

LA PHÉNOMÉNOLOGIE DE MERLEAU-PONTY : VERS UNE PENSÉE DU CONSENSUS

Est-il un système théorique qui puisse constituer un outil pertinent pour interroger la problématique sociologique du consensus ? Tout se passe comme si, depuis Simmel, la sociologie s'était inconsciemment détournée de cette question pour se pencher systématiquement sur celle de l'interprétation du conflit¹. Peu d'outils intellectuels sont donc en notre possession et il apparaît qu'aucune assise théorique n'a jamais été donnée à ce concept, à l'heure même où de nombreuses situations socio-politiques sont commentées en termes de consensus². Il nous apparaît donc nécessaire aujourd'hui de redessiner les contours de cette notion afin de lui octroyer la teneur que réclamerait son utilisation en sciences sociales. C'est à cette mise au point que ces quelques pages proposent de procéder en engageant son archéologie conceptuelle depuis l'œuvre de Merleau-Ponty.

Si l'on excepte en effet les phénoménologues chrétiens (Scheler, Marcel, Mounier pour la déclinaison personaliste, etc.) et que l'on désire s'en tenir à une pensée dont un tiers divin ne viendrait pas rassembler les hommes *a priori*, il nous semble que le monde dans lequel, selon Merleau-Ponty, nous nous trouvons jetés, peut se présenter comme le lieu d'une forme de consensus originaire entre individus. Certes, il nous faut d'emblée concéder que notre démarche relèvera au moins autant de l'entorse à l'œuvre du philosophe que d'une lecture fidèle. Mais s'il nous est permis un léger écart par rapport à l'exégèse philosophique,

¹ G. Simmel, *Le conflit*, trad. S. Muller, Paris, Circé, 1992.

² M. Nachi (dir.), « Pratique du compromis », *Information sur les sciences sociales*, n° 43, t. 2, 2004.

il nous semble que le jeu en vaut la chandelle car il permettra de mettre en évidence comment Merleau-Ponty, en révélant un monde « de l'expérience immédiate » proche d'un état idéalement consensuel entre sujets sociaux, peut en partie éviter les impasses propres aux philosophies de la conscience et aux sociologies du conflit.

Parmi ces philosophies, nous épingleons celle de Husserl puis celle de Sartre. Il faudra avant tout s'attarder sur la première, berceau conceptuel de la phénoménologie française comme de toute autre phénoménologie. C'est à partir d'elle que Merleau-Ponty comme Sartre évolueront vers leur pensée propre. C'est aussi en critiquant identiquement la solution que Husserl apporte à la problématique intersubjective que Merleau-Ponty et Sartre vont irrémédiablement s'éloigner l'un de l'autre dès les années cinquante. Nous suivrons d'abord pas à pas la correction que Merleau-Ponty impose au système husserlien afin de développer notre hypothèse première : c'est par la figure d'un « consensus » que l'on pourrait qualifier de transcendantal que la pensée merleau-pontyenne cherche à surmonter les contradictions du maître. Situer dans un second temps Merleau-Ponty par rapport à la question du conflit que pose ouvertement Sartre nous permettra d'étayer cette hypothèse. Nous verrons que le premier ne traite jamais spécifiquement du consensus là où le second semble avoir été en mesure d'assumer plus rapidement le conflit comme objet philosophique. Les quelques pages qui suivent consistent donc, d'une certaine manière, en une tentative de développer le négatif phénoménologique du conflit sartrien à partir des indices que nous laisse Merleau-Ponty dans ses dédales conceptuels. Du *langage parlant au monde brut (ou vécu)* en passant par le *Mitsein* ou encore par l'ultime *Être préobjectif* c'est toujours bien d'une forme de consensus par lequel l'humanité fait advenir la signification du monde qu'elle habite qu'il retourne. Quelque chose cherche à se dire mais reste discret et s'ignore.

Certes, Merleau-Ponty ne se trouvait pas dans une dynamique intellectuelle susceptible de l'emmenant vers une reprise de son propre système phénoménologique en terme de consensus. Et en tant que sociologue, reconnaissons que nous tenterons de le faire un peu malgré lui. À cet égard, nous ne ferons pas fi des difficultés et des impasses

auxquelles se confronte cette expérience³. Notre dernier paragraphe cherchera d'ailleurs à montrer que, sans approfondissement du système de Pensée que Merleau-Ponty nous a légué, on ne pourra que difficilement permettre à notre lecture « consensualiste » de résister aux critiques issues des théories du conflit. Mais on peut néanmoins initier cette tentative depuis notre point de vue et espérer rendre au philosophe une certaine visibilité en re-formalisant son système de la sorte. Ce point de vue est celui du chercheur en sciences sociales qui veille, de surcroît, à satisfaire le désir pragmatique cher à James de « trouver une théorie pouvant fonctionner »⁴. Nous ne prétendons pas proposer une nouvelle herméneutique des textes de Merleau-Ponty. Nous cherchons, plus simplement, à articuler un modèle de pensée originale qui permette au philosophe d'avoir enfin un droit de cité en sciences sociales. Le bagage conceptuel sartrien constitue une indéniable ressource pour les sociologies phénoménologiques du conflit. Nous voudrions ici montrer que celui de Merleau-Ponty peut être utile pour entamer l'étude du consensus, tout en marquant les limites et les angles morts que son enrichissement et sa clarification devront transcender.

Ouverture et insuffisance de l'amorce intersubjective dans la phénoménologie husserlienne

Partir de Husserl peut sembler surprenant au premier abord car, interroger phénoménologiquement le consensus induit de poser immédiatement les termes d'un débat autour de l'accord et du désaccord entre divers sujets sociaux. Or, si l'on en croit le projet husserlien initial, l'enjeu phénoménologique est de mettre en place la fameuse réduction transcendantale (l'*epoché*) afin de régresser au niveau « de la subjectivité pré-sociale », vers « ce dont le sujet personnel peut faire l'expérience originellement », à savoir : son entrelacement authentique avec

³ Voir, sur ce genre de difficulté, le recueil *Phénoménologie et sociologie*, J. Benoist et B. Karsenti (dir.), Paris, PUF, 2001.

⁴ *Ibid.*, p. 153.

le monde⁵. À première vue donc, la phénoménologie s'interrogerait essentiellement sur le rapport intentionnel d'une conscience d'un sujet au monde qui l'entoure. Pur travail sur la conscience phénoménalement réduite, aucune place ne serait encore faite à l'altérité, et donc, par extrapolation à la rencontre – conflictuelle ou consensuelle – d'autrui.

