

Merleau-Ponty et la guerre. Un aspect des rapports de la philosophie de la perception et de la politique.

Jean-Pierre Cléro

Volume 33, numéro 3, automne 2001

Algérie à plus d'une langue

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/501321ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/501321ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Département des littératures de l'Université Laval

ISSN

0014-214X (imprimé)

1708-9069 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Cléro, J.-P. (2001). Merleau-Ponty et la guerre. Un aspect des rapports de la philosophie de la perception et de la politique. *Études littéraires*, 33(3), 229–250. <https://doi.org/10.7202/501321ar>

Résumé de l'article

Ce texte, qui se lit en lui-même, aurait pu être le dernier chapitre de notre livre *La théorie de la perception*, paru aux Presses universitaires de France en 2000, ou son appendice. Il se propose de montrer le rapport entre l'autorité des perceptions et celle qui entre en ligne de compte dans les relations politiques - sous la forme de la violence quand il s'agit de la Guerre. La perception met en jeu des éléments symboliques, qui lui servent de fond : en ce sens, Lacan dit la vérité de Merleau-Ponty et l'auteur s'est arrêté trop tôt dans son analyse. Plutôt que de parler de la chair du monde comme s'il s'agissait de l'écran de nos perceptions, il conviendrait plutôt de dire que c'est un tissage de langage qui leur donne sens. C'est peut-être en allant plus nettement jusque-là que Merleau-Ponty aurait mieux fixé son discours sur la perception et moins raté la jonction avec la politique qu'il se promettait. Il est vrai que le marxisme - qu'il a adopté, durant quelques années pendant et après la Guerre - était sans doute la philosophie politique la plus menaçante pour sa philosophie de la perception. Il n'empêche que cette tentative ouvre des voies qui méritent d'être poursuivies.



MERLEAU-PONTY ET LA GUERRE.

UN ASPECT DES RAPPORTS DE LA PHILOSOPHIE DE LA PERCEPTION ET DE LA POLITIQUE

Jean-Pierre Cléro

« La douleur me fait céder et dire ce que j'aurais dû taire. »
Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, p. 504.

« Il est très possible qu'une même chose cache et dévoile une autre chose en même temps. »
Arnauld, *Logique*, L. I, ch. 4.

The wise man " becomes the architect of his own life and fortune, by laying within the
lasting and sure foundations of order, peace and concord ".
Shaftesbury, *Characteristics*, II, 144.

■ Notre propos est de considérer le lien qui existe entre l'intérêt manifesté par Merleau-Ponty, dès les années 30, pour la réflexion sur la perception et qui aboutit à la *Phénoménologie de la perception*, parue en 1945, deux ans après *L'être et le néant*, et les positions qu'il a prises pendant la guerre, pour autant qu'on puisse les connaître, et juste après elle, telles qu'elles apparaissent à travers les articles des *Temps modernes* qui portent, à l'exception de quelques-uns seulement, sur l'engagement marxiste de leur auteur et qui témoignent de sa gêne de plus en plus sensible à l'égard de la politique intérieure et extérieure de l'Union soviétique ; la guerre de Corée marquant sans doute une rupture. Cette mise en relation n'est pas directement facilitée par Merleau-Ponty lui-même puisqu'il n'est guère question explicitement de perception dans les articles de politique et qu'il n'est pas non plus question des circonstances tragiques de la Seconde Guerre mondiale dans la *Phénoménologie de la perception*, si ce n'est dans quelques affleurements où il est dit, par exemple, que « la société humaine n'est pas une communauté d'esprits raisonnables ¹ », où pointe, dans les dernières pages, une allusion à la torture

1 Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, 1945, p. 69.

qu'on ne peut manquer de rapporter aux résistants français durant les années d'occupation — quoique, par une étrange pudeur², ce ne soit pas ouvertement dit, où, enfin, le mot *guerre* vient clore l'ouvrage sur une citation de Saint-Exupéry, *Pilote de guerre*. Le dernier mot d'un livre ne saurait être fortuit et il est rare qu'il ne délivre pas, même de façon implicite, une clé pour qu'on lise ou relise l'ensemble à sa lumière ou en sa présence. Fût-elle unique, une occurrence comme celle-là, chez un écrivain méticuleux comme Merleau-Ponty, doit être étudiée avec un soin particulier, car l'auteur est coutumier du discours indirect, qui peut parler de choses qu'il ne prend pourtant pas explicitement pour sujets. C'est ainsi que l'on peut tenir Merleau-Ponty pour un grand auteur de l'affectivité et de l'émotion, quoiqu'il ne les prenne presque jamais explicitement pour thèmes. La guerre est présente dans la *Phénoménologie de la perception* de cette façon silencieuse, à quelques signes près que nous estimons décisifs et dont nous tenterons de suivre l'indication, si équivoque et, pour nous, si périlleuse soit-elle.

Il est déjà parfaitement clair que nous ne nous attarderons guère sur la question de savoir quel fut le degré d'engagement réel de Merleau-Ponty dans la Résistance, s'il a manifesté quelque courage héroïque ou s'il a préféré rester à écrire sa thèse dans son bureau. Nous laissons les historiens établir les faits³ ; ces éléments ne pèseront, à titre d'hypothèses d'ailleurs, que pour tenter de démêler les positions imaginaires ou symboliques adoptées par l'auteur dans un article publié dans le premier numéro des *Temps modernes*. Nous intéressent seulement ici la pratique d'un discours indirect et ses raisons, dont fait éminemment partie la guerre, se trouvât-on à son lendemain immédiat.

Que ce soit pour en louer l'auteur⁴ ou pour la lui reprocher⁵, on a souvent parlé de l'ambiguïté de la philosophie de Merleau-Ponty ; mais on en parle encore avec ambiguïté tant qu'on ne distingue pas entre plusieurs façons, pour cette philosophie, d'être ambiguë. Il faut en effet distinguer entre un discours sur l'ambiguïté de l'existence et un discours qui est lui-même ambigu quand il traite de l'existence. Or il faut constater que c'est à un discours ambigu que convie Merleau-Ponty et cela de deux façons. Une première façon, bien repérée par Ferdinand Alquié, consiste à travailler avec des concepts ambigus, qui laissent ouvertes les contradictions dans la mise en œuvre de la phénoménologie de la perception. Mais il est une deuxième façon d'être ambigu, qui nous concerne principalement ici et qui consiste, sans d'ailleurs exclure la première manière, à se servir d'un propos sur la perception pour parler d'autre chose, en un discours feuilleté et indirect, que l'on peut — sans aucune volonté de le dénigrer d'ailleurs — qualifier d'*idéologique*, en ce qu'il parle effectivement d'autre chose que ce qu'il paraît dire immédiatement. La plupart du

2 Différente en teneur de la prudence sartrienne de *L'être et le néant*, laquelle s'explique par la date de parution de l'ouvrage en 1943. En dépit du décalage entre les dates de parution respective des deux ouvrages, la guerre et la Résistance sont beaucoup plus explicitement présentes dans *L'être et le néant* que dans la *Phénoménologie de la perception*.

3 La menace représentée par le groupe *Sous la botte*, puis par *Socialisme et liberté*, semble avoir été insignifiante pour les Allemands. Nous n'ignorons pas l'accablante interview de Vladimir Jankélévitch dans le numéro du 10 juin 1985 de *Libération* à l'encontre de Merleau-Ponty, mais nous n'avons pas moyen de la juger.

4 Alphonse de Waelhens, *Une philosophie de l'ambiguïté, l'existentialisme de Merleau-Ponty*, 1951.

5 À mots couverts, comme Ferdinand Alquié, « Merleau-Ponty », 1962, p. 153-155. Il écrit : « L'examen de telles réalités, concrètes et inépuisables, l'amenaient à inventer des concepts nouveaux, ambigus en ce qu'ils étaient forgés pour ne rien laisser perdre de l'expérience immédiate », p. 154.

temps, il est vrai, le discours idéologique ne se sait pas lui-même dans l'illusion ; ici, le discours idéologique, sans être revendiqué avec l'aplomb qui sera celui de Sartre dans la *Critique de la raison dialectique* ⁶, est toutefois érigé très positivement, par celui qui le tient, à la hauteur d'un art, c'est-à-dire d'une expression philosophique qui ne peut pas donner à son contenu une énonciation plus directe.

Ce caractère indirect ne tient pas seulement au contournement d'une censure brutale, dans les années 40 à 44, qui obligeait, parfois sous peine de mort, à parler à mots couverts de politique. Il se pourrait que la nécessité de passer par l'intermédiaire de la perception pour en traiter fût plus profonde et que Merleau-Ponty attendît du voir ou du percevoir un certain nombre de fonctions éthiques et politiques. Il n'est certes pas le premier à pratiquer ce genre de détour et il ne théorise guère lui-même cette médiation ; mais la pratique du discours indirect de la perception se trouve au cœur du dispositif philosophique de Merleau-Ponty lorsqu'il traite de politique et d'éthique, puisque la perception prend alors toutes sortes de fonctions : de *catharsis*, de leurre, de substitut, de résultat, d'apaisement, de noeud de problèmes, parfois de leur résolution.

Il se pourrait que Lacan ait eu raison lorsqu'il envisageait la fonction de la perception — de la perception elle-même, pas seulement du discours sur la perception — comme celle de la *Vorstellung* (de la représentation), voire de la *Wortvorstellung* (de la représentation de mots), placée sous le contrôle de désirs beaucoup plus profonds qui donneraient les véritables clés des conceptions éthiques et politiques du phénoménologue existentialiste.

Mais un auteur joue un jeu dangereux en philosophie lorsqu'il veut tenir un discours indirect et prendre ainsi la place ordinairement tenue par l'inconscient. On peut certes parler un discours de perception ou sur la perception en philosophie politique ; toutefois se pose alors la question de savoir pourquoi il faudrait nécessairement en parler ainsi : quand on opère un pareil déplacement ou un tel déguisement, le problème est de savoir ce qui est refoulé, ce que l'on cherche à conjurer. Devant l'étrange étayage qu'apparaît la *Phénoménologie de la perception*, par son dernier chapitre sur la liberté, on ne peut s'empêcher de demander pourquoi il faudrait en passer par une connaissance de la perception pour parvenir à un savoir concernant la liberté. Pourquoi ce discours entravé, volontairement entravé ou, du moins, codé de cette façon ?

À vouloir parler, pour le maîtriser, le discours idéologique, on encourt un autre risque que Merleau-Ponty ne nous paraît pas avoir vaincu. Comment le sujet apparent des analyses philosophiques de la perception, dont l'auteur se sert pour viser autre chose, ne refluerait-il pas sur les propositions qui résultent de cette visée et comment ne leur ferait-il pas obstacle ? On peut le montrer immédiatement, en un premier temps, sur un exemple que nous développerons particulièrement, nous réservant, par la suite, d'établir le processus dans toute sa généralité et dans sa nécessité.

