HAL open science

Autre, même, commun. Le point de vue de Merleau-Ponty

Emmanuel de Saint Aubert

▶ **To cite this version:**

Emmanuel de Saint Aubert. Autre, même, commun. Le point de vue de Merleau-Ponty. Archives de Philosophie, 2022, dossier " Levinas - Merleau-Ponty : résonances " dirigé par Emmanuel de Saint Aubert, 85 (3), pp.101-120. 10.3917/aphi.853.0101 . hal-03920291

HAL Id: hal-03920291

https://ens.hal.science/hal-03920291

Submitted on 3 Jan 2023

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Distributed under a Creative Commons Attribution - NonCommercial - NoDerivatives 4.0 International License

AUTRE, MÊME, COMMUN
Le point de vue de Merleau-Ponty

Emmanuel de Saint Aubert
Directeur de recherche CNRS
UMR 8547, École Normale Supérieure, Archives Husserl de Paris

RÉSUMÉ :

Nous examinons ici comment Merleau-Ponty, en lien étroit avec sa conception personnelle de l'être, aborde certaines thématiques frayées par Levinas – désir, transcendance, altérité, responsabilité… Marquée par une grande attention au monde perçu, son ontologie met en valeur la négativité de l'être comme ressort de notre naissance et de notre coexistence. Indéfini et relatif, résistant et porteur, l'être travaille notre chair dans une dialectique de limitation et d'ouverture, jusqu'à nous libérer de l'ambivalence qui entrave nos relations et nos concepts. Riche de virtualités éthiques, cette ontologie se veut opposée à Sartre, se pense incompatible avec Heidegger, et contraste fortement avec Levinas – y compris avec la lecture que celui-ci a pu en faire.

MOTS-CLÉS :

Merleau-Ponty. Levinas. Ontologie. Perception. Naissance.

TITLE: Other, same, common. Merleau-Ponty's perspective

ABSTRACT:

We examine how Merleau-Ponty, in close connection with his personal conception of being, tackles certain themes explored by Levinas – desire, transcendence, alterity, responsibility… Marked by a great attention to the perceived world, his ontology emphasizes the negativity of being as a springboard for our birth and coexistence. Undefined and relative, resistant and up-holding, being works our flesh in a dialectic of limitation and openness, to the point of freeing us from the ambivalence that hinders our relationships and concepts. Rich in ethical virtualities, this ontology positions itself against Sartre, thinks itself incompatible with Heidegger, and sharply contrasts with Levinas – even with the reading that Levinas has made of it.

KEYWORDS:

Merleau-Ponty. Levinas. Ontology. Perception. Birth.

AUTRE, MÊME, COMMUN

Le point de vue de Merleau-Ponty

Emmanuel DE SAINT AUBERT
CNRS, École Normale Supérieure, Archives Husserl de Paris

Nous allons moins confronter directement deux philosophies que suggérer comment Merleau-Ponty se situe, spontanément et sans le savoir, par rapport à certaines thématiques de Levinas. C'est donc avant tout le point de vue de Merleau-Ponty qui sera ici abordé, dans les perspectives critiques qui sont les siennes. Le point de vue d'une phénoménologie de la perception et d'une philosophie de la chair, qui accordent une place centrale à la relation avec autrui tout en l'ouvrant sur notre rapport à l'être. Celui d'une anthropologie particulièrement attentive aux sciences humaines, qui comprend qu'elle ne peut pour autant s'accomplir que dans une ontologie, au sein de laquelle se fondent ses virtualités éthiques.

Cette ontologie originale, non métaphysique, déploie une conception de l'être profondément marquée par les divers visages de l'indétermination du monde perçu, attentive à leur manière de nous animer, de nous pousser à surgir dans le monde. Un être inachevé et inépuisable (et non pas infini), qui creuse notre désir en lui résistant et en le comblant, dans une approche qui se veut opposée à Sartre, se pense incompatible avec Heidegger, et contraste fortement avec Levinas. L'ontologie de Merleau-Ponty met en valeur la négativité de l'être et la transcendance de l'homme qui s'ouvre à lui, la négativité de l'être comme condition de possibilité de cette transcendance même. Mais dans une conception renouvelée de celle-ci, intégrant les diverses modalités d'expression du corps humain en prise sur le monde : une transcendance entendue comme surrection (nous parlant du désir), mais aussi comme abandon et interrogation (nous parlant de la foi perceptive). Une transcendance comprise encore comme passage, dans l'endurance du non-sens. Comme naissance. Une transcendance rendue possible par la médiation de l'être, qui nous travaille dans une dialectique de limitation et d'ouverture, qui nous contient et nous espace, nous délivre.

Par son assise anthropologique et ontologique, par ses conceptions de la chair et de l'être, cette phénoménologie décrit en particulier la transcendance de l'être humain comme une sortie de l'ambivalence. Non sans enjeu éthique. L'ambivalence, faute de tiers, entre sujet et objet, entre activité et passivité, toute-puissance et totale impuissance. Entre moi et autrui. L'ambivalence, aussi, entre le même et l'autre, où celui-ci risque de n'être que la projection de celui-là, y compris dans le volontarisme d'un engagement universel, faussement éthique. Et jusque dans ce que Merleau-Ponty

nomme, nous le verrons, « l'enfer de la responsabilité absurde », secrètement animé par une culpabilité égocentrée. Ce faisant, le phénoménologue persévère dans son primat de la perception. Car la perception serait justement l'acte par excellence qui nous fait sortir de l'ambivalence, pour nous introduire au relief et à la profondeur des êtres – nous éveillant ainsi à ce que chacun a d'unique. Elle nous initie à l'autre en nous ouvrant à une situation ontologique commune, qui nous invite à coexister et co-naître sur fond de… non pas du même, mais de la portance commune de l'être. Nous pourrons alors apprécier le décalage de cette ontologie phénoménologique avec la lecture évasive que Levinas en a par endroits proposée.

1. Négativité de l'être et transcendance de l'homme

a) 1958 : une lecture de Levinas

Je vais partir d'un document précis, non choisi au hasard : les notes de préparation inédites de la deuxième année de cours au Collège de France sur le concept de Nature. Nous sommes en 1958, année au cours de laquelle Merleau-Ponty se met (enfin) à lire de près Heidegger, dans le cadre de la maturation de son projet ontologique au titre hésitant (*Le visible et l'invisible*, *Être et Monde*). S'il se montre depuis longtemps critique à l'égard de Heidegger[1], début 1958, c'est une lecture de Levinas qui vient l'épauler dans cette posture : « La philosophie et l'idée de l'Infini »[2]. Merleau-Ponty cite alors Levinas pour la première et dernière fois de son œuvre, inédits compris[3].

Comme souvent, il adopte la tactique d'une double opposition – ici, ni Sartre-Descartes ni Heidegger, quitte à faire jouer chaque camp contre l'autre. Ni l'enfer de la responsabilité totale (Sartre), motif sur lequel je reviendrai plus loin, ni l'indifférence éthique de Heidegger, Merleau-Ponty citant alors Levinas[4] – l'homme « éthiquement indifférent », dans un « exister payen » (*sic*), étranger « à toute culpabilité à l'égard d'Autrui »[5]. Ni le caractère éternitaire de l'ontologie cartésienne (l'être-posé de l'objectivation définitive, la suppression de l'histoire par la *tabula rasa*), ni cette autre forme de négation de l'histoire, chez Heidegger, dans « une histoire figée qui est décadence à partir d'un passé oublié », d'une origine perdue[6] – citant à nouveau Levinas, Merleau-Ponty dénonce ce fantasme d'un âge d'or, où « les textes pré-socratiques » deviennent « des anti-Écritures », où la philosophie « est paganisme » et

1. Cf. E. de Saint Aubert, *Vers une ontologie indirecte*, Paris, Vrin, 2006.
2. *Revue de Métaphysique et de Morale*, 62, 1957, n° 3, pp. 241-253.
3. La version publiée des notes d'auditeur du même cours ne mentionne pas Levinas. Il faut par ailleurs signaler le chapeau rédigé en 1948 au nom des *Temps Modernes* et signé « T.M. » pour « La réalité et son ombre ». Le projet de thèse de 1934 (« La nature de la perception ») mentionnait en note *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, paru en 1930, sans citer l'ouvrage ni même le reprendre dans sa bibliographie. Enfin, la bibliothèque de Merleau-Ponty comporte le volume *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger* (Paris, Vrin, 1949), dédicacé par Levinas (« À M. Merleau-Ponty, Hommage de sympathie et d'admiration »), avec comme seules pages découpées (donc ouvertes, et probablement lues) le tout début et le dernier chapitre.
4. Toutes ses citations sont empruntées à « La philosophie et l'idée de l'Infini », art. cit., p. 246.
5. Notes de préparation inédites du cours au Collège de France de 1958 sur *Le concept de Nature* [désormais noté N-ms], B.N.F., vol. XVI, f. [5](5bis).
6. N-ms [16]v(26).

