

F. Caeymaex, « 1953 : MERLEAU-PONTY QUITTE *LES TEMPS MODERNES*. SARTRE ET MERLEAU-PONTY, DE LA PHILOSOPHIE A L'ÉVÉNEMENT », communication présentée au colloque annuel du Groupe d'Études Sartriennes international, Université de Paris I (Panthéon-Sorbonne), Paris, 17 juin 2005 (non publiée)

**1953 : MERLEAU-PONTY QUITTE *LES TEMPS MODERNES*
SARTRE ET MERLEAU-PONTY, DE LA PHILOSOPHIE A L'ÉVÉNEMENT**

F. Caeymaex

C'est en 1953 que Merleau-Ponty quitte définitivement *Les Temps Modernes*, mettant ainsi, par sa démission, un terme à huit années de direction éditoriale et de collaboration intense au travail politique de la revue. Une correspondance entre Sartre et Merleau-Ponty, datée de l'été 53, suivit cette démission. On peut y lire une mise au point sans équivoque et sans fausse pudeur de leur divergence politique et philosophique ; mais on y lit aussi la rupture, pourtant non désirée, d'une très longue amitié. Merleau-Ponty, suite à cette rupture, ne devait plus écrire pour la revue, et l'occasion de recoudre l'amitié ne se représenta pas. Au-delà des enjeux politiques et historiques, mais aussi anecdotiques, de cette rupture, cet épisode a lieu sur le fond d'un tournant dans la philosophie de Merleau-Ponty : il est l'occasion d'une discussion de l'ontologie sartrienne, qui aboutira à sa critique serrée dans *Le visible et l'invisible*, et à l'élaboration, par Merleau-Ponty, d'une ontologie phénoménologique propre. Mais cet épisode imprimera également, à mon avis, un tournant dans la philosophie de Sartre : c'est peut-être la *Critique de la raison dialectique* elle-même qu'il conviendrait de placer sous l'éclairage de cette dispute. Il ne sera évidemment pas possible ici de redéployer ces problèmes dans toute leur ampleur ; je voudrais seulement, à partir d'une reconstitution historique, esquisser les enjeux généraux de ce qui est, à mes yeux, conflit philosophique. Il me paraît en effet que c'était toute la question philosophique et existentielle de la conscience comme être-au-monde qui se voyait là mise à l'épreuve concrète de son engagement. Comme ce colloque a été placé sous le signe d'une commémoration, vous me permettez, j'espère, de retracer l'itinéraire historique et de rappeler le contexte de cette « brouille », comme Sartre l'a appelée, parce que les événements de cette période portent déjà, pour bon nombre d'entre nous, le sceau du « passé lointain ».

Revenons un instant aux années de l'après-guerre. Sartre est alors la cible des intellectuels communistes, qui n'acquiescent, ni au prétendu pessimisme de sa philosophie existentielle, ni, bien évidemment, à la critique sévère du matérialisme dialectique que Sartre a menée en 46 dans *Matérialisme et révolution*. A ce moment-là, Merleau-Ponty, plus proche des communistes français, prend la défense de Sartre et tente la médiation entre existentialisme et marxisme. Il affirme même qu'un marxisme vivant devrait sauver l'existentialisme et l'intégrer, au lieu de l'étouffer. En 1947, dans *Humanisme et terreur*, face à la question des procès de Moscou — rapportés dans la fiction de Koestler, *Le zéro et l'infini* — Merleau-Ponty choisit l'attentisme : il reste ouvert au communisme révolutionnaire, s'interroge sur la possibilité d'une révolution sans terreur et conclut sur l'impureté ou l'ambiguïté de l'action politique. Sartre reconnaît que pendant ces années-là (MP, 161), son attitude à lui frise l'immobilisme et que c'est Merleau-Ponty qui l'instruit en politique : « Il s'orientait mieux que moi dans le monde ambigu de la politique : je le savais ; c'est peu de dire que je lui faisais confiance : il me semblait, à le lire, qu'il me découvrait ma pensée [...] je me perdais dans le dédale politique, j'approuvais tout d'avance et précipitamment, je m'enfuyais » (MP,

