MAURICE MERLEAU-PONTY : RECONNAISSANCE DE L'HOMME PAR L'HOMME COMME VISIBLE ET INVISIBLE

Ana BAZAC[1]

Abstract: *My hypothesis is not that phenomenology would generate an explicit philosophy of recognition of man by man, but that the junction of phenomenology and existentialism – or rather the insertion of phenomenology into existentialism, as it was the case with Merleau-Ponty – could lead to this philosophy. My paper desires to discuss the philosophical motivation of Merleau-Ponty's conception about communism as "recognition of man by man". Based on the presumption that the work is a whole, even though unfinished, I call attention to the relations:* visible–invisible *and* I–the other, *just for lightening the problems of the sense of history and the reciprocal recognition of people, as implied subtext in Merleau-Ponty's permanent preoccupation.*

Keywords: *Merleau-Ponty, recognition, visible-invisible, communism, phenomenology, existentialism.*

Introduction

Mon hypothèse n'est pas que la phénoménologie pourrait générer une philosophie explicite de la reconnaissance de l'homme par l'homme, mais que la jonction de la phénoménologie et de l'existentialisme[2] – ou bien l'insertion de la phénoménologie dans l'existentialisme[3], comme la

[1] Polytechnic University of Bucharest, Romania.

[2] Qui est assez générale. Mais cette perspective qui insiste sur le saisissement du monde par le sujet (et dans ce cadre a demandé Saint Augustin qu'est-ce que c'est que l'homme) diffère de celle objectiviste, du monde ordonné et dans lequel se trouve aussi l'homme – voir William Barrett, *Irrational Man: A Study in Existential Philosophy*, London, Heinemann, 1958, p. 84.

[3] Pour Merleau-Ponty - *Les sciences de l'homme et la phénoménologie* (1951-1952), en Maurice Merleau-Ponty, *Parcours deux. 1951-1961*, Paris, Éditions Verdier, 2000, p.49 – la constitution de la phénoménologie a voulu résoudre la crise de la philosophie, la crise dans les sciences de l'homme et la crise des sciences.

C'est justement après le développement du positivisme, quand le problème de la valeur de la science devint impérieux, que les penseurs ont devenu conscients de la présence des crises. Et la conclusion, mise en évidence par les sciences de l'homme – la psychologie, la sociologie, l'histoire – que toute pensée serait le résultat combiné des conditions extérieures, a mené en philosophie vers l'irrationalisme, puisque sur le terrain de cette conclusion la philosophie même n'apparaissait plus

possible. À ce moment-là, Husserl et ses successeurs ont examiné le rapport entre la psychologie et la philosophie, en constituant la phénoménologie. Cette-ci est, dans la tradition husserlienne, la philosophie qui voit l'entier conditionnement extérieur de la pensée, c'est-à-dire de l'existence de l'homme en tel qu'homme, mais qui poursuis justement la manière dont la pensée devient consciente de tous ceci mais aussi de la manière dont se constituent les universaux. Husserl a combattu le psychologisme et l'historicisme (parce qu'ils désiraient réduire la vie de l'homme à un simple résultat des conditions extérieures) mais aussi le logicisme, en tant que celui-ci soutenait qu'il existerait une sphère de la vérité sans aucun contact avec la réalité contingente.

Dans son entreprise, Husserl a continué Hegel (pour cette raison il a assumé le concept de phénoménologie). Chez Hegel, le concept décrie « une logique du contenu », *ibidem*, p. 63, et à l'esprit on accède par l'esprit phénomène, *visible* « dans les rapports historiques et le milieu humain », *ibidem*, p. 64. Cet esprit n'est donc la réflexion, le *cogito* qui est en nous.

Mais, si chez Hegel la phénoménologie menait à la logique, le jugement philosophique devenant l'ordonnateur des choses, chez Husserl la logique même conduit à la phénoménologie, c'est-à-dire il ne voulait « donner aux affirmations de la logique autre fondement que notre expérience effectuée de la vérité », *ibidem*, p. 64.

En conséquent, une pareille philosophie a vraiment besoin de sciences de l'homme parce que, si la psychologie est une science des faits, la philosophie (phénoménologique) « est une réflexion universelle, qui tend expliciter et fixer conceptuellement tous les objets intentionnels que ma conscience peut viser », *ibidem*, p. 70. Donc les deux disciplines ont des terrains différents.

La réflexion radicale de Husserl sur la puissance de la pensée a découvert à son dos l'*irréfléchi* comme condition de sa possibilité, *ibidem*, p. 123: en ce sens, la réflexion est historicité. De ce point de vue, « les successeurs de Husserl, Heidegger et Max Scheler ont adopté des formules dogmatiques, comme certaines plus anciennes de Husserl », *ibidem,* p. 125. Mais Husserl a lié d'une manière plus rigoureuse l'essence, saisie par la philosophie, de l'existence réelle. Il y a ici une entière pelote de contradictions et paradoxes que la philosophie – comme phénoménologie – dénoue petit à petit.

En tout cas, a observé Merleau-Ponty, « une certaine forme de dogmatisme ou de rationalisme immédiat est pas seulement conciliable, mais même profondément apparenté avec le irrationalisme. Les meilleurs défenseurs de la ration ne sont ceux qui, d'une manière abstraite, réclament pour elle plusieurs droits. Et inversement, c'est normal qu'un philosophe extrêmement exigeant en matière de rationalité comme Husserl soit, justement pour ça, plus capable de reconnaître la jonction de la ration et de l'existence », *ibidem*, p. 127.

entreprit Merleau-Ponty – a pu mener à cette philosophie. Mon article veut mettre en discussion la motivation philosophique de la conception de Maurice Merleau-Ponty sur le communisme comme « reconnaissance de l'homme par l'homme ». Comme l'œuvre est un tout, même si inachevé, on esquisse les relations : visible–invisible et moi–autrui, justement pour jeter une lumière sur les problèmes du sens de l'histoire et de la reconnaissance réciproque des gens. Car la reconnaissance comme phénoménologie s'inscrit dans la constitution de la société : les relations sociales entourent et soutiennent la formation et le développement de la conscience.

Merleau-Ponty et le problème du rapport entre le sujet et l'objet

Le programme philosophique de Maurice Merleau-Ponty a été, dès le commencement, très conscient de ses mises et des endroits où le rationalisme le plus conséquent possible mettrait à jour une radicalité au-delà du confort des promenades de la pensée. « Comment sortir de l'idéalisme sans retomber dans la naïveté du réalisme ? »,[1] la question que

---

Ainsi, la philosophie, tout à fait légitime près de la psychologie comme science rigoureuse a comme but de « définir et de faire conscientes les conditions d'une humanité, donc d'une participation de tous à une vérité commune », *ibidem*, p. 52.

[1] Maurice Merleau-Ponty, « Le mouvement philosophique moderne », Un entretien réalisé par Maurice Fleurant, *Carrefour*, 92, 23 mai 1946, repris dans Maurice Merleau-Ponty, *Parcours. 1935-1951*, Paris, Éditions Verdier, 1997, p. 66. Voir aussi la remarque que « le rapport de conscience et action reste extérieur chez les contemporains », Maurice Merleau-Ponty, *La structure du comportement* (1942), Précédé de *Une Philosophie de l'Ambiguité*, par Alphonse de Waelhens, Troisième édition, Paris, PUF, 1953, p. 174 ; voir aussi l'opposition à l'idéalisme, qui fait « l'extérieur immanent à moi », et au réalisme, qui me soumette « à une action causale », toutes les deux positions « falsifiant les rapports de motivation entre l'intérieur et l'extérieur », Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception* (1945), Paris, Gallimard, 1945, p. 417.

C'est l'idée soulignée auparavant par Georg Lukács aussi (*Histoire et conscience de classe* (1923), Paris, Minuit, 1974, Réification et la conscience de prolétariat, III, 1): l'immédiat de la réalité apparaît dans certaines théories comme instantanément saisi par la conscience, comme « la vérité objective », seulement reflété donc, en temps que dans d'autres théories, opposées, c'est l'idéalisme de différents espèces qui les encadrait. Lukács a insisté sur les médiations complexes et spécifiques à la fragmentation sociale.

«tous les philosophes de ma génération se sont posée »[1] ne l'a pas amené seulement à sa théorie de l'enracinement de l'homme au monde vécu où « une expérience est toujours contiguë à une expérience »,[2] mais aussi à considérer que le rôle de la philosophie est « de nous faire retrouver ce lien avec le monde qui précède la pensée proprement dit. »[3]

En continuant la tradition hégélienne de dépassement du rapport objet sujet par la focalisation sur la *reconnaissance des consciences*[4], en suivant de près Husserl, Merleau-Ponty a choisi et délimité sa recherche : sur la conscience de notre existence[5] – et pas sur les « déterminants sociaux et

---

[1] Maurice Merleau-Ponty, *Le mouvement philosophique moderne*, p. 66.

