

Pour une lecture rapprochée de Merleau-Ponty. Origine et genèse de quelques concepts fondamentaux

For a close reading of Merleau-Ponty.
Origin and genesis of some fundamental concepts

GRÉGORY CORMANN*

Résumé: A partir d'exemple précis, cet article s'intéresse à la façon dont Merleau-Ponty élabore ses concepts, dans un dialogue continué avec d'autres pensées. Contre les interprétations qui fétichisent ses derniers textes sans en éprouver la nécessité conceptuelle et stérilisent ces dialogues, ce travail cherche à renouer les fils subtils d'une pensée se faisant au contact, par exemple, de Lévi-Strauss et de Sartre. Lire Merleau-Ponty aujourd'hui exige de prendre la mesure de ses propres stratégies de lecture et de donner un statut précis à ses cours de la Sorbonne et du Collège de France.

Mots clés: Institution de la pensée, polymorphisme, topologie, irréalisable, transphénoménalité, Lévi-Strauss, Sartre.

Abstract: From precise examples, this article is interested in the way Merleau-Ponty elaborates its concepts, in a continued dialogue with other thoughts. Against the interpretations which fetishize his last texts without attesting their conceptual necessity and sterilize these dialogues, this work tries to retie the subtle threads of a thought making itself in the contact, for example, of Lévi-Strauss and Sartre. To read Merleau-Ponty today requires to take the measure of its own strategies of reading and to give a precise status to its courses of Sorbonne and of the Collège de France.

Key words: Institution of thought, polymorphism, topology, irrealisable, transphenomenality, Lévi-Strauss, Sartre.

Pensée de la forme, formation de la pensée

Comment lire Merleau-Ponty aujourd'hui? Depuis une vingtaine d'années, l'œuvre de Merleau-Ponty fait l'objet de nombreuses attentions et de publications spécialisées qui font de lui un philosophe majeur, digne de confrontations fructueuses avec ses contemporains ou avec

Fecha de recepción: 30 marzo 2008. Fecha de aceptación: 15 abril 2008

* Adresse: Université de Liège, Département de Philosophie, Place du XX-Août, 7. Bâtiment A1. B-4000 LIEGE, Belgique. Il enseigne la philosophie sociale et politique. Il a notamment co-édité *Différence et identité. Les enjeux phénoménologiques du «pli»* (Olms, 2005) et *Etudes sartriennes, X. Dialectique et littérature* et publié plusieurs articles sur Merleau-Ponty, dont «Situation et structure de la psychologie de l'enfant. Lire Sartre, Lévi-Strauss et Lacan d'après Merleau-Ponty», *Annales de l'Institut de Philosophie de l'ULB*, «Merleau-Ponty: perspectives nouvelles», Paris, Vrin, 2008.

les auteurs de la tradition philosophique. Ces travaux sont bien entendu de première importance. Collectivement menés, comme dans le cas de la revue *Chiasmi International*, ils rassemblent des contributions fort intéressantes, internationales et diversifiées. Je ne peux toutefois m'empêcher d'y sentir régulièrement un côté artificiel, coupé des stratégies philosophiques proprement merleau-pontiennes. Prenons un exemple. Dans un récent article sur Merleau-Ponty et Lévi-Strauss, Davide Scarso¹ cite en ouverture un passage des notes éditées en 1964 à la suite de *Le Visible et l'Invisible*. L'auteur y voit le rappel d'une critique de Lévi-Strauss, notée entre crochets, que Claude Lefort n'avait pas pu identifier dans son édition de 1964 et que la publication en 2003 du cours sur *L'Institution* permet de documenter et de préciser.

«[reproduire ici ma critique de l'explication de la *gestaltung* chez Lévi-Strauss par la mise en commun des «chances», par la *rencontre* – oui il faut rencontre, mais ce qui s'élabore par cette rencontre, la matrice symbolique de l'Occident n'est pas un *produit* de la causalité] Montrer que, la *Gestalt* surgissant du polymorphisme, cela nous situe tout à fait hors de la philosophie du sujet et de l'objet²»

Cela est vrai. Le passage cité est bien une allusion à la critique de *Race et Histoire* que Merleau-Ponty entreprend dans le cours sur *L'Institution*. Il est toutefois étonnant que le commentaire de D. Scarso ne remarque pas que cette critique adressée par Merleau-Ponty est en quelque sorte «lévi-straussienne». En effet, la suggestion de Merleau-Ponty –expliquer la *Gestaltung* par le polymorphisme– autorise une élaboration plus complexe de la relation philosophique entre les deux auteurs, sur ce point précis³. D'une certaine façon, Merleau-Ponty va recourir dans son travail propre à une conceptualité héritée de Lévi-Strauss pour répondre autrement que celui au problème de l'évolutionnisme explicite ou larvé véhiculé par de nombreuses théories en sciences humaines. Lévi-Strauss critique l'évolutionnisme –qui consiste à valoriser, en fonction d'un certain point de vue réducteur et rétrospectif, certains traits de certaines sociétés– en faisant remarquer qu'une histoire cumulative n'est possible que, par la mise en commun, dans certaines circonstances historiques particulières, de plusieurs jeux sociaux qui se *rencontrent* et *s'influencent*. Selon Lévi-Strauss, il n'y a aucun sens à privilégier telle culture au détriment des autres, dans la mesure où cette culture n'a pu multiplier les inventions et les transformations sociales qu'à bénéficier de contacts multiples avec nombre d'autres.

«La chance qu'a une culture de totaliser cet ensemble complexe d'inventions de tous ordres que nous appelons une civilisation est fonction du nombre et de la diversité des cultures avec lesquelles elle participe à l'élaboration –le plus souvent involontaire– d'une commune stratégie. Nombre et diversité, disons-nous. La comparaison entre l'Ancien Monde et le Nouveau à la veille de la découverte illustre bien cette double nécessité.

1 Davide Scarso, «Merleau-Ponty e la percezione sociale», *Chiasmi International*, n° 7, 2005, p. 371-383.

2 Maurice Merleau-Ponty, *Le Visible et l'Invisible*, Paris, Gallimard, 1964, «Folio», 2001, p. 257.

3 On peut, par ailleurs, regretter qu'une lecture strictement philosophique de Merleau-Ponty puisse pâtir des relations amicales qu'il entretenait, par exemple, avec Lacan, Hyppolite ou Lévi-Strauss. La confrontation entre ces pensées toutes originales sont alors réduites à quelques souvenirs émus. Or, 1. Il y a de véritables stratégies de lecture de ces penseurs dans les livres ou les cours de Merleau-Ponty; 2. Le tranchant de sa philosophie s'y révèle; 3. Les usages de Merleau-Ponty par d'autres auteurs sont également souvent stratégiques; 4. Ces références explicites à Merleau-Ponty valent comme des inscriptions singulières, c'est-à-dire critiques, dans une tradition philosophique plus large. Je pense à Lévi-Strauss, qui lui dédie *La Pensée sauvage*, mais aussi à Deleuze, à Lacan et à Bourdieu.

