

La phénoménologie existentielle de Merleau-Ponty : l'ambiguïté de l'existence humaine, c'est aussi l'ambiguïté de la liberté

Autor(en): **Rey, Dominique**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg**

Band (Jahr): **35 (1988)**

Heft 1-2

PDF erstellt am: **25.04.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-760794>

Nutzungsbedingungen

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

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

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

Haftungsausschluss

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

DOMINIQUE REY

La Phénoménologie existentielle de Merleau-Ponty

L'ambiguïté de l'existence humaine,
c'est aussi l'ambiguïté de la liberté*

Toute liberté humaine ne se déciderait-elle pas « dans une situation qu'elle n'a pas choisie, bien qu'elle l'assume » (H. T., 180) ? Cette interrogation que nous pourrions peut-être faire nôtre, est au centre de la philosophie de l'incarnation de Merleau-Ponty. N'a de signification, en effet, pour lui, que ce que lui, et tout homme réel, vit, que ce dans quoi il se trouve déjà engagé. Merleau-Ponty parle à plusieurs reprises dans son œuvre d'une « conscience engagée » et quand Alphonse de Wahlen présente l'existentialisme de Merleau-Ponty comme une « philosophie de l'ambiguïté », il la caractérise par la tentative d'élaborer « une doctrine de la conscience engagée » (Préface à S. C., XI). Si Merleau-Ponty est critique vis-à-vis de la dualité absolue de l'En-soi et du Pour-soi, si l'intentionnalité ne se réduit pas pour lui à la relation d'un *cogito* à son *cogitatum*, s'il s'est opposé à tout essai d'une réduction totale faisant du sujet une pure « conscience-témoin », c'est que nulle philosophie ne peut ignorer la singularité de notre être-au-monde ou de notre corps propre et ce que nous savons du monde ou des autres « par contact et par position » (O. E., 12). Parce que la conscience pure n'existe pas, parce que le fait de notre incarnation est une donnée primordiale, parce que l'animation du corps humain ne doit pas être comprise « comme descente en lui d'une conscience ou d'une réflexion pures, mais comme métamorphose de la vie » (R. C., 177), une phénoménologie existentielle

* Conférence prononcée le 4 décembre 1985 à Neuchâtel à l'invitation de la *Société romande de philosophie*.

insiste sur la nécessité de revenir en deçà de l'intentionnalité d'acte, « qui est celle de nos jugements et de nos prises de position volontaires » (P.P., XIII), à cette intentionnalité opérante qui épouse le cours même de notre existence. « Le philosophe qui enseigne la réduction parle pour tous » (R.C., 150) et il est bien incapable de rejoindre l'autre et le monde autrement que comme corrélat de sa propre conscience. S'avère alors nécessaire « le retour du monde objectif à un *Lebenswelt* » (R.C., 151). C'est pour cette raison que Husserl aurait distingué, selon Merleau-Ponty, l'intentionnalité d'acte et l'intentionnalité opérante, cette dernière faisant « l'unité naturelle et antéprédicative du monde et de notre vie, qui paraît dans nos désirs, nos évaluations, notre paysage, plus clairement que dans la connaissance objective, et qui fournit le texte dont nos connaissances cherchent à être la traduction en langage exact » (P.P., XIII). La manière humaine d'exister consiste à reprendre à son compte une situation de fait que l'on transformera. C'est l'existence humaine qui nous oblige, dit Merleau-Ponty, « à reviser notre notion usuelle de la nécessité et de la contingence, parce qu'elle est le changement de la contingence en nécessité par l'acte de reprise. Tout ce que nous sommes, nous le sommes sur la base d'une situation de fait que nous faisons nôtre et que nous transformons sans cesse par une sorte d'*échappement* qui n'est jamais une liberté inconditionnée » (P.P., 199). Cette opération ou cet « acte de reprise » est l'un des éléments-clé de la pensée de Merleau-Ponty : c'est à cause de lui, en partie, que l'on peut parler de l'ambiguïté de l'existence.

1. *Liberté et dimension symbolique du comportement humain*

L'acte de reprise est d'abord celui du *corps-propre*, non la « machine à information, mais ce corps actuel que j'appelle mien, la sentinelle qui se tient silencieusement sous mes paroles et sous mes actes » (O.E., 13). Mon existence charnelle est originairement expression ; elle est toujours une certaine prise de position ou un engagement tacite. Dans les dernières années de sa vie, Merleau-Ponty estimera que c'est à cette « nappe de sens brut » que l'artiste puise quand il est impressionné par la manière dont le corps propre et les corps associés hantent un « Etre actuel », un « Etre brut ou sauvage ». « C'est l'opération expressive du corps, dira-t-il, commencée par la moindre perception, qui s'amplifie en peinture et en art » (« Le langage indirect et les voix du silence », in : S., 87). Cet

enracinement est déterminant parce que nous aurions « dans l'exercice de notre corps et de nos sens, en tant qu'ils nous insèrent dans le monde, de quoi comprendre notre gesticulation culturelle en tant qu'elle nous insère dans l'histoire » (ibidem).

Si l'on veut saisir l'intérêt de la pensée de Merleau-Ponty relative à la liberté, si l'on veut approcher le mystère de la coexistence, il faut éclairer d'abord notre être-au-monde ou plus précisément un choix qui n'est pas un choix pur, qui suppose « un engagement préalable », le choix qui est celui « de notre caractère entier et de notre manière d'être au monde » (P.P., 500–501). Rejetant avec une égale détermination idéalisme transcendantal et naturalisme, Merleau-Ponty attache une importance particulière à la description du comportement humain comme une certaine manière de traiter le monde ou d'exister. C'est cette description qui lui permettra d'opérer le dépassement de l'alternative du Pour-soi et de l'En-soi, de l'idée et de la Chose.

