

Une lecture de “ L’Homme et l’adversité ”: L’adversité et le problème de l’homme et du monde chez Merleau-Ponty

Xiaoyan Xia

▶ **To cite this version:**

Xiaoyan Xia. Une lecture de “ L’Homme et l’adversité ”: L’adversité et le problème de l’homme et du monde chez Merleau-Ponty. Transversales, 2017, Souffrance et représentations, 10. hal-02059944

HAL Id: hal-02059944

https://u-bourgogne.hal.science/hal-02059944

Submitted on 30 Mar 2020

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L’archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d’enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Une lecture de « L'Homme et l'adversité » : l'adversité et le problème de l'homme et du monde chez Merleau-Ponty

Xiaoyan Xia

RÉSUMÉ

Ce texte tente de montrer, à partir d'une lecture de la conférence « L'homme et l'adversité » que Merleau-Ponty a professée en 1951, quelques signes du tournant de la pensée du philosophe à cette époque. La notion d'adversité exprime non seulement l'être-au-monde de l'homme, mais aussi implique une autre compréhension merleau-pontienne sur le problème de l'homme et du monde que celle de la Phénoménologie de la perception.

SOMMAIRE

I. Le problème du sens dans La Structure du comportement et dans la Phénoménologie de la perception
II. Trois rapports à la contingence
III. L'adversité et le problème du sens

TEXTE

> La vie, c'est effrayant (de Cézanne) Oh! L'action du Ciel est mystérieuse, et n'est jamais interrompue (de Shi Jing) (維天之命, 於穆不已。<詩經·周頌>)

1951 est sans doute une année importante et qui marque un tournant décisif dans le développement de la pensée merleau-pontienne. Selon la chronologie, établie par les soins de Claude Lefort au début d'*Œuvres*, sur la vie académique du philosophe, en dehors de son enseignement à la Sorbonne sur « Méthode en psychologie de l'enfant » et « Les sciences de l'homme et la phénoménologie », il a présenté trois textes : « Sur la phénoménologie du langage », « Le philosophe et la sociologie », « L'homme et l'adversité ». Il a interrompu l'écriture de l'*Introduction à la prose du monde* en le transformant en un article intitulé « Le langage indirect et les voix du silence », il a postulé pour le Collège de France en rédigeant deux dossiers très importants sur l'état de ses recherches et leurs perspectives. Ainsi, pouvons-nous considérer l'exposé que Merleau-Ponty a présenté cette année-là aux *Rencontres internationales* de Genève, comme un des points fondamentaux du parcours du philosophe. Nous tenterons donc, en montrant la continuité et la discontinuité entre ses deux premiers travaux et cet exposé de 1951 sur le problème de l'homme et du monde, de dégager la signification la plus riche de la notion d'adversité.

I. Le problème du sens dans *La Structure du comportement* et dans la *Phénoménologie de la perception*

Dans son premier ouvrage, Merleau-Ponty amorce ses recherches par un problème classique, à savoir celui du rapport de la conscience et de la nature. Depuis Descartes, ce problème se développe principalement dans deux directions adverses : l'intellectualisme et le réalisme, mais ces deux directions participent du même dualisme : celui de l'immanence et de la transcendance. Plus précisément, la conscience est de l'intériorité, alors que la nature est de l'extériorité. Par conséquent, la connaissance de la conscience sur la nature reste subjective, et en même temps la nature est comprise comme « une multiplicité d'événements extérieurs les uns aux autres et liés par des rapports de causalité[1] ». Ainsi s'impose à Merleau-Ponty la tâche principale de ses deux premiers travaux : tout en s'écartant de l'intellectualisme et du réalisme, il lui faut trouver l'accès de la conscience à la nature, c'est-à-dire dépasser le dualisme entre l'immanence et la transcendance. Dans la suite de notre texte, nous allons montrer brièvement comment le philosophe s'acquitte de cette tâche dans ses deux premiers ouvrages, et essayer de repérer le problème du sens dans ce cheminement.

