

Sartre/Merleau-Ponty, allers-retours

Florence Caeymaex & Grégory Cormann

Université de Liège

Né en 1908, Merleau-Ponty est de trois ans le cadet de Sartre. Leur première rencontre a lieu à l'École normale supérieure. Reçus à l'agrégation en 1929 pour Sartre (la même année que Beauvoir, Nizan et Hyppolite, un an après Aron), en 1930 pour Merleau-Ponty, ils appartiennent à ce que l'on peut désigner comme une génération¹ ; bien que riche de figures singulières, elle se distingue pourtant *comme génération* par son affranchissement à l'égard des traditions philosophiques nationales et des figures dominantes de l'époque, parmi lesquelles Brunschvicg et Bergson. Celles-ci incarnent, malgré tout ce qui les oppose, le « spiritualisme » que cultive la philosophie française² – et la parenté qui lie encore à cette époque la philosophie aux sciences psychologiques. La nouvelle génération reçoit la phénoménologie allemande – où prévalent les termes de « conscience » et « d'existence » – comme une proposition subversive et radicale qui déplace le centre de gravité du discours philosophique et clarifie ses rapports avec la psychologie empirique.

C'est à partir de cette inscription générationnelle de Sartre et de Merleau-Ponty et de son destin philosophique, des années 1930 jusqu'aux années 1960, que nous souhaitons ici resituer la rupture de 1952. L'obsession pour cette rupture, symbolisée par la republication incessante des lettres de Sartre et de Merleau-Ponty depuis 25 ans³, et à laquelle pourrait participer le présent volume, signifie en effet souvent, de façon générale, un congé donné à la tentative philosophique et intellectuelle majeure de la pensée française contemporaine, dans son moment phénoménologique-existentialiste, ainsi que, de façon plus restreinte, un appauvrissement réciproque de notre compréhension des pensées de Sartre, dont la philosophie apparaît à certains piégée dans son époque *et* de Merleau-Ponty, dont la pensée aurait à l'inverse, comme magiquement, la possibilité d'y échapper. Face au risque de cet appauvrissement, nous proposerons par conséquent plusieurs « aller-retour » entre les deux

¹ J.-F. Sirinelli, *Génération intellectuelle. Khâgneux et Normaliens dans l'entre-deux-guerres*, Paris, Fayard, 1988.

² F. Worms, *La philosophie en France au XX^e siècle*, Paris, Gallimard, 2009.

³ « Sartre, Merleau-Ponty : Les lettres d'une rupture », *Magazine littéraire*, n° 322, avril 1994, pp. 67-86, avec une présentation de François Ewald ; repris dans M. Merleau-Ponty, *Parcours deux, 1951-1961*, Lagrasse, Verdier, 2000, pp. 129-169 ; puis, par Claude Lefort, dans M. Merleau-Ponty, *Œuvres*, Paris, Gallimard, « Quarto », 2008, pp. 625-651.

philosophes, approchés inséparablement du point de vue philosophique, du point de vue politique et du point de vue biographique-intime⁴.

1. Les années 1930 : Sartre, Merleau-Ponty et la phénoménologie

Le congé donné au « spiritualisme » français, qu'il s'agisse de sa version idéaliste (Brunschvicg) ou réaliste (Bergson et les psychologues), chez Sartre comme chez Merleau-Ponty, s'autorise pour l'essentiel de la théorie husserlienne de l'intentionnalité. Initiés à celle-ci par le livre d'Emmanuel Levinas, *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*⁵, lecteurs ensuite des *Ideen* et des *Méditations cartésiennes*, Sartre et Merleau-Ponty se saisissent de l'idée selon laquelle le phénomène, loin d'être la simple apparence d'une réalité en soi, désigne au contraire la donation pour ainsi dire « en personne » de quelque chose à la conscience ou, selon une perspective inverse, que tout acte de conscience est l'apparition, singulière et modalisée, d'un quelque chose « en chair et en os ». Une telle proposition offre à la philosophie une tâche à la fois descriptive et eidétique (la description des phénomènes devant aboutir à l'inventaire des divers modes de donation, que Husserl assimile à un procès du sens, à des intentions de signification), et un domaine d'investigation propre, distinct de celui de la psychologie empirique. Mais, Sartre comme Merleau-Ponty y seront tous deux attentifs, la radicalité de cette proposition n'apparaît qu'à la condition d'une opération spécifique, ayant valeur de méthode, que Husserl désigne comme « réduction phénoménologique » : la suspension de l'attitude naturelle, c'est-à-dire la neutralisation et l'explicitation comprehensive de son réalisme spontané⁶.

Si chez Husserl ce geste suspensif autorise une investigation de type transcendantal et la mise en œuvre d'une phénoménologie de la Raison qui maintient, au cœur de l'intentionnalité, le privilège de la *theoria*, les jeunes Sartre et Merleau-Ponty en exploiteront autrement les implications : il libère le fait de la conscience, le « vécu », de son assignation à un domaine de réalité (psychique ou physique) et congédie dans le même geste le vieux problème de la représentation, c'est-à-dire du rapport que l'esprit est censé entretenir avec la réalité, l'objet, la nature — ou encore du rapport entre une intériorité et une extériorité : « la conscience, dira Sartre, n'a pas de 'dedans'⁷ » ; « il n'y a pas d'homme intérieur », dira

⁴ Cet article est une version très fortement remaniée d'un texte qui paraîtra, en anglais, dans le volume *Sartrean Mind* (Londres/New York, Routledge, 2019) sous le titre « Sartre and Merleau-Ponty ».

⁵ E. Levinas, *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, Paris, Vrin, 1930.

⁶ J. Bourgault, « La distance et l'amitié. Sartre, Merleau-Ponty et la question de la réduction phénoménologique », *Cahiers philosophiques*, n° 81, 1999, pp. 93-143.

⁷ J.-P. Sartre, « Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl : l'intentionnalité » (1939), in *Situations, I*, Paris, Gallimard, 1947, p. 30.

Merleau-Ponty⁸. Libérer la conscience de sa fonction de représentation, c'est aussi affranchir la phénoménologie du primat qu'elle accorde encore à la théorie de la connaissance et de la science et affirmer l'égalité phénoménologique de tous les vécus : non seulement la vérité propre des actes imaginatifs ou perceptifs, mais tout autant celle des dimensions affective, volitive, ou encore axiologique de l'expérience. Ainsi le mot d'ordre du « retour aux choses mêmes » peut-il prendre, en croisant cette fois l'ontologie heideggerienne, le sens d'une exploration de notre être-au-monde, d'une philosophie pour laquelle la phénoménalité s'élargit au « milieu dans lequel se déroule notre vie concrète⁹. »

Un autre motif encore atteste l'affinité des reprises sartriennes et merleau-pontienne de la phénoménologie et explique l'inflexion « existentielle », résolument anti-intellectualiste, qu'ils impriment au *cogito* phénoménologique. Sartre le premier, dans *La transcendance de l'Ego*, en 1937, jette le doute sur la possibilité d'une réflexion assurant à la philosophie la possibilité de se constituer comme science de la conscience. Selon lui, le caractère absolu de la conscience n'est pas celui d'un savoir, mais d'une existence spontanée sur le mode de la présence à soi, d'un rapport à soi non spéculaire et strictement coextensif à la phénoménalité – c'est-à-dire à la relation que la conscience entretient avec les transcendants. La modification réflexive ne présente, relativement à cet absolu préréflexif, aucune autre spécificité que celle de poser, à titre d'objet transcendant et relatif, un *Ego* ou un *Moi* – sans aucunement se constituer, ainsi que le présupposent les philosophies réflexives, en connaissance ou en représentation adéquate de soi. Une telle thèse est une attaque portée au nom même de la phénoménologie contre le nerf de l'entreprise husserlienne, mais c'est aussi une révolution quant aux pouvoirs mêmes du *cogito* philosophique en général, que l'on retrouve comme motif central dans la *Phénoménologie de la perception*. Le *cogito* explicite (parlé ou réflexif) n'est pas la conquête d'une position de survol à l'égard de l'expérience vécue et du monde qui s'y révèle, mais une modification immanente de celle-ci : non plus une méthode intellectuelle, mais un « événement pur d'origine transcendantale et un accident toujours possible de notre vie quotidienne¹⁰ », selon les termes de Sartre ; non l'irruption d'un esprit absolu capable de « dépouiller le monde de son opacité et de sa transcendance¹¹ », mais, chez Merleau-Ponty, une épreuve existentielle où le *cogito* tacite se découvre dans l'effort même pour se faire sujet

⁸ M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945.

