

FIGURE DE PENSÉE

Merleau-Ponty et les aventures de la phénoménologie

Maurice Merleau-Ponty fait partie de ces intellectuels dont le parcours se confond avec celui du siècle dernier. Certes, le philosophe meurt en 1961, 30 ans avant la fin de l'URSS. Mais dès 1955 il diagnostique le déclin irréversible du marxisme (après avoir été séduit par lui) et ensuite refuse instamment toute tentation de lui substituer un quelconque ersatz révolutionnaire (le tiers-mondisme, par exemple, comme le fera Sartre). Peu avant sa mort, il écrit : « tout ce qu'on croyait pensé et bien pensé — la liberté et les pouvoirs, le citoyen contre les pouvoirs, l'héroïsme et l'humanisme révolutionnaire — tout cela est en ruine[1]. » Il faut désormais penser sans certitude. Qu'est-ce que cela veut dire?

Il faut d'abord parler de la conception que Merleau-Ponty se faisait de la phénoménologie. Ce qu'il nomme la « présence au monde » est irréductible au dualisme sujet-objet, qui est pourtant inhérent à l'« attitude naturelle » (ou, si l'on préfère, au sens commun). Dans cette attitude, toutes les choses reposent séparées de nous, elles sont ce qu'elles sont, elles existent « en soi ». C'est pourquoi elles sont à notre disposition et peuvent ainsi être inscrites dans des schémas pratiques ou utilitaires. Or en réalité, le monde est toujours déjà humanisé, c'est-à-dire habité par des êtres humains qui y ont laissé les traces de leurs intentions : « les choses ne sont [...] pas devant nous de simples *objets* neutres que nous contemplerions; chacune d'elles symbolise pour nous une certaine conduite, nous la rappelle[2]. » Prenons un exemple : dans notre culture, le jaune, le rouge ou le bleu s'entourent chacun d'un certain « halo » (ainsi que le disait Cézanne), c'est-à-dire suscitent ou appellent une certaine « attitude », une certaine « manière d'exister » qui évoque l'aigreur, la colère ou le calme[3]. Mais cela n'est vrai que dans notre culture, puisque « la sensation du bleu » n'est pas l'équivalent du « cercle du géomètre » qui, lui, est le « même à Paris et à Tokio[4]. » Plus encore, même au sein de notre culture, l'association de la sensation du bleu avec un halo de calme est un fait historique, c'est-à-dire qu'elle renvoie à une sédimentation d'attitudes qui sont des manières d'explorer les choses. Il suffirait, dit Merleau-Ponty — et c'est d'ailleurs ce à quoi s'emploient notamment la peinture et la littérature modernes, qui font en ce sens œuvre phénoménologique —, d'opérer une sorte de déplacement de perspective, une « déformation cohérente[5] » de la perception ou de la vision, pour que surgisse soudain, par delà l'« actuel » que compose le paysage des choses disposées à leur place, une « série » de « figures de l'être[6] » inscrites dans des mondes « virtuels » ou « possibles ». Pour le dire avec les mots de ses tout derniers écrits, alors qu'il cherchait à élaborer ce qu'il nommait une « ontologie nouvelle », tout « visible » contient en lui une série indéfinie d'« invisibles », comme s'il y avait une profondeur inépuisable des choses[7]. Tout phénomène, c'est-à-dire toute chose qui nous apparaît, est en ce sens toujours ambigu, il constitue, en d'autres mots, une « totalité charnelle[8] » ou une « chair » qu'on n'a

jamais fini d'explorer ou de palper. Il y a en ce sens une sorte d'historicité primordiale inhérente à la « chair du monde », comme si les choses étaient constamment « à venir » ou comme si la perception qui les livrerait à leur « maximum de richesse » était à l'horizon seulement[9]. Pour l'animalité, les choses ne sont jamais rien d'autre que ce qui importe pour les montages instinctifs; pour la divinité, si elle existe, les choses sont sans ambiguïté ou sans historicité, parce que toutes leurs dimensions apparaissent sans restriction et en même temps à un point de vue de l'Absolu (c'est un tel point de vue que l'humanisme « classique » cherchait à mimer en pensant les conditions d'une présence au monde sans corps et sans spatialité : c'est le sens à la fois de la philosophie de Descartes et de la peinture fondée sur la perspective). Ce n'est que pour l'humanité, qui est irréductible tant à l'animalité qu'à la divinité, que le monde est chair, qu'il a une part irréductible d'opacité ou d'étrangeté.

