 19, 2002, p. 241–272.
- DILLON Martin C., *Merleau-Ponty's ontology*, 2<sup>e</sup> éd., Evanston, Ill., Northwestern University Press, 1997.
- \_\_\_ (éd.), *Merleau-Ponty vivant*, Albany, State of New York University Press, 1991.
- DIPROSE Rosalyn et REYNOLDS Jack, *Merleau-Ponty : Key Concepts*, 1<sup>re</sup> éd., Stocksfield, Routledge, 2014, 256 p.
- DOYLE Laura (éd.), *Bodies of resistance : New phenomenologies of politics, agency, and culture*, 1<sup>re</sup> éd., Evanston, Ill., Northwestern University Press, 2001, 305 p.
- DREYFUS Hubert L, RABINOW Paul et FOUCAULT Michel, *Michel Foucault, beyond structuralism and hermeneutics*, Chicago, University of Chicago Press, 1982.
- DUCLERT Vincent, « Face au politique », in *Cahiers Jaurès*, n° 169–170, vol. 3, 2003, p. 57–64.
- DUPORTAIL Guy Félix, « Le moment topologique de la phénoménologie française : Merleau-Ponty et Derrida », in *Archives de Philosophie*, n° 1, vol. 73, 2010, p. 47–65.
- \_\_\_, « Une chair à réparer : le nœud manqué de Merleau-Ponty », in *Essaim*, n° 2, vol. 23, 2009, p. 51–68.
- ELSTER Jon, *Essays om Hegel og Marx*, Oslo, Pax Forlag, 1969.
- EVANS Fred, « Chiasme and flesh » in *Merleau-Ponty : Key concepts*, Rosalyn Diprose et Jack Reynolds (éd.), 1<sup>re</sup> éd., Stocksfield, Routledge, 2014, p. 184–195.
- EVANS Fred et LAWLOR Leonard (éd.), *Chiasms : Merleau-Ponty's notion of flesh*, Albany, NY, State University of New York Press, « SUNY series in contemporary continental philosophy », 2000, 280 p.
- FISCHBACH Franck, « Marx et le communisme », in *Actuel Marx*, n° 2, vol. 48, 2010, p. 12–21.
- \_\_\_, « “Possession” versus “expression” : Marx, Hess, Fichte » in *Lire les Manuscrits de 1844*, Emmanuel Renault (éd.), Paris, Presses Universitaires de France, « Actuel Marx Confrontation », 2008, p. 71–87.

- \_\_\_\_\_, « Activité, Passivité, Aliénation », in *Actuel Marx*, n° 1, vol. 39, 1 mars 2006, p. 13-27.
- FLYNN Bernard, « Maurice Merleau-Ponty » in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta (éd.), Fall 2011., Stanford, Stanford University, 2011.
- \_\_\_\_\_, *The philosophy of Claude Lefort : interpreting the political*, Evanston, Ill., Northwestern University Press, « Studies in phenomenology and existential philosophy », 2005, 287 p.
- FOUCAULT Michel, *Les mots et les choses : une archéologie des sciences humaines*, Paris, Gallimard, « Tel », 2010, 400 p.
- \_\_\_\_\_, *L'herméneutique du sujet : cours du Collège de France, 1981–1982*, Paris, Seuil, « Hautes Études », 2009.
- \_\_\_\_\_, *Dits et écrits 1980-1988*, Paris, Éditions Gallimard, « Bibliothèque de philosophie », 1994, vol. 4/4, 895 p.
- \_\_\_\_\_, *Surveiller et punir : naissance de la prison*, Paris, Gallimard, « Tel », 1993.
- \_\_\_\_\_, « The subject and power » in *Michel Foucault : Beyond structuralism and hermeneutics*, DREYFUS Hubert L. et RABINOW Paul (dir.), Chicago, The University of Chicago Press, 1982, p. 208–226.
- \_\_\_\_\_, *L'archéologie du savoir*, s.l., Éditions Gallimard, 1969, 294 p.
- FOULTIER Anna Petronella, « Language and the gendered body : Butler's early reading of Merleau-Ponty », in *Hypatia*, n° 4, vol. 28, novembre 2013, p. 767–783.
- GO Nicolas, « Les recels du corps », in *Le Portique*, n° 2, 2006, p. ???