⁹ M. Merleau-Ponty, *Parcours, 1935-1951*, Lagrasse, Verdier, 1997, p. 67.

¹⁰ J.-P. Sartre, *La transcendance de l'Ego* (1937), dans *La transcendance de l'Ego et autres textes phénoménologiques*, Paris, Vrin, 2003, p. 130.

¹¹ M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, p. IV.

parlant¹² et réalise « sa propre dépendance à l'égard d'une vie irréfléchie qui est sa situation initiale, constante et finale¹³ ».

Cette toile de fond partagée ne doit pas masquer l'originalité de leurs trajectoires philosophiques respectives et l'asymétrie de la relation qui se noue entre elles. Des années 1930 à l'année de sa mort, Merleau-Ponty n'a cessé, tout au long de son œuvre, d'éprouver ses propres thèses à la lumière de celles de Sartre, dans un dialogue explicite, admiratif et critique à la fois – l'écho de la pensée de Merleau-Ponty dans celle de Sartre étant, elle, largement implicite, donc à reconstruire, comme nous nous y efforcerons à la fin de cet article. Le compte-rendu élogieux de *L'imagination*, écrit l'année même de sa publication, en 1936, touche au nerf de l'argument – la théorie phénoménologique de l'image comme critique du présupposé classique de l'intériorité de la conscience –, mais émet une réserve sur le traitement réservé à la conception bergsonienne de l'image et sur la faveur accordée à la distinction husserlienne entre *hylé* et *morphé*¹⁴. Elle laisse entrevoir la manière dont Merleau-Ponty s'efforcera, tout au long de son œuvre, de dialectiser les dualités. *La Structure du comportement* (1942), qui exploite de manière originale la *Gestalttheorie* et la phénoménologie au profit d'une théorie anti-behavioriste du comportement, tout en s'autorisant de *La transcendance de l'Ego*, souligne déjà la « structure ambiguë de l'expérience perceptive¹⁵ », l'impossibilité d'assigner l'expérience à la subjectivité ou à l'objectivité pure.

2. L'existentialisme de Sartre et de Merleau-Ponty en 1945

Publié en 1943, *L'être et le néant* fait immédiatement l'objet de lectures passionnées. Au milieu d'une guerre dont l'issue est encore inconnue, le livre apparaît à une génération de jeunes lecteurs comme un acte de liberté. Les témoignages sont nombreux. Misrahi, Deleuze, Pontalis, Lanzmann, notamment, ont dit le vent de liberté qu'a représenté la parution du livre. Renforcée par la création pendant la guerre des *Mouches*, qui passe à travers la censure allemande, et par sa participation aux *Lettres françaises* clandestines, la célébrité de Sartre à la Libération est fulgurante. L'existentialisme fait scandale. La liberté existentialiste devient l'objet de toutes les suspensions. La droite (catholique) accuse Sartre de défendre une liberté qui relativise toutes les valeurs ; et elle attaque son immoralisme d'autant plus virulemment que Sartre ne brigue pas de poste universitaire. Avec l'existentialisme, c'est la vie de *tout le monde*

¹² *Ibidem*, p. 462-463.

¹³ *Ibidem*, p. IX.

¹⁴ M. Merleau-Ponty, *Parcours, 1935-1951*, pp. 45-54.

¹⁵ M. Merleau-Ponty, *La Structure du comportement* (1942), Paris, PUF, 1990, p. 236.

et de *n'importe qui* qui est en jeu. La gauche marxiste n'est pas en reste. Elle fait reproche à l'existentialisme de n'être qu'une posture (bourgeoise) qui cultive un « quiétisme du désespoir¹⁶ » très éloigné d'une action collective émancipatrice.

Dans le compte rendu des *Mouches* qu'il publie en 1943, Merleau-Ponty défend avec brio un Sartre que sa conception de la liberté – « défaut dans le diamant du monde, écharde dans la chair de la nature¹⁷ » – situe dans la lignée de Nietzsche qui montre « sur quel fond de terreur et de cruauté les Grecs ont fait paraître la liberté¹⁸. » Ce bref texte annonce les nombreux articles de la période 1945-1960 qui prendront, contre les critiques de tout bord, le parti de Sartre et de la philosophie existentielle. Ces interventions contribuent à préciser les enjeux contemporains de la notion d'existence : un engagement à penser notre « insertion dans le monde », « nos attaches corporelles et sociales¹⁹ ».

La défense de Sartre est à chaque fois aussi une discussion, de *L'être et le néant* plus particulièrement. Aussi voit-on, en différents textes, le rebond de la critique menée dans l'ultime chapitre de la *Phénoménologie de la perception* à propos de la liberté. Les dualités mêmes (nous ne disons pas : les dualismes) de l'ontologie phénoménologique de Sartre sont mises en cause et suivies jusque dans leurs implications éthiques²⁰. Comme la suite de l'histoire le montrera, c'est d'emblée le statut du *négatif*, de la négativité dans l'expérience vécue qui est en jeu : non pas au sens du mal ou de l'erreur, mais, plus originairement, de sa finitude radicale, c'est-à-dire l'impossibilité pour la conscience de rendre intégralement raison du monde, l'évidence éprouvée de la contingence et de la facticité²¹. La thèse de la corrélation intentionnelle se déploie chez Sartre comme chez Merleau-Ponty comme une exigence de penser *depuis* une différence originaire et non sous l'empire de la positivité de l'Un ou de l'identité (Dieu, la Raison, la Nature, l'Être), mais *comment* le faire ?

Lorsque Merleau-Ponty voit dans les notions cardinales d'en-soi et de pour-soi l'expression d'une antithèse, là où il faudrait saisir un « lien vivant », un échange entre moi et

¹⁶ J.-P. Sartre, « À propos de l'existentialisme. Mise au point » (1944), in M. Contat & M. Rybalka, *Les Écrits de Sartre*, Paris, Gallimard, 1970, pp. 653-658.

¹⁷ M. Merleau-Ponty, *Parcours, 1935-1951*, p. 63.

¹⁸ *Ibidem*, p. 64.

¹⁹ M. Merleau-Ponty, *Sens et non-sens* (1947), Paris, Gallimard, 2001, p. 89.

²⁰ On remarquera l'originalité de Merleau-Ponty sur ce point. Alors que Simone de Beauvoir et Francis Jeanson cherchent à compléter l'ontologie de Sartre par une morale existentialiste, *Sens et Non-Sens* prolonge l'existentialisme en direction d'une « nouvelle idée de la raison » (*ibid.*, p. 7) qui se déploie successivement dans le champ de la création artistique, de la morale et, enfin, de la politique.

²¹ Cette thèse fondamentale est redevable à Jean Wahl. Dans « Vers le concret », Wahl définit la dialectique, dans un sens non hégélien, comme un « effort » de la pensée vers le réel qui est « quelque chose d'autre qu'elle » et suggère que cette altérité dissimule « l'idée de négation » (J. Wahl, « Vers le concret », *Recherches Philosophiques*, n° 1, 1931-1932, pp. 18-20).

le monde, tout se passe comme si Sartre, à saisir le pour-soi comme néantisation, échouait à penser véritablement *l'action*. Bien sûr, il s'agit pour eux deux de réfuter à la fois l'idée d'une causalité objective du comportement, et celle d'une liberté métaphysique (volonté ou libre arbitre). Mais si la liberté est celle d'un pour-soi dont le rapport à l'être ou au monde est d'abord arrachement, ne revient-elle pas, *in fine*, à une décision souveraine à propos du sens de la situation ? S'agit-il bien là de la teneur véritable de l'action libre ? Bien qu'inséparable de sa situation, bien que portée par elle, une telle liberté, affirme Merleau-Ponty, est « en deçà de toutes les actions ». L'action libre ne se signale pas seulement par l'irruption d'un sens neuf, mais aussi par la réactivation « de significations qui traînent entre nous et les choses », d'un « sens autochtone du monde²² » qui forme pour une conscience toute l'épaisseur et l'opacité des motivations et donne forme, et singularité, à son action. Bien évidemment, la centralité de l'expérience corporelle, c'est-à-dire du corps vécu ou propre, a déterminé Merleau-Ponty, dès *La Structure du comportement*, à penser les dualités de l'expérience sous le régime de l'ambiguïté et à explorer préférentiellement les zones de l'expérience « où l'être et la conscience coïncident²³ », se touchent et s'échangent²⁴. D'où une réserve, encore, portant également sur la conception sartrienne de la temporalité. Si celle-ci admet que le présent *n'est pas*, que ma présence au monde est fendue par une négativité originaire – qui donne leur importance à l'imaginaire, à l'absence et au futur –, Merleau-Ponty, rejoignant Bergson sur ce point, affirme, avec le « primat de la perception », le privilège du présent, le caractère primordial de la présence²⁵.