« religion à rebours »[7]. Ni l'impossible fécondité, l'impossible travail, l'impossible médiation entre l'homme et l'être (Sartre), ni l' « impersonnelle fécondité »[8] de Heidegger (citation de Levinas) et sa transcendance mal pensée qui « n'est plus une propriété du *Dasein* »[9] – introduisant un être « anonyme, neutre »[10] (citation de Levinas), Heidegger ne parviendrait pas à le voir à l'œuvre « dans notre contact avec le monde »[11].

Ce double rejet dessine en creux une orientation fondamentale de l'ontologie de Merleau-Ponty, qui opte pour la fécondité et la co-naissance, et parie sur une possible sortie du sadomasochisme entre moi et autrui, entre moi et le monde, dans la médiation de la portance de l'être. Une médiation qui s'exerce dès la perception, laquelle instruit une conception de l'être propre à Merleau-Ponty. En insistant sur la négativité de l'être et la positivité de l'homme, cette même conception renverse celle de Sartre et opère un tri dans celle de Heidegger. Merleau-Ponty s'accorde avec ce dernier contre l' « *ens realissimum*, l'être sans restriction », et pour envisager l'être humain « comme ouverture », comme celui qui « laisse être les choses », les laisse « surgi[r] », consentant à leur naissance[12]. Mais il adopte une approche différente de l'ouverture de l'homme, qui donne à celui-ci de participer et réaliser, de faire l'histoire et transformer la nature. Pour Merleau-Ponty, l'être humain est, dans son corps même, « porteur privilégié » de la transcendance[13]. Car il ne s'agit pas seulement pour lui de consentir à l'être – à ce que ce qui est soit, et naisse –, mais aussi de consentir lui-même à être – à naître –, et de contribuer à la surrection des êtres comme à sa propre naissance par un corps qui existe, dans ce « mouvement profond de transcendance qui est mon être même »[14].

b) De l'indétermination au désir

Si la conception merleau-pontienne de l'être s'oppose à Sartre et s'écarte de Heidegger, elle contraste aussi avec certains traits de la pensée de Levinas. Dans le cadre d'un primat de la perception entendu comme mode d'accès privilégié à l'être[15], cette approche de l'être est en retour configurée par l'analyse de la vie perceptive – en particulier, par son attention à la négativité polymorphe à laquelle celle-ci s'expose. Elle parle d'un être indéfini et non pas infini, relatif et non pas absolu, tiers porteur nous libérant de l'ambivalence qui caractérise l'immaturité de nos relations et de nos

7. N-ms [5](5bis)-[5]v(5bis).
8. N-ms [5](5bis).
9. N-ms [107]v(B).
10. N-ms [5](5bis).
11. N-ms [4](5).
12. Cf. N-ms [107]v(B) et *La Nature. Notes, cours du Collège de France* [désormais noté N], Paris, Seuil, « Traces Écrites », 1995, p. 183.
13. *La prose du monde* [désormais noté PM], Paris, Gallimard, 1969, p. 118. La « transcendance ne veut rien dire en dehors de la notion de "chair" » (note de travail inédite, B.N.F., vol. VIII, f. [334]). « Montrer que le corps, c'est un transcendant habité par une transcendance. » (*Être et Monde* [désormais noté EM], inédit, 1958-1960, B.N.F., vol. VI, f. [180](VII)).
14. *Phénoménologie de la perception* [désormais noté PhP], Paris, Gallimard, 1945, p. 432. Cf. aussi pp. 423, 491.
15. Cf. *Le monde sensible et le monde de l'expression. Cours au Collège de France. Notes, 1953*, Genève, MétisPresses, 2011, pp. 45-47.

concepts. L'être des métaphysiques traditionnelles est achevé et purifié de tout non-être. Immuable et impassible, au-delà du sensible, nous ne pouvons ni l'éprouver ni le mettre à l'épreuve. Sa formulation type récurrente, chez l'auteur du *Visible et l'invisible*, est empruntée à Sartre : la « plénitude absolue et entière positivité » de l'être, que « la négation ne saurait atteindre »[16], être à jamais protégé de toute communication avec notre chair. Merleau-Ponty s'oppose point par point à une telle approche. Dans son ontologie, « le non-être devient ingrédient de l'être », selon une « négation constitutive » qui n'est pas « simple absence d'être »[17]. Aux antipodes de l'ambivalence de l' « Être » et du « Néant » sartriens, l'être merleau-pontien est structuré par une négativité efficace, « susceptible de travail, de fécondité, de médiation »[18].

Il n'y a pas d'infini chez Merleau-Ponty, du moins pas d'infini positif, en acte. Le monde perçu demeure pour nous inachevé : il a des côtés cachés, invisibles, intangibles. Plongé dans la profondeur et bordé d'horizons, il est aussi pour nous inépuisable. Il est donc marqué par une double indétermination. Le monde perçu est percé de lacunes qui nous frustrent et creusent notre attente ; mais il est en même temps débordant, dans la promesse d'un toujours plus, qui nous comble. Cet apparent paradoxe parle déjà de la logique du *désir* – fait pour être creusé *et* comblé, creusé d'être frustré et relancé d'être comblé, approfondi dans les deux cas. Cette double indétermination est motrice du désir, tel que Merleau-Ponty esquisse celui-ci, de manière aussi audacieuse que discrète[19], au terme d'une série de tentatives plus ou moins avortées de penser à nouveaux frais une intentionnalité qu'il veut détacher de la conscience et affecter aux ressorts fondamentaux de la chair[20]. Son approche du désir s'avère incompatible avec celle de Levinas, même si les deux philosophes ont ici pour point commun de s'écarter spontanément de la pulsion freudienne. Merleau-Ponty ne dira pourtant rien du désir chez Levinas… alors même qu'il a lu « La philosophie et l'idée de l'Infini », qui livre déjà l'essentiel à ce sujet en quelques phrases thétiques bientôt reprises à l'ouverture de *Totalité et infini*.

Il est difficile de confronter cette présentation levinassienne du désir à une autre, tant elle est abrupte par son inscription initiale (« l'idée de l'infini ») et, plus encore, par les multiples sauts épistémologiques qu'elle s'autorise – « seule l'idée de l'infini (…) mérite le nom d'expérience, de relation avec l'extérieur », « une pensée qui pense plus qu'elle ne pense est Désir », lequel « s'oppose à l'affectivité de l'amour »[21]. Tant, aussi, l'approche de Levinas paraît volontariste, sinon spiritualiste, d'un point de vue merleau-pontien. Le philosophe de la chair ne saurait faire du désir « une pensée », ni l'opposer si brutalement à l'affectivité. Il ne saurait non plus affirmer que le désir « n'appelle pas

16. *L'Être et le Néant*, Paris, Gallimard, 1943, p. 50.
17. Notes de lecture et notes de travail inédites sur et autour de Descartes, B.N.F., vol. XXI, ff. [208](9)-[208]v(9).
18. N, p. 183.
19. Cf. E. de Saint Aubert, *Être et chair I*, Paris, Vrin, 2013, chap. VIII et IX.
20. Cf. E. de Saint Aubert, *Le scénario cartésien*, Paris, Vrin, 2005, chap. V.
21. « La philosophie et l'idée de l'Infini », art. cit., p. 249.

de nourriture », qu'il est par essence « inassouvissable », et que le corps ne connaît « aucun geste » pour l'apaiser[22]. Le désir est certes taraudé par l'indétermination, aimanté par l'inépuisable et parfois aiguisé par l'inaccessible ; et il est capable d'un approfondissement perpétuel, comme si rien de fini ne pouvait étancher sa soif. Mais la frustration et l'adversité ne peuvent pas seules entretenir le désir, et si celui-ci était inassouvissable, il finirait tôt ou tard, inexorablement, par s'éteindre. A moins d'être soutenu par une structure psychique masochiste.