160-161). Et Sartre d'ajouter : « il fut mon guide » (MP, 161). C'est à Merleau-Ponty que Sartre doit d'avoir rencontré l'histoire, en particulier grâce à *Humanisme et terreur* : « ce petit livre si dense me découvrit la méthode et l'objet : il me donna la chiquenaude qu'il fallait pour m'arracher à l'immobilisme » (MP, 161). Ce que Sartre y découvrit, c'est l'action qui rencontre et qui endosse, jusqu'à s'altérer elle-même, la nécessité ; cette découverte, c'est celle de l'histoire comme contingence et nécessaire dérive, c'est celle de la réalité de l'événement (MP, 163). En 1949, après l'expérience ratée du RDR, Sartre envisage l'idée d'un numéro des *TM* sur l'URSS ; Merleau-Ponty l'accueille avec une certaine froideur. C'est, dit Sartre « qu'on avait eu vent des camps soviétiques » (MP, 169). En janvier 1950, cette affaire donne lieu, dans *Les Temps Modernes*, à un éditorial de Merleau-Ponty (MP, 169). Ce texte est repris en 1960 dans *Signes* : « L'URSS et les camps », où celui-ci affirme encore, en dépit d'un constat sans concession, que « nous avons les mêmes valeurs qu'un communiste » (MP, 170) et qu'on ne peut « en aucun cas pactiser avec ses adversaires » (*Signes*, 338). Mais, dit Sartre, déjà la voix de Merleau-Ponty se faisait plus lasse, on y sentait « l'usure de ses espoirs » (MP, 171). Les amis du PCF ne purent digérer cet article sur les camps (MP, 174) et le firent savoir à Merleau-Ponty, qui choisit, non de répliquer, mais de s'éloigner : « il devait s'éloigner peu à peu de la politique quotidienne » (MP, 177). A l'été 1950 commence alors la guerre de Corée, et avec elle, une sorte de dialogue de sourds s'installe entre les deux amis. L'humeur de Merleau-Ponty tourne au scepticisme, et l'URSS, cette fois, perd à ses yeux son dernier privilège, celui d'être le pays de la révolution. Sartre, de son côté, suit le mouvement de la revue qui se radicalise à gauche sans que personne ne l'eût vraiment décidé (MP, 184). Eclate alors, en 51, l'affaire Henri Martin — ce soldat condamné en raison de sa protestation contre la guerre d'Indochine —. L'homme reçoit le soutien du PCF, qui à son tour demande celui de Sartre. Sartre signe, aux côtés d'autres intellectuels non-communistes, une demande en grâce pour Henri Martin et commence de rédiger un texte sur l'affaire. Puis les événements se précipitent : le 28 mai 52, à l'occasion de la visite du général américain Ridgway à Paris, une manifestation est organisée contre la guerre de Corée et l'intervention américaine. A l'issue de cette manifestation, Jacques Duclos, qui fait office de secrétaire du PCF en l'absence de Thorez, est arrêté ; en guise de protestation le PCF lance un appel à la grève pour le 4 juin, qui se solde par un échec cuisant. La droite triomphe face à ce qui apparaît comme un véritable désaveu adressé par la classe ouvrière au Parti. Sartre était à ce moment-là en Italie. A l'annonce de cette nouvelle, Simone de Beauvoir rapporte que Sartre fut submergé par la colère. Rentré précipitamment à Paris, dit Sartre, « il fallait que j'écrive ou que j'étouffe. J'écrivis, le jour et la nuit, la première partie des *CP* » (MP, 187). L'article, consacré essentiellement à question de la constitution de l'être-de-classe et à celle du rôle du Parti, ainsi qu'à une tentative d'explication historique du devenir du prolétariat, fut publié en trois livraisons (deux en 52, la dernière en 54). Merleau-Ponty accueille cette contribution par silence, pendant que Sartre se déclare, pour de bon cette fois, « compagnon de route ».

Comme Sartre le raconte en 61 : « ma vision fut transformée. Un anticommuniste est un chien, je ne sors pas de là, je n'en sortirai plus jamais [...] Au nom de principes qu'elle m'avait inculqués, au nom de l'humanisme et de ses 'humanités', au nom de la liberté, de l'égalité, et de la fraternité, je vouai à la bourgeoisie une haine qui ne finira qu'avec moi ». Dès la première livrée des *Communistes et la Paix*, Sartre entreprend de défendre le Parti communiste : selon lui, le Parti, non pas en tant qu'appareil, mais en tant qu'il regroupe les militants et les sympathisants, ne représente pas mais *est* le Prolétariat ; en d'autres termes, le Parti fait la classe, sans le Parti, les ouvriers ne peuvent se constituer en classe révolutionnaire. C'est le Parti qui permet à la classe d'être une simple somme d'individus unis passivement par la seule communauté de leur condition de misère. Le Parti est leur liaison et

leur acte, il est l'organisation qui rend possible l'exercice de la liberté des ouvriers : « En un mot le Parti *est* le mouvement même qui unit les ouvriers en les entraînant vers la prise du pouvoir. Comment voulez-vous donc que la classe ouvrière désavoue le PC ? Il est vrai qu'il n'est rien en dehors d'elle. Mais qu'il disparaisse, elle retombe en poussière » (CP, 249-250).