On se gardera de voir dans cette analyse la simple anticipation d'une critique appelée à donner, plus tard, son congé à la philosophie sartrienne. La *Phénoménologie de la perception* paraît en 1945 pendant ce que Merleau-Ponty lui-même a appelé « la querelle de l'existentialisme », et les textes de cette période le montrent se réfléchissant lui-même dans le miroir sartrien, exploitant pour son propre compte les tensions qui font la difficulté de la pensée de Sartre. Avec l'article qui porte ce titre, publié dans le deuxième numéro des *Temps Modernes*, en novembre 1945, Merleau-Ponty s'empare de *L'être et le néant* afin de répondre

²² M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, p. 513, 503.

²³ *Ibidem*, p. 485.

²⁴ On notera cependant que, dans son étude de l'ontologie sartrienne, Roland Breeur s'est appliqué à dégager chez Sartre une passivité plus profonde que l'ambiguïté merleau-pontienne. Il invoque à ce propos le *souvenir d'être* qui, dans *L'être et le néant*, insiste en-deçà du passage de la pure transcendance de la conscience à la constitution d'un monde de sens, « comme son injustifiable présence au monde ». Selon Breeur, c'est cette « fidélité involontaire » à soi qui rend compréhensible l'angoisse (thématisée dès *La transcendance de l'Ego*) éprouvée face à la rupture toujours possible du choix. R. Breeur, *Autour de Sartre*, Grenoble, Million, 2005. Le passage cité est tiré de J.-P. Sartre, *L'être et le néant* (1943), Paris, Gallimard, 1996, p. 127.

²⁵ F. Caeymaex, *Sartre, Merleau-Ponty, Bergson. Les phénoménologies existentialistes et leur héritage bergsonien*, Hildesheim, Olms, 2005.

à ceux qui ne voient dans le livre de Sartre qu'un « poison » contre lequel il faudrait dresser un « cordon sanitaire²⁶ ». Faisant d'une pierre deux coups, il répond aux critiques de droite – qui reprochent à Sartre son matérialisme –, comme de gauche – qui voient dans sa pensée un « reste d'idéalisme²⁷ » –, en soutenant que le problème de Sartre est celui du « rapport entre l'homme et son entourage naturel ou social²⁸ ». L'éphémère expérience du groupe de résistance « Socialisme et liberté » (1941) rapprocha Sartre et Merleau-Ponty, et constitua, de l'avis même de Sartre, le « moment le plus pur de [leur] amitié²⁹ ». Merleau-Ponty a vu la pensée de Sartre évoluer sous le poids des circonstances et chercher à prendre en compte le « problème du collectif » : « quand il est rentré en France après la mobilisation, la campagne de France et la captivité, il n'avait pas changé, certes ; il était bien le même, mais il y avait tout de même ceci, n'est-ce pas, c'est qu'il lui apparaissait de plus en plus nécessaire de trouver un point de vue en philosophie d'où le collectif ne soit pas purement et simplement de l'irréel. Il lui paraissait nécessaire d'intégrer à sa pensée de philosophe ce fait des relations avec les autres³⁰ ». La pensée de Sartre passe alors de l'antihumanisme affiché par *La Nausée* à ce que Merleau-Ponty désigne comme un humanisme « difficile³¹ ».

Merleau-Ponty regrette certes que l'ontologie sartrienne soit « antithétique », avec ses oppositions de l'en-soi et du pour-soi, du pour-soi et du pour-autrui. Mais il distingue dans le texte de Sartre un double mouvement : d'une part, celui qui voit Sartre dégager la liberté radicale de la conscience comme néant ; mais, en même temps, d'autre part, celui qui, affirmant que la conscience n'est que néant, pose que celle-ci est portée par l'être qu'elle n'est pas et ne cesse donc de « communiquer » et d'« échanger » avec lui : « *L'Être et le Néant* montre d'abord que le sujet est liberté, absence, négativité, et qu'en ce sens le néant est. Mais cela veut dire aussi que le sujet n'est que néant, qu'il a besoin d'être porté dans l'être, qu'il n'est pensable que sur le fond du monde, et enfin qu'il se nourrit de l'être comme les ombres, dans Homère, se nourrissent du sang des vivants. Nous pouvons donc attendre, après *L'Être et le Néant*, toutes sortes d'éclaircissements et de compléments³². » Dépassant la critique d'un dualisme sartrien, Merleau-Ponty s'appuie ici implicitement sur l'« Introduction » de *L'être et le néant* afin de

²⁶ M. Merleau-Ponty, *Sens et non-sens*, p. 88.

²⁷ *Ibidem*, p. 95.

²⁸ *Ibidem*.

²⁹ J.-P. Sartre, « Merleau-Ponty » (1961), in *Les Mots et autres écrits autobiographiques*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 2010, p. 1055.

³⁰ M. Merleau-Ponty, *Entretiens avec Georges Charbonnier et autres dialogues*, Lagrasse, Verdier, 2016, pp. 188, 189.

³¹ *Ibidem*, p. 239.

³² M. Merleau-Ponty, *Sens et non-sens*, pp. 89, 90.

dégager les premiers éléments d'une « théorie de la passivité³³ » qu'il place à l'horizon de l'entreprise inachevée de 1943. Toute conscience est conscience de quelque chose d'*autre* : « *la conscience est un être pour lequel il est dans son être question de son être en tant que cet être implique un être autre que lui*³⁴. »

Des mêmes pages, relues avec Derrida à partir du motif freudien de la *Nachträglichkeit*, c'est-à-dire d'un après-coup originaire, Daniel Giovannangeli a dégagé le motif du « retard de la conscience³⁵ ». Du fait de l'antériorité de l'être sur la conscience, l'ontologie sartrienne se fait alors « hantologie³⁶ ». Merleau-Ponty déjà avait tiré profit de cette ouverture suggestive de la pensée de Sartre à la question de la passivité. L'exemple du membre fantôme dans la *Phénoménologie de la perception*³⁷, que Merleau-Ponty tire avec force de l'*Esquisse d'une théorie des émotions*³⁸ et que plusieurs commentaires contemporains élargissent à la thématization d'un *corps fantôme*, constitue certainement une des traces les plus marquantes et les plus fécondes de cette suggestion. C'est, en effet, à partir de cette insistance sur le corps fantôme qu'il est possible de penser concrètement la subjectivité dans ses attaches corporelles et sociales. Plutôt que de penser le membre fantôme comme le substitut d'une mutilation, il convient à cette fin de considérer que le corps propre chez Merleau-Ponty, bien loin de se superposer idéalement avec l'intégrité du corps (physique), le déborde toujours dans un milieu institué historiquement et intersubjectivement, dont l'expérience pathologique comme l'épreuve de la violence sociale ou politique sont aussi, à leur manière, l'attestation. Le corps propre est dès lors toujours dans le même temps impropre, au sens où la condition de son activité se trouve hors de lui, non seulement dans des dispositifs techniques, mais surtout pris dans des réseaux d'appartenance et d'entre-appartenance dont ils participent, d'une part, et dont il est en même temps, d'autre part, responsable.

3. 1945-1950 : Sartre, Merleau-Ponty et *Les Temps Modernes*

C'est précisément avec la création des *Temps Modernes*, en 1945, que l'amitié se double d'une véritable « entreprise commune³⁹ ». Membre fondateur, Merleau-Ponty en est aussi l'éditorialiste principal et anonyme jusqu'au début des années 1950. Mieux préparé que Sartre

³³ *Ibidem*, p. 95.

³⁴ J.-P. Sartre, *L'être et le néant*, p. 29.

³⁵ D. Giovannangeli, *Le Retard de la conscience*, Bruxelles, Ousia, 2001.

³⁶ *Ibidem*, p. 107. À l'autre bout de l'œuvre, la fin de *L'être et le néant* définit par suite, de façon rigoureuse, la conscience comme un « non-être relatif » (*L'être et le néant*, p. 666) et pose ainsi l'exigence d'une autre pensée de la négativité.

³⁷ M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, p. 90-105.

³⁸ *Ibidem*, p. 94 note, 102.

³⁹ J.-P. Sartre, « Merleau-Ponty », p. 1116.