L'Europe du début de la Renaissance était le lieu de rencontre de fusion des influences les plus diverses: les traditions grecque, romaine, germanique et anglo-saxonne; les influences arabe et chinoise. L'Amérique précolombienne ne jouissait pas, quantitativement parlant, de moins de contacts culturels puisque les deux Amériques forment ensemble un vaste hémisphère. Mais, tandis que les cultures qui se fécondent mutuellement sur le sol européen sont le produit d'une différenciation vieille de plusieurs dizaines de millénaires, celles de l'Amérique, dont le peuplement est récent, ont eu moins de temps pour diverger; elles offrent un tableau relativement plus homogène.⁴»

C'est sur ce point précis que Merleau-Ponty peut en effet détecter un causalisme chez Lévi-Strauss. C'est en effet par la rencontre et l'influence réciproque de sociétés qui se différencient de plus en plus au fil du temps que Lévi-Strauss explique pourquoi certaines sociétés à un moment donné se mettent à combiner avec succès plusieurs «coups» qui donnent lieu à de spectaculaires inventions. Nous verrons que la notion de *polymorphisme* renverse tout à fait ce modèle, en partant de la coexistence initiale de formes diverses progressivement réduite. Cette notion de polymorphisme est, on le sait, d'origine psychanalytique: Freud définit l'enfant comme un «pervers polymorphe». Mais il est essentiel de remarquer que cette «plasticité» de la sexualité infantile est élaborée pour son propre compte par Lévi-Strauss dans *Les Structures élémentaires de la parenté*. Dans le chapitre sur «L'illusion archaïque», l'anthropologue suspend à un moment donné sa description des structures archaïques de l'échange des femmes, afin de faire une mise au point théorique et méthodologique qui est, dans le même temps, une vive critique de Lévy-Bruhl ou, plutôt, de sa caricature évolutionniste dans la psychologie de Piaget⁵.

Au fond, il s'agit d'expliquer, autrement que par identification simple entre primitifs et enfants⁶, la présence de pensées ou de comportements similaires chez des primitifs et chez des enfants. Dans ce chapitre, Lévi-Strauss raisonne en fait presque de bon sens, en partant du constat qu'il y a des enfants dans les sociétés primitives, comme il y en a dans les sociétés (occidentales) contemporaines. Cela signifie donc que, dans les sociétés primitives aussi, il y a une *différence* entre les adultes et les enfants. Cela signifie aussi qu'un enfant –qui naît par hasard dans une société donnée– doit par conséquent pouvoir s'adapter à chacune des sociétés où il pourrait naître. De ce fait, il faut qu'il présente *en même temps*, bien qu'à l'état inchoatif, des traits qui ressemblent aux modes de pensées et de comportements primitifs mais aussi des traits que d'autres organisations mentales et sociales sélectionnent. Selon Lévi-Strauss, le polymorphisme est donc cette co-présence chez l'enfant de structures impossibles en tant que telles, mais pas encore figées, que l'insertion progressive de l'enfant dans sa société va ramener à la structuration *typique* de cette société. En dernière instance, cela veut donc dire qu'au départ on n'a pas affaire à un ensemble confus de pensées, de comportements et de raisonnements que la société (point de vue individuel-statique) ou le progrès de la civilisation (point de vue socio-historique) viennent relever, mais à un processus de *sélection* parmi ce qu'il faut déjà considérer comme des formes, des structures ou des systèmes.

4 Claude Lévi-Strauss, *Race et Histoire*, Paris, Denoël, 1952, «Folio», 1987, p. 71-72.

5 C. Lévi-Strauss, *Les Structures Élémentaires de la Parenté*, 1949¹, 1967², Paris, Mouton de Gruyter, 2002, p. 106sv. Dans *Nature et humanité*, Etienne Bimbenet a également signalé l'importance de Lévi-Strauss pour l'élaboration merleau-pontienne de la notion de polymorphisme. Je voudrais ici en tirer les conséquences méthodologiques pour une lecture rapprochée de Merleau-Ponty.

6 C'est-à-dire entre phylogenèse et ontogenèse.

D'une façon, Merleau-Ponty reproche à *Race et histoire* de ne pas avoir étendu au niveau inter-culturel ce que les *Structures élémentaires de la parenté* avait affirmé au niveau de l'insertion sociale d'un individu.

On peut même faire l'hypothèse que les cours de *Psychologie et Pédagogie de l'enfant*, faits en Sorbonne de 1949 à 1952, sont comme un long commentaire de la mise au point de Lévi-Strauss⁷. Cette hypothèse n'occulte en rien l'originalité de Merleau-Ponty, comme elle ne minimise pas l'importance des critiques qu'il a par la suite pu adresser à Lévi-Strauss, en particulier à son intervention devant l'Unesco, *Race et Histoire*. Au contraire, elle nous offre des outils concrets pour observer de près le travail philosophique de Merleau-Ponty, depuis *La Structure du comportement* et *La Phénoménologie de la perception* –où la *Gestalt* joue déjà un rôle majeur– jusqu'aux derniers textes. L'intelligibilité des dernières notes est souvent à ce prix, la reconnaissance de leur force strictement philosophique aussi, pour qui ne souhaite pas laisser Merleau-Ponty aux tourments d'une esthétisation forcenée ou d'une mode, fût-elle philosophique. Il faut toutefois procéder avec prudence: la reconstitution d'une telle trajectoire suppose qu'on puisse donner un statut précis aux cours faits par Merleau-Ponty, en Sorbonne d'abord, au Collège de France ensuite, avec les contraintes propres à ce genre d'exercice. Mais c'est un risque à courir: si l'on n'articule pas par exemple les cours de psychologie de l'enfant avec le cours sur l'institution, il est presque impossible de comprendre avec justesse la place que Piaget continue d'occuper dans les notes de 1959-1961, comme dans cette note de septembre 1959 contemporaine de la critique opposée à Lévi-Strauss.

«Le logicisme de Piaget est absolutisation de notre culture – ainsi que sa psychologie qui débouche sur sa logique. Incompatible avec une expérience ethnologique. Psycho., logique, ethnologie sont des dogmatismes rivaux qui s'entre-détruisent; la philosophie seule, précisément parce qu'elle vise le domaine total de l'Être, les rend compatibles en les relativisant. Les régions de la connaissance sont, laissées à elles-mêmes, en conflit et en contradiction⁸.»

Cette note s'ouvre sur une reprise de la question du rapport que nous établissons avec l'enfant. Je me rappelle d'une formule de Merleau-Ponty selon laquelle, la description par les psychologues de la représentation chez l'enfant est souvent davantage la représentation de l'enfant par l'adulte que la description du rapport réel de l'enfant avec son monde. Bref, Merleau-Ponty plaide pour une véritable phénoménologie de l'enfance qui la décrive *positivement*, et non négativement, comme défaut par rapport au modèle d'une pensée adulte rationalisée, autrement dit arrêtée et donc à la lettre morte.

«Avons-nous le droit de comprendre le temps, la vitesse de l'enfant comme indifférenciation de *notre* temps, de *notre* espace, etc.? C'est, au moment où on essaie de respecter les phénomènes, rabattre l'expérience de l'enfant sur la nôtre. Car c'est la penser comme *négarion* de *nos* différenciations. Il faudrait aller jusqu'à la penser *positivement*, jusqu'à phénoménologie.

7 J'ai étayé cette hypothèse de lecture dans Grégory Cormann, «Situation et structure de la psychologie de l'enfant. Lire Sartre, Lévi-Strauss et Lacan d'après Merleau-Ponty», *Annales de l'Institut de philosophie de l'ULB*, «Merleau-Ponty: perspectives nouvelles», Vrin, 2008.

8 Maurice Merleau-Ponty, *Le Visible et l'Invisible*, *ibid.*, p. 254.

Or, la même question se pose à propos de tout *autre*, de l'alter ego en particulier – Et de cet autre que moi qui est le moi réfléchi pour moi-même qui réfléchis.