Ce texte ne suscita pas l'adhésion de toute l'équipe des Temps Modernes, loin s'en faut. Claude Lefort, en avril 53 exprime son désaccord et Sartre lui répond, non sans violence. Merleau-Ponty ne l'approuvait pas mais la vraie pomme de discorde vint ailleurs : quelque temps auparavant, Merleau-Ponty avait cru bon de rédiger un « avertissement » à un article de P. Naville que Sartre avait accepté et qu'il désapprouvait ; lors de la sortie de l'article, Merleau-Ponty constate que Sartre avait, sans le prévenir, fait sauter cet avertissement. Dans l'ambiance déjà surchauffée par *Les communistes et la paix*, Merleau-Ponty prend très mal l'initiative de Sartre et lui téléphone pour donner sa démission ; il lui demande de pouvoir exprimer publiquement son désaccord dans la revue et Sartre refuse.

Suit alors l'échange de lettres dont je parlais en commençant, dont nous avons pu prendre connaissance en 1994 seulement, lors de sa publication par le Magazine Littéraire (depuis republié dans le recueil de textes intitulé *Parcours II* aux éditions Verdier, en 2000). Bien que cette correspondance concerne d'abord la démission de Merleau-Ponty, le contenu de ces lettres est loin d'être anecdotique. Il y va de rien moins que des rapports de la philosophie et de la politique. Dans la première lettre (P II, 134-135), Sartre explique son refus de laisser à Merleau-Ponty la possibilité d'exprimer publiquement sa propre position, alors qu'il démissionne. Car cette démission, d'après Sartre, signifie ceci : Merleau-Ponty se retire de la politique *pour* la philosophie. Cette retraite, il est prêt à l'accepter comme geste individuel ou subjectif. Mais il n'admet pas, en revanche, que depuis cette retraite Merleau-Ponty discute la position des *autres*, c'est-à-dire de ceux qui, selon lui, se maintiennent sur le terrain *objectif* de la politique. Cette attitude de retraite est légitime pour autant qu'on ne cherche pas à la justifier politiquement ; en tentant de la justifier politiquement, on se place sur le terrain objectif, dans l'ordre des faits. Et une fois sur ce terrain, un retrait de ce genre fait *objectivement* le jeu de la droite contre la gauche. Sartre, en outre, admet de recevoir la critique, mais à la condition seulement qu'elle soit conduite sur le plan politique et *non* qu'elle adopte un point de vue philosophique : « un socialiste peut critiquer la conception du PCF. Mais nul l'a le droit de la faire au nom de l'épochè phénoménologique » (P II, 138).

Dans sa réponse, Merleau-Ponty refuse d'admettre qu'on puisse situer ainsi l'alternative entre philosophie *et* politique ; il rétorque que leur désaccord vient d'une divergence de positions qui, chacune, implique *et la philosophie et la politique*, indissociablement. Et Merleau-Ponty affirme qu'il y a une justification philosophique *et* politique à son attitude : démissionner, c'est ne plus écrire au sujet des événements dans l'urgence et « à mesure qu'ils se présentent » (P II, 145) : « la plupart du temps, dit Merleau-Ponty, l'événement ne peut être apprécié que dans le tout d'une politique qui en change le sens » (P II, 145). Par conséquent, s'engager sur chaque événement, c'est en faire un « test de moralité », et se priver du « droit de rectification » que réclame toujours une action sérieuse (P II, 147). Merleau-Ponty plaide ainsi pour une sorte « d'engagement continué », une « action d'écrivain » qui consiste à faire « le va-et-vient entre l'événement et la ligne générale, et non pas à affronter dans l'imaginaire chaque événement comme s'il était décisif, unique et irréparable » (P II, 148). Au fond, ce que nous dit Merleau-Ponty, c'est que cette attitude qui consiste à se jeter dans les événements au fur et à mesure qu'ils se présentent, à exiger immédiatement des résolutions en conséquence, est l'attitude de celui qui veut se faire *juge* de l'histoire : elle n'est qu'un idéalisme, un moralisme qui prétend se saisir de faits bruts pour les évaluer au nom de

