Alter

Revue de phénoménologie

27 | 2019

Patočka

**Chiasmi International, n°20, « Merleau-Ponty
1908/2018, Dits et écrits rares ou inédits »,
*MIMESIS/VRIN, MILAN/PARIS, 2018, 419 PAGES.***

Emmanuela de Toni

Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/alter/1951>

DOI : 10.4000/alter.1951

ISSN : 2558-7927

Éditeur :

Association ALTER, Archives Husserl (CNRS-UMR 8547)

Édition imprimée

Date de publication : 1 novembre 2019

Pagination : 273-280

ISBN : 978-2-9550449-5-7

ISSN : 1249-8947

Référence électronique

Emmanuela de Toni, « Chiasmi International, n°20, « Merleau-Ponty 1908/2018, Dits et écrits rares ou inédits », *MIMESIS/VRIN, MILAN/PARIS, 2018, 419 PAGES.* », *Alter* [En ligne], 27 | 2019, mis en ligne le 22 décembre 2020, consulté le 13 juin 2021. URL : <http://journals.openedition.org/alter/1951> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/alter.1951>

Ce document a été généré automatiquement le 13 juin 2021.

Revue Alter

Chiasmi International, n°20, « Merleau-Ponty 1908/2018, Dits et écrits rares ou inédits », *MIMESIS/ VRIN, MILAN/PARIS, 2018, 419 PAGES.*

Emmanuela de Toni

- 1 Avec ce numéro spécial 2018, *Chiasmi International* fête ses vingt ans de vie et célèbre le 110^e anniversaire de la naissance de Merleau-Ponty. Il est donc temps de faire le bilan de cette importante revue, mais surtout de redonner la parole à l'auteur auquel elle est consacrée.
- 2 Ce numéro se compose de trois parties. Alors que Mauro Carbone, interviewé par Julie Christina Krogh, décrit en liminaire la genèse et la nature de la revue, Mathias Goy, l'autre coordinateur du numéro, retrace dans sa présentation la chronologie raisonnée des contributions et des inédits merleau-pontiens composant ce volume. La partie centrale accueille des papiers rares de Merleau-Ponty et de certains de ses contemporains. Il s'agit des textes que l'on peut lire ici pour la première fois après leur première publication et qui peuvent être considérés, selon la remarque de Mathias Goy, comme « le complément incontournable (et offert en trois langues) des deux volumes de *Parcours*, où ces textes ne sont qu'indiqués » (p. 29). La valeur à la fois philologique, théorique et « sentimentale » que revêt ce numéro de *Chiasmi International* pour les spécialistes de Merleau-Ponty va donc de soi. Les documents sont groupés en cinq sections qui nous amènent progressivement d'une vision externe ou du moins d'ensemble sur Merleau-Ponty (*Première partie*) à une sorte d'*insight* très émouvante (*Cinquième partie*), en passant par le témoignage de la méthode de travail du philosophe (*Deuxième, Troisième et Quatrième partie*). Dans la *Première partie* l'on commence par des compte-rendus, l'un signé par Jean Wahl en 1946 et l'autre par Jean-Louis Dumas en 1948, de deux conférences de l'auteur, suivis par le texte d'un dialogue de 1946, auquel a participé Merleau-Ponty, sur « Le destin de l'individu dans le monde actuel ». La *Deuxième partie* est dédiée aux notes de la rédaction pour *Les Temps Modernes*, pour la

plupart signées T.M., mais clairement rédigées par Merleau-Ponty, directeur politique effectif de la revue de 1948 à 1952, année de la rupture avec Sartre. Dans la *Troisième partie*, on peut lire des quatrièmes de couvertures et des présentations de collections, datées de 1950 à 1960, non signées par Merleau-Ponty mais ostensiblement attribuables à lui, attestant la rigueur et la cohérence de sa tâche philosophique. La *Quatrième partie* est constituée de deux interventions que Merleau-Ponty fit aux colloques de Royaumont, la première suivant un exposé d'Alphonse de Waelhens (été 1957), la deuxième suivant la conférence de Gilbert Ryle (été 1958). Finalement, dans la *Cinquième partie* sont présentées des lettres (1946-1961), éditées après la publication des volumes de *Parcours*, que Merleau-Ponty écrivit à Éric Weil, Jacques Garelli, Simone de Beauvoir et Alphonse de Waelhens. Contrairement aux autres lettres, la correspondance avec celui-ci est inédite. Le texte de Martina Ferrari, « *Poietic Transspatiality. Merleau-Ponty, Normativity, and the Latent Sens of Nature* », vainqueur de la Dillon Lecture, clôt enfin le numéro.