Solution: ressaisir l'enfant, l'alter ego l'irréfléchi en moi par une participation latérale, pré-analytique, qui est la perception, par définition *überschreiten*, transgression intentionnelle. Quand je perçois l'enfant, il se donne précisément dans un certain écart (*présentation originaire de l'imprésentable*) et de même mon vécu perceptif pour moi, et de même mon alter ego, et de même la chose pré-analytique. Il y a le tissu commun dont nous sommes faits. L'Être sauvage⁹.»

L'enchaînement des *de même* est vertigineux. Il signe tout à la fois la cohérence d'une pensée et le travail de généralisation d'hypothèses qui doivent déboucher sur une nouvelle ontologie. A rebours, il désigne aussi le contexte de sa lente élaboration. D'*Être sauvage*, il peut être question, en effet, mais à condition d'abord d'identifier le fonds lui aussi sauvage de projets intellectuels (philosophique, anthropologique, psychologique, etc.) que Merleau-Ponty nous incite à explorer jusqu'à leurs ombres, c'est-à-dire jusqu'à ce qui dans ces oeuvres fait *écart par rapport à elle-mêmes*, des ombres vivantes et mouvantes, comme le philosophe français le fit de façon exemplaire chez Husserl¹⁰.

Ainsi en va-t-il du rapport de Merleau-Ponty à Piaget. Dans le passage du *Visible et l'Invisible* précédemment cité, il ne s'agit pas simplement de voir la simple répétition d'une critique de Piaget réglée depuis longtemps. Par l'étude intégrale des manuscrits de travail, Emmanuel de Saint-Aubert a pu montrer que Merleau-Ponty lit très attentivement, en 1959-1960, le livre de Piaget sur *La Représentation de l'espace chez l'enfant* (1948) et trouve la «médiation inattendue de Jean Piaget¹¹» s'agissant du concept de *topologie*, qui renvoient encore une fois à la réflexion de longue haleine de Merleau-Ponty sur la notion de *forme*. Le nom de Piaget apparaît près de 100 fois dans le manuscrit «Être et Monde», rédigé entre avril et mai 1960, où Merleau-Ponty cherche à approcher l'espace vécu des enfants irréductible à un espace euclidien abstrait.

«Piaget cherche [...] à mieux comprendre l'enfant à l'aide de la topologie, pour retrouver son monde qui est d'abord un monde de formes et de forces avant d'être un monde de droites et de mesures. L'enfant est déjà expert dans la reconnaissance des formes et dans l'épreuve de force de la forme, avant d'être capable de compter jusqu'à trois. Très tôt, il reconnaît et distingue les visages, sans être encore mobilisé par la différence de formes géométriques aussi «simples» que sont le dessin d'un cercle et celui d'un carré. Nous avons l'impression qu'il réussit ainsi des opérations compliquées bien avant de savoir réussir des opérations simples: c'est notre illusion des géomètres cartésiens¹².»

9 *Ibid.*, p. 253.

10 Voir Maurice Merleau-Ponty, «Le philosophe et son ombre», in *Signes*, Paris, Gallimard, 1960, «Folio», 2001, p. 293: «Projet de possession intellectuelle du monde, la constitution devient toujours davantage, à mesure que mûrit la pensée de Husserl, le moyen de dévoiler un envers des choses que nous n'avons pas constitué.»

11 Emmanuel de Saint-Aubert, *Vers une ontologie indirecte. Sources et enjeux critiques de l'appel à l'ontologie chez Merleau-Ponty*, Paris, Vrin, 2006, p. 234.

12 *Ibid.*, p. 236.

Il n'en reste pas moins que Piaget continue à y voir une pensée «mutilée» ou «tronquée» que le développement de l'enfant va redresser. Pour Merleau-Ponty, il s'agit en revanche d'y voir une logique du désir que l'on peut décrire positivement à partir du concept de *polymorphisme perceptif*. Celui qui a le mieux perçu cette façon de pratiquer la philosophie est sans doute Jean Hyppolite, un autre grand professeur de philosophie, dans une conférence juste postérieure à la mort de son ami, «L'évolution de la pensée de Merleau-Ponty».

Hyppolite se corrige d'ailleurs de suite: il ne s'agit pas tant de décrire une évolution que de dégager une «inflexion originaire¹³», la courbure que la pensée de Merleau-Ponty imprime à la philosophie de l'auteur des *Recherches logiques*, en direction d'un *impensé*, d'un reste irréductible qui n'exclut pas la pensée et la raison mais qui représente, au contraire, l'obstacle que toute recherche raisonnable doit affronter incessamment¹⁴.

Nous reviendrons plus loin sur ce monde fait «d'obstacles et de chemins¹⁵» où il nous faut d'abord exister avant de pouvoir le penser, un monde toujours déjà «culturel et humain¹⁶» dont Hyppolite fait, dans un autre texte d'hommage à Merleau-Ponty, le thème privilégié non seulement des recherches de ce dernier mais aussi de toute une époque. Il faut trouver là la part aventureuse de la philosophie de Merleau-Ponty, assumant que seule une *histoire rusée*¹⁷, prenant acte de son point de départ contingent et hasardeux, peut mettre de l'ordre et de la nécessité dans les choses. Tel est le sens de l'hommage que le philosophe rend à l'anthropologie dans *Signes*.

«Ce qui intéresse le philosophe [dans l'anthropologie], c'est précisément qu'elle prend l'homme comme il est, dans sa situation effective de vie et de connaissance. Le philosophe qu'elle intéresse n'est pas celui qui veut expliquer ou construire le monde, mais approfondir notre insertion dans l'être¹⁸.»

Cela ne signifie rien d'autre que maintenir activement l'écart qui *hante* notre rapport aux choses, aux autres et à nous-mêmes. Sartre avait raison de définir Merleau-Ponty comme un «professionnel de l'insécurité¹⁹». Ce dernier aimait rappeler la formule de Fink définissant l'attitude philosophique comme un étonnement face au monde. Il appréciait aussi la propension de Montaigne à user du terme «étrange» pour se qualifier. Et Bimbenet fait de cette reconnaissance de l'*étrangeté* le tour particulier de l'anthropologie philosophique merleau-pontienne. Un peu comme chez Foucault, cet humanisme n'a de sens que comme interrogation et comme inquiétude. Selon l'expression mise en

13 Jean Hyppolite, «L'évolution de la pensée de Merleau-Ponty», in *Figures de la pensée philosophique*, t. II, Paris, P.U.F., 1971, «Quadrige», 1991, p. 706.

14 Voir *ibid.*, p. 708: «Quand Merleau-Ponty méditait ses premières oeuvres, je découvrais par moi-même ce qui était le centre de ma pensée, et qui m'intéressait essentiellement, *les rapports de la conscience de soi et de la vie*, cette expérience vécue, irrécupérable dans son intégralité, cette non-philosophie, que la conscience de soi a le devoir de reprendre pour elle, mais un devoir qui ne doit pas sauter par-dessus l'obstacle, par-dessus l'ombre, pour s'isoler et croire que son univers de significations est l'équivalent des structures vécues avant d'être pensées.»

15 Voir *ibid.*, p. 718.

16 Jean Hyppolite, «Existence et dialectique dans la philosophie de Merleau-Ponty», *Les Temps Modernes*, octobre 1961, repris dans *ibid.*, p. 689.

