

Autour de Merleau-Ponty : Deux lectures de son oeuvre

Geraets, Th. F. *Vers une nouvelle philosophie transcendantale. La genèse de la philosophie de M. Merleau-Ponty jusqu'à la Phénoménologie de la Perception*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1971, 212 pp.

Madison, G. B. *La Phénoménologie de Merleau-Ponty. Une recherche des limites de la conscience*, Paris, Klincksieck, 1973, 283 pp.

G. B. Madison and Th. F. Geraets

Volume 2, Number 1, avril 1975

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/203024ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/203024ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (print)

1492-1391 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Madison, G. B. & Geraets, T. F. (1975). Autour de Merleau-Ponty : Deux lectures de son oeuvre / Geraets, Th. F. *Vers une nouvelle philosophie transcendantale. La genèse de la philosophie de M. Merleau-Ponty jusqu'à la Phénoménologie de la Perception*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1971, 212 pp. / Madison, G. B. *La Phénoménologie de Merleau-Ponty. Une recherche des limites de la conscience*, Paris, Klincksieck, 1973, 283 pp. *Philosophiques*, 2(1), 103–123. <https://doi.org/10.7202/203024ar>

ÉTUDES CRITIQUES

AUTOUR DE MERLEAU-PONTY : DEUX LECTURES DE SON OEUVRE

GERAETS, Th. F. *Vers une nouvelle philosophie transcendante*. La genèse de la philosophie de M. Merleau-Ponty jusqu'à la Phénoménologie de la Perception, La Haye, Martinus Nijhoff, 1971, 212 pp.

MADISON, G. B. *La Phénoménologie de Merleau-Ponty*. Une recherche des limites de la conscience, Paris, Klincksieck, 1973, 283 pp.

I

SUR L'INTERPRÉTATION DE MERLEAU-PONTY de Th. F. GERAETS

par G. B. Madison

EN PUBLIANT IL Y A TROIS ANS son admirable étude sur l'oeuvre de jeunesse de Merleau-Ponty, M. Geraets a rendu un grand service au public philosophique et à ceux, toujours plus nombreux, qui s'intéressent à l'oeuvre magistrale de Merleau-Ponty, « le plus grand des phénoménologues français », comme disait Paul Ricoeur. Ce livre est un modèle de recherches historiques et constitue l'étude la plus importante et la plus détaillée de cette époque de la pensée du philosophe français.

Le livre de M. Geraets se recommande pour plusieurs raisons, mais son intérêt majeur tient à ce qu'il nous présente une analyse détaillée et suivie de la recherche de la part du philosophe d'une *méthode* appropriée. Le titre même du livre souligne clairement l'intérêt de Geraets dans cette question de méthodologie. Son souci principal est de nous montrer comment Merleau-Ponty en est finalement arrivé à la conception de la

philosophie qui sera ensuite mise à l'épreuve dans la *Phénoménologie de la perception* (désigné désormais par le sigle PP). Comme nous le montre Geraets, la motivation profonde de la pensée chez Merleau-Ponty était dès le début d'ordre « existentialiste ». Merleau-Ponty incarnait la vieille tradition de la philosophie française morale, et, comme le dit Sartre, le jeune Merleau-Ponty était très pascalien de tempérament. Cependant Merleau-Ponty poursuivait une carrière académique. C'est dire qu'il se trouvait dans l'obligation de s'arranger avec la philosophie des écoles. D'un côté, il y avait la philosophie criticiste, de l'autre le réalisme traditionnel. Mais ni l'une ni l'autre ne lui semblait en état de rendre justice aux récentes découvertes dans les domaines de la physiologie et de la psychologie auxquels il avait commencé à s'intéresser (voir, en appendice au livre de Geraets, le texte de Merleau-Ponty, « La nature de la perception »). Ce dont avait besoin Merleau-Ponty, c'était donc d'un moyen d'échapper aux deux alternatives classiques d'intellectualisme et d'objectivisme, d'idéalisme et de réalisme. Il lui fallait une méthodologie qui lui permettrait de réaliser ses intérêts existentialistes, mais qui serait plus qu'une simple réflexion personnelle dans le genre marcelien, c'est-à-dire un appareil conceptuel qui lui permettrait justement non pas de contourner les philosophies alors dominantes, mais d'entrer en plein débat avec elles et finalement de les réfuter. En bref, ce que cherchait Merleau-Ponty, c'était une « troisième voie » entre l'idéalisme et le réalisme, entre la philosophie criticiste et la science objectiviste (voir par ex. le texte cité pp. 36-7). C'est, nous dit Geraets, dans cette situation d'ambiguïté méthodologique qu'était plongé Merleau-Ponty jusqu'en 1939. C'est ce que Geraets appelle l'« hésitation » de Merleau-Ponty qui ne voulait « ni renoncer à toute philosophie transcendente, ni assumer définitivement le point de vue de la conscience transcendente constituante » (p. 2). Merleau-Ponty ne voulait adopter intégralement ni le point de vue du spectateur étranger en vigueur dans les sciences ni l'idée d'une conscience transcendente souveraine et constituante de l'idéalisme. En somme, Merleau-Ponty voulait maintenir la tradition transcendente en philosophie, tout en rejetant ses aspects idéalistes, inacceptables pour lui. Comment Merleau-Ponty a-t-il pu surmonter cette « hésitation » ?