I. Merleau-Ponty a écrit, dans le premier numéro des *Temps modernes*, aux côtés de Jean-Paul Sartre, Raymond Aron, Simone de Beauvoir, un texte fort curieux qui, sous le titre « La guerre a eu lieu », en écho à la fameuse pièce que Giraudoux avait écrite, de l'autre côté de la guerre, doit retenir toute notre attention. La trentaine de pages de

⁶ Jean-Paul Sartre, *Critique de la raison dialectique*, 1960, p. 17-18 : « Et, puisque je dois parler de l'existentialisme, on comprendra que je le tiens pour une idéologie : c'est un système parasitaire qui vit en marge du Savoir, qui s'y est opposé d'abord et qui, aujourd'hui, tente de s'y intégrer. »

l'article rédigé dans le style d'un auteur existentialiste, qui entretienne l'analyse critique avec la description de perception censée livrer l'expérience de l'existence dans ce qu'elle a de plus rebelle à l'essence et au concept, est une explication de la défaite de la France en juin 1940, du comportement des Français pendant la drôle de guerre, puis le *Blitz*, enfin l'occupation, et une exposition de leçons qu'il est possible d'en tirer. L'analyse est fine : elle fustige l'universalisme abstrait des élites qui n'ont pas même pu imaginer que le fascisme et l'antisémitisme fussent susceptibles d'un crime généralisé ; qui, alors même que s'accumulaient toutes les preuves du passage à l'acte le plus odieux, ont persisté à irréaliser des événements qu'elles refusaient de voir ou de prendre au sérieux. « Les certitudes [des camps de concentration], risque Merleau-Ponty, appartenaient à l'univers de la pensée ⁷. » Sans être dupe des valeurs de liberté personnelle, d'égalité, de fraternité que les Français affectaient de promouvoir, Merleau-Ponty explique bien que leur irréalisation de la barbarie nazie, avant qu'ils y soient soumis, d'une certaine façon par leur propre faute, était liée à une assez heureuse conjoncture économique ⁸, mais plus profondément à une victoire qui leur avait coûté trop cher lors de la Première Guerre mondiale pour qu'ils ne voulussent la compenser par un mode de vie et une philosophie optimistes. Par là, Merleau-Ponty se trouve excellemment placé pour tirer les leçons, à la fois contre les valeurs abstraites, contre la croyance facile dans l'universalisme qui les accompagne et contre les illusions de la fraternité de la Résistance ⁹, de « l'incroyable puissance de l'histoire ¹⁰ ».

Mais si l'analyse existentielle permet de dénoncer l'universalisme abstrait comme la figure présentable de l'incapacité moins glorieuse à regarder en face sa faiblesse et son épuisement, elle fait commettre à Merleau-Ponty toutes sortes d'erreurs de perspective, irrémédiablement liées à la méthode même qu'il suit. Citons-en deux pour fixer les idées.

La mauvaise foi, qui permet remarquablement de comprendre — si, du moins, le diagnostic est bon — comment on peut se dissimuler, par confort, les idées et même les faits qui gênent, jusqu'à nous fermer les yeux sur la réalité qui nous fera périr, est curieusement invoquée, avec une maladresse qui en devient provocatrice, contre ceux qui feraient le reproche aux autres de n'avoir pas été résistants. Merleau-Ponty explique alors longuement, peut-être pour compenser la mauvaise conscience de n'avoir pas été à la hauteur de l'engagement préconisé par son existentialisme, que, certes, c'est bien par confort qu'on n'est pas un héros, mais qu'aucun héros n'est véritablement héros pour lui-même, puisqu'il éprouve, comme tout le monde, la peur, le doute, et surtout parce que, fondamentalement, la mauvaise foi, selon une généralisation qui va bien au-delà de ce qu'affirmait la

7 Maurice Merleau-Ponty, « La guerre a eu lieu », 1945, p. 48-49.

8 C'est plutôt la *Phénoménologie de la perception*, *op. cit.*, p. 69, qui fait, à mots couverts, cette analyse : « on n'a pu comprendre [la société humaine comme une communauté d'esprits raisonnables] que dans les pays favorisés où l'équilibre vital et économique avait été obtenu localement et pour un temps. »

9 Qui ont fait croire à certains que l'on pouvait fonder les affaires publiques sur les affaires privées.

10 Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, *op. cit.*, p. 64 : « En ce sens, il faut dire que l'expérience de la résistance, en faisant croire que la politique est un rapport d'homme à homme ou de conscience à conscience, favorise nos illusions de 1939 et masque les vérités que l'occupation nous enseignait par ailleurs, c'est-à-dire l'incroyable puissance de l'histoire. »

*Phénoménologie de la perception*¹¹, est l'essence même de la conscience¹². Aucun héros n'étant héros pour lui-même, il n'est alors possible ni d'exiger des autres qu'ils le soient ni de se donner le droit de juger ceux qui ne l'ont point été¹³. Le tour de passe-passe est superbe mais gênant, puisqu'il revient à dire, au comble de la fiction : je n'ai pas été un héros, mais nul ne peut me le reprocher, car, si j'avais été un héros, je l'aurais été de telle sorte qu'il m'eût été impossible de reprocher à un autre de ne point l'être. On se trouve là devant un argument contractualiste digne de l'irréalisation de Rawls, lorsqu'il introduit son « voile d'ignorance » et qui tranche fort avec le propos anti-libéral qui se fait jour dans l'article même. La mauvaise foi, affirmée comme nécessaire et pratiquée avec une espèce de cynisme, dans la mesure où elle peut remplacer dans leurs fonctions les valeurs morales qu'elle permet d'attaquer, provoque un désagrément qu'il faut attribuer au flottement dans l'ordre de gravité des phénomènes qu'elle explique¹⁴.

Il y a plus ; même si on laisse de côté le cas controversé, dès le début de l'après-guerre¹⁵, de Heidegger dont le nom éclate dans la deuxième page de l'article¹⁶ et dont l'attitude sous l'hitlérisme apporte un singulier démenti aux existentialistes

11 Lorsque Merleau-Ponty dit que « le schéma classique de la délibération ne s'applique qu'à une liberté de mauvaise foi qui nourrit secrètement des motifs antagonistes sans vouloir les assumer, et fabrique elle-même les prétendues preuves de son impuissance » (*Phénoménologie de la perception*, op. cit., p. 500), il suggère évidemment que la liberté peut être autrement que de mauvaise foi et même qu'elle doit l'être. Or on entend tout autre chose dans les articles de l'après-guerre, qui font de la mauvaise foi l'essence de la conscience.

12 Il le déclare en effet, faisant écho au fameux chapitre sur « La foi de la " mauvaise foi " » de *L'être et le néant*, dans un article paru sous le titre « Foi et bonne foi » dans le numéro des *Temps modernes* du 1^{er} février 1946 : « Comment reprocher au catholique de vivre dans l'équivoque si tout le monde y vit et si la mauvaise foi est l'essence même de la conscience ? » (p. 779).

13 « Seuls les héros ont vraiment été au dehors ce qu'ils voulaient être au dedans, seuls ils se sont joints et confondus à l'histoire, au moment où elle prenait leur vie, mais ceux qui ont survécu même aux plus grands risques n'ont pas consommé ce mariage cruel, personne ne peut parler de ce silence ni le recommander aux autres » (Maurice Merleau-Ponty, « La guerre a eu lieu, art. cit. », p. 58).

14 Le diagnostic que fait Merleau-Ponty sur la disposition mentale des Français durant l'entre-deux-guerres n'est-il pas la projection, plutôt injuste, de l'individu Merleau-Ponty sur un peuple dont bien des membres — s'il faut en croire Michel Foucault, par exemple, qui a décrit l'effroi qui l'a saisi continuellement dans les années 30, lors de la montée fulgurante du nazisme (Voir Michel Foucault, « An Interview by Stephen Riggins (June 22, 1982) », 1983, p. 5) — ont vécu fort différemment la période ? « La guerre a eu lieu » serait décidément un chef-d'œuvre de la mauvaise foi. Ce texte de Michel Foucault n'étant pas très connu, je le cite en entier : « My memories are rather, one could not exactly say strange, but what strikes me now when I try to recall those impressions is that nearly all the great emotional memories I have are related to the political situation. I remember very well that I experienced one of my first great frights when chancellor Dollfuss was assassinated by the Nazis in, I think, 1934. It is something very far from us now. Very few people remember the murder of Dollfuss. I remember very well that I was really scared by that. I think it was my first strong fright about death. I also remember refugees from Spain arriving in Poitiers. I remember fighting in school with my classmates about the Ethiopian war. I think that boys and girls of this generation had their childhood formed by these great historical events. The menace of war was our background, our frame work of existence. Then the war arrived. Much more than the activities of family life, it was these events concerning the world which are the substance of our memory. I say 'our' because I am nearly sure that most boys and girls in France at this moment had the same experience. Our private life was really threatened. May be that is the reason why I am fascinated by history and the relationship between personal experience and those events of which we are a part. I think that is the nucleus of my theoretical desires. »

15 Dans les colonnes mêmes des *Temps modernes*.

16 Maurice Merleau-Ponty, « La guerre a eu lieu, art. cit. », p. 49.

français qui croiront ou feindront de croire que le marxisme offre en politique et en économie les positions les plus adéquates à leurs propres thèses humanistes, on trouve, par cette généralisation de la mauvaise foi, un système de défense qui consiste toujours à accuser l'autre de ce dont on craint qu'il nous accuse. Certes, l'existentialisme se sert de la phénoménologie allemande, mais « tel de nos camarades s'adressait à la librairie " Rive gauche " pour avoir les livres de philosophie allemande dont il avait besoin ¹⁷ », ce qui n'a pas empêché, le jour venu, qu'il prenne part à l'insurrection et qu'il soit fusillé par les Allemands. D'authentiques résistants ont fait de la philosophie dans la langue de l'ennemi ; il n'y a donc pas lieu de se sentir coupable de travailler dans la langue de celui qui vous maîtrise ou qui vous a maîtrisé. Plus généralement, la mauvaise foi, tour à tour attaquée et généralisée au point d'investir la place d'où est menée l'attaque, produit en politique une position constamment en porte à faux ; c'est ainsi que, dans un article au ton professoral intitulé « Apprendre à lire », Merleau-Ponty, attaquant les ambiguïtés politiques de ses contemporains, communistes français compris, et les trouvant cramponnés dans leurs discours à des valeurs qu'ils s'empressaient d'oublier dans la pratique, retourne l'ambiguïté en art de la compromission, sans qu'il ait beaucoup fait avancer la vérité dont il se réclame.