à s'orienter dans la politique⁴⁰, c'est avec la publication d'*Humanisme et terreur*, en 1947, qu'il amène ce dernier à l'écriture et à l'engagement politiques. Jusque là, Sartre est resté prudemment sur le plan d'une critique théorique du matérialisme dialectique et de la vulgate marxiste⁴¹.

Le positionnement de la revue porte l'empreinte d'une pensée riche et difficile, sans concession à la simplification. Le premier texte de Merleau-Ponty, « La guerre a eu lieu », tire de l'expérience collective et individuelle de la guerre une leçon quant à l'histoire et à la politique ; non une philosophie de l'histoire ou une doctrine politique, encore moins une ligne politique, mais une tâche pour la pensée et l'écriture qui s'y veulent résolument engagées. Dans le droit fil de la critique de la pensée de survol, l'écriture engagée se veut une *expérience* de la vérité qui affronte l'incertitude du sens et assume comme nôtres « non seulement nos intentions, le sens que nos actes ont pour nous, mais encore les conséquences de ces actes au dehors, le sens qu'ils prennent dans un certain contexte historique⁴². » En résultent une extraordinaire variété de textes (littéraires, philosophiques, politiques : autant de manières d'écrire *pour* son époque) et, sur le plan politique, un positionnement résolu à ne pas céder aux dualisations qui marquent, très vite après la Libération, l'entrée dans la Guerre froide. Dans un moment où, à la fois, se lèvent « les espérances d'un bouleversement social » et se rétablissent « les forces de la vieille société » (Lefort), *Humanisme et terreur* s'efforce de comprendre les procès de Moscou autrement que ne le faisait Koestler dans *Le zéro et l'infini*. Soucieux de n'abandonner ni la cause du prolétariat ni le projet révolutionnaire marxiste et de ne pas disqualifier en bloc l'expérience du « communisme effectif », il tente une défense critique de l'URSS, cherchant à montrer qu'avant d'en juger le sens, il convient de comprendre que terreur et violence renvoient à une opacité de l'histoire en cours qu'il faut affronter pour elle-même. L'ouvrage, qui assume son propre « attentisme », est reçu froidement sur les deux bords, y compris donc du côté du PCF. Conduite à la politique durant cette séquence, l'expérience sartrienne au sein du RDR (Rassemblement Démocratique Révolutionnaire) entre février 1948 et l'été 1949 reflète à sa manière certaines des ambitions de la revue : la volonté d'unir, sans appareil bureaucratique ni ligne doctrinale, les forces décidées à lutter en Europe pour la révolution sociale, la démocratie et la liberté, sans allégeance à des camps déterminés – sorte de troisième force que les

⁴⁰ *Ibidem*, p. 1068.

⁴¹ J.-P. Sartre, « Matérialisme et révolution », *Les Temps Modernes*, n° 9, 1946, pp. 1537-1563 ; n° 10, 1946, pp. 1-32.

⁴² M. Merleau-Ponty, *Sens et non-sens*, p. 256.

dynamiques militaristes et impérialistes à l'Est et à l'Ouest, relayées par les partis nationaux, PCF et SFIO en tête, tuèrent dans l'œuf⁴³.

Juste après cet épisode, *Les Temps Modernes* ouvrent leurs colonnes aux débats suscités par les camps de travail et le système économique russes, où s'expriment des positions non seulement divergentes (Victor Serge, Claude Lefort), mais différentes de celles des directeurs de la revue, qui interviennent à leur tour dans l'éditorial fameux de janvier 1950, intitulé « Les jours de notre vie », rédigé par Merleau-Ponty et approuvé par Sartre, connu sous le titre « L'URSS et les camps⁴⁴ ». Ce texte manifeste la volonté de tenir une position socialiste radicale – défendant les « valeurs » communistes – mais *non-alignée* – ni stalinisme, ni trotskysme, ni social-démocratie ; une attitude qui traduit les exigences pour ainsi dire « éthiques » des philosophies de l'existence. Mais il trahit aussi la fragilité de ce positionnement (du reste sans appui solide dans la théorie marxiste) dans une conjoncture marquée par l'intensification de la Guerre froide. Sartre en fait le diagnostic lucide dans « Merleau-Ponty vivant », soulignant combien « la voix de Merleau s'est assombrie », laissant transparaître les « déceptions, l'usure de ses espoirs⁴⁵ » qui finiraient par le détourner de la « politique quotidienne⁴⁶ ». Merleau-Ponty finira par abandonner Sartre dans la mêlée et, à partir de 1953, à la direction de la revue pour se concentrer, au moins en apparence, sur l'enseignement de la philosophie.

4. Un rapprochement paradoxal avant la rupture : Merleau-Ponty au tournant des années 1950

Celui qui a le mieux exprimé la façon merleau-pontienne de pratiquer la philosophie est sans doute Jean Hyppolite. En 1961, dans une conférence intitulée « L'évolution de la pensée de Merleau-Ponty », Hyppolite ne cherche pas tant à décrire une évolution qu'à dégager une « inflexion originaire⁴⁷ », la courbure que la pensée de Merleau-Ponty imprime à la phénoménologie husserlienne en direction d'un *impensé*, d'un reste irréductible qui n'exclut pas la pensée et la raison mais qui représente, au contraire, l'obstacle que toute recherche raisonnable doit affronter incessamment : « il faut toujours ruser avec les choses (et avec les gens) puisqu'il faut en faire sortir un ordre qui n'était pas donné avec elles⁴⁸. » Dans le jeu des

⁴³ I. Birchall, *Sartre et l'extrême-gauche*, Paris, La Fabrique, 2011, p. 169.

⁴⁴ M. Merleau-Ponty, « L'URSS et les camps » (1950), in *Signes*, Paris, Gallimard, 1960, p. 424-442.

⁴⁵ J.-P. Sartre, « Merleau-Ponty », p. 1078.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 1083.

⁴⁷ J. Hyppolite, « L'évolution de la pensée de Merleau-Ponty » (1961), in *Figures de la pensée philosophique*, Paris, PUF, 1991, p. 706.

⁴⁸ *Ibidem*, p. 720.

lectures et des influences, Hyppolite met en évidence la relation particulière qui unit la pensée de Merleau-Ponty à celle de Sartre. Il souligne que « la différence qui séparait les deux hommes [...] leur permettait parfois d'échanger leurs positions⁴⁹ ». La capacité de porter des masques apparaît ainsi l'apanage autant de Merleau-Ponty que de Sartre.

Récemment, Emmanuel de Saint-Aubert a développé cette grille de lecture dans sa vaste enquête sur la philosophie de Merleau-Ponty : « Merleau-Ponty déguise, se déguise et attribue volontiers à autrui ce qu'il fait lui-même, prétextant qu'il le poursuit dans le sens de ses propres intuitions. On rencontre ces phénomènes dans son rapport à Husserl et Heidegger mais aussi à Machiavel, Montaigne, Bergson, et tant d'autres... jusqu'à Sartre, parfois revêtu des vêtements les plus inattendus⁵⁰. » Pour Saint-Aubert, cet art du déguisement détermine chez Merleau-Ponty une série de scénarios (cartésien, sartrien, etc.) qu'il faut suivre scrupuleusement si l'on veut « restituer la liberté de Merleau-Ponty », le cas échéant, « contre lui-même »⁵¹. Dans *Du lien des êtres aux éléments de l'être*, il a montré comment, de 1943 à 1949, Merleau-Ponty mine secrètement *de l'intérieur* l'ontologie et l'anthropologie sartriennes sous des airs complices. En étudiant les manuscrits inédits de cette période, il dégager la stratégie de Merleau-Ponty : « retourner Beauvoir contre Sartre » en jouant sur « ce qui reste encore de non-sartrien » chez Beauvoir⁵². Dès 1945, Merleau-Ponty s'appuie en particulier sur la lecture du *Sang des autres* de Beauvoir, qui passe pour le premier roman sur la résistance, afin d'y dégager le concept d'*empiètement* : « Je ne peux pas m'effacer. Je ne peux pas me retirer en moi. J'existe, hors de moi et partout dans le monde ; il n'est pas un pouce de ma route qui n'empiète sur la route d'un autre ; il n'y a aucune manière d'être qui puisse empêcher de me déborder moi-même à chaque instant⁵³. »

Sous le masque sartrien de Beauvoir, Merleau-Ponty peut ainsi développer, dans *Humanisme et terreur*, sa réflexion sur la violence, réflexion qu'il prêtait quelques années plus tôt à l'auteur des *Mouches* : « Il y a ici une véritable *régression* de la pensée politique [démocratique], au sens où les médecins parlent d'une régression vers l'enfance. On veut oublier un problème que l'Europe soupçonne depuis les Grecs : la condition humaine ne serait-elle pas de telle sorte qu'il n'y ait pas de bonne solution ? Toute action ne nous engage-t-elle

⁴⁹ *Ibidem*, p. 719.