[2] Maurice Merleau-Ponty, *Le Visible et l'Invisible*, suivi de notes de travail par Maurice Merleau-Ponty, Texte établi par Claude Lefort, accompagné d'un avertissement et d'une postface, Paris, Gallimard, 1964, p. 170. Voir aussi « la question est toujours de savoir comment je peux être ouvert à des phénomènes qui me dépassent et qui, cependant, n'existent que dans la mesure où je les reprend et je les vis », *Phénoménologie de la perception*, p. 417.

[3] Maurice Merleau-Ponty, *Le mouvement philosophique moderne*, p. 66.

[4] La conscience est, comme l'avait montré Hegel, la pensée caractérisée par la distinction entre le sujet qui pense et, d'autre part, l'objet extérieur à lui (cela étant même le corps du sujet, c'est-à-dire la plus proche existence vers et envers laquelle s'incline la pensée). En conséquent, la conscience est la structure de l'opposition dans la coexistence (le chiasme, comment Merleau-Ponty a montré plus tard) du sujet et de l'objet. L'intériorité orientée vers dehors.

[5] Merleau-Ponty a itéré ce qu'apparaît comme première expérience. (Et ce n'est pas « la pensée du dehors », le langage sans le sujet, mieux vaudrait dire « l'être du langage », Michel Foucault, *La pensée du dehors*, Paris, Éditions Fata morgana, 1986, p. 15, 16.) Habituellement, quand je me réfère à moi je me réfère à mon corps, ou à quelque chose liée à celui-ci. L'extérieur comme chose – même s'il est pensée, c'est-à-dire est « conscience naturelle » a montré Hegel dans *La phénoménologie de l'esprit* – est justement la servitude de laquelle la conscience comme telle doit échapper.

Cette servitude commence depuis la conscience de la *certitude de soi* devant l'extérieur. C'est pour cette raison que Hegel a nommé la première forme « naturelle » de la certitude de soi *amour-propre* ou égoïsme qui implique ce qu'on appelle habituellement « subjectivisme », c'est-à-dire l'opposition face à n'importe quelles critères donnés par l'extérieur, y inclus par les autres. La certitude donnée par l'extérieur est annulée par la certitude donnée par la conscience de soi. Cette attitude négative face à l'extérieur/ à l'altérité / aux autres a été décrite par Hegel comme le *désir*. Celui-ci est, au fond, la négation de tout ce qui attaque l'identité de soi. Ça conduit à – et demande – la conscience de se prouver comme telle, au soi et contres les autres, donc de prouver son vérité.

C'est d'ici que vienne le besoin d'être reconnu par les autres, et non pas d'annuler les autres : le problème est, pour le « moi » de soumettre les autres – qui eux aussi tendent manifester leur soi – de manière que soit reconnue seulement son individualité. C'est ainsi qu'apparaît le processus de réalisation de la relation *maître – esclave*. Voir le chapitre célèbre de la *Phénoménologie de l'esprit* par Hegel.

Dans l'histoire philosophique du concept de la reconnaissance, la prémisse est donc la contradiction interne au soi, entre le *corps organique*, sans lequel l'existence (donc l'essence aussi) est impossible, et la *conscience de soi*. C'est cette contradiction qui se développe sous la forme d'une contradiction entre les individus, parce que même la conscience de soi se constitue, comme le montre Hegel, comme résultat de l'opposition des individus. La conscience de soi est un universel, manifesté par la division entre des soi différents.

En conséquent, même mon existence, même mon soi sont dépendants des autres soi : ils ne sont pour moi indifférents, car mon expérience individuelle est en fonction de leur expérience individuelle ; dans notre évolution comme individus (comme consciences individuelles), nous sommes indestructiblement liés. La reconnaissance des autres est essentielle pour la constitution de la conscience de soi de l'individu, pour les critères d'après lesquels il s'auto valorise : la reconnaissance des autres, a insisté Hegel, a une fonction cognitive *sine qua non*. Parce que par l'intermède de la reconnaissance des autres on se connaît tel qu'on est, comme être social, donc dans le cadre de la communauté humaine et de ses valeurs.

La reconnaissance des autres n'est ainsi une demande extérieure et qui, au fond, violenterait le soi – une adéquation à la pression des « modes » illuministes et humanistes – mais constitutive à l'être humain comme tel. (Rousseau a montré que dans le processus de réalisation de la société « chacun commença à regarder les autres et à vouloir être regardé soi-même, et l'estime publique eut un prix » et que « sitôt que les hommes eurent commencé à s'apprécier mutuellement, et que l'idée de la considération fut formée dans leur esprit, chacun prétendit y avoir droit », J. J. Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* (1754), dans *Oeuvres complètes de J. J. Rousseau* avec des notes historiques, tome premier, Paris, Chez Firmin Didot frères, libraires, Imprimeurs de l'Institut de France, 1856, p. 554. Le problème dont j'insiste est donc pas le fait que Rousseau a parlé de « l'homme sociable » qui «ne sait vivre que dans l'opinion des autres », J. J. Rousseau, *ibidem*, p. 566, mais que cette opinion même et le devenir de l'homme civilisé soient les résultats des relations sociales.) (La reconnaissance des valeurs sociales, intriquées dans et promues par les discours dépend des règles, comme l'a montré plus tard Foucault, *L'ordre du discours*, Leçon inaugurale au Collège de France prononcée le 2 décembre 1970, Paris Gallimard, 1971, p. 44).

Chez Hegel, la reconnaissance des autres est connecté au processus d'autodétermination de la raison dans lequel elle se reconnaît comme libre. Ce processus est l'histoire même, et la perspective réflexive sur l'histoire implique la

physiologiques de la perception », ou bien pas sur ses « contenus empiriques, sociaux ou kinésthésiques » – et ainsi « retrouver dans ces actes (AB, de la conscience) et dans ces objets l'intention dont ils sont le témoignage visible. »[1] Au fond, le revenir aux choses mêmes, à la connaissance de la réalité, consiste à déceler les significations qui sont « le monde de choses visibles pour chaque Je »,[2] le seul monde qui, sous différents aspects, permet l'entendement, les relations parmi les hommes. Mais, d'un coup, il s'avère que l'entendement même n'est pas seulement la conséquence, mais tout d'abord un milieu de significations portées au jour par le langage, par les mots. Et de ce point de vue, même si la langue est un roulier pour tant de sens différés,[3] l'importance des paroles est justement celle de porter signifiances en ce qui concerne « la capacité (des hommes) de s'orienter par rapport au possible, au médiat, et non pas à un milieu limité ».[4]

Merleau-Ponty a attiré ainsi l'attention sur « la troisième dialectique » – qui est le domaine de la culture, c'est-à-dire des résultats de l'existence sociale de l'homme, ou de « l'œuvre »[5] qui, en mettant entre parenthèses[6] sa

---

considération des droits – c'est-à-dire du droit des autres à la reconnaissance en tant qu'êtres humains. Voir aussi Wendell Kisner, *Agamben, Hegel, and the State of Exception*, în „Cosmos and History: The Journal of Natural and Social Philosophy", vol. 3, nos. 2-3, 2007, p. 230.

[5] Maurice Merleau-Ponty, *La structure du comportement*, p. 184.

[1] Maurice Merleau-Ponty, *La structure du comportement*, p. 184.

[2] *Ibidem*, p. 190.

[3] Voir, la fable de la langue par Esope – même s'il n'a pas été considéré philosophe par Diogène Laërte –, mentionnée par Ben Edwin Perry, *Aesopia. A series of texts relating to Aesop or ascribed to him or closely connected with the literary tradition that bears his name*, Urbana, The University of Illinois Press, 1952.

[4] Maurice Merleau-Ponty, *La structure du comportement*, p. 190.

[5] *Ibidem*, p. 167.

[6] Voir aussi Husserl, *La crise de l'humanité européenne et la philosophie* (1935), introduction, commentaire et traduction par Nathalie Depraz, Paris, La Gaya Scienza, 2012, pp. 81-83, 85, 87, 89-90...

