

**F. CAYEMAEX, « Sartre et Merleau-Ponty, un conflit philosophique ? », Conférence présentée devant la Société Belge de Philosophie, Université Libre de Bruxelles, Bruxelles, le 25 mars 2003 (non publiée)**

**SARTRE ET MERLEAU-PONTY  
UN CONFLIT PHILOSOPHIQUE ?**

F. Caeymaex

Initialement, le titre de cette conférence était formulé comme une question. Si, par là, j'avais souhaité laisser ouverte la thèse qu'il énonce, c'est que le conflit entre Sartre et Merleau-Ponty ne fut pas seulement, pas d'abord, un conflit philosophique. Il fut d'abord un conflit politique, et par suite un conflit d'amitié : c'est après seulement qu'il prit la signification d'un conflit philosophique. Pour nous aujourd'hui, à tant d'années de distance, dans un monde devenu tout autre, longtemps après la parution de nombreux inédits, c'est le conflit philosophique qui est à l'avant-scène ; la dispute politique est désormais reléguée aux coulisses de l'Histoire. Le premier tend à s'autonomiser, à passer définitivement au ciel des idées, pour ainsi dire : au point que nous craindrions presque d'être réductionnistes, à vouloir le rattacher aux événements réels. Je voudrais aujourd'hui essayer de rendre ce conflit à sa singularité, et donc à sa double nature, sans replier le politique sur le philosophique, sans réduire le philosophique sur le politique. Cette entreprise n'est pas en soi d'une grande audace ; c'est seulement notre époque qui lui accordera éventuellement quelque mérite. En leur temps, Sartre comme Merleau-Ponty ne cessaient pas de coudre ensemble les événements et les idées : je ne ferai donc que rendre vie à ce mouvement. C'est peut-être la moindre des choses vis-à-vis de philosophies qui avaient entendu dans l'être-au-monde une exigence d'engagement.

Je progresserai donc de l'anecdote à la philosophie, de la philosophie à l'Histoire grande et petite, de l'Histoire enfin à l'ontologie. Mais aussi, des points d'accord aux points de rupture. Dans l'ensemble, on verra comment la phénoménologie, ramenée d'abord à quelques lignes de force, fut enrôlée dans l'existentialisme, et l'existentialisme mobilisé par les événements. Ensuite j'essaierai de mettre en récit la rupture, d'abord politique, qui sépara les deux amis. Je montrerai enfin comment ce conflit politique fut l'occasion d'une nouvelle confrontation philosophique, à la faveur de laquelle Merleau-Ponty finit par se frayer un chemin vers l'ontologie, en contrepoint à celle de Sartre.

1905, naissance de Sartre ; 1908, naissance de Merleau-Ponty : écart maximum, au-delà duquel il eussent pu ne jamais se rencontrer, au détour d'une bagarre à l'Ecole Normale de la rue d'Ulm. Mêmes maîtres, même formation, entre idéalisme et spiritualisme. Dans les années trente, Sartre et Merleau-Ponty rencontrent la phénoménologie. Celle-ci vient à point pour clarifier les rapports de la psychologie et de la philosophie ; pour éclairer les présupposés ontologiques de l'une, et démonter l'intellectualisme de l'autre ; pour penser et décrire une conscience concrète et actuelle, par-delà la réalité des psychologues et la subjectivité transcendante des idéalistes, enfin. De la phénoménologie husserlienne, Sartre et Merleau-Ponty garderont d'abord l'idée d'intentionnalité, jusqu'à marquer, au nom de l'intentionnalité elle-même, leur distance avec l'idéalisme du fondateur de la phénoménologie. L'un comme l'autre avancent en effet l'intentionnalité contre le tournant idéaliste et transcendantal de la réduction phénoménologique : si la réduction doit nous reporter à l'intentionnalité de la

conscience, à la vie intentionnelle de la conscience, au *fait* que « toute conscience est conscience de quelque chose », au fait que la conscience, par conséquent, est ouverte sur ce qui n'est pas elle, alors cette même réduction ne peut ramener le monde auquel s'ouvre la conscience à de pures significations transcendantales. Le dehors ne peut être replié sur le dedans d'une immanence transcendantale. La réduction, insisteront Sartre comme Merleau-Ponty, n'est pas une simple destruction de l'attitude naturelle, ni la réduction, au sens restrictif du terme, de l'expérience aux formes *a priori* qui la structurent. Au contraire, la réduction est une re-conduction à la vie intentionnelle, dans laquelle conscience et chose, bien qu'irréductibles l'une à l'autre, apparaissent comme strictement contemporaines, elles sont d'un seul tenant, et doivent être décrites d'un seul geste.