- 3 La nature hétéroclite de ce numéro de *Chiasmi* permet à tout spécialiste de tracer son chemin personnel à travers les documents ici publiés. Nous avons choisi de nous arrêter sur le sens de la philosophie qui émerge, ici et là, dans ces dits et écrits rares ou inédits.
- 4 Dans l'appareusement bizarre binôme linguistique « *Chiasmi international* » est inscrite la vocation polymorphe et réticulaire de cette revue, ainsi que son caractère de laboratoire pluriel, ce qui respecte fidèlement le principe gouvernant l'interrogation philosophique menée par Merleau-Ponty. Née en Italie en 1996, grâce à l'intuition de M. Carbone et au soutien des éditions Mimesis, cette revue titrée initialement « *Chiasmi* », s'ouvre en 1999 à une dimension internationale, en unissant comme dans un triangle imaginaire l'Italie, la France et les États-Unis. L'année précédente, M. Carbone avait organisé à l'Université de Milan un colloque international dédié à l'héritage de Merleau-Ponty dans la pensée contemporaine. C'est « l'événement fondateur de *Chiasmi International* » (p. 9), car Mimesis accepte d'en publier les actes comme premier numéro d'une revue « destinée à un lectorat international » (p. 9). Graduellement, *Chiasmi* se transforme et fait dialoguer Merleau-Ponty avec d'autres auteurs et d'autres disciplines, ce qui justifie le mot « autour » ajouté comme sous-titre de la revue (*Chiasmi International. Publication trilingue autour de la pensée de Merleau-Ponty*). M. Carbone le dit explicitement : *Chiasmi International* prend au sérieux l'injonction du philosophe français de tisser des liaisons fécondes et prégnantes avec la sphère de la « non-philosophie ». Merleau-Ponty conçoit la philosophie « pas seulement comme un champ dont on attend qu'il *interroge* les autres domaines de l'expérience et de la culture humaine, mais aussi comme un champ qui *est interrogé* par ces autres domaines » (p. 13). Du point de vue théorétique, cette *praxis* philosophique se justifie par l'urgence, maintes fois énoncée par Merleau-Ponty, d'abandonner tout principe idéaliste et toute construction explicative fondée sur une hiérarchie censée être infaillible dans sa supposée auto-évidence. La philosophie peut être faite et vécue « partout et nulle part », comme l'indique le titre de l'introduction à l'ouvrage collectif *Les Philosophes célèbres*, reproduite dans *Signes*. Son centre se révèle en réalité décentré, pulvérisé dans sa prétention absolutiste et rayonnant en tout lieu – ce que par ailleurs suggère l'adverbe « autour », si l'on imagine sa projection topologique. Dans ce texte, Merleau-Ponty se demande ce qu'il reste de la philosophie quand elle renonce à son attitude traditionnelle de surplomb et aux « droits à l'*a priori*, au système ou à la construction »¹. La réponse est : presque tout, car ces anciens instruments philosophiques ne sont pas

l'essentiel de la philosophie, mais les masques méthodiques qui en cachent les thèmes cruciaux, c'est-à-dire « le rapport avec l'être, les autres, le monde »². C'est ce rapport que la philosophie merleau-pontienne essaie d'amener à expression et qu'elle retrouve différemment exprimé par d'autres champs (la science, la littérature, l'art, les sciences sociales, la politique...). M. Carbone appelle ces *chiasmes* « des pollinisations transversales » et leur attribue la raison de la vitalité de la philosophie merleau-pontienne et conséquemment celle de *Chiasmi International*.