La fondation de la philosophie comme science rigoureuse (voir Husserl, *La philosophie comme science rigoureuse* (1911)) veut dire « mettre entre parenthèses » le monde objectif, parce que seulement la subjectivité transcendantale est le fondement du jugement absolument certain. La marche de la subjectivité transcendantale est suivie avec des moyens rationnels, d'une manière scientifique, mais on ne doit jamais abdiquer du principe du refus du naturalisme naïf, ou,

généalogie, pas seulement fait des médiations entre les différents rapports entre les hommes, comme entre les hommes et la culture aussi, mais à la même fois représente un temps d'ajournement des réactions des gens face aux stimuli. C'est justement dans ce temps – un intervalle consistent – qu'a lieu l'opération de signification en ce qui concerne en même temps les réactions / les relations et l'œuvre : par le langage on transcende l'individuel d'une seule, particulière relation ou d'un fait singulier, particulier. En citant Hegel[1], Merleau-Ponty a insisté que le langage est déjà un fait de conscience, entre l'existence « naturelle »[2] et la conscience n'existant pas une relation d'extériorité. Tout au contraire, elles sont intégrées, la conscience re-colorant, re-traduisant, « apprivoisant » l'existence « naturelle », donc toujours re-structurant même leur complexe.

---

autrement dit, de l'objectivisme, ainsi qu'on doit aussi refuser toute sorte de spiritualisme. La mesure de la réalité, formée par des choses et des pensées, est donnée justement par la conscience : la conscience donne et met en évidence les sens de la réalité, et cette-ci existe pour l'homme seulement comme des sens / ou par l'intermède des sens. L'homme naît dans un monde constitué, mais il arrive à ce monde – en même temps participant à lui, comme partie de lui – justement par l'intermède de ses actes noétiques (c'est-à-dire des actes conscientes de la conscience) de rapprochement / intentionnalité vers les choses, de compréhension des sens du monde.

Après le moment où il a écrit *La structure du comportement*, Merleau-Ponty a assimilé Husserl justement pour approfondir la manière phénoménologique assumée de Hegel.

[1] Merleau-Ponty a cité de la Philosophie de la nature de *l'Encyclopédie des sciences philosophiques* (1817). Ici Hegel a décrit la manière dont l'homme se rapproche de la nature, en l'étudiant justement par l'intermède du langage. L'homme comprend la nature par l'intermède du langage, tout ce qu'elle signifie pour lui, mais dans ce rapport de compréhension, au commencement la nature lui apparaît comme extérieure: ses significations apparaissent seulement pour celui qui signifie (la conscience de la nature est seulement pour celui qui la connaît), donc, dans les termes utilisés plus tard par Merleau-Ponty, *la conscience* (par la parole) *est le visible de l'invisible* qui est, encore, la nature. Or, dans *Le Visible et l'Invisible* la conscience issue de significations et constructrice des significations est, tout au contraire, l'invisible du visible.

[2] Autrement dit, comment a montré Hegel, elle n'est pas encore développée du point de vue logique: elle est la conscience pour laquelle ce qui est assumé – c'est-à-dire présent dans la conscience – a ou bien une existence immédiate, ou bien une vérité immédiate.

Si cette « troisième dialectique » a réalisé cette intégration et restructuration du domaine physique et du celui vital au homme, ces domaines-ci ne sont plus autonomes. D'ici – une entière inférence de la *responsabilité* de la conscience dans l'activité de signification et, donc, de constitution de « l'œuvre ». (Il y a ici une autre généalogie du concept de *praxis* : la liaison entre le sujet et l'objet dépasse la séparation entre la connaissance et l'objet, dépasse la réduction au sujet connaisseur).

La dialectique de signifier est celle qui entoure d'en bas et d'en haut de la conscience : elle se manifeste par et a comme résultat « un berceau d'institutions »[1] sociales ou culturelles qui constituent par leur raison d'être un cadre limitatif, ce qui génère le « sens de les nier et de les dépasser »,[2] justement parce que les intentions vont aux delà de la réalité immédiate et tendent à constituer la vérité.

Tout ça « oblige à redéfinir la situation humaine pour mieux voir les tâches de la raison. »[3] Parce que

> « si l'homme n'est pas un sujet pensant seulement mais un sujet situé, nos rapports avec les autres ne peuvent pas être d'emblée les rapports d'une pure pensée avec une pure pensée : ils sont dominés par les différences de situation ; la politique libérale classique apparaît comme abstraite »[4].

Comment la dépasser ?

> « Nous avons à décrire les conditions humaines avec ce mélange de hasard et de raison qui le définit. L'existentialisme est pour moi, avant tout, la conscience aiguë de cette équivoque », la conscience de la différence entre la raison manifestée dans la société, la raison en fait et celle en droit.[5]

---

[1] Maurice Merleau-Ponty, *La structure du comportement*, p. 190. Mais voir aussi que Merleau-Ponty a conçu les institutions, en consens avec les historiens d'Annales, comme *constitutives* pour le temps qui est, toujours, social (ou, autrement dit, qui sont la mesure du temps) : « le temps est le modèle même de l'institution », Maurice Merleau-Ponty, *L'institution. La passivité. Notes de cours au Collège de France (1954-1955)*, Paris, Belin, 2003, p. 36.

[2] *La structure du comportement*, p. 190.

[3] *Le mouvement philosophique moderne*, p. 67.

[4] *Ibidem*, p. 66.

[5] *Ibidem*, p. 67.

L'histoire : perception et communication

C'est la perspective dont Maurice Merleau-Ponty a traité le sens de l'histoire. Dès le commencement, la phénoménologie a été pour le philosophe « un moyen d'expliciter »[1] les régions de l'être : tels que les « engagements de l'âme »,[2] « l'homme voulant, espérant… », ainsi que les êtres « connus, voulus, aimés, adorés, invoqués *tels qu'ils sont visés ou du moins pressentis » dans les actes mêmes*.[3]

Le sens « n'est visible »[4] que dans les actes des hommes, y inclus dans des pensées, mais ces actes mêmes étaient tout d'abord ou commencent par la *perception*. Expérience inaugurale de l'existence, toujours fraîche, renouvelée, ne devant pas être déduite seulement de la découverte du monde par l'enfant ou l'homme sauvage,[5] mais toutefois ayant comme modèle justement ceux-ci, la perception est interprétée comme saisissement primordiale et aussi construction de la réalité. Cette-ci est vécue – par l'intermède des développements basés sur des perceptions – et l'homme s'ouvre toujours vers elle. *L'existence est ce qui se révèle par notre perception* : un *entrelacement* complexe du moi, mon corps, l'autrui, les objets et les sujets, les qualités réversibles et équivoques de tous ceux-ci, aussi que l'histoire de toutes ces relations et qualités. Elle est ainsi à la fois perçue et perçante, touchée et touchante,[6] visible et invisible. La connaissance philosophique va à la profondeur de toutes ces *choses*, ce qui veut dire

---

[1] Maurice Merleau-Ponty, « Être et avoir, compte rendu de l'ouvrage de Gabriel Marcel *Être et avoir* », *La vie intellectuelle*, octobre 1936, repris dans Maurice Merleau-Ponty, *Parcours. 1935-1951*, édition citée, p. 38.

[2] *Ibidem*, p. 39.

[3] *Ibidem.*

[4] Maurice Merleau-Ponty, « Être et avoir, compte rendu de l'ouvrage de Gabriel Marcel », édition citée, p. 44.

[5] C'est le point de vue de *Le Visible et l'Invisible*. Mais dans les travaux des années '40, Merleau-Ponty a été, comme on le sait bien, très lié de recherches concrètes – notamment celles de Piaget – qui ont été des points d'appui et des arguments.

[6] « Il faut nous habituer à penser que tout visible est taillé dans le tangible, tout être tactile promis en quelque manière à la visibilité, et qu'il y a empiètement, enjambement, non seulement entre le touché et le touchant, mais aussi entre le tangible et le visible qui est incrusté en lui… », *Le Visible et l'Invisible*, édition citée, p. 177.

qu'elle s'éloigne des idées reçues et des clichés du « bon sens »,[1] et ainsi « l'homme naturel ne se reconnaît pas »[2] dans elle. Même si la philosophie n'est pas la recherche des essences,[3] souligne Merleau-Ponty, elle contre pose et assemble les contradictions, les qualités, elle les questionne, tout aussi comme elle le fait avec la foi dans le monde, la perception, le rêve, le vide et l'imaginaire, justement pour dépasser la philosophie réflexive et pour « savoir le sens d'être du monde »[4].

En insistant que « j'ai dans la perception la chose même, et non pas une représentation »,[5] le philosophe invite à une nouvelle repensée des faits faits de l'existence humaine (ou pour l'humain), en mettant entre parenthèses et en les soulignant en même temps l'origine historique. Et ces faits comportent le préalable, « l'expérience de la chose visible comme préexistant à ma vision »,[6] on doit bien être conscient de ça. Mais « chaque paysage de ma vie…est prégnant, en tant que visible, de bien d'autres visions que la mienne. »[7] L'entrecroisement de ces visions ne donne pas nécessairement la vérité, c'est-à-dire le sens, et les sens au-delà des visibles différés et assumés ou non. Il faut, et c'est ça qui arrive, qu'on prenne la distance, tout en étant profondément plongé dans le visible : tout court, réfléchir, juger, critiquer, s'éloigner froidement, intelliger, c'est seulement ainsi que la philosophie a de place.[8]

---

[1] « Le visible autours de nous semble reposer en lui-même », *Le Visible et l'Invisible*, p. 173.