S'en tenir à ce simple constat serait bien évidemment omettre que Husserl consacra beaucoup d'énergie à trouver la solution d'un problème capital que posent les *Idées I* sans pouvoir le résoudre : si « la conscience individuelle est entrelacée originairement avec le monde [...], "l'étranger", "l'être autre", comment la conscience peut-elle s'entrelacer avec lui ? »⁶ Ou encore, pour le dire avec N. Depraz, « comment, en effet, concevoir une pluralité de consciences si la réduction fait d'une conscience pure et absolue la source du sens d'être du monde ? »⁷ Celle-ci dénonce à ce propos « l'opinion encore assez répandue d'un Husserl portant tardivement son attention sur l'intersubjectivité »⁸. Ainsi, les textes écrits entre les années 1905 et 1910 (rassemblés dans les *Husserliana XIII*) témoignent de la précocité de cette question dans son œuvre⁹. Mais l'attention croissante que Husserl concédera à l'intersubjectivité infléchira véritablement sa philosophie dans sa conférence à la Sorbonne en 1929 et la rédaction de la fameuse *Cinquième méditation cartésienne* qui suivit. Il y opère publiquement le renversement décisif : pour éviter l'impasse solipsiste d'une vie égologique soumise à une absolue loi de clôture dans son rapport au monde,

⁵ E. Husserl, *Idées pour une phénoménologie pure et une philosophie phénoménologique II. Recherches phénoménologiques pour la constitution*, trad. E. Escoubas, Paris, PUF, 1982 (1^e éd. allemande Martinus Nijhoff, 1952), pp. 278-279.

⁶ E. Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie*, trad. P. Ricœur, Paris, Gallimard, 1950 (1^e éd. allemande 1913), p. 125.

⁷ N. Depraz, « Les Figures de l'intersubjectivité, étude des Husserliana XIII, XIV, XV zur Intersubjektivität », dans *Archives de philosophie*, 55, 1992, p. 488 (pp. 479-498).

⁸ N. Depraz, *ibid.*

⁹ *Ibid.*, p. 487.

il faut, confesse-t-il, que la subjectivité transcendantale devienne « intersubjectivité, socialité intersubjective-transcendantale »¹⁰. Ma conscience ne peut donner sens au monde dans lequel elle est enfouie sans autrui. Les significations des choses ne peuvent être qu'intersubjectivement constituées. Autrement dit, pour éviter l'impasse d'une conscience seule face au monde, Husserl reconnaît qu'un consensus, qu'un accord originaire est nécessaire entre sujets conscients à propos de la signification du monde, lequel constituera alors le pôle objectif de nos visées intentionnelles.

Dans l'embrasement de ce considérable virage s'esquisse la réconciliation de la phénoménologie et d'une possible réflexion sur le consensus tandis que l'on estime esquivée la menace d'une « conception isolationniste des sujets foncièrement séparés les uns des autres et qu'il faudrait (p)réparer (à) (pour) entrer en contact avec leurs semblables »¹¹. La sociologie compréhensive et l'ethnométhodologie s'inspireront plus particulièrement de ces thèses phénoménologiques en matière d'intersubjectivité. Mais en définitive c'est probablement toutes les sciences sociales qui s'en trouveront affectées puisque le refus d'envisager l'homme comme *solus ipse* est en fin de compte à l'origine de tout questionnement sociologique en général¹². Gergen notera d'ailleurs à ce propos que c'est parce que « l'expérience de la conscience est fondamentalement relationnelle » que le sociologue peut s'enquérir de comprendre comment s'élabore « la dimension sociale de l'expérience personnelle »¹³. De l'interactionnisme au déterminisme,

¹⁰ D. Franck, *Chair et corps, sur la phénoménologie de Husserl*, Paris, Minit, 1981, p. 84. E. Husserl, « Les conférences de Paris (février 1929) » dans *Méditations cartésiennes*, trad. M. de Launay, Paris, PUF, 1994 (1^e éd. allemande 1950), p. 37.

¹¹ C. Macquet, « Formes identitaires et formes de sociation », dans Flament et Delcourt, *L'hôte et l'autre*, Luc Pire, 2001, tiré à part communiqué par l'auteur, p. 2.

¹² E. Husserl, *Méditations cartésiennes*, *op. cit.*, p. 139.

¹³ K. J. Gergen, *An invitation to social construction*, Londres, Sage, 1999, p. 128. C'est nous qui traduisons.

du structuralisme au pragmatisme, du fonctionnalisme au constructivisme, de la sociologie critique à celle de la traduction, il est, à l'origine, admis que notre expérience est colorée par le social, même si la portée de ce constat se déclinera sous des modes bien différents dans ces différents paradigmes.

Néanmoins si nous estimons que la phénoménologie de Husserl n'est pas en mesure d'initier à elle seule son propre dépassement vers une véritable phénoménologie du compromis c'est parce que sa manière d'envisager l'intersubjectivité et le consensus reste encore sociologiquement trop restreinte. Gergen souligne encore que « c'est le monde privé qui est ultimement central pour la phénoménologie de Husserl »¹⁴. Ce qui importe pour lui c'est de comprendre comment je fais « en moi — dans le cadre de ma pure vie de conscience transcendantale réduite — l'expérience du monde avec l'autre »¹⁵. La socialité consensuelle intersubjective et transcendantale dont il nous entretient est envisagée dans son sens le plus restrictif : la rencontre minimum de deux monades qui vont donner sens au monde et à ses objets en s'entendant à leur sujet. Pour le dire encore autrement, ce que la dernière phénoménologie husserlienne s'emploie à scruter dans le creux du problème de l'intersubjectivité ce n'est pas la multiplicité sociale proprement dite, et le difficile moment de « l'accord » en son sein, mais « le premier et le plus bas degré de la communautarisation entre moi [...] et la monade constituée en moi comme étrangère », à savoir le moment de la rencontre d'autrui¹⁶. L'intersubjectivité transcendantale husserlienne s'en tient à décrypter la rencontre que je fais d'autrui dans mon champ de conscience et comment cette rencontre s'érige en condition de possibilité de l'élaboration du sens du monde.

Deux insuffisances peuvent être relevées ici pour initier une réflexion sur le consensus. D'une part, rien ne nous est dit au sujet des modalités du compromis par lequel autrui et moi-même discernons leurs significations aux choses. D'autre part, la communauté en tant

¹⁴ *Ibid.*, p. 129.

¹⁵ E. Husserl, *Méditations cartésiennes*, op. cit., p. 139.

¹⁶ *Ibid.*, p. 178.

que telle n'est pas envisagée et autrui, lui, est compris à partir de la prise de la conscience que j'en ai. Une fois la rencontre d'autrui effectuée et l'accord sur le monde passé, ce qui importe à Husserl est de reprendre l'analyse à partir du champ de conscience intentionnel individuel. S'interroger sur le statut de mon alter-ego ne semble plus pertinent.

Husserl a fortement inspiré des sociologues et des ethnométhodologues qui, depuis Schütz, étudient l'expérience subjective et naïve « du monde-vie au premier chef significatif et signifiant par et pour moi », par et pour ma conscience¹⁷. L'enjeu est de montrer que les choses de ce monde, perçues dans la vie quotidienne, forment chaque fois « un objet de pensée, une construction d'une nature hautement sophistiquée »¹⁸. Nous sommes en présence d'une tentative sociologique qui a fait couler beaucoup d'encre, y compris en philosophie, et nous ne prétendons pas être en mesure de la critiquer ici en tant que telle¹⁹. Mais relevons que l'expérience significative du monde par le sujet, aussi complexe qu'elle soit, y reste toujours profondément singulière. L'écueil subjectiviste husserlien et la difficulté d'interroger le compromis social depuis une phénoménologie de la conscience percevante

¹⁷ A. Schütz, *Le chercheur et le quotidien*, trad. A. Noschis-Gilliéron, Paris, Méridiens Klincksieck, 1987, p. 185.