Quel est donc ce comportement originaire de l'homme et quel rapport y a-t-il entre ce comportement et les conditions de possibilité d'une liberté effective ? Merleau-Ponty relève, dans *La structure du comportement*, qu'au niveau élémentaire de la vie déjà les rapports entre l'organisme et son milieu « ne sont pas de causalité linéaire, mais de causalité circulaire » (13). Il y a interaction entre l'organisme et son milieu ; on constate une certaine mise en forme, bien évidemment inconsciente, des excitations externes en vue de les soumettre aux normes de l'organisme et à sa finalité. Mais alors que cette mise en forme peut rester immergée dans le cadre de conditions naturelles très strictes (« formes syncrétiques du comportement » végétatif) ou, bien que la réponse soit plus élaborée (« formes amovibles du comportement » animal, capable de répondre à des signaux qui ne sont plus déterminés par les montages instinctifs de l'espèce), demeure toujours encore fonctionnelle manifestant ainsi un style d'existence « adapté à l'immédiat et non au virtuel » (S.C., 130), l'homme nous donne l'exemple d'un style d'existence irréductible au comportement animal. En effet, au-delà de la réponse immédiate à des signaux, l'homme participe à la création d'un univers symbolique (« formes symboliques du comportement »). Faisant l'expérience de possibilités d'expressions variées d'un même thème, il inaugure cette « multiplicité perspective qui manquait au comportement animal » et qui introduit une conduite cognitive et une conduite libre » (S.C., 133). Le symbole, c'est la possibilité d'une forme d'existence qui assume une situation tout en la transformant et c'est la pos-

sibilité d'une intersubjectivité ou d'une rencontre des consciences incarnées dans un même monde. La vie humaine ne se réduit pas, par conséquent, à l'invention d'une autre solution pour résoudre les problèmes que l'animal réglait par l'instinct. Merleau-Ponty n'accepte pas la définition aristotélicienne de l'homme comme « animal raisonnable », si l'on comprend par « raisonnable » ce qui viendrait s'imposer d'un ailleurs à l'existence animale. « L'esprit, dit-il, n'est pas une différence spécifique qui viendrait s'ajouter à l'être vital ou psychique pour en faire un homme » (S. C., 196). De l'animalité à l'humanité, on ne passe pas par simple adjonction de propriétés nouvelles ; c'est d'une nouvelle structuration dont il faut parler, d'un nouveau style de vie qui se manifeste à travers tout un réseau d'intentions existentielles.

La conception de l'homme producteur telle qu'elle est fondée dans *La dialectique de la nature** d'Engels ne satisfait pas mieux Merleau-Ponty que le concept de nature humaine d'Aristote. La manière d'être propre à l'homme ne présuppose pas à l'origine la pleine conscience d'un but à atteindre et le choix rationnellement nécessaire des moyens adaptés à cette fin : mais elle n'implique pas non plus un déterminisme, même si c'est d'un déterminisme dialectique dont il s'agit. « Ce qui définit l'homme, dit Merleau-Ponty, n'est pas la capacité de créer une seconde nature, – économique, sociale, culturelle, – au-delà de la nature biologique, c'est plutôt celle de dépasser les structures créées pour en créer d'autres » (S. C., 189). « S'il y a une liberté vraie, ce ne peut être qu'au cours de la vie, par le dépassement de notre situation de départ, et cependant sans que nous cessions d'être le même, – tel est le problème. Deux choses sont sûres à propos de la liberté : que nous ne sommes jamais déterminés, – et que nous ne changeons jamais, que, rétrospectivement, nous pourrions toujours trouver dans notre passé l'annonce de ce que nous sommes devenus. C'est à nous de comprendre les deux

* « C'est le jour où, après des millénaires de lutte, la main fut définitivement différenciée du pied et l'attitude verticale assurée, que l'homme se sépare du singe, et que furent établies les bases du développement du langage articulé et du prodigieux perfectionnement du cerveau, qui a depuis rendu l'écart entre l'homme et le singe infranchissable. La spécialisation de la main, voilà qui signifie l'outil, et l'outil signifie l'activité spécifiquement humaine, la réaction modificatrice de l'homme sur la nature, la production » (*Dialectique de la nature*, in : Textes choisis : *Sur la religion*, Paris 1968, 167). L'avènement de l'homme est conçu par Engels comme le résultat d'une causalité déterministe même si l'habileté de la main offre la possibilité d'un bond dialectique. Alors que la nature resterait éternellement elle-même, l'homme se transforme lui-même et avec lui on entre ainsi dans l'histoire.

choses à la fois et comment la liberté se fait jour en nous sans rompre nos liens avec le monde» («Le doute de Cézanne», in: S.N.S., 36–37). L'adverbe «rétrospectivement» est important: il exclut aussi bien la pure conscience constituante qu'une nécessité dialectique prospective. L'être-au-monde est vécu et non pas analysé du dehors, du point de vue de Sirius. N'a de signification humaine que ce que chaque personne vit, que ce dans quoi elle se trouve engagée. C'est à partir d'un engagement initial qu'un homme s'oriente par rapport aux possibles. C'est en montrant la signification humaine de la naissance, de la sexualité, du travail que Merleau-Ponty met en évidence la dimension symbolique du comportement humain, la capacité humaine de dépasser les structures créées pour en créer d'autres.

La naissance

Si je n'ai pas choisi de naître, c'est moi, cependant, estime Merleau-Ponty, «qui donne un sens et un avenir à ma vie» (P.P., 510). Mais, attention, il ne s'agit pas d'une invention pure ou de l'expression d'une volonté qui pourrait nier toute détermination préalable. Donner un sens et un avenir à ma vie, «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» (ibidem). Ainsi, «l'événement de ma naissance n'a pas passé, il n'est pas tombé au néant à la façon d'un événement du monde objectif, il engageait un avenir, non pas comme la cause détermine son effet, mais comme une situation, une fois nouée, aboutit inévitablement à quelque dénouement. Il y avait désormais un nouveau «milieu», le monde recevait une nouvelle couche de signification. Dans la maison où un enfant naît, tous les objets changent de sens, ils se mettent à attendre de lui un traitement encore indéterminé, quelqu'un d'autre et de plus est là, une nouvelle histoire, brève ou longue, vient d'être fondée, un nouveau registre est ouvert» (P.P., 466). Le comportement humain n'est pas la suite logique d'un projet déterminé une fois pour toutes. De même que «l'artiste n'a qu'un moyen de se représenter l'œuvre à laquelle il travaille: il faut qu'il la fasse» (P.P., 210), de même le sens d'une vie se dessine en suivant le cours de l'existence à travers un réseau d'intentions existentielles. Cette intentionnalité opérante est un «art caché dans les profondeurs de l'âme humaine» et, «comme tout art, ne se reconnaît que dans ses résultats» (P.P., 491). On ne peut donc comprendre le sens d'une vie en restant sur

la berge. Il s'agit de l'orientation, de la polarisation de notre être vers ce qu'il n'est pas encore, de l'orientation *ek-statique* de notre existence, d'un rapport de transcendance active entre le sujet que nous sommes et le monde conçu « comme unité primordiale de toutes nos expériences à l'horizon de notre vie et terme unique de tous nos projets » (P. P., 492). Une telle approche du comportement humain n'est pas sans conséquence sur la réflexion morale. Merleau-Ponty estime que, « en morale comme en art, il n'y aurait pas de solution pour celui qui veut d'abord assurer sa marche, rester à tout instant juste et maître absolu de soi-même » (S. N. S. préface, 9). L'impératif catégorique qui présuppose la reconnaissance d'un « je » transcendantal et qui permettrait de lire l'événement à partir d'un vouloir être universel a le défaut de nous faire considérer « comme données avec l'humanité les conditions d'exercice de la justice » ce qui nous dispenserait de réaliser dans la contingence les conditions d'existence des valeurs conformes à l'impératif catégorique (cf. « Autour du marxisme », S. N. S., 180). Il n'est donc pas pensable de détacher l'intention morale d'un vécu concret, à savoir de la conséquence objective de nos actes eu égard aux liens qui nous attachent les uns aux autres pour notre bonheur et pour notre malheur. Mais alors que « le peintre est seul à avoir droit de regard sur toutes choses sans aucun devoir d'appréciation » – on dirait même, poursuit Merleau-Ponty, « que devant lui les mots d'ordre de la connaissance et de l'action perdent leur vertu » – le philosophe et tout homme parlant « ne peuvent décliner les responsabilités » (O. E., 14).