Cette intentionnalité, Lévinas, avant Sartre et Merleau-Ponty, avait souligné qu'elle ne concernait pas « uniquement la vie purement théorique de l'esprit », mais désignait « la vie concrète [...] prise dans toutes ses formes » (*Théorie de l'intuition*), vie pratique, affective, volitive, imaginative, etc. Les actes de conscience, en d'autres termes, ne sont pas seulement, pas d'abord des actes d'intellection ou de connaissance, ils ne sont pas davantage des actes de représentation ; à la suite de Lévinas, Sartre et Merleau-Ponty s'emploieront à neutraliser, jusque dans la phénoménologie, tout ce qui ramène à une conception spéculaire de la conscience. Merleau-Ponty, qui en 1945 trace le portrait philosophique de l'existentialisme, indique que celui-ci a substitué « au rapport de connaissance dont parlait l'idéalisme classique [...] dans lequel l'objet apparaît toujours comme construit par le sujet [...] un *rapport d'être* » (*Sens et non-sens*, p. 89).

De part et d'autre, chez l'un comme chez l'autre, ces thèses fondamentales sont riches de conséquences, en ce qui concerne la réflexion, comme levier du travail de la pensée : si la conscience est un rapport d'être et non l'instance de sa représentation, *alors* la conscience ne peut plus se hisser au-dessus de sa propre vie pour s'en donner le pur spectacle. La conscience ne peut pas réfléchir sa vie sans y participer : c'est jusqu'à la réflexion qui devient, comme dit Merleau-Ponty, une épreuve existentielle. Il est entendu, naturellement, que ce nouveau *cogito* en suppose un autre, à même la transcendance intentionnelle : le *cogito tacite* de Merleau-Ponty, d'un côté, le *cogito préréflexif*, de l'autre, désigne le rapport à soi initial et non objectif de cette conscience entièrement portée par le monde. Les *cogito* de Sartre et de Merleau-Ponty ne présenteront jamais la belle coïncidence cartésienne et husserlienne, car c'est la durée qui fait leur substance ; la transcendance intentionnelle est structurée par les trois *ekstases* du temps, qui affectent irrémédiablement la conscience d'une différence à soi. Last but not least, cette temporalité de la conscience — qui doit là quelque chose à la durée bergsonienne — est ce qui permet de penser son activité, sans la réduire ni à une activité pratique réelle, ni à l'activité synthétique du sujet pensant.

Que de points d'accords, quelles convergences sur des points essentiels ! Sartre aura raison de dire, des années après, qu'ils étaient « des égaux, des amis ». Véritables colonnes vertébrales de leur pensée, ces points essentiels que je viens de rappeler organisent ce qui allait devenir l'existentialisme. En attendant, c'est la guerre comme expérience commune qui leur permet d'éprouver véritablement leur existence. Merleau-Ponty, qui est à cette époque déjà marxiste, et caïman de l'Ecole Normale, rejoint Sartre dans le groupe « Socialisme et liberté », qui compte plusieurs anciens étudiants de L'Ecole (les Desanti, Pouillon, Bost, etc). C'est, autrement dit, un groupe d'intellectuels qui se forme : dans le Paris occupé de 1941, le groupe tente une résistance par l'écriture et pour l'écriture, et fait une première expérience de la liberté « en situation ». Mais l'expérience dure peu : « Née dans l'enthousiasme, notre petite

unité prit la fièvre et mourut un an plus tard faute de savoir que faire » (*Merleau-Ponty*, 1961, p. 144).