17 Voir la formule de Merleau-Ponty, citée dans Jean Hyppolite, «L'évolution de la pensée de Merleau-Ponty», p. 720: «... il faut toujours ruser avec les choses (et avec les gens) puisqu'il faut en faire sortir un ordre qui n'était pas donné avec elles.»

18 Maurice Merleau-Ponty, «De Mauss à Claude Lévi-Strauss», in *Signes*, *ibid.*, p. 200.

19 Jean-Paul Sartre, «Merleau-Ponty», *Revue Internationale de Philosophie*, n° 152-153, 1985, p. 19.

abîme par Et. Bimbenet, une telle recherche de l'homme ne fait de celui-ci qu'un problème toujours approfondi et relancé, une «chasse sans prise²⁰». Dans ma voie propre d'investigation, le maintien de cette étrangeté au cœur du projet philosophique même de Merleau-Ponty suppose une stratégie de lecture qui dévoile comment il travaille *de l'intérieur* les travaux des autres philosophes. La radicalité du geste merleau-pontien –qu'il faut soutenir– n'a de sens qu'à jouer des écarts qu'il creuse, des *détours* qu'il impose à ceux qui veulent vraiment le lire. Dans sa brève présentation de la première édition des cours de *Psychologie et pédagogie de l'enfant*, c'est cela même que Hubert Damisch mettait en avant. Après le premier étonnement de voir un jeune philosophe prometteur s'adonner à la psychologie de l'enfant, lui apparut en effet la nécessité d'un tel «dépaysement», de tels «détours²¹», Damisch fait bien de rappeler le sens même des cours professés par Merleau-Ponty: «Apprendre à lire» (Piaget et Melanie Klein, Freud ou Lévi-Strauss, précise-t-il). Je suis en revanche moins persuadé que H. Damisch que ces notes d'étudiants rassemblées avec l'accord du maître sont un dehors de son oeuvre philosophique, autrement dit un *hors-d'œuvre* destiné seulement à ses étudiants. Apprendre à lire n'est pas qu'une propédeutique à toute philosophie, mais un accès à l'universel, par le détour d'un dialogue avec d'autres penseurs.

«Enfermé qu'il est dans sa particularité, l'homme de la réflexion a besoin du dialogue, – et de cette forme mystérieuse et dérivée du dialogue qu'est la lecture, – pour échapper à ses limites et viser, par-delà la situation qui le définit, à l'universalité. Parmi les nombreuses implications de la formule célèbre de Husserl qui fait de la Subjectivité transcendante une «intersubjectivité», on doit compter la justification que Merleau-Ponty y trouvait d'une volonté d'information, d'un travail de lecture sans équivalent dans la philosophie contemporaine²².»

C'est à cette condition d'ailleurs que nous pouvons concevoir que deux philosophes puissent «échanger leurs positions²³», comme Hyppolite le signale à propos des rapports philosophiques entre Merleau-Ponty et Sartre. Comprendre un projet philosophique, c'est en ce sens comprendre comment cette pensée dépend d'un contexte philosophique où d'autres philosophes occupent des positions concurrentes, qui peuvent toutefois être échangées dans la mesure où ils partagent un même champ intellectuel. S'agissant de Merleau-Ponty et de Sartre, on a souligné très souvent les critiques que le premier a adressées au second. Mais, une fois encore, se contenter de ces critiques est aller vite en besogne. Merleau-Ponty a lui-même repéré chez Sartre certaines thèses en rupture avec le subjectivisme reproché à *L'Être et le Néant*. Je pense notamment au rôle que joue la théorie sartrienne des émotions, notamment tout au long de la *Phénoménologie de la perception*²⁴.

20 Voir Maurice Merleau-Ponty, «Lecture de Montaigne», in *Signes, ibid.*, p. 329 et, pour une mise en exergue de ce thème, Etienne Bimbenet, *Nature et Humanité. Le problème anthropologique dans l'œuvre de Merleau-Ponty*, Paris, Vrin, 2004, p. 11 et aussi «La chasse sans prise»: Merleau-Ponty et le projet d'une science de l'homme sans l'homme», *Les Etudes Philosophiques*, n° 60, 2001/2, p. 239-259.

21 Hubert Damisch, «Le versant de la parole», *Bulletin de Psychologie*, «Merleau-Ponty à la Sorbonne», n° 236, t. XVIII 3-6, novembre 1964.

22 *Ibid.*

23 Jean Hyppolite, «L'évolution de la pensée de Merleau-Ponty», in *Figures de la pensée philosophique*, t. II, *op. cit.*, p. 719.

24 J'ai développé ce point dans Grégory Cormann, «Situation et structure de la psychologie de l'enfant. Lire Sartre, Lévi-Strauss et Lacan d'après Merleau-Ponty», art. cit.

Symétriquement, il est remarquable que Sartre ait pu, à sa façon, remplir l'ambition, proclamée en 1961, d'«instituer la pensée en haillons de Merleau-Ponty²⁵».

Pensée de l'institution, institution de la pensée

Ce n'est toutefois pas le lieu ici de suivre ce dialogue continué par Sartre jusque dans *L'Idiot de la famille*²⁶. Je me contenterai ici d'étudier un autre exemple puisé dans un article récent, également publié dans *Chiasmi* et qui commente lui aussi le cours de Merleau-Ponty sur *L'Institution*: un article d'Annabelle Dufourcq, «Institution et imaginaire. La réflexion merleau-pontienne sur les illusions amoureuses²⁷».

D'emblée, l'auteure signale que la partie du premier cours, consacrée à «L'institution d'un sentiment», est une critique de la conception sartrienne de l'amour. L'amour n'est-il qu'un exemple particulier de mauvaise foi, entre deux consciences au fond déliées l'une de l'autre qui se laissent provisoirement fasciner l'une par l'autre, mais qui sont toujours menacées d'un «réveil» qui les renvoie à leur solitude et au conflit originaire? Un tel amour serait tout entier guidé par la description sartrienne du rêve, et rien d'autre par conséquent qu'un amour *imaginaire* réduit aux aléas d'une croyance erronée. Très vite aussi l'article renvoie aux derniers travaux de Merleau-Ponty, *L'Oeil et l'Esprit* et *Le Visible et l'Invisible*²⁸. La conclusion de l'article confirme du reste cette position.

«L'amour humain s'inscrit dans un courant universel de désir dont le sens et l'ampleur sont ontologiques. [...] Chaque amour particulier reprend la question immémoriale ouverte par la texture imaginaire du réel, et réciproquement on peut considérer que cette déhiscence place par avance toute chose sous le signe d'éros²⁹.»

Cette insistance sur ces ultimes travaux revient à confirmer implicitement une hypothèse complémentaire tout aussi habituelle: Merleau-Ponty aurait toujours voulu rompre avec Sartre, mais sa tentative dans *Phénoménologie de la perception* aurait échoué. On a donc affaire, nous dit-on, à une critique redoublée de Sartre, qui serait définitive. Y a-t-il dès lors du sens à rechercher un dialogue prolongé entre les deux projets philosophiques? Sommes-nous disposés à «demeurer quelque temps», comme nous y invite H. Damisch, «sur le versant de la parole, de l'enseignement, du dialogue»? A. Dufourcq aurait tendance à nous en dissuader.