La « genèse de l'être pour nous » : la sexualité et le langage

La vie affective est particulièrement importante dans cette prise de conscience de soi à travers la réalisation de l'œuvre d'une vie. Certains troubles de la sexualité et du langage peuvent être interprétés, selon Merleau-Ponty, comme l'inhibition de cette conduite conçue comme reprise créatrice par incapacité d'exister, au sens de se projeter dans le monde en lui donnant sens. Si n'a de signification que ce que je vis, ce dans quoi je suis engagé, alors il faudra concevoir la sexualité comme un engagement vis-à-vis de l'autre à partir d'un conditionnement déterminé et le langage comme reprise, en un acte d'expression, du sens tacite des choses donné dans chaque perception. Là encore, en montrant que la sexualité, comme le langage, ne font que prolonger les pouvoirs expressifs du corps, Merleau-Ponty nous esquisse une phénoménologie

du comportement humain qui remet en cause le dualisme de l'En-soi et du Pour-soi. L'homme visé à travers son comportement n'est ni chose, ni conscience. A travers deux exemples, Merleau-Ponty va nous montrer qu'un traumatisme psychique touche cette totalité qu'est notre être-au-monde et qu'un conflit psychique s'accompagne, non par accident, de symptômes corporels.

1. C'est d'abord la passivité érotique du malade Schneider, dont le comportement affectif et sexuel a été décrit par les *gestaltistes*, qui a une signification exemplaire. Le traumatisme qui fait suite à une blessure circonscrite dans la sphère occipitale ne peut être compris ni comme la conséquence d'une causalité purement physique, ni comme le résultat d'un choix délibéré. La portée de l'accident physique va bien au-delà de la déficience mécanique. Le fait que le malade manifeste des réactions érotiques, bien qu'elles soient « strictement locales » et à la seule condition qu'elles « ne commencent que par contact » prouve que le mécanisme a encore la possibilité de fonctionner. Mais il faut y ajouter le fait que le malade est incapable de faire exister l'autre comme partenaire sexuel potentiel et, par là, de faire exister son propre désir. C'est ce qui est nécessaire à la dimension humaine ou symbolique de la sexualité qui est inhibé : projeter une manière d'être, manifester « une intentionnalité qui suit le mouvement général de l'existence » (P. P., 183) et qui « donne à l'expérience son degré de vitalité et de fécondité » (P. P., 184). Si Schneider n'a plus la possibilité d'ordonner son corps propre en vue d'une forme d'expression possible, si « son corps est à sa disposition comme moyen d'insertion dans un entourage familial, mais non comme moyen d'expression d'une pensée spatiale gratuite et libre » (P. P., 121), c'est qu'il ne peut plus mettre en forme ou structurer son entourage, c'est qu'il retombe dans un « état de chose ». Le malade est « lié à l'actuel, il manque de liberté, de cette liberté concrète qui consiste dans le pouvoir général de se mettre en situation » (P. P., 158). La maladie a détendu ce que Merleau-Ponty appelle « l'arc intentionnel » (*ibidem*) permettant à l'homme d'être un existant avec une unité de sens, un projet unique qui se concrétise par rapport à un passé et un avenir, un milieu humain déterminé, une situation spatiale, culturelle, voire morale. C'est donc une « manière d'être à l'égard du monde, c'est-à-dire à l'égard du temps et à l'égard des autres hommes » (P. P., 185) qui est inhibée par le traumatisme d'origine crânienne. La maladie ne s'explique pas d'une manière purement causale, par la déficience d'un mécanisme. On comprend dès lors les réserves de Merleau-Ponty vis-à-vis de certains pré-

supposés ontologiques de la psychanalyse : l'homme n'est pas, pour lui, une machine à désirer. Bien que n'existant pas non plus comme idées pures, bien qu'indissociables d'un corps vivant, « la pudeur, le désir, l'amour en général ont une signification métaphysique, c'est-à-dire qu'ils sont incompréhensibles si l'on traite l'homme comme une machine gouvernée par des lois naturelles, ou même comme un « faisceau d'instincts », et qu'ils concernent l'homme comme conscience et comme liberté » (P.P., 194).

2. Mais l'insuffisance des explications mécanistes ne doit pas nous faire opter pour une philosophie de la conscience désincarnée. « La psychanalyse existentielle, dit Merleau-Ponty, ne doit pas servir de prétexte à une restauration du spiritualisme » (P.P., 187). Car, si un trouble psychique peut remettre en question ma manière d'être avec autrui, réciproquement, un obstacle à la coexistence, à savoir l'interdiction faite à une jeune fille de revoir le jeune homme qu'elle aime, a des répercussions physiques : de la perte de l'appétit à la perte de l'usage de la parole. Le corps, à nouveau, exprime une modalité de l'existence : « la malade ne mime pas avec son corps un drame qui se passerait dans sa conscience » (P.P., 188). Notre corps propre manifeste toujours une véritable présence au monde et à autrui et notre existence personnelle est toujours « la reprise et la manifestation d'un être en situation donné » (P.P., 193). Parce que la manière dont nous existons est « reprise d'une situation de fait », cela signifie qu'il n'y a pas de liberté sans conditionnement. Il y a donc une vérité de la psychanalyse, c'est la vérité de cette psychanalyse existentielle qui « ne rend pas impossible la liberté » et qui « nous apprend à la concevoir concrètement, comme une reprise créatrice de nous-mêmes, après coup toujours fidèle à nous-mêmes » (S.N.S., 43).