La thèse de M. Geraets, développée dans le dernier chapitre de son livre — chapitre qui constitue une bonne étude du rapport du jeune Merleau-Ponty avec Husserl — consiste à situer au début de 1939, à la suite d'une prise de conscience plus approfondie de l'oeuvre du dernier Husserl, le moment où Merleau-Ponty a pu « accomplir ce pas décisif » (p. 134). Ce serait sa découverte chez Husserl lui-même d'une sorte de « philosophie de l'existence » qui l'aurait amené à franchir « un seuil important » (p. 134). C'est dire que ce changement serait intervenu après *La Structure du comportement* (désigné désormais par le sigle SC), ouvrage terminé en 1938. Selon Geraets, la SC est un « livre difficile » (pp. 31-2, 39), car l'attitude de l'auteur y est équivoque et au cours du livre se produit un « changement de méthode » qui « n'est pas clairement reconnu par l'auteur même » (p. 39). Ce changement de méthode auquel se réfère Geraets, c'est le passage d'une considération de la perception vue du dehors à une élucidation de la perception vécue du dedans, le passage, en somme, au point de vue transcendantal. Cependant dans la SC Merleau-Ponty n'arrive pas à distinguer très clairement entre le point de vue transcendantal et l'idéalisme ou le criticisme tout court, qu'il refuse toujours d'endosser. C'est dire que la position de Merleau-Ponty y est assez ambiguë. Comme le dit Geraets : « Il semble que Merleau-Ponty, avant 1939, n'a pas vu comment il serait possible de développer une philosophie transcendentale si l'on renonce à l'idée d'une conscience constituante universelle » (p. 130). Si donc, comme le dit Geraets, dans la SC « phénoménologie et idéalisme transcendantal sont... vraiment envisagés comme une même forme de philosophie » (p. 90), le changement important intervenu en 1939 consisterait en ceci que Merleau-Ponty ait pu — ou soit venu à croire qu'il le pouvait — dissocier les deux. Ce qui aurait suggéré à Merleau-Ponty cette possibilité, ce serait sa découverte chez Husserl même — c'est-à-dire chez une philosophe qui passait pour un idéaliste — des notions « existentielles » de *Lebenswelt*, de monde de la vie et d'intentionnalité opérante. Je reviendrai dans un instant sur ce point, car il me fournira un point de départ pour ma critique, mais pour le moment je dois admettre que la thèse de Geraets est dans l'ensemble très plausible et son argumentation convaincante. Ce qui lui donne du poids, c'est qu'il existe incontestablement

blement une différence entre la SC et la PP. La seconde n'est pas le simple prolongement de la première, mais reprend l'analyse de la perception à un niveau différent, supérieur. C'est dire qu'il y a un décalage entre les deux livres, et on peut donc supposer avec Geraets que quelque chose d'important s'est produit dans l'esprit de l'auteur entre les deux, et l'hypothèse la plus probable, c'est que la cause de ce changement était la lecture plus approfondie de Husserl.

En plus de préciser de cette manière la nature du changement chez Merleau-Ponty, M. Geraets nous dit que l'attitude fondamentale qui est alors apparue en 1939 « régit et rend compréhensible l'ensemble de son oeuvre ultérieure » (p. 3). La lecture de Husserl aurait permis à Merleau-Ponty de « trouver l'attitude philosophique fondamentale qu'il gardera toute sa vie » (p. 171). Or, c'est justement au sujet de cette affirmation que j'aimerais interroger M. Geraets. Il me semble qu'il y avait chez Merleau-Ponty un changement encore plus important que celui qu'analyse d'une façon admirable Geraets, et que ce changement est celui qui est intervenu entre la PP et *Le visible et l'invisible* — de sorte que l'attitude philosophique assumée par Merleau-Ponty en 1939 n'en est justement pas une « qu'il gardera toute sa vie ». Autrement dit, M. Geraets essaie de nous montrer comment Merleau-Ponty a réussi en 1939 à naviguer entre le Scylla et le Charybde de l'idéalisme et du réalisme. Bien que Merleau-Ponty ait alors tenté le passage, je ne suis pas si sûr qu'il n'ait pas plutôt échoué sur les rochers. Pour donner du poids à cette objection, je dois essayer d'indiquer ce que j'estime être une insuffisance radicale de la position acquise en 1939 et exprimée dans la PP.

La difficulté de la PP tient justement à mon avis à la relation que Merleau-Ponty garde envers Husserl. Cette relation est ce qu'il y a de plus équivoque. Alors que Merleau-Ponty croyait discerner une « philosophie existentielle » chez Husserl, toute l'évidence indique que Husserl n'a jamais renoncé à son désir d'élever la philosophie au rang d'une science absolue. Mais si Husserl garde la notion de la philosophie comme science, il garde aussi nécessairement les concepts qui en découlent, dont notamment la notion de la conscience transcendente consti-

tuante. C'est dire que la philosophie de Husserl est restée jusqu'à sa fin une philosophie de la conscience et un idéalisme intégral. Il n'y a jamais eu chez Husserl lui-même ce que Merleau-Ponty pourtant appelle « l'existentialisme de la dernière période ». Parler de l'« existentialisme » en ce qui concerne Husserl, c'est à mon avis ne parler que d'une pure fiction (ou alors c'est faire plutôt de la philosophie que de l'histoire de la philosophie). Je ne dis pas que Merleau-Ponty ait complètement méconnu la philosophie husserlienne (le texte cité p. 58 indique le contraire, c'est-à-dire une reconnaissance par Merleau-Ponty du caractère fondamentalement idéaliste de Husserl), mais seulement qu'il ne voulait ou ne pouvait croire que Husserl n'était que l'idéaliste qu'il était. S'il l'avait pensé, il n'aurait sans doute pu trouver chez lui le secours et l'encouragement dont il avait besoin pour continuer dans sa tentative de surmonter l'idéalisme de l'intérieur. Il est d'ailleurs très significatif que c'est pour une grande part, comme le montre Geraets, à travers Fink que Merleau-Ponty a lu Husserl. C'est peut-être là la source principale de sa lecture existentialisante de Husserl. La tentative de Fink d'« existentialiser » Husserl sans pourtant briser les cadres de la pensée husserlienne a dû exercer une grande attraction sur Merleau-Ponty. Mais c'est justement cette tentative de plier l'idéalisme transcendantal husserlien aux exigences d'une pensée existentialiste que j'estime impossible.