- 5 Les inédits recueillis dans ce volume témoignent précisément de cette « philosophie concrète » pratiquée par Merleau-Ponty puisqu'ils montrent la variété étonnante de ses intérêts et la puissance questionnante qu'il décèle dans plusieurs domaines, même dans ceux qui sembleraient les plus lointains de sa formation et de son orientation philosophique, comme par exemple la philosophie analytique (*Intervention à propos de* « La phénoménologie contre *The Concept of Mind* » de G. Ryle, p. 249-251). Il faut préciser que la revendication du caractère « concret » de la philosophie ne va pas sans lui accorder une nature universelle. Il n'est pas contradictoire de conjuguer ces deux attributs apparemment discordants puisque l'attention au vécu enseignée par la phénoménologie n'est en aucun cas réductible au simple niveau empirique. Le texte de présentation de la « Bibliothèque de philosophie » dirigée par Merleau-Ponty et Sartre chez Gallimard l'indique explicitement : « L'effort d'une universalité concrète est la règle de toute méditation » (p. 199). Pour qu'une production humaine soit digne de respect intellectuel, elle n'a qu'à être « assez fidèle à l'expérience vécue » (*Idem.*). Cette proximité au vécu est ce qui lui garantit d'être considérée comme « une vue sur le sens de l'être et de l'être humain » (*Idem.*). Mais la compréhension de cette perspective sur l'être se fait à travers le dialogue toujours renouvelable avec les autres perspectives possibles, si bien que c'est la confrontation avec d'autres domaines de recherche qui finit par constituer « la philosophie effective » (*Idem.*). La valeur des termes « universel » et « concret » a donc changé de sens. La vérité est désormais conçue comme un travail commun, une recherche asymptotique se faisant au carrefour de plusieurs savoirs. Elle n'est plus la possession exclusive de la philosophie, qui s'avère avoir une nature hybride : si elle fait encore appel aux anciennes notions clés, comme celle d'universalité, c'est en dérangeant l'horizon théorique, à savoir en déplaçant son efficacité du milieu systématique à ce que, pour emprunter une expression utilisée par Merleau-Ponty dans la *Préface à l'ouvrage de A. Hesnard* à propos de la psychanalyse freudienne, on pourrait définir comme « écoute des rumeurs d'une vie »³. Si la philosophie se constitue de ces « pollinisations transversales », quelle est donc sa spécificité ? Quel est son *proprium*, si l'universalité qu'elle recherche se trouve au contact avec le concret des expériences vécues, qui sont décrites aussi par d'autres domaines ? Un autre texte publié dans ce numéro spécial de *Chiasmi*, la quatrième de couverture d'*Éloge de la philosophie*, nous donne la réponse – fort elliptique, mais quand même très instructive. Être philosophe signifie « sentir que les vérités sont discordantes et pourtant solidaires, c'est chercher le nœud, les maintenir ensemble comme elles sont ensemble dans le monde » (p. 217). D'ailleurs, s'il y a plusieurs vues sur l'être, il s'agit alors d'en reconnaître philosophiquement l'appartenance effective et donc de droit à ce monde-là, que toutes cherchent à exprimer. De plus, comme c'est une question de perspectives, la plurivocité de l'être implique que le dogme de la certitude doit être abandonné en faveur du principe de clarté. Merleau-Ponty tord intentionnellement ces mots d'ordre cartésiens : la certitude devient la façade hypocrite que l'on montre pour masquer ses doutes, « comme on fait avec les enfants »,

tandis que la clarté est l'enjeu d'« un pari », celui engagé pour « tout dire », pour « manifester [et] mettre en paroles des conflits [que les autres] vivent en silence » (*Idem.*). La tâche du philosophe est alors de témoigner et d'amener à l'expression, de gagner un peu plus de clarté, d'arriver à dire quelque chose sur la non philosophie, sur l'irrationnel, sur le monde de la vie : « ce bavard est le philosophe » (*Idem.*).