Cette première approche de la liberté à partir d'une phénoménologie du comportement nous permet d'établir la conclusion provisoire suivante : la liberté que l'homme manifeste par son comportement n'est pas purement centrifuge, elle n'est pas celle d'un sujet qui affirme sa liberté dans un choix pur ou par une *Sinngebung* décisive, elle est en même temps centripète parce que le monde dont chaque être humain fait parti attendait de lui un certain traitement. Puisque nous avons commencé par la signification humaine de la naissance, on peut rappeler que, pour Merleau-Ponty, « naître, c'est à la fois naître du monde et naître au monde. Le monde est déjà constitué, mais aussi jamais complètement constitué. Sous le premier rapport, nous sommes sollicités,

sous le second nous sommes ouverts à une infinité de possibles. Mais cette analyse est encore abstraite, car nous existons sous les deux rapports *à la fois*. Il n'y a donc jamais déterminisme et jamais choix absolu, jamais je ne suis chose et jamais conscience nue » (P.P., 517). L'homme qui s'interroge sur le sens qu'il peut donner aux choses doit commencer par mettre en évidence les conditions de possibilité de son engagement mais cela ne doit pas l'empêcher d'être attentif aux conditions de réalité, à savoir au « sens autochtone du monde qui se constitue dans le commerce avec lui de notre existence incarnée et qui forme le sol de toute *Sinngebung* décisive » (P.P., 503). Contrairement aux tenants d'un volontarisme pur, Merleau-Ponty estime que « notre liberté ne détruit pas notre situation, mais s'engrène sur elle » (P.P., 505).

Le travail humain

La liberté humaine n'est pas seulement relative à la sphère privée du comportement. Elle se réalise aussi à travers la coexistence des subjectivités. La présence d'autrui est comme anticipée dans l'objet façonné par le travail des hommes, objet que chacun de nous utilise en reprenant à son compte l'intention qui a présidé à sa mise en forme. « De même que la nature, dit Merleau-Ponty, pénètre jusqu'au centre de ma vie personnelle et s'entrelace avec elle, de même les comportements descendent dans la nature et s'y déposent sous la forme d'un monde culturel. Je n'ai pas seulement un monde physique, je ne vis pas seulement au milieu de la terre, de l'air et de l'eau, j'ai autour de moi des routes, des plantations, des villages, des rues, des églises, des ustensiles, une sonnette, une cuiller, une pipe. Chacun de ces objets porte en creux la marque de l'action humaine à laquelle il sert » (P.P., 399). On ne peut donc parler de « reprise créatrice » sans faire allusion au travail humain. Merleau-Ponty est convaincu comme Engels que le travail est la médiation obligée pour comprendre l'insertion de l'homme dans l'histoire bien qu'il refuse le matérialisme métaphysique qui fait de l'émergence du travail le résultat d'une dialectique de la nature. A la suite de Hegel et du jeune Marx, Merleau-Ponty accorde au travail un rôle privilégié pour comprendre comment l'homme forme, structure son rapport au monde, s'arrache au monde des choses et affirme une dimension spirituelle de l'existence qui ne contredit pas son incarnation. Si l'on veut comprendre pourquoi Merleau-Ponty a été convaincu du rôle historique du prolétariat, il faut se souvenir que le travail est pour lui « l'activité par laquelle

l'homme projette autour de lui un milieu humain et dépasse les données naturelles de sa vie» (« Autour du marxisme », S.N.S., 189). Le travail, c'est « l'intersubjectivité humaine concrète » (« Marxisme et philosophie », S.N.S., 228). Dans le travail, l'homme, sans rompre ses liens au monde, constitue un monde culturel en projetant autour de lui les instruments de sa libération.

2. Histoire, révolution, engagement social

La réflexion sur le travail humain est le point de départ d'une doctrine de la conscience engagée qui s'élabore dans ces textes célèbres que sont *Humanisme et terreur* et *Les aventures de la dialectique*. Puisque le travail, nous l'avons dit, est une certaine manière d'être au monde, il n'y a pas séparation, dans l'œuvre de Merleau-Ponty, entre sa philosophie de l'histoire et sa philosophie du comportement. Il n'y a pas d'histoire sans intersubjectivité, et l'intersubjectivité va de pair avec la condition charnelle de l'existence humaine. Toute la philosophie de Merleau-Ponty, qui a bien vu les difficultés auxquelles se sont heurtés le Husserl des *Méditations cartésiennes* ou le Sartre de *L'être et le néant* quand ils ont voulu parler de la relation à autrui, présuppose un refus du solipsisme, une lutte contre la conscience insulaire. « Il n'y a de perception, dit-il, que parce que je suis du monde par mon corps, et je donne un sens à l'histoire que parce que j'y occupe un certain point de stationnement, que d'autres points de stationnement possibles me sont déjà désignés par le paysage historique et que toutes ces perspectives relèvent déjà d'une vérité où elles se composeraient » (A.D., 268–269).

Si Merleau-Ponty se sent au départ très proche de Marx et de ce que l'on a appelé le « messianisme prolétarien », c'est, comme nous l'avons vu, à partir d'une certaine conception assez idéalisée du travail. Il y a, en effet, des correspondances qui ne doivent rien au hasard. Le lien est plus que de pure forme entre l'esclave de Hegel qui parvient à la conscience de soi par le travail créateur, le prolétaire du jeune Marx qui est assigné à la reconquête totale de l'homme et le philosophe Merleau-Ponty jugeant une société à partir de sa substance profonde qu'est pour lui le « 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 » (H.T., X). Rien d'étonnant alors si la lecture que Merleau-Ponty nous donne du matérialisme historique est celle d'une histoire des « relations interhumaines telles qu'elles s'établissent effectivement dans

la vie concrète» (P.P. note, 200). Le sujet réel de l'histoire n'est plus seulement, comme chez Engels, «l'homme en tant que facteur de production, mais plus généralement le sujet vivant, l'homme en tant que productivité, en tant qu'il veut donner forme à sa vie, qu'il aime, qu'il hait, qu'il crée ou ne crée pas des œuvres d'art, qu'il a des enfants ou qu'il n'en a pas» (ibidem).

Dans ce contexte, le sens du travail humain est à mettre en relation directe avec une «manière d'exister ou de coexister», avec les «relations interhumaines». Bref, Merleau-Ponty veut comprendre l'histoire en mettant en perspective l'ambiguïté de l'existence humaine. De même que l'homme n'est ni chose ni conscience mais une dialectique entre les deux, de même l'histoire n'est ni celle de l'esprit, ni celle de la matière. La coexistence présuppose une relation étroite entre signification existentielle et signification économique de l'agir humain. On ne peut ôter aux situations économiques leur pouvoir de motivation. «Si l'existence est le mouvement permanent par lequel l'homme reprend à son compte et assume une situation de fait, aucune de ses pensées ne pourra être tout à fait détachée du contexte historique où il vit et en particulier de sa situation économique» (P.P., 201). Une lecture humaniste du marxisme n'est sensée que si l'on accepte l'hypothèse de Merleau-Ponty que «chaque acte politique comporte, outre son sens manifeste, un sens contraire et latent» («L'homme et l'adversité», S., 301) et que, comme «il y a un impensé de Husserl, qui est bel et bien à lui, et qui pourtant ouvre sur autre chose» («Le philosophe et son ombre», S. 202), il y a aussi un impensé de Marx. C'est dans cette perspective ambiguë que Merleau-Ponty essaie de comprendre les procès staliniens.