Ce que Merleau-Ponty nomme l'attitude symbolique consiste précisément à entr'apercevoir des virtuels ou des possibles au travers de l'actuel, à découvrir une « même chose [...] sous une pluralité d'aspects[10] ». Dès la fin des années 1940, alors qu'elles occupaient pourtant un espace encore limité dans le monde intellectuel, Merleau-Ponty s'intéresse aux sciences sociales et comprend que la réflexion qu'on trouve en anthropologie ou en sociologie sur le tissu symbolique des sociétés rejoint son travail de phénoménologue. Par exemple, Max Weber, dans ses travaux sur l'éthique protestante et l'esprit du capitalisme[11], montre selon Merleau-Ponty que l'histoire s'édifie à partir de « matrices symboliques[12] », autrement dit qu'elle est pleine de virtuels ou de possibles et que c'est à partir d'eux qu'il faut comprendre les décisions des acteurs. Agir, c'est d'abord se trouver situé dans une forêt de signes toujours équivoques et qui suscitent par là même la division, voire l'affrontement entre les acteurs; c'est ensuite parier sur un possible qui paraît probable. Le tissu social-historique n'est jamais transparent, il contient toujours une part d'ambiguïté, on ne s'y oriente qu'à tâtons. En même temps qu'il est le lieu de la « vérité », c'est-à-dire d'un « accord », ici et maintenant, « de soi avec soi et avec autrui[13] », il est donc aussi le lieu de la violence. On vise l'humanisme, on risque toujours d'aboutir à la terreur : c'est « le mélange dont nous sommes faits[14] ».

C'est cela qui a d'abord attiré Merleau-Ponty dans l'œuvre de Marx. À son fondement, on trouve la notion d'une lecture de l'histoire menée de l'« intérieur » de celle-ci[15]. Justement parce qu'ils sont réduits à l'état de marchandises dans un ensemble de rapports sociaux qui paraissent se répéter et se reproduire mécaniquement, les prolétaires tendent spontanément, selon Marx, à opérer un déplacement de perspective, à faire transparaître des possibles là où les structures instituées sont en principe entièrement figées ou « gelées ». Ce faisant, ils refusent leur état et sont ainsi déjà engagés dans une entreprise de contestation radicale de l'ordre existant. C'est ce que Marx appelle la *praxis*, l'union indissoluble dans la classe prolétaire de la théorie et de la pratique, d'une interrogation des rapports sociaux et d'une pratique de transformation. Par là, les prolétaires préfigurent la possibilité de l'universel, d'une vérité partagée par tous, dépassant les divisions et les conflits : engagés dans une activité politique qui ne peut pas s'épargner (comme tout autre) le recours à la violence, ils indiquent pourtant que l'humanisme peut finalement émerger de la terreur. Le marxisme, dans ce contexte, n'est que l'expression formelle d'un processus révolutionnaire qui a une consistance propre ou qui existe par lui-même : le communisme, dit Marx, est « le mouvement *réel* qui abolit l'état actuel des choses[16] ». Mais selon Merleau-Ponty, le marxisme est en réalité fondé sur une oscillation, laquelle se révèle finalement une contradiction. De deux choses l'une, en effet : ou bien le prolétariat incarne effectivement la *praxis*, c'est-à-dire est, comme on l'a dit, l'union de la théorie et de la pratique — auquel cas il s'autosuffit, pour ainsi dire, de telle sorte que le marxisme se réduit à une sorte d'enregistrement des pratiques prolétaires —, ou bien le prolétariat a besoin qu'on lui révèle qu'il est l'incarnation de la *praxis* parce qu'il ignore qu'il l'est — auquel cas il n'est pas l'union indissoluble de la théorie et de la pratique et ne s'autosuffit pas puisqu'il lui faut une théorie extérieure à lui, incarnée par exemple dans le parti marxiste, pour qu'il ait conscience de son être et s'engage dans la pratique révolutionnaire. La première possibilité donne naissance au marxisme « spontanéiste » (celui de