Premièrement, dans la *Structure du comportement*, Merleau-Ponty, en s'appuyant sur la théorie de la Forme et en critiquant le mécanisme de la réflexologie de Pavlov et du behaviorisme américain, considère que le comportement réflexe n'est jamais une réaction mécanique provoquée par le stimulus extérieur, mais qu'au contraire, il advient comme une Forme structurale qui détermine de l'intérieur tous ses éléments et leur valeur. Par-là, le comportement ne peut être défini ni de façon idéaliste ni de façon réaliste. Deuxièmement, en ayant recours à la théorie de l'organisme de Goldstein, d'après laquelle « le sens de l'organisme est son être[2] », Merleau-Ponty souligne l'aspect positiviste de la théorie de la Forme qui conçoit celle-ci comme une réalité en soi[3], et il définit, quant à lui, la Forme comme « un objet de la perception[4] », qui n'a de sens que pour celui qui la perçoit. Troisièmement, sa question devient donc celle de la perception, qui vise « des intentions humaines plutôt que des objets de nature[5] » – ce qui veut dire que la Forme, en tant que l'objet de la perception, est intentionnelle, et non pas un objet de nature. Ainsi, Merleau-Ponty s'achemine-t-il vers une attitude transcendantale[6] qui, pourtant, se distingue du criticisme kantien, car ce dernier consistait à viser une signification apriorique, tandis que l'attitude transcendantale merleau-pontienne consiste à viser le sens perceptif, celui qui surgit de la conscience perceptive. Ce résumé un peu schématique montre que, à travers la notion de comportement conçu comme Forme, tout en rejetant les définitions traditionnelles de la conscience et de la nature, Merleau-Ponty recherche des significations nouvelles pour ces deux concepts : la nature est quelque chose de naturel qui se constitue dans la perception et apparaît comme une Forme pour la conscience, alors que cette dernière n'est pas idéale ou abstraite, mais est perceptive et vécue dans l'expérience concrète. Ainsi, Merleau-Ponty dégage-t-il une dimension en laquelle se rencontrent la conscience perceptive et la Forme, et cette dimension elle-même relève de la conscience perceptive. C'est en fonction de cette attitude transcendantale de la conscience perceptive qu'émerge un problème essentiel pour les recherches ultérieures de Merleau-Ponty : si la Forme est une unité perceptive qui se constitue dans la perception, alors la conscience perceptive participe activement à cette constitution, mais en même temps c'est bien la Forme elle-même qui se montre à la conscience perceptive, donc l'être de la Forme n'est pas identique au sens reçu de la conscience perceptive. Il semble pourtant que pour le philosophe ces deux points contradictoires s'enchevêtrent l'un avec l'autre, comme le montre la dernière phrase de *la Structure du comportement* : « La "chose" naturelle, l'organisme, le comportement d'autrui et le mien n'existent que par leur sens, mais le sens qui jaillit en eux n'est pas encore un objet kantien, la vie intentionnelle qui les constitue n'est pas encore une représentation, la "compréhension" qui y donne accès n'est pas encore une intellection[7]. » La contradiction serait

ici que : la vie intentionnelle constitue les Formes dont l'existence est tributaire de leur sens, et en même temps ce dernier ne provient que des Formes elles-mêmes. Ainsi, s'impose la question : quelle relation entre la Forme et son sens ? Dans la suite, nous allons montrer comment Merleau-Ponty reprend ces questions dans la *Phénoménologie de la perception*.

La problématique de cet ouvrage est en continuité avec celle du précédent. Dans la conclusion du chapitre intitulé « La temporalité », l'auteur résume le problème du rapport entre la conscience et la nature, celui du lien entre la perspective idéaliste et la perspective réaliste, et celui de l'accès des recherches explicatives et réflexives, en celui du rapport du sens et du non-sens[8]. La clé du problème consiste à s'interroger sur l'origine du sens. Pour résoudre ce problème, Merleau-Ponty – comme Husserl – s'intéresse à l'intentionnalité opérante, en raison de son originalité pour la « genèse du sens[9] ». Le principe de l'intentionnalité opérante consiste en ceci : la conscience est conscience de quelque chose, mais les deux phénoménologues ne saisissent pas ce principe de la même façon. Le philosophe Husserl élabore une unité objective de la synthèse des vécus empiriques comme la visée intentionnelle, et l'intentionnalité opérante relève toujours de la conscience. Alors que, pour l'auteur de la *Phénoménologie de la perception*, l'intentionnalité opérante est essentiellement corporelle car la conscience n'accède au monde que par son incarnation dans le corps. Ainsi, le corps n'est-t-il pas seulement « le véhicule de l'être-au-monde[10] », mais il est ma présence au monde, parce que « je suis mon corps[11] ». L'intentionnalité corporelle me permet non seulement d'être au monde en chair et en os, mais aussi d'animer le monde : « Le corps propre est dans le monde comme le cœur dans l'organisme : il maintient continuellement en vie le spectacle visible ; il l'anime et le nourrit intérieurement, il forme avec lui un système[12]. » Ceci montre que non seulement le corps propre est engagé dans le monde et vit ce monde, mais aussi que l'existence de ce monde dépend du corps propre, parce que c'est ce dernier qui donne vie au monde. C'est ainsi que la synthèse de l'objet perçu dans la perception se constitue à travers la synthèse du corps, et non pas de la conscience, et Merleau-Ponty écrit : « Ce n'est pas le sujet épistémologique qui effectue la synthèse, c'est le corps quand il s'arrache à sa dispersion, se rassemble, se porte par tous les moyens vers un terme unique de son mouvement, et quand une intention unique se conçoit en lui par le phénomène de synergie[13]. » Et pourtant, il faut indiquer que dans ce cas la synthèse de l'objet et celle du corps n'est ni objective, ni idéale, mais sensible, ouverte et inachevée : « L'unité du sujet ou celle de l'objet n'est pas une unité réelle, mais une unité présomptive à l'horizon de l'expérience[14] ». La synthèse comme telle n'est pas encore logique, elle n'est pas donnée, et nous ne pouvons que la vivre dans la vie concrète. Au fond, c'est là la grande différence entre Husserl et Merleau-Ponty à propos de l'intentionnalité opérante : chez l'un, dans les états de conscience il y a le commerce réel entre le corps et les choses extérieures, mais la synthèse des états de conscience se fait dans la conscience, et l'objet intentionnel en tant que l'unité est universel et coïncide avec la chose extérieure ; chez l'autre, le sujet percevant est le corps propre, l'unité intentionnelle est pré-objective, pré-personnelle, et se constitue dans « l'atmosphère » perceptive.