Humanisme et terreur

Parce qu'il est pour lui essentiel de défendre la libération des hommes plutôt que la liberté, parce que la liberté véritable n'existe «qu'en acte, dans le mouvement toujours imparfait qui nous joint aux autres, aux choses du monde, à nos tâches, mêlées aux hasards de notre situation» (H. T., XX), Merleau-Ponty essaie de comprendre les procès de Moscou en analysant les conséquences des actes plutôt que l'intention des protagonistes. Il se défie en effet de toute conscience morale abstraite, se remémorant en particulier l'expérience cruciale de sa jeunesse, celle d'un «jeune catholique que les exigences de sa foi conduisaient à gauche» et qui s'aperçut que «dans la question sociale, on ne peut jamais

compter sur eux (les catholiques) jusqu'au bout » (« Foi et bonne foi », S.N.S., 305–306). Il se défie également de la morale fondée sur la liberté théorique d'un « je » transcendantal incapable d'exercer cette liberté concrète d'un homme singulier qui empiète sur celle des autres. La violence existante empêche Merleau-Ponty de croire que la « coexistence des hommes sujets autonomes et raisonnables se trouve assurée » (« Autour du marxisme », S.N.S., 180).*

Le dilemme de Roubachof, héros du roman de Koestler, *Le zéro et l'infini*, est de savoir si seuls comptent ses mérites objectifs définis dans la perspective de la révolution prolétarienne ou sa subjectivité « qui se retranche des événements et les juge » (H.T., 6). Doit-on juger un homme du point de vue de ses intentions ou en ne faisant état que des conséquences pratiques de ses décisions ? Roubachof vit la contradiction entre deux morales, la morale humaniste abstraite qui déclare l'individu sacré, morale de la conscience, et la morale selon laquelle la fin justifie les moyens, qui affirme que l'individu doit être sacrifié à un projet historique, morale de la responsabilité parce qu'elle permet de juger selon les conséquences des actes. Le drame réside moins dans le « Yogi aux prises avec le Commissaire », que dans l'homme partagé entre les exigences que lui dicte sa conscience morale et les nécessités de l'action politique efficace. C'est le drame de chaque homme partagé entre « son intérieur et son extérieur », entre le choix de valeurs inconditionnel et « la figure objective de ses actions » aux yeux des autres dans le contexte d'une histoire révolutionnaire (H.T., 67). Merleau-Ponty qui a déjà mis en évidence l'ambiguïté de l'existence, qui estime que nous n'avons pas le choix entre la violence et la non-violence mais entre la violence qui est « progressiste et tend à se supprimer » et celle qui « tend à se perpétuer » aurait tendance à faire pencher notre intervention du côté du commissaire. Il faut, tout en reconnaissant les mystifications possibles de la vie intérieure, affirmer néanmoins l'échange nécessaire du subjectif et de l'objectif, échange en quoi résiderait « le secret des grands marxistes » (H.T., 25).

* « En supposant une Raison impersonnelle, un Homme raisonnable en général et en se donnant comme fait de nature et non pas comme fait historique, le libéralisme suppose acquise l'universalité quand le problème est de le faire apparaître dans la dialectique de l'intersubjectivité concrète » (H.T. note, 38). Claude LEFORT traite ce problème dans son art. « Les droits de l'homme et l'Etat-Providence », in : *Esprit*, no 11, 1985.

Le marxisme auquel Merleau-Ponty apporte son adhésion est une espèce de philosophie existentielle, « théorie de la praxis ou de l'existence sociale comme milieu concret de l'histoire, à égale distance de l'idéalisme et du matérialisme métaphysique » (S.N.S., 234). Reprocher à Merleau-Ponty l'ambiguïté de cette conception existentielle de l'histoire, c'est oublier qu'il a commencé par montrer l'ambiguïté de notre être-au-monde. Pourquoi s'étonner dès lors si « la politique n'est pas seulement affaire de conscience », si elle n'existe que par « l'engagement du sujet moral abstrait dans des événements ambigus » (H. T., 87) ? Reste que dans une bonne logique révolutionnaire les procès de Moscou « demeurent dans le subjectif » car les actes des accusés « ne prennent définitivement un caractère criminel qu'à condition d'être vus dans la perspective d'avenir des hommes au pouvoir » (H. T., 30). Alors ces procès sont bien « le drame de l'honnêteté subjective et de la trahison objective » (H. T., 47). Mais juger que la trahison est objective au nom d'une certaine humanité à venir n'est-ce pas remettre en cause la contingence de l'histoire, le fait que « nous sommes acteurs dans une histoire ouverte » (H. T., 99), que la vérité historique reste à l'horizon de notre praxis conçu comme un « horizon de probabilités (H. T., 59) ?

Merleau-Ponty semble croire encore, à la fin de cette guerre qui a montré comment la violence peut tourner en leur contraire les convictions morales les plus élevées, que « mettre l'ambiguïté et la contingence au cœur de l'histoire » n'est « qu'un début et une demi-vérité » (H. T., 101), qu'on ne peut rester spectateur désengagé et que, puisque l'histoire n'est pas que raison, mais ruse aussi, violence, il faut se demander s'il n'y a pas une « violence rétrograde » et une violence légitime, si la violence légitime ne consiste pas à « enjamber le présent vers l'avenir » (H. T., 118) en épousant la cause prolétarienne. C'est le prolétariat qui est traité comme un objet et c'est en donnant son assentiment à la cause prolétarienne que la coexistence des hommes ne sera peut-être pas vouée à l'échec. Le futur reste contingent ; le prolétariat a bien une mission, mais il faut renoncer à la concevoir en termes théologiques ; cette mission n'est pas providentielle mais simplement historique. Le prolétariat peut seul incarner dans l'histoire les valeurs humanistes et c'est dans cette perspective que « la théorie du prolétariat comme porteur du sens de l'histoire est la face humaniste du marxisme » (H. T., 127). Cependant, il y a dans le mouvement prolétarien des détours inattendus et la coexistence des hommes n'est en rien assurée. Les faits relatifs à la vie soviétique montrent à l'évidence un de ces détours : la société communiste est

non seulement « à l'opposé de l'humanisme prolétarien » (H.T., 146) mais le mouvement prolétarien lui-même n'est plus le terme de référence par excellence des chefs et des idéologues du parti. Faut-il alors opter pour l'anticommunisme au risque de vouer définitivement à l'échec la coexistence des hommes en s'opposant au prolétariat, « à la fois force motrice de la société nouvelle et porteur des valeurs d'humanité » (H.T., 161)? Merleau-Ponty choisit, à l'époque, « une attitude pratique de compréhension sans adhésion » (H.T., 160). Il n'a pas encore perçu le déclin de l'humanisme prolétarien comme cette « expérience cruciale qui annule le marxisme entier ». Il continue à penser que « comme critique du monde existant et des autres humanismes, il reste valable. A ce titre au moins, *il ne saurait être dépassé* » (H.T., 165).