La Libération sera le moment d'éclosion véritable de l'existentialisme ; comme le bergsonisme avant lui, l'existentialisme prendra les dimensions d'une mutation culturelle. Et cela non pas malgré lui, puisqu'en un sens l'existentialisme prend tout : et la pensée, et l'existence. Merleau-Ponty inscrit le mouvement dans le prolongement d'une longue histoire : « Après Descartes, on ne peut nier que l'existence comme conscience se distingue radicalement de l'existence comme chose et que le rapport de l'une à l'autre soit celui du vide au plein. Après le XIX<sup>ème</sup> siècle et tout ce qu'il nous a appris sur l'historicité de l'esprit, on ne peut nier que la conscience soit toujours en situation. C'est à nous [conclut-il] de penser les deux choses à la fois » (*SNS*, p. 90). La philosophie nouvelle cherche « dans la notion d'existence » le moyen de penser « nos attaches corporelles et sociales, notre insertion dans le monde [...] la condition humaine. « L'existence au sens moderne, c'est le mouvement par lequel l'homme est au monde, s'engage dans une situation physique et sociale qui devient son point de vue sur le monde. Tout engagement est ambigu, puisqu'il est à la fois l'affirmation et la restriction d'une liberté » (*SNS*, p. 89). Le mouvement n'est pas seulement l'aboutissement d'une longue histoire, mais veut assumer à sa manière la tâche de construction de l'avenir qui incombe à la génération de la Libération : les événements appellent donc l'existentialisme. C'est alors que Sartre, Beauvoir, Merleau-Ponty et quelques autres fondent *Les Temps Modernes*. Pour les écrivains d'alors, dévoiler le monde sera déjà un engagement en lui susceptible de le changer ; parole et écriture se déploieront comme action.

Il serait inexact de donner à cette belle aventure la figure du consensus et de l'harmonie. Sartre, je le rappelais tout à l'heure, disait « nous étions des égaux, des amis », mais il ajoutait aussitôt « non pas des semblables : nous l'avions compris tout de suite » (*MPV*, p. 141). Retour en arrière, donc. La différence philosophique initiale entre les deux amis est bien connue, et profonde, puisqu'elle porte sur le noyau même, sur l'intentionnalité, le *rapport d'être*. Le rapport d'être chez Sartre, philosophe de l'imaginaire et de l'irréel, est travaillé par la négativité ; mieux, il est négativité pure : c'est la néantisation. La conscience sartrienne n'est rien que décrochage par rapport à l'être, « trou » dans la densité lourde et opaque de l'en-soi. Au lieu que le rapport d'être, chez Merleau-Ponty, philosophe du perçu, est fondamentalement ancrage, inscription, incarnation. « Le sujet *est* son corps, son monde, sa situation », dit Merleau-Ponty. A chaque fois, Sartre ne manquait pas d'ajouter à une telle formule « sur le mode de ne l'être pas, d'avoir à l'être ». D'un côté, donc, l'existence est arrachement, de l'autre elle est cohésion.

Il est vrai qu'avant d'avoir rencontré la phénoménologie, Merleau-Ponty cherchait une manière neuve de penser les rapports réciproques de la conscience et de la nature, de l'esprit et du corps. Une manière nouvelle aussi d'articuler « la vue que l'homme peut prendre de lui-même, par réflexion ou par conscience, et celle qu'il obtient en reliant ses conduites à des conditions extérieures dont elles dépendent manifestement » (*Titres et travaux. Projet d'enseignement*, Verdier, p. 11). Comme en témoigne son dossier de candidature au Collège de France des années plus tard, la phénoménologie transcendantale n'avait en rien annulé cette question, et l'avait au contraire relançée, dans la mesure où elle cherchait une voie de sortie hors de la crise des sciences et de la rationalité. Merleau-Ponty cherchait alors une manière de concilier l'empirique et le transcendantal, de penser un transcendantal incarné ; la réflexion transcendantale, dit Merleau-Ponty dans une note de *La structure du comportement*, découvrira une « Nature primordiale », un « champ sensible préobjectif ». La réflexion transcendantale porte, en 1945, sur le perçu, champ phénoménal hissé au rang de champ

transcendental. Le vécu perceptif, avec sa dimension corporelle, motrice, incarnée, *chosique* en définitive, prend la place du sujet transcendental. La réflexion phénoménologique est vouée à décrire, de l'intérieur pour ainsi dire, le clair-obscur de la vie naturelle, d'où cette affirmation d'entrée de jeu dans la *Phénoménologie de la perception* : « le plus grand enseignement de la réduction est l'impossibilité d'une réduction complète ».