- GRANDJEAN Antoine, « Le dialectique sans la médiation : le jeune Marx et l'abîme qui sépare le social du politique », in *Les études philosophiques*, n° 4, vol. 87, 2008, p. 539–554.
- GROSZ Elizabeth, *Volatile bodies : toward a corporeal feminism*, Bloomington, Indiana University Press, 1994.
- GULLI Florian, « L'engagement en résistance », in *Cités*, n° 1, vol. 17, 2004, p. 87–99.
- HABER Stéphane, *L'aliénation : Vie sociale et expérience de la dépossession*, Paris, Presses Universitaires de France, « Actuel Marx Confrontation », 2007.
- HABER Stéphane et DERANTY Jean-Philippe, « Philosophie de l'histoire et théorie du parti chez Sartre et Merleau-Ponty », in *Actuel Marx*, n° 2, vol. 46, 2009, p. 52–66.
- HABER Stéphane et RENAULT Emmanuel, « Une analyse marxiste des corps ? », in *Actuel Marx*, n° 1, vol. 41, 2007, p. 14–27.
- HALBERG Claus, *The labour of the feminine in Merleau-Ponty's philosophy of nature*, Thèse de doctorat, Université de Bergen, 2013, (dactyl.).

- HATLEY James, MCLANE Janice et DIEHM Christian (éd.), *Interrogating ethics : Embodying the good in Merleau-Ponty*, 1<sup>re</sup> éd., Pittsburgh, Duquesne University Press, 2006, 386 p.
- HAUPTMANN Emily, « A local history of “the political” », in *Political Theory*, n° 1, vol. 32, 2004, p. 34–60.
- HAY Colin, « Political ontology » in *The Oxford handbook of contextual political analysis*, Robert E. Goodin et Charles Tilly (éd.), New York, Oxford University Press, 2008, p. 78–97.
- HEGEL Georg Wilhelm Friedrich, *Principes de la philosophie du droit*, traduit par Jean-Louis Vieillard-Baron, Paris, Flammarion, 1999.
- \_\_\_\_\_, *Phénoménologie de l'Esprit*, traduit par ????, s.l., s.n.
- HEIDEGGER Martin, *Être et temps*, Paris, Gallimard, 2012.
- \_\_\_\_\_, *Basic Writings*, Cornwall, Routledge, « Routledge Classics », 2011, 392 p.
- HOBBS Thomas, *Leviathan*, Harmondsworth, Penguin, « Penguin classics », 1986.
- HUSSERL Edmund, *L'idée de la phénoménologie*, Paris, Presses Universitaires de France, 2010.
- \_\_\_\_\_, *Idées directrices pour une phénoménologie*, traduit par Paul Ricoeur, Paris, Gallimard, « Tel », 2008, vol. 1/.
- \_\_\_\_\_, *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, traduit par Henri Dussort, 6<sup>e</sup> éd., Paris, Presses Universitaires de France, « Épiméthée », 2002, 224 p.
- \_\_\_\_\_, *La crise de l'humanité européenne et la philosophie*, Paris, Hatier, « Profil philosophie », 1997, 80 p.
- \_\_\_\_\_, *Méditations cartésiennes : Introduction à la phénoménologie*, Paris, J. Vrin, 1953.
- JOHNSON Galen A. et SMITH Michael B. (éd.), *Ontology and alterity in Merleau-Ponty*, 1<sup>re</sup> éd., Evanston, Ill., Northwestern University Press, 1990, 206 p.
- KÄLL Lisa Folkmarson, BROMSETH Janne et MATTSSON Katarina (éd.), *Body claims*, Uppsala, Writings from Center for gender research, Uppsala University, « Crossroads of Knowledge », 2009.
- KRUKS Sonia, *The political philosophy of Merleau-Ponty*, London, The Harvester Press Limited, 1981.
- LACOUR Claudia Brodsky, « The “Body Politic” and social contract theory : The phenomenon of “Total alienation” » in *Bodies of resistance : New phenomenologies of politics, agency, and culture*, Laura Doyle (éd.), Evanston, Ill., Northwestern University Press, « Philosophy, literature, and culture », 2001, p. 37–56.