Mais il est une deuxième façon de se jeter dans l'ambiguïté pour paraître mieux rendre compte de l'existence : elle consiste à utiliser le genre de la description de perception, pour donner au lecteur l'effet de s'emparer de la réalité même. Si Merleau-Ponty évoque, en une ligne, le fait d'« avoir vu ces autobus pleins d'enfants, place de la Contrescarpe¹⁸ », qui lui a permis de prendre la mesure de l'anti-sémitisme, il entre davantage dans le détail quand il évoque la mort d'un soldat allemand, celle de « ce lieutenant qui avait agonisé dans les barbelés, une balle dans le ventre en criant : " soldats français, venez chercher un mourant " (c'était la nuit, devant un poste isolé, et l'on avait interdit aux nôtres de sortir jusqu'au jour) ¹⁹ ». Merleau-Ponty était sous-lieutenant. Je cite encore une phrase de ce texte qui nous servira longuement par la suite. « Nous nous attardions à regarder avec compassion sa mince poitrine, à peine couverte d'une tunique par quinze degrés de froid, sa chevelure blond cendré, ses mains fines, comme sa mère ou sa femme auraient pu le faire. »

Ce texte nous inspire quelques remarques. D'abord il s'agit de conférer, non seulement aux récits de perception mais aussi aux perceptions elles-mêmes, une valeur de *Vorstellungen*, c'est-à-dire de représentations, d'intermédiaires²⁰ bien plutôt que de les prendre pour des immersions originaires dans les choses mêmes. Comment voir avec les yeux d'un autre, d'une autre en l'occurrence, ne conférerait-il pas au voir une valeur symbolique et signifiante ? Ici, le récit est destiné à distinguer nettement la période, qui a précédé la découverte de l'horreur nazie, de l'occupation allemande où l'on connaissait une guerre normale — si l'on ose dire —, où l'on pouvait encore s'apitoyer sur l'ennemi blessé ou mort, de la période qui a suivi juin 1940, celle des quatre ans où ni la pitié, ni même la simple humanité n'étaient plus possibles. La perception sert à faire des points de butée, des inflexions, des

¹⁷ *Ibid.*, p. 59.

¹⁸ *Ibid.*, p. 53.

¹⁹ *Ibid.*, p. 51.

²⁰ De façon intéressante, Lacan a interprété le *Vor* de *Vorstellung* moins comme le « devant » de ce qui se pose que comme le « tiers ». Voir *Le séminaire*, vol. VII, 1986, p. 75.

« avant » et des « après », des nuits et des aubes, des traversées de miroir très comparables à celles dont parle Simone de Beauvoir pour figurer la mort dans *Pyrrhus et Cinéas*, texte qu'affectionne particulièrement Merleau-Ponty et qu'il cite pour lui donner des sens différents ²¹.

En second lieu, par cette sorte d'hégélianisme inversé qu'est l'existentialisme, la perception est moins ce d'où partent les cheminements de la conceptualisation, qu'une espèce de noeud où viennent converger toute une série d'analyses à la fois pour les concentrer et en rendre énigmatique la condensation. Hegel voyait, dans le temps, le concept même existant ; c'est à la perception que Merleau-Ponty confie plutôt l'existence même du concept dans son ambiguïté. Par le récit, la perception réalise la reconcentration des éléments que l'analyse avait écartelés et leur restitution à l'existence dont les contradictions, à la différence de celles du concept, sont infinies. Hegel avait refusé d'entrer dans ce qu'il appelait la « sophistiquerie » de la perception ²², précisément parce que ses antinomies sont innombrables ; Merleau-Ponty, lui, fait graviter les concepts autour des perceptions, précisément parce que leur sophistiquerie est inépuisable.

Toutefois, si hégélien se soit-il cru, lui qui affirmait, peu après la guerre, que rien de grand dans la culture ne s'était fait sans Hegel ²³, si certains textes de Hegel ne sont pas si éloignés de récits de perception ²⁴, encore qu'il s'agisse plutôt chez lui des visions et des imaginations qui hantent nos rêves, c'est à une autre philosophie encore que celle de Hegel que renvoie Merleau-Ponty à travers ses représentations plus ou moins fugitives. On remarquera que la perception, dont Merleau-Ponty fait le récit, offre sa structure symbolique à l'affect de pitié. On ne peut pas voir le soldat sans déléguer son regard à une figure de femme aimante, qu'elle soit celle de la mère ou de la compagne, qui peut seule se charger d'apaiser l'atrocité. À proprement parler, l'atrocité de la scène est insoutenable ; elle ne peut être supportée que par un

21 Dans le n° 7 des *Temps modernes* du 1^{er} avril 1946, sous le titre « Une conférence de J. Hyppolite. L'existentialisme chez Hegel », p. 1318, Merleau-Ponty cite Simone de Beauvoir : « Ma mort n'arrête ma vie qu'une fois que je suis mort, et pour le regard d'autrui. Mais, pour moi vivant, ma mort n'est pas ; mon projet la traverse sans rencontrer d'obstacles. Il n'existe aucune barrière contre laquelle ma transcendance vienne buter en plein élan ; elle meurt d'elle-même comme la mer qui vient battre une plage lisse et qui s'arrête et ne va pas plus loin. » D'une certaine façon, ce que décrit ici Simone de Beauvoir se vérifie dans chacune de mes perceptions.

22 Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, 1939, p. 106-107. Hegel dit de la perception qu'elle est « ballottée d'une essence à l'autre », incapable de la moindre maîtrise du mouvement des « pensées qui l'entraînent dans leur tourbillon ». Ce tourbillon de pensées autour des perceptions, ou des perceptions autour de la chose, se retrouvera chez Merleau-Ponty et chez Lacan, qui n'oublieront pas, sur ce point, le schéma hégélien.

23 Il le rappelle dans « Une conférence de J. Hyppolite, *art. cit.* », p. 1311 : « Hegel est à l'origine de tout ce qui s'est fait de grand en philosophie depuis un siècle, — par exemple du marxisme, de Nietzsche, de la phénoménologie et de l'existentialisme allemands, de la psychanalyse ; — il inaugure la tentative pour explorer l'irrationnel et l'intégrer à une raison élargie qui reste la tâche de notre siècle. »

24 Qu'on lise, par exemple, le début de la *Philosophie de l'esprit*, 1982, p. 13 : « L'homme est cette nuit, ce néant vide qui contient tout dans la simplicité de cette nuit, une richesse de représentations, d'images simplement multiples dont aucune précisément ne lui vient à l'esprit ou qui ne sont pas en tant que présentes. C'est la nuit, l'intérieur de la nature qui existe ici — pur soi — dans les représentations fantasmagoriques ; c'est la nuit tout autour ; ici surgit alors subitement une tête ensanglantée, là, une autre silhouette blanche, et elles disparaissent de même. C'est cette nuit qu'on découvre lorsqu'on regarde un homme dans les yeux — on plonge son regard dans la nuit qui devient effroyable, c'est la nuit du monde qui s'avance ici à la rencontre de chacun. »

leurre de beauté. La perception est, en l'occurrence, ce leurre qui permet l'étrange conciliation d'avoir vu quelque chose d'essentiellement insoutenable et de calmer les redoutables effets de son atrocité. Par là, c'est plus à Schopenhauer qu'à Hegel qu'il faudrait référer les représentations de Merleau-Ponty et, par l'intermédiaire de Schopenhauer, à la psychanalyse, à laquelle l'auteur du *Monde comme volonté et comme représentation* fournit l'essentiel de la philosophie. Ce qui pouvait masquer à Merleau-Ponty la pertinence de cette référence et le maintenir dans l'impression qu'il était plus proche de Hegel, c'est la dimension religieuse dont reste empreint, au moins en apparence, ce type de perception : la chair déchirée appelle une *pietà*, une résolution maternelle, la donation symbolique d'une mère absente. Chacun comprendra qu'une généralisation essentielle de l'image singulière est possible, dès lors que les perceptions sont censées constituer ou, du moins, fournir la chair du monde, comme le dira bientôt Merleau-Ponty²⁵, et que cette chair vulnérable risque d'être écorchée ; l'écorchement du soldat allemand est le signe de l'écorchement plus fondamental encore qui paraît menacer toutes nos perceptions. En outre, comment échapperait-il que se trouvent confiés à une figure maternelle et féminine, à la fois l'horreur d'être au monde et le soin de restaurer l'unité perdue avec le monde en tentant de sublimer ses blessures ?

Ainsi, que l'on demande à la perception ou plutôt à l'écriture d'une perception, qui prend, dans la rhétorique existentielle, l'allure un peu trompeuse d'une description, le soin de faire converger et de tenir ensemble les contradictions conceptuelles, donne évidemment l'idée de faire, d'un certain nombre de textes de la *Phénoménologie de la perception*, une lecture inverse de celle qu'ils induisent spontanément : on peut lire les descriptions de perception comme des nœuds de contradictions conceptuelles, lesquelles sont à rechercher par une attitude réflexive. Le court texte de « La guerre a eu lieu », contemporain de la *Phénoménologie de la perception*, tend le miroir qui permet d'inverser le sens de certaines analyses du grand ouvrage et ainsi de découvrir plus explicitement en lui une présence de la guerre.

II. Une lecture rapide de la *Phénoménologie de la perception* laisse l'impression d'une philosophie heureuse, quand il s'agit de la perception du monde ; cette impression se confirme jusque dans le dernier texte *L'œil et l'esprit* où la chair du monde, que nous livre la perception, paraît gorgée de lumière et tellement radieuse qu'elle dissout toute tragédie. Il y a, en apparence, peu de place pour la souffrance dans le texte de 1945 où même les malades semblent convoqués pour manifester je ne sais quelle puissance normative de vivre et d'exister. La perception paraît nous livrer à la jubilation d'un monde sans visage et maternel qui abrite et se laisse facilement habiter²⁶. Or, dès 1945, lorsqu'elle rend compte de la *Phénoménologie de la perception*, à côté de la chronique que Merleau-Ponty fait de *L'être et le néant*, Simone de Beauvoir, quand bien même elle commettrait par ailleurs sur le livre un contresens majeur sur lequel nous reviendrons, relève avec raison le tragique qui perce sous la carapace heureuse. Sans doute a-t-elle tort de rapprocher ce tragique du sentiment éprouvé par Roquentin devant l'existence absurde et injustifiée d'une racine d'arbre, dans

²⁵ Pascal Dupont, dans son remarquable *Vocabulaire de Merleau-Ponty*, 2001, a souligné, à l'article « chair », qui ouvre heureusement l'ouvrage, que « le terme de chair, qui reprend la notion husserlienne de *Leib*, n'apparai[ssait] guère, dans la *Phénoménologie de la perception*, que dans la formule " en chair et en os " » (p. 6).