Par-là, on voit que le schéma du corps propre dans la *Phénoménologie de la perception* opère en deux niveaux : d'un côté, le corps propre s'engage dans le monde et fait partie du monde, c'est son aspect d'être-au-monde. D'un autre côté, le corps ouvre et anime le monde, et en même temps, l'unité de l'objet se constitue à travers celle du corps propre, et son sens est aussi tributaire du corps propre, c'est son aspect d'être-pour-soi. Ces deux niveaux s'entremêlent : « Le monde est inséparable du sujet, mais d'un sujet qui n'est rien que projet du monde, et le sujet est inséparable du monde, mais d'un monde qu'il projette lui-même. Le sujet est être-au-monde et le monde reste

“subjectif” puisque sa texture et ses articulations sont dessinées par le mouvement de transcendance du sujet[15]. » Ici on retrouve la contradiction entre l'être-au-monde et l'être-pour-soi : si le sujet est au monde, alors le monde ne devrait pas être un monde « subjectif », c'est-à-dire que le monde n'existerait pas pour le sujet ; et si le monde existait pour le sujet, alors le sujet transcenderait le monde, il ne serait donc pas au monde.

En fin de compte, de la conscience perceptive dans *La Structure du comportement* au corps propre dans la *Phénoménologie de la perception*, Merleau-Ponty s'efforce d'élaborer un lieu dans lequel pourraient se manifester les choses perçues. Ces dernières, ne sont ni substances extérieures, ni idées intérieures, mais elles se constituent dans la perception avec la participation de la conscience perceptive et/ou du corps propre. Alors, comment les faire voir ? Autrement dit, comment montrer leur être propre ? C'est un problème qui préoccupe Merleau-Ponty tout au long de sa pensée. Mais ce qu'il essaie dans *La Structure du comportement* et la *Phénoménologie de la perception*, c'est de réduire l'être des choses perçues au sens qu’elles reçoivent de la conscience perceptive et/ou du corps propre, en risquant par-là de tomber dans un idéalisme transcendantal. Le perçu relève de quelque chose que nous ne pouvons que vivre, précisément nous y participons en le vivant. Autrement dit, il est la vie elle-même. Nous, en tant que participant, sommes pris dans cette perception, et en même temps pouvons y avoir notre point de vue en nous appuyant sur la conscience perceptive et/ou le corps vivant. Ce point de vue n’équivaut néanmoins pas au perçu dont nous faisons partie. C’est en ce sens que l’être des choses perçues ne peut pas être réduit au sens reçu de nous. Il semblerait que Merleau-Ponty n’avait pas encore reconnu la priorité ontologique du perçu dans ses deux premiers ouvrages, et qu’il n’avait donc pas vu l’écart entre le sens que le sujet accorde au perçu et l’être du perçu, ainsi que le rapport entre les deux impliqués dans cet écart.