- 6 Du reste, cet aspect graduel, pas du tout systématique et encore moins prescriptif qu'attribue Merleau-Ponty à la philosophie, s'aligne sur l'interprétation qu'il donne de la phénoménologie husserlienne, dont le mérite serait d'avoir fixé la tâche de sa réflexion dans « une difficulté et une tension » (p. 237). On en lit dans *L'intervention à propos de « Commentaire sur l'idée de phénoménologie » de A. De Waelhens*. Extrêmement dense, ce document daté 1957 anticipe certaines thématiques déployées par Merleau-Ponty deux années plus tard dans le célèbre *Le philosophe et son ombre* (la réduction, le rapport à l'*eidōs*, l'irréfléchi, la relation entre l'attitude naturelle et l'homme transcendantal). La tension dont parle Merleau-Ponty coïncide avec l'écart que Husserl aurait saisi entre l'attitude naturelle, que le philosophe français décrit aussi comme « silence des choses », et la réflexion philosophique qu'on en tire. La philosophie doit exprimer l'expérience, qui sinon resterait muette, sans néanmoins lui imposer aucune superstructure théorique, mais en organisant les conditions pour qu'elle arrive enfin à exprimer son propre sens. On comprend ainsi le pourquoi de l'idiosyncrasie que Merleau-Ponty ressent pour tout système et son effort pour imaginer un autre type d'universalité. La difficulté naît de l'incontournable distance qu'il y a entre la réduction eidétique et l'expérience effective. Il s'agit d'un écart à la fois inévitable, puisque les techniques de toute réflexion ne peuvent pas cerner l'expérience, et indispensable, car il n'y a que ces moyens-là pour exprimer l'expérience. Il en suit que la philosophie ne peut produire aucune *adaequatio rei et intellectus*, mais doit « se contenter » de cette précaire clarté qu'elle gagne grâce à l'*epoché*. Cela produit un effet déroutant sur la notion de transcendantal : Merleau-Ponty relève que si Husserl exclut la possibilité de « s'installer d'emblée dans l'attitude de la conscience réduite » (p. 238), ce n'est pas tant parce que l'attitude naturelle atteste un niveau propédeutique, mais plutôt parce que l'attitude transcendantale est « la terminaison d'un processus historique de la conscience », ce qui lui empêche d'être « une position en quoi on puisse trouver à proprement parler une solution » (*Idem.*). Le plus grand enseignement de la réduction n'est plus seulement, comme on le lit dans la *Phénoménologie de la perception*, « l'impossibilité d'une réduction complète »⁴, mais le fait que, grâce à ses difficultés intrinsèques, elle nous amène à apprécier « la résistance de l'irréfléchi à la réflexion » en tant qu'« index d'une expérience qui n'est pas l'expérience de la conscience réduite, qui a valeur et vérité en elle-même » (p. 238). À partir de là, le chemin vers l'interprétation du régime eidétique comme apogée du processus de la *fictio* réflexive⁵ dans *Le Visible et l'Invisible* est tracé. Merleau-Ponty approche donc le problème de la réduction et de la conscience transcendantale du point de vue ontogénétique, en tant que tension féconde de la pensée, et du point de vue phylogénétique comme étape du mouvement réflexif. La ligne de démarcation entre philosophie et histoire de la philosophie finit ainsi par se brouiller dans une superposition insoluble. Du reste, dans la présentation de la « Bibliothèque de philosophie », Merleau-Ponty avait écrit qu'« il n'y a pas de frontière rigoureuse entre la philosophie et l'histoire de la philosophie, qui est le dialogue des philosophes » (p. 199). Cela vient du fait qu'il conçoit la philosophie comme un défilé d'impensés à reprendre et retravailler – son *corpus* est constellé d'impensés, notamment ceux de

Descartes et de Husserl – et comme question d’engagement en première personne. La métaphore marine qu’il utilise dans la quatrième de couverture d’*Éloge de la philosophie* pour définir « les philosophies » en tant que « coquilles que les philosophes ont habitées : elles laissent à peine deviner la vie cachée de l’animal » (p. 217), n’est qu’un de ses appels à restituer une dignité créative à la vie perceptive et à l’intersubjectivité de l’homme cogitant. À titre d’exemple, le chapitre « Le Cogito » de la *Phénoménologie de la perception* s’ouvre avec la description de l’atmosphère perceptive où est immergé l’auteur⁶ et se poursuit avec l’analogie entre la tension de sa pensée vers cet « être culturel », déposé dans l’histoire de la philosophie, et l’orientation a-conceptuelle du corps dans un milieu familier. L’acte de la pensée philosophique ne peut qu’entraîner l’index singulier du philosophe en train de penser, ainsi que les échos des philosophes précédents. À cet égard, dans l’importante lettre envoyée à De Waelhens le 3 octobre 1948 publiée dans ce numéro, Merleau-Ponty déclare ne pas pouvoir penser « l’homme transcendantal distinct de l’homme empirique » (p. 301) car cela implique la position idéaliste d’un sujet épistémologique supposé agir « derrière » nos perceptions, tandis qu’il faudrait concevoir la vie perceptive comme animée par un principe structurel et auto-poïétique qu’il appelle, à la manière de Descartes, « lumière naturelle » (p. 302). L’entrelacement de l’empirique et du transcendantal trouve sa justification ensuite dans le projet d’introduire, à l’instar de Husserl, un « Logos du monde esthétique », qui est « la couche inaliénable de notre expérience », capable d’élargir le champ de la rationalité classique parce qu’il rend compte, non pas de manière directe et conceptuelle (« saisissable »), mais comme en « transparence », des ambiguïtés du monde de la vie, qui traditionnellement sont exclues de tout discours philosophique.