⁵⁰ E. de Saint-Aubert, « Merleau-Ponty face à Husserl et Heidegger », *Revue germanique internationale* [En ligne], n° 13, 2011, pp. 59-73

⁵¹ E. de Saint-Aubert, *Du lien des êtres aux éléments de l'être. Merleau-Ponty au tournant des années 1945-1951*, Paris, Vrin, 2004, p. 29.

⁵² *Ibidem*, p. 31, 77. Voir aussi G. Cormann, « Pour une lecture rapprochée de Merleau-Ponty », *Daimon*, vol. 44, 2008, pp. 45-59

⁵³ S. de Beauvoir, *Le Sang des autres*, Paris, Gallimard, 1945, p. 110.

pas dans un jeu que nous ne pouvons pas entièrement contrôler ? N'y a-t-il pas comme un maléfice de la vie à plusieurs ? Au moins, dans les périodes de crise, chaque liberté n'empiète-t-elle pas sur les autres ?⁵⁴ » Beauvoir autorise en effet Merleau-Ponty à s'écarter nettement de la conception sartrienne des relations entre les consciences : pour elle, l'empiètement des consciences n'est pas la conséquence d'un conflit originaire entre des consciences incompatibles, mais l'occasion de constituer une situation commune « où autrui et moi passons l'un dans l'autre⁵⁵. »

Dans ses cours en Sorbonne, entre 1949 et 1952, c'est précisément aux rapports à autrui que Merleau-Ponty consacre son attention⁵⁶. Merleau-Ponty insiste en particulier sur l'importance des « Relations avec autrui chez l'enfant » vers laquelle la phénoménologie sartrienne des émotions faisait signe, *in extremis*, dans une référence à Alain, en soutenant que « l'homme est toujours un sorcier pour l'homme et le monde social est d'abord magique⁵⁷. » Merleau-Ponty cherche ainsi à tenir ensemble la tradition philosophique française, représentée par Alain et Sartre, et les apports théoriques de Lévi-Strauss et de Lacan marqués tous deux par la psychanalyse freudienne⁵⁸. Repoussant pour un temps encore le moment de la rupture, le dernier cours en Sorbonne, consacré à « L'expérience d'autrui », s'achève sur une référence à peine voilée au *Saint Genet, comédien et martyr* qui vient de paraître : « Dans les récents écrits de Sartre il y a une certaine tendance à concevoir que toute donnée en nous vient d'autrui. Il rejoindrait alors, en un certain sens, l'analyse fameuse de l'amour chez Alain qui reprend l'idée de Pascal : 'On n'aime jamais quelqu'un, on n'aime que des qualités.' [...] La liberté du sujet se fascine en se livrant à l'image d'elle-même qu'elle a donnée à l'autre par les mots (Macbeth dominé par l'idée : 'Tu seras Roi')⁵⁹. » Le propos de Merleau-Ponty n'est pas sans prudence ni sans réserves, peut-être accentuées par la découverte récente du livre, mais on y reconnaît sans difficulté le « Tu seras un voleur » qui scelle, selon Sartre, le destin du futur écrivain. Et il ne fait pas de doute que Merleau-Ponty a compris que la biographie existentielle de Sartre était une réponse aux « auteurs de l'école structuraliste⁶⁰ » auxquels lui-même semble laisser le dernier mot.

⁵⁴ M. Merleau-Ponty, *Humanisme et terreur* (1947), introd. C. Lefort, Paris, Gallimard, 1980, p. 68.

⁵⁵ E. de Saint-Aubert, *Du lien des êtres aux éléments de l'être*, p. 65.

⁵⁶ M. Merleau-Ponty, *Psychologie et pédagogie de l'enfant* (1949-1952), Lagrasse, Verdier, 2001.

⁵⁷ J.-P. Sartre, *Esquisse d'une théorie des émotions*, Paris, Hermann, 1939, p. 58.

⁵⁸ G. Cormann, « Pli, émotion et temporalité », in G. Cormann, S. Laoureux & J. Pieron (éds), *Différence et identité*, Hildesheim, Olms, 2006, pp. 125-139.

⁵⁹ M. Merleau-Ponty, *Psychologie et pédagogie de l'enfant*, p. 565.

⁶⁰ *Ibidem*, p. 569.

Dans les cours de Sorbonne, on pourrait ainsi considérer que Merleau-Ponty joue en quelque sorte Sartre contre lui-même. Mais il serait certainement plus juste de dire que, dans ces cours, Merleau-Ponty n'a de cesse de jouer contre Sartre avec Sartre. C'est cette logique paradoxale de distanciation dans une proximité extrême qui se réalisera pleinement pour Merleau-Ponty dans son premier cours au Collège de France en 1952-1953, *Recherches sur l'usage littéraire du langage*⁶¹. Dans ce cours, publié il y a quelques années seulement et qui reste donc à comprendre dans son plein déploiement⁶², Merleau-Ponty se met au défi de penser au plus près du cœur de la pensée sartrienne, à propos de deux écrivains qui comptaient particulièrement pour Sartre, Stendhal et Valéry, mais sur lesquels il n'a jamais écrit. Peut-être seul capable de le faire, Merleau-Ponty se portait ainsi, brutalement, au cœur de la pensée sartrienne et de ses motivations les plus intimes. Une note de lecture consacrée à Sartre et à son article « Aller et retour », à propos des *Recherches sur la nature et sur les fonctions du langage*⁶³, situe parfaitement l'enjeu du cours qui est d'abord un « souci moral et politique⁶⁴ ». La question du silence, qui est au cœur du cours de Merleau-Ponty, comme il est au cœur des entreprises de Parain et de Sartre, ne concerne donc pas une expérience qui précéderait le langage, mais quelque chose comme un « ultra-silence⁶⁵ » qui signifie le retour au langage après une période de crise.

Il y a quelques années, le « silence » de Sartre à propos de Stendhal a fait l'objet d'une discussion à distance entre Michel Contat et Jean-François Louette⁶⁶. M. Contat suggère qu'une étude de la révolte de Stendhal à l'égard de son temps l'aurait probablement amené à identifier les motifs personnels et familiaux constitutifs de son affectivité – notamment l'opposition à son beau-père – et interroger ainsi son engagement politique contre la société bourgeoise. Selon

⁶¹ M. Merleau-Ponty, *Recherches sur l'usage littéraire du langage*, Genève, MétisPresses, 2013.

⁶² Une première exploration intégrale du cours a été récemment faite par Michel Dalissier, *Héritages et innovations. Merleau-Ponty et la fonction conquérante du langage*, Genève, MétisPresses, 2017. La conclusion de sa traversée du cours de Merleau-Ponty semble appeler l'interprétation que nous proposons ici : « Ne faut-il pas, en définitive, aller plus loin, et voir dans ces *Recherches sur l'usage littéraire du langage* une confession de Merleau-Ponty quant à son propre style ? Ne s'y adonne-t-il pas aussi, en retour, à son propre portrait, à la faveur de celui qu'il dresse du monde et des autres ? Nous connaissons le Merleau-Ponty philosophe, critique, polémiste : le cours permet de commencer à "croquer" sa silhouette de professeur, de chercheur, et finalement, d'homme qui fait des lettres. » (p. 195)

⁶³ M. Merleau-Ponty, *Recherches sur l'usage littéraire du langage*, « "Sartre-Parain", notes de lecture », p. 227-237. Voir J.-P. Sartre, « Aller et retour » (1944), dans *Situations, I*, Paris, Gallimard, p. 175-225.

⁶⁴ B. Zaccarello, « Pour une littérature(-)pensée. Avant-propos », dans M. Merleau-Ponty, *Recherches sur l'usage littéraire du langage*, p. 46.

⁶⁵ M. Merleau-Ponty, « "Sartre-Parain", notes de lecture », p. 230.

⁶⁶ S'agissant du « silence » de Sartre à propos de Stendhal, M. Contat avait jadis consacré un article au titre évocateur : « Pourquoi Sartre n'a pas écrit sur son écrivain préféré : Stendhal », dans *Lectures de Sartre*, Lyon, Presses Universitaires de Lyon, 1986, p. 139-160. Jean-François Louette lui a répondu dans « Stendhal ou le refuge perdu de Jean-Paul Sartre » (1993), dans *Silences de Sartre*, Toulouse, Presses Universitaires du Mirail, 2002, p. 357-377.