Et pourtant, dans cette réduction, Merleau-Ponty ressent qu'il y a problème, par exemple quand il s'interroge sur le doute de Cézanne : « Les difficultés de Cézanne sont celles de la première parole. Il s'est cru impuissant parce qu'il n'était pas omnipotent, parce qu'il n'était pas Dieu et qu'il voulait pourtant peindre le monde, le convertir entièrement en spectacle, faire voir comment il nous touche[16]. » Nous pouvons comprendre cette phrase à partir de trois points : 1) La difficulté de la première parole est de « peindre comme si la peinture n'avait jamais existé[17] », de « se faire une optique[18] », à savoir qu'il faut peindre le monde perçu qui co-naît avec le peintre. 2) Convertir le monde entièrement en spectacle, c'est comme la création du monde par Dieu. Et le spectacle présenté sur la toile est la manifestation du monde perçu pour le peintre, il est le sens du monde perçu pour le peintre. Par conséquent, ce que Cézanne veut peindre, ce serait la coïncidence entre la manifestation du monde et le monde lui-même. C'est cela qui fait toute la difficulté. 3) Mais Cézanne n'est pas Dieu, il sait l'écart entre ce qu'il peint et ce qu'il veut peindre. C'est de cette difficulté que naît le doute de Cézanne : comment entièrement présenter le monde où il se situe ? Ce doute n'est pas seulement celui de Cézanne, mais aussi celui de Merleau-Ponty lui-même, à savoir le problème entre l'être-au-monde et l'être-pour-soi, comme nous l'avons mentionné plus haut. Si le monde ne peut pas être entièrement réduit au sens donné par le sujet intentionnel, comment comprendre le rapport entre le monde et son sens ? Ou encore, si l'être du monde ne peut pas être entièrement déterminé par son sens, comment comprendre l'être du monde ? Dans le cas de Cézanne, ces questions pourraient être transformées en celle-ci : pourquoi n'a-t-il jamais eu l'idée d'abandonner la peinture, si sa difficulté était insurmontable ? Au contraire, il travaillait sans cesse, même seul, même « l'après-midi du jour où sa mère est morte[19] », même « pendant que les gendarmes le recherchent comme réfractaire[20] ».

II. Trois rapports à la contingence

Dans l'analyse exposée plus haut, on voit que le problème de l'être du monde et de son sens est aussi celui de l'homme. C'est pour cette raison que nous allons nous intéresser à « L'Homme et l'adversité », un exposé présenté aux *Rencontres internationales* de Genève (dont le thème principal était « la connaissance de l'homme au xx^{e} siècle »). Le philosophe traite ce sujet sous trois aspects : le rapport de la conscience et du corps, celui de la pensée et du langage, et enfin celui de la politique et de l'histoire. Ces trois aspects concernent non seulement des points essentiels dans la connaissance de l'homme, mais aussi des recherches que le philosophe était en train de faire. Donc, ce que dit Merleau-Ponty de ces trois rapports marque aussi l'état de sa pensée à cette époque-là. Nous allons d'abord analyser ces trois rapports.

Le rapport de la conscience et du corps est une question centrale pour Merleau-Ponty depuis *La Structure du comportement*, comme nous l'avons montré plus haut. Dans « L'Homme et l'adversité », il aborde cette question en analysant les développements de la psychanalyse freudienne. La discussion se déroule en deux points. Premièrement, il analyse le passage du premier Freud qui explique les conduites humaines par la pulsation, surtout par l'instinct sexuel, au dernier Freud, qui interprète les conduites par l'incarnation de la conscience et par les relations avec autrui : par exemple la proximité de l'enfant et ses parents ne dépend pas de l'instinct ou de la parenté, mais de l'amour qui naît dans leur contact. Dans ce cas, le corps n'est ni l'organisme vital, ni le sujet percevant, mais il est « énigmatique : partie du monde sans doute, mais bizarrement offerte, comme son habitat, à un désir absolu d'approcher autrui et de le rejoindre dans son corps aussi, animé et animant, figure naturelle de l'esprit[21] ». Cela veut dire que non seulement le corps appartient au monde, mais qu'il est aussi un lieu ouvert par lequel le moi et l'autrui se rencontrent et communiquent. En d'autres termes, il fonctionne sur le fond sur lequel s'inscrit et se développe le rapport intersubjectif. D'ailleurs, c'est dans « L'homme et l'adversité » que fait sa première apparition la notion de chair qui se comprend comme « le corps animé[22] » et qui indique « la relation charnelle avec autrui[23] ». Deuxièmement, il introduit le concept de l'inconscient[24] pour expliquer la relation de la conscience et du corps. Il considère l'inconscient comme « osmose entre la vie anonyme du corps et la vie officielle de la personne[25] ». Il semble ainsi que l'inconscient pourrait être quelque chose de plus original et de plus profond que l'union de la conscience et du corps, car « c'est lui qui choisit ce qui, de nous, sera admis à l'existence officielle, qui évite les pensées ou les situations auxquelles nous résistons[26] ». Si l'incarnation de la conscience s'atteste dans un geste corporel, ce dernier est pourtant un choix de l'inconscient. Il apparaît donc que l'inconscient n'est ni la conscience perceptive dont *La Structure du comportement* parle, ni la conscience comme acte pur que la *Phénoménologie de la perception* élabore, et encore moins la conscience réflexive, Merleau-Ponty le compare avec une « perception ambiguë[27] ». Parce que, pour le philosophe, l'inconscient n'est pas « non-savoir », mais « un savoir non reconnu, informulé[28] ». Cela veut dire que l'inconscient est aussi une perception qui n'est pourtant pas perception de quelque chose, car dans cette perception le perçu n'est pas constitué par la conscience perceptive ou le corps vivant, au contraire il s'institue comme quelque chose de « préhumain ». Dans son cours du jeudi au Collège de France (1954-1955) intitulé « Le problème de la passivité : le sommeil, l'inconscient, la mémoire », en critiquant la manière par laquelle il élaborait le rapport du sujet et du monde dans la *Phénoménologie de la perception*, Merleau-Ponty tentait de fonder une ontologique du perçu qui n'est pas l'objet de la conscience, mais la « terre »[29] sur laquelle on peut percevoir quelque chose. Ainsi, l'inconscient est-il une perception, mais une « imperception