principes supérieurs. Cette attitude nie son ancrage : elle consiste à faire comme si nous n'étions pas *dans* l'histoire, au milieu ; elle conduit à clôturer le sens des événements, elle postule une histoire faite et ne voit pas que la signification n'est jamais *totale*. Tout est donc une affaire de temporalité : Merleau-Ponty affirme vouloir faire passer son rapport au temps par le présent, là où Sartre se projette dans un avenir depuis lequel il *fixe* le sens de la situation présente : « Quand on est trop net sur l'avenir, on ne l'est pas dans le présent [...] Tu as une facilité à construire et à habiter l'avenir qui t'est toute personnelle. Je vis plutôt dans le présent, en le laissant indécis et ouvert, comme il est » (*P II*, 154). Voilà donc pour l'argument philosophique ; l'argument politique, c'est de refuser que, dans ce que Sartre appelle l'objectivité, les positions doivent se partager exclusivement entre communisme et anticommunisme. Autrement dit, prendre position ne signifie nécessairement d'avoir à choisir entre les deux blocs de la politique faite, comme si l'Histoire était achevée ; prendre position, faire la politique exigerait plutôt d'ouvrir de nouveaux possibles. C'est donc une leçon de pratique politique fondée sur un argument philosophique que tente ici Merleau-Ponty. Selon lui, seule une patience vis-à-vis de la durée est susceptible de ménager la distance suffisante avec l'événement ; c'est la seule chance qu'on puisse se donner d'en apercevoir le *sens*, c'est-à-dire, très précisément, le devenir, ce qu'il y a de « bougé » et de « flottant » ou d'indéterminé dans l'événement. C'est seulement par cette distance qu'on peut avoir une *prise* effective sur la situation.

Qu'est-ce qui se joue en définitive dans ces lettres ? Rien moins que les conséquences pratiques de la philosophie de l'existence. L'affirmation, commune à Merleau-Ponty et à Sartre, de la conscience comme être-au-monde et comme existence engagée, est ici mise à l'épreuve du concret ; c'est l'effectivité de la liberté qui est ici mise en question. Ce sont deux manières de penser et de faire l'engagement qui se donnent à voir ici. C'est bien ainsi, du moins, que Merleau-Ponty envisageait les choses. Revenu, dans une conférence (*P II*), sur l'idée sartrienne d'engagement, il note que celle-ci identifie la liberté et le faire, « pose la circularité d'une absence qui est présence (on est libre pour s'engager), et d'une présence qui est absence (on s'engage pour être libre). Cette identification de la liberté au faire ne reconnaît aucune *médiation* entre le dedans et le dehors, et ne parvient pas à faire passer l'un dans l'autre. En d'autres termes, faute de pouvoir atteindre ce *milieu* où, à l'évidence, l'action porte la marque du dehors et où le dehors porte la marque de l'action, la philosophie et la politique de Sartre oscillent entre l'objectivisme et le subjectivisme (on reconnaît ici la dichotomie que Sartre installe entre une position subjective — le retrait — et la position objective, celle qui s'engage dans les choses : la dichotomie qu'il pose, dans sa lettre, *entre* philosophie et politique, et que Merleau-Ponty refuse).

Merleau-ponty continuera de méditer sa rupture avec Sartre, et l'écriture des *Aventures de la dialectique* (publié en 55) sera pour lui l'occasion de cette explication publique qui n'avait pas eu lieu. Le long chapitre qu'il intitule *Sartre et l'ultrabolchevisme* revient sur l'engagement sartrien, pour remonter cette fois, jusqu'à ses racines philosophiques ou ontologiques. La liberté sartrienne, dit-il en substance, est condamnée à *l'action pure*, et par conséquent difficilement ouverte à l'invention de lignes politiques incarnées : parce qu'elle est pensée à partir de la négativité pure, cette conception de la liberté ne permet que des « interventions instantanées dans le monde », une sorte d'engagement comme « action à distance », « une manière de nous mettre en règle avec le monde plutôt que d'y entrer » (*AD*, p. 268). A ce mode d'engagement, il faudrait substituer l'action qu'on pourrait dire impure, dans laquelle la liberté deviendrait véritablement ce qu'elle fait, et pas seulement une certaine distance avec ce qu'elle *voit*. En d'autres termes, il faut penser à nouveau les conditions sous

lesquelles la liberté, que ce soit par l'écriture ou par l'action politique, peut devenir un *faire authentique*.