Rosa Luxemburg, de Georg Lukács dans *Histoire et conscience de classe*[\[17\]](#)); la deuxième, au marxisme « objectiviste » (le « marxisme-léninisme ») qui, comme l'expression l'indique, fait du prolétariat l'« objet » de la théorie ou du savoir dont le Parti s'autoproclame le porteur. Toute l'histoire du marxisme au xx^e siècle peut être lue comme une oscillation entre ces deux pôles. Or, si le marxisme objectiviste l'a emporté, c'est que le spontanéisme révolutionnaire est, au fond, intenable et qu'il ouvre lui-même la voie à l'objectivisme. À moins de s'enfoncer dans le silence ou de se contenter de simplement répéter la parole prolétaire (est-ce même possible?), les marxistes les plus radicalement spontanéistes ne peuvent pas s'empêcher de prêter des intentions aux prolétaires, donc de penser à distance d'eux, d'en faire des objets de réflexion. En ce sens, le marxisme spontanéiste contient déjà en lui le marxisme objectiviste (aussi, selon Merleau-Ponty, n'est-il nullement étonnant qu'un auteur comme Georg Lukács soit passé d'*Histoire et conscience de classe* à une position fondée sur une alliance objective, même si elle est demeurée pleine de réticences, avec le marxisme stalinien). Au fond, le marxisme tout entier est fondé sur une sorte de « contradiction performative » : en parlant à distance (inévitablement) du prolétariat, il en fait un objet de sa réflexion théorique et, par là, nie en pratique ce qu'il affirme en paroles, soit que le prolétariat est l'incarnation de la *praxis*, c'est-à-dire l'union autosuffisante de la théorie et de la pratique.