Que se passe-t-il de l'autre côté chez Sartre ? Un mouvement presque inverse. *La transcendance de l'ego* achève de purifier la conscience, laquelle devient « champ transcendental sans sujet ». Les seules caractéristiques descriptives que ce champ tolère sont métaphoriques : courant d'air, grand vent, décompression, des métaphores aériennes, donc. Autrement dit, nous avons là une radicalisation de la réduction, qui comme chez Merleau-Ponty, conduit à rendre la conscience au monde, mais par un tout autre moyen. Par un évident qui doit la rendre absolument irréductible à une chose, et au terme duquel la conscience réclamera le soutien de l'être. Rien de plus étranger à la pensée de Sartre que nos attaches à une nature, laquelle sonne à ses oreilles comme l'indice de la mauvaise foi, et sans doute de la métaphysique ; rien de plus différent aussi que le monde vivant de la corporéité et l'univers froid et mort de l'être-en-soi.

Je dis que, bien qu'inverses, les deux mouvements de la réflexion se recourbent néanmoins vers un même résultat : rapatrier la conscience du ciel des idées vers l'épaisseur du monde. La différence ne serait-elle ici que de style ? De tonalité ? C'est sans doute cette question que Merleau-Ponty ne cessa d'approfondir au fil des années, et à laquelle il commença de donner une réponse dans les années cinquante. Sans doute les échanges entre lui et Sartre furent-ils nombreux : « nous devînmes réciproques en restant séparés. Seul, chacun se fût trop aisément persuadé d'avoir compris l'idée phénoménologique ; à deux, nous en incarnions l'un pour l'autre l'ambiguïté : c'est que chacun saisissait comme une déviation inattendue de son propre travail le travail étranger, parfois ennemi, qui se faisait en l'autre. Husserl devenait à la fois notre distance et notre amitié » (*MPV*, p. 145). De ces échanges, nous n'avons que peu de traces, sinon dans l'évolution de Merleau-Ponty : une progressive élaboration d'ontologie, dans laquelle il ne cesse de revenir sur l'ontologie sartrienne, pour en tracer le contour et marquer ce qui l'en éloigne.

C'est dans le travail inachevé, et inédit de son vivant, *Le visible et l'invisible*, que Merleau-Ponty donnera à voir ce qui le sépare décisivement de Sartre. Il n'y est nullement affaire de style ou de tonalité, mais bien d'ontologie. L'évaluation de cette différence, de cette distance désormais infranchissable, vient tard : c'est qu'il a fallu à Merleau-Ponty le temps d'établir les prolongements ontologiques de la phénoménologie de la perception. Prolongements qui ont cheminé par déviations à travers la linguistique de Saussure, la métaphysique bergsonienne, les sciences du vivant, la psychologie de l'enfant, l'anthropologie de Levi-Strauss, et surtout, à travers l'Histoire et ses événements. C'est l'affrontement à la puissante contingence du politique qui aura raison de cette amitié ; c'est en méditant l'événement et à la faveur de cette brisure que Merleau-Ponty commencera de tirer les conséquences ontologiques de sa phénoménologie de la perception.