²⁶ Sartre sera sensible à cet aspect des choses, comme il l'écrit dans son article « Merleau-Ponty vivant », juste après la mort du philosophe.

La nausée, mais l'essentiel est qu'elle pointe l'affleurement du tragique et fait ressortir par là que cet apparent bonheur pourrait être le produit d'un refoulement globalement réussi de sentiments pénibles, voire de l'expérience de l'atroce, à quelques surgissements près auxquels nous voudrions particulièrement nous intéresser. Comment d'ailleurs une philosophie de la chair pourrait-elle être heureuse longtemps, surtout quand cette chair se généralise au point de faire des choses autant d'incrustations en elle-même ? Comment pourrait-elle éviter, sans se contredire, de se faire, au verso de l'enchantement et de l'épanouissement, philosophie de la flétrissure, de la blessure ²⁷, du pourrissement et d'attirer dans ce gouffre à la fois le corps propre et l'ensemble des choses qui l'entoure ? Il est difficile de ne pas rapprocher le refoulement dont nous parlons de celui-là même que Merleau-Ponty reprochait aux Français d'avoir trop bien cultivé pour se griser de valeurs illusoire.

Commençons par puiser au premier groupe de textes situés aux pages 342 et 374 de la *Phénoménologie de la perception*. La perception nous livre, pour peu que nous y prêtions attention, au revers de la vie de l'objet ²⁸, une chose qui se dérobe à nous, irréductible à nos représentations, comme un véritable Soi qui n'est pas pour nous, mais qui est absolument fermé à toute intersubjectivité.

La chose se présente à celui-là même qui la perçoit comme chose en soi et elle pose le problème d'un véritable en soi-pour nous. Nous ne nous en avisons pas d'ordinaire parce que notre perception, dans le contexte de nos occupations, se pose juste assez pour retrouver leur présence familière et pas assez pour redécouvrir ce qui s'y cache d'inhumain. Mais la chose nous ignore, elle repose en soi. Nous le verrons si nous mettons en suspens nos occupations et portons sur elle une attention métaphysique et désintéressée. Elle est alors hostile et étrangère, elle n'est plus pour nous un interlocuteur, mais un Autre résolument silencieux, un Soi qui nous échappe autant que l'intimité d'une conscience étrangère ²⁹.

Nous aurons à revenir, pour un autre commentaire, sur l'usage du terme « métaphysique » ; contentons-nous, pour l'instant, de souligner l'envers inhumain de la chose, comme Merleau-Ponty la désigne au singulier ³⁰, chose sur laquelle, pour l'ordinaire, nous passons vite et à laquelle nous accordons un sens immédiat. Or, si nos perceptions ont valeur de représentations, c'est parce qu'elles sont suspendues entre ce sens rapide et volage — que les Anglais appellent volontiers *meaning* pour l'opposer à l'*import* — et un sens plus grave qui s'enfonce vers l'*inhumanité*. La chose est inhumaine, dès qu'on y prend un peu garde ; et même si Merleau-Ponty rapproche parfois ce vocable d'*inhumain* du terme de *nature*, comme si l'*inhumain* était l'envers naturel du monde culturel, c'est généralement à l'occasion d'une agression du monde culturel que la chose paraît dans son altérité inquiétante et inhumaine :

²⁷ Merleau-Ponty le sait très bien, qui écrit : « En tant qu'il a des champs sensoriels et un corps, le normal porte, lui aussi, cette blessure béante par où peut s'introduire l'illusion, sa représentation du monde est vulnérable » (*Phénoménologie de la perception*, op. cit., p. 394).

²⁸ Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, op. cit., p. 48. Merleau-Ponty parle, dans la même page, de la « touffe vivante de la perception ». C'est curieusement, ce mot même de « touffe » (*cluster*) que Bentham avait choisi pour parler des bouquets de mots qui dérivent de racines initiales (Jean-Pierre Cléro, « Un philosophe et sa langue : Bentham », 1999, p. 56).

²⁹ Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, op. cit., p. 372.

³⁰ Lacan n'oublia pas ce singulier qu'il fera retentir à sa façon dans *Le séminaire*, vol. VII.

Le tableau une fois lacéré, nous n'avons plus entre les mains que des morceaux de toile badigeonnée. [...] C'est pourquoi, ajoute l'auteur, les objets humains, les ustensiles nous apparaissent comme posés sur le monde, tandis que les choses sont enracinées dans un fond de nature inhumaine. La chose est, pour notre existence, beaucoup moins un pôle d'attraction qu'un pôle de répulsion. Nous nous ignorons en elle, et c'est justement ce qui en fait une chose ³¹.

Toutefois, parce que la chose apparaît au détour de certains gestes privilégiés, elle est moins un certain être qu'une sorte de fonction. Il y a une fonction-chose de notre psychisme par laquelle il se rend radicalement étranger à lui-même, négateur de lui-même, mort à lui-même. Il porte la mort en lui comme chose. La chose comme envers du sens est cette mort que nous craignons et portons au fond de nous de façon permanente ³². Comment pourrait-on manquer de rapprocher les textes que nous venons de lire de la façon dont les hommes portaient en eux la guerre telle qu'elle est décrite dans « La guerre a eu lieu ³³ » ? Le mot *inhumain* figure avec un sens semblable dans ces pages que nous rapprochons ³⁴. Certes, le sens du vocable est nettement intersubjectif dans « La guerre a eu lieu » ; mais pourquoi cet auteur, qui choisit toujours remarquablement ses mots, dit-il que la chose est *inhumaine* plutôt qu'*anhumaine*, *tellurique* ou *terrestre* ? Merleau-Ponty a voulu que la chose fût haineuse et destructrice, et que ce fût sur fond destructeur et menaçant que le sens, apparemment tranquille, glissât et passât. Deux raisons nous autorisent à voir en cette chose la présence sans visage et sans figure de la guerre. La première est que, lorsque Merleau-Ponty rapproche la *nature* de l'*inhumain*, c'est pour « culturaliser la nature » autant que pour « naturaliser la culture » : *nature* et *culture* sont deux fonctions plutôt que deux états opposés. « De même que la nature pénètre jusqu'au centre de ma vie personnelle et s'entrelace avec elle, de même les comportements descendent dans la nature et s'y déposent sous la forme d'un monde culturel ³⁵. » La seconde est que, dans « La guerre a eu lieu », Merleau-Ponty montre comment, lorsque les nazis se sont installés en France, c'est bien la chosification de l'Allemand qui a aussitôt commencé, dans une haine terrifiée qui ne voulait pas voir de visage et qui tentait, par cette réification de l'ennemi, de s'ignorer elle-même.

Il est un autre texte qui permet de traiter les perceptions en *Vorstellungen* signifiantes, parce qu'elles sont prises entre le vide vertigineux de l'être hâ / haineux de la chose, d'une part, et la vanité des sens inconsciemment consommables de l'autre ; il se trouve à la page 339 de la *Phénoménologie* et je veux le citer pour les échos qu'il déclenche :

31 Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, op. cit., p. 374.

32 Thème éminemment hégélien : « La mort, si nous voulons nommer ainsi cette irréalité, est la chose la plus redoutable, et tenir fermement ce qui est mort, est ce qui exige la plus grande force. La beauté sans force hait l'entendement, parce que l'entendement attend d'elle ce qu'elle n'est pas en mesure d'accomplir. Ce n'est pas cette vie qui recule d'horreur devant la mort et se préserve pure de la destruction, mais la vie qui porte la mort, et se maintient dans la mort même, qui est la vie de l'esprit. L'esprit conquiert sa vérité seulement à condition de se retrouver soi-même dans l'absolu déchirement » (*Phénoménologie de l'esprit*, op. cit., p. 29).

33 Merleau-Ponty explique en particulier comment il a fallu apprendre à vivre pendant quatre ans à côté des Allemands « sans vivre une minute avec eux » (p. 52). « Il y avait désormais, ajoute l'auteur, dans notre univers de personnes, cette masse compacte verte ou grise. »

34 Merleau-Ponty n'hésite pas, contre la philosophie de *L'être et le néant*, (p. 639), à qualifier « la situation d'un pays occupé comme le type même des situations inhumaines » (« La guerre a eu lieu, art. cit. », p. 60).

35 Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, op. cit., p. 399.

Je ne vis jamais entièrement dans les espaces anthropologiques, je suis toujours attaché, par mes racines, à un espace naturel et inhumain. Pendant que je traverse la place de la Concorde et que je me crois pris tout entier par Paris, je puis arrêter mes yeux sur une pierre du mur des Tuileries, la Concorde disparaît, et il n'y a plus que cette pierre sans histoire ; je peux encore perdre mon regard dans cette surface grenue et jaunâtre, et il n'y a plus même de pierre, il ne reste qu'un jeu de lumière sur une matière indéfinie. Ma perception totale n'est pas faite de ces perceptions analytiques, mais elle peut toujours se dissoudre en elles, et mon corps, qui assure par mes habitus mon insertion dans le monde humain, ne le fait justement qu'en me projetant d'abord dans un monde naturel qui transparait toujours sous l'autre, comme la toile sous le tableau, et lui donne un air de fragilité ³⁶.

C'est peut-être ce texte qui a frappé Simone de Beauvoir dans son compte rendu ; on aurait toutefois tort de rapprocher ce texte de celui de la *Nausée*, qui met en scène l'injustifiable sentiment d'exister : il s'agit plutôt ici d'une « désymbolisation » de la perception, qui paraît conduire à la mort. S'il s'agit d'exprimer le fond de dissolution qui mine toute perception et la transforme en signe fragile plutôt qu'en havre habitable et sûr, comment ne reconnaitrions-nous pas l'empreinte de la guerre dans le choix que fait Merleau-Ponty du vocable *place de la Concorde* pour exprimer cette idée métaphysique ? Sans doute pourrait-on objecter que la hantise de mourir du fait de la guerre n'était que l'expression, locale et ponctuelle, d'une pulsion thanatique plus profonde ; mais, s'il se fût agi simplement de métaphysique, l'invocation d'une place en général ou de n'importe quelle place aurait suffi : le ciment et le mortier se désintègrent partout de la même façon ; or il est clair que l'auteur voulait se donner la possibilité de dire : *la Concorde disparaît*, ce qui prend un tout autre relief que : *la Contrescarpe disparaît* ou que : *l'Étoile disparaît*, en ce que la première proposition laisse seule entendre le fond de discorde ³⁷. Ce qui est en cause dans le sable jaunâtre des pierres perçues de la place de la Concorde, c'est la dissolution toujours possible, toujours prête, de l'altérité et d'une intersubjectivité qui n'est jamais gagnée à l'avance mais qui se tisse sur fond de risque et de néant. La perception est hantée par la destruction : c'est ce qui fait qu'elle est langage, « expression primordiale » (comme il le dira dans *La prose du monde*). On ne se laisserait pas de commenter cet évanouissement de la concorde, dont le mot signifie uniformément la paix dans un grand nombre de langues et qui met d'autant mieux en relief la destruction de toute sympathie et de toute entente que celles-ci sont à conquérir sur fond d'une possibilité toujours ouverte de néantisation destructrice ³⁸.