- LAUSTSEN Carsten Bagge et MYRUP Jesper (éd.), *Magtens tænkere : Politisk teori fra Machiavelli til Honneth*, Roskilde, Roskilde Universitetsforlag, 2006.

- LEFORT Claude, « Flesh and otherness » in *Ontology and alterity in Merleau-Ponty*, Galen A. Johnson et Michael B. Smith (éd.), Evanston, Ill., Northwestern University Press, « Northwestern university studies in phenomenology and existential philosophy », 1990, p. 3–13.
- \_\_\_\_\_, *Essais sur le politique*, Paris, Éditions du Seuil, 1986.
- \_\_\_\_\_, *Sur une colonne absente : Écrits autour de Merleau-Ponty*, Paris, Gallimard, 1978.
- LEVIN David Michael, « Visions of narcissism : Intersubjectivity and the reversal of reflection » in *Merleau-Ponty vivant*, Martin C. Dillon (éd.), Albany, State of New York University Press, « SUNY series in Contemporary Continental Philosophy », 1991, p. 47–90.
- LEVINAS Emmanuel, *Le temps et l'autre*, 9<sup>e</sup> éd., Paris, Presses Universitaires de France, « Quadrige grands textes », 2007, 91 p.
- LINGIS Alphonso, « Imperatives » in *Merleau-Ponty vivant*, Martin C. Dillon (éd.), Albany, State of New York University Press, « SUNY series in Contemporary Continental Philosophy », 1991.
- MACPHERSON C. B., « Introduction » in *Leviathan*, HOBBS Thomas (dir.), Harmondsworth, Penguin, « Penguin classics », 1986, p. 9–64.
- MARGOLIS Joseph, « Phenomenology and metaphysics : Husserl, Heidegger, and Merleau-Ponty » in *Merleau-Ponty vivant*, Martin C. Dillon (éd.), Albany, State of New York University Press, « SUNY series in Contemporary Continental Philosophy », 1991.
- MARIN Claire, « L'être et l'habitude dans la philosophie française contemporaine », in *Alter : revue de phénoménologie*, n° 12, vol. 12, 2004, p. 149–172.
- MARX Karl, *Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel*, traduit par Jules Molitor, Paris, Éditions Allia, 2018.
- \_\_\_\_\_, *Introduction à la critique de l'économie politique*, Paris, L'Altiplano, 2008.
- \_\_\_\_\_, *Manuscrits économique-philosophiques de 1844*, traduit par Franck Fischbach, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 2007.
- \_\_\_\_\_, *Le Capital*, Paris, Presses Universitaires de France, « Le Capital », 1993.
- \_\_\_\_\_, *Early writings*, traduit par Rodney Livingstone et traduit par Gregor Benton, Harmondsworth, Penguin, 1992.
- MARX Karl et ENGELS Friedrich, *L'idéologie allemande: premier et deuxième chapitres*, traduit par Jean Quétier et traduit par Joseph Weydemeyer, Paris, Ed. sociales, 2017.
- MAYHEW David R., « Political science and political philosophy : ontological not normative », in *PS : Political Science and Politics*, n° 2, vol. 33, 2000, p. 192.

- MENSCH James R., *Embodiements : from the body to the body politic*, Evanston, Ill., Northwestern University Press, 2009.
- MESZAROS Istvan, *Marx's theory of alienation*, 5<sup>e</sup> éd., London, Merlin Press Ltd., 2006, 356 p.
- MILLER James, « Merleau-Ponty's marxism : between phenomenology and the hegelian absolute », in *History and Theory*, n° 2, vol. 15, 1976, p. 109–132.
- MOI Toril, *Hva er en kvinne ?*, traduit par Rakel Christina Granaas, 2<sup>e</sup> éd., Oslo, Gyldendal norsk forlag, 2002.
- MONGIN Olivier, « L'action politique, entre violence et respect », in *Esprit*, n° 7, Juillet, 2011, p. 164–165.
- MONOD Jean-Claude, « La déstabilisation humanitaire du droit international et le retour de la "guerre juste" : une lecture critique du nomos de la terre », in *Les Études philosophiques*, n° 1, vol. 68, 2004, p. 39.
- \_\_\_\_\_, « Du "marxisme webérien" au "nouveau libéralisme" : Weber dans Les aventures de la dialectique », in *Les études philosophiques*, n° 2, vol. 57, 2001, p. 185–201.