Retour donc à 1945 et aux *Temps Modernes*. C'est le temps de la littérature engagée. A cette époque, Merleau-Ponty est marxiste, Sartre pas encore. Opposée à l'idéalisme bourgeois, anticolonialiste, de tendance révolutionnaire, la revue ne sera pas alignée sur le communisme avant le début des années cinquante. Dans *Matérialisme et révolution* en 1946, Sartre critique le matérialisme dialectique qui tient lieu de pensée à certains marxistes et menace le mouvement de la révolution : il s'attire les foudres des communistes. Merleau-Ponty prend la

défense de Sartre et de l'existentialisme en affirmant qu'un « marxisme vivant devrait « sauver » la recherche existentialiste et l'intégrer, au lieu de l'étouffer. En 1947, Merleau-Ponty, face à la question des procès de Moscou, reste ouvert au communisme révolutionnaire et s'interroge sur la possibilité d'une révolution sans la terreur et conclut sur l'impureté et l'ambiguïté de l'action politique.

Vers le début des années cinquante, les choses se gâtent. En 1951, Merleau-Ponty dénonce les camps de travail en URSS, tandis que Sartre, en 1952, se rapproche brusquement du PCF. Suite à une manifestation interdite contre la guerre en Corée et l'intervention américaine, J. Duclos, secrétaire du Parti en l'absence de Thorez, est arrêté. Le PCF lance un appel à la grève, mais c'est un échec. La droite triomphe. Sartre se lance brusquement dans la tourmente : l'année qui suit verra la parution des trois épisodes des *Communistes et la paix*. Comme le dit Sartre : « 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 livraison 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 : « 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).

Ce texte ne suscite pas l'adhésion de toute l'équipe des Temps Modernes, loin s'en faut. Claude Lefort, en avril 53, y exprime son désaccord. Sartre lui répond, non sans violence. Par ailleurs, il fait sauter, sans lui en toucher mot, un chapeau rédigé par Merleau-Ponty pour TM, dans lequel il marquait son désaccord avec un article écrit par Sartre. Après ces événements, Merleau-Ponty propose à Sartre de rédiger un article où il préciserait sa position personnelle : Sartre refuse. Suit un échange de lettres durant l'été 53 — que nous pouvons lire seulement depuis les années quatre-vingt-dix — où se lit la rupture de leur amitié et la fin de leur collaboration aux TM. Bien que cet échange concerne d'abord la question de la démission de Merleau-Ponty, le contenu des lettres est loin d'être anecdotique. Il y va de rien moins que des rapports de la philosophie à la politique, c'est-à-dire de la pensée au monde. La démission signifie ceci, d'après Sartre : Merleau-Ponty se retire de la politique *pour* la philosophie. Cette attitude est légitime si l'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. Si l'on se place sur ce terrain, un retrait de ce genre fait le jeu de la droite contre la gauche. Sartre, en outre, admet pouvoir être critiqué, mais alors seulement sur le plan politique et *non* d'un point de vue philosophique. Dans sa réponse, Merleau-Ponty refuse d'admettre qu'on puisse situer ainsi l'alternative entre philosophie *et* politique ; leur désaccord vient d'une divergence de positions qui chacune implique *et la philosophie et la politique*. 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, c'est cesser de se faire juge de l'histoire, qui est au fond un retour à l'idéalisme et à ses principes supérieurs, comme si nous n'étions pas dans l'histoire, au milieu, sans espoir d'y voir une signification totale. Voilà pour l'argument philosophique ; l'argument politique, c'est de refuser que, dans l'objectivité, les positions se partagent exclusivement entre communisme et anticommunisme. Autrement dit, prendre position ne signifie pas devoir 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. Parce qu'elle ménage une certaine distance avec l'événement, cette attitude seule permet d'en saisir le mouvement et les singularités.

On voit par là que c'est la thèse fondamentale de l'être-au-monde, du rapport au monde, et par conséquent de l'effectivité de la pensée engagée qui est ici en jeu. Ce fut un point de non-retour, si l'on excepte la mise au point de Sartre dans *Merleau-Ponty vivant*, quelques mois après la mort de son ami. Durant les années qui suivirent, Merleau-Ponty approfondit le sens philosophique de la divergence qui avait eu lieu. Dans *Sartre et l'ultrabolchevisme*, il montrera pourquoi la liberté sartrienne était en quelque sorte condamnée à l'action pure, et par conséquent difficilement ouverte à l'invention de lignes politiques incarnées : parce qu'elle était pensée à partir de la négativité pure, cette conception de la liberté ne permettait 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 l'engagement, il faudrait substituer l'action, 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 fallait déterminer les conditions par lesquelles la liberté, par l'écriture ou l'action politique, pouvait devenir un *faire authentique*.