¹⁸ *Ibid.*, p. 8. Très tôt, Bourdieu oppose la phénoménologie de Schütz, d'une part, au structuralisme et à l'objectivisme, d'autre part, pour frayer entre ces deux perspectives paradigmatiques le chemin qui le mènera à l'habitus. « En face de Levi-Strauss, un disciple de Husserl, Schütz, a fait une phénoménologie de l'expérience ordinaire du monde social ; il a essayé de décrire comment les agents sociaux vivent le monde social à l'état naïf et cette tradition s'est prolongée aux Etats-Unis dans le courant appelé ethnométhodologie qui est une espèce de phénoménologie rigoureuse de l'expérience subjective du monde. C'est l'antithèse absolue de la description objectiviste » qu'il faut pareillement dépasser (P. Bourdieu, « Le Paradoxe du sociologue », conférence prononcée à Arras (*Noroi*) en octobre 1977, dans *Questions de sociologie*, Paris, Minuit, 1984, pp. 86-94).

¹⁹ K.-H. Wolff, « Phenomenology and sociology », in *A history of sociological analysis* (sous la direction de T. Bottomore et R. Nisbet), Basic Books, Inc., Publishers, New York, 1978, pp. 499-554.

reste entier. P. Pharo indiquera ainsi très justement dans l'article qu'il consacre à Schütz et Husserl que pour toutes ces raisons, la phénoménologie husserlienne ne nous lègue que des rudiments et que son projet philosophique « s'accorde sans doute mieux avec une phénoménologie introspective de l'ego solitaire qu'avec une prise en charge empirique des problèmes de l'intersubjectivité »²⁰.

S'il était difficile d'ouvrir le problème du compromis sans reconnaître à Husserl d'avoir « fait dépendre la "choséité" des faits sociaux de l'accord des consciences sur cette choseité », il faut en arriver à noter qu'il ne nous permet pas d'aller plus avant dans l'appréhension du phénomène social dans sa réelle ampleur. Merleau-Ponty par contre, insistera par exemple Bourdieu, a su « pratiquer cette ouverture vers les sciences humaines capables de tenir compte des conditions sociales de possibilité de l'expérience du monde » qui ne soient pas réductibles à la présence d'autrui dans mon champ de conscience²¹. Avec lui, nous approchons une pensée du monde originellement social et culturel suffisamment articulée que pour nous permettre d'en dire davantage sur une éventuelle phénoménologie du consensus.

Merleau-Ponty a formulé l'idée d'un accord tacite qui nous lie immédiatement au monde social. Ce faisant, il procède à l'investigation d'une piste ouverte par Husserl mais effectivement laissée en friche : « Quand il termine sa vie, disait-il, il y a un impensé de Husserl qui est bel et bien à lui et qui pourtant ouvre sur tout autre chose ». Il s'agit du concept de « communautisation (*Urgemeinschaftung*) », identifiable dans l'œuvre du maître mais « insuffisamment méditée » atteste C. Lefort²². Merleau-Ponty entreprendra résolument d'évoluer du berceau de l'intersubjectivité transcendantale (abrégée à la rencontre d'autrui) vers la maturation de l'idée de *communauté phénoménologique* en germe chez Husserl. Dès *La structure du comportement* en 1942 il nous

²⁰ P. Pharo, « Problèmes empiriques de la sociologie compréhensive », dans *Revue française de sociologie*, XXVI, 1985, p. 124 (pp. 10-149).

²¹ P. Bourdieu, *Méditations pascaliennes*, Paris, Seuil, 1997, p. 50.

²² C. Lefort, « L'idée d'Être brut et d'esprit sauvage », dans *Sur une colonie absente*, Paris, Gallimard, 1978, p. 15 (pp. 8-44).

montre que ce dernier a bien expliqué que, lorsque je rencontre autrui, « je suis alors entraîné dans une coexistence au sein d'un monde dont je ne suis pas l'unique constituant » du sens²³. Mais de cette nature Husserl ne nous dit rien. A sa suite, il faut maintenant « redécouvrir le monde social [...] non comme objet ou somme d'objets, mais comme champ permanent ou dimension d'existence : je peux bien m'en détourner, mais non pas cesser d'être situé par rapport à lui. Notre rapport au social est, comme notre rapport au monde, plus profond que toute perception expresse ou que tout jugement »²⁴. Pour Merleau-Ponty, je suis définitivement un être culturel et social avant d'être un sujet rationnel.

La question qu'il permet de poser n'est plus seulement celle de la conscience mais celle de la modalité fondamentale du rapport au monde en tant que monde social et culturel. Au stade transcendantal, la pensée de Merleau-Ponty a ceci d'intéressant qu'elle n'emboîte pas le pas aux nombreuses philosophies du conflit estimant « qu'un certain degré de discorde, de divergence est organiquement lié aux éléments qui constituent le phénomène social »²⁵. Sa démarche phénoménologique, résolument ancrée au premier niveau du monde vécu, se distingue forcément de celle de Simmel qui, nous rappelle A. Hahn, estimait qu'« il n'existe pas un état social qui soit l'harmonie parfaite »²⁶. Certes, Merleau-Ponty ne prétend pas nier le fait même du conflit et l'importance de son examen sociologique. Mais son approche est transcendantale. Il veut investiguer les conditions de possibilités des actions humaines parmi lesquelles on peut compter le conflit. Entre ces actions et leurs conditions, il est une différence de degré. Si le rapport entre les êtres s'avère souvent conflictuel, le monde sous-jacent que met en relief l'analyse phénoménologique lui, ne l'est pas. L'enjeu est de mettre

²³ M. Merleau-Ponty, *La structure du comportement*, Paris, PUF, 1990 (1^e éd. 1942), p. 239.

²⁴ M. Merleau-Ponty, *La phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945, p. 415.

²⁵ L. A. Coser, *Les fonctions du conflit social*, Paris, PUF, 1982, p. 19.

²⁶ A. Hahn, « La sociologie du conflit », dans *Sociologie du travail*, Dunod XXXII 3/90, 1990, p. 385 (pp. 375-385).

en exergue cette couche primordiale du vécu par lequel nous sommes toujours déjà accordés à autrui à propos de la signification du monde qui nous entoure (sans que celle-ci ne soit le fruit d'une conscience constitutive fermée sur elle-même). Merleau-Ponty ne rend phénoménologiquement pas compte du conflit non par désintérêt mais bien plutôt parce qu'il recherche un autre rapport au monde qui le fonde plus profondément. Le conflit ne peut en effet s'instaurer que sur un fond commun, un monde aux significations socialement constituées et partagées. Notre environnement social et culturel est la condition même de notre expérience subjective du monde. Sans consensus tacite à son sujet, il n'est même pas de discours ou de langage possible.