Le désir « ne se réfère pas à une patrie ou à une plénitude perdues, il n'est pas le mal du retour – il n'est pas nostalgie »[23] : ce point est capital, Levinas se démarquant ainsi d'une erreur qui plombe si souvent nos approches du désir. Mais ce même geste est fragilisé par une essentialisation du manque et de la non satisfaction. Essentialiser la frustration en résultat définitif, l'adversité en obstacle indépassable, l'insatisfaction récurrente en impossibilité permanente d'être satisfait, opère un saut non justifié – voire déguise en thèse intellectuelle radicale un désespoir plus psychologique qu'existentiel. Paradoxalement, ce passage à la limite transforme l'indétermination (de l'avenir, de la satisfaction, de l'avenir de la satisfaction) en détermination, épuise l'inépuisable et évite ainsi de l'endurer, contourne l'adversité sans avoir à l'affronter, transmutant à peu de frais frustration et adversité (et notre rapport à elles) dans un en-soi métaphysique. Ce « Désir » apparemment si noble, parfaitement délié de l'avoir et du jouir, « Désir sans satisfaction qui, par là même, prend acte de l'altérité d'Autrui »[24], risque de ne prendre acte que de la non satisfaction d'un Soi, dans la secrète jouissance d'une mise en scène éloignée d'une dépossession de soi. « Les désirs que l'on peut satisfaire ne ressemblent au Désir que par intermittence : dans les déceptions de la satisfaction ou dans les accroissements du vide qui scandent leur volupté. »[25] Cette proposition brutale, si l'on en oubliait l'auteur, semblerait exhaler quelques relents moralisateurs des dualismes du passé, sinon un mépris typiquement grec et gnostique pour les satisfactions de la chair. Tout désir est susceptible de ressembler au « grand » désir (lequel ne saurait s'écrire avec une majuscule, tant il n'est jamais tout à fait autre que les « petits » désirs), de lui ressembler y compris sinon d'abord dans sa satisfaction même, et non pas seulement dans la déception et le vide.

« Le vrai Désir est celui que le Désiré ne comble pas, mais creuse. »[26] D'un point de vue merleau-pontien, l'erreur principale réside peut-être ici. Car le propre du désir est bien de dépasser l'apparente contradiction entre « combler » et « creuser », dont l'opposition relève d'une spatialité pauvrement cartésienne. Le désir de l'être humain, qui est toujours désir de sa chair (tant rien du désir ne saurait radicalement mettre entre parenthèses le corps), peut être comblé, et *creusé d'être comblé*. Il n'est pas seulement

22. *Ibid.*, p. 250.
23. *Ibid.*
24. *Ibid.*
25. *Ibid.*
26. *Ibid.*

creusé ainsi – il l'est aussi dans la frustration et l'adversité (dans la mesure toutefois où celles-ci sont relatives en intensité, en durée et en répétition) –, mais c'est sans doute en étant comblé qu'il l'est le plus. Et c'est bien ce qui le distingue de la pulsion, dont la satisfaction est soulagement d'une tension et remplissement d'un vide, mettant (provisoirement) fin à la pulsion elle-même. Notre désir, lorsqu'il est comblé, est creusé : approfondi et relancé. Si du moins on entend « combler » avec les résonances que ce beau verbe a dans notre langue, au-delà de l'acception triviale du terrassier qui bouche un trou. Être comblé, pour le désir, ne signifie pas être repu, et ainsi défait. La générosité de ce verbe indique une surabondance où l'avoir ne s'oppose plus à l'être, où ce qui déborde ne met pas fin à l'indétermination mais, au contraire, la magnifie dans la logique de l'inépuisable et de la surprise. L'inépuisable de la profondeur et de l'horizon, la surprise de l'invisible et de l'imprévisible. Une logique qui anime la chair, celle de l'être humain debout qui marche, perçoit et entre en relation, dans l'érotique de son être d'explorateur funambule, sexué et spirituel. Une logique que toute la phénoménologie de Merleau-Ponty met en valeur, à commencer dans ce motif constant, le plus perceptif et le plus ontologique qui soit, qu'est la *profondeur* – la profondeur de l'être, la profondeur qu'est l'être, qui nous creuse en nous comblant.

« Le vrai Désir (…) est le manque dans l'être qui *est* complètement et à qui rien ne manque. »[27] Cette dernière formule, difficile, est plus dialectique qu'elle ne paraît, Levinas conjuguant aussitôt « abondance » et « pauvreté », « richesse » et « indigence »[28]. On aurait une fois de plus aimé entendre la réaction de Merleau-Ponty, tant celui-ci s'oppose à l'être qui est complètement et à qui rien ne manque, support métaphysique du dieu des philosophes et de la théologie explicative. Son ontologie vise un être lacunaire, qui « a besoin de nous », blessé d'une négativité constitutive de sa profondeur même – comme si le « manque » était d'abord et avant tout de son côté, plutôt que du nôtre[29]. Ceci participe d'ailleurs à susciter notre désir. La chair perceptive est moins captivée par la plénitude de l'être que par ses lacunes ; l'être creuse devant nous l'ouverture et le désir de sa profondeur en nous attirant par son propre inachèvement. « Rencontre de deux relativités »[30], la perception, « mode du désir »[31], opère dès lors dans une *Einfühlung* qui se passe de l'*Erfüllung*[32]. Le désir est bien une soif, mais sa satisfaction ne revient pas d'abord à remplir un vide. Car ce n'est pas uniquement ni même d'abord un remplissement qui le comble, mais une *relation*, la *réalisation* d'un lien et la *communion* dans ce lien. Ni remplissement ni soulagement, la

27. *Ibid*.
28. *Ibid*.
29. Cf. E. de Saint Aubert, « "L'Incarnation change tout". Merleau-Ponty critique de la "théologie explicative" », in *Archives de philosophie*, 2008/3 (t. 71), pp. 371-405 ; https://www.cairn.info/revue-archives-de-philosophie-2008-3-page-371.htm.
30. EM [160](1).
31. N, p. 272, transcription corrigée.
32. Cf. la partie non publiée des notes de préparation du cours au Collège de France de 1955 sur *Le problème de la passivité* [désormais noté PbPv], B.N.F., vol. XIII, f. [153](30), ou encore EM [155]v(14), [164]v(2), [173]v(16), et N, p. 287.

logique propre de la satisfaction du désir est formellement presque inverse, et surtout se joue sur un autre plan : réaliser un lien (au lieu de soulager une tension) tout en nous plongeant ensemble dans la profondeur inépuisable de l'être (au lieu de remplir un vide). C'est ainsi qu'il est comblé et, ce faisant, dilaté et relancé. La communion qui couronne cette réalisation et en jouit ne s'achève ni sur soi, ni sur l'autre, et encore moins dans leur confusion, mais s'ouvre à la portance commune de la profondeur et de l'horizon, dans le silence de ceux qui perçoivent. Elle accomplit la rencontre de deux chairs au creux de leur ouverture commune à la négativité de l'être.

c) Portance et naissance

« Espace qui sépare et qui réunit, qui soutient toute cohésion »[33], l'être est médiateur de la rencontre perceptive, qu'il protège de la fusion comme de la séparation destructrice. Tiers différenciant et reliant, il n'est pas un principe exclusif nous excluant – tel ces faux absolus que Merleau-Ponty traque de bout en bout, auxquels nous ne saurions nous lier, qui dénouent nos attaches, désimpliquent nos implications et nous abandonnent au néant. Sa philosophie entend « pousse[r] jusqu'au bout la contestation des faux dieux (…) la critique des idoles »[34] aux visages divers, depuis le dieu des philosophes – le « dieu de survol » de Leibniz, le Jupiter des *Mouches* de Sartre –, jusqu'à sa transposition chez l'homme dans la conscience absolutisée d'un penseur cyclope qui épingle chaque chose à son emplacement unique, séparée des autres dans l'étendue *partes extra partes*. Qui pétrifie l'univers par ses systèmes explicatifs et leurs concepts univoques, pour mieux se protéger du « monde onirique de l'analogie »[35].