Il est vrai qu'on peut trouver chez le dernier Husserl des notions « existentielles », telle que celle de la *Lebenswelt*, mais l'erreur de Merleau-Ponty était de croire qu'on puisse développer comme il le faut ces notions à l'intérieur de la pensée transcendantale, à l'intérieur de la phénoménologie intentionnelle idéaliste. Merleau-Ponty a essayé de faire un compromis entre l'analyse intentionnelle-constitutionnelle de Husserl et la philosophie existentialiste. Ce compromis n'est pas tenable, et le tenter c'est se condamner à une philosophie de l'ambiguïté, voir même à une *philosophie ambiguë*, mauvaise¹. Ainsi, voulant sauvegarder la

1. Comme Kierkegaard vis-à-vis de Hegel, Merleau-Ponty dans sa réaction contre l'idéalisme transcendantal de Husserl n'arrive dans la PP qu'à élaborer une philosophie de la *conscience malheureuse*. Or une telle philosophie ne représente pas une rupture avec l'idéalisme, car elle continue à partager ses présuppositions de base (et c'est pour cette raison qu'en réagissant contre l'optimisme idéaliste elle se préoccupe du *malheur* de la conscience).

philosophie transcendentale traditionnelle tout en la dissociant de l'idéalisme, Merleau-Ponty cherche à donner une nouvelle définition du transcendantal. Le « véritable transcendantal » pour lui n'est plus l'Ego transcendantal constituant, c'est le sujet corporel ou plus précisément, *l'expérience vécue*, perceptive, préreflexive. Mais parler comme Merleau-Ponty d'un apriori concret, facticiel ne peut avoir beaucoup de sens philosophique en fin de compte (c'est-à-dire dans la tradition rationaliste à laquelle il continue tout de même d'adhérer), et l'impossible mélange de transcendantalisme et d'empirisme le rend vulnérable aux critiques venant des véritables transcendantalistes² ainsi que d'authentiques empiristes³. Merleau-Ponty rejette le point de vue extérieur pour celui de l'intérieur (cf. p. 186) — ceci en accord avec la philosophie transcendentale traditionnelle — mais son originalité par rapport à la tradition consiste en ceci qu'il essaie de « désintellectualiser » cet intérieur ; le véritable transcendantal est non pas la conscience intellectuelle mais la conscience perceptive, l'expérience vécue. Tout cela est, si je peux m'exprimer ainsi, une révolution de palais, une révolution à l'intérieur de l'idéalisme et qui n'arrive pas pour cette même raison à remettre en question l'idéalisme en tant que tel. Ce que Merleau-Ponty ne voyait pas en 1939 et dans les années 40 : c'est que *la simple substitution d'une philosophie de l'expérience à une philosophie de la conscience ne change rien quant aux structures de base de cette philosophie*. La philosophie de l'expérience vécue de Merleau-Ponty opère avec toutes les présuppositions d'une philosophie de la conscience ; c'est toujours les mêmes présuppositions idéalistes qui y sont à l'oeuvre. Le monde, par exemple, est toujours « subjectivisé » ou « relativisé » et l'être est toujours

-
2. Voir par ex. le livre de Joseph MOREAU, *L'horizon des esprits : Essai critique sur la Phénoménologie de la perception*, Paris, P.U.F., 1960, ainsi que mon article, *The Ambiguous Philosophy of Merleau-Ponty*, à paraître dans *Philosophical Studies* (Ireland).
 3. Voir par ex. le livre de Jean PIAGET, *Sagesse et illusions de la philosophie*, Paris, P.U.F., 1968. En plus, la position philosophique de la SC et de la PP ne me semble pas capable de servir de base pour une véritable médiation entre les sciences objectives de l'homme et la philosophie ou de l'instaurer ; voir mes articles : *Le postulat d'objectivité dans la science et la philosophie du sujet*, *Philosophiques*, vol.1, no 1, avril 1974, pp. 107-139 et *Ricoeur et la non-philosophie*, *Laval théol. et phil.*, vol. XXIX, no 3, octobre 1973, pp. 233-237.

défini comme l'être-pour-un-sujet, même si ce sujet est maintenant le corps propre et non plus l'Ego transcendantal. Dans la PP le dualisme cartésien continue à exercer ses ravages. L'une des plus pertinentes critiques adressées à Merleau-Ponty à l'époque est, à mon avis, celle de Jean Beaufret qui disait qu'à son sens Merleau-Ponty n'avait pas été *assez* radical, car toute la question est de savoir si la phénoménologie pleinement réalisée n'exige pas l'abandon du vocabulaire idéaliste que la PP garde malgré tout. Ni en 1939, ni dans la PP, Merleau-Ponty n'est encore arrivé à sortir véritablement de la tradition idéaliste.

Dans un texte récent Michel Henry écrit les propos suivants que j'appliquerais pour ma part à la philosophie de l'existence, au « transcendantalisme existentiel » de la PP :

Pour autant que le sens, tout sens possible en général, est constitué par une conscience, la question du sens de l'existence se meut dans un cercle dès que ce qui est pensé sous le terme d'existence n'est rien d'autre en réalité que la conscience. Il est vrai que la philosophie de l'existence s'est, en son projet, définie contre la philosophie classique de la conscience, mais on peut douter qu'elle ait pu mener à bien un tel projet. C'est ce qui devient évident quand il apparaît que la structure ontologique originelle de l'existence définie comme transcendance et comme intentionnalité ne fait justement rien d'autre que reprendre la structure de la conscience elle-même, traditionnellement comprise comme relation à l'objet, comme représentation⁴.

Ce cercle vicieux de la philosophie de la conscience auquel se réfère M. Henry, c'est, je le soutiens, ce dont Merleau-Ponty a pris pleine conscience vers la fin de sa vie et sur quoi il a voulu alors s'expliquer. Ce texte en témoigne : « Les problèmes posés dans *PbP* sont insolubles parce que j'y pars de la distinction 'conscience' — 'objet' — »⁵. Comme cette tentative de Merleau-Ponty d'échapper une fois pour toutes à l'idéalisme constitue le sujet central de mon livre⁶, je n'entrerai pas ici dans les détails ;

4. Michel HENRY, *Phénoménologie de la conscience, Phénoménologie de la vie*, à paraître prochainement dans *Sens et existence*, une collection d'articles en l'honneur de Paul Ricoeur réunis sous ma direction et publiée par les Éditions du Seuil.

5. *Le visible et l'invisible*, Paris, Gallimard, 1964, p. 253.

6. *La phénoménologie de Merleau-Ponty. Une recherche des limites de la conscience*, Paris, Éditions Klincksieck, Publications de l'Université de Paris X, 1973.

je voudrais seulement dans ce qui suit et pour terminer jeter un regard contemporain sur l'itinéraire de Merleau-Ponty afin de soulever la question de sa pertinence actuelle.