Merleau-Ponty remonte alors aux sources de la pensée sartrienne : le pour-soi sartrien était 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 n'avait pas su 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 l'identité, par exemple, entre Parti et prolétariat). Contre la pure objectivité, la pure positivité du monde selon Sartre, Merleau-Ponty avance l'inachèvement des significations du monde perçu. En creusant ce sillon, par le biais d'une phénoménologie du langage, Merleau-Ponty s'engage sur la voie d'une ontologie nouvelle. C'est celle qui fera de la corrélation sujet-objet une différence seconde et construite, sur le fond d'une expérience tissée de symboles humains. C'est la thèse de l'inachèvement des significations qui permettra de sortir du mythe de l'action pure, de la responsabilité totale et immédiate, et qui rendra son effectivité à l'écriture, comme pouvoir limité de changer le monde. En un mot, on peut dire que *Les Aventures de la dialectique*, à travers la notion de symbolique et de signification, et à la faveur des événements, énonce les premières conditions d'une ontologie de la chair, où Merleau-Ponty, enfin, portera en pleine lumière ce qui le sépare, depuis longtemps, de *L'être et le néant*.

Qu'on me permette donc ici de quitter le terrain de la politique et de retracer brièvement le chemin qu'emprunte Merleau-Ponty pour parvenir à cette ontologie ; le passage par la notion *d'expression* est ici décisif. Nous verrons alors comment, enfin, ce qui fut initialement un conflit politique se mua en conflit philosophique.

Dans la *Phénoménologie de la perception*, la description de l'expérience perceptive avait indiqué le sens profond de l'intentionnalité selon Merleau-Ponty. Pas de sensation sans signification, ni de signification qui ne soit portée par un sensible ; pas de matière sans forme, ni de forme sans matière. L'inséparabilité des termes était affirmée, sans que leur distinction soit encore interrogée de manière radicale : cette interrogation fut la tâche de l'ontologie.

Le passage de la pensée de Merleau-Ponty par le problème de l'expression lui permet d'opérer un déplacement décisif. Jusqu'à présent, Merleau-Ponty a envisagé la signification et

son rapport au sensible sans interroger radicalement la notion de signe, laquelle viendra à l'avant-plan de sa réflexion grâce aux leçons de Saussure. Merleau-Ponty retiendra de Saussure que les éléments objectifs d'une langue font système. Qu'ils font système non pas dans la mesure où ils obéiraient à une signification totale et transcendante ; leur organisation n'est jamais la traduction d'un quelconque « signifié transcendantal ». Ces éléments font système et produisent de la signification en tant qu'ils *diffèrent* les uns des autres. Les signes sont essentiellement diacritiques. « Ce n'est pas que chaque signe véhicule une signification qui lui appartiendrait, souligne Merleau-Ponty, c'est qu'ils font tous ensemble allusion à une signification toujours en sursis<sup>1</sup> ». Autrement dit, une signification n'est jamais donnée et achevée, elle est seulement signalée dans l'écart entre les signes. Elle ne préside pas à l'arrangement de signes, elle en provient ou encore, elle leur est immanente. Cette perspective interdit sans doute qu'on réfère les significations à une subjectivité transcendantale. Mais pas seulement : elle nous conduit plus loin encore.