[2] *Le Visible et l'Invisible*, p. 18.

[3] *Ibidem*, p. 168.

[4] *Ibidem*, p. 21.

[5] *Ibidem*. C'est l'entière tradition de la phénoménologie de Husserl.

[6] *Ibidem*, p. 164.

[7] *Ibidem*.

[8] Merleau-Ponty a critiqué la glissade, faite par Gabriel Marcel, de l'intelligence philosophique dans l'amour (des choses) : « Mais l'intelligence, une fois 'rééquipée', ne peut-elle servir qu'à renverser les obstacles qui s'opposent à l'intuition décisive ? », Maurice Merleau-Ponty, « Être et avoir, compte rendu de l'ouvrage de Gabriel Marcel », p. 43.

Il paraît qu'on entend la continuation: « ...les hommes apprennent à traiter comme contingent le système qu'il croyaient naturel, ils s'aperçoivent de leur toute-puissance...Ils sont remis en présence de la tâche humaine, qui n'est pas seulement de 'connaître' le monde mais de le 'trans-former' », Maurice Merleau-Ponty, « Le Manifeste Communiste a cent ans », *Le Figaro Littéraire*, 1948, repris dans Maurice Merleau-Ponty, *Parcours. 1935-1951*, édition citée, p. 105.

> « À la fois, nous voyons les choses elles-mêmes, en leur lieu, où elles sont, selon leur être qui est bien plus que leur être-perçu, et à la fois nous sommes éloignés d'elles de toute l'épaisseur du regard et du corps : c'est que cette distance n'est pas le contraire de cette proximité, elle est profondément accordée avec elle, elle en est synonyme. »[1]

Ce qui est visible pour moi peut devenir, par tous les processus de perception qui soutiennent et constituent en même temps la connaissance – processus mélangés, pleins de signification, de couleur épais – le sens du monde, sa vérité, son invisible, parce que tout ce qui est « sensible en soi »[2] est ainsi charnel, coexistant dans la même chair[3] du monde. Il ne s'agit plus plus du sujet et de la sagesse objective de la philosophie traditionnelle, ni du sujet et de l'objet, mais des entrelacs entre moi qui vois, ayant aussi ma profondeur[4] et, d'autre part, l'être charnel du monde : pas « un monde recouvert de toutes nos projections »[5] (le monde *et* nos projections, isolés ainsi), mais un « être des profondeurs »,[6] composé, à plusieurs feuillets ou faces, et où l'En Soi (l'Être en soi, de latence),[7] même si séparé à distance du Pour Soi (l'Être pour soi, le monde connu, chair pleine de significations),[8] a comme prototype notre propre corps – chair (présente,

---

[1] *Le Visible et l'Invisible*, p. 178.

[2] *Ibidem.*

[3] « La chair n'est pas matière, n'est pas esprit, n'est pas substance. Il faudrait, pour la désigner, le vieux terme d'élément' au sens où on l'employait pour parler de l'eau, de l'air, de la terre et du feu, c'est-à-dire d'une *chose générale*, à mi-chemin de l'individu spatio-temporel et de l'idée, sorte de principe incarné qui importe un style d'être partout où il s'en trouve en parcelle. La chair est en ce sens, un élément de l'Être. Non pas fait ou somme de faits, et pourtant adhérente au lieu et au maintenant. », *Le Visible et l'Invisible*, p. 184.

Et avant : « Mais on ne peut couper le corps en deux, disant : 'Ici, la pensée, la conscience ; là, la matière, l'objet'. Il y a une profonde *circularité* dans le corps. Et c'est cela que j'appelle : *la chair*. Dès lors, le monde, où des corps sont logés, prend un autre sens », Maurice Merleau-Ponty, « La philosophie et la politique sont solidaires » (1960), repris dans Maurice Merleau-Ponty, *Parcours deux. 1951-1961*, Paris, Éditions Verdier, 2000, p. 304.

[4] *Le Visible et l'Invisible*, p. 178.

[5] *Ibidem*, p. 179.

[6] *Ibidem.*

[7] C'est l'être des « objets étalés dans l'espace », *Phénoménologie de la perception*, p. 401.

[8] C'est le mode d'être de la conscience, *ibidem*.

sensible, sentie) ou corps phénoménal et « surface d'une profondeur »,[1] « chose parmi les choses »,[2] « le corps objectif ».[3]

L'expérience de la connaissance du monde porte au jour les moments successifs, entrelacés et en certains égards réciproques de l'existence : le monde entier, et pas seulement le corps, est sensible et senti, en même temps et successivement, ou

> « comme l'envers et l'endroit, ou encore, comme deux segments d'un seul parcours circulaire qui, par en haut, va de gauche à droite, et par en bas, de droite à gauche, mais qui n'est qu'un seul mouvement dans ses deux phases…Ou plutôt, si, comme il le faut encore une fois, on renonce à la pensée par plans et perspectives, il y a deux cercles, ou deux tourbillons, ou deux sphères, concentriques quand je vis naïvement, et, dès que je m'interroge, faiblement décentrés l'un par rapport à l'autre…»[4]

Mais si « cette ontologie du visible mêlé à toutes nos théories de la connaissance »[5] s'étale comme rapport « illimité »[6] en me concernant, je peux comprendre que les mêmes se passent avec autres paysages et autres corps. C'est parce qu'il y a la « réversibilité de la chair »[7] dans le cercle du touché et du touchant/du visible et voyant que nous voyons d'autres voyants et ainsi « par d'autres yeux nous sommes à nous-mêmes pleinement visibles ».[8] De plus : « pour la première fois, le voyant que je suis m'est vraiment visible»,[9] les mouvements entre les corps et des corps « passeront définitivement le cercle du visible »,[10] dans celle de l'expression et du parler.

Les rapports au monde (comme perception) compliquent ainsi ma vision, mon visible et mon invisible dès que je vois l'autre et son vécu. On serait tenté de dire que par le fait que nous perçons le même monde, dans lequel chacun de nous est un objet de son champ, l'être pour-soi de chacun serait devant autrui comme être en-soi. En effet, c'est encore une image

---

[1] *Le Visible et l'Invisible*, p. 180.
[2] *Ibidem*.
[3] *Ibidem*, p. 179.
[4] *Ibidem*, p.182.
[5] *Ibidem*, p. 185.
[6] *Ibidem.*
[7] *Ibidem*, p. 189.
[8] *Ibidem*, p. 188.
[9] *Ibidem*, p. 189.
[10] *Ibidem*.

solipsiste, parce que « je me représente le vécu d'autrui comme une sorte de duplication du mien »[1]. Mais comme on est encore dans le monde du visible, c'est-à-dire « le monde perçue demeure dans un état de neutralité »,[2] justement l'évidence des corps distincts du mien et le comportement d'autrui permettent à la conscience de saisir que nous ne sommes pas, chacun pour l'autre, des en-soi. Il ne s'agit pas d'une compréhension de l'autrui par analogie,[3] mais de *l'existence commune* dans le monde. Existence qui contient la réversibilité : « c'est par elle seulement qu'il y a passage du 'Pour Soi' au Pour Autrui. »[4]. Solitude *et* communication sont les deux faces de cette existence humaine : même s'il n'y a pas une translation parfaite des perceptions de l'autrui chez moi, et les miennes chez autrui,[5] on n'est pas « des *cogitationes* enfermées dans leur immanence » mais des êtres humains qui sont dépassés par le monde « et qui, en conséquence, peuvent bien être dépassés l'un par l'autre »[6]. Le *cogito*[7] d'autrui « destitue de toute valeur mon propre *cogito* et me fait perdre l'assurance que j'avais dans la solitude d'accéder au seul être pour moi concevable. »[8]

Donc il y a une communication des « mondes privés »[9], un petit partage partiel des choses vécues. On se rejoint dans le monde et si d'abord il s'agit plutôt de « témoins d'un seul monde »,[10] son intelligibilité

---

[1] *Ibidem*, p. 26, note (en marge). Voir aussi qu'autrui « serait devant moi un en-soi et cependant il existerait pour-soi », en exigeant de moi l'opération contradictoire de le distinguer de moi-même, en le situant dans le monde des objets, et en même temps de le penser comme conscience, *Phénoménologie de la perception*, p. 401.

[2] *Phénoménologie de la perception*, p. 405.

[3] *Ibidem*, p. 404, où Merleau-Ponty se réfère expressément à cette observation de Max Scheler.