Relatif reliant et non pas ab-solu, l'être merleau-pontien ne bascule pas pour autant d'une caricature à une autre : de l'imaginaire du patriarcat omnipotent à celui d'une maternité régressive. Car l'être est aussi tiers en étant limitant ; il résiste, et c'est ce qui fait que l'on peut s'appuyer sur lui. Merleau-Ponty est ainsi attentif à la puissance dialectique de l'être[36], qui nous porte aussi bien par ce qui retient et contient que par ce qui espace et délivre. Tel l'horizon, à la fois limite qui nous entoure et nous borde, et indéfini qui nous déborde et nous libère, nous invitant à avancer vers un invisible qu'il retient et dévoile déjà. La limite elle-même peut contribuer à ouvrir et relancer, puisque nous nous appuyons sur elle pour aller plus loin – tel le sol, qui nous illimite en nous limitant, nous poussant à nous redresser et à marcher.

À la fois creux et débordant, marqué par la transcendance de ce qui nous échappe, l'inachèvement de ce qu'il donne et l'inépuisable de ce qu'il promet, l'être se manifeste donc aussi par la résistance qu'il nous oppose, jusqu'à se montrer adverse : une résistance à la détermination, et une déstabilisation de nos déterminations. Tantôt il nous enveloppe de son infinie pénétrabilité, tantôt il nous oppose le mur d'une irréductible

33. *L'Œil et l'Esprit* [désormais noté OE] (1960), Paris, Gallimard, « Folio essais », 1985, pp. 84-85.
34. *Éloge de la philosophie* [désormais noté EP] (1953), Paris, Gallimard, « Folio essais », 1989, p. 50.
35. OE, p. 41.
36. Cf. notamment la préparation inédite du cours au Collège de France sur la dialectique (1956).

impénétrabilité. Il nous soutient tout en nous résistant, et en nous portant par là même – contribuant ainsi à la croissance de notre liberté. Si l'être est du côté de la profondeur, de l'horizon et du silence comme ce qui enveloppe les êtres, se tient entre eux, et les met en scène ensemble – comme lien des êtres –, il l'est aussi comme indétermination féconde qui nous provoque et nous taraude, nous désobjective (nous dé-détermine), jusqu'à nous faire sortir de nous-mêmes pour percevoir et entrer en relation. Inobjectivable, l'être merleau-pontien n'est pas figure, n'a pas de contours, n'est pas plein : on ne peut le contenir et encore moins le posséder, mais seulement s'abandonner à sa profondeur, et comprendre en se laissant dé-prendre et com-prendre par elle. Car il est d'abord cela même qui nous contient et nous ouvre, qui nous ouvre au monde et à autrui en nous ouvrant à lui-même. Vertical, il nous met debout, pour marcher dans sa profondeur, aux côtés des êtres, nous faisant ek-sister et co-exister.

Dialectique, l'être est aussi mystérieux, dit encore Merleau-Ponty. Infrastructure, être du dedans, entre ou dessous, il est cet invisible qui n'est ni arrière-monde ni « un invisible absolu, qui n'aurait rien à faire avec le visible, mais l'invisible *de* ce monde, celui qui l'habite, le soutient et le rend visible (…) l'Être de cet étant »[37]. Silence du monde, aux antipodes du « mystère en pleine lumière (…) sans ombre, sans relief » de Sartre[38], il n'est ni l'être de Midi, à l'heure de plomb et de surplomb de l'explication totalisante, ni l'être de Minuit, pur non-sens que l'on renonce à penser. Il s'exprime par l'ombre, le contraste et le relief, par cette pression mutuelle du visible et de l'invisible dans le clair-obscur du soir ou du matin : à l'heure du repos puis de la renaissance, de la déposition des fétiches puis de la résurrection de l'histoire. L'heure du crépuscule des idoles et de l'endurance du non-sens, sans laquelle il n'y a point d'accès au sens.

Dans un très beau passage de son *Introduction à l'ontologie*, Merleau-Ponty nous invite à cette endurance en faisant un parallèle aussi corrosif qu'inattendu entre la philosophie analytique et la pensée de Heidegger[39]. Rédigé fin 1958, ce texte porte encore l'écho de la lecture de Levinas effectuée quelques mois plus tôt (cf. *supra*). Merleau-Ponty y déploie sa rhétorique habituelle des opposés secrètement équivalents : d'un côté, une *tabula rasa*, qui demande de tout recommencer à zéro ; de l'autre, une nostalgie des origines perdues, un mythe de l'âge d'or ; dans les deux cas, le fantasme d'une pureté qui nous protège radicalement du non-sens, et l'imposition d'un sens parfaitement découplé de ce dernier. Que ce soit pour retrouver une unité perdue ou bien pour la construire de toutes pièces à partir de rien, on saute à pieds joints au-dessus du non-sens, sans le travailler ni le laisser travailler. Alors qu'il s'agit de l'affronter et de le traverser, jusqu'à ce que naisse une clarté du sein de son obscurité même.

Décréter du neuf dans la déflagration d'une création discontinue, ou bien se raccrocher à un passé qui n'existe plus et que l'on prétend retrouver d'un bloc :

37. *Le visible et l'invisible* [désormais noté VI], Paris, Gallimard, 1964, p. 198.
38. *L'Être et le Néant*, *op. cit.*, p. 631.
39. EM [54]v(6)-[56]v(10), publié dans *Vers une ontologie indirecte*, *op. cit.*, pp. 185-188.

Merleau-Ponty met ici en scène les deux postures formant l'ambivalence d'une même psychorigidité. Deux incapacités à percevoir ce qui n'est ni tout à fait le même ni tout à fait un autre, deux façons d'éviter de discerner le travail en train de se faire, et d'y participer. Dans une même intolérance de la transition, du passage, de la dimension pascale de la conquête du sens dans la traversée de la mer du non-sens. Dans un même refus de la naissance. Cette alternative constitue une ambivalence typiquement adolescente, qui oscille entre une fuite en avant à tout casser et un repli dans la nostalgie d'une enfance perdue[40]. Entre créer un réel sans passé comme si rien n'existait avant nous, ou bien communier avec un passé imaginaire qui est bien mort – alors qu'il s'agit de percevoir et de participer à un avenir en train de surgir de la réélaboration présente de nos histoires. Dans les deux cas, on ne consent pas à être – à naître et grandir, à n'être soi-même ni tout à fait le même ni tout à fait un autre… Et on ne consent pas à l'être – à ce que ce qui est soit, naisse, et se différencie de nous.

Tel qu'il avait été remis à la B.N.F. en 1992, le dossier de la préparation inédite de l'*Introduction à l'ontologie* s'ouvrait par ces mots : « Le problème de l'Être à ce pli où nous apparaissons surgissant de l'être et destinés à l'être. (…) L'ontologie consiste à formuler cette naissance et co-naissance », « à peindre l'homme comme il est vraiment : non pas comme l'ébauche d'une subjectivité absolue, mais comme surrection »[41]. Un an plus tôt, *La Nature ou le monde du silence* affirmait déjà : « L'homme s'apparaît comme éveil, nous ne pouvons pas parler de lui comme s'il n'était pas né et comme s'il ne dormait pas. »[42] Nous ne pouvons pas aborder l'être humain sans parler de sa naissance et de son abandon à l'être. Merleau-Ponty repère chez Sartre une posture de veille qui refuse cette surrection comme cette déposition, notamment une résistance au sommeil par hantise d'un imaginaire envahissant (depuis la fameuse injection de mescaline). Il se serait certainement intéressé à la description que Levinas donne de sa propre hantise, celle de l'*il y a* au cœur de l'insomnie. Dans les deux cas, l'être s'annonce aux antipodes de la portance que Merleau-Ponty lui accorde ; on est au plus loin de pouvoir s'appuyer sur lui et naître de lui. Le phénoménologue de la chair se dirige vers une tout autre philosophie de la veille, où l'on ne saurait s'éveiller si l'on ne s'est pas abandonné au sommeil, où l'on ne peut surgir si l'on ne s'est pas déposé. Où la vie perceptive, entretissée de dimensions oniriques inconscientes, endure l'invisible jusqu'à s'appuyer sur lui pour s'éveiller au monde perçu et participer à sa naissance.