«Merleau-Ponty ne sera jamais solidaire de la position de Sartre à propos de l'amour. Il apparaît ainsi à plusieurs reprises que Merleau-Ponty admet la possibilité d'un amour authentique. Néanmoins sa conception du rôle de l'imaginaire dans l'amour va évoluer. Dans

25 Voir Jean-Paul Sartre, «Merleau-Ponty», *Situations, IV*, Paris, Gallimard, 1964, p. 282: «Cent cinquante pages de son livre futur sont sauvées du naufrage et puis il y a *L'Oeil et l'Esprit* qui dit tout pourvu qu'on sache le déchiffrer: à nous tous, nous «instituerons» cette pensée en haillons, ce sera l'un des prismes de notre «intersubjectivité».»

26 Sur ce point, je me permets de renvoyer à Grégory Cormann, «L'indisable sartrien entre Merleau-Ponty et Lacan: Inventer une étrange histoire de *L'Idiot de la famille*», dans *Recherches et Travaux*, «*L'Idiot de la famille* de Jean-Paul Sartre», textes réunis et présentés par Julie Anselmini et Julie Aucagne, vol. 71, 2007, p. 151-176.

27 Annabelle Dufourcq, «Institution et imaginaire. La réflexion merleau-pontienne sur les illusions amoureuses», *Chiasmi International*, «Merleau-Ponty entre esthétique et psychanalyse», n° 6, 2005, p. 303-342.

28 Voir *ibid.*, p. 304.

29 *Ibid.*, p. 335. Comment Sartre ne pouvait-il pas se rendre devant de telles déclarations? Peut-être parce que, faute d'inscrire les médiations, on renonce, selon Merleau-Ponty lui-même, à la philosophie.

un premier temps Merleau-Ponty fait fond sur une conception de l'imaginaire qui reste très proche de celle de Sartre³⁰.»

Peut-on s'en tenir là? Ce n'est pas, selon moi, le véritable «scénario sartrien» de la pensée de Merleau-Ponty. Je me permets ici de reprendre la formule d'Emmanuel de Saint-Aubert dans son premier ouvrage sur Merleau-Ponty. J'ai admiré chez cet auteur l'habileté et la patience qui empêchent de bondir trop rapidement vers les «éléments ontologiques» de la pensée de Merleau-Ponty, en particulier les remarques sur la «texture imaginaire du réel» dans *L'Oeil et l'Esprit* qu'E. de Saint-Aubert considère comme les plus originaux³¹. Il n'en prend pas moins le temps de montrer comment, de 1943 à 1949, Merleau-Ponty mine secrètement *de l'intérieur* l'ontologie et l'anthropologie sartriennes. Plus précisément, il joint –je le disais– à cette patience une grande habileté à montrer comment Merleau-Ponty peut discrètement dissimuler la vigueur de sa critique sous des aspects complices. L'hypothèse est astucieuse, en effet, qui sollicite l'œuvre de Simone de Beauvoir comme «écart³²» de Sartre par rapport à lui-même.

Il faut préciser ce point: il s'agit de «retourner Beauvoir contre Sartre³³» en repérant chez elle «ce qui reste encore de non-sartrien³⁴». De nouveau, c'est la qualité de lecture de Merleau-Ponty qui mérite toute notre attention, contenue pour l'essentiel dans les notes inédites d'une conférence faite à Mexico en 1949. Il commente à cette occasion un roman de Simone de Beauvoir, *Le Sang des Autres* (1945), consacré à la résistance française, où il trouve le concept d'*empiètement*. Merleau-Ponty l'a en fait repris dès 1945 pour penser le problème de la liberté: «N'y a-t-il pas comme un maléfice de la vie à plusieurs? Au moins dans les périodes de crise, chaque liberté n'*empiète*-t-elle pas sur les autres³⁵?» On comprend donc en quoi consiste le retournement évoqué plus haut: faire de l'*empiètement* des consciences non plus la conséquence d'un conflit originaire entre des consciences incompatibles, mais l'occasion de constituer une situation commune «où autrui et moi passons l'un dans l'autre³⁶».

«Je ne peux pas m'effacer. Je ne peux pas me retirer en moi. J'existe, hors de moi et partout dans le monde; il n'est pas un pouce de ma route qui n'*empiète* sur la route d'un autre; il n'y a aucune manière d'être qui puisse empêcher de me déborder moi-même à chaque instant³⁷.»

Selon Merleau-Ponty, cette description fera l'objet d'une réécriture «idéologique», c'est-à-dire sartrienne, dans *Pyrrhus et Cinéas*, qui insiste sur la radicale séparation des consciences, puis dans *Tous les hommes sont mortels* où le sentiment d'impuissance fait contrepoint au sentiment de responsabilité décrit dans *Le Sang des Autres*. A l'inverse, Merleau-Ponty tient à ce passage d'un conflit originaire des consciences à l'affirmation d'une responsabilité de tout devant tous, d'un trait

30 *Ibid.*, p. 309.

31 Emmanuel de Saint-Aubert, *Du lien des être aux éléments de l'être. Merleau-Ponty et le tournant des années 1945-1951*, Paris, Vrin, 2004, p. 31-32.

32 *Ibid.*, p. 30.

33 *Ibid.*, p. 31.

34 *Ibid.*, p. 30.

35 Maurice Merleau-Ponty, *Humanisme et Terreur*, p. 68 cité dans *ibid.*, p. 38.

36 P. 65

37 Simone de Beauvoir, *Le Sang des Autres*, p. 110, cité dans *ibid.*, p. 69 et 73.

de la violence à la *coexistence*. Contre Malraux, mais aussi certainement contre Sartre, il affirme en effet: «On meurt seul, donc on ne vit pas seul³⁸.» Il s'agit d'une note tardive, mais il n'est pas difficile d'en trouver la confirmation dès l'article sur «L'existentialisme de Hegel».

«Je vis donc, non pour mourir, mais à jamais, et de la même façon, non pour moi seul, mais avec les autres. Plus complètement que par l'angoisse ou par les contradictions de la condition humaine, ce qu'on appelle l'existentialisme se définirait peut-être par l'idée [...] d'une liberté qui devient ce qu'elle est en se donnant des liens...³⁹»

Par la précision de ses analyses, cette lecture est particulièrement convaincante et répond, me semble-t-il, à la façon de procéder de Merleau-Ponty et, corrélativement, aux stratégies nécessaires pour comprendre ses concepts fondamentaux. On en a cité quelques-uns jusqu'à présent: *polymorphisme*, *topologie*; dans les remarques précédentes, on pourrait trouver des éléments susceptibles d'approcher le concept merleau-pontien de *promiscuité*. Il me semble utile, cependant, de signaler, même rapidement, d'autres moyens par lesquels Merleau-Ponty a cherché à marquer de l'intérieur un *écart* par rapport à Sartre. Merleau-Ponty a certainement «joué» Beauvoir contre Sartre⁴⁰, mais il a aussi *retourné* Sartre contre lui-même. Dès *La Phénoménologie de la perception*, il privilégie en effet l'*Esquisse d'une théorie des émotions* de Sartre, où ce dernier fait fonctionner de façon originale et la psychologie phénoménologique et la théorie de l'imaginaire qu'il en a tiré. Chez Merleau-Ponty, l'*Esquisse* fonde la description du *membre fantôme*, décisive dans l'économie générale de *La Phénoménologie de la perception*. Il s'y réfère ensuite, de façon également stratégique, dans les cours à la Sorbonne.