[4] Et: « En réalité il n'y a ni moi ni autrui comme positifs, comme subjectivités positives. Ce sont deux antres, deux ouvertures, deux scènes ou il va se passer quelque chose », *Le Visible et l'Invisible*, p. 317 (notes de travail).

[5] Pour lui, il s'agit des « situations vécues », tandis que pour moi elles son « apprésentées », *Phénoménologie de la perception*, p. 409.

[6] *Ibidem*, p. 405.

[7] De Descartes, via Husserl. Qu'on retienne que « le Cogito n'est pas faux sinon en tant qu'il se sépare et brise notre inhérence au monde », Maurice Merleau-Ponty, *Sens et non-sens* (1948), Paris, Nagel, 1966, p. 235.

[8] *Ibidem.*

[9] *Le Visible et l'Invisible*, p. 27.

[10] *Ibidem*.

équivalant avec l'existence même, la pensée et le langage sont les preuves du conflit entre moi et autrui – manifesté dans l'effort de penser et de vivre autrui : d'être en-soi ou pour-soi chacun pour l'autre. Mais ce fait est déjà lié d'avec deux situations concurrentes : la commune certitude naïve du monde et la considération personnelle de ce qui est vrai.[1]

Mais celui-ci n'est pas déjà le visible, mais l'*objectif*, déterminé par les opérations intellectuelles.[2] C'est l'*invisible*, et les structures de celui-ci jointes à la valorisation de l'homme seront énoncées maintenant.

La reconnaissance réciproque des gens – au niveau du visible et d'invisible

Le grand problème est comment pouvons nous saisir les intentions de l'autrui et comment reconnaître qu'elles sont dignes d'être conçues comme les nôtres/miens. Dans un ouvrage de 1802-1803, *Système de la vie éthique*, Hegel a considéré la reconnaissance comme centrale dans le développement de la médiation, dans le cadre du processus de la connaissance. Comment il est déjà apparu ici, le thème de la reconnaissance a été puis oeuvré par Hegel dans la *Phénoménologie de l'esprit* (1807), Section B, Conscience de soi; puis de nouveau dans l'*Encyclopédie des sciences philosophiques* (1817), la Philosophie de l'esprit, la troisième et dernière partie de l'ouvrage, β La conscience de soi. (La *Philosophie de l'esprit* a été esquissé déjà en 1803 – 1804.) Celui qui a interprété l'entier système de Hegel autour le concept de la reconnaissance – et en accentuant justement la dialectique maître- esclave – fut Alexandre Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*[3], qui a fortement contribué à la focalisation de l'attention de de Merleau-Ponty sur la reconnaissance. Toutefois, comment on ira voir, Merleau-Ponty n'a pas donné à cette notion le sens souligné par Kojève: celui de condition de fin de l'histoire (en interprétant la métaphore de Marx, « l'empire de la liberté » comme le lieu « où le gens (se reconnaissant

[1] « Il semble plutôt que les hommes habitent chacun leur îlot », p. 30.

[2] *Ibidem*, p. 31.

[3] *Introduction à la lecture de Hegel. Leçons sur la Phénoménologie de l'esprit professées de 1933 à 1939 à l'Ecole des Hautes-Etudes réunies et publiées par Raymond Queneau,* Paris, Gallimard, 1947.

réciproquement sans réserves) ne luttent plus et travaillent le moins possible" »)[1].

Mais poursuivons encore la manière dont apparaît la reconnaissance chez Merleau-Ponty.

« Comme cette structure (du comportement) est visible du dehors et pour le spectateur en même temps que du dedans et pour l'acteur, autrui m'est en principe accessible comme moi-même et nous sommes, l'un et l'autre, des objets déployés devant une conscience impersonnelle »[2]. Mais être visible ne signifie pas encore être connu, connaître les intentions et significations. Comment on l'a dit tout à l'heur, par communication je peux saisir la *signification* de la conduite d'autrui, de *sa manière d'exister*,[3] presque

---

[1] Alexandre Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, édition citée, note 1, p. 434. Ici Kojève a souligné que la disparition de l'Homme à la fin de l'Histoire signifie que l'homme deviendra animal « qui est *en accord* avec la Nature et l'Être donné. Ce qui disparaît est l'homme proprement dit, c'est-à-dire l'Action négatrice du donné et l'Erreur, ou en général le Sujet *opposé* à l'Objet. En fait, la fin du Temps humain ou de l'Histoire, c'est-à-dire l'anéantissement définitif de l'Homme proprement dit ou de l'Individu libre et historique, signifie tout simplement la cessation de l'Action au sens fort du terme. Ce qui veut dire pratiquement : - la disparition des guerres et des révolutions sanglantes. Et encore la disparition de la *Philosophie*; car l'Homme ne changeant plus essentiellement lui-même, il n'y a plus de raison de changer les principes (vrais) qui sont à la base de sa connaissance du Monde et de soi. Mais tout le reste peut se maintenir indéfiniment ; l'art, l'amour, le jeu, etc., etc. ; bref, tout ce qui rend l'Homme *heureux* ».

Dans la note 2, p. 435, on montre que la note antérieure, contradictoire, devrait être compris ainsi : « si l'on affirme que " l'Homme reste en vie *en tant qu'animal* ", en précisant que " ce qui *disparaît*, c'est l'Homme *proprement dit* ", on ne peut pas dire que " tout le reste peut se maintenir indéfiniment : l'art, l'amour, le jeu, etc... ". Si l'Homme re-devient un animal, ses arts, ses amours et ses jeux doivent eux-aussi re-devenir purement " naturels". Il faudrait donc admettre, qu'après la fin de l'Histoire, les hommes construiraient leurs édifices et leurs ouvrages d'art comme les oiseaux construisent leurs nids et les araignées tissent leurs toiles… Mais on ne peut pas dire alors que tout ceci " rend l'Homme *heureux*".» De plus, *L'anéantissement définitif* de l'Homme *proprement dit* " signifie aussi la disparition définitive du Discours (*Logos*) humain au sens propre… Car il n'y aurait plus, chez ces animaux post-historiques, de "*connaissance* [discursive] du Monde et de soi" ».

[2] Maurice Merleau-Ponty, *La structure du comportement*, p. 238.

[3] *Ibidem*, p. 137.

jamais « l'équivalent de la perception qu'il a de lui »,[1] mais il s'agit d'atteindre le dessous de sa conduite par la communication des *cogito* qui constate justement le fond (et le fondement) de l'existence. Ce moment est possible si on *coexiste*, c'est-à-dire on dialogue – on saisie les pensées d'autrui et on répond – et on se confronte avec les mêmes objets culturels. Dans ces processus se forme la réciprocité, sans laquelle il n'y a pas d'Alter Ego, « puisque le monde d'un enveloppe alors celui de l'autre, et que l'un se sent aliéné au profit de l'autre. »[2] Mais, évidemment, la réciprocité est une relation sociale et philosophique complexe.[3]

Donc c'est cette coexistence qui « fonde la nature sociale »[4] et se manifeste par des structures et des significations, cette dualité de l'existence humaine.[5] Elle est connue, dans un processus infini,[6] par la perception et par les jugements, mais en s'agissant de tant de structures et de tant de significations[7] – que je peut connaître ou me tromper (de moi-même et de l'autrui, en saisissant seulement les significations apparentes ou idéelles des conduites) –, « les prétendues 'causalités' corporelle, sociale, psychologique se ramènent à cette contingence des perspectives vécues qui limite notre accès aux significations éternelles. »[8]

Si l'événement social n'est pas un objet, simplement déterminable, mais l'interface de toutes les perspectives – de l'autrui, communes ou savantes –, il ne peut pas être compris d'un point de vue « neutre »[9] (celui-ci serait seulement « une représentation »). C'est justement la manière de comprendre l'intelligibilité des relations sociales et, de plus, les modes de coexistence qui sollicitent les gens.

---

[1] *Ibidem*.

[2] *Phénoménologie de la perception*, p. 410.

[3] *Le Visible et l'Invisible*, p. 268 (notes de travail)

[4] *La structure du comportement*, p. 137.

[5] *Le Visible et l'Invisible*, p. 228 (notes de travail) : « l'être société d'une société : ce tout qui ressemble toutes les vues et les volontés claires ou aveugles aux prises en elle… »

[6] « Notre rapport au social est, comme notre rapport au monde, plus profonde que toute perception expresse ou que tout jugement », *Phénoménologie de la perception*, p. 415.

[7] *Le Visible et l'Invisible*, p. 291 (notes de travail) : « le concept, la signification sont le singulier *dimensionnalisé*, la structure *formulée*… »

[8] *Ibidem*, p. 240.

[9] Voir l'exemple donné dans *Phénoménologie de la perception*, p. 416.