- 7 Ce refus du *diktat* prescriptif de la pensée intellectuelle permet en outre de repenser la philosophie en termes d’étonnement, d’attitude ouverte et de surprise envers le monde, qui ainsi « garder[ait] son relief » (p. 302). Jean-Louis Dumas l’avait déjà compris quand, dans son compte-rendu « L’homme et l’objet », il écrivait que la différence entre l’humanisme classique et celui proposé par Merleau-Ponty est que le premier se fonde sur la maîtrise de l’entendement, tandis que le dernier est centré sur le primat « d’un homme incarné, dans son rapport avec la matière » (p. 90). C’est une humanité nouvelle, celle dont Merleau-Ponty parle. Mais de quel genre d’humanité s’agit-il ? Évidemment, d’un type d’humanité bouleversée par la guerre (« sans stabilité [...] et sans cesse menacée »). Pourtant, c’est précisément ce contexte de précarité et de perte des repères traditionnels qui lui permet de transformer le monde du domaine « intelligible en droit » en source d’« étonnement et [de] mystère » (p. 91). Dès lors, ce contact inédit avec la matière sensible rend l’humanité « libre, inventive ». À cette lecture lucide, l’on peut rapprocher les observations de Jean Wahl, qui attribue à Merleau-Ponty le mérite d’avoir souligné le caractère intrinsèquement *contradictoire* de nos existences et le fait que la raison émerge de la « déraison », « sans garantie » (p. 79). La prise en compte des contradictions de la vie et de son aspect d’inévitable contingence n’aboutit pourtant pas à l’aphasie philosophique, mais organise une vision du monde qui est « amère » et cependant « fortifiante » (p. 80). Le manque de garantie constitue donc un élan fécond pour la pensée. Ce qui est admirablement démontré dans le texte du dialogue « Le destin de l’individu dans le monde actuel », où l’on s’interroge sur la position de l’individu face au binôme oppositif liberté-aliénation au lendemain de la guerre, et sur le rôle de la technique dans la définition des limites et des capacités de son agir. On en tire l’urgence d’inventer de nouvelles manières d’exister et de réfléchir pour surmonter

les traumatismes du conflit et de l'occupation allemande. Pour ce qui concerne en particulier Merleau-Ponty et la rédaction des *Temps Modernes*, il fallait aussi repenser l'attitude de Heidegger dans la justification du régime nazi (p. 149). Le jugement final est plutôt nuancé, bien que le principe mis en œuvre soit celui de l'indivisibilité entre pensée et vie dont nous avons parlé auparavant. D'ailleurs, dans la lettre que nous avons citée, Merleau-Ponty avoue à De Waelhens avoir découvert qu'il ne peut jamais y avoir un point de vue absolu sur l'histoire et le monde. Si aucune perspective individuelle ne peut revendiquer une validité universelle, ni aucune pensée objective justifier sa prétention à juger de l'extérieur, alors il faut conclure que « l'humanité et le monde sont, irréductiblement, un système à plusieurs entrées » (p. 303). Ce qui nous reconduit aux « pollinisations transversales » dont parlait Mauro Carbone, car si l'humanité et le monde se révèlent imperméables aux points de vue univoques du sujet et de l'objet, ils demandent à être interrogés *indirectement* et *chiasmatisquement* pour qu'ils puissent déployer leur pouvoir ontologique. Ainsi, Jean Wahl avait vu juste : la philosophie de Merleau-Ponty est une philosophie de la « communication difficile », car la vérité qu'elle travaille est ambiguë et pluri-accessible, une philosophie « sans cesse à faire et à refaire entre les personnes, époux, amants, groupes de toutes sorte, entre soi et soi-même » (p. 79), parce qu'il n'y a plus aucun ordre hiérarchique et systématique qui gouverne le discours philosophique. La philosophie est question de matière, de voix, d'échanges, d'engagements, d'universalités concrètes. En un mot, de vie.

NOTES

1. M. Merleau-Ponty, *Signes*, Paris, Gallimard, 2014, p. 256-257.
2. *Ibid.*, p. 257.
3. M. Merleau-Ponty, *Parcours deux 1951-1961*, Lagrasse, Verdier, 2000, p. 278.
4. M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 2017, p. 14.
5. M. Richir, « Le sens de la phénoménologie dans *Le Visible et l'Invisible* », *Esprit*, numéro spécial, juin 1982, p. 124-145.
6. « Je pense au Cogito cartésien, je veux terminer ce travail, je sens la fraîcheur du papier sous ma main, je perçois les arbres du boulevard à travers la fenêtre », M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, op. cit., p. 427.