Contat, écrire sur Stendhal aurait exposé Sartre au « risque de faire exploser le noyau d'énergie où s'alimentait [cet] engagement⁶⁷ ». En somme, pour lui, le silence de Sartre sur Stendhal ne représente rien d'autre qu'une absence de lucidité sur soi nécessaire à la poursuite d'un engagement politique radical. Quelques années plus tard, J.-F. Louette a souhaité réévaluer la lucidité sartrienne⁶⁸. Constatant comme Contat l'incapacité de Sartre de conjoindre, comme c'est le cas chez Stendhal, bonheur et énergie, Louette retourne son argumentation et soutient que la prise de distance de Sartre envers Stendhal, incessante dans ses textes autobiographiques, correspond au combat permanent de Sartre pour conjurer sa « tendance à l'apolitisme⁶⁹ » : l'autobiographie chez Sartre apparaît ainsi toujours politique dans la mesure où elle vise, non pas un repli sur soi ou une tentative d'être authentiquement soi, mais l'effort pour faire sien le tragique de l'Histoire et le sentiment de vide, « sentiment à la fois autobiographique et politique⁷⁰ », qui ne laisse aucun répit ni en soi ni hors de soi.

Nous reviendrons plus loin sur ce lien indéfectible entre autobiographie et politique. Le premier cours de Merleau-Ponty au Collège de France impose cependant une mise au point préalable qui ne concerne pas d'abord ce lien entre l'intime et le politique, mais la méthode que Sartre a souhaité élaborer pour explorer ce lien, à savoir la psychanalyse existentielle. En choisissant de faire cours sur deux des auteurs préférés de Sartre, Merleau-Ponty se donne en effet pour objectif de se situer durablement en un point critique de l'écriture sartrienne, celui où s'indistinguent le monde et le moi, celui où j'assume certes que le monde est mien, mais surtout où j'assume que le monde est le milieu où je suis toujours exposé, que je le veuille ou non. La psychanalyse existentielle est à cet égard, dans certaines circonstances, une nécessité existentielle et politique mais, tout aussi bien, un point instable et un lieu littéralement inhabitable de la pensée sartrienne. Sur le point de la méthode, les *Recherches sur l'usage littéraire du langage* relève donc d'une tentative exceptionnelle : habiter un lieu qui est un hors-lieu, qui ne peut être occupé, pour Sartre lui-même, qu'en réponse à une urgence et à une impuissance politiques radicales. Le cours de 1953 est donc un point de non-retour dans la relation entre les deux philosophes. Se portant au cœur de l'œuvre sartrienne, il portait aussi la charge – le poids et la violence – d'une rupture politique qui allait se produire pendant l'été de la même année.

⁶⁷ M. Contat, « Pourquoi Sartre n'a pas écrit sur son écrivain préféré : Stendhal », p. 156.

⁶⁸ J.-F. Louette, « Stendhal ou le refuge perdu de Jean-Paul Sartre », p. 362.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 372.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 369, n. 51.

5. Les années 1950 : la guerre froide de la philosophie et de la politique

Il faut toutefois reprendre les choses un peu en amont. À l'été 1950, la guerre de Corée a commencé. Merleau-Ponty perd ses dernières convictions quant à l'URSS et se retire dans un silence sceptique. Sartre ne s'expose qu'indirectement à la politique, avec *Le Diable et le Bon Dieu* – qui interroge la figure du chef révolutionnaire – et avec *Saint Genet* – que sa vision de l'homosexualité désigne au scandale public ; les deux œuvres lui valent à nouveau l'hostilité des staliniens du PCF. Éclate alors, en 1951, l'affaire Henri Martin. Condamné en raison de sa protestation contre la guerre d'Indochine, le soldat reçoit le soutien du PCF, de Sartre et d'autres intellectuels non communistes. Puis les événements se précipitent : le 28 mai 1952, à l'occasion de la visite du général américain Ridgway à Paris, une manifestation est organisée par le PCF contre la guerre de Corée et l'intervention américaine. Jacques Duclos, alors Secrétaire du PCF, est arrêté ; en guise de protestation, le PCF lance un appel à la grève pour le 4 juin, qui se solde par un échec cuisant. La droite triomphe face à ce désaveu adressé par la classe ouvrière au Parti. Sartre est submergé par la colère : « il fallait que j'écrive ou que j'étouffe. J'écrivis, le jour et la nuit, la première partie des *Communistes et la Paix*⁷¹ ». C'est une attaque de l'anticommunisme, de gauche comme de droite, et une défense du Parti ; moins en tant qu'appareil que comme moyen actif d'organisation essentiel à la constitution du prolétariat en classe de lutte, en classe révolutionnaire. « En un mot le Parti *est* le mouvement même qui unit les ouvriers en les entraînant vers la prise du pouvoir [...]. Il est vrai qu'il n'est rien en dehors d'elle [la classe]. Mais qu'il disparaisse, elle retombe en poussière⁷². »

Merleau-Ponty accueille cette contribution par le silence, pendant que Sartre, sollicité par un PCF alors en train de se chercher des alliés extérieurs⁷³, se déclare « compagnon de route ». Soulignons cependant que, parallèlement aux livraisons successives du texte (de 1952 à 1954), la revue continua de publier des articles de la gauche antistalinienne et accueillit une vigoureuse discussion avec *Socialisme ou barbarie* qui tourna, avec Lefort, à la confrontation brutale. Les relations se brouillent au sein de la revue lorsque Sartre fait sauter, sans l'en informer, un « avertissement » rédigé par Merleau-Ponty à une publication, qu'il désapprouvait, de Pierre Naville. Merleau-Ponty prend très mal l'initiative de Sartre et donne sa démission. Sartre résume l'épisode : « il abandonna *sa* revue à mon incompetence⁷⁴. »

⁷¹ J.-P. Sartre, « Merleau-Ponty », p. 1093.

⁷² J.-P. Sartre, « Les communistes et la paix » (1952-1954), in *Situations*, VI, Paris, Gallimard, 1964, pp. 249-250.

⁷³ I. Birchall, *Sartre et l'extrême-gauche*, p. 210-211.

⁷⁴ J.-P. Sartre, « Merleau-Ponty », p. 1102.

Sartre refuse à Merleau-Ponty la possibilité d'exprimer publiquement son désaccord dans la revue. Il s'ensuit un échange de lettres, dans lequel cette démission devient le prétexte d'une âpre discussion, qui est la raison des contributions qui sont rassemblées dans ce volume. De ce fait, nous nous contenterons de cerner ici les enjeux philosophiques et politiques qui, d'une part, constituent l'enjeu de l'échange épistolaire et qui, d'autre part, donnent lieu, quelque temps après, à la publication des *Aventures de la dialectique*. Pour Sartre, la démission de Merleau-Ponty signifie que ce dernier se retire de la politique *pour* la philosophie. Légitime comme geste individuel et subjectif, cette retraite n'a pas à être justifiée politiquement ni en critiquant ceux qui se maintiennent sur le terrain *objectif* de la politique ; ce serait faire *objectivement* le jeu de la droite contre la gauche. « Un socialiste peut critiquer la conception du PCF. Mais nul n'a le droit de le faire au nom de l'*épokhè* phénoménologique⁷⁵. » Dans sa réponse, Merleau-Ponty refuse l'alternative, arguant d'une justification à la fois philosophique *et* politique. Démissionner, c'est ne plus écrire dans l'urgence – « l'événement ne peut être apprécié que dans le tout d'une politique qui en change le sens » –, au lieu de l'« affronter (dans l'imaginaire) [...] comme s'il était décisif, unique et irréparable⁷⁶. » Affaire de temporalité, donc ; Merleau-Ponty revendique un ancrage dans un présent indécis et ouvert, reprochant à Sartre de projeter un avenir, une Histoire faite depuis lequel il fixe le sens de la situation présente.