Les structures sociales sont vécues « concrètement avant de devenir l'objet d'une volonté délibérée. »[1] Mais comment vivre afin que non seulement je sois ouverte à des phénomènes sociaux qui me dépassent mais aussi que je reconnaisse les autres hommes qui existent empiriquement, c'est-à-dire que je vive et je comprenne la réciprocité ? Il est nécessaire que dans la société même, par l'enchaînement des réactions, des faits de vie, des positions des hommes, existent comme déjà incluses « les structures du Pour Autrui », que celles-ci « soient déjà les dimensions du Pour Soi ».[2] En ce sens, la caractérisation de Sartre – « à ses adversaires, Merleau répondait en toute certitude que son sentiment de l'existence ne l'opposait pas au marxisme et, par le fait, la phrase bien connue : 'les hommes font l'histoire sur la base des circonstances antérieures' pouvait passer à ses yeux pour une version marxiste de sa propre pensée »[3] – correspond bien à l'analyse que le philosophe a fait pour les phénomènes comme la révolution, la lutte de classe, l'adhérence aux idéologies.

Les structures de l'autrui supposent les évidences de ses rapports à l'existence sociale – ses sentiments, sa compréhension, vraie ou fausse, ses slogans qu'il agite, son comportement derrière tous ceux-ci –. C'est pour cette raison qu'autrui ne peut pas être réduit aux donnés objectifs (comme les slogans, les institutions, les procédures) : « autrui-objet n'est qu'une modalité insincère d'autrui, comme la subjectivité absolue n'est qu'une notion abstraite de moi-même. »[4] Mais ça nécessite « la réflexion la plus radicale ». Mais, aussi, ça implique l'existence des certaines relations de solidarité, de co-participation, de reconnaissance réciproque des gens : « il faut que les Pour Soi – moi pour moi-même et autrui pour lui- même – se

[1] *Phénoménologie de la perception*, p. 416.

[2] *Ibidem*, p. 511. Puisque c'est « impossible de dériver du Pour Autrui toutes les spécifications. Autrui n'est pas nécessairement, n'est même jamais tout à fait objet pour moi », *ibidem.*

[3] Jean-Paul Sartre, « Merleau-Ponty vivant », *Les Temps Modernes*, no. 184-185, 1961, p. 311. Mais voir aussi *Sens et non-sens*, p. 237 : « Cette pensée concrète, que Marx appelle critique pour la distinguer de la philosophie spéculative, c'est ce que d'autres proposent sous le nom de la philosophie existentielle. »

[4] *Phénoménologie de la perception*, p. 511.

détachent sur un fond de Pour Autrui – moi pour autrui et autrui pour moi-même. »[1].

Est-ce que c'est possible ? Oui, parce que la conscience de chaque subjectivité a lieu « dans la cohésion d'une vie intersubjective et d'un monde ». C'est « le présent (qui) effectue la médiation du Pour Soi et du Pour Autrui, de l'individualité et de la généralité. »[2] Moi je suis ma présence au monde et à autrui et la vraie réflexion pénètre justement dans ce que je réalise maintenant : « je suis un champs intersubjectif, non pas en dépit de mon corps et de ma situation historique, mais au contraire en étant ce corps et cette situation et tout le reste à travers eux. »[3]

C'est le sens de ma vie et c'est le sens de tous les autrui, en tant que ces autrui sont les mêmes champs intersubjectifs. Ce sens – et c'est le sens de l'histoire même – est le résultat de toutes les réactions humaines, de tout ce que je suis, de tout ce que je vive et fais vivre les autrui. Le sens de ma vie et de l'histoire se fait dans un monde qui est le résultat des comportements des gens du passé et des gens du présent : « ma liberté n'est pas en deçà de mon être, mais devant moi, dans les choses. »[4] Pour cette raison, je ne peux pas choisir dans une manière absolue,[5] *les situations sont des cadres qui contraignent*. Néanmoins je réponds à cet extérieur avec mon engagement (mon intérieur) : « je suis un refus général d'être quoi que ce soit. »[6]

Je sonde : l'apparence des choses comme, par exemple, les vérités avancées par les institutions, par les objets culturels. Mais mon approchement à l'invisible – à la vérité de mon être – passe par mon approchement au visible : aux situations, qui enchaînent d'une manière inhérente les autrui. L'invisible ne peut pas être, donc, « une vérité universelle en droit »,[7] mais la profondeur charnelle des choses humaines.[8]

---

[1] *Ibidem*, p. 512. Aussi *Le Visible et l'Invisible*, p. 268 (notes de travail) : « Le chiasma au lieu de Pour Autrui : cela veut dire qu'il n'y a pas seulement rivalité moi - autrui, mais co-fonctionnement. »

[2] *Ibidem*, p. 515.

[3] *Ibidem.*

[4] *Phénoménologie de la perception*, p.516.

[5] Ici Merleau-Ponty a souligné la différence entre sa conception et celle de Sartre dans *L'être et le néant.*

[6] *Phénoménologie de la perception*, p. 516.

[7] *Ibidem*, VI.

humaines.[1] C'est le saisissement de celles-ci qui ramène au dépassement de la séparation des plans matériels et de l'idéalité entreprise par la pensée liée aux vérités de droit.[2] Mais, s'il « faut décrire *le visible* comme quelque chose qui se réalise à travers l'homme, mais qui n'est nullement anthropologie (donc contre Feuerbach et Marx 1844) »,[3] ainsi si on doit énumérer les causes et les conditions empiriques de la société, la philosophie ne devrant jamais être séparée absolument par l'empirique (« il faut mieux dire : l'ontologique et l'ontique »),[4] on ne doit pas non plus se cantonner dans le « positivisme », dans l'ignorance des significations, dans la « non-philosophie ».[5]

Reconnaissance de l'homme par l'homme : possibilité et provocation

Cela est la perspective dont Merleau-Ponty a traité le communisme. Comme phénomène, celui-ci a eu une histoire, théorique mais aussi pratique. Les aspects ne doivent pas se substituer : ce n'est pas nécessairement ici le lieu de « chiasma ».

En effet, « d'où viennent l'agression et la violence que font pourtant partie incontestable de notre monde ? Pourquoi ne puis-je *vivre* harmonieusement avec l'autrui ? »[6] Et, ajouterions nous, est-ce que la pensée qui conçoit l'opposé « absurde » face au monde hobbesien qui nous soit familier, ainsi la pensée qui violenterait l'existence « réelle », ne seraient-elles pas des simples rêves ? En s'impliquant dans les débats du temps sur « le socialisme réellement existant » et en écrivant sur les camps en URSS, Merleau-Ponty a répondu – faisant appel au travail forcé, à l'appareil répressif qui s'autonomise, à la société hiérarchisée avec un

---

[1] *Le Visible et l'Invisible*, p. 197 ; aussi « épaisseur de chair entre nous et le 'noyau dur' de l'Être », *Le Visible et l'Invisible*, p. 169.

[2] *Ibidem*, p. 169.

[3] *Le Visible et l'Invisible*, p. 328 (notes de travail).

[4] *Le Visible et l'Invisible*, p. 319 (notes de travail).

[5] *Ibidem*, p. 320.

[6] Eran Dorfman, « Reconnaître ou méconnaître? Approches phénoménologiques et psychanalytiques de la constitution d'autrui », en *Socialité et reconnaissance. Grammaires de l'humain*, textes réunis et présentés par Georg W. Bertram, Robin Celikates, Christophe Laudou, David Lauer, Paris, L'Harmattan, 2007, p. 202.

nouveau type d'exploitation – « qu'il n'y a pas de socialisme »[1] et que « le système recrée lui-même et sans cesse *son* opposition », que « c'est tout le système qui vire et change de sens. »[2] Mais si les supporters dogmatiques du stalinisme attendaient « que, par une sorte d'émanation magique, tant des canaux, d'usines et de richesses produisent un jour l'homme intégral »,[3] les adversaires du communisme – par exemple confondant le fascisme et le communisme – n'ont pas donné non plus « même un commencement de réponse. »[4]

Mais alors ? Le problème poursuivi ici est l'esquisse philosophique par Merleau-Ponty de la *possibilité* du communisme.[5] Évidemment qu'ils seraient nécessaires les conditions matérielles, institutionnelles, culturelles : le sens des situations et actions humaines contienne cette « infrastructure de l'histoire ».[6]

Ce qui est toutefois expliqué par la philosophie est la *possibilité* de la *reconnaissance réciproque* des gens : l'existence humaine même, comment on

---

[1] Maurice Merleau-Ponty, « L'URSS et les camps » (1950), repris dans Maurice Merleau-Ponty, *Signes,* Paris, Gallimard, 1960, p.332. Voir aussi la spécification de Sartre : « dans le climat de la fraternité-terreur, toute opposition, comme l'a dit Merleau-Ponty, est trahison », (en citant *Humanisme et terreur*), Jean-Paul Sartre, *Critique de la raison dialectique*, tome II (inachevé). *L'intelligibilité de l'histoire*, Établissement du texte, notes et glossaire par Arlette Elkaïm-Sartre, Paris, Gallimard, 1985, p.72 et 113.