À la lisière d'une culture qui se construit et d'une culture qui se détruit, au carrefour de la vie et de la mort, dissimulant toutefois le plus souvent la destruction, les perceptions ne sont pas les points de butée absolus pour lesquels elles se donnent ; en ce qu'elles se posent comme indépassables, nous vouant comme la mort à un seul versant, les perceptions nous leurrent pour que nous puissions supporter, derrière ce que nous voyons, le terrible envers des choses ; encore que, de temps à

36 *Id.*

37 D'autant que, comme le point ne pouvait échapper à un lecteur de 1945, la Concorde était le siège administratif, militaire et policier de l'occupation allemande à Paris.

38 Le mot de *concorde* figure dans « La guerre a eu lieu, *art. cit.* » dans un sens intersubjectif. Merleau-Ponty y parle de « la pesée concordante ou de la rencontre au même carrefour des prolétaires » (p. 63). Toutefois, la *concorde*, c'est aussi la *concordance* que nous nous figurons avoir avec le monde ; or elle n'est jamais que la croyance de notre accord avec le monde. Sous la *concorde*, il y a l'*arène* ; et, par un curieux chiasme que Merleau-Ponty n'a pas thématiqué, on parle volontiers d'*arène politique* pour figurer les jeux plus ou moins cruels de la politique.

autre, au bénéfice d'une éraflure dans le tain du miroir ou d'une faille dans la beauté des choses, l'atrocité paraît, menaçant tout symbolisme ; mais il n'est de symbolique qu'à ce prix de fragilité. Il est désormais manifeste que, si Merleau-Ponty brouille parfois les choses en désignant comme nature l'inhumanité des choses, c'est-à-dire l'envers des symboles, c'est, par la reconnaissance de l'inhumain comme guerre, à la fonction symbolique du percevoir qu'il nous convie. La perception n'est pas une saisie du réel, elle est plutôt une façon de s'acquitter du réel.

C'est le point raté par Simone de Beauvoir qui, dans le même texte, à quelques lignes d'intervalle, rend grâce à l'auteur de nous avoir rendu les choses mêmes, débarrassées des étiquettes du langage acquis depuis l'enfance³⁹, comme si la perception même n'était pas fondamentalement symbolique chez Merleau-Ponty, et qui insiste, avec quelque lourdeur, sur les choses qui sont langage⁴⁰, sans qu'elle l'entende dans le sens où Merleau-Ponty désirait, nous semble-t-il, être compris. Qu'est-ce à dire que la perception est symbolique ?

Certes, elle ne l'est pas dans le sens où en ont parlé les tenants d'une géométrie naturelle. Si Merleau-Ponty s'intéresse à l'auteur de la *Dioptrique* et s'il paraît avoir pratiqué Desargues et Bosse, c'est essentiellement pour séjourner aux limites où les explications données par les géomètres de la perspective, pour rendre compte de nos représentations, manquent de netteté et achoppent sur la cohérence des schémas qu'ils proposent. Les mathématiques parviennent bien à expliquer l'étagement des plans, du premier à l'ultime point qui paraît les focaliser tous, la commensurabilité différentielle des objets qui y figurent, le jeu des ombres, la valeur des couleurs, la forme des objets en direction de la profondeur ; mais les bords de l'image, qu'ils soient latéraux⁴¹ ou supérieurs, sont frappés d'une étrange incertitude qui tirait à Desargues l'expression d'incurvation *en cul de four*⁴² et, plus curieusement encore, lui arrachait le qualificatif de *laineuse*⁴³ pour qualifier la structure du haut et des bords de l'image ; le mot même que reprendra Merleau-Ponty pour qualifier certaines couleurs, en des exemples qui, du coup, n'apparaissent plus comme fortuits mais comme déduits selon une rigoureuse nécessité⁴⁴. Toutefois, ce n'est pas seulement sur ces marges que la géométrie naturelle achoppe pour rendre compte complètement de la perception ; c'est aussi en son fond et en son cœur. En son fond d'abord, car l'emboîtement de théâtres,

39 Simone de Beauvoir, « La phénoménologie de la perception de Maurice Merleau-Ponty », 1945, p. 363.

40 *Ibid.*, p. 366 : « Les choses nous parlent ; et il ne faut pas donner à ces mots un sens figuré ou symbolique ; véritablement, la nature est langage, un langage qui s'enseignerait lui-même, où la signification serait secrétée par la structure même des signes. »

41 Merleau-Ponty s'intéresse particulièrement à ces bords dans *L'œil et l'esprit*, 1993, p. 45 : « Sur la ligne qui joint mes yeux à l'horizon, le premier plan cache à jamais les autres, et, si, latéralement, je crois voir les objets échelonnés, c'est qu'ils ne se masquent pas tout à fait : je les vois donc l'un hors de l'autre, selon une largeur autrement comptée. »

42 Abraham Bosse, *Manière universelle de M. Desargues pour pratiquer la perspective par petit pied [...]*, 1648, p. 310. « Monsieur Desargues avertit de prendre garde que, au lieu de sembler, à l'œil, être plat, [le ciel] paraît cave ou creux, en forme de voûte ou de cul de four, où la vue fouille et pénètre ; et où les nues vont flottant librement, sans être attachées à son fond. »

43 Bosse considère, dans le même ouvrage, p. 291, que l'air « à perte de vue à l'entour de l'horizon » est « d'une nature comme velue ou laineuse ».

44 Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, *op. cit.*, p. 373 : « Impossible de décrire complètement la couleur du tapis sans dire que c'est un tapis, un tapis de laine, et sans impliquer dans cette couleur une certaine valeur tactile, un certain poids, une certaine résistance au son. » Aucune couleur n'a de sens sans la structure des autres qualités : ce point est tout à fait conforme

par lequel on voudrait représenter jusqu'à un certain point la perception, n'est pas infini ou, si l'on veut bien se le représenter tel, n'est pas ultimement arc-bouté sur du théâtral, mais plutôt sur l'atrocité des choses qui nie toute théâtralité. Fondamentalement, comme la profondeur échappe à la géométrie, la théâtralité trouve ses limites dans l'envers des objets qui consiste dans l'en soi des choses. Le cœur des choses, qui peut être écorché, ne saurait se ramener à un étagement de plans perspectifs. L'ovoïde du théâtre lui-même peut toujours éclater, laissant paraître, à la façon des horribles œufs figurés par Bosch, lorsqu'il peint l'enfer ou les horreurs de la guerre, d'étranges métamorphoses dont on ne sait plus si elles sont celles de vivants en morts ou de morts en vivants.

Parce que les perceptions ne sont pas seulement figuration d'un endroit visible et d'un envers invisible des objets, mais parce qu'elles sont aussi endroit et envers, l'endroit nous protégeant de l'envers atroce et nous le révélant à la fois dans un monde qui ne se laisse plus voir à proprement parler, elles sont des signifiants. On peut bien dire d'elles qu'elles sont les signes des choses si on entend par là qu'elles ne dépendent pas des objets et qu'elles se régleraient plutôt sur des principes internes au psychisme. Les perceptions obéissent à une syntaxe spécifique, qui n'a pas grand-chose à voir avec les principes et les lois qui régissent les objets. Elles sont liées à une économie générale qui les dissocie radicalement des objets dont elles paraissent dépendre. C'est parce qu'elles sont langage que l'on peut voir le soldat mort comme sa mère l'aurait vu. Il y a des voirs qui nous précipitent dans des rôles qu'on se découvre avoir tenus seulement après coup, sans qu'on les ait choisis. Il est des perceptions qui coûtent horriblement et qu'on aurait préféré ne pas avoir. Il est des vues blessantes, qui compromettent ou scandalisent le voir et qui nous ont pris assez de court pour qu'on n'ait pas eu le temps d'en esquiver la blessure ; et, d'ailleurs, le déniait-on ? La perception n'est rien sans l'économie de la souffrance et les gestes, dérobés ou subreptices, qui la sous-tendent. La *Phénoménologie de la perception* n'est donc pas le livre aussi radieux qu'il en donne parfois l'apparence ; un contrepoids de souffrance et de tragédie compense le fragile bonheur et les sortilèges de la beauté ; s'il ouvre des portes en direction de l'éthique et de la politique ⁴⁵, ce n'est pas par de grandes lois et des gestes abstraits, c'est au niveau des gestes souterrains du voir lui-même qui, subrepticement, nous livrent, par delà les objets, aux choses ⁴⁶.

L'indépendance par rapport aux choses, qui permet précisément au langage des perceptions de devenir langage des choses, peut se confirmer par deux remarques qui tiennent au rapport instauré par Merleau-Ponty à l'affectivité. La première entend compléter la fascination tellurique ou aréneuse de la terreur, de l'angoisse de la mort et de la haine par un envers aérien qui transforme notre perception en une sorte de *μεταξυ* signifiant, sans lui laisser le rôle de représentant qui mime les objets, lorsque l'auteur montre, dans la *Phénoménologie de la*

à ce que montraient Desargues et Bosse. Mais il est étrange et il ne peut être fortuit que Merleau-Ponty se serve, pour le montrer, de l'expression même par laquelle Bosse marquait une sorte de limite de son entreprise (qui consistait à montrer la solidarité d'un grand nombre de qualités par le système même de la perspective). Tout se passe comme si la symbolique qui échappe aux failles ou aux mailles de la géométrie naturelle sous-tendait les exemples de Merleau-Ponty.

⁴⁵ Simone de Beauvoir avait bien vu que le livre devait s'aborder sous cet angle et même que c'est seulement en explicitant le contenu de l'existence naïve, comme l'avait fait Merleau-Ponty, « qu'on réussirait à édifier une morale à laquelle l'homme puisse totalement et sincèrement adhérer » (« La phénoménologie, art. cit. », p. 363).