Les aventures de la dialectique

Quand c'est contre les prolétaires eux-mêmes que se retourne l'appareil du parti (révolution hongroise de 1956), Merleau-Ponty estimera que la crise est à chercher « au cœur du système » (S., 366) et que si l'on veut tenter de « tracer malgré tout un chemin pour l'humanisme de tous les hommes » (S., 367), il ne faut pas se placer hors de l'histoire dans une perspective idéaliste. Or, c'est justement se placer hors de l'histoire que de défendre la thèse de *humanisme et terreur* : « Le marxisme reste vrai à titre de critique ou de négation, sans l'être comme action ou positivement » (A.D., 310). La compréhension, sans adhésion, à l'égard du communisme, était une réaction, encore morale, contre la morale de la vie intérieure. Restait l'impératif de la justice qui provoquait le refus indifférencié de « toutes les sociétés qui tolèrent l'existence d'un prolétariat » (A.D., 312), forme concrète de l'aliénation humaine. Mais cet absolu d'une justice à venir était en rupture avec une philosophie de la contingence. Elle était foi en l'existence d'une classe messianique qui est « suppression de soi » et qui provoque chez ses représentants autorisés la conviction d'être « l'universel en acte » (A.D., 311). Plutôt que d'affirmer la légitimité invérifiable d'une violence en acte, « il faut répondre qu'on n'est pas quitte avec la misère pour avoir salué la révolution » (A.D., 313). Il faut conserver à la dialectique l'ambiguïté même de l'existence. Les aventures et les illusions de la dialectique résident dans cette croyance idéaliste que la dialectique se supprime elle-même, que les libertés pourraient cesser tout d'un coup de se contrarier et de

s'exiger mutuellement. «Ce qui donc est caduc, ce n'est pas la dialectique, c'est la prétention de la terminer dans une fin de l'histoire ou dans une révolution permanente, dans un régime qui, étant la contestation de lui-même, n'ait plus besoin d'être contesté du dehors, et en somme n'ait plus de dehors» (A.D., 276–277).

L'histoire comme « milieu de vie »

Comment choisir alors son chemin dans l'adversité ? La méditation sur l'œuvre d'art va influencer toujours plus Merleau-Ponty. Ce qui nous appartient de faire est une œuvre. Nous devons être capables de reprendre à notre compte tout un conditionnement à partir de « noyaux intelligibles ». Jean-Claude Eslin montre très bien que Merleau-Ponty va au-delà de sa « critique de l'humanisme vertueux » (art. in : *Esprit*, n° 6, 1982) quand la coexistence s'affirme à travers « une œuvre qui peut se poursuivre sur plusieurs générations » (art. cit., 16). L'action historique est dès lors comparée à l'acte créateur de l'artiste qui exprime dans son œuvre l'excès de ce qu'il vit par rapport à ce qui a déjà été vécu et exprimé. L'action historique, « c'est le choix d'un certain style » et « le style devient la médiation que nous cherchions entre nécessité et liberté, entre tradition et initiative » (art. cit., 15). Alors la philosophie de l'histoire peut se rapprocher encore plus d'une phénoménologie existentielle, au *monde phénoménologique* fait écho l'idée d'*institution* : « Le monde phénoménologique, c'est, non pas de l'être pur, mais le sens qui transparaît à l'intersection de mes expériences et à l'intersection de mes expériences et de celles d'autrui, par l'engrenage des unes sur les autres, il est donc inséparable de la subjectivité et de l'intersubjectivité qui font leur unité par la reprise de mes expériences passées dans mes expériences présentes, de l'expérience d'autrui dans la mienne » (P.P., XV). Il faut entendre par institution, écrit Merleau-Ponty dans le résumé d'un de ses cours au Collège de France, « ces événements d'une expérience qui la dotent de dimensions durables, par rapport auxquelles toute une série d'autres expériences auront sens, formeront une suite pensable ou une histoire – 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 » (R.C., 61).

L'idée empruntée à Max Weber d'une « parenté des choix » entre ce qui appartient à la conscience (les valeurs religieuses et morales) et des réalités historiques relatives à la science, aux techniques, au droit, à

l'Etat, permet de mettre en évidence dans le processus historique des « noyaux intelligibles » ou « matrices symboliques » autour desquels s'installe « l'infini détail des faits » (R.C., 51). L'histoire conserve un sens, mais il ne s'agit plus d'un sens préétabli. Le sens apparaît toujours après coup : le sens qu'on trouve aux faits historiques est « vacillant et toujours menacé ». Le noyau d'intelligibilité qui a permis à Max Weber de montrer comment « le capitalisme dénature l'éthique calviniste » (R.C., 51) en le pétrifiant, comment la doctrine calviniste de la prédestination et la morale du travail aboutissent à ce capitalisme qui est négation des valeurs spirituelles, ce noyau d'intelligibilité est exemplaire si l'on veut comprendre en quoi l'histoire a un sens. Il ne s'agit plus d'un nécessaire développement de l'idée. L'histoire « fait son sens au contact de la contingence, au moment où l'initiative humaine fonde un système de vie en reprenant des données dispersées » (A.D., 25). Ainsi nous donnons un sens à notre vie ; c'est à partir de là que nous sommes sensibles à tous les usages possibles de la liberté, que nous sommes des « hommes de culture », c'est-à-dire des hommes capables « de prendre position consciemment à l'égard du monde et de lui prêter un sens » (A.D., 32). Une telle conception historique s'élabore grâce à la médiation de types idéaux qui restent cependant rivés à une perspective concrète, qui ne sont pas un système de catégories de plus « arbitrairement choisi ». Cette compréhension historique « ne présume que la possibilité pour nous d'avoir un passé qui soit nôtre, de reprendre dans notre liberté l'œuvre de tant d'autres libertés, d'éclairer leurs choix par les nôtres et nos choix par les leurs, de rectifier les uns par les autres, afin d'être dans la vérité » (A.D., 32). Ma situation dans l'histoire, à l'image de ma situation dans le monde, présuppose la multiplicité des perspectives. Ainsi le sens de l'histoire « est comparable au sens des choses perçues, à ces reliefs qui ne prennent forme que d'un certain point de vue et n'excluent jamais absolument d'autres modes de perception » (A.D., 55).