Donc, le stalinisme n'était pas socialisme : c'est ici qu'on peut voir la consens des penseurs critiques de gauche, justement pour défendre les valeurs socialistes/ou communistes.

[2] Maurice Merleau-Ponty, « L'URSS et les camps » (1950), repris dans Maurice Merleau-Ponty, *Signes,* Paris, Gallimard, 1960, voir p.331, 332 e. s. Voir aussi Maurice Merleau-Ponty, « L'avenir de la révolution » (1955), repris dans Maurice Merleau-Ponty, *Signes*.

[3] *Ibidem*, p. 336.

[4] *Ibidem*, p. 333.

[5] « La philosophie et la politique sont solidaires. Ainsi, je suis en tant que philosophe contre les idées creuses, contre les objets purement idéaux. Et aussi contre une matière qui ne soit que chose. De même en politique je hais le libéralisme verbal sans relation avec la réalité humaine concrète. Et je suis contre la terreur, qui transforme l'homme en chose », Maurice Merleau-Ponty, « La philosophie et la politique sont solidaires », édition citée, p. 303.

[6] Maurice Merleau-Ponty, « Les papiers de Yalta » (1955), repris dans Maurice Merleau-Ponty, *Signes,* édition citée, p. 343.

le connaît, est celle qui permettrait *l'idée* de la « reconnaissance de l'homme par l'homme ».[1] Ici c'est le développement dialectique du phénomène décrit par Hegel comme « reconnaissance unilatérale et inégale » réalisée dans la société moderne[2].

Il y a aussi des *faits* dans la réalité qui montrent la tension vers cette reconnaissance.[3] Mais de ces faits on ne peut pas déduire *avant* le

---

[1] Maurice Merleau-Ponty, « Le Manifeste Communiste a cent ans », p. 104 ; aussi « L'URSS et les camps », p. 337, 339 ; aussi Maurice Merleau-Ponty, *Les aventures de la dialectique*, Paris, Gallimard, 1955, p. 54. Voir aussi, son accent sur la « spontanéité des masses », « L'URSS et les camps », p. 336.

[2] *Phénoménologie de l'esprit*, § 191; mais voir la différence faite par Hegel entre la civilisation antique où « ils n'ont pas reconnu que l'homme comme tel, en tant qu'il constitue ce moi universel, cette conscience de soi rationnelle, a droit à la liberté » et la modernité où on pourrait obtenir « leur droit imprescriptible d'homme » ; seulement on doit passer par l'étape où la reconnaissance serait réalisée aussi par le tandem du *maître* égoïste qui « ne voit dans le serviteur que sa volonté immédiate » et *celui-ci* qui représente la reconnaissance de l'autrui- maître « d'une façon formelle » puisque « par une conscience asservie », Hegel, *Philosophie de l'esprit*, traduite pour la première fois et accompagnée de deux introductions et d'un commentaire perpétuel par A. Véra, Paris, Germer Baillière libraire – éditeur, 1867, tome second, p.75-76, 78 (Remarque à § 434, § 435).

[3] « Le matérialisme historique n'est pas la réduction de l'histoire à l'un de ses secteurs : c'est l'énoncé d'une parenté entre la personne et l'extérieur, entre le sujet et l'objet qui fonde l'aliénation du sujet dans l'objet, et fondera, si l'on renverse le mouvement, la réintégration du monde à l'homme », Maurice Merleau-Ponty, *Les aventures de la dialectique*, p. 47.

Mais aussi : « On constate que la démocratie ne peut plus être une démocratie des classes moyennes, que si elle revit, ce sera comme démocratie du peuple entier, et qu'il n'est pas maintenant d'escompter que le prolétariat s'y attache comme à une cause sienne…Le mouvement des démocrates vers le socialisme répond en second lieu à l'effondrement de la pratique parlementaire… », Maurice Merleau-Ponty, « L'avenir du socialisme » (1959), repris dans Maurice Merleau-Ponty, *Parcours deux. 1951-1961*, édition citée, p. 243.

Et Maurice Merleau-Ponty, *L'avenir du socialisme*, pp. 246, 245 : « la réalité de notre temps, ça ne nous garantit pas que nous aurons la contrôler par la théorie et la pratique, que nous aurons lui donner une orientation et un sens – mais c'est suffisant de nous prescrire comme tâche inconditionnelle d'essayer faire tout ça…La forme moderne de socialisme est encore à créer ».

communisme et de faire « passer le probable au réel. »[1] On peut seulement préciser que les éléments mentionnés constituent des donnés de l'existence qui puissent être une base pour un « sens philosophique »[2] de l'histoire : « de savoir ce que c'est l'homme et sa société » et « seulement dans la structure du tout » – « un rapport croissant de l'homme à l'homme ».[3] Le visible autorise le dévoilement de l'invisible, et s'oppose en même temps aux « structures »[4] de l'intelligibilité. La philosophie de la reconnaissance de l'homme par l'homme tend se construire comme une réelle « parole parlante »[5] qui perméabilise « le monde du silence. »[6]

En guise de conclusions

Pourquoi est la conception de Merleau-Ponty sur la reconnaissance de l'homme par l'homme si importante ? Car elle est une base moderne – et avec des racines en philosophie, dans ses arguments

---

[1] Maurice Merleau-Ponty, « Les papiers de Yalta », p. 346. Voir aussi *Les aventures de la dialectique*, p. 55.

Même s'il s'agit encore de simplifications théoriques et pratiques issues de conditions historiques, c'est justement parce que l'état réel est celui du « néo-capitalisme, conformiste, respectueux, toujours occupé de persuader ceux qui travaillent que les nécessités de la libre entreprise sont les leurs, toujours anxieux de localiser sur le terrain soigneusement circonscrit de la 'politique' une liberté de jugement et d'information qu'il redoute », Maurice Merleau-Ponty, « L'avenir du socialisme » p. 245 ; « la réalité de notre temps, cela ne garantit pas que nous arriverons à la contrôler par la théorie et la pratique, à lui rendre une orientation et un sens – mais cela suffit à nous prescrire comme une tâche inconditionnelle d'essayer de le faire…La forme moderne de socialisme est à créer, elle ne se fait pas d'elle-même », Maurice Merleau-Ponty, « L'avenir du socialisme », p. 246, 245.

[2] *Les aventures de la dialectique*, p. 49.

[3] *Ibidem*, p. 54. Voir aussi Maurice Merleau-Ponty, *Humanisme et terreur. Essais sur le problème communiste* (1947), Paris, Gallimard, 1947, p. 206 : « *Le monde humain est un système ouvert ou inachevé et la même contingence fondamentale qui le menace de discordance le soustrait aussi à la fatalité du désordre et interdit de désespérer*, à condition seulement qu'on se rappelle que les appareils, ce sont des hommes, et qu'on maintienne et multiplie les rapports d'homme à l'homme. »

[4] Maurice Merleau-Ponty, *Sens et non-sens*, p. 222-223.

[5] *Le Visible et l'Invisible*, p. 168.

[6] *Ibidem*, p. 225 (notes de travail)

phénoménologiques[1] – pour les analyses de plus en plus approfondies des phénomènes cardinaux pour la constitution des relations humaines : de reconnaissance, de sympathie, de solidarité.

Comment il est déjà apparu ici, c'est la tradition rationaliste, constituée sous la forme des Lumières, qui a cherché à fonder le problème de la reconnaissance réciproque des individus : comme essentielle pour l'être humain, pour la société, pour les valeurs modernes des droits de l'homme.

Les chercheurs avaient insisté aussi sur le fait que la notion classique de reconnaissance égale des *droits égaux*[2] *de tous les êtres humains* est liée de conceptions plus proches des sentiments comme l'empathie et la solidarité. Cela veut dire que la possibilité universelle de la reconnaissance des droits de l'homme peut être aidée par la compréhension des aspects particuliers d'empathie : justement parce que l'idée de la reconnaissance des droits – même incorporée dans les lois, n'a pas eu les conséquences désirées et anticipées par Kant et Hegel. Ce qui ne signifie pas que l'idée même serait sans relevance pour la connaissance de la société et pour la pratique, mais seulement que la reconnaissance des droits est augmentée par les sentiments de compréhension empathique et de solidarité.[3] En ce sens, en partant du besoin des gens pour entrer en relations – comme besoin antérieur à celui de la reconnaissance – se constitue aussi la disposition d'empathie « comme tendance au-delà d'empathie d'actionner au secours de ces autres quand c'est nécessaire »[4]. En partant de l'empathie[5] et du

---

[1] Et Merleau-Ponty, *L'homme et l'adversité* (conférence, 1951, en Maurice Merleau-Ponty, *Parcours deux. 1951-1961*, p. 363), a considéré que la phénoménologie n'est pas une simple introduction à la philosophie, mais « la philosophie même ».