Communauté historique, *Mitsein* et social-mien

Le problème crucial de l'intersubjectivité husserlienne, estime donc Merleau-Ponty, est qu'elle pense la socialisation par extrapolation à partir de la rencontre d'une monade étrangère dans mon champ de conscience. Certes, c'est avec cette dernière que nous allons constituer progressivement le sens du monde, thèse primordiale pour les sociologues interactionnistes et compréhensives évoquées plus haut. Nous aurions alors une forme de consensus minimal entre deux êtres. Mais cet être, je ne lui octroierai le statut du sujet que par analogie appréhensive (ou projection) précise Husserl. Par-là, celui-ci veut dire que c'est parce que je fais d'abord l'expérience de moi-même comme ego que je pourrai, par empathie, reconnaître dans l'autre qui se présente à ma conscience un alter-ego à part entière.

Sur ce propos, Merleau-Ponty concède bien que Husserl achève la *cinquième méditation cartésienne* en parlant de « communauté monadique » mais tous ses membres constituants ne sont valides que parce que je leur octroie le statut d'ego que j'ai d'abord dû forger à partir de la conscience que j'ai de moi-même. C'est alors, et seulement alors, que je puis poser autrui comme autre moi-même détenteur d'une conscience. Pour Husserl, on ne peut se soustraire à l'évidence : « c'est en moi que je connais l'autre, c'est en moi qu'il se constitue, par un reflet

apprésentatif et non comme original »²⁷. Il est donc difficile de donner tout le poids qu'elles réclament aux tentatives (évoquées plus haut) qui s'évertuent à calquer l'interaction sociologique sur l'intersubjectivité husserlienne car la totalité sociale s'y confine dans « une pensée d'autrui "sur le mode du tu" calqué sur le moi, ce qui appauvrit celle-ci »²⁸. Pour le dire autrement, il faut élargir l'étude de l'altérité, ce sans quoi, dirait Durkheim, la société en tant que totalité organique ne peut être pensée et le consensus envisagé plus largement.

L'enjeu pour Merleau-Ponty serait donc d'évoluer vers une intersubjectivité dont les membres ne sont pas des monades déduites de la conscience que j'ai de la mienne. On ne peut pas penser une société par l'agrégation d'autres « moi-même » que je constitue lorsque je les rencontre les uns après les autres dans ma vie consciente. La raison est simple : si c'était le cas, on tomberait rapidement dans une contradiction inextricable au sein de laquelle chaque conscience déduisant l'existence de l'autre de la sienne propre serait pour celle-ci elle-même constituée en tant qu'autre conscience. Il s'en suivrait un conflit permanent au cours duquel les consciences se constitueraient réciproquement inlassablement. C'est la raison pour laquelle Merleau-Ponty met fin au débat en proposant que la société soit elle-même « le monde préconstitué », un *Mitsein* (être-avec) sur lequel s'établira mon identité et ma subjectivité²⁹. Le monde est imprégné de la marque humaine d'autres que moi et avant moi, dit-il. Ainsi évite-t-on le retour solipsiste inopportun dans le monde privé de la conscience à partir duquel chacun reconnaîtrait l'autre *a posteriori* comme son *alter-ego*. La contradiction d'un ego constituant, par empathie, par appréhension, les autres ego avec lesquels il constituera ensuite le sens à donner aux choses du monde, est évacuée. La pensée de Merleau-Ponty ne risque pour sa part plus de souffrir d'une vision « du monde environnant égoïstique »

²⁷ E. Husserl, *Méditations cartésiennes*, op. cit., p. 200.

²⁸ F. A. Isambert, « Alfred Schütz entre Weber et Husserl », dans *Revue française de sociologie*, XXX, 1989, p. 318 (pp. 299-318).

²⁹ M. Merleau-Ponty, « Sur la phénoménologie du langage », dans *Éloge de la philosophie*, Paris, Gallimard, 1953 et 1960, p. 91 (pp. 73-96).

qui conditionnerait l'élaboration de la société à la reconnaissance de sujets conscients dans les autres « à partir de l'expérience que nous avons de nous-mêmes »³⁰.

Dorénavant, l'élaboration du monde social ne dépend plus de l'activité de la conscience dans la « vie privée » de ma pensée et du processus analogique grâce auquel je concède la conscience à autrui car ma vie privée est subsumée à ma vie sociale. Quand je m'aperçois que le social n'est pas seulement un objet dont les composantes subjectives dérivent leur validité du sujet que je suis, je comprends « autrui et moi-même sur un pied d'égalité sans aucun privilège en ma faveur »³¹. Égaux, aucun de nous ne possède l'initiative constituante et nous quittons la sphère du conflit des consciences. Mais pour qu'une telle égalité soit seulement possible, il faut avoir préalablement réalisé le projet ébauché dans la *Structure du comportement* et la *Phénoménologie de la perception* : faire transiter la réflexion sur le transcendantal du pôle de la conscience à celui du monde extérieur. Ma vie « a une atmosphère sociale » qui précède et conditionne le retour réflexif que je peux poser sur elle. Ce qui ne signifie pas que cette vie est inappréhensible mais que « la compréhension qui y donne accès n'est pas encore intellection »³². Comprenons, en d'autres termes, que je suis immédiatement jeté dans (et présent à) un monde socialement et culturellement coloré avant même d'en faire l'objet de ma conscience réflexive. Pour Merleau-Ponty, « avec le monde naturel et le monde social (qui s'identifient et deviennent équivalents), nous avons découvert le véritable transcendantal. Celui-ci n'est pas l'ensemble des opérations constitutives par lesquelles un monde transparent, sans ombres et sans opacité s'étalerait devant un spectateur impartial » qui serait ma conscience (comme chez Kant)³³. Les autres y sont mes *analogons* mais ce statut ne dérive pas de moi ou de la conscience que j'ai de moi.

Une forme d'intersubjectivité précède toujours déjà mon avène-

³⁰ E. Husserl., *Idées II*, *op. cit.* p. 315.

³¹ M. Merleau-Ponty, *La phénoménologie de la perception*, *op. cit.*, p. 311.

³² M. Merleau-Ponty, *La structure du comportement*, *op. cit.*, p. 240.