Merleau-Ponty impute à l'ontologie sartrienne cette politique de l'action pure : c'est parce que le pour-soi sartrien est pensé comme pur néant qu'il devient un « pur pouvoir de signifier [...] mouvement centrifuge sans opacité, sans inertie, qui rejette au dehors, dans le signifié, l'histoire et le social, les réduit à une série de vues instantanées, subordonne le faire au voir ». Malgré tout ses efforts, la philosophie du pour-soi ne peut pas conjurer la pure présence à soi du sujet, et la pure présence du sujet à l'objet, comme à autant de significations closes (d'où par exemple la quasi-identité du Parti et de la liberté révolutionnaire). Comment, dans ces conditions, l'histoire peut-elle devenir chez Sartre autre chose que « le résultat immédiat de nos volontés » (AD, 139) ? Comment l'action peut-elle être autre chose qu'une « action sans critères » (AD, 144) ? Jamais il ne voit cette volonté révolutionnaire surgir du passé et de ses déterminations singulières, mais de l'avenir, c'est-à-dire *du non-être où l'homme d'action se projette*. Cette perspective, qui suspend l'action révolutionnaire à l'avenir l'oriente par conséquent sur un pur « devoir-être » (152) ; c'est le moralisme dont j'ai parlé tout à l'heure. C'est depuis ce projet d'avenir que se dessine le sens de la situation présente : mais au moment où ce sens paraît, l'action est déjà *décision pure*, et non négociation et reprise des significations, des lignes de probabilité dessinées dans les choses mêmes. Il n'y a donc pas, dans cette philosophie de l'action pure, de médiation entre le pur fait et la décision, qui est pur arrachement. Être en situation, chez Sartre, c'est une prise de conscience qui fait paraître, instantanément, un sens qui s'avère irrévocable. L'action, en d'autres termes, n'est pas inscrite dans le présent parce qu'elle n'assume aucun passé et ne se donne aucun moyen de saisir le devenir du sens. La liberté qui s'annonce, chez Sartre, sous le nom de *praxis*, est une liberté radicale, vertigineuse, c'est « le pouvoir magique de faire et de nous faire quoi que ce soit » (185).

Merleau-Ponty reconnaît ici un paradoxe : la pensée de Sartre s'était bel et bien rendue célèbre « en décrivant un *milieu* entre la conscience et les choses, pesant comme les choses et fascinant pour la conscience — la racine dans *La nausée*, le visqueux ou la situation dans *L'être et le néant*, ici (CP) le monde social ». Et cependant, fondamentalement, sa pensée « reste en rébellion contre ce milieu, n'y trouve qu'une invitation à passer outre, à recommencer *ex nihilo* tout ce monde écœurant » (192). Comment cela s'explique-t-il ? C'est que l'ontologie sartrienne postule la transparence de la conscience : elle ne peut, par conséquent, que *voir* la racine, le visqueux ou l'histoire. C'est donc que pour penser ce milieu, Sartre était d'abord parti de la conscience *et* des choses, du la pure négativité du pour-soi *et* de la pleine positivité l'en-soi, de leur différence absolue, pour construire ensuite leur union.

Merleau-Ponty avait déjà eu, auparavant, l'occasion de discuter l'ontologie sartrienne, et de regretter que l'opposition selon lui trop immédiate entre l'être et le néant ne puisse faire aucune place à *l'intermonde* où il se nouent. Mais *Les aventures de la dialectique* présentent une double nouveauté : à travers la discussion, ce sont les conséquences éthico-politiques de leurs philosophies qui se mesurent l'une à l'autre. Ces conséquences donnent un tranchant au débat, qui permet à Merleau-Ponty de dégager avec une netteté inédite leurs divergences philosophiques. Mais il y a un deuxième point important : c'est que la discussion, telle qu'elle est menée par Merleau-Ponty, a déjà quitté le point de vue de la *Phénoménologie de la perception*. Cette discussion a lieu sur le fond d'un tournant de la pensée de Merleau-Ponty, et elle contribue à l'approfondissement du sens de ce tournant. Ce tournant s'effectue alors, par le biais d'une *philosophie de l'expression*, en direction d'une ontologie phénoménologique,

celle-là même qui s'ébauche dans les textes de *Signes* et surtout dans les notes pour *Le visible et l'invisible*.