[2] Voir aussi Jürgen Lawrenz, "Hegel, Recognition and Rights: 'Anerkennung' as Gridline of the Philosophy of Rights", *Cosmos and History: The Journal of Natural and Social Philosophy*, vol. 3, nos. 2-3, 2007, où l'auteur, en partant des fondements esquissés par Fichte, a mis en évidence la présence centrale du concept de la reconnaissance dans l'oeuvre célèbre de Hegel, *Principes de la philosophie du droit* (1819).

[3] Carol C. Gould, *Recognition, Empathy, and Solidarity*, en *Socialité et reconnaissance. Grammaires de l'humain*, édition citée, p. 248. 243-256

[4] *Ibidem*, p. 252, 253.

[5] L'inférence n'est point du tout automate: car l'empathie suppose pas seulement la connaissance des autres, mais aussi que les principes universalistes dans le comportement et le traitement des autres soient assumés.

souci pour les autres on peut arriver à la reconnaissance de l'humanité commune et à l'égalité en droits[1]. En dernier lieu « on ne peut pas se désintéresser du collectif quand on est engrainé en lui et quand on voit que la liberté même de l'individu ne se conçoit pas sans un certain contexte, d'où la nécessité de penser ce contexte et les relations à l'autrui »[2].

BIBLIOGRAPHIE

BARRETT, William. *Irrational Man: A Study in Existential Philosophy*, London, Heinemann, 1958.

DORFMAN, Eran. « Reconnaître ou méconnaître? Approches phénoménologiques et psychanalytiques de la constitution d'autrui », en *Socialité et reconnaissance. Grammaires de l'humain*, textes réunis et présentés par Georg W. Bertram, Robin Celikates, Christophe Laudou, David Lauer, Paris, L'Harmattan, 2007, pp. 202-220.

FOUCAULT, Michel. *L'ordre du discours*, Leçon inaugurale au Collège de France prononcée le 2 décembre 1970, Paris Gallimard, 1971.

FOUCAULT, Michel. *La pensée du dehors*, Paris, Éditions Fata morgana, 1986.

GOULD, Carol C. *Globalizing Democracy and Human Rights*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004.

GOULD, Carol C. *Recognition, Empathy, and Solidarity*, en *Socialité et reconnaissance. Grammaires de l'humain*, *Socialité et reconnaissance. Grammaires de l'humain*, textes réunis et présentés par Georg W. Bertram, Robin Celikates, Christophe Laudou, David Lauer, Paris, L'Harmattan, 2007, pp. 243-256.

HEGEL, G.W.F. *Philosophie de l'esprit*, traduite pour la première fois et accompagnée de deux introductions et d'un commentaire perpétuel par A. Véra, Paris, Germer Baillière libraire – éditeur, 1867 (c'est la Phénoménologie de l'esprit).

HUSSERL, Edmund. *La crise de l'humanité européenne et la philosophie* (1935), introduction, commentaire et traduction par Nathalie Depraz, Paris, La Gaya Scienza, 2012.

KISNER, Wendell. "Agamben, Hegel, and the State of Exception", en *Cosmos and History: The Journal of Natural and Social Philosophy*, vol. 3, nos. 2-3, 2007, pp. 222-253.

[1] Carol C. Gould, *Globalizing Democracy and Human Rights*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004, pp. 252-253.

[2] Maurice Merleau-Ponty, *Il n'y pas de bonne façon d'être homme* (1958, inédit) en Maurice Merleau-Ponty, *Parcours deux. 1951-1961*, p.240.

KOJÈVE, Alexandre. *Introduction à la lecture de Hegel. Leçons sur la Phénoménologie de l'esprit professées de 1933 à 1939 à l'Ecole des Hautes-Etudes réunies et publiées par Raymond Queneau,* Paris, Gallimard, 1947.

LAWRENZ, Jürgen. "Hegel, Recognition and Rights: 'Anerkennung' as Gridline of the Philosophy of Rights", *Cosmos and History: The Journal of Natural and Social Philosophy*, vol. 3, nos. 2-3, 2007.

LUKÁCS, Georg. *Histoire et conscience de classe* (1923), Paris, Minuit, 1974.

MERLEAU-PONTY, Maurice. « Être et avoir, compte rendu de l'ouvrage de Gabriel Marcel *Être et avoir* », *La vie intellectuelle*, octobre 1936, repris en Maurice Merleau-Ponty, *Parcours. 1935-1951*, Paris, Éditions Verdier, 1997.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *La structure du comportement* (1942), Précédé de *Une Philosophie de l'Ambiguité*, par Alphonse de Waelhens, Troisième édition, Paris, PUF, 1953.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *Phénoménologie de la perception* (1945), Paris, Gallimard, 1945.

MERLEAU-PONTY, Maurice. « Le mouvement philosophique moderne », Un entretien réalisé par Maurice Fleurant, *Carrefour*, 92, 23 mai 1946, repris en Maurice Merleau-Ponty, *Parcours. 1935-1951*, Paris, Éditions Verdier, 1997, pp. 65-68.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *Humanisme et terreur. Essais sur le problème communiste* (1947), Paris, Gallimard, 1947.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *Sens et non-sens* (1948), Paris, Nagel, 1966.

MERLEAU-PONTY, Maurice. « Le Manifeste Communiste a cent ans », *Le Figaro Littéraire*, 1948, repris en Merleau-Ponty, Maurice. *Parcours. 1935-1951*, Paris, Éditions Verdier, 1997, pp. 103-108.

MERLEAU-PONTY, Maurice. « L'URSS et les camps » (1950), repris dans Maurice Merleau-Ponty, *Signes,* Paris, Gallimard, 1960.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *Les sciences de l'homme et la phénoménologie* (1951-1952), en Maurice Merleau-Ponty, *Parcours deux. 1951-1961*, Paris, Éditions Verdier, 2000, pp. 49-128.

MERLEAU-PONTY, *L'homme et l'adversité* (conférence, 1951, en Maurice Merleau-Ponty, *Parcours deux. 1951-1961*, Paris, Éditions Verdier, 2000, pp. 321-376.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *L'institution. La passivité. Notes de cours au Collège de France (1954-1955)*, Paris, Belin, 2003.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *Les aventures de la dialectique*, Paris, Gallimard, 1955.

MERLEAU-PONTY, Maurice. « Les papiers de Yalta » (1955), repris dans Maurice Merleau-Ponty, *Signes*, Paris, Gallimard, 1960.

MERLEAU-PONTY, Maurice. « L'avenir de la révolution » (1955), repris dans Maurice Merleau-Ponty, *Signes*, Paris, Gallimard, 1960.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *Il n'y pas de bonne façon d'être homme* (1958, inédit) en Maurice Merleau-Ponty, *Parcours deux. 1951-1961*, Paris, Éditions Verdier, 2000, p.240.

MERLEAU-PONTY, Maurice. « L'avenir du socialisme » (1959), repris dans Maurice Merleau-Ponty, *Parcours deux. 1951-1961*, Paris, Éditions Verdier, 2000, pp. 241-246.

MERLEAU-PONTY, Maurice. « La philosophie et la politique sont solidaires » (1960), repris dans Maurice Merleau-Ponty, *Parcours deux. 1951-1961*, Paris, Éditions Verdier, 2000, pp. 302-304.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *Le Visible et l'Invisible*, suivi de notes de travail par Maurice Merleau-Ponty, Maurice. Texte établi par Claude Lefort, accompagné d'un avertissement et d'une postface, Paris, Gallimard, 1964.

PERRY, Ben Edwin. *Aesopia. A series of texts relating to Aesop or ascribed to him or closely connected with the literary tradition that bears his name,* Urbana, The University of Illinois Press, 1952.

ROUSSEAU, J. J. *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* (1754), dans *Oeuvres complètes de J. J. Rousseau* avec des notes historiques, tome premier, Paris, Chez Firmin Didot frères, libraires, Imprimeurs de l'Institut de France, 1856.

SARTRE, Jean-Paul. « Merleau-Ponty vivant », *Les Temps Modernes*, no. 184-185, 1961.

SARTRE, Jean-Paul. *Critique de la raison dialectique*, tome II (inachevé). *L'intelligibilité de l'histoire*, Établissement du texte, notes et glossaire par Arlette Elkaïm-Sartre, Paris, Gallimard, 1985.