³³ M. Merleau-Ponty, *La phénoménologie de la perception*, *op. cit.*, p. 418.

ment de sujet dans le monde ; il s'agit du social, de la culture, de l'Être-avec. C'est lui qui recouvre d'une nappe de sens le monde au cœur duquel ma conscience va advenir. Il faudra attendre les textes circonscribés dans *Éloge de la philosophie*, *Signes* ou encore *La prose du monde* (publiés dans les années 60) pour que Merleau-Ponty reprenne cette thèse et lui apporte quelques éclaircissements. On peut alors lire que « l'unité de la culture étend au-delà des limites d'une vie individuelle le même genre d'enveloppe qui réunit par avance tous les moments de celle-ci à l'instant de son institution ou de sa naissance ». On comprend que Husserl faisait partie de ceux qui se fourvoient en cherchant « du côté de l'esprit (la conscience, l'ego) la garantie d'une unité qui est déjà là quand nous percevons » le monde et le sens que ma culture (mon univers social) y a déposé à l'état de sédiment³⁴. Par l'action de la culture et du monde social, je m'installe d'une certaine manière dans des vies qui ne sont pas miennes en ce sens que la signification que les objets du monde revêtent pour moi est celle qui a été forgée dans le consensus de ceux qui ont « précédé mon présent ». Ce présent devient ce que Merleau-Ponty appelle « le social-mien », c'est-à-dire la matière brute de mon *être-au-monde* que je vais alors sculpter à ma guise.

Les propos « sociologisants » de Merleau-Ponty ne connaissent pas de déficit par rapport aux thèses husserliennes puisqu'ils permettent d'éluder par anticipation le reproche que Garfinkel adressera au *monde vécu* phénoménologique. L'ethnométhodologue écrivait qu'« il n'y a pas quelque intuition vivante à redécouvrir, mais un autre processus de construction continu, celui de nos interactions quotidiennes »³⁵. Or, la pensée merleau-pontyenne a ceci d'original qu'elle identifie purement et simplement l'intuition vivante réfutée à l'interactivité. Je suis en contact avec un monde dont j'hérite le sens culturel et social (perpétuellement engendré et nuancé par ceux qui m'ont précédé) avant

³⁴ M. Merleau-Ponty, « Le langage indirect et les voix du silence », dans *Signes*, Paris, Gallimard, 1960, p. 111 (pp. 63-135).

³⁵ J. De Munck, « Normes et procédures : les coordonnées d'un débat », dans *Les mutations du rapport à la norme. Un changement dans la modernité ?*, De boeck, 1997, p. 39 (pp. 25-63).

même que ma conscience (avec celle d'autrui concéderait Husserl) puisse lui en élaborer un. « Quand je réveille en moi la conscience de ce social-mien, c'est toute ma synchronie qui me devient présente, c'est, à travers elle, tout le passé que je deviens capable de penser [...], c'est toute l'action convergente et discordante de la communauté historique qui m'est donnée effectivement dans mon présent vivant »³⁶. Évidemment, ce monde toujours déjà coloré de signification culturelle imprègne autrui comme il m'imprègne. La communauté historique a incrusté le monde de sens divers et il nous reste à lui et à moi à poursuivre la mise en forme de cet héritage ou à le transformer. Il n'y a plus ce rapport conflictuel et inéluctable de consciences se constituant mutuellement par projection analogique. Autrui et moi-même sommes tous deux pétris par le monde dont les significations socialement constituées s'insinuent en nous par toutes les aspérités de notre vie en son sein : nos « totalités privées fraternisent avec la totalité sociale »³⁷.

Je reconnais autrui non pas après lui avoir discerné une quelconque conscience postulée à la suite du retour réflexif qui a fait apparaître la mienne propre mais parce que, synchronisés au même monde social, nous sommes *ipso facto* synchronisés entre nous. Je sais, sans même le réfléchir, qu'autrui est comme moi, un être social et culturel. Il y a entre lui et moi ce que Merleau-Ponty appelle « une communication primordiale et muette »³⁸. Celle-ci, souligne J.-P. Le Goff, permet de penser « une présence de l'autre dans ce fond obscur d'indistinction première » qu'est mon entrelacement au monde³⁹. Dans un premier temps, la dimension intrinsèquement culturelle (ou sociale) de tout ce qui m'entoure me communique tacitement (par ce que le philosophe

³⁶ M. Merleau-Ponty, « Le philosophe et la sociologie », dans *Éloge de la philosophie, op. cit.*, p. 121 (pp. 97-122).

³⁷ M. Merleau-Ponty, « La perception d'autrui est le dialogue », dans *La prose du monde*, Paris, Gallimard, 1969, p. 202 (pp. 182-203).

³⁸ M. Merleau-Ponty, « Science et expérience de l'expression », dans *La prose du monde, op. cit.*, p. 60 (pp. 15-65).

³⁹ J.-P. Le Goff, « Le paradoxe du langage et de l'Être brut », dans *Les cahiers de philosophie. Actualité de Merleau-Ponty*, n° 7, 1989, p. 82 (pp. 69-84).

nomme le *langage parlé*) l'existence des autres qui ont avant moi, par compromis successifs, tissé et retissé l'ouvrage en perpétuel chantier que compose cette dimension. C'est alors que, dans un second temps, est envisageable une reprise de l'ouvrage en question avec les « autres » qui me coexistent naturellement. Notre enracinement sur la même terre, notre expérience d'une même culture est ce qui nous lance dans l'entreprise d'une communication nouvelle (le *langage parlant*). À condition que nous puissions nous entendre et nous accorder, c'est en son cours que nous élaborerons des significations sociales et culturelles nouvelles, lesquelles viendront, comme par surimpression, modifier les teintes des anciennes et redéfinir légèrement le monde dans lequel les individus futurs s'enracineront pour en faire de même à leur tour.

Dans les deux cas (le *langage parlé* par des individus passés à travers le monde muet et celui, *parlant*, que j'élabore avec mes semblables), autrui apparaît toujours comme une présence sur un fond qui demeure la matrice première me situant d'emblée en relation. « Il y a un dialogue perpétuel des hommes entre eux par lequel, de proche en proche, je suis relié à la totalité du genre humain »⁴⁰. En dernier ressort, c'est en déployant la parole (« qui seule constitue le phénomène véritablement originnaire » dira F. Dastur) que Merleau-Ponty accomplit conjointement le dépassement du subjectivisme et de la philosophie de la conscience husserlienne qui a tant marqué le 20^e siècle⁴¹. Par tous les plis et replis de ce langage originnaire, les individus s'accordent et posent tacitement les consensus nécessaires pour accorder aux choses leurs sens communs.

En marge de l'harmonie transcendante :
Sartre ou la critique du conflit

Ancré dans une pensée du consensus, Merleau-Ponty nous brosse le tableau d'un monde phénoménologiquement réduit à son sens culturel,

⁴⁰ *Ibid.*

⁴¹ F. Dastur, « Le corps de la parole », dans Merleau-Ponty, *Notes de cours sur l'origine de la géométrie* de Husserl, Paris, PUF, p. 353 (pp. 349-368).

reflet d'un état de consensus, d'une mise en commun transitoire de leur humanité par les individus. En allant débusquer cet état dans ses différents textes à partir de la problématique intersubjective, nous avons montré que le conflit pouvait être évacué le temps de retrouver notre contact avec le monde vécu, profondément culturel, collectif et inter-constitué⁴².