⁴⁶ « On demandera peut-être ce qui reste de la philosophie quand elle a perdu ses droits à l'a priori, au système ou à la construction, quand elle ne surplombe plus l'expérience. Il en reste presque tout. »

perception, que la mise en perspective des objets peut elle-même se mettre en perspective ; cette nouvelle perspective confère alors au même lot d'objets un sens affectif tout autre ⁴⁷. La *seconde* remarque tient à l'analyse que Merleau-Ponty fait du cinéma en 1947 : il montre de façon saisissante que la même image prend un sens radicalement différent selon qu'on l'assemble avec telles images plutôt qu'avec telles autres, exactement comme un mot s'entend autrement, pris avec des mots différents, quoique le mode signifiant de l'image ne soit pas discursif. Il note enfin que l'affect est moins quelque chose qui se passe dans nos cœurs ou dans nos têtes qu'il n'est l'expression de signifiants perceptifs structurés en eux-mêmes et entre eux.

L'ensemble de ces remarques nous permet de conclure que Merleau-Ponty, loin de voir dans la perception une sorte de retour aux choses mêmes dans leur immédiateté, en a plutôt conçu la radicale médiateté, le caractère de langage dont il nous suffit de saisir quelques signes pour nous figurer aussitôt que nous saisissons l'intégralité de la chose. C'est parce qu'elle est langage que Merleau-Ponty a essayé de faire parler la perception en politique et en histoire ; il est vraisemblable qu'il a eu l'impression que l'on pourrait, en exprimant des perceptions, non pas tenir un discours ambigu — quel philosophe pourrait se contenter d'une telle ambition ? —, mais que l'on pourrait parler, par ce moyen, autrement de politique et d'histoire. Y est-il parvenu ?

Il est clair que, si la guerre a appris à Merleau-Ponty l'insondable profondeur de l'histoire, l'irréductibilité du monde à l'ordre rationnel, c'est à elle qu'il doit, du même coup, le traitement symbolique des perceptions, leur bordure d'atrocité qu'il faut se garder de franchir et l'effort pour partir d'elles dans la constitution d'une nouvelle éthique et d'une autre façon d'envisager la politique.

III. Il n'est pas impossible, c'est du moins ce que nous allons essayer de montrer, que Lacan ait compris Merleau-Ponty mieux que le phénoménologue ne s'est compris lui-même dans ce projet ; et qu'il en dira l'essentiel, lorsque, reprenant à bras le corps le problème de l'éthique dans son *Séminaire VII*, intitulé *L'éthique de la psychanalyse*, il affrontera les mêmes problèmes, dix ou quinze ans plus tard, avec des déplacements qui permettent d'épurer le propos de ses scories naturalistes ; dans un vocabulaire qui est toutefois celui de Heidegger principalement, mais aussi celui de l'existentialisme, quoiqu'il ne dise pas grand-chose directement de Sartre, sans doute pour éviter d'inutiles polémiques ⁴⁸, et celui de Merleau-Ponty, à qui il paiera sa dette, par un bel article paru, à la mort du philosophe, en octobre 1961, dans le n° 184-185 des *Temps modernes*.

⁴⁷ Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, op. cit., p. 379 : « Sans doute, le monde se profile spatialement d'abord. [Mais], plus profondément, les profils spatiaux sont aussi temporels : un ailleurs est toujours quelque chose que l'on a vu ou que l'on pourrait voir ; et même si je le perçois comme simultanément avec le présent, c'est parce qu'il fait partie de la même onde de durée. La ville dont j'approche change d'aspect, comme je l'éprouve quand je la quitte des yeux pour un moment et la regarde de nouveau. »

⁴⁸ Toutefois, ce qu'il dit de *Das Ding* doit évidemment beaucoup à Sartre, tel en particulier que l'interprète Merleau-Ponty dans son compte rendu de *L'être et le néant*, « La querelle de l'existentialisme », 1945, p. 349 : « Sartre disait que la conscience qui, par le mouvement constant de l'intentionnalité, tend à être comme une chose sans jamais y parvenir, semblait témoigner d'une synthèse idéale entre elle-même et l'être, " non que l'intégration ait jamais eu lieu, mais précisément au contraire parce qu'elle est toujours indiquée et toujours impossible ". »

Le lecteur du livre VII du *Séminaire*, qui entend le projet de constituer une éthique du désir à partir de la Chose, qui accepte l'idée du primat métaphysique de l'inceste à l'égard de la mère sur l'interdit anthropologique de l'inceste à l'égard du père, qui comprend que le désir gravite autour d'une chose, passant d'objet en objet ou, comme il est dit, de *Vorstellung* en *Vorstellung*, est surpris par la proximité des thèmes lacaniens de la fin des années 50 et du début des années 60, avec les thèmes merleau-pontyens des années 40 et 50⁴⁹. Sans doute Lacan a-t-il projeté ses propres préoccupations sur celles de Merleau-Ponty dans son éloge funèbre ; mais cette projection même est intéressante en ce qu'elle semble ouvrir la seule voie possible qui évite à l'existentialisme de tomber sous les coups des auteurs marxistes et des spécialistes du marxisme comme Raymond Aron qui a ironisé cruellement, mais non sans légitimité, à l'encontre de la philosophie de la politique et de l'histoire du rédacteur des *Temps modernes* et de l'auteur d'*Humanisme et terreur*. Merleau-Ponty écrivait clairement mais avec trop peu de contrôle des contradictions ; assurément Lacan écrivait avec obscurité, mais son discours était mieux déterminé. On peut s'aider du bilan qu'a fait Lacan, dans son tri des thèses fortes de Merleau-Ponty, pour tenter de mieux voir vers quelle philosophie éthique et politique il s'orientait. On pourra se demander ensuite, dans de meilleures conditions, s'il avait quelque chance de réussir dans cette direction ou s'il faut décidément l'abandonner aux coups de ses adversaires.

Car c'est bien comme un signe vers l'éthique que Lacan, qui vient d'acheminer un *Séminaire* sur ce thème, prend la dernière phrase publiée de Merleau-Ponty, à savoir : « si les créations ne sont pas un acquis, ce n'est pas seulement que, comme toutes choses, elles passent, c'est aussi qu'elles ont presque toute leur vie devant elles⁵⁰ » ; elles ouvrent, comme signifiant, leur propre avenir, quoiqu'elles ne le contrôlent pas plus que la langue ne contrôle les paroles que l'on fait par son moyen.

Ce qui permet à Lacan de prendre particulièrement ce signe en compte, c'est l'inflexion — pour ne pas dire la taille — qu'il fait subir à la philosophie de Merleau-Ponty lorsqu'il y décèle que « le pas donné à la visée de l'invisible » — en particulier dans *L'œil et l'esprit* — « montre assez que c'est ailleurs qu'au champ de la perception qu'ici Merleau-Ponty s'avance⁵¹ ». Certes, Merleau-Ponty a tenu la perception pour une sorte de signifiant ; cette affirmation rapproche Merleau-Ponty de Lacan au point que celui-ci avoue faire cause commune avec celui-là pour soutenir que « le signifiant s'avère premier en toute constitution du sujet⁵² ». Mais une fois que la perception a été reconnue comme signifiant, comment peut-elle manquer d'apparaître aussitôt comme un handicap contingent à une philosophie qui ne peut refuser d'ouvrir ce statut à tous les constituants psychiques ? C'est bien le reproche de se faire inutilement obstacle à elle-même et de porter à faux que Lacan adresse à Merleau-Ponty quand il souligne

49 Il faudrait se demander si Merleau-Ponty ne doit pas aussi une partie de ses thèmes de recherche à la problématique de la « Chose ». Ainsi l'influence aurait-elle été réciproque, de Lacan à Merleau-Ponty.

50 Jacques Lacan, *Le séminaire, op. cit.*, vol. VII, p. 254.

51 *Ibid.*, vol. VII, p. 253.

52 *Ibid.*, vol. VII, p. 246. Lacan y revient avec plus de force, p. 252 : « Mais si le signifiant est exigé comme syntaxe d'avant le sujet pour l'avènement de ce sujet, non pas seulement en tant qu'il parle, mais en ce qu'il dit, des effets sont possibles de métaphore et de métonymie non seulement sans ce sujet, mais sa présence même s'y constituant du signifiant plus que du corps, comme après tout l'on pourrait dire qu'elle fait dans les discours de Maurice Merleau-Ponty lui-même, et littéralement. »

que « la phénoménologie de la perception, à vouloir se résoudre en la présence par le corps [...] se condamne à la fois à déborder de son champ et à se rendre inaccessible une expérience qui lui est étrangère ⁵³ » ; et il attaque plus directement encore la prétention de la phénoménologie de la perception à revenir aux choses mêmes, c'est-à-dire « à ce monde avant la connaissance dont la connaissance parle toujours ⁵⁴ ». Il aurait tout aussi bien pu remettre en cause tous les éléments naturalistes par lesquels cette philosophie s'appauvrit et ne crée pas les catégories dont elle donne le désir. En choisissant de partir d'une phénoménologie de la perception pour constituer tous les autres secteurs de la philosophie, y compris l'éthique et la politique, Merleau-Ponty aurait mal choisi son terrain, du point de vue même des objectifs qu'il souhaitait atteindre ; l'inachèvement et la partialité seraient essentiels à cette philosophie, sans même que la mort prématurée de son auteur puisse être invoquée pour l'expliquer. La vérité est qu'elle se pose à elle-même ses propres entraves et qu'elle n'a pas su créer les catégories qu'elle paraissait appeler ; que Lacan a mieux réussi qu'elle cette création. Le reproche est assez grave pour que nous l'examinions de près, d'autant qu'il rejoint celui que lui adressaient des spécialistes de la vie politique. S'il cherchait une inscription signifiante originale de la politique dans une philosophie du corps, l'a-t-il trouvée ?

Il serait très injuste d'ignorer que Merleau-Ponty ait lui-même vu quelques avantages de sa propre considération des perceptions comme des signifiants ; ainsi repère-t-il très tôt, peut-être grâce à l'hégélianisme avec lequel il est en contact par Hyppolite, que, si les perceptions présentent le défaut de paraître adhérer aux choses, elles ont, sur les affects, l'avantage d'une meilleure résistance dans le jeu des significations. Nous avons vu Merleau-Ponty exprimer la pitié avec un simple jeu perceptif et représentatif ; le plus fondamental des rapports humains ne consiste pas dans les affects, mais dans les perceptions qui leur servent de signifiants plus profonds. On a parfois fait à Merleau-Ponty le reproche de n'avoir pas laissé de philosophie de l'affectivité : c'est faute d'avoir entendu ce qu'il va pourtant jusqu'à thématiser, contre Heidegger, lorsqu'il récuse le caractère fondamental de l'angoisse et lui oppose ce que nous livre « la moindre des perceptions ⁵⁵ ».

Le point faible de Merleau-Ponty est ailleurs ; il n'accomplit pas la révolution copernicienne qu'il recherche. Il voit bien que la perception n'est pas perception des choses, que son adhérence aux choses est illusoire, que la perception doit prendre un statut d'autonomie ; mais il croit encore pouvoir repérer que toutes les autres représentations, toutes les autres valeurs, gravitent autour des choses perçues ⁵⁶. C'est ce primat de la perception qui fonctionne comme préjugé fondamental et se trouve inexplicé. L'autonomie n'a pas lieu de conférer à la perception un statut central ; comme les autres *Vorstellungen*, la perception gravite

⁵³ *Ibid.*, p. 249.