C'est influencé par cette conception des types idéaux que Merleau-Ponty fait une exégèse subtile des pages de Marx qui rapprocheraient le marxisme des philosophies de l'existence. Sous cet éclairage, le marxisme apparaît plutôt tendu vers ce que l'homme devrait être et comme une philosophie volontariste que comme une conception dialectique de l'histoire pouvant être tragique dans ses conséquences. La confrontation de Merleau-Ponty à Lukács et à Sartre est significative dans ce contexte. Lukács s'aventure plus loin encore que son maître, Max Weber, dans la recherche d'un « chemin entre la philosophie de

l'entendement et les philosophies dogmatiques de l'histoire» (R. C., 47). Le livre de Lukács, *Geschichte und Klassenbewußtsein*, dont Merleau-Ponty nous donne une lecture originale, apparaît comme l'expression d'une espèce de marxisme webérien, marxisme qui prend en compte aussi bien la subjectivité que la réalité. C'est à la subjectivité qu'il appartient de faire apparaître, après coup et dans un processus de vérification infini garanti par une autocritique, les noyaux d'intelligibilité donnant un sens à l'histoire. Le rôle de la réalité est d'incorporer cette subjectivité même à l'histoire. Alors, Lukács peut élargir l'horizon webérien : la réification, la dépoétisation des valeurs, est étendue du protestantisme à l'ensemble des sociétés marchandes qui ont rompu le lien de l'homme à la nature, lien qui garantissait au mythe une valeur *sui generis*, ce qui n'est malheureusement plus le cas des idéologies. Sous cette lumière, le prolétariat est vu comme le dernier avatar de cette humanité dépoétisée.

Pour Merleau-Ponty, l'interprétation de l'histoire propre à Lukács laissait bien « apercevoir, derrière la prose du quotidien, une reprise de soi par soi qui est la définition de la subjectivité. Mais ce sens philosophique restait lié aux articulations de l'histoire, indétachable d'elles, et finalement, l'opération de mise en perspective philosophique avait son lest, sa contrepartie dans un fait historique : l'existence du prolétariat » (A. D., 62). Mais comme Lukács conserve au prolétariat un rôle historique prédéterminé en lui reconnaissant cette capacité d'opérer une négation de la négation, de révolutionner les rapports de l'homme à la matière de telle manière que la production soit une création – parce que la reconnaissance du producteur dans sa dignité de créateur doit s'opérer nécessairement de telle sorte que savoir et production seront dans la société prolétarienne les activités d'un homme libre – sa philosophie de l'histoire n'est plus absolument distincte, par son dogmatisme, de l'orthodoxie communiste. Ce faisant, Lukács aurait renoncé aux mises en perspective provisoires de Weber, il aurait placé le philosophe sur un piédestal en le faisant regarder le déroulement de l'histoire d'un point de vue transcendant, il aurait surtout donné congé à l'autocritique. Merleau-Ponty est convaincu, au contraire, que s'il y a une vérité du marxisme, elle ne peut se découvrir qu'immanente à l'histoire conçue comme la « généalogie de la vérité » (A. D., 79). Le philosophe ne doit pas anticiper l'avenir, car le marxisme qui nous dévoile le sens authentique de l'histoire nous montre le présent « toujours travaillé par une autocritique », c'est-à-dire par ce pouvoir de négation « dont le proléta-

riat est le délégué historique » (A.D., 79) et ne nous décrit pas l'avenir. Une telle description supprime, en effet, la critique en prédisant l'auto-suppression du prolétariat. Merleau-Ponty ne peut accepter cette forme de dogmatisme marxiste « qui met le sujet connaissant hors du tissu de l'histoire et lui donne accès à l'être absolu, le délie du devoir d'auto-critique, dispense le marxisme de faire application à lui-même de ses propres principes, installe dans une positivité massive la pensée dialectique qui par son mouvement propre la rejetait » (A.D., 83).

Ce n'est pas seulement la conception hégélienne de la négation de la négation que Merleau-Ponty rejette. Il est tout aussi sévère pour le matérialisme « scientifique » qui met la dialectique dans les choses. A une philosophie objectiviste, il convient d'opposer une philosophie existentielle, au matérialisme métaphysique une philosophie de l'intersubjectivité concrète, aux nécessités immanentes des choses un rapport entre les personnes par la médiation des choses. On comprend alors la préférence de Merleau-Ponty pour le jeune Marx et sa critique à l'égard du Marx de la maturité. Entraîné par Engels, il aurait substitué aux rapports entre personnes par la médiation des choses un rapport dialectique entre des choses, construisant ainsi un « socialisme scientifique » qui rompt la dialectique sujet-objet « au bénéfice des infrastructures » (A.D., 114). Les contradictions entre la conscience révolutionnaire de Trotsky et son aveuglement politique proviendraient justement d'un « fétichisme » (terme emprunté à Claude Lefort) de la collectivisation et de la planification.

La controverse de Merleau-Ponty avec Sartre résulte du refus, par le premier, du dualisme de l'*En-soi* et du *Pour-soi*, du refus de l'alternative entre un déterminisme historique matérialiste et un volontarisme pur. Merleau-Ponty va même jusqu'à nous suggérer que, comme souvent, les contraires s'assemblent : quand Sartre justifie les communistes dans leur action parce qu'ils feraient usage d'une volonté pure, son extrême subjectivisme rejoint l'extrême objectivisme de la « science » de l'histoire. L'ultrabolchévisme de Sartre est, aux yeux de Merleau-Ponty, l'expression d'une volonté pure « sans appui dans les choses » (A.D., 144), cela parce que la philosophie idéaliste de Sartre « oppose absolument le sens tout spirituel, impalpable comme la foudre, et l'être qui est pesanteur et cécité absolue » (A.D., 168). En Sartre, la volonté du militant « ne surgit pas de ce qu'elle a été » ; elle n'est pas liée à sa manière d'être au monde dans un cadre institutionnel concret, elle est « morsure du devoir ou du néant sur l'être » (A.D., 146). Il y a une adhésion au parti par un dernier