Comment s'orienter dans le monde social-historique par delà le marxisme? Mort en 1961, rappelons-le, Merleau-Ponty n'a pas pu élaborer la philosophie politique qu'il estimait devoir correspondre à la fois à l'ontologie nouvelle à laquelle il travaillait et aux besoins du temps présent. Mais peut-être ce manque réside-t-il moins dans le fait que le travail du philosophe a été brutalement interrompu, que dans sa difficulté à briser avec ce qu'il identifiait comme les fondements du marxisme. Certes, Merleau-Ponty tient que c'est une erreur de précipiter dans la classe prolétaire la *praxis* ou la dialectique, c'est-à-dire l'« étonnement » et l'« interrogation permanente » des choses qui conduisent à s'engager dans une « généalogie du vrai » et dans la transformation du monde[\[18\]](#). Cela dit, il faut se demander jusqu'à quel point l'espèce de dialectique « dé-localisée » qu'il propose de substituer au marxisme rompt avec ce dernier et avec la contradiction dont il est porteur. Dans ce qu'il nomme la « non-philosophie » ou l'« activité symbolique anonyme[\[19\]](#) », sur laquelle il ne va cesser de se pencher dans les dernières années de sa vie, Merleau-Ponty déclare découvrir autant d'interrogation et autant de dialectique que dans l'activité philosophique elle-même. Les peintres, les écrivains, même les scientifiques (nonobstant l'ontologie classique à laquelle ils se tiennent) sont engagés, qu'ils le sachent ou non, dans des activités radicales d'interrogation du monde tel qu'il est et par là, dans un travail de l'institution symbolique qui sans cesse à la fois mine l'ancien et fait advenir le nouveau. Merleau-Ponty ira ainsi jusqu'à dire à propos des travaux de Ferdinand de Saussure, qui a, selon lui, l'un des premiers cherché à théoriser la langue comme une institution symbolique, qu'on y trouve peut-être une « théorie du sens historique » qui reprend à neuf la notion d'une « union de la philosophie et de l'histoire » telle que Marx la souhaitait[\[20\]](#). Mais en quoi le refus de situer la créativité historique dans la classe prolétaire et la volonté de la disposer dans le tissu social-historique tout entier dépassent-ils le modèle de la *praxis* prolétaire et ses contradictions? Il est frappant de constater à quel point la manière dont Merleau-Ponty comprend le rapport entre la philosophie et la non-philosophie dans ses derniers écrits s'enfonce dans les mêmes difficultés que celles identifiées à propos du marxisme. Car s'il est vrai que la non-philosophie ou l'activité symbolique anonyme est l'incarnation de la dialectique, la philosophie peut adopter en face d'elle l'une de ces deux attitudes : elle peut se contenter de prendre acte du travail d'interrogation mené dans la non-philosophie, autrement dit, elle peut faire de celle-ci la philosophie véritable ou réalisée; ou elle peut en parler à distance, c'est-à-dire l'objectiver en explicitant ce qu'elle fait sans le savoir. D'un côté, donc, comme dans le cas du marxisme spontanéiste pour qui la parole prolétaire se suffit à elle-même, la tentation du silence : si « le philosophe parle, [...] c'est une faiblesse en lui, et une faiblesse inexplicable : il devrait se taire, coïncider en silence, et *rejoindre dans l'Être une philosophie qui y est déjà faite*[\[21\]](#) ». Position intenable, bien sûr, de sorte que Merleau-Ponty

ajoute aussitôt que, de l'autre côté, « tout se passe au contraire » comme si le philosophe « voulait mettre en mots un certain silence en lui qu'il écoute. Son "œuvre" entière est cet effort absurde[22] ». Absurde en effet, d'abord en ce sens que la philosophie apparaît superflue si la non-philosophie est déjà interrogation de l'Être, si la première se réalise au mieux dans la seconde; ensuite, en ce sens que le silence ne saurait être énoncé par la philosophie sans être aussitôt objectivé et donc trahi : le philosophe « écrivait pour dire son contact avec l'Être; il ne l'a pas dit, et ne saurait le dire, puisque c'est du silence[23] ». Entre le silence impossible et la parole superflue, la philosophie ne parvient pas à définir sa place en face d'une non-philosophie identifiée comme lieu diffus de la dialectique ou de la *praxis* — comme c'était déjà le cas dans l'œuvre de Marx elle-même.

On se demandera peut-être à quoi riment ces considérations qui peuvent paraître quelque peu abstraites. Mais elles ne le sont aucunement, ne serait-ce que dans la mesure où — mais je ne dispose pas ici de tout l'espace qu'il faudrait pour bien l'explicitier — l'entreprise intellectuelle de Claude Lefort, qui a exercé une énorme influence sur la pensée du politique en France (mais pas seulement) depuis une vingtaine d'années, est très précisément édifiée sur ces prémisses. La théorie de la démocratie qui est au cœur de la philosophie politique de Lefort fait en effet de ce régime un lieu où l'ensemble des dispositifs institutionnels « laisse percer l'énigme de l'institution du social[24] » ou fait voir « l'interrogation qui habite l'institution du social[25] ». La démocratie, en d'autres mots, révèle le tissu social comme « fondamentalement *interrogatif*[26] », elle n'est qu'un autre nom donné à l'activité symbolique anonyme dont parlait Merleau-Ponty. Mais si c'est ainsi, si la démocratie réalise au fond la dialectique, c'est-à-dire l'interrogation et la transformation du tissu social, les mêmes questions que précédemment relevées se posent : à quoi sert donc la philosophie politique, qu'il importe pourtant, selon Lefort, de « restaurer[27] »? Ou bien la philosophie politique traite à distance la démocratie, l'objective, ce qui paraît absurde puisque la seconde est censée incarner l'auto-interrogation du social et réalise ainsi la philosophie en la rendant inutile comme activité « séparée »; ou bien la philosophie politique prend acte de ce qu'est la démocratie et, à défaut de garder entièrement le silence devant elle, s'en fait la « servante ». Le plus étonnant est alors de constater qu'une entreprise comme celle de Lefort, qui s'est toujours explicitement présentée comme critique et radicale, rejoint au fond à la fois celle d'un philosophe pragmatiste libéral comme Richard Rorty qui, prenant acte du fait que la démocratie s'autosuffit, conclut au « primat de la démocratie sur la philosophie[28] ». Mais cela ne revient-il pas, au fond, à une démission de la philosophie, voire de la pensée? Il nous reste encore entièrement à définir ce que pourrait être une pensée (une philosophie politique) qui à la fois se situerait à distance de la démocratie et de ses pratiques et, en même temps, tiendrait compte qu'il s'agit d'un régime probablement indépassable.