⁵⁴ Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, *op. cit.*, p. III.

⁵⁵ « 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 universalité que les hommes affirment et impliquent, du seul fait qu'ils sont et au moment même où ils s'opposent, d'une raison immanente à la déraison, d'une liberté qui devient ce qu'elle est en se donnant des liens, et dont la moindre perception, le moindre mouvement du cœur, la moindre action sont les témoignages incontestables » (« Une conférence de Jean Hyppolite, *art. cit.* », p. 1319).

⁵⁶ On lit, par exemple, dans l'exposé que Merleau-Ponty fait de *L'être et le néant* de Sartre, le 1^{er} novembre 1945, « La querelle de l'existentialisme, *art. cit.* », p. 346 : « Nous sommes au monde, c'est-à-dire : nos pensées, nos passions, nos inquiétudes tournent autour des choses perçues. »

autour d'une chose, qui n'est pas nécessairement une chose sensible — quoique Merleau-Ponty l'ait soutenu⁵⁷ — et que Lacan a reconnue, dans le *Séminaire VII*, comme ayant à voir avec la mère. Merleau-Ponty n'a pas lui-même dégagé cet aspect — sur lequel insistera tellement Lacan —, si ce n'est quand la souffrance fait irruption et exige apaisement et pitié ; il n'est pas clair non plus sur le statut de la nature et il persiste à parler d'un monde profondément anhistorique, sans qu'on sache toujours très bien si cet *anhistorique* est lié à un refus illusoire de la temporalité historique ou s'il est, dans tous les sens du terme, d'une autre nature. Comment, en effet, serions-nous tentés de considérer comme historiques les conditions de vie que nous tenons pour les plus stables ?

La gêne que nous ressentons à lire Merleau-Ponty tient à ce qu'il se contente de dynamiser des catégories anciennes, qu'il aurait dû négliger et remplacer. À supposer — comme on peut en faire l'interprétation — qu'il ait renoncé à tout naturalisme et qu'il ait reconnu l'histoire au cœur de toutes nos perceptions, même quand elles paraissent les plus anhistoriques, Merleau-Ponty a-t-il fait un meilleur choix en substituant la perception à la nature ? Si la perception est fondamentalement langage — langage spécifique, irréductible au langage de mots, encore qu'il faille avoir accès par celui-ci à celui-là —, alors il faut entrer dans le détail de sa syntaxe et de ses éléments si l'on veut que l'histoire, l'éthique et la politique prennent leur sens à partir de la perception. Il faut inspecter une « guerre des mots » très originale, qui nous entraîne hors des sentiers battus, par les signifiants très spécifiques des perceptions, puisqu'elle s'installerait au tréfonds de nos pulsions de voir, refus de voir, acceptations de voir. Or Merleau-Ponty a-t-il créé une autre façon de faire de la politique, celle qui s'annonçait dans sa théorie de la perception, si Lacan l'a bien comprise ?

Il est remarquable que, si l'existentialisme a voulu avoir une valeur politique qui ne fût pas le simple habillage existentiel de n'importe quelle position politique — car on ne voit pas pourquoi les positions politiques, dans leur diversité indéterminée, n'auraient pas pareil droit de se penser à partir de l'existence et comme politiques de l'existant ! —, c'est à condition de trouver une partie de la vérité dans et par le structuralisme. Il faut aussitôt ajouter que la philosophie de Merleau-Ponty se prêtait mieux à cette transformation que celle de Sartre, plus équivoque sur la question du langage.

IV. L'existentialisme se promettait d'établir fortement qu'il était impossible d'échapper à l'histoire et à la politique⁵⁸ ; Merleau-Ponty a voulu confier au corps et à la perception cet arrimage. Force est de constater que Merleau-Ponty n'a pas fait la philosophie politique qu'il semblait annoncer par ses positions sur la perception et son langage original. D'abord, par une adhésion au marxisme, estimé — même si c'est de façon de plus en plus sceptique, au fil du temps — être l'horizon indépassable de la pratique, comme l'avait dit Sartre. Raymond Aron a, à juste titre, stigmatisé le dogmatisme d'un marxisme stéréotypé, qu'il n'hésite pas à qualifier

57 Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, op. cit., p. 339 : « Même s'il y a une perception de ce qui est désiré par le désir, aimé par l'amour, haï par la haine, elle se forme toujours autour d'un noyau sensible, si exigü qu'il soit, et c'est dans le sensible qu'elle trouve sa vérification et sa plénitude. »

58 Maurice Merleau-Ponty, *Sens et non-sens*, 1996, p. 260.

de « presque puéril ⁵⁹ ». À quoi bon prendre les allures d'un donneur de leçons si c'est pour retrouver, au niveau des signifiants qui s'annonçaient comme les plus subtils, les vieilles antiennes ? S'il a attendu du marxisme qu'il puisse exprimer, dans un langage nouveau, sa propre philosophie de l'existence, comme il apparaît dans cette note assez bizarrement ajoutée au chapitre du *Corps comme être sexué* ⁶⁰, Merleau-Ponty n'a pas ajouté un développement au marxisme ; sans sortir nettement du marxisme, il donne plutôt l'impression de vouloir l'envelopper. Ensuite, le projet même de faire partir l'éthique et la politique de contradictions événementielles particulières, n'a guère mieux fait qu'embrouiller les choses et que les rendre plus ambiguës. Curieusement, l'existentialisme qui devait lui permettre de prendre des risques et d'inventer ce discours nouveau a moins tenu ses promesses que Lacan sur le terrain de l'éthique : il n'a pas su parler le discours des signifiants perceptifs. Il a même laissé ce discours se retourner contre lui-même, car, voulant éviter le pathos, il l'a retrouvé.

Raymond Aron l'a fait ressortir, non sans quelque agacement, à propos de l'article de Merleau-Ponty qui défend l'ambiguïté au nom de la culture et qui tend à la constituer en devoir. « Soit, dit-il, mais une fois acceptée la thèse que tous les combats sont, à un degré ou à un autre, douteux, il reste à distinguer les degrés ⁶¹. » En d'autres termes, le rôle de la philosophie, dans les combats douteux, n'est pas seulement de dire qu'ils sont douteux, mais de tracer des voies qui soient plus nettes et mieux déterminées que les autres ; car il ne suffit pas de dire, pour se sortir d'affaire, qu'« une théorie existentielle de l'histoire est ambiguë, mais [que] cette ambiguïté ne peut pas lui être reprochée, [pour ce qu'elle est dans les choses ⁶² » ; le problème de la philosophie est précisément de se demander comment l'ambiguïté peut nous apparaître comme étant dans les choses.

On aurait pu imaginer que les descriptions et surtout les analyses de perceptions qu'il met en place serviraient de *Wortvorstellungen*, de noyaux privilégiés de sens à partir desquels une parole politique originale pût s'instaurer, un peu à la façon dont la perspective se fait perspective de la perspective et parvient à signifier tout autre chose par le feuilletage qu'elle fait subir à la perception : on n'a guère l'impression que les recherches de la *Phénoménologie de la perception* aient beaucoup servi en politique. Il est étrange qu'un auteur, qui a consacré beaucoup d'énergie à la réflexion politique et autant à la philosophie de la perception, ne soit jamais parvenu, alors que rien ne paraît fondamentalement l'empêcher, à se servir de l'une pour élaborer l'autre, sans que l'on puisse trancher la question de savoir si l'une est plus profonde que l'autre. Il est des auteurs qui, comme Pascal, permettent constamment, par les concepts qu'ils avancent, la relecture d'eux-mêmes ; Merleau-Ponty a si peu pratiqué cette relecture qu'il nous paraît même que la philosophie de la perception qu'il conçoit tournerait plutôt le dos à la philosophie existentialiste, qui lui paraît devoir déboucher sur la liberté. Comment une philosophie de la perception pourrait-elle être autre chose

59 Raymond Aron, *Mémoires. Cinquante ans de réflexion politique*, 1983, p. 313-314 : « La philosophie de l'histoire de Merleau-Ponty m'apparaissait, d'un côté, classique (rationalité et hasard), de l'autre, presque puérite : " considéré de près, le marxisme n'est pas une hypothèse quelconque, remplaçable demain par une autre, c'est le simple énoncé des conditions sans lesquelles il n'y aura pas d'humanité au sens d'une relation réciproque entre les hommes ni de rationalité dans l'histoire. En ce sens, ce n'est pas une philosophie de l'histoire, c'est la philosophie de l'Histoire et y renoncer c'est faire une croix sur la Raison historique. Après quoi il n'y a plus que rêveries ou aventures. »

60 Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, op. cit., p. 199.

61 Raymond Aron, *Mémoires*, op. cit., p. 313.

62 Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, op. cit., p. 201.

qu'une philosophie du destin ? La perception n'est-elle pas fondamentalement la façon inversée, et apparemment passive, dont nous revient ce qu'est devenue notre propre vie ? Si percevoir est, pour le psychisme, moins se rapporter à des objets que se rapporter à soi par leur intermédiaire, avec le désir d'être ou de devenir soi, on ne voit pas comment la perception pourrait éviter le resserrement d'existence qui la conduit à ce statut de signifiant par lequel nous exprimons notre vie. Le rétrécissement progressif de la marge de manœuvre d'une perception est une leçon qui se tire de Bosse et de Desargues : il n'est pas impossible qu'une philosophie de la perception prenne à contresens la notion de *liberté* avec laquelle Merleau-Ponty a voulu se mettre en règle. Peut-être eût-il mieux valu terminer la *Phénoménologie de la perception* par un chapitre sur le destin. La contradiction n'est donc pas seulement, comme on l'a souvent remarqué⁶³, entre une philosophie existentialiste et le marxisme ; elle est, quoique moins visiblement, au sein de la philosophie de Merleau-Ponty, entre sa théorie de la perception et son existentialisme.