2. Le même et l'autre

a) Sortir de l'ambivalence

40. Oscillant ainsi entre la façon dont Merleau-Ponty décrit Sartre et celle dont il décrit Heidegger, laquelle n'est pas sans rappeler la manière dont Sartre décrit Merleau-Ponty… en autant de caricatures réductrices de chacun des trois.

41. EM [128].

42. *La Nature ou le monde du silence* [désormais noté NMS], inédit, B.N.F., vol. VI, édition partielle dans *Maurice Merleau-Ponty*, Paris, Hermann, 2008, p. 52/[27]v(6).

Selon une caractérisation aussi éculée que lourde de malentendus, la pensée de Merleau-Ponty a très tôt été qualifiée de philosophie de l'*ambiguïté*. Indissociable d'une attention aux leviers de réussite de la perception et de la relation, l'ambiguïté merleau-pontienne désigne d'abord la com-préhension qui dépasse l'*ambivalence* entre postures ou conceptions univoques et incompatibles – telle la vision en profondeur transcendant l'alternance d'images monoculaires incompossibles. Prêtant facilement à contresens faute de connaissance de ses sources, la « bonne ambiguïté » que Merleau-Ponty met en avant, « hyperdialectique », n'est en rien une fuite de la clarté cognitive, puisqu'il s'agit justement de dépasser nos diplopies pour parvenir à *discerner* – « elle contribue à fonder les certitudes, au lieu de les menacer »[43].

Puisant dans l'étude (d'inspiration gestaltiste) de la reconnaissance visuelle des « figures ambiguës », dans le courant psychologique des méthodes projectives (et leur analyse de la psychorigidité comme « intolérance de l'ambiguïté », incapacité à percevoir les passages du même à l'autre), et dans la conception psychanalytique (kleinienne) de l' « ambivalence », Merleau-Ponty décrit notre maturation intellectuelle et relationnelle comme un dépassement de l'ambivalence au profit de l'ambiguïté[44]. Depuis ses infrastructures anthropologiques et ontologiques, et jusque dans ses virtualités éthiques et politiques, sa pensée a justement le souci de nous affranchir des impasses de l'ambivalence – notamment celle du face à face (idéaliste ou réaliste) du sujet et de l'objet. Une ambivalence qui débouche inexorablement, faute de tiers, sur la néantisation de chacun de ses deux termes par l'autre, dans le tourniquet de la toute-puissance et de la totale impuissance. Réapprendre à percevoir est un ressort privilégié de cette libération. Merleau-Ponty le met progressivement en valeur dans son analyse de la façon dont la vie perceptive, au cœur de notre relation charnelle au monde et à autrui, peut justement s'ouvrir à la médiation d'un tiers – l'être, tel qu'il le conçoit, et dont nous venons de parler.

Non sans lien avec notre incompréhension de sa conception originale de l'ambiguïté, on a pu reprocher à cette philosophie de la chair des dimensions fusionnelles, sinon régressives – Beauvoir et Sartre ont largement initié cette lecture. J'ai affronté ces objections ailleurs, pointant certaines hésitations du philosophe comme les excès et contresens véhiculés par nos critiques[45]. L'entreprise de Merleau-Ponty est aimantée par la question du lien, à commencer entre moi et autrui[46], dans la volonté de sortir de ce qu'elle nomme « l'immanence » de l'idéalisme, et de restituer comment nous pouvons nous ouvrir et nous lier à ce qui est *autre* que nous[47]. En revenant à la perception,

43. EP, p. 14.
44. Cf. *Être et chair I*, *op. cit.*, chap. VII.
45. Cf. *Être et chair I*, *op. cit.*, chap. IX.
46. « L'homme n'est qu'un nœud de relations, les relations comptent seules pour l'homme », conclut la *Phénoménologie de la perception* (p. 520), citant Saint Exupéry.
47. Cf. E. de Saint Aubert, *Du lien des êtres aux éléments de l'être*, Paris, Vrin, 2004, section A, chap. III. Les *Entretiens* avec G. Charbonnier offrent ici un témoignage précieux. Saluons l'édition de Jérôme Melançon (Lagrasse, Verdier, 2016), qui intègre les nombreuses et importantes chutes de ces entretiens.

Merleau-Ponty dégage la façon dont notre être-au-monde s'institue en deçà de l'immanence psychologique de la représentation et de l'affect. « La perception s'ouvre sur un "autre" », affirme déjà *La structure du comportement*, « elle est l'expérience d'une existence »[48] – expérience d'une existence que Merleau-Ponty tend de bout en bout à opposer à la connaissance d'une essence.

S'il thématise peu en tant que telle l'altérité, et ne pense pas suffisamment les vertus positives de la séparation, ce serait donc faire un grave contresens que de croire que Merleau-Ponty les ignore. Sa phénoménologie est attentive aux écarts et différenciations, et pas seulement aux fameux « empiétements » – ceux-ci supposant d'ailleurs ceux-là, en réalité, sauf à perdre leur puissance de transgression. Aux distinctions par avance ou après coup, elle préfère le discernement des différenciations présentes, en train de se faire sur fond de… Car il s'agit décidément de passer d'une logique à deux termes, celle d'une comparaison obnubilée par l'inventaire de différences stabilisées, à une logique de médiation, où l'écart et l'empiétement, la prise de distance et le rapprochement, l'absence et la présence – en somme, les aventures du lien –, sont portés par un tiers. Un tiers caractérisé par sa puissance d'indétermination, au sens actif d'une dé-détermination libératrice de l'ambivalence. Un tiers ouvrant et reliant, reliant en ouvrant, transformant le face à face en côte à côte dans une situation et un engagement communs. Une situation commune, dans laquelle nous ne sommes ni confondus ni opposés ; un côte à côte, où aucun de nous n'est totalisé ni néantisé. Où chacun peut naître à son incomparable unicité en naissant à celle de l'autre et à celle de notre lien.

b) Illusions éthiques

Cette philosophie de la chair, si attentive à la façon dont notre être-au-monde est hanté par les attentes et enjeux du rapport à autrui, échappe à deux illusions en matière éthique, typiques d'une réduction de ce rapport à une confrontation duelle et d'un manque de prise en compte de notre condition incarnée. L'illusion de la *neutralité* et celle de l'*absolument autre*.

Selon un trait caractéristique de l'existentialisme merleau-pontien, il n'y a pas de relation neutre. C'est d'ailleurs le sens initial de l'empiétement chez Merleau-Ponty, influencé en cela par la première pensée de Beauvoir sur la liberté et sur l'amour[49]. Nos relations s'enracinent dans la perception, et celle-ci, loin d'être un spectacle neutre, nous engage, sollicite notre expression et notre participation. Il n'y a pas de donation en chair sans exposition et implication de notre chair, sans que celle-ci apporte autant qu'elle reçoit, dans une figuration de l'être perçu qui est toujours déjà transfiguration. Notre veille, notre bien-veillance, y compris dans l'écoute d'autrui, ne saurait être parfaitement neutre, sauf à ne plus être expérience de l'existence d'autrui. Et la fiction

48. *La structure du comportement*, Paris, P.U.F., 1942 ; « Quadrige », 1990, p. 212.
49. Cf. *Du lien des êtres…*, *op. cit.*, section A, chap. II.

de la neutralité risque de déguiser une conduite de sauvegarde (de soi) en protection de l'autre.