Les recherches philosophiques de Merleau-Ponty, dans les années cinquante, sont passées par un questionnement sur le statut ontologique des signes, à partir de la linguistique saussurienne. Merleau-Ponty y a découvert que le mode d'être du signe échappe au mode d'être que la pensée classique prêtait aux objets ou aux choses. C'est le caractère diacritique du signe qui attire l'attention du phénoménologue : « le signifiant dans son essence n'est aucunement phonique, il est incorporel, constitué non pas par sa substance matérielle, mais uniquement par les différences qui séparent son image acoustique de toutes les autres » (*Signes*). Merleau-Ponty étendra cette conception *différentielle* de l'univers symbolique à toute la phénoménalité, pour penser désormais la phénoménalisation comme différenciation, et non plus comme présentation de la chose même ou de la chose en son identité. C'est la raison pour laquelle il pourra désormais marquer sa différence avec l'ontologie sartrienne : l'ontologie qui pose l'être comme en-soi lui apparaîtra comme une ultime version de la philosophie de la chose même, une ultime version de la philosophie de l'identité, qui réserve au seul pour-soi la temporalité, l'initiative de la négativité et du sens. C'est au moins du côté de cette philosophie de l'expression et de cette pensée du signe qu'il faut chercher les raisons de son refus de prendre en charge, comme le fait Sartre *à ses yeux*, l'événement comme un fait brut, tout positif, en-soi : c'est de ce côté qu'il faut se placer pour comprendre que l'Être, comme l'Histoire, n'est fait que d'« ensembles liés où la signification n'est jamais qu'en tendance », d'avènements plutôt que d'événements. Pour comprendre que désormais l'accueil de l'histoire ne pourrait plus se résumer à une confrontation de la pensée aux faits, du sujet à l'objet, du pour-soi à l'en-soi, mais à une pensée en train de se faire elle-même dans le devenir du sens, de s'ébaucher *entre* les signes qu'elle déchiffre.

Si la critique de l'ontologie sartrienne est sévère, sans doute trop sévère par rapport à certains passages de *L'être et le néant*, il serait pourtant peu sérieux d'imaginer qu'elle ne compte pour rien dans la trajectoire de Sartre. Après tout, la *Critique* a bien été bâtie sur les difficultés bien sûr pour les surmonter) laissées en chantier par *Les communistes et la paix*, et sur les impasses (bien sûr pour les franchir) de son engagement politique, et sur bien des points elle constitue une *réponse* aux critiques de Merleau-Ponty. Le déplacement opéré vers la *praxis* envisagée dans sa matérialité, la transformation radicale de la structure des relations intersubjectives (relations ternaires) et son ouverture sur la constitution de l'être-social, les descriptions, à partir de la rareté et des contre-finalités produites par le pratico-inerte, de l'aliénation de la liberté : l'ensemble de cette conceptualité neuve et son rôle dans une pensée *dialectique* témoignent par eux-mêmes que Sartre a vraiment dépassé l'*immédiateté* du rapport du pour-soi à l'en-soi que Merleau-Ponty jugeait intenable. Les synthèses labiles, les totalisations instables que la *Critique décrit* n'ont plus rien de la brutalité toute positive des « faits » que Sartre s'obligeait à affronter ; les processus indéfinis de leur désagrégation et de leur recombinaison font oublier l'aveugle et massive identité à soi de l'en-soi.

Ceux qui accordent à Merleau-Ponty l'essentiel de sa critique verront probablement dans la *Critique* une correction drastique de *L'être et le néant* si du moins il lui sont favorables. Pour ma part, je verrais plutôt en elle le développement conséquent, partiellement rectificatif, de l'ontologie phénoménologique. Car, bien qu'il fut parvenu à décrire les mécanismes de l'aliénation et de la pétrification de la *praxis*, et à donner, grâce à l'élaboration d'une rationalité dialectique, une intelligibilité au devenir des totalisations historiques, Sartre continue à mon avis d'y penser la liberté comme arrachement et dépassement, là où Merleau-Ponty voyait son œuvre dans la *reprise* interminée du sens. Et ce n'est pas une faible

différence que de penser l'histoire comme devenir contingent de la liberté dans le règne de la nécessité ou de la référer, ultimement, à la thématization du devenir de l'Être.