en tant que perception[30] », qui est inconnue et imperçue. Plus tard, dans une note du 2 mai 1959, Merleau-Ponty repensera le rapport de la perception et de l'inconscient d'une façon plus claire : « Qu'est-ce que l'inconscient ? Ce qui fonctionne comme pivot, existential, et en ce sens, est et n'est pas perçu. Car on ne perçoit que figures sur niveaux – Et on ne les perçoit que par rapport au niveau, qui donc est imperçu[31] . » Pour Merleau-Ponty, le pivot, l'existential, le niveau et la dimension sont des notions qui désignent des êtres invisibles sur lesquels se montre le visible ou la figure[32]. L'inconscient fonctionne comme pivot, parce qu'il est comme la « terre », et qu'il rend possible les gestes humains. En d'autres termes, l'inconscient fonctionne comme un fond inépuisable et irréductible d'où surgissent les conduites officielles et visibles. Ce fond est déjà une perception, la « première perception » dans laquelle sont en prégnance la figure, le geste du corps, c'est-à-dire l'union de la conscience et du corps.

Concernant le rapport de la pensée et du langage, Merleau-Ponty remarque tout d'abord que la relation entre l'écrivain et le langage est profondément transformée au vingtième siècle. Pour un écrivain, le langage n'est ni un outil de communication, ni une représentation de sa pensée, au contraire, le langage est à la fois autonome et vivant, parce qu'il fonctionne selon sa propre sémantique, et qu'il crée « dans mon univers privé des fissures par où *d'autres pensées* font irruption[33] ». C'est-à-dire que le langage me permet de sortir de moi et de rencontrer autrui. Aussi, n'est-il pas un moyen de communication, mais le lieu de la communication. En effet, pour Merleau-Ponty, écrire, c'est « remonter à ce point d'innocence, de jeunesse et d'unité où l'homme parlant n'est pas encore homme de lettres ou homme politique ou homme de bien[34] ». Ce « point » n'est pas un point chaotique, mais plutôt un point originaire où le monde est à l'état naissant, et plus tard le philosophe le nommera « monde sauvage » ou « monde du silence ». La tâche de l'écriture consiste donc à faire voir ce point ou ce monde dans un style. Ce dernier n'est pas seulement « une nouvelle et très personnelle ordination des mots, des formes, des éléments du récit[35] », mais aussi une manière pour l'écrivain de percevoir le monde et même d'être au monde, selon ce que Merleau-Ponty écrit sur le style dans « Le Langage indirect et les voix du silence[36] ». Ici, il est clair que la pensée de Merleau-Ponty sur le langage est déjà fort différente de celle de la *Phénoménologie de la perception*. Dans cet ouvrage, la question du langage était abordée par le biais de la perception, c'est-à-dire par le corps propre, et le langage consistait à prolonger et réaliser la signification que comportent des actions tacites. Parce qu'il pensait le langage à partir du corps propre, il ignorait comment la signification surgit du langage propre. C'est pour cela que Merleau-Ponty avoue, dans la lettre qu'il a renvoyée à Martial Guéroult pour sa candidature au Collège de France, que « L'étude de la perception ne pouvait nous enseigner qu'une "mauvaise ambiguïté", le mélange de la