Dans ces cours, Merleau-Ponty insiste sur l'importance des «Relations avec autrui chez l'enfant» –selon le titre d'un des cours– que la phénoménologie sartrienne de l'émotion mettait au jour *in extremis*, dans sa référence finale à l'anthropologie sociale d'Alain⁴¹. L'objectif de Merleau-Ponty est de montrer que l'expérience de l'adulte et de l'enfant ne sont pas incommunicables, qu'elles ne sont pas «impermeables» l'une à l'autre. Pour le montrer, il déploie une double stratégie: il lui faut d'une part rappeler que l'adulte continue à utiliser des explications magiques⁴², quand bien même l'enfant y a moins recours qu'on (Piaget bien sûr) ne le pense; d'autre part, il montre comment l'enfant *anticipe* les relations entre adultes. Bref, il est impossible de détacher

38 Note de 1958 citée dans *ibid.*, p. 80.

39 Maurice Merleau-Ponty, «L'existentialisme de Hegel», (1947), dans *Sens et non-sens*, Paris, Nagel, 1966; Gallimard, 1996, p. 87. Ce passage est d'ailleurs un commentaire de *Pyrrhus et Cinéas* de S. de Beauvoir.

40 Dans cette généalogie du concept d'*empiètement*, E. de Saint-Aubert identifie aussi des éléments personnels qui renvoient à la vie de Simone de Beauvoir et de Merleau-Ponty. À côté du thème de la résistance, *Le Sang des Autres* raconte en effet la culpabilité d'un homme qui refuse de s'engager –refus d'empêcher– avec une femme, bientôt emportée par la mort. Ce scénario est aussi l'issue de la relation amoureuse entre Merleau-Ponty et Elisabeth Lacoïn, dite Zaza, amie d'enfance puis de jeunesse de S. de Beauvoir qui en fera le personnage principal de ses *Mémoires d'une jeune fille rangée*. Cette lecture passionnante mériterait une attention spécifique, sur la manière dont cette histoire, d'emblée traversée par la légende (et par la littérature), devient un motif des oeuvres littéraires ou philosophiques des deux survivants.

41 J'ai signalé l'importance d'Alain, pour Sartre et pour Merleau-Ponty, dans Grégory Cormann, «Pli, émotion et temporalité. Remarques sur le problème de l'enfance chez Merleau-Ponty», dans G. Cormann, S. Laoureux & J. Pieron, *Différence et identité*, Hildesheim, Olms, 2005, p. 125-139.

42 Voir Maurice Merleau-Ponty, *Psychologie et pédagogie de l'enfant. Cours de Sorbonne 1949-1952*, Lagrasse, Verdier, 2001, p. 469: «Ne sommes-nous pas, nous aussi, parfois prélogiques?»

totale la pensée adulte de ce que Merleau-Ponty appelle les «pensées barbares du premier âge». L'*Esquisse* est convoquée dans le premier mouvement de l'argumentation. Faisant allusion à Sartre et à Alain, Merleau-Ponty réfute l'idée que «le passage à l'état adulte serait ce passage à l'état secondaire où l'homme n'est plus un sorcier pour l'homme⁴³». En effet, après avoir noté que «les rapports humains sont essentiellement magiques⁴⁴», il ajoute que «[m]ême les rapports entre les individus les plus sains sont teintés de «sorcellerie» (Alain)⁴⁵». On voit le passage entre les deux dimensions, individuelle ou collective, de l'émotion sartrienne: de prime abord, l'émotion n'est rien d'autre que la «négation émotionnelle» d'un obstacle qu'aucune action effective ne peut contourner. Cette négation émotionnelle est en ce sens négation *imaginaire* du problème. Cette dimension de l'imagination était déjà mise en évidence par Alain: sa «crédulité⁴⁶». Pourtant, d'Alain à Sartre, cette projection imaginaire (et cette «croyance») a trouvé sa pertinence dans le registre affectif. L'image n'est pas un jugement, mais une conscience émotionnelle, plus précisément une «*intentionnalité affective et motrice*⁴⁷». Dès lors, on comprend le projet de cette section du cours sur les «Rapports de l'enfant avec l'imaginaire»: donner un «contenu *positif*» à la notion piagétienne d'*égocentrisme* enfantin, laquelle ne contredit pas que l'enfant entretient «un véritable commerce avec les choses⁴⁸».

«Ainsi nous trouvons dans l'ordre affectif un équivalent de l'égocentrisme décrit chez Piaget dans l'ordre de la connaissance et cette notion s'en trouve approfondie⁴⁹.»

Qu'en est-il alors de ce que Merleau-Ponty continue d'appeler la «folie du “pour soi”⁵⁰? Cette toute-puissance de la pensée, selon la définition freudienne de la magie, est un rapport *absolu*, donné d'un coup, sans esquisses donc, qui n'a de légitimité qu'à se rapporter à autrui⁵¹. C'est le sens d'un deuxième glissement à l'égard d'Alain. Merleau-Ponty critique en effet la formule: «On n'aime jamais quelqu'un, on n'aime que des qualités⁵²». Selon cette formule, l'amour ne serait qu'une construction subjective où, fasciné sur autrui (et non par autrui), je renonce à ma liberté. Selon Merleau-Ponty, il faut retourner la proposition et considérer que l'amour, comme toute perception d'autrui, est essentiellement amour d'une liberté –absolu(e)– qui, par définition, ne «*transparaît [qu'] à travers une situation*⁵³», par sa capacité à transformer cette situation sur le

43 *Ibid.*, p. 231.

44 *Ibid.*, p. 228.

45 *Ibid.*, p. 233.

46 *Ibid.*, p. 225.

47 *Ibid.*, p. 227.

48 *Ibid.*, p. 224. Dès le début de ce cours, Merleau-Ponty précise que l'égocentrisme chez Piaget est un «concept très nuancé» (p. 183) qui ne témoigne pas d'un excès de conscience de soi, mais au contraire d'un «réalisme excessif», autrement dit d'un «défaut de conscience de soi» (p. 184).

49 *Ibid.*, p. 234.

50 *Ibid.*, p. 228.

51 Voir *ibid.*, p. 233: «L'attitude imageante, qui est “folle”, vis-à-vis des objets, est en quelque sorte inévitable avec autrui, car autrui est par définition *quelqu'un* que je prétends atteindre en personne à travers des manifestations toujours partielles.» Nous verrons plus loin que cette toute-puissance de la pensée enfantine renvoie à une totale impuissance.

52 *Ibid.*, p. 564.

53 *Ibid.*, p. 567.

fond de laquelle elle transparait. Le décalage est manifeste: «*On n'aime pas que des qualités mais on n'aime qu'à travers des qualités*⁵⁴.»

Cette analyse, presque en conclusion des cours de la Sorbonne, sur «L'expérience d'autrui», est reprise quelques années plus tard dans le cours sur *L'Institution* de 1954-1955. Sartre n'est plus nommé, pas davantage que l'*Esquisse d'une théorie des émotions*. On retrouve toutefois la formule de Malraux: «On vit seul parce qu'on meurt seul» et surtout celle d'Alain: «L'homme est un sorcier pour l'homme», qui condense le dialogue antérieurement résumé ici. Cette présence signifie en réalité que le dialogue de Merleau-Ponty avec Sartre continue. Reprenons la question: l'amour est-il autre chose qu'une «double illusion⁵⁵», où deux libertés s'oublient et se considèrent comme prises par un destin? L'amour est-il autre chose, au fond, que désir de possession d'autrui? Ou ne serait-ce que de belles paroles qui excèdent sans justification l'émotion du moment?