coup de force qui peut être interprétée comme une défense contre la mort. L'adhésion au parti, qui est pure négation de la société bourgeoise, est l'expression emblématique d'une conscience conçue comme pour pouvoir de néantiser. « Au temps des idéologies, disait Camus, il faut se mettre en règle avec le meurtre. » (*L'homme révolté*, Essais, Paris, 1965, 414). « L'action pure, à la limite, c'est le suicide ou le meurtre » (A.D., 160), renchérit Merleau-Ponty. Sartre pense pouvoir s'en sortir par une action imaginaire qu'il croit, à tort, être idéale. Dès que cette action « veut s'imposer aux choses, on la voit soudain retourner à l'irréel d'où elle est née » (A.D., 160). L'engagement de Sartre est vicié par sa cécité à l'égard du prolétariat réel qui est la « chair du parti ». Seul prend un sens historique, pour Merleau-Ponty, ce qui a d'abord été vécu dans l'ambiguïté, ce qui s'est élaboré « dans les relations interhumaines et dans les rapports de l'homme avec son métier » (P.P., 508–509). Sous l'éclairage de la philosophie de Sartre, « nous sommes ce que nous inventons d'être », la praxis marxiste devient la « vertigineuse liberté » (A.D., 179). Avec Sartre, la révolution n'est plus un déséquilibre créateur ; elle « n'est plus définie que par son antagonisme avec la classe qu'elle élimine » (A.D., 185). Merleau-Ponty pense devoir remplacer le dilemme entre une liberté qui serait « ou bien totale, ou bien nulle » (P.P., 518) par l'exercice d'une liberté qui n'est jamais sans motifs. Le sujet humain est libre quand il peut reprendre à son compte un sens tacite qui est dans les choses, une somme de projets en train de se faire et toujours menacés par la contingence de l'histoire. Quand Sartre décrit notre situation concrète, il est bien obligé de mettre entre parenthèses le dualisme de l'*En-soi* et du *Pour-soi*, cela parce que « l'idée de situation exclut la liberté absolue à l'origine de nos engagements » (P.P., 518).

Le sens de notre existence – nous l'avions comparé au sens d'une œuvre d'art – n'apparaît que dans sa réalisation par une opération d'expression, un style exprimant l'excès de ce que nous vivons par rapport à ce qui a déjà été vécu. Ainsi en est-il aussi de notre engagement historique. « J'ai reçu avec l'existence, dit Merleau-Ponty, une manière d'exister, un style » (P.P., 519). C'est dans l'ambiguïté de mon engagement dans le monde que ma liberté s'esquisse et que j'en prends conscience. Le sens de ma vie ne résulte pas de la claire conscience d'une fin à atteindre et d'une délibération purement rationnelle. « Le choix que nous faisons de notre vie a toujours lieu sur la base d'un certain donné. Ma liberté peut détourner ma vie de son sens spontané, mais par une série de glissements, en l'épousant d'abord, et non par aucune création

absolue » (P. P., 519). Bref, le moyen le plus sûr de manquer de liberté est de chercher « à dépasser ma situation naturelle et sociale en refusant de l'assumer d'abord, au lieu de rejoindre à travers elle le monde naturel et humain » (P. P., 520). La question qui se pose alors est de « savoir si, comme le dit Sartre, il n'y a que des *hommes* et des *choses*, ou bien aussi cet intermonde que nous appelons histoire, symbolisme, vérité à faire » (A. D., 269).

L'épaisseur du présent

On voit qu'on ne peut isoler la conscience que Merleau-Ponty a de sa liberté de son existence d'être incarné dans un monde donné et de la conscience qu'il a de sa temporalité. Si notre liberté est une certaine manière d'être au monde, à soi et à autrui, elle n'apparaît que sur un « champ de présence ». Le réseau d'intentionnalités existentielles sans lesquelles la liberté ne serait point est l'énigme même du vécu. Merleau-Ponty développe une conception du temps qui est inséparable de l'engagement d'un homme, de son existence *ek-statique*. Il y a un « temps éveillé où l'éternité prend racine ». « C'est le champ de présence au sens large, avec son double horizon de passé et d'avenir originaires et l'infinité ouverte des champs de présence révolus ou possibles. Il n'y a de temps pour moi que parce que j'y suis situé, c'est-à-dire parce que je m'y trouve déjà engagé, parce que tout l'être ne m'est pas donné en personne, et enfin, parce qu'un secteur de l'être m'est si proche qu'il ne fait pas même tableau devant moi et que je ne peux pas le *voir*, comme je ne peux pas voir mon visage. Il y a du temps pour moi parce que j'ai un présent. C'est en venant au présent qu'un moment du temps acquiert l'individualité ineffaçable, le « une fois pour toutes » qui lui permettront ensuite de traverser le temps et nous donneront l'illusion de l'éternité » (P. P., 484). Il n'est pas possible dans un tel contexte de lire les signes des temps à la lumière des livres saints ou de la bible marxiste. « La solution de tous les problèmes de transcendance, dit encore Merleau-Ponty, se trouve dans l'épaisseur du présent préobjectif, où nous trouvons notre corporéité, notre socialité, la préexistence du monde, c'est-à-dire le point d'amorçage des « explications » dans ce qu'elles ont de légitime, — et en même temps le fondement de notre liberté » (P. P., 495).

Une telle conception de la liberté, je l'ai suggéré déjà par le titre de mon exposé, reflète l'ambiguïté de l'existence humaine et sa radicale contingence. Le doute de Cézanne a permis à Merleau-Ponty d'en tirer

une leçon : « nous ne quittons jamais notre vie. Nous ne voyons jamais l'idée ni la liberté face à face » (S.N.S., 44). La concrétisation de la liberté et l'affirmation d'un monde plus humain relèvent-ils alors de l'utopie ? La réponse de Merleau-Ponty n'est ni oui ni non. Il s'agit d'une tâche à réaliser dont le succès dépendra et du monde et de nous, de toutes les formes possibles de coexistence. « Comme Cézanne se demande si ce qui est sorti de ses mains offre un sens et sera compris, comme un homme de bonne volonté, considérant les conflits de sa vie, en vient à douter que les vies soient compatibles entre elles, le citoyen d'aujourd'hui n'est pas sûr que le monde humain soit possible. Mais l'échec n'est pas fatal. Cézanne a gagné contre le hasard. Les hommes peuvent gagner aussi, pourvu qu'ils mesurent le risque et la tâche » (S.N.S. préface, 10).

Abréviations et bibliographie

- H.T. = *Humanisme et terreur*, Paris 1947.
S.C. = *La structure du comportement*, Paris 1942.
O.E. = *L'œil et l'esprit*, Paris 1964.
R.C. = *Résumés de cours*, Paris 1968.
P.P. = *Phénoménologie de la perception*, Paris 1945.
S. = *Signes*, Paris 1960.
S.N.S. = *Sens et non-sens*, Paris 1948.
A.D. = *Les aventures de la dialectique*, Paris 1955.