Merleau-Ponty reste aussi de bout en bout étranger au jeu de l'opposition tranchée entre le Même et l'Autre. Développer ce point exigerait de reprendre chacune des facettes de sa conception de la *chair*. En restituant notamment tout ce que celle-ci doit à l'étude du schéma corporel, aux réflexions sur l'incorporation et l'intercorporéité, le miroir et la promiscuité[50], qui conduisent le philosophe à dénoncer le « problème moi-autrui » comme « problème *occidental* » dans un texte au titre évocateur, « Moi-autrui, formule insuffisante »[51]. En revenant, aussi, à son intégration de l'héritage littéraire et biblique des sens de la « chair » dans la langue française[52] – en particulier, à la façon dont Merleau-Ponty aborde autrui comme « chair de ma chair »[53], soulignant ainsi la dimension de « côte à côte » et de *parenté* véhiculée par ce même héritage. Autrui, tout en étant autre et pour être reconnu et vécu comme tel, est mon parent, pris avec moi dans une situation commune (autre notion caractéristique de l'existentialisme merleau-pontien) qui nous permet de co-naître et de nous connaître. Paradoxalement, fétichiser l'altérité d'autrui peut être une manière de la réduire sourdement au même. L'altérité échappe au projectivisme inhérent à tout essentialisme. Et la fiction philosophique de l'absolument autre relève d'un geste volontariste abstrait, à son tour susceptible d'être encombré par ce qu'il dénie : une projection de soi.

Protection et projection. Ces illusions éthiques ne sont pas sans lien avec celles qui affectent parfois nos approches et pratiques de l'empathie, lorsque celles-ci sont brouillées par diverses postures inconscientes – refus de l'exposition (de soi), dénégation d'une indifférence protectrice (de soi), stratégies projectives de réparation (de soi), ou encore exorcisme d'une culpabilité par définition égocentrée. Il se trouve que cet ensemble de directions critiques est l'un des points d'aboutissement de l'analyse féroce, sinon violente, que Merleau-Ponty fait de la posture sartrienne.

c) L'enfer de la responsabilité totale

L'auteur des *Aventures de la dialectique* affirme discerner chez Sartre « le malaise d'une philosophie confrontée avec un genre de relation au monde (…) qu'elle ne veut pas connaître » ; en particulier, « l'engagement au sens de Sartre est la négation du lien entre nous et le monde qu'il a l'air d'affirmer »[54]. Sartre « ne veut pas connaître » le lien, les empiétements inhérents à l'action et à l'histoire, et pour cela construit de toutes pièces une relation artificielle dont il est la seule source : l'engagement. Merleau-Ponty décrit longuement ce refoulement des attaches dans une « action pure » qui n'est que la

50. Cf. *Être et chair I*, *op. cit.*, chap. I à IV.
51. VI, p. 274.
52. Cf. *Du lien des êtres…*, *op. cit.*, pp. 158-174.
53. *Signes* [désormais noté S], Paris, Gallimard, 1960, p. 22. Cf. aussi VI, p. 86, et *Être et chair I*, *op. cit.*, p. 182.
54. *Les aventures de la dialectique*, Paris, Gallimard, 1955, p. 260.

dénégation d'une « contemplation à distance » dans une « conscience spectaculaire »[55]. La liberté sartrienne sympathise et manifeste, mais en réalité ne participerait pas. Selon Merleau-Ponty, le « malaise » d'où procèdent ce refoulement et cette dénégation serait en partie celui d'une culpabilité massive, qui constituerait le piège originel de la liberté sartrienne : la « liberté est moins commencement absolu que culpabilité *i. e.* découverte d'elle-même comme captive : je suis responsable de tout cela »[56]. Cet extrait inédit du cours sur la *Passivité* commente la célèbre affirmation selon laquelle nous sommes condamnés à la liberté (« l'homme étant condamné à être libre, porte le poids du monde tout entier sur ses épaules ; il est responsable du monde et de lui-même »[57]), tout en laissant résonner l'évocation sartrienne de la formule de Dostoïevski – « chacun est responsable de tout devant tous »[58] –, qui était devenue la marque d'une époque[59] et dont le destin se poursuivra, comme on sait, chez Levinas.

Pour Merleau-Ponty, la conception sartrienne de la liberté exacerbe « la folie de la conscience » qui soutiendrait le geste cartésien[60] : « la conviction d'être en plein monde quand on n'est que soi »[61]. *La Nature ou le monde du silence* en offre une analyse qui résonne de dimensions éthiques :

> « Qu'elle demeure en elle-même ou qu'au contraire elle se dévoue à l'objet, (ou qu'enfin comme il est inévitable, elle passe sans cesse de l'une à l'autre extrémité), la liberté prise comme fait primitif ne connaît plus qu'elle-même et l'objet pur qui est son point d'explication, tantôt elle décline toute responsabilité et tantôt elle assume jusqu'à l'absurde une responsabilité totale. Elle va toujours vainement de l'intérieur à l'extérieur, elle ne se goûte pas moins dans son sacrifice que dans son égoïsme, elle ne se ronge pas moins dans son narcissisme que dans son dévouement. »[62]

Ce texte accomplit l'analyse de ce que Merleau-Ponty nomme l'*ambivalence* de Sartre. L'oscillation évoquée entre générosité et égoïsme décrit les deux moments d'une seule et même involution où le volontarisme du dévouement n'est que la doublure d'un narcissisme clos. La revendication d'une responsabilité totale consacre la résolution mentale d'une subjectivité qui conjugue son abstraction du monde avec le régime de culpabilité que dénonçait déjà le cours sur la passivité. La liberté sartrienne serait captive d'une culpabilité massive qui se déguise dans l'affirmation d'une responsabilité universelle, qui veut s'oublier elle-même dans la fuite en avant d'un dévouement aveugle[63]. Sartre, martèle Merleau-Ponty, s'enferme « dans une philosophie moraliste »,

---

55. *Ibid.*, pp. 221, 270.
56. PbPv [109](1).
57. *L'Être et le Néant*, *op. cit.*, p. 612.
58. *Les frères Karamazov*, Livre VI, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1952, p. 310.
59. Saint-Exupéry l'utilisait dans *Pilote de guerre*, livre à l'impact historique immédiat, et Beauvoir la reprenait bientôt comme exergue au *Sang des autres*, premier roman à parler ouvertement de la Résistance – deux ouvrages qui inspirent Merleau-Ponty (cf. *Du lien des êtres…*, *op. cit.*, section A, chap. II).
60. Cf. p. ex. S, pp. 224, 252, 259.
61. NMS, p. 49/[26]v(4).
62. NMS [50](4)-[51](5).
63. La culpabilité, fondée sur la dégradation de ma propre image (une passion pour soi-même, aux bords de la haine de soi) et non sur une ouverture à la négativité d'autrui (une com-passion), est cette blessure narcissique qui place entre autrui et moi l'écran nostalgique d'une réparation de soi. Malgré les apparences, elle tend ainsi à oublier la singularité de l'autre dans la condamnation masochiste du même. Et elle l'oublie d'autant plus qu'elle exorcise cette damnation de soi dans un dévouement universaliste.

« dans l'enfer de la responsabilité absurde »[64], où la haine de soi s'habille du respect de l'universel. Dès lors, autrui est comme perdu d'avance : « un autre moi-même ne peut être pour moi qu'un fantôme de ma culpabilité (…) c'est-à-dire un département de moi-même »[65].

3. Co-naître dans la portance commune de l'être

a) Ce en quoi nous habitons

Ce tableau quelque peu outrancier de la posture sartrienne est plus largement celui d'un être profondément solitaire, qui, tel Oreste dans *Les Mouches*, s'affirme « abandonné », « hors nature, contre nature », et crie autant sa solitude que sa liberté dans son impossible relation avec la plénitude absolue de l'être-Jupiter[66]. C'est aussi le portrait d'une subjectivité auto-posée, sans enfance ni passé, toujours déjà née – « il n'y a pas pour Sartre de naissance », ni de « co-naissance »[67]. Condamné à être « tout ou rien, tout *et* rien »[68], cet être-sujet s'enferme dans le dogmatisme d' « un seul point de vue, le mien, qui est simplement multiplié »[69] et « manque la vraie articulation d'une poly-subjectivité »[70]. « L'attitude de Sartre », résume Merleau-Ponty, refuse la nature et « ne rend pas compte du monde comme habitation des hommes, comme intermonde, co-situation »[71]. Elle ne rend pas compte de notre situation commune.