Il y a plus, car il ne s'agit pas d'enfermer la perception dans une structure qui la rend signifiante sans en même temps s'intéresser aux actes subreptices qui la font signifier et qui obéissent eux-mêmes à une sorte de destin. D'une certaine façon, Merleau-Ponty l'a compris et « La guerre a eu lieu » exprime bien le refus de voir ce qui embarrasse s'emparer des Français de l'entre-deux-guerres et leur servir de valeur ; toutefois, quand il théorise cette attitude, c'est à travers la notion de *mauvaise foi*, qu'il généralise pour éviter tout moralisme, mais qui, par une plaisante humilité — comme eût dit Pascal —, fausse la gravité des processus qu'il analyse. Si l'on attribue à la mauvaise foi la lâcheté de croire à un petit nombre de valeurs éternelles alors que l'antisémitisme fait rage et que l'on dresse des camps d'extermination autour de chez soi, ne s'interdit-on pas de comprendre ce qui a empêché la majorité des Français de faire autrement ? On trouve une diplopie philosophique chez Merleau-Ponty, qui rend impossible l'accord de sa philosophie de la perception avec sa philosophie politique. Il aurait pourtant pu concevoir celle-ci plus conforme à celle-là : elle eût, bien sûr, été tout autre.

D'une certaine façon, en allant plus loin que Lacan, il ne faut pas tant reprocher à Merleau-Ponty de n'avoir pas suffisamment tenu compte du caractère de signifiants des perceptions, que de n'avoir pas conçu fermement, dans sa spécificité et son originalité, jusqu'en éthique et en politique, que les signifiants dont il s'agissait étaient des *signifiants de perception*. Le pari aurait pu être tenté d'essayer une politique sous cet angle-là. On trouve, chez Merleau-Ponty, plus une pratique qu'une réflexion de ce côté. Cette réflexion, quand elle existe, nous paraît digne et susceptible d'être continuée.

Pour ne nous en tenir qu'à une énumération banale et indéfinie, simplement destinée à fixer les idées et à programmer, à l'occasion, autant de recherches futures, la notion de *point aveugle* pourrait servir, car il semble qu'aucune philosophie politique ne puisse s'en passer, que ce soit sous la forme d'un voile d'ignorance comme chez Rawls ou sous celle d'une ignorance de la valeur de justice perpétuellement à construire, comme chez les utilitaristes. La notion de *perspective* semble être tout entière conçue pour charpenter un espace de pouvoir qui ressaisit toutes les choses sous un angle unique, avec toutefois des failles, car la vision n'est pas aussi déterminée et n'est pas dans toute sa force sur les bords comme elle l'est devant l'œil de l'observateur virtuel. L'ordonnement subtil de toutes les valeurs entre elles est aussi fragile en politique

63 Claude Lefort, « La politique et la pensée de la politique », 1963, p. 63.

que dans le voir. Le partage de ce qu'on accepte de voir et de ce qu'on refuse de voir, de ce qu'on croit voir et de ce qu'on saisit vraiment, la supposition toujours trop facile que l'on embrasse un vaste ensemble alors qu'on ne fait que se l'imaginer, le fait de percevoir un espace ou un paysage à travers une autre perception⁶⁴, rapprochent l'univers de la perception du monde de la politique ; sans compter le malheur d'avoir vu ce qu'il ne fallait pas voir et qui vaut malédiction, le malheur de n'avoir pas vu à temps ce qu'il fallait voir, qui précipite la catastrophe. Tout cela ne pouvait échapper au fin lecteur de Machiavel qu'est Merleau-Ponty : on se serait attendu à ce qu'il le théorîsât.

V. Conclusions

1. En premier lieu, il nous apparaît clairement que la guerre a marqué une inflexion majeure dans la philosophie de Merleau-Ponty, qu'il s'agisse de la perception, d'éthique ou de politique. Merleau-Ponty a nettement souligné lui-même l'essentiel qui tient à l'irrationalité du monde⁶⁵, voire à son caractère rebelle au symbolisme, au peu d'échos qu'appellent d'emblée en lui un discours ou une action rationnels ; à la violence enfin. Mais il ne faut pas se méprendre sur le sens même de cette découverte que Merleau-Ponty lui-même n'a peut-être pas su gérer comme il convenait.

2. Certes, il ne s'agit pas seulement d'une banale affirmation de la contingence des choses ; l'explication politique de Merleau-Ponty est beaucoup plus fine et tente de saisir dans sa nécessité le mouvement de ce qui nous apparaît comme contingent et hostile. Il est une fausse rationalité, celle de valeurs qui nous masquent une fureur du monde, que l'on retrouvera alors d'autant plus certainement qu'on n'a pas voulu l'affronter. Merleau-Ponty s'est tourné vers le marxisme pour appréhender ces distorsions ; on pourrait se demander si la psychanalyse n'aurait pas été, pour lui, une meilleure compagne, plus proche au moins de ce qu'il faisait dans sa philosophie première, qui accorde le primat à la perception. C'est bien ainsi que Lacan l'a entendu et il ne nous semble pas avoir eu tort ; la seule difficulté étant qu'il n'y a pas, au sens strict, de politique freudienne ou lacanienne, si ce n'est un humanitarisme peut-être, dont on conçoit qu'il ait pu sembler, à juste titre, insuffisant à Merleau-Ponty.

3. Si le marxisme n'a pas mis Merleau-Ponty en mesure de « percevoir la politique », comme il en avait probablement le dessein, si la psychanalyse permettait de préciser la perception, mais au prix, si sa perspective avait été poursuivie, de laisser de côté la politique, qu'elle ne peut pas, à proprement parler, constituer, l'existentialisme, comme philosophie de la liberté plutôt que comme philosophie du destin, n'était pas non plus forcément la meilleure expression de la philosophie que cherchait Merleau-Ponty. C'est cette position en double ou triple porte-à-faux qui fait que Merleau-Ponty ne nous paraît pas avoir osé créer ce qu'il avait entrevu, se complaisant dans une mauvaise foi à laquelle, radicalisant la philosophie de Sartre et surtout celle de la *Phénoménologie de la perception*, il a fini, au moins en 1945-1946, par identifier la conscience.

4. Il est tristement significatif, de ce point de vue, que Merleau-Ponty renoue avec un vieux geste classique, ou plutôt avec une pratique ordinaire, qui consiste à vouloir réinstaller les valeurs que l'on vient de dénoncer. C'est ainsi que, venant de montrer combien les valeurs de 1939 étaient l'envers d'une volonté de tranquillité et d'assoupissement de tout un peuple, il propose en 1945 d'accomplir ces mêmes

64 Voir en particulier le deuxième alinéa du chapitre 14 du *Prince* de Machiavel.

65 C'est un point que Whiteside a bien mis en lumière, *Merleau-Ponty and the Foundation of an Existential Politics*, 1988, p. 60.

valeurs, comme si la seule différence de 1939 à 1945 ne tenait qu'à un degré d'énergie. On pense encore une fois alors à la plaisante humilité, dont parle Pascal, qui nous fait préserver les valeurs dans leur constance et qui nous porte à nous charger de la faute de n'avoir pas su les rendre effectives, pour nous cacher l'étendue de la vraie difficulté qui consisterait à les changer.

Par l'accumulation de ces handicaps, la philosophie de Merleau-Ponty est peut-être plus un symptôme de son temps qu'une création ; il n'empêche qu'il faille la déchiffrer, que ce langage codé, pourvu qu'on s'y mette, puisse donner lieu à des paroles nouvelles.

5. Enfin, si la peinture de Cézanne a pu, aux yeux de Merleau-Ponty, apparaître comme la meilleure expression de l'inhumanité d'un monde qui n'est pas fondamentalement celui de l'homme, on pourrait se demander, dans la mesure où l'inhumanité est moins celle d'une nature qui nie l'homme que celle de la violence de l'homme, qui se donne le visage dur et haineux des choses, si Jérôme Bosch, lorsqu'il peint les horreurs de l'enfer ou de la guerre sous la forme d'œufs qui éclosent de grouillements immondes en d'étranges métamorphoses, n'est pas le peintre qui offre la véritable référence de cette philosophie des années de guerre. À moins qu'il ne faille penser au peintre contemporain Bacon qui, d'une part, sait restituer l'étrangeté d'une perception à la fois dans une intense précision locale et un flou global, lequel n'empêche pas la saisie nette d'un sens plus proche de l'impression affective que de la saisie d'objets ; et qui, d'autre part, s'est efforcé de figurer le pouvoir politique.

Rouen, le 10 octobre 2001.

Références

- ALQUIÉ, Ferdinand, « Merleau-Ponty », *Cahiers du sud*, n° 362-363 (1962), p. 153-155.
- ARON, Raymond, *Mémoires. Cinquante ans de réflexion politique*, Paris, Julliard, 1983.
- BEAUVOIR, Simone de, « La phénoménologie de la perception de Maurice Merleau-Ponty », *Les temps modernes*, n° 2 (novembre 1945), p. 363-367.
- BOSSE, Abraham, *Manière universelle de Monsieur Desargues pour pratiquer la perspective par petit pied [...]*, Paris, Deshayes, 1648.
- CLÉRO, Jean-Pierre, « Un philosophe et sa langue : Bentham », *Rue Descartes*, n° 26 (décembre 1999), p. 45-71.
- DUPONT, Pascal, *Vocabulaire de Merleau-Ponty*, Paris, Ellipses, 2001.
- FOUCAULT, Michel, « An Interview by Stephen Riggins (June 22, 1982) », *Ethos*, vol. I, n° 2 (automne 1983), p. 4-9.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich, *La phénoménologie de l'esprit*, Paris, Aubier-Montaigne, 1939 (trad. de J. Hyppolite).
- — —, *La philosophie de l'esprit*, Paris, Presses universitaires de France, 1982 (trad. G. Planty-Bonjour).
- LACAN, Jacques, *Le séminaire*, vol. VII, Paris, Éditions du Seuil, 1986.
- LEFORT, Claude, « La politique et la pensée de la politique », *Lettres nouvelles*, n° 32 (février 1963), p. 19-70.
- MERLEAU-PONTY, Maurice, « Foi et bonne foi », *Les temps modernes*, n° 4 (février 1946), p. 769-782.
- — —, « La guerre a eu lieu », *Les temps modernes*, n° 1 (octobre 1945), p. 48-66.
- — —, « La querelle de l'existentialisme », *Les temps modernes*, n° 2 (novembre 1945), p. 344-356.
- — —, *L'œil et l'esprit*, Paris, Gallimard, 1993.
- — —, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945.
- — —, *Sens et non-sens*, Paris, Gallimard (Bibliothèque de philosophie), 1996.
- — —, « Une conférence de J. Hyppolite. L'existentialisme chez Hegel », *Les temps modernes*, n° 7 (1^{er} avril 1946), p. 1311-1319.
- SARTRE, Jean-Paul, *Critique de la raison dialectique*, Paris, Gallimard, 1960.
- WÆLHENS, Alphonse de, *Une philosophie de l'ambiguïté, l'existentialisme de Merleau-Ponty*, Louvain, Publications universitaires de Louvain (Bibliothèque philosophique de Louvain), 1951.
- WHITESIDE, Kerry, *Merleau-Ponty and the Foundation of an Existential Politics*, New Jersey, Princeton University Press, 1988.