La phénoménologie de Merleau-Ponty nous semble intéressante parce qu'elle permet précisément d'envisager l'origine « consensuelle » du sens des objets du monde que peu de phénoménologues ont pensée. Mais il s'agit bien là d'une interprétation de second degré. Et si le consensus nous semble être partout en filigrane, jamais le processus d'élaboration de ce sens (qui fut l'objet d'un premier accord passé entre les individus socialisés qui m'ont précédé et qui devient celui d'un second lorsque je m'entends avec autrui à son propos) ne sera clairement qualifié de la sorte. Et l'on peut à ce titre rester quelque peu interdit face à la nébulosité que semblaient véhiculer ses derniers textes. Sartre était de ceux qui estimaient que le projet de Merleau-Ponty était effectivement enrobé d'une forme d'obscurité métaphysique qui s'est révélée définitivement lorsqu'il se mit à en parler dans des termes ontologiques au tournant des années 50⁴³. *L'Être préobjectif* qui qualifie le monde vécu dans *L'œil et l'esprit* serait devenu, pour Sartre, des plus opaques et des moins compréhensibles⁴⁴. Peut-être justement la pensée de Merleau-Ponty était-elle devenue précisément trop consen-

⁴² Il convient en effet de ne pas omettre les deux écrits politiques du philosophe : *Humanisme et terreur* (Paris, Gallimard, 1947) et *Les aventures de la dialectique* (Paris, Gallimard, 1955). Ces deux textes, évidemment, parlent de conflits mais se situent sur un plan politique qui n'est pas celui de la philosophie fondamentale : la phénoménologie transcendantale.

⁴³ J.-P. Sartre, « Situations IV, Merleau-Ponty », dans *Situations philosophiques*, Paris, Gallimard, 1964, pp. 141-217. Sartre parle d'une « découverte du cœur » de Merleau-Ponty qu'il ne comprenait pas. Elle le frappa par sa densité sombre, « qui renvoyait sans cesse à une idée qui allait être dite et qui reste informulée ». Dès lors, conclut-il amèrement : « Le cours de nos pensées nous écartait l'un de l'autre chaque jour un peu plus » (*ibid.*, pp. 204 et 210).

⁴⁴ M. Merleau-Ponty, *L'œil et l'esprit*, Paris, Gallimard, 1964, p. 12.

suelle ? À force de vouloir tendre vers le monde brut du *langage parlé*, et à force de rechercher l'absence de trouble et de heurt pour caractériser la couche significative du vécu du *Mitsein*, tout porte à croire que Merleau-Ponty, en effet, s'est progressivement égaré dans ses fameuses *voix du silence*. À l'inverse de la phénoménologie merleau-pontyenne, celle de Sartre, elle, évacuera dans le même geste l'extrapolation transcendantale et la fiction consensuelle. Il est devenu notoire que pour lui, « le conflit est le sens originel de l'être-pour-autrui »⁴⁵. Il sera en cela sociologiquement proche de Simmel pour qui « l'opposition est l'une des fonctions concrètes qui composent en réalité [toute relation] »⁴⁶. Nous y reviendrons.

En lisant la pensée de Merleau-Ponty à travers le prisme du consensus, nous avons tenté de démontrer qu'il cherchait à régresser sous la situation du conflit des consciences pour éviter la contradiction d'une conscience qui constitue ceux avec qui elle est censée élaborer le sens du monde (ou la contradiction d'une conscience constituante mais aussi nécessairement constituée par celle d'autrui). Ce conflit, Sartre l'assume et le revendique. Le drame humain est bien justement que l'attitude originaire par rapport à autrui est une attitude d'objectivation dans l'opposition. C'est ce qu'il illustre déjà dans *La transcendance de l'Ego* (1936) par ce fameux passage : « je ne puis concevoir la conscience de Pierre sans en faire un objet »⁴⁷. Lorsqu'il fait intrusion dans mon champ de conscience je ne suis pas accoutumé à lui comme c'est le cas dans la pensée merleau-pontyenne. L'état du monde dans lequel Pierre et moi nous trouvons n'est en rien le résultat d'un consensus passé et il n'induit pas que nous nous orientations ensemble vers un consensus à venir. Cela pour la simple raison que dans le monde sartrien, « il n'est aucune présence immédiate de l'un à l'autre »⁴⁸.

⁴⁵ J.-P. Sartre, *L'être et le néant*, Paris, Gallimard, 1943, p. 404.

⁴⁶ G. Simmel, *Le conflit*, *op. cit.*, pp. 26-27.

⁴⁷ J.-P. Sartre, *La transcendance de l'Ego*, Paris, Vrin, 1965 (1^{er} éd. 1936), p. 77.

⁴⁸ J.-P. Sartre, *L'être et le néant*, *op. cit.*, p. 261. Le seul moment où Sartre acceptera d'évoquer un quelconque rapport au monde irréflecti se résume à la

Ici, je reconnais autrui peu à peu comme un objet concret à partir des événements de mon expérience. « Ce que je vise alors en lui n'est rien d'autre que ce que je trouve en moi-même » puisque je postule que ce corps contingent, là, en face de moi, jouit de la même intériorité que moi⁴⁹. Jusqu'ici encore proche de l'appréhension de Husserl, Sartre s'en éloignera par l'adoption d'une nouvelle hypothèse. Son intérêt résidera dans sa pierre d'achoppement : la prise en compte du regard d'autrui sur moi. Forcément, reprend Sartre, « autrui est l'être pour qui je suis objet » puisque c'est en tant que tel qu'il me rencontre dans son monde⁵⁰. Le conflit naît donc d'une instrumentalisation mutuelle immédiate. Autrui est pure facticité dans mon monde et je le suis dans le sien. C'est d'ailleurs cette idée qu'attaqueront, à couvert, ses détracteurs (lors de sa conférence restée célèbre sur l'existentialisme en 1945) en postulant que l'existence selon lui est « une existence purement privative, une hostilité permanente »⁵¹. Merleau-Ponty était de ceux-là.

Le point de vue selon lequel « on ne peut comprendre le conflit, en tant que phénomène social, que sous l'angle de l'interaction » est tout à fait intégré par Sartre⁵². La condition du conflit de deux consciences objectivantes réclame évidemment que les individus interagissent en situation. C'est au cours de l'interaction que j'objective autrui et que j'en fais quelque chose pour moi. Autrui fait de même, ce qui pose un conflit qui, aurait dit Simmel, « surgit sur base d'égalité »⁵³. Évoquer

manière dont il traite de l'émotion : « La conscience émotionnelle est d'abord irréfléchie et, sur ce plan, elle ne peut être conscience d'elle-même que sur le mode non-positionnel » (J.-P. Sartre, *Esquisse d'une théorie des émotions*, Paris, Hermann, 1995 [1^e éd. 1938], pp. 38 et 58). Mais, on l'aura deviné, le parallèle avec Merleau-Ponty à peine ouvert doit être rapidement refermé car, comme on peut le constater, Sartre continue à référer le rapport irréfléchi de l'émotion au monde à une manière d'être de la conscience.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 266.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 306.