Pour éviter les impasses de cette « hypersubjectivité »[72] et échapper à son ambivalence congénitale, Merleau-Ponty affirme qu'il nous faut commencer, en deçà du sujet et de ses objets, en deçà de l'homme déjà né et pensant, par *l'être* – tel qu'il conçoit celui-ci, aux antipodes de l'entière positivité de l'être sartrien (cf. *supra*). Négatif, relatif et tiers, l'être est « ce en quoi nous habitons »[73]. « Milieu de notre propre origine », il est « entourage mien » mais aussi « nôtre », « plein de possibles préhumains »[74] ; c'est « dans ce milieu et en lui seulement que devient réalisable (…) la pluralité des êtres »[75]. Milieu de notre naissance et de notre co-naissance, profondeur commune des êtres, l'être « nous porte, (…) porte pêle-mêle avec nous d'autres

64. NMS [106](α).
65. NMS, p. 48/[26](3). « Il n'y a par principe de place dans cette philosophie que pour le responsable et pour ce qu'il assume, et l'*alter ego*, comme l'objet, ne pourra être qu'un fantôme de sa culpabilité ou de sa générosité. » (NMS [51](5)).
66. Cf. Sartre, *Les Mouches*, Paris, Gallimard, 1943 ; « Folio », 1972, pp. 232-235. Merleau-Ponty en publia un compte rendu dès 1943. Cf. *Du lien des êtres…*, *op. cit.*, pp. 164 sq.
67. Notes de préparation inédites du *Visible et l'invisible* [désormais noté NPVI], B.N.F., vol. VII, ff. [135](1) et [165]v.
68. EM [66](29).
69. NPVI [172].
70. EM [66](29).
71. NPVI [135]v(2).
72. NMS [91].
73. EM [66](29).
74. EM [65](27).
75. EM [65]v(28).

hommes », et « fait tenir ensemble toutes choses »[76]. C'est là l'étonnement originel de la philosophie de Merleau-Ponty, qui au fond poursuit celui de la perception : l'étonnement devant toutes ces choses qui existent ensemble, et nous avec elles, ensemble plongés dans l'inachèvement et l'inépuisable, et pourtant portés par là même. Nous sommes ensemble tenus dans l'être – un être non pas *omnipotens* (jupitérien) mais *omnitenens* –, et seule notre ouverture à cette portance commune ménage l'espace d'une poly-subjectivité. Dans la profondeur de cet « Être où toutes choses sont ensemble »[77], qui nous institue dans une « co-situation », le monde peut à son tour être vécu comme maison commune, « habitation des hommes »[78].

Percevoir nous invite à exister avec les choses qui existent, ensemble portés dans l'existence. À nous présenter à ce qui se présente, nous exposer à ce qui s'expose, dans une *Einfühlung* qui engage la rencontre de nos infrastructures respectives. Et ceci ne peut se faire que dans une profondeur commune, qui est l'être même. En percevant, par notre corps et notre désir, dans la foi perceptive, nous nous ouvrons aux choses en nous appuyant inconsciemment sur l'être, qui les porte et nous porte à l'existence, les fait surgir sous nos yeux et dans nos mains, dans notre corps lui-même surgissant. Nous nous appuyons sur un même sol, nous sommes entourés d'un même horizon, aux prises avec les mêmes éléments. Percevoir implique de s'ouvrir à cette situation commune, qui nous enveloppe et nous soutient, et fait déjà tiers dans notre relation avec l'être perçu.

b) Situation commune et commune transcendance

Notre situation commune n'est pas un cadre préétabli, auquel le sujet percevant se soumettrait passivement : elle est un espace ouvrant que chacun, en percevant, participe en retour à approfondir. Chacun perçoit avec ses typiques propres, son style personnel – sa chair –, et chacun, en percevant, creuse la perspective située qui est la sienne, dilatant et enrichissant notre situation commune tout en naissant à lui-même. Cette situation commune est ainsi le creuset de l'écart et du contraste, où s'épanouit la fragile unicité de chaque être, son caractère incomparable. Elle est le terreau de sa différenciation, l'espace d'expression de sa singularité. L'espace d'indétermination libérante, de portance limitante-illimitante qui permet que grandisse et s'exprime son être propre.

« Commun », plus encore « communauté » et « communion », sont aujourd'hui trop facilement associés au risque d'une fusion destructrice. En partie tributaire d'une culture individualiste, d'une mutation de l'expérience et du sens du travail humain, cet amalgame psychologique est parfois aussi une réaction aux aliénations vécues dans la relation, aux dérives effectives de certaines réalités sociales. Nous avons tendance à concevoir le rapport à autrui dans un face à face statique, comme si nous étions seuls dans le vide, soumis au dévisager intrusif de l'autre sinon au voyeurisme d'une foule

76. NMS, p. 51/[27](5)-[27]v(6).
77. *Notes de cours 1959-1961*, Paris, Gallimard, 1996, p. 88.
78. NPVI [135]v(2), [159], [165]v.

anonyme. En oubliant l'incarnation et la temporalité d'une relation qui s'initie peu à peu dans le côte à côte, au fil d'une implication existentielle commune dans un même horizon et une adversité partagée. Merleau-Ponty tend justement à envisager moi et autrui côte à côte dans l'inépuisable (plutôt que « face à face dans l'infini », selon la formule de Dostoïevski que l'on se plaît à rapprocher de Levinas), ensemble habitant un monde commun, voués à une action commune, ensemble donnés et abandonnés à ce qui nous enveloppe et nous dépasse, à une négativité qui nous travaille et que nous travaillons en retour.

L'anthropologie de Merleau-Ponty est lestée de virtualités éthiques et politiques. Elle l'est d'autant plus lorsqu'elle est poursuivie jusqu'à l'ontologie qu'elle exige – « L'ontologie : reconnaissance de ce lien des étants qui est leur commune transcendance »[79]. Une description directe de l'être humain isolé comme tel conduit à une impasse, et à une ambivalence, où il est tout ou rien, tout et rien. Où moi et autrui sommes tour à tour dieu et néant, réduits à nous mesurer du regard, à établir la cartographie figée de nos identités opposées ou complémentaires. Ce qui compte n'est pas d'abord que l'on soit autres ou mêmes, mais que l'on soit avec et que l'on agisse ensemble. Non pas seuls à deux, mais plongés ensemble dans une négativité ontologique qui se manifeste déjà par la profondeur, l'horizon, le silence qui portent le monde perçu. C'est ainsi et seulement ainsi, abordant l'être humain sur fond d'une situation commune qui est sol sur lequel il s'appuie et terreau de sa différenciation, que nous pourrons percevoir sa naissance, que nous pourrons nous mettre à l'écoute de notre co-naissance. Percevoir nous éveille à la fragile unicité naissante de l'être perçu, et nous initie en retour à la nôtre. Encore faut-il y consentir – à la sienne, à la nôtre –, ce qui ne peut se faire qu'en se laissant ensemble accueillir par l'être. Nous ne pouvons coexister qu'en laissant l'indétermination de l'être nous espacer et nous libérer, chacun et ensemble, et en la façonnant en retour, en la travaillant ensemble jusqu'à lui donner corps.

c) Rassembler les êtres

Nous avons commencé avec l'unique trace de Levinas dans les écrits tardifs de Merleau-Ponty ; il est difficile de terminer sans évoquer, symétriquement, la lecture de celui-ci par celui-là. D'autant plus que les pages précédentes vont nous permettre de mesurer l'étonnant décalage opéré par cette même lecture. Dans *Hors sujet*[80] comme dans *Humanisme de l'autre homme*[81], le rapport de Levinas à Merleau-Ponty est partagé

79. EM [16](F).

80. « De l'intersubjectivité. Notes sur Merleau-Ponty » (1983), « In memoriam Alphonse de Waelhens » (1984), in *Hors sujet* [désormais noté HS], Fata Morgana, 1987 ; Paris, LGF, « Biblio Essais », 1997.