Dans le suspens de leur amitié, l'écriture des *Aventures de la dialectique* sera pour Merleau-Ponty l'occasion de cette explication directe qui n'a pas eu lieu. Le chapitre intitulé « Sartre et l'ultrabolchevisme » remonte aux racines philosophiques de l'engagement communiste de Sartre. La liberté sartrienne, dit-il en substance, parce que pensée comme pure négativité, s'avère un « pur pouvoir de signifier, [...] mouvement centrifuge sans opacité, sans inertie, qui rejette au dehors, dans le signifié, l'histoire et le social, les réduit à une série de vues instantanées, subordonne le faire au voir⁷⁷ ». Condamné à l'action pure, à des « interventions instantanées dans le monde », son engagement n'est qu'une « action à distance », « une manière de nous mettre en règle avec le monde plutôt que d'y entrer⁷⁸ ». Une telle liberté se trouve privée du pouvoir d'inventer des possibles politiques neufs et incarnés, et protégée du risque, comme de la chance, de devenir ce qu'elle fait. La philosophie qui tient le pour-soi pour la pure présence à soi du sujet ne peut éviter l'immédiateté de sa confrontation à l'objet, aux

⁷⁵ « Sartre, Merleau-Ponty : les lettres d'une rupture », in *Parcours deux*, p. 138.

⁷⁶ *Ibidem*, p. 145-148.

⁷⁷ M. Merleau-Ponty, *Les aventures de la dialectique* (1955), Paris, Gallimard, 2000, p. 275.

⁷⁸ *Ibidem*, p. 268.

faits, comme à autant de significations closes – d'où, par exemple, la quasi-identification du Parti et de la liberté révolutionnaire. Comment, dans ces conditions, l'histoire peut-elle devenir autre chose que « le résultat immédiat de nos volontés⁷⁹ » ? Comment l'action peut-elle être autre chose qu'une « action sans critères⁸⁰ », qui ne laisse aucune médiation entre le fait « pur » et la décision, oscillant entre l'objectivisme et le subjectivisme ? Jamais Sartre ne voit la volonté révolutionnaire surgir des déterminations singulières du passé, mais de l'avenir, c'est-à-dire *du non-être où l'homme d'action se projette*. Suspendre l'action révolutionnaire à l'avenir, c'est l'assujettir au « devoir-être⁸¹ » ; c'est le moralisme et l'arrachement décisionniste. La liberté qui se présente, chez Sartre, sous le nom de *praxis*, est une liberté radicale, vertigineuse, c'est « le pouvoir magique que nous avons de faire et de nous faire quoi que ce soit⁸². »

Faut-il voir dans cette critique la vérité finale de la pensée de Sartre, comme de ses errements politiques en ces années 1950 ? Cette critique, d'une grande dureté, contraste avec la façon dont Merleau-Ponty, jusqu'à sa mort en 1961, a exploité pour son propre compte, et pour se penser lui-même, la fécondité de la *tension* qui habite depuis le début la philosophie sartrienne ; elle ne doit pas faire oublier le « dialogue vivant et ininterrompu⁸³ » qu'il entretient avec elle. Tout se passe comme si la force et la contingence de l'Histoire – une conjoncture où la politique s'est trouvée assujettie à une logique de guerre, fût-elle froide, et la lutte des classes, réquisitionnée dans l'affrontement duel des blocs – avait pour ainsi dire fait exploser la fécondité de cette tension philosophique ; après tout, l'ouvrage de Merleau-Ponty ne discute que les outrances des « Communistes et la paix ».

Il est significatif que cette critique de Sartre se place sous l'enseigne de la « dialectique » ; outre qu'elle porte l'empreinte d'une théorie du signe et de l'expression par laquelle Merleau-Ponty s'efforçait alors de surmonter ses propres dualismes en direction d'une ontologie nouvelle, cette revendication d'une dialectique arrachée à ses manipulations idéologiques est une formulation nouvelle de l'exigence ancienne, partagée par Sartre, de penser, d'agir et d'écrire *depuis* la différence entre la conscience et l'être, *depuis* une négativité originaire et ce, *sans* la surmonter dans une identité ou une vérité finale, fût-elle historique ou métaphysique⁸⁴. Si Merleau-Ponty, faute d'avoir vécu, ne put achever sa réflexion ontologique

⁷⁹ *Ibidem*, p. 139.

⁸⁰ *Ibidem*, p. 144.

⁸¹ *Ibidem*, p. 152.

⁸² *Ibidem*, p. 185.

⁸³ J. Hyppolite, « Existence et dialectique dans la philosophie de Merleau-Ponty », in *Figures de la pensée philosophique*, p. 687.

⁸⁴ F. Caeymaex, « La dialectique entre Sartre et Merleau-Ponty », *Études sartriennes* n° 10, 2005, pp. 111-137.

sur le négatif⁸⁵, il ne fait pas de doute que son appel retentit dans toute l'œuvre de Sartre à partir de 1956, lorsqu'il délaisse les problèmes du communisme au profit d'une théorisation de l'histoire d'inspiration marxiste, d'une refondation de la dialectique et d'interventions politiques habitées par le souci des médiations⁸⁶.

6. Une autre histoire des années 1950 : Sartre, Merleau-Ponty et l'histoire coloniale française

Après la brouille, Sartre et Merleau-Ponty se retrouveront à quelques reprises, à Paris et en Italie, une première fois à Venise, en mars 1956, à l'occasion d'une rencontre d'écrivains et intellectuels de l'Est et de l'Ouest⁸⁷ ; une dernière fois, en mars 1961, quelques semaines avant la mort de Merleau-Ponty, après une conférence de Sartre à l'ENS. Cette rencontre se solde, écrit Sartre, par un « dernier malentendu⁸⁸ ». Mais il ajoute qu'ils se sont aussi quelquefois rencontrés « seuls », à son initiative. Nous savons peu de choses de ces rencontres. Les deux philosophes ont probablement parlé de la décolonisation : « nous étions d'accord pour condamner sans réserve la guerre d'Algérie [...] ; peut-être n'étions-nous pas du même avis sur les moyens de lutter contre elle ; cela viendrait : quand il monte, le fascisme rejoint les amis perdus⁸⁹. » Jusqu'il y a peu, on n'avait pas relevé que, dans ces années-là, la question de la colonisation avait fortement préoccupé Merleau-Ponty. Comme l'a rappelé récemment la republication des *Entretiens avec Georges Charbonnier*, Merleau-Ponty a pourtant raconté avec précision les voyages qu'il a faits en 1956 et 1957 dans plusieurs pays engagés sur la voie de la décolonisation⁹⁰. Traversant longuement l'empire colonial français en Afrique, il raconte notamment la panique des Français qui accueille ses conférences sur « La signification de la race », « Les peuples sous-développés et la fin de l'histoire » et « Psychologie et sociologie de la colonisation⁹¹ ».

Dans un article récent paru dans *Chiasmi international*, Emmanuel Alloa a mis au jour la part intime de ces voyages qui ont mené Merleau-Ponty jusqu'à Madagascar, où il passe tout un mois en 1957⁹². Alloa met en particulier au jour l'histoire coloniale de la famille de Merleau-

⁸⁵ Cf. M. Merleau-Ponty, *Le Visible et l'Invisible*, Paris, Gallimard, 1964.

⁸⁶ J.-P. Sartre, *Critique de la Raison dialectique* (1960), Paris, Gallimard, 1985. Voir F. Caeymaex, « Sartre et Althusser. Retour critique sur l'antihumanisme », *Les Temps Modernes*, n° 658-659, 2010, pp. 141-158.

⁸⁷ M. Merleau-Ponty, *Parcours deux*, p. 174-200.

⁸⁸ J.-P. Sartre, « Merleau-Ponty », p. 1116.

⁸⁹ *Ibidem*.

⁹⁰ M. Merleau-Ponty, *Entretiens avec Georges Charbonnier*, p. 333-391.

⁹¹ *Ibidem*, p. 369.

⁹² E. Alloa, « Merleau-Ponty à Madagascar. L'épreuve de l'étranger et la décolonisation de la pensée », *Chiasmi international*, n° 19, 2018, p. 115-126, en particulier p. 117-118.

Ponty. Son grand-père Samuel Anatole Mazeppa Merleau-Ponty fut médecin en Nouvelle-Calédonie pendant 30 ans. Son oncle Jean Jules Merleau-Ponty fut médecin de marine, notamment affecté à Madagascar, où le propre père de Merleau-Ponty, Bernard, militaire, fit une partie de son service d'officier. Alloa précise que, de retour en Métropole, Bernard Merleau-Ponty, qui meurt en 1913, est un des premiers patients du médecin et psychanalyste Angelo Hesnard « qui crée dès 1912 à l'Hôpital maritime de Rochefort un service de neuropsychiatrie freudienne pour soigner certains marins de retour de Cochinchine ou de Madagascar, souffrant de paludisme et parfois assujettis aussi à l'opium, aux drogues, à l'alcool et aux jeux d'argent⁹³ ». On ajoutera à ces éléments biographiques que, des années plus tard, Merleau-Ponty (Maurice, cette fois) donnera à Hesnard une préface pour un de ses ouvrages sur la psychanalyse⁹⁴.