Gilles Labelle*

NOTES

* Gilles Labelle est professeur de science politique à l'Université d'Ottawa.

1. *Signes*, Paris, Gallimard, 1960, p. 31. Sauf indication contraire, tous les ouvrages cités sont de M. Merleau-Ponty.
2. *Causeries 1948*, Paris, Seuil, 2002, p. 28.
3. *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945, p. 243-245.
4. *Ibid.*, p. 247. En réalité, les concepts scientifiques ou mathématiques ont aussi une origine culturelle

et par conséquent une histoire, même si celle-ci repose sur des rythmes et des durées de bien plus grande ampleur.

5. *Signes*, *op. cit.*, p. 97.

6. *Ibid.*, p. 70.

7. *Le visible et l'invisible*, Paris, Gallimard, 1964, p. 222.

8. *Causeries*, *op. cit.*, p. 54.

9. *Phénoménologie de la perception*, *op. cit.*, p. 367.

10. *La structure du comportement*, Paris, P.U.F., 1967 [1942], p. 190.

11. M. Weber, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, trad. J. Chavy, Paris, Plon, 1964.

12. *Les aventures de la dialectique*, Paris, Gallimard, 1955, p. 25.

13. *Humanisme et terreur. Essai sur le problème communiste*, Paris, Gallimard, 1947, p. 204.

14. *Signes*, *op.cit.*, p. 306.

14. Claude Lefort, *Sur une colonne absente. Écrits autour de Merleau-Ponty*, Paris, Gallimard, 1978, p. 91.

15. K. Marx, *L'idéologie allemande*, in K. Marx, *Œuvres*, tome III : *Philosophie*, Paris, Gallimard, coll. La Pléiade, 1982, p. 1067.

16. G. Lukács, *Histoire et conscience de classe. Essais de dialectique marxiste*, Paris, Minit, 1960.

17. *Les aventures de la dialectique*, *op. cit.*, p. 78-79.

18. *Éloge de la philosophie*, Paris, Gallimard, 1953, p. 91.

19. *Ibid.*, p. 86.

20. *Le visible et l'invisible*, *op. cit.*, p. 166, nous soulignons.

21. *Idem.*

22. *Idem.*

23. C. Lefort, *L'invention démocratique. Les limites de la domination totalitaire*, Paris, Fayard, 1981, p. 150.

24. *Ibid.*, p. 82.

25. C. Lefort et Marcel Gauchet, « Sur la démocratie : le politique et l'institution du social », *Textures*, 2-3, 1971, p. 18.

26. C. Lefort, *Essais sur le politique (XIX^e-XX^e siècles)*, Paris, Seuil, 1986, p. 17.

27. R. Rorty, « Du primat de la démocratie sur la philosophie. Lectures de Rawls », in G. Vattimo (dir.), *La sécularisation de la pensée*, Paris, Seuil, 1988, p. 37-62.