⁵¹ J.-P. Sartre, *L'existentialisme est un humanisme*, Paris, Gallimard, 1996 (1^e éd. Nagel, 1946), p. 98.

⁵² L. A. Coser, *Les fonctions du conflit social*, op. cit., p. 39.

⁵³ G. Simmel, *Le conflit*, p. 63. Notons au passage que nous tentons ici entre

Simmel n'est pas innocent car l'auteur préfigure sociologiquement Sartre à bien des égards lorsqu'il évoque combien « la personnalité, dans la mesure où elle est en relation avec les autres, est modifiée dans sa couche la plus profonde »⁵⁴. On pense ici au fameux exemple du garçon de café de *L'être et le néant*. Le garçon de café n'est rien d'autre que ce que les autres ont fait de lui par le biais de leur regard objectivant. Objectivé et défini comme tel, le garçon de café s'imprègne du rôle « garçon de café » : « Il s'applique à enchaîner ses mouvements comme s'ils étaient des mécanismes se commandant les uns les autres, sa mimique et sa voix même semblent des mécanismes, il se donne la prestesse et la rapidité », bref, il se donne l'ensemble des caractéristiques de l'image traditionnelle du garçon de café⁵⁵. Le garçon de café, écrit Sartre, joue à être garçon de café dans ses interactions quotidiennes. Il accepte de *se faire* l'objet qu'autrui voit en lui. C'est par cet exemple que le philosophe définit la mauvaise foi : accepter d'être et faire valoir « un principe d'identité d'une image déformée »⁵⁶. Car pour lui-même, le garçon de café ne peut pas être immédiatement garçon de café au sens où cet encrier *est* encrier, où le verre *est* verre. Il sait qu'il est plus que son image devenue chose parmi les choses. Mais il peut accepter de fuir le conflit avec ces autres consciences en se laissant emprisonner dans ce qu'elles font de lui, en devenant ce qu'elles disent qu'il est.

Suite à un dialogue avec moi-même je peux réagir contre « ce sujet que j'ai à être et que je ne suis point »⁵⁷. Ma liberté advient quand je

Simmel et Sartre un rapprochement qui n'assume qu'une responsabilité pour ainsi dire « socio-philosophique ». Leurs perspectives politiques ne supporteraient pas une telle opération, ne fut-ce, par exemple, qu'à partir de la question de la concurrence que Simmel, contre « l'organisation socialiste », définit comme « le combat de tous pour tous » et non de tous contre tous comme le posera Sartre dans le discours plus marxiste qu'on lui connaît (*ibid.*, pp. 95 et 79).

⁵⁴ *Ibid.*, p. 156.

⁵⁵ J.-P. Sartre, *L'être et le néant*, op. cit., p. 94.

⁵⁶ *Ibid.*, pp. 62 et 63.

⁵⁷ J.-P. Sartre, *L'être et le néant*, op. cit., p. 94.

refuse d'être ce que je suis habituellement. C'est ce qu'exprime cette phrase de *L'être et le néant* qui a déjà fait couler tant d'encre : « Une liberté qui se veut liberté, c'est en effet un *être-qui-n'est-pas-ce-qu'il-est* et *qui-est-ce-qu'il-n'est-pas* qui choisit, comme idéal d'être, *l'être-ce-qu'il-n'est-pas* et *le n'être-pas-ce-qu'il-est* »⁵⁸. Pour le dire plus clairement, l'être qui assume sa liberté est celui qui choisit « non de coïncider avec soi, mais d'être toujours à distance de soi »⁵⁹. Il est celui qui choisit de s'écarter de l'objet qu'il est pour autrui, qui choisit d'*agir* au sens straussien du terme⁶⁰. Le heurt devient alors effectivement « intentionnel » car je décide de m'opposer aux autres en me faisant violence⁶¹.

Autrui change ma personnalité, Simmel l'a bien dit. Mais libre à moi de ne pas accepter éternellement la manière dont il me configure. Pour donner un exemple à plus large échelle, les prolétaires peuvent refuser leur identité de prolétaire, mais, pour ce, ils doivent préalablement reconnaître le conflit qui les oppose aux bourgeois. De la reconnaissance du conflit naît l'action, et, de l'action, la liberté. On comprend dès lors l'insistance avec laquelle Sartre répétera que « l'essence des rapports entre consciences n'est pas le *Mitsein*, *L'être-avec...* (comme Merleau-Ponty, reprenant Heidegger, le *subodore*), c'est le conflit »⁶².

Originalité et insuffisance du consensus transcendantal

Qu'en conclure ? Très certainement que Sartre nous permet aussi de dépasser à sa manière l'obstacle de la conscience constitutive husserlienne. Autrui surgit déjà constitué dans mon monde, sa présence est factuelle, je ne peux pas me l'expliquer ni rien y changer. C'est alors

⁵⁸ *Ibid.*, p. 675.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 676.

⁶⁰ Voir A. Strauss, *Miroirs et Masques*, Paris, Métailié, 1992, pp. 47 et suivantes.

⁶¹ J. Freund, *Sociologie du conflit*, op. cit., p. 65.

⁶² J.-P. Sartre, *L'être et le néant*, op. cit., p. 470.

qu'il me fait « chose ». Mais je peux me soustraire à cette instrumentalisation car je suis libre. Le tour de force sartrien est d'outrepasser Husserl tout en conservant l'idée du conflit des consciences. Sans lui, je ne peux éprouver ma liberté. La proposition simmelienne selon laquelle le conflit peut prendre « une signification positive » devient viable dans une philosophie sartrienne⁶³. Mais à quel prix, convient-il alors de se demander ? Alors que Merleau-Ponty s'évertue à déconstruire la pensée du sujet et de la conscience husserlienne, Sartre, lui, la réintroduit d'emblée (même si elle n'est plus transcendante puisque autrui surgit comme un outil déjà constitué dans mon champ de conscience sans que je puisse rien y faire). Or, c'est parce que Merleau-Ponty se place dans un monde où les consciences ne sont pas encore figées et les sujets délimités qu'il n'y a pas de séparation entre monades qui peuvent entrer en conflit. Le monde *vécu*, le monde de *l'être avec... autrui* (le *Mitsein*) est un monde que j'explore en deçà de toute conscience et dont je perds beaucoup en passant au moment de la subjectivation sartrienne. Le premier temps de l'intersubjectivité chez Merleau-Ponty est un temps où l'individu n'est pas encore à l'œuvre dans son travail de pétrification réflexive. Ce n'est pas le sujet rationnel et conscient qui *est au monde avec autrui*.