81. « La signification et le sens », in *Humanisme de l'autre homme* [désormais noté HAH], Fata Morgana, 1972 ; Paris, LGF, « Biblio Essais », 1987.

entre éloges marqués et critique implicite, aussi massive qu'abstraite[82]. *Humanisme de l'autre homme*, en particulier, expose une pensée personnelle dans son lexique propre, sans citer ni commenter Merleau-Ponty. Ceci donne souvent à ses remarques sur ce dernier un aspect étrangement distant, avec peu de prises pour leur répondre.

La façon dont Levinas résume la conception merleau-pontienne de l'être est typique de cette distance, mais aussi des discordances avec ce que l'auteur du *Visible et l'invisible* tentait en réalité de faire. Levinas sous-entend que celui-ci opère un « rassemblement de l'être », de « l'ensemble de l'être », vise « la totalité de l'être » et « l'unité de l'être »[83]. Pourtant Merleau-Ponty ne vise en rien le tout, sa préoccupation n'est jamais de rassembler l'être, encore moins de restituer son unité – totalité et unité de l'être sont au contraire singulièrement mises à mal. Sa phénoménologie est entée sur la perception comme acte qui expose notre chair à la portance de l'être tout en l'abouchant à sa négativité même. Un acte participatif, ni neutre ni panoramique, qui nous introduit à une coexistence, nous initie à la naissance de la chose perçue dans sa co-naissance avec les autres choses et avec nous-mêmes. Les horizons ontologiques de cette même phénoménologie sont ainsi bien plutôt aimantés par ce en quoi l'être, dans sa négativité même, soutient l'avènement de l'*unicité* de *chaque* être, tout en participant à rassembler *les êtres*.

Dans un renversement audacieux du geste habituel des traditions métaphysiques, Merleau-Ponty approche l'être comme étant d'abord ce qui figure et non pas ce que nous avons à figurer, comme cet invisible qui « rend visible » les êtres, cette ombre qui les exprime[84]. Contrairement au visage heideggérien que Levinas plaque sur lui[85], il n'établit pas l'être humain berger ou gardien de l'être, mais tend à esquisser une situation inverse, où l'être apparaît comme serviteur de la surrection des êtres et de leurs liens, soutenant leur progressive délivrance. Brut et non pas construit, l'être nous dé-détermine ; sauvage, il nous résiste ; vertical, il nous relève, nous invitant à marcher dans l'indétermination au côté d'autrui. Au plus loin d'être neutre et anonyme[86] – Merleau-Ponty, nous l'avons vu, reproche justement ceci à Heidegger… en citant

82. Levinas tombe tour à tour dans ce qui était alors deux des principaux poncifs de la réception du dernier Merleau-Ponty : un devin des inédits de Husserl (*Hors sujet*), un néo-converti à Heidegger (*Humanisme de l'autre homme*). Comme d'autres lecteurs, Levinas est victime de l'illusion d'optique induite par une situation éditoriale tronquée : l'édition par Lefort de quelques manuscrits parmi bien d'autres, laissant croire qu'ils totalisaient la dernière pensée de Merleau-Ponty. En attendant – durant près de trente ans – que l'on découvre l'existence de plus de 4000 feuillets inédits, ces publications ont pu donner l'impression d'un philosophe fasciné par un être impersonnel et abandonné au vertige d'une chair anonyme. Beaucoup perdirent de vue la continuité de l'œuvre, la constance de l'intention philosophique qui la préside et des débats critiques qui l'animent. Restituer cette continuité et cette constance, en relisant l'ensemble de l'œuvre publiée et en élargissant notre connaissance des inédits, conduit à un tout autre visage du dernier Merleau-Ponty. C'est ce que j'ai entrepris de faire dans une série d'ouvrages que je ne peux résumer ici.

83. HAH, pp. 33, 39 et 50. Cf. aussi pp. 34 et 65.

84. Cf. *Être et chair I*, *op. cit.*, pp. 397-408.

85. « La pensée de Merleau-Ponty » semble « évoluer vers celle de Heidegger », et rejoindrait « les schémas du dernier Heidegger » ; elle mettrait en valeur une activité « dévoilant l'être », et nous serions « l'ouvrier de ce dévoilement, le sujet, investi par l'être comme son serviteur et gardien » (HAH, p. 37) ; notre corps même serait « le "délégué" de *l'Être* » (HAH, p. 36).

86. « Il faut noter cette tendance anti-humaniste ou non-humaniste de référer l'humain à une ontologie de l'être anonyme. » (Levinas, HS, p. 136).

Levinas –, l'être nous fait sortir de nous-mêmes et nous pousse à entrer en relation. « L'Être ne tient qu'en mouvement, c'est ainsi seulement que toutes choses peuvent être ensemble. La philosophie est la remémoration de cet être-là »[87], de « cet Être en profondeur qui se lève vers nous pendant que nous nous levons vers lui et qui est la source de tout sens. »[88] Un sens qui n'est pas pétrifié dans le fétichisme de l'essence totalisée (l'idole), et ne fait pas l'économie du non-sens.

Étonnamment moteur, l'être n'est pas pour autant un tout qui commande – Merleau-Ponty est vent debout contre une telle approche, nous l'avons suffisamment souligné. Dans sa critique récurrente de la « théologie explicative », il donne explicitement sa préférence à un être caché, lacunaire sinon blessé, au-dessous sinon kénotique[89] – non sans proximité affichée avec le Dieu de Pascal, de Claudel, de Simone Weil, ou encore le Dieu « pré-chrétien » de Bergson[90]. À l'instar de celui-ci, « nous ne le trouvons pas comme un modèle supra-sensible auquel il faudrait nous soumettre, mais comme un autre nous-même, qui épouse et authentifie toute notre obscurité » : « La transcendance, alors, ne surplombe pas l'homme, il en est étrangement le porteur privilégié. »[91] Au plus loin de « se méfie[r] de l'humain »[92], l'ontologie de Merleau-Ponty ne réduit donc en rien la fécondité, le rôle et la responsabilité de l'homme. Au contraire, elle les magnifie, mais sans oublier la dialectique pascalienne entre grandeur et misère, à l'écart de tout « humanisme prométhéen »[93]. Se gardant de la position typiquement « supralapsaire »[94] des gnoses philosophiques, de leur prétention à posséder l'originaire dans un Être totalisé – et décelant la secrète équivalence de cet ontologisme avec une fascination pour l'horreur du Néant –, Merleau-Ponty fait le pari des « nœuds clandestins » « du tragique et de l'espoir »[95]. Des nœuds qui se font bien en nous et par nous, au cœur de la rencontre des êtres, soutenue par la co-exposition de la chair et de l'être. Dans sa recherche de la « logique nouvelle » de la « co-naissance », il prend notre situation commune « comme elle est, avec ses plaies, ses bosses, sa marche titubante, il affirme seulement qu'on y constate de temps à autre des rencontres inespérées, que le pire n'est pas toujours sûr »[96].

emmanuel.de.saint-aubert@ens.psl.eu

87. S, p. 30.
88. Manuscrit inédit de la préface de *Signes* (1960), B.N.F., vol. IV, f. [19](15).
89. Cf. « "L'Incarnation change tout". Merleau-Ponty critique de la "théologie explicative" », art. cit.
90. S, p. 239. « Ne disons pas même d'un être tout-puissant : l'idée du tout, dit Bergson, est aussi vide que celle du néant (…). Le Dieu de Bergson est immense plutôt qu'infini (…). Comme les êtres sensibles et les êtres humains, il est un rayonnement et non pas une essence. » (*ibid.*).
91. PM, p. 118.
92. Levinas, HS, p. 136.
93. EP, p. 46. Cf. aussi S, p. 287.
94. S, p. 38.
95. *Ibid.*
96. S, p. 395.