M. Geraets dit que dans la SC Merleau-Ponty n'est pas encore arrivé à réconcilier ou à dépasser d'une façon résolue l'alternative du réalisme et de l'idéalisme. On peut donc dire que ce livre échoue dans sa tentative. Or, je dirais pour ma part que la PP échoue aussi, cette fois-ci à un niveau supérieur. Mais quand échoue la PP, c'est alors la philosophie transcendente qui se trouve elle-même radicalement remise en question. Geraets dit que « depuis Kant on ne saurait plus concevoir une philosophie, digne de ce nom, qui ne serait plus transcendente » (p. 87), mais il me semble que c'est justement cela dont commençait à douter Merleau-Ponty vers le milieu des années 50. Quand on essaie résolument d'échapper à l'idéalisme, c'est en réalité de la philosophie traditionnelle qu'on commence à se distancer, et c'est elle qui devient suspecte. C'est dire qu'on commence alors à s'interroger sur la possibilité même de la philosophie. C'est l'entreprise philosophique qui est elle-même remise en question. « Notre état de non-philosophie — La crise n'a jamais été aussi radicale », écrivait Merleau-Ponty en 1959, vingt ans après le « pas décisif » de 1939⁷. Et il se demande : « Fin de la philosophie ou renaissance ? » En tout cas, ce qui pour Merleau-Ponty avait touché à sa fin, c'est la phénoménologie intentionnelle, que ce soit sous forme idéaliste ou existentialiste. C'est dans une situation de détresse qu'il se trouvait alors, acculé à la nécessité de frayer un chemin en pays inconnu, au-delà de la tradition.

Dans un ouvrage récent, G. Granel écrit au sujet de la phénoménologie husserlienne :

Il est possible, et il est même certain que cette philosophie-là aussi finira, et même elle a déjà fini ; son essai de survie en tant qu'école philosophique, ou bien a produit des Epigones, ou bien conduit à la mise à mort rituelle du Père, que Merleau-Ponty était en train de commettre, pieusement et impitoyablement, et qui serait chose faite s'il n'était mort lui-même...⁸

7. *Le visible et l'invisible*, p. 219.

8. GRANEL, G., *Le sens du temps et de la perception chez E. Husserl*, Paris, Gallimard, 1968, p. 103. Le texte continue ainsi : « ... mort lui-même

Comme le premier « pas décisif » chez Merleau-Ponty que nous a relaté M. Geraets était effectué grâce à la lecture de Husserl, de même je dirais que le second pas décisif que commence à réaliser *Le visible et l'invisible* était dû à la lecture du dernier Heidegger. Comme le remarque Granel : « ... la lente ascension de Merleau [sic] dans et vers la pensée l'avait conduit en un 'lieu' étrangement voisin du lieu heideggerien⁹. » Mais sur ce rapport du dernier Merleau-Ponty avec Heidegger, comme d'ailleurs avec Husserl, il faut bien s'entendre.

C'est pour moi un fait incontestable que Merleau-Ponty avait à la fin pris nettement ses distances envers Husserl et la tradition elle-même, mais ce n'est pas dire qu'il soit devenu « heideggerien ». Au contraire, l'intérêt que peut avoir pour nous aujourd'hui l'oeuvre finale et non-finie de Merleau-Ponty, c'est qu'on y trouve une tentative de dépasser la philosophie traditionnelle en général et la phénoménologie husserlienne en particulier, tout en ne versant pas dans les excès de « mysticisme » qui sévissent dans le dernier Heidegger. Si Heidegger nous montre un chemin conduisant au-delà de la philosophie traditionnelle, de l'idéalisme, Merleau-Ponty nous en indique un autre, une « route alternative » qui est peut-être plus praticable et plus prometteuse que celle de Heidegger, un chemin qui, contrairement à celui de Heidegger, ne mène *pas* nulle part. En effet, tandis que Heidegger, dans sa réaction contre la tradition, semble rejeter tout souci de *méthode* (une obsession, dirait-il, de la tradition et un exemple de son subjectivisme), et se débarrasse tout simplement du souci de validation et de justification de ses propos, Merleau-Ponty, *toujours fidèle en ceci à Husserl* et à la philosophie traditionnelle, tente de *justifier* son dépassement de la tradition. Il est significatif à cet égard que Heidegger abandonne le terme « philosophie » alors que Merleau-Ponty le garde et parle d'une « nouvelle philosophie » qui est à faire¹⁰. Merleau-Ponty voulait dépasser le dogmatisme de la philosophie traditionnelle et de

(mais cette fois non pas d'une mort essentielle, d'une mort 'factice' au contraire, qui fait pour nous un trou autour duquel nous nous trouvons privés de notre propre pensée, qui était en train de venir à nous par lui, et que nous n'aurons peut-être pas la force de faire venir à nous par nous seuls, et en tout cas jamais sous ce visage) ».

9. *Ibid.*, p. 114.

l'husserlianisme qui réduit l'Être à ce que nous pouvons en savoir, mais il s'opposait à l'idée que le penseur de l'Être est condamné à un silence éloquent ou à la poésie oraculaire. La critique à peine formulée que Merleau-Ponty adresse à Heidegger tourne autour de cette question de méthode. Pour lui, Heidegger nous condamne au silence, car il cherche « une expression directe du fondamental » et ignore ainsi « les miroirs de l'Être »¹¹. Contrairement à Heidegger, Merleau-Ponty se préoccupait des approches de l'Être, de son insertion dans l'expérience phénoménale, vécue, des questions de méthode et du langage propre à une philosophie de l'Être. La pensée de Merleau-Ponty est toujours restée une « philosophie », car elle restait consciente de son caractère *humain* et résistait à la tentation de l'hybris heideggerien qui érige la pensée du penseur en pensée de l'Être et fait du langage le langage de l'Être, dans le mode du *genitivus subjectivus*. Pour Merleau-Ponty ce n'est pas la Langue qui parle ; c'est plutôt l'homme, bien que dans cette activité humaine c'est finalement l'Être qui s'exprime¹².

Merleau-Ponty en est finalement venu à surmonter le dogmatisme philosophique et aussi le mutisme ontologique en concevant la philosophie comme *interrogation humaine*. Dans sa dernière oeuvre c'est sur le sens même de l'interrogation philosophique qu'il s'interroge, d'une façon résolue et méthodique. Treize ans après sa mort, cet itinéraire qui se perd dans la nuit n'a rien perdu de sa pertinence et de son pouvoir de nous instruire et de nous inspirer dans notre détresse actuelle. Les modes passent, mais la chose, cela même qui donne à penser, cela demeure.

McMaster University

10. *Résumés de cours*, Paris, Gallimard, 1968, p. 144.