- MOUFFE Chantal, *The democratic paradox*, London, Verso, 2009.
- NAGEL Thomas, « War and Massacre », in *Philosophy & Public Affairs*, n° 2, vol. 1, 1972, p. 123–144.
- OBAMA Barack, *Remarks by the President at the Acceptance of the Nobel Peace Prize*, <https://www.whitehouse.gov/the-press-office/remarks-president-acceptance-nobel-peace-prize>, 12 octobre 2009, consulté le 29 avril 2015.
- PAX Clyde, « Merleau-Ponty and the truth of history », in *Man and World*, n° 3, vol. 6, 1973, p. 270–279.
- PEILLON Vincent, « Sur Merleau-Ponty, réponse à Philippe Corcuff », in *Mediapart.fr*, 15 janv. 2009 p.
- \_\_\_\_\_, *La tradition de l'esprit : itinéraire de Maurice Merleau-Ponty*, Paris, Grasset, 1994.
- PIKETTY Thomas, *Le capital au XXI<sup>e</sup> siècle*, Paris, Seuil, 2013, 970 p.
- PIQUE Nicolas, « M. Merleau-Ponty et l'histoire sauvage », in *Rue Descartes*, n° 4, vol. 70, 2010, p. 74–87.
- PLATON, *Ménon*, traduit par Monique Canto-Sperber, 2<sup>e</sup> éd., Paris, Flammarion, 1993, 350 p.
- POLTIER Hugues, *Claude Lefort : la découverte du politique*, Paris, Michalon, « Le bien commun », 1997.
- POSTONE Moishe, « Le sujet de l'histoire : Repenser la critique de Hegel dans l'œuvre marxienne de maturité », in *Actuel Marx*, n° 2, vol. 50, 2011, p. 61–78.



- RAWLS John, *Political liberalism*, Expanded ed., New York, Columbia University Press, « Columbia classics in philosophy », 2005, 525 p.
- \_\_\_\_\_, *A theory of justice*, Rev. ed., Cambridge, Belknap Press of Harvard University Press, 1999, 538 p.
- RENAULT Emmanuel, « Comment Marx se réfère-t-il au travail et à la domination ? », in *Actuel Marx*, n° 1, vol. 49, 2011, p. 16–31.
- \_\_\_\_\_, « L'idéologie comme légitimation et comme description », in *Actuel Marx*, n° 1, vol. 43, 2008, p. 80–95.
- \_\_\_\_\_ (éd.), *Lire les manuscrits de 1844*, Paris, Presses Universitaires de France, « Actuel Marx Confrontation », 2008.
- REUTER Martina, « Merleau-Ponty's notion of pre-reflective intentionality », in *Synthese*, n° 1, vol. 118, 1999, p. 69–88.
- REVAULT D'ALLONES Myriam, *Merleau-Ponty : la chair du politique*, Paris, Editions Michalon, 2001.
- \_\_\_\_\_, « Souci du monde et souci de soi », in *Cités*, n° 1, vol. 5, 2001, p. 31–42.
- REVEL Judith, *Foucault avec Merleau-Ponty : ontologie politique, présentisme et histoire*, Paris, Vrin, « Philosophie du présent », 2015, 226 p.
- RIQUIER Camille, « Descartes et les trois voies de la philosophie française », in *Philosophie*, n° 1, vol. 109, 2011, p. 21–42.
- ROMANO Claude, « La phénoménologie doit-elle demeurer cartésienne ? », in *Les études philosophiques*, n° 1, vol. 100, 2012, p. 27–48.
- \_\_\_\_\_, *L'événement et le monde*, Paris, Presses Universitaires de France, « Épiméthée », 1998, 293 p.
- ROUSSEAU Jean-Jacques, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes suivant le discours sur les sciences et les arts*, Paris, Flammarion, 1992, 282 p.
- SABOT Philippe, « Foucault et Merleau-Ponty : un dialogue impossible ? », in *Les Études philosophiques*, n° 3, vol. 106, 2013, p. 317–332.
- SAINT-AUBERT Emmanuel de, « La “promiscuité” : Merleau-Ponty à la recherche d'une psychanalyse ontologique », in *Archives de Philosophie*, n° 1, vol. 69, 2006, p. 11–35.