En effet, le signe, sur son versant signifiant, ne saurait être entendu comme une simple chose, et pas davantage comme un objet. Saussure y avait insisté : « 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 ». En d'autres termes, son mode d'être est donc tout différent de celui que la pensée classique prête aux objets et aux choses : il n'est rien en soi ou par soi, il n'existe qu'en tant qu'il entre dans certains rapports, qu'il compose avec d'autres certains rapports. Les systèmes symboliques sont des régimes de signes, lesquels ne sont pas réductibles à des choses, ni ne s'effacent devant de pures significations faites. De ce point de vue, un régime de signes trace, comme pourrait dire Deleuze, un véritable « plan d'immanence », unique plan où coexistent et s'articulent signifiants et signifiés — où les signifiés peuvent devenir signifiants et inversement, dont la fonction n'est pas prescrite d'avance par une essence—. Ce plan est en outre celui d'un devenir, autrement dit d'un *faire signe*, dans la mesure où précisément les significations ne sont jamais données, et où les signes ne cessent d'entrer dans de nouveaux rapports – ce dont témoigne, aux yeux de Merleau-Ponty, notre expérience jamais terminée, toujours recommencée, de la parole, et plus généralement de l'expression.

Le passage par Saussure modifiera donc la description et la conception merleau-pontienne du perçu. Le sens du perçu, mis en évidence dans la *Phénoménologie de la perception*, se verra lui aussi référé à un régime différentiel, comme en témoigne cet extrait du *Résumé* de cours du Collège de France : « Car le sens d'une chose perçue, s'il la distingue de toutes les autres, n'est pas encore isolé de la constellation où elle apparaît, il ne se prononce que comme un certain écart à l'égard du niveau d'espace, de mobilité et en général de signification où nous somme établis, il n'est donné que comme une déformation cohérente, mais systématique, de notre univers d'expérience<sup>2</sup> ». *Le visible et l'invisible* prolonge cette déclaration, en affirmant que l'on peut envisager la perception elle-même comme un « système diacritique, relatif, oppositif<sup>3</sup> ». Une perception singulière, dès lors, n'est pas tant l'apparaître d'un objet, ni même d'une chose pleine et bien définie, qu'une différenciation (déhiscence dit-il parfois) dans le champ du sensible. Le texte et les notes de travail multiplient les signes pour nous faire entendre que l'ordre du sensible, ce que l'on pourrait appeler le *plan de la chair*, est un tissu parcouru de différences, et en voie de différenciation constante. Sur ce plan émergent des sensibles, et non pas d'abord des choses ou des objets pleinement identifiés et étalés devant nous.

<sup>1</sup> M. MERLEAU-PONTY, *Signes*, Gallimard, 1960, p. 110.

<sup>2</sup> M. MERLEAU-PONTY, *Résumés de cours. Collège de France (1952-1960)*, Gallimard, 1968, p. 263.

<sup>3</sup> M. MERLEAU-PONTY, *Le visible et l'invisible*, Gallimard, (1964) 1996, p. 267.

L'ontologie de la chair généraliserait ainsi le mode d'être du signe à l'être lui-même. D'une certaine façon, au plan de la chair, c'est-à-dire de l'expérience charnelle, tout est signe ou peut faire signe, ou devient signe. On pourrait dire que dans cet univers charnel, les phénomènes ne sont pas tant circonscrits que signalés. Si tout est signe, dès lors, il n'y a pas d'abord de choses mêmes, ni de choses en soi (comme le répète le texte à plusieurs reprises), seulement des différenciations qui se concrétisent et se stabilisent ensuite.

Le terme « d'univers charnel » est peut-être impropre. Avec la chair, il s'agit plutôt d'une *expérience*, c'est à dire d'un processus temporel ; Merleau-Ponty n'a pas cessé d'insister sur le caractère perspectiviste et donc temporel de la perception, d'une part, sur *l'acte* d'expression d'autre part. Par conséquent, il faudra en toute rigueur admettre que la chair n'est pas quelque chose, qu'elle n'est pas, pour reprendre les termes de Bergson, un « tout fait », mais qu'elle est *se faisant*. Si la chair est le nom de l'être, on pourra dire de Merleau-Ponty qu'il suit une inspiration bergsonienne, toujours plus présente à mesure qu'il passe à l'ontologie : « c'est maintenant l'être tout entier qu'il faut aborder du côté du temps<sup>4</sup> ».