Ce rapport à autrui, théoriquement novateur, nous reconduit au premier temps de notre texte. Nous y avons apprécié l'évolution de la problématique intersubjective de son foyer originaire dans l'œuvre de Husserl à sa redéfinition dans celle de Merleau-Ponty. Celui-ci, pour éviter le solipsisme d'une perspective subjectiviste, a voulu installer autrui hors de ma conscience, dans le monde qu'il nous propose de redécouvrir comme étant déjà social. Avec Merleau-Ponty il n'est nul besoin de s'enfoncer dans les méandres de l'appréhension analogique car une forme d'intersubjectivité consensuelle précède mon avènement de sujet dans le monde. Le monde est déjà là, riche de son sens préconstitué par notre milieu culturel quand nous prenons conscience de lui. Par l'action de la culture, du social dans lequel je suis jeté, je

⁶³ J. Freund, « German sociology in the time of Max Weber », *art. cit.*, p. 170.

m'installe d'une certaine manière dans des objets dont la signification est imprégnée d'humanité puisqu'ils sont ce que la communauté historique s'est accordée à faire d'eux avant moi. Je suis synchronisé par là-même à une forme d'altérité transcendante qui me préexiste. Sur ce modèle, je me retrouve aussi synchronisé avec l'autre qui me coexiste. En effet, bien loin de reconnaître l'autre comme autre « conscience » pro-jetée à partir de la mienne, la parole muette du monde informe autrui (donne forme et instruit) sur le même mode que moi. Ce qui en a fait mon strict alter-ego. Il ne transgresse en rien le monde tel qu'il est pour ma conscience puisque le monde précède ma conscience. Il est avec moi dans le monde avant que n'intervienne le recul réflexif de nos subjectivités. Autrui ne transgresse pas mon champ de conscience et je ne transgresse pas le sien.

Pourtant, le même rapide détour par Sartre nous permet de réaliser que l'originalité de cette pensée, imperceptiblement conditionnée par une forme de consensus originaire, est aussi sa faiblesse. Elle donne à penser que le niveau transcendantal reste tributaire d'un idéal d'harmonie parfaite, d'un monde social où la normalité serait de pénétrer le sens des choses sans dissensions. La rencontre de l'autre ne pose pas de problème. Je trouverai toujours un terrain d'entente puisque nous sommes établis dans le même monde. Sartre, ancré dans une stricte philosophie de la conscience, ne sera certes pas en mesure d'apprécier l'étendue du monde social et culturel à travers lequel fusent les significations. Nous avons en effet pu constater que le détour par le conflit des consciences objectivantes — qui exige l'abandon du *Mitsein*, de l'*Être avec* — avait pour conséquence d'abroger unilatéralement la déconstruction du sujet entamée par Merleau-Ponty. Quoi que Sartre en dise, il nous semble que se trouve là, dans le creux d'une humanité virtuellement consensuelle, l'idée intéressante que les individus peuvent toujours construire du sens en commun.

Néanmoins, force est de constater que la critique de Sartre reste dotée d'une certaine pertinence que l'on peut mettre en évidence en la rapprochant de celle que le courant simmelien en sociologie adresse à Habermas. En effet, là où la couche première du vécu selon Merleau-Ponty se verra discréditée en philosophie par le courant sartrien, le

« consensus dans l'agir communicationnel » d'Habermas ne trouvera pas toujours la résonance sociologique désirée⁶⁴. Pour les sociologues s'inspirant de Simmel, il est effectivement typique de remarquer qu'alors même qu'il prétend se distancier de la phénoménologie par le truchement d'une critique de l'ethnométhodologie, Habermas développe une théorie de « la communication pure, courante » qui fait fortement écho à la formalisation merleau-pontyenne de « la parole universelle » et muette qui exprime le sens culturel du monde à chacun d'entre nous⁶⁵. A. Hahn, par exemple, nous montre que les thèses d'Habermas ne peuvent être concluantes que dans un paradigme sociologique où l'on estime que « chaque conflit n'est que provisoire » et qu'il convient de travailler le consensus pour réintégrer l'état social normal, à savoir celui de « l'harmonie parfaite »⁶⁶. Or, depuis Simmel précisément, il devrait généralement être considéré comme acquis « qu'un groupe qui serait tout simplement centripète et harmonieux, une pure et simple "réunion", non seulement n'a pas d'existence empirique, mais encore ne présente pas de véritable processus de vie »⁶⁷.

La beauté, presque esthétique, des derniers textes de Merleau-Ponty ne les exempte pas de ce reproche. Tout se passe comme si, sous couvert transcendantal, Merleau-Ponty se donnait par avance l'idée habermassienne « d'une société parfaite conçue comme une société dépourvue de toute contradiction et de tout conflit » pour poser l'harmonie de ma rencontre d'autrui dans un monde culturellement et socialement déjà constitué.⁶⁸

Ce serait esquiver la véritable difficulté que de refuser de confronter l'approche transcendantale de Merleau-Ponty au monde empirique

⁶⁴ Voir à ce propos. R. Barbaras, « Le dédoublement originaire », dans Merleau-Ponty, *Notes de cours sur l'origine de la géométrie de Husserl*, op. cit., pp. 289-302.

⁶⁵ J. Habermas, *Théorie de l'agir communicationnel*, t. II, trad. J. L. Schlegel, Paris, Fayard, 1987, p. 391.

⁶⁶ A. Hahn « La sociologie du conflit », op. cit., p. 385.

⁶⁷ G. Simmel, *Le conflit*, op. cit., p. 21.

⁶⁸ J. Freund, *Sociologie du conflit*, op. cit., p. 92.

conflictuel que nous décrit Simmel. Car la démarche du philosophe est bel et bien une démarche de fondation, et il est en ce sens redevable de ce qu'elle entend fonder : le monde empirique qui connaît le conflit. Or, faisant mine de se déprendre des comportements quotidiennement conflictuels pour décrypter notre premier rapport au monde, il ne fait que dégager une couche harmonieuse et consensuelle qu'il ne nomme finalement pas. À force de vouloir dévoiler un monde brut transcendantal et intersubjectif, Merleau-Ponty passera d'un terme à l'autre (*Mitsein*, langage parlé, Être préobjectif, etc) sans jamais véritablement parvenir à en extraire la substance commune. L'indistinction, que Sartre qualifie d'obscur et mystique, dans laquelle sera laissée cette intersubjectivité première — que nous avons proposé de nommer « consensus transcendantal » — empêche Merleau-Ponty de la thématiser comme telle. Dès lors, elle se trouve forcément totalement désarmée face à la critique du conflit venant lui rappeler que le fantasme d'une société harmonieuse n'existe pas. On voit bien, en fin de compte, que Merleau-Ponty peut inversement nous permettre de complexifier l'idée d'une société originellement conflictuelle mais la conceptualité fait alors défaut et l'argument transcendantal reste alors le seul rempart. Sartre a su thématiser le conflit dans son ontologie phénoménologique. Elle fait aujourd'hui autorité, y compris en sociologie. Il faut peut-être à présent se frotter à nouveau au *Mitsein* merleau-pontyen pour évaluer l'outil intellectuel que pourrait devenir une pensée qui assume son désir de dénicher le consensus *en deçà* du conflit. Nous avons essayé d'ouvrir ici ce programme mais il restera encore beaucoup de réflexion philosophique et de recherche sociologique à épuiser avant de le refermer.

Bruno FRÈRE

(Aspirant FNRS, Université de Liège et Ehess)