Merleau-Ponty répond à ces questions en proposant une lecture détaillée de Proust. Pour ce faire, il faut 1. identifier une *réalité* de l'amour; 2. qui ne soit pas que rapport à soi et rapport à une généralité de l'amour; 3. et qui s'inscrive dans la *durée*. Ce n'est pas le lieu ici de reconstituer l'ensemble de l'argument de Merleau-Ponty. Je me contenterai de dégager les concepts qui soutiennent son argumentation. Ils sont au nombre de deux et viennent, qui plus est, de *L'Etre et le Néant*, c'est-à-dire du cœur même du projet philosophique sartrien : le concept d'*irréalisable*⁵⁶ et le concept de *transphénoménalité*. De façon abstraite encore, comprenons qu'il s'agit dans le premier cas d'éprouver la *réalité de l'irréalisable*, dans le second d'atteindre la *réalité d'un phénomène*. Plutôt qu'une alternative, nous verrons qu'il s'agit d'une progression argumentative. La première partie du propos renvoie au fond très simplement à Sartre. Vincent de Coorebyter en a fortement rappelé l'importance récemment⁵⁷. Dans *L'Etre et le Néant*, le concept d'*irréalisable* désigne la part de mon être qui vient d'autrui, qui m'aliène et me donne un destin. Ce caractère aliénant n'empêche pourtant pas qu'il s'agisse d'une dimension *réelle* de ma situation. La figure du Juif décrit par Sartre dans *Réflexions sur la question juive* est exemplaire. Quand bien même sa judéité lui vient des antisémites, un Juif ne peut qu'assumer cette judéité – qu'il ne ferait que confirmer en la niant. Il n'y a donc là nulle dimension imaginaire: il est tenu de *réaliser l'irréalisable*, c'est-à-dire de choisir une façon propre, c'est-à-dire *libre* de vivre sa judéité⁵⁸.

«Il ne s'agit donc nullement d'une abstraction, mais d'un ensemble de structures dont certaines sont abstraites, mais dont la totalité est un concret absolu, ensemble qui, simplement, m'est indiqué comme m'échappant par principe. C'est, en effet, ce que je *suis*; or, [...] le pour-soi

54 *Ibid.*, p. 566.

55 Maurice Merleau-Ponty, *L'Institution. La passivité. Notes de cours au Collège de France (1954-1955)*, Paris, Belin, 2003, p. 63.

56 Il ne m'a pas échappé que Merleau-Ponty se reporte pour sa part à un passage de *Sodome et Gomorrhe*: «J'avais peut-être de l'amour pour Albertine, mais n'osais pas le lui laisser apercevoir, si bien que, s'il existait en moi, ce ne pouvait être que comme une vérité sans valeur jusqu'à ce qu'on pût le contrôler par l'expérience; or il me semblait irréalisable et hors du plan de la vie» (voir référence bibliographique dans *L'Institution*, p. 134). Je vais toutefois m'attacher à montrer que l'emploi immédiatement conceptuel du terme chez Merleau-Ponty passe par l'élaboration qui en est faite dans *L'Etre et le Néant*.

57 Précisons que V. de Coorebyter reconnaît sa dette sur ce point à l'égard de Pierre Verstraeten. Ses analyses renvoient à des développements d'un texte longtemps inédit, qui vient de paraître sous le titre *Pour un anti-Aron*, Paris, La Découverte, 2008, p. 39-42.

58 Voir Vincent de Coorebyter, «Irréalisable, irréalisation», dans François Noudelmann & Gilles Philippe, (éds), *Dictionnaire Sartre*, Paris, Honoré Champion, 2004, p. 254.

ne peut rien être. Pour moi, je ne suis pas plus professeur ou garçon de café que beau ou laid, Juif ou Aryen, spirituel, vulgaire ou distingué. Nous appellerons ces caractéristiques des *irréalisables*. Il faut se défendre de les confondre avec des *imaginaires*. Il s'agit d'existences parfaitement réelles, [...]»⁵⁹.

L'irréalisable selon Sartre désigne une réalité «au-delà de ma vie» - selon une formule reprise de Proust. C'est pourquoi cette définition convient autant à autrui qu'à ma mort – comme possibilité d'enfin me voir sous le point de vue d'autrui⁶⁰. Merleau-Ponty utilise le concept en ce sens dans sa description de l'amour. En effet, une première reconnaissance de sa réalité revient à reconnaître cette possession ou cette aliénation par autrui. Mais, au fond, là encore, Merleau-Ponty ne fait que remonter à l'apparition du concept dans *L'Être et le Néant*⁶¹. C'est en effet par une référence à Proust que Sartre illustre la thèse selon laquelle «L'unité avec autrui est donc, en fait, irréalisable⁶².» Une telle unité de moi et d'autrui dans une même transcendance provoquerait nécessairement la disparition du caractère d'altérité d'autrui, c'est-à-dire, sa liberté. En effet, l'amour n'est pas une question de possession physique: l'amoureux décrit par Sartre exige que l'aimé l'aime librement tout en renonçant librement à cette liberté. Il s'agit, encore une fois, que la conscience *se fascine*, soit captive d'elle-même. Autrement dit, il faut que la liberté de l'aimé «se retourne sur elle-même⁶³». On retrouve aisément cette thèse dans le cours de l'argumentation de Merleau-Ponty.

«La réalité transphénoménale de l'amour, ce serait, non celle d'un être positif sans doute, mais celle d'une possession ou aliénation par autrui: autrui en moi, sous la forme de la souffrance, de la privation, – de manière «irréalisable», «hors du plan de la vie», «par manque».⁶⁴»

Est-ce tout? se demande ensuite par deux fois Merleau-Ponty ¿Convient-il de se contenter de cette description, que l'on peut aisément reconduire à *L'Être et le Néant*⁶⁵? L'amour n'est-il donc qu'une illusion, qu'un rêve? L'amour authentique ne peut en effet exister que sur un fond de négativité, confronté à l'irréductible distance d'autrui⁶⁶, que seule une part d'imaginaire pourrait compenser:

59 Jean-Paul Sartre, *L'Être et le Néant*, Paris, Gallimard, 1943, «Tel», 1996, p. 572.

60 *Ibid.*, p. 575.

61 En réalité, le concept apparaît chez Sartre dans les *Carnets de la drôle de guerre* (Paris, Gallimard, 1995, p. 412-4141, 419, 422-425, 527), à l'issue d'un échange avec Simone de Beauvoir – il fallait s'y attendre – qui propose ce terme. A cette époque, le concept d'*irréalisable* a une valeur esthétique qui renvoie, selon V. de Coorebyter, au fantasme totalisateur originaire de Sartre: «L'art est un des moyens que nous avons de faire réaliser vivement et «imaginairement» par d'autres ces irréalisables.» (p. 423) Sur ce point, je renvoie à la mise au point de Vincent de Coorebyter, *Sartre avant la phénoménologie*, Bruxelles, Ousia, 2005, p. 49-55.

62 *Ibid.*, p. 406. Sartre affirme juste après: «Le héros de Proust, par exemple, qui installe chez lui sa maîtresse, pour la voir et la posséder à toute heure du jour et a su la mettre dans une totale dépendance matérielle, devrait être tiré d'inquiétude. On sait pourtant qu'il est, au contraire, rongé de souci. C'est par sa conscience qu'Albertine échappe à Marcel, lors même qu'il est à côté d'elle et c'est pourquoi il ne connaît de répit que s'il la contemple pendant son sommeil.» (p. 406-407)

63 *Ibid.*, p. 407.

64 Maurice Merleau-Ponty, *L'Institution*, op. cit., p. 70.

65 Dans l'article cité, A. Dufourcq identifie parfaitement ce moment «sartrien» du raisonnement, mais elle ne tire pas toutes les conséquences conceptuelles de ce débat avec Sartre.