Nous voyons donc comment la philosophie de la perception se déploie à présent : l'intentionnalité « toute conscience est conscience de quelque chose » change de sens. Elle ne signifie plus la corrélation de la conscience et de la chose, ni celle d'un sujet et d'un objet. Elle n'implique plus, non plus, l'asymétrie qui la gouverne dans l'idéalisme husserlien (qui accorde à la conscience l'absoluité dans son apparaître, et au noème la relativité). L'intentionnalité semble à présent impliquer qu'une conscience de quelque chose *est* très exactement l'apparition de cette chose ; que la perception et la chose perçue sont rigoureusement coextensives. On a là l'idée d'une perception qui se fait dans les choses qui ne sont d'abord ni objectives ni subjectives. Une perception est un événement indivis, émergence d'un visible ou d'un sensible, assimilable à un pli dans l'être. Si ce pli est le surgissement de quelque chose, il est aussi *ma* vision, souligne Merleau-Ponty. Autrement dit, le percevant émerge en même temps que le perçu. Ce n'est qu'ensuite, et par logique rétrospective, que je m'éprouve ou me thématise comme pure conscience, sujet, pensée, voire comme représentation ou contemplation du monde. De ce point de vue, c'est jusqu'à la corrélation intentionnelle ou le rapport d'être de l'en-soi au pour-soi (ou du pour-soi à l'en-soi), c'est donc jusqu'à la néantisation qui devient le produit d'une réflexion seconde.

Nous tenons ici peut-être le point fondamental qui sépare l'ontologie de la chair de l'ontologie sartrienne. Celle de Merleau-Ponty aborde l'être tout entier du côté du temps, là où Sartre repliait la durée sur l'existant, le pour-soi, la néantisation. Celle de Merleau-Ponty a une portée métaphysique que lui refusait Sartre. Elle tend à redescendre en deçà de la corrélation en-soi-pour-soi, frontière que l'ontologie sartrienne se refusait à franchir. La direction prise par Merleau-Ponty apparaît comme l'inverse de celle Sartre : « je prends mon point de départ là où Sartre a son point d'arrivée, dans l'Être repris par le pour Soi. C'est chez lui un point d'arrivée parce qu'il parle de l'être et de la négativité et *construit* leur union ».

Cette inversion de perspective permet à Merleau-Ponty de suivre à la trace dans l'ontologie sartrienne la pensée de survol qui l'avait tant heurté au temps des *Communistes et la paix*. Cette philosophie du négatif pur, nous dit-il en substance, ce négativisme parvient bel et bien à nous montrer pourquoi l'en-soi et le pour-soi sont *impensables* l'un sans l'autre, mais c'est un portrait abstrait de l'expérience (revenons une nouvelle fois à cette abstraction qui

---

<sup>4</sup> M. MERLEAU-PONTY, *Signes, op. cit.*, p. 232.



identifiait la Parti et le prolétariat !). Tout ce que l'on pourra dire *ensuite* de l'enlissement ne sera par conséquent qu'une application *logique* des conséquences de l'absolue différence de l'en-soi et du pour-soi, non une authentique exploration de l'expérience, c'est à dire une exploration qui contribue à la *faire*.

Nous pouvons discuter longuement pour savoir s'il faut accorder à Merleau-Ponty sa critique de Sartre. Je dirai simplement pour terminer l'importance de cette question du temps ou de la durée dans les derniers travaux de Merleau-Ponty, et son écho, peut-être, chez Sartre. S'il y a quelque chose comme une nouvelle version de la réduction chez le dernier Merleau-Ponty, en voici peut-être la formule : c'est « l'apprentissage d'une manière générale de voir, le principe d'une sorte de réduction [...] qui reconsidère toutes choses *sub specie durationis* » (*Signes*, p. 232). La réduction, rappelons-le, est une méthode : cette réduction-ci invite le philosophe à aborder la réalité comme un acte, comme « quelque chose en train de se faire ». Bien qu'elle soit à mon avis plus proche de Bergson que de Hegel, la philosophie de Merleau-Ponty cherche ici, explicitement, à renouer avec la dialectique, tout en en modifiant le sens. C'est encore bien sûr l'écho du temps historique qui se fait entendre, et qui résonne, au loin, au même moment, dans la *Critique de la raison dialectique*.