En faisant ces conférences dans les colonies françaises, Merleau-Ponty retournait ainsi sur les traces de son histoire familiale. Il n'est pas anodin que la même année, dans *Questions de méthode*, où il répond aux *Aventures de la dialectique*, Sartre évoque à demi-mots la même histoire. Dans une analyse apparemment incidente de la gouvernementalité biopolitique qui insiste sur la destinée sociale de la médecine, il envisage côte à côte les figures du médecin de campagne, du médecin militaire et du médecin colonial⁹⁵. Là encore, quand on y prend garde, ces exemples semblent aussi avoir une résonance très personnelle. Elle concerne Sartre dans son rapport à sa famille paternelle : à côté de la grande figure de philosophe-médecin d'Albert Schweitzer, prix Nobel de la Paix en 1952 pour son action à Lambaréné, l'exemple concerne aussi la famille Sartre. Son grand-père Eymard Sartre était docteur à Thiviers, en Dordogne. Annie Cohen-Solal a retracé la trajectoire d'ascension sociale de la famille Sartre au cours du 19^{ème} siècle sur leurs terres de Thiviers dans le Périgord, sur 3 générations, d'un petit fermier jusqu'à Eymard Sartre : « un fermier engendra un gros métayer qui engendra un médecin de campagne ». Elle a aussi raconté comment le père de Sartre, Jean-Baptiste, mourut dans la même ville, en 1906, d'une fièvre attrapée en Cochinchine, là où l'avait attiré son rêve de devenir marin⁹⁶.

La coïncidence entre l'histoire familiale de Merleau-Ponty et celle de Sartre ne peut manquer d'attirer l'attention : alors qu'en 1956-1957 Merleau-Ponty retourne sur les traces de

⁹³ *Ibid.*, p. 118.

⁹⁴ M. Merleau-Ponty, « L'œuvre et l'esprit de Freud », préface à l'ouvrage d'Angelo Hesnard, *L'œuvre de Freud et son importance dans le monde moderne*, Paris, Payot, 1960 ; repris in *Parcours deux*, pp. 276-284.

⁹⁵ J.-P. Sartre, *Questions de méthode* (1957), Paris, Gallimard, 2005, p. 88.

⁹⁶ A. Cohen-Solal, *Sartre. 1905-1980* (1985), Paris, Gallimard, 1999, p. 31-36, p. 34 en ce qui concerne l'extrait cité.

cette histoire, en faisant de longs séjours en Afrique et à Madagascar, Sartre, qui ne peut pas l'ignorer, semble déplacer le terrain de leur querelle vers une histoire commune qui les réunit irrémédiablement du point de vue d'une mort paternelle contractée, dans les deux cas, dans les lointaines terres coloniales françaises. Si l'on devait déterminer un lien fondamental, chez Sartre et Merleau-Ponty, entre autobiographie et politique afin de cerner l'expérience pré-réflexive qui a sous-tendu l'engagement des deux existentialistes, il faudrait certainement accorder une place importante à ce rapport à l'histoire coloniale française. Leurs deux trajectoires familiales sont comme « trouées » par la colonisation, à la fois parce que les deux familles ont contribué à cette histoire coloniale, qu'elles en ont été des protagonistes, mais surtout parce qu'elles en ont été douloureusement l'objet.

En guise de conclusion. Les années 1960 : Sartre (d')après Merleau-Ponty

À la mort de Merleau-Ponty, pour la première fois de sa vie, Sartre est incapable d'écrire. Il mettra plusieurs mois à écrire le tombeau de Merleau-Ponty qui paraît dans *Les Temps Modernes* en octobre 1961. Sartre est épuisé par l'écriture de la *Critique* et par le combat politique. Avec Merleau-Ponty, il voit disparaître, après Vian et Camus, juste avant Fanon, un autre proche. Dans son hommage, où Sartre raconte l'amitié perdue, mais indéfectible, la vie et la philosophie se mêlent : pas le moindre exemple, pas la moindre anecdote, qui ne suggère un moment fondamental de la pensée de Merleau-Ponty. Au hasard : contingence, membre fantôme, institution, enfance, prématuration, intentionnalité, ancrage, corps, être sauvage, événement, pli. Dans une première version du texte, il cherchait à cerner la méthode de Merleau-Ponty : « Merleau-Ponty refusait au départ le statut et les privilèges de l'observateur, il devenait à lui-même son double aphasique, son double manchot, il vivait *en lui* truquant sa vision et se débattant contre les fantômes, leur désarroi et leur patiente réadaptation jusqu'à pressentir en *eux* ce qu'était notre espace : lieu des foules, carrefour, pluralité indéfinie des dimensions qui nous entoure, nous distend et nous comprime, que nous produisons en l'habitant⁹⁷. » Merleau-Ponty mort, Sartre se doit à son tour de faire vivre *en lui* la pensée de son ami.

Jusqu'au bout, jusqu'à *L'Idiot de la famille*, Sartre tiendra son engagement de faire de Merleau-Ponty « un prisme de notre 'intersubjectivité'⁹⁸ » : il n'aura de cesse de citer ce qu'on pourrait appeler des « Pensées » de Merleau-Ponty, évoquées dans chacune de ses conférences

⁹⁷ J.-P. Sartre, « Merleau-Ponty [Première version, manuscrite] » (1961), in *Les Mots et autres écrits autobiographiques*, p. 1134.

⁹⁸ J.-P. Sartre, « Merleau-Ponty », p. 1116.

et dans ses entretiens. Mais plus qu'une obligation morale, c'est l'exigence pour lui de *penser depuis une différence originare* que Sartre maintient de cette façon. On ne s'étonnera donc pas que le dernier Sartre *travaille* sans relâche ce qui de l'œuvre de Merleau-Ponty constituait assurément l'envers de sa propre philosophie. Chacun des derniers grands projets philosophiques de Sartre se donne ainsi pour point de départ les principaux livres de Merleau-Ponty. En décembre 1961, à l'Institut Gramsci de Rome, Sartre commence sa conférence sur la subjectivité par la question de l'organisme, en reprenant les analyses de *La Structure du comportement*⁹⁹. Plus tard, dans « Morale et Histoire », il reprend longuement l'exemple de la torture par lequel Merleau-Ponty contestait la liberté sartrienne dans *Phénoménologie de la perception*¹⁰⁰. Enfin, dans le *Flaubert*, Sartre évoque plusieurs articles de *Signes*, notamment « L'homme et l'adversité » : « À la différence des autres animaux, dit à peu près Merleau-Ponty, l'homme naît sans équipement. Ainsi du génie selon Flaubert ; il n'est pas équipé, à la différence des autres hommes qui ont l'outillage nécessaire pour être médecin ou procureur¹⁰¹. » Sartre clôturait ainsi son dialogue avec Merleau-Ponty en revenant sur *l'expérience de la contingence* qui a été celle de leur époque. Il confirmait aussi la communauté, parfois fantôme, que leurs deux œuvres ont constituée, inséparablement, dans la France de l'après-guerre et, jusqu'à nous, faut-il espérer, dans l'arpentage de l'expérience vécue, à la fois critique et aventureuse, des intellectuels du 20^{ème} siècle.

⁹⁹ J.-P. Sartre, *Qu'est-ce que la subjectivité ?* (1961), Paris, Les Prairies ordinaires, 2013.

¹⁰⁰ J.-P. Sartre, « Morale et Histoire » (1964-1965), *Les Temps Modernes*, n° 632-634, 2005, pp. 362-381. À mettre en relation avec les pages de la *Phénoménologie de la perception*, p. 517-518.

¹⁰¹ J.-P. Sartre, *L'Idiot de la famille* (1971), vol. 2, Paris, Gallimard, 1971, p. 1636. Sartre cite un passage célèbre de *Signes* : « tout est possible de la part de l'homme et jusqu'à la fin. L'homme est absolument distinct des espèces animales, mais justement en ceci qu'il n'a point d'équipement originel et qu'il est le lieu de la contingence, tantôt sous la forme d'une sorte de miracle, au sens où l'on a parlé du miracle grec, tantôt sous celle d'une adversité sans intentions. » (M. Merleau-Ponty, *Signes*, p. 390-391)