11. *Ibid.*, p. 156.

12. Heidegger écrit : « ... die Sprache kein Werk des Menschen ist: die Sprache spricht. Der Mensch spricht nur, indem er der Sprache entspricht. Diese Sätze sind nicht die Ausgeburt einer phantastischen 'Mystik'. » « Einige Hinweise auf Hauptgesichtspunkte für das theologische Gespräch über 'Das Problem eines nichtobjektiveirenden Denkens und Sprechens in der heutigen Theologie », in *Les Archives de Philosophie*, 1969, p. 404. On aimerait pourtant avoir plus que des assurances : on aimerait savoir exactement pourquoi et comment de tels propos ne relèvent pas d'une mystique fantaisiste.

2

MERLEAU-PONTY SELON MADISON

par Th. F. Geraets

Gary Brent Madison s'est proposé de dévoiler, — dans une reprise interprétante, plutôt que dans une présentation ou un commentaire, — l'intention fondamentale ou le sens profond de la philosophie de Maurice Merleau-Ponty (pp. 20-21). L'étude est chronologique dans sa présentation (p. 18), mais régressive dans sa visée méthodique : il s'agit d'une lecture « ontologique » de l'oeuvre de Merleau-Ponty (pp. 9, 20). La structure du livre est très simple : l'auteur montre comment s'est fait le passage de la phénoménologie « positive » des deux premiers ouvrages (ch. I) à l'ontologie « négative » des derniers écrits (ch. V) en interprétant ce que Merleau-Ponty a écrit, à différents moments, sur la peinture (ch. II), sur le langage (ch. III) et sur la philosophie (ch. IV).

Le sens du passage à l'ontologie est décrit dans les termes suivants : « une radicale mise en question », l'établissement d'un « tout nouveau point de départ », « une reprise totale de la *Phénoménologie (de la perception)* qui la transpose tout entière dans un tout autre champ où seulement les thèses de ce premier grand livre reçoivent leur vraie et ultime signification » (p. 182). « Il ne s'agit pas d'une réfutation ou d'un abandon » (l.c.), mais d'une prise de conscience, par la phénoménologie, de ses limites — qui sont celles d'une « philosophie de la conscience et de ce qui est immanent à elle » (pp. 204, 18). Cette prise de conscience se fait « de l'intérieur de la conscience (on ne peut évidemment pas en sortir) . . . » (p. 245) ; mais « en pensant sa propre cécité » (p. 209) la conscience pense l'Être et le « positivisme phénoménologique » se transforme en « ontologie négative » (p. 208). Il faut reconnaître que ce passage et cette transformation, — même si l'interprète se refuse d'y voir une réfutation ou un reniement (pp. 217, 182), — contiennent bien pour lui un élément de négation. Ce qui est nié, c'est la prétention de la « première philosophie » de Merleau-Ponty de se fonder et de

reposer sur elle-même en tant que phénoménologie positive (pp. 209, 203). Ce qui est nié, c'est l'affirmation de notre communication corporelle avec le monde « comme un fait brut et sans fondement intelligible » (p. 184), comme un fait « contingent » (p. 17, *passim*), « dernier » (pp. 69, 135), « irrationnel » (p. 108), produit du hasard (p. 84-85).

Cette thèse de la contingence serait fondée sur « une bifurcation fondamentale et irréductible (mais toujours dialectique) de la conscience et du monde » (p. 193). Ainsi c'est « la notion même d'intentionnalité, le rapport intentionnel conscience-monde » (p. 199), le rapport intentionnel en tant que corrélativité (pp. 47, 50, 52, 53, 184, 199), qui sera remis en question. L'analyse intentionnelle des actes (pp. 185, 200, 202, 205) sera remplacée par la description d'une intentionnalité « toute nouvelle », « intérieure à l'Être » (p. 202) : « On voit par là comment la notion d'intentionnalité présentée dans la PP a été radicalement transformée ». (p. 189, n. 16), « C'est ainsi que Merleau-Ponty dépasse finalement un préjugé husserlien qui a toujours été une des grandes sources d'ambiguïté dans sa propre pensée, à savoir celui selon lequel l'être, c'est être un objet, c'est-à-dire un corrélatif de l'intentionnalité du sujet ». (p. 218)

Certes, dès la *P.P.* Merleau-Ponty a « refusé la notion d'un Ego transcendantal constituant », mais ce refus semble le condamner à « un va-et-vient incessant » entre le corps propre et le monde « sans qu'on touche jamais à la source ultime de ce rapport dialectique », à ce qui « justifie » la concordance nécessaire entre ces deux termes (p. 238, n. 10). C'est justement quand Merleau-Ponty trouve la source ou le fondement de ces deux « relativités » (la « conscience » ou le corps propre et l'« objet » ou le monde perçu) dans l'Être, qu'il passe d'une phénoménologie qui lui avait paru se suffire à une ontologie (p. 239, n. 10). « L'origine fondamentale de la vérité ou du sens, il ne le conçoit plus comme le rapport dialectique et gratuit du sujet au monde, et le thème de sa pensée n'est plus l'« être au monde », mais l'« Être ». » (p. 182, n. 12) (Voir p. 181, n. 12 pour une description complète du développement de la pensée de Merleau-Ponty en trois périodes.) Cette interprétation suscite des questions se rapportant à trois domaines : à la « première philosophie » de

Merleau-Ponty, à son interprétation de Husserl dans les ouvrages du début, du milieu et de la fin, et à la notion de l'Être dans les derniers écrits.

Quant à la « première philosophie », — pour déterminer dans quelle mesure il s'agit d'une phénoménologie que l'on peut encore qualifier de « philosophie de la conscience », il faudrait :

- a. — approfondir la distinction entre « conscience » et « expérience » ;
- b. — mesurer l'écart entre l'intentionnalité d'actes, sur laquelle porte l'analyse intentionnelle, et l'intentionnalité opérante, privilégiée par Merleau-Ponty dès la PP ;
- c. — dégager le sens et les limites de la corrélativité entre le percevant et le perçu ;
- d. — déterminer dans quel sens exactement la contingence souvent affirmée indique la négation d'un fondement.

Il me semble que Madison n'a pas complètement échappé à l'un des dangers inhérent à une lecture régressive, — celui de voir la « première philosophie » trop comme « manque » de ce qui constituerait la substance de la dernière philosophie, et d'accentuer ainsi outre mesure le contraste entre les deux.