- \_\_\_\_\_, *Vers une ontologie indirecte : sources et enjeux critiques de l'appel à l'ontologie chez Merleau-Ponty*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, « Bibliothèque d'histoire de la philosophie », 2006.
- \_\_\_\_\_, *Le scénario cartésien : Recherches sur la formation et la cohérence de l'intention philosophique de Merleau-Ponty*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, « Bibliothèque d'histoire de la philosophie », 2005, 268 p.

- \_\_\_\_\_, « “C’est le corps qui comprend” : Le sens de l’habitude chez Merleau-Ponty », in *Alter : revue de phénoménologie*, n° 12, vol. 12, 2004, p. 105–128.
- \_\_\_\_\_, *Du lien des êtres aux éléments de l’être : Merleau-Ponty au tournant des années 1945–1951*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, « Bibliothèque d’histoire de la philosophie », 2004.
- SANDEMOSE Jørgen, *Totalitet og metode : tre essays om Karl Marx’ hovedverk*, Oslo, Spartacus, 2007.
- SARTRE Jean-Paul, *L’existentialisme est un humanisme*, Paris, Gallimard, « Collection Folio Essais », 2009, 108 p.
- \_\_\_\_\_, *Situations IV : Portraits*, s.l., Éditions Gallimard, 1964.
- \_\_\_\_\_, *L’être et le néant : essai d’ontologie phénoménologique*, Paris, Gallimard, « Tel », 1943, 836 p.
- SCHMITT Carl, *La notion de politique*, traduit par Marie-Louise Steinhauser, Paris, Flammarion, 2009.
- SCHNELL Alexander, *En face de l’extériorité : Levinas et la question de la subjectivité*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 2010.
- \_\_\_\_\_, *De l’existence ouverte au monde fini : Heidegger 1925–1930*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, « Bibliothèque d’histoire de la philosophie », 2005.
- SERBAN Claudia, « La méthode phénoménologique, entre réduction et herméneutique », in *Les études philosophiques*, n° 1, vol. 100, 2012, p. 81–100.
- SILVERMAN Hugh J., *Inscriptions : After phenomenology and structuralism*, 2<sup>e</sup> éd., Evanston, Ill., Northwestern University Press, 1997, 416 p.
- STEINBERGER Peter J., *The Idea of the State*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005.
- STOLLER Silvia, « Reflections on feminist Merleau-Ponty skepticism », in *Hypatia*, n° 1, vol. 15, février 2000, p. 175–182.
- TAYLOR Charles, *Hegel and modern society*, Reprinted., Cambridge, Cambridge University Press, « Modern European philosophy », 1999, 180 p.
- THIERRY Yves, « Discussion avec l’ontologie : Levinas et Merleau-Ponty », in *Cités*, n° 1, vol. 25, 2006, p. 101–110.
- TOADVINE Ted, « Singing the world in a new key : Merleau-Ponty and the ontology of sense », in *Janus Head*, n° 2, vol. 7, 2004, p. 273–283.
- UNHCR, *Global trends 2013*, s.l., ONU, « Global trends », 2014.

- WHITESIDE Kerry H., *Merleau-Ponty and the foundation of an existential politics*, 1<sup>re</sup> éd., Princeton, N.J, Princeton University Press, « Studies in moral, political, and legal philosophy », 1988, 339 p.
- WITTMAN David, « Les sources du concept d'aliénation » in *Lire les Manuscrits de 1844*, Emmanuel Renault (éd.), Paris, Presses Universitaires de France, « Actuel Marx Confrontation », 2008, p. 91–110.
- WORMS Frédéric, « La vie dans la philosophie du XXe siècle en France », in *Philosophie*, n° 1, vol. 109, 2011, p. 74–91.
- , « Signes entre sens et non-sens : philosophie, sciences humaines et politique dans l'œuvre de Merleau-Ponty », in *Les études philosophiques*, n° 2, vol. 57, 2001, p. 165–183.
- YOUNG Iris Marion, *On female body experience : « Throwing like a girl » and other essays*, Oxford, Oxford University Press, 2006.
- ŽIŽEK Slavoj, « Is it still possible to be a hegelian today? », in *Filosofisk supplement*, n° 1, vol. 6, 2010.