66 Voir *ibid.*, p. 73: «Ce qui n'est pas dépassé, c'est l'altérité d'autrui et la finitude.»

«Ce qui n'est pas dépassé, c'est l'altérité d'autrui et la finitude⁶⁷.» Ou est-il, au contraire, possible de dépasser ce caractère initial de l'amour, «égocentrique», «imaginaire» et «général⁶⁸»?

«Que faudrait-il pour qu'on n'en doute pas? Il faudrait nécessité de l'amour, i. e. qu'on n'ait pas de corps, pas de généralité, pas de passé, pas de subjectivité, – que cet amour vise l'autre lui-même, se passe en lui, non en nous⁶⁹.»

Il faut bien comprendre le sens de la question «Est-ce tout?» Sa formulation même suppose qu'on ne puisse pas échapper totalement à la thèse de Sartre. Une première sous-question consiste à s'interroger sur le statut de cette définition de l'amour comme «réalité irréalisable», c'est-à-dire comme *réalité négative*. On l'a déjà vu plus haut, cette dimension d'irréalisabilité n'est pas réductible à une dimension imaginaire: qu'autrui se donne sur le mode de l'absence ne signifie pas qu'il soit une illusion. De la même façon, que l'amour d'autrui soit initialement mon fait et renvoie à mon désir d'être et de posséder autrui ne signifie pas que mon amour pour lui soit une illusion qui se rapporte à un être lui-même illusoire que j'ai façonné à ma mesure. Une seconde question revient à demander quelle voie Merleau-Ponty choisit pour prolonger sa description de la relation amoureuse. En a-t-il fini avec Sartre ou s'agit-il de faire l'hypothèse (*ce n'est pas tout* ce que Sartre a à en dire...) qu'il est possible de continuer à articuler le problème à partir du cadre conceptuel sartrien.

Selon moi, cette hypothèse peut être défendue de façon plausible. Il semble bien que, s'agissant du problème d'autrui, Merleau-Ponty reproduise la progression argumentative de l'introduction de *L'Être et le Néant*. Dans ce texte célèbre, Sartre pose en effet le problème de l'autonomie de la chose par rapport à la conscience, alors même que la phénoménologie affirme que la chose n'est rien d'autre que l'ensemble des points de vue qu'on peut prendre sur elle. En d'autres termes, comment peut-on concevoir un *être des phénomènes* qui ne soit pas un arrière-monde platonicien ou une réalité nouménale kantienne? C'est pour répondre à cette question que Sartre forge le concept de *transphénoménalité* de l'être⁷⁰. Cette introduction mériterait une lecture minutieuse, je n'ai pas le temps de la mener ici⁷¹. Je me contenterai en l'occurrence de rappeler l'exemple par lequel Sartre introduit ce concept. Presque au terme de notre parcours, il n'étonnera personne que cet exemple soit précisément Proust, dont le génie – affirme Sartre – n'est pas autre chose que l'ensemble de ses oeuvres. Ce ne peut en tout cas être une puissance de création qui leur aurait préexisté et qui continuerait d'exister indépendamment de ces oeuvres.

«Nous refuserons, par exemple, d'entendre par «génie» – au sens où l'on dit que Proust «avait du génie» ou qu'il «était» un génie – une puissance singulière de produire certaines oeuvres, qui ne s'épuiserait pas, justement, dans la production de celles-ci. Le génie de Proust, ce n'est ni l'œuvre considérée isolément, ni le pouvoir subjectif de la produire: c'est

67 *Ibid.*, p. 73.

68 *Ibid.*, p. 72.

69 *Ibid.*, p. 70.

70 On assiste là à une des métamorphoses du «réalisme» sartrien. Dans *L'Être et le Néant*, Sartre remarque que sa «théorie du phénomène a remplacé la *réalité* de la chose par l'*objectivité* du phénomène» (p. 13).

71 Les travaux de Daniel Giovannangeli en ont parfaitement déployé les enjeux philosophiques, notamment dans *Le Retard de la conscience*, Bruxelles, Ousia, 2001 et dans *Finitude et représentation*, Bruxelles, Ousia, 2002.

l'œuvre considérée comme l'ensemble des manifestations de la personne. C'est pourquoi [...] nous pouvons rejeter le dualisme de l'apparence et de l'essence⁷².»

Pourtant, il ne s'agit pas pour Sartre de renoncer purement et simplement à tout dualisme, comme il l'a fait avec les dualismes de l'être et du paraître, de la puissance et de l'acte ou de l'essence et de l'apparence. Sartre retrouve en fin de course le dualisme irréductible du *fini* et de l'*infini*, dans la mesure où la série des apparitions d'un objet est toujours *infinie*. Ainsi, par exemple, l'œuvre de Proust est-elle «inépuisable» alors même qu'elle est constituée d'un nombre fini d'œuvres. C'est ce rapport entre paraître et être, entre apparitions et conditions de possibilité de ces apparitions que vient désigner la transphénoménalité de l'être, condition de tout dévoilement qui déborde elle-même à la sphère de la phénoménalité. Lorsque dans son cours sur *L'Institution*, Merleau-Ponty se met sur la piste de la «réalité transphénoménale» d'autrui, à l'occasion d'une relecture attentive de *L'Albertine* de Proust, il ne fait que tirer certaines conséquences de l'ontologie sartrienne. La réalité d'autrui suppose que je le *rencontre* d'abord de façon contingente, au hasard de mes projets propres, et qu'il *résiste*, d'autre part, à mes tentatives d'appropriation. C'est sur cette base que deviennent intelligibles la présence absente d'autrui et sa réalité irréalisable: une contingence qui se fait nécessité pour moi et qui m'apporte autre chose que ce que j'attendais de cette relation.

«Question posée au début: l'amour est-il réel? On a doute: il résulte de rencontre, de circonstances choisies pour d'autres raisons. Mais que demanderait-on pour qu'il fût réel, qu'il naquît de rien, qu'il fût pur choix. Or, s'il était pur choix, construction, il ne serait pas davantage «réel». Il serait aussi bien imaginaire. C'est dire que l'exigence est fausse: l'amour n'est pas créé par circonstances, ni par décision, il consiste en ce qu'il y a enchaînement des demandes et des réponses, – à la faveur d'un attrait quelque chose de plus se glisse, on trouve, non exactement ce qu'on avait cherché, mais autre chose qui intéresse. [...] La jalousie, le mensonge, la domination se transcendent en désir de mourir, désir de vérité, abnégation⁷³.»

J'ai essayé ici de pointer les stratégies de lecture et d'écriture philosophiques de Merleau-Ponty, à propos de quelques-uns des concepts qu'il utilise dans ses derniers ouvrages et qui sont parfois abondamment repris par les commentateurs. L'essentiel de ce que j'ai souhaité résider donc dans la lecture patiente et la plus habile possible que j'ai essayé de reproduire dans ce qui précède. J'espère toutefois que ce n'est pas tout et que quelque chose de plus s'est glissée dans cette reconstruction d'une pensée se formant et s'instituant en dialogue avec d'autres pensées. Le travail méthodique de Merleau-Ponty est, aujourd'hui comme hier, une invitation à la philosophie – non à son infini ressassement.

72 Jean-Paul Sartre, *L'Être et le Néant*, op. cit., p. 12.

73 Maurice Merleau-Ponty, *L'Institution*, op. cit., p. 76-77.