Certes, Merleau-Ponty critique lui-même ses premiers ouvrages, notamment la PP : « Les problèmes posés dans la *Pb. P.* sont insolubles parce que j'y pars de la distinction 'conscience' — 'objet' — » (VI 253) « Les problèmes qui demeurent après cette première description : ils tiennent à ce que j'ai gardé en partie la philosophie de la 'conscience'... » (VI 237). Mais il n'est pas exclu que cette critique est quelque peu exagérée, et que, — comme dans le cas de sa critique du Cogito tacite, — il faudra dire, avec Tilliette, que « Merleau-Ponty se calomnie rétrospectivement »¹. Il faudra, en tout cas, se demander *comment exactement* la distinction « conscience » — « objet » a servi de point de départ et dans quel sens Merleau-Ponty aurait gardé *en partie* la philosophie de la conscience.

1. TILLIETTE, X., *Merleau-Ponty ou la mesure de l'homme*, Seghers, Paris, 1970, p. 91.

Selon moi, une seule réponse doit être donnée aux deux questions à la fois : la langue philosophique de la *PP* est celle d'une philosophie de la conscience. Tout ce *système* linguistique est articulé autour de la distinction radicale « conscience »-« objet », mais l'*usage* que Merleau-Ponty fait de cette langue vise justement à remettre en question cette distinction même. L'entre-deux que Merleau-Ponty veut faire ressortir ne peut ainsi être exprimé qu'indirectement, principalement par des négations ; et c'est pourquoi il n'est peut-être pas possible de saisir le sens des deux premiers ouvrages de Merleau-Ponty en les soustrayant à « la double polémique dans laquelle s'épuise une partie de l'énergie de Merleau-Ponty »². Cette « première description » (VI 237) devait rester inadéquate, car la « partie » de la philosophie de la conscience que Merleau-Ponty y a gardée est une « partie totale » : sa langue ou, dans la terminologie d'Eric Weil, sa « catégorie »³. Ce n'est pas négligeable, surtout pour une philosophie qui insiste tellement sur l'unité de la pensée et de la parole, — mais cela ne doit pas nous faire oublier que c'est à travers la décentration, la déformation cohérente de la langue husserlienne que s'enseigne peu à peu l'intention significative du discours de Merleau-Ponty⁴. Elle s'enseigne ainsi à nous, lecteurs, mais aussi à l'auteur même (cf. S 115). « Ce que nous *voulons dire* n'est pas devant nous, hors de toute parole, comme une pure signification. Ce n'est que l'excès de ce que nous vivons sur ce qui a été déjà dit ». (S 104). Ce que j'ai appelé « l'attitude philosophique fondamentale » de Merleau-Ponty⁵ c'est justement cet excès du vécu, c'est l'intention significative qui *s'exprime*, plutôt de façon indirecte dans la *PP*, de façon plus directe dans les derniers écrits.

Revenons aux quatre points que nous avons soulevés en ce qui concerne la « première philosophie » :

a. — La distinction entre « conscience » et « expérience ».

2. RICOEUR, P. dans sa Préface du livre de Madison, *o.c.*, p. 9.

3. WEIL, E., *Logique de la philosophie*, Vrin, Paris, 1950, pp. 71 ss.

4. Cf. *Signes*, p. 144.

5. GERAETS, Th. F. *Vers une nouvelle philosophie transcendante*, la genèse de la philosophie de M. Merleau-Ponty jusqu'à la *PP*, Nijhoff, La Haye, 1971, p. 171.

Il est clair que, pour Merleau-Ponty, le terme « conscience » tend à garder l'aspect d'extériorité, exprimé le plus clairement par l'idée du spectateur étranger. Le terme « expérience » par contre exprime bien « la communication d'un sujet fini avec un être opaque d'où il émerge mais où il reste engagé » (PP 253). Il y a ainsi, — outre l'intériorisation du point de vue par rapport au point de vue extérieur qui domine la SC, — ce que Madison appelle une « désintellectualisation » de cet intérieur (cf. ici, p. 108). Mais on est en droit de se demander si un tel déplacement de l'instance transcendantale à l'intérieur du sujet est véritablement tout ce que Merleau-Ponty entend exprimer.

Le « véritable transcendantal », ce n'est pas la *conscience* perceptive, le *sujet* percevant, le corps propre, — c'est « la vie ambiguë où se fait l'*Ursprung* des transcendances » (PP 418). Certes, Merleau-Ponty parle encore de « subjectivité transcendantale », pour dire qu'elle est « une intersubjectivité » (PP 415), — mais le vrai transcendantal, plutôt que d'être identifiable avec un sujet quelconque, est la vie même, le champ transcendantal, origine même de l'opposition sujet-objet. Ces derniers, le corps propre et le monde perçu, sont essentiellement les pôles de ce champ, fondés en lui, émergeant de lui. Ainsi « l'intériorité » n'est plus celle de la philosophie transcendantale traditionnelle, même « désintellectualisée », mais c'est *l'intériorité du sujet même*, quel qu'il soit, *à l'expérience ou à la vie*⁶. Dans ce sens, il ne s'agit pas d'une « simple substitution d'une philosophie de l'expérience à une philosophie de la conscience » qui laisserait intactes les structures de base de celle-ci (cf. ici p. 108). Il est déjà vrai que « Le transcendantal, étant dépassement résolu du *mens sive anima* et du psychologique, est dépassement de la *subjectivité* au sens de contre-transcendance et d'immanence » (VI 226)

b. — C'est dans le même sens qu'il convient, selon moi, d'interpréter le privilège accordé par Merleau-Ponty, dès la PP, à l'intentionnalité opérante. Madison affirme que, dans le VI, *Le visible et l'invisible*, Merleau-Ponty introduit « une toute nou-

6. Ce point capital est exprimé clairement dans mon livre, dans un passage (p. 186) auquel Madison se réfère (cf., ici p. 108), mais sans en faire ressortir le sens véritable.

velle notion de l'intentionnalité » : une « intentionnalité intérieure à l'être » (VI 298) (cf. p. 202). Mais citons le contexte où se trouve cette nouvelle notion : « Toute l'analyse husserlienne est bloquée par le cadre des *actes* que lui impose la philosophie de la conscience. Il faut reprendre et développer l'intentionnalité *fungierende ou latente* qui est l'intentionnalité intérieure à l'être. Cela n'est pas compatible avec la 'phénoménologie', c'est-à-dire avec une ontologie qui assujettit tout ce qui n'est pas rien à se *présenter* à la conscience à travers les *Abschattungen* et comme dérivant d'une donation originaire qui est un *acte* i.e. un *Erlebnis* parmi d'autres... Il faut prendre comme premier, non la conscience et son *Ablaufsphänomen* avec ses fils intentionnels distincts, mais le tourbillon que cet *Ablaufsphänomen* schématise, le tourbillon spatialisant-temporalisant (qui est chair et non conscience en face d'un noème) » (VI 298). Déjà dans la PP Merleau-Ponty affirmait, en se référant à l'article de Fink paru dans la Revue internationale de philosophie (janv. 1939), que « au-dessous de l' 'intentionnalité d'acte' qui est la conscience thétique d'un objet, ... il nous faut reconnaître une intentionnalité 'opérante', qui rend possible la première et qui est ce que Heidegger appelle transcendance. » (PP 478). En effet, dit-il ailleurs, « l'originalité de Husserl est au-delà de la notion d'intentionnalité ; elle se trouve dans l'élaboration de cette notion et dans la découverte, sous l'intentionnalité des représentations, d'une intentionnalité plus profonde, que d'autres ont appelée existence » (PP 141, n. 4).

Je ne pense donc pas que Michel Henry ait raison en disant que « la structure ontologique originelle de l'existence définie comme transcendance et comme intentionnalité ne fait justement rien d'autre que reprendre la structure de la conscience elle-même, traditionnellement comprise comme relation à l'objet, comme représentation » (texte cité par Madison, cf. ici p. 109). Manifestement, il s'agit chez Merleau-Ponty d'une désintellectualisation qui est aussi une critique du privilège accordé traditionnellement à la conscience représentationnelle. La question posée plus haut revient : Est-ce que cette critique n'entraîne pas, n'implique pas, une « déssubjectivation » du transcendantal ?

Certes, Merleau-Ponty affirme que « Je suis un champ, je

suis une expérience » (PP 465), mais est-ce que cela veut dire que le champ transcendantal, que l'expérience ou la vie ne sont que « moi », contenus dans l'immanence d'un idéalisme perceptif ? En lisant la PP nous avons plutôt l'impression que c'est déjà le monde, le monde phénoménologique, comprenant le phénomène de la « nature inhumaine », qui est le vrai englobant. Ma vie est mienne, — et elle ne l'est pas, car je suis « donné à moi-même » (PP 413). Merleau-Ponty parle de ce monde englobant à l'un des rares endroits dans la PP où le terme être est utilisé sans avoir le sens péjoratif d'être « objectif » : « Le monde lui-même reste le même monde à travers toute ma vie parce qu'il est justement l'être permanent à l'intérieur duquel j'opère toutes les corrections de la connaissance, qui n'est pas atteint par elles dans son unité... je suis dès l'origine en communication avec un seul être, un immense individu sur lequel mes expériences sont prélevées... » (PP 378, cf. p. 82-3).

c. — En réfléchissant sur ce rapport de communication, nous sommes confrontés avec la nécessité de dégager le sens et les limites de la corrélativité entre le sujet (percevant) et le monde (perçu). Cete corrélativité se situe originairement au niveau naturel ou prépersonnel : « Le monde naturel est l'horizon de tous les horizons, le style de tous les styles, qui garantit à mes expériences une unité donnée et non voulue par dessous toutes les ruptures de ma vie personnelle et historique, et dont le corrélatif est en moi l'existence donnée, générale et prépersonnelle de mes fonctions sensorielles où nous avons trouvé la définition du corps ». (PP 381). Selon Madison, cette corrélativité ne serait finalement pas une communion entre partenaires ontologiquement égaux : dans cette « corrélativité, ce ne serait finalement que le monde qui est « corrélat ». Merleau-Ponty, dit Madison, « fait de la subjectivité le fondement de l'être qui, lui, n'est plus essentiellement que le corrélatif des intentions du sujet. C'est poser l'immanence comme critère de la vérité et de l'être et nier toute transcendance en tant que telle. » (p. 236). Est-ce dire que toute naissance de sens se fait dans un mouvement essentiellement centrifuge ?

Certes, Merleau-Ponty dit que l'intentionnalité opérante « fait l'unité naturelle et antépédicative du monde et de notre

vie » (PP XIII) et même que « Je suis la source absolue, mon existence ne vient pas de mes antécédents, de mon entourage physique et social, elle va vers eux et les soutient, car c'est moi qui fais être pour moi (et donc être au seul sens que le mot puisse avoir pour moi) cette tradition que je choisis de reprendre ou cet horizon dont la distance à moi s'effondrerait, puisqu'elle ne lui appartient pas comme une propriété, si je n'étais pas là pour le parcourir du regard ». (PP III, cité p. 237, n. 9). Mais qu'est-ce que l'on prouve par cette citation ? Est-ce qu'elle exprime *toute* la pensée de Merleau-Ponty sur ce sujet ? N'est-il pas essentiel de reconnaître qu'elle se trouve dans un passage qui veut montrer que « les vues scientifiques selon lesquelles je suis un moment du monde sont toujours naïves et hypocrites... » (PP III) ? Ne faut-il pas lire de telles affirmations comme faisant partie de la « polémique », de l'ensemble des expressions, parfois hyperboliques, que Merleau-Ponty déploie pour affirmer l'impossibilité d'accorder au réalisme la négation du point de vue réflexif et à l'idéalisme la négation du point de vue objectif ? S'il est vrai qu'il y a, chez Merleau-Ponty, une « subjectivation » du monde, il est, à mon avis, *également* vrai qu'il y a une « mondanéisation » du sujet. (cf. PP 467, cité p. 64). Jamais le seul sujet n'est-il conçu comme dernière instance transcendantale.

d. — Ceci nous amène à la question de la contingence et de la négation d'un fondement ultime. Quel est le sens de la contingence radicale dont Merleau-Ponty parle si souvent dans ses premiers ouvrages, et est-ce que cette contingence est niée ou dépassée dans sa « dernière philosophie » par l'affirmation d'un autre fondement ultime ?

Commençons par étudier deux textes du VI sur lesquels Madison s'appuie (p. 189) pour montrer la négation de la contingence, mais dont il cite seulement les mots que nous allons souligner. Merleau-Ponty dit : « notre corps est un être à deux feuillets, d'un côté chose parmi les choses et, par ailleurs, celui qui les voit et les touche ; ... et sa double appartenance à l'ordre de l'objet et à l'ordre du sujet nous dévoile entre les deux ordres des relations très inattendues. Si le corps a cette double référence, ce ne peut être par un *hasard incompréhensible*. Il nous enseigne que chacune appelle l'autre ». (VI 180-1). Ce qui

est exclu ici c'est un rapport purement extérieur, pour ainsi dire arbitraire. Le rapport est intérieur à chacune des deux références, à chacun des deux ordres : chacun est essentiellement ordonné à l'autre. Ne retrouvons-nous pas ici ce que Merleau-Ponty appelle, dans la PP, le pacte originaire entre le corps percevant et le monde perçu ? Cette même structure est exprimée à un autre endroit, dans le contexte d'une autre négation de la contingence : « Cette concentration des visibles autour de l'un d'eux, ... ce rapport magique, ce pacte entre elles (les choses) et moi, ce pli, cette cavité centrale du visible qui est ma vision, ces deux rangées en miroir du voyant et du visible, du touchant et du touché, forment un système bien lié sur lequel je table ... *La chair* (celle du monde ou la mienne) *n'est pas contingence*, chaos, mais texture qui revient en soi et convient à soi-même ». (VI 192). La contingence exclue ici est de nouveau celle d'un rapport arbitraire et sans structure véritable, chaotique.

Mais n'y a-t-il pas quand-même une différence essentielle entre ces textes et celles de la PP traitant du pacte originaire ? L'unité du tissu charnel, ne l'emporte-t-elle pas ici par rapport à la dualité des termes qu'il comprend ? C'est la question de la corrélativité du sujet percevant et du monde perçu qui revient, mais la réponse que Madison semble lui donner maintenant paraît différente de celle donnée plus haut.

En effet, il faut se demander comment le fait brut, contingent, qui est le fondement de la rationalité (dans la PP) doit être compris. Dans une seule phrase, Madison en donne trois descriptions, — qui ne sont pas nécessairement équivalentes : « la présence du monde, la structure sujet-monde, l'être au monde » (p. 84). Ainsi les questions suivantes surgissent :

Est-ce que, dans la PP, *le seul fondement* véritablement ultime est l'être au monde, l'existence corporelle, le sujet « désintellectualisé » ? Il semble que la réponse devrait être affirmative dans la mesure où l'on interpréterait, avec Madison, la PP comme laissant intactes les structures de base de *l'idéalisme* (cf. p. 236, cf. ici, p. 108). Ce n'est pas mon avis.

Est-ce que, par contre, les deux termes du rapport de présence sont réellement *deux fondements ultimes*, dans un rapport

dialectique sans source unique qui le justifierait ? C'est ce que Madison affirme quand il dit que la thèse de la contingence est fondée sur « une bifurcation fondamentale et irréductible (mais toujours dialectique) de la conscience et du monde » (p. 193). Il y aurait ainsi un double fondement ultime, une dualité indépassable (p. 222, 199). Il nous semble difficile de maintenir cette interprétation. Certes, Merleau-Ponty parle en termes de conscience et de monde, de sujet et d'objet, mais en insistant toujours sur leur rapport intrinsèque et essentiel, — critiquant l'idéalisme et le réalisme, — pour faire ressortir un « entre-deux » qui est lui-même le fondement ultime, unique. Dans le VI, il écrit : « On le sait : des mains ne suffisent pas pour toucher, mais décider pour cette seule raison que nos mains ne touchent pas, et les renvoyer au monde des objets ou des instruments, ce serait, acceptant la bifurcation du sujet et de l'objet, renoncer par avance à comprendre le sensible et nous priver de ses lumières ». (VI 180). Cela, ne le savait-il pas déjà au moment où il terminait la rédaction de la PP ? N'y lit-on pas que « l'analyse du temps... fait apparaître le sujet et l'objet comme deux moments abstraits d'une structure unique qui est la *présence* » (PP 492) ?

Le fait fondamental, ce n'est pas « l'être au monde » interprété dans un sens idéaliste, ni « la structure sujet-objet » interprétée dans le sens d'une bifurcation absolument irréductible, — c'est l'être au monde compris comme sujet, non seulement désintellectualisé, mais devant son existence même à sa « suture » sur le « monde primordial » (PP 402), c'est la structure existence-monde comprise comme articulation essentielle du vrai transcendantal qu'est la vie ou l'expérience (v.s.). C'est aussi « la présence du monde », présence dont Madison dit une fois que ce n'est pas le sujet qui la constitue (p. 83), tandis qu'il affirme ailleurs que « c'est moi qui fais la *présence* » (p. 237 n. 9).

En ce qui concerne la contingence, il nous semble que Madison, quand, — en passant rapidement par l'équivalence de la présence au temps (?), — il conclut à la thèse que « la vérité ou la rationalité n'est que 'le hasard du temps' (PP 452), que tout revient au 'hasard qui nous a fait paraître et nous fera disparaître' (S 255) » (p. 84), tend à garder « la notion usuelle

de la nécessité et de la contingence », notion qu'il s'agit pour Merleau-Ponty de reviser (PP 199). N'est-il pas significatif que Merleau-Ponty dise que « la contingence ontologique » est « celle du monde lui-même » (PP 456) ? Et est-ce que la différence entre la PP et le VI est tellement grande, en ce qui concerne la contingence, quand Merleau-Ponty parle, dans la PP, du « jaillissement immotivé du monde » (PP VIII) et dans le VI du « surgissement immotivé de l'Être brut » (VI 264, cité par Madison, pp. 211 n. 31 et 231) ?

Nous espérons avoir l'occasion d'étudier plus tard ou ailleurs l'interprétation de Husserl par Merleau-Ponty telle que vue par Madison, ainsi que son interprétation de la notion de l'Être dans les derniers écrits. Mais nous tenons à déclarer que le livre de Madison nous a obligé de reconsidérer des problèmes que nous pensions avoir déjà suffisamment étudiés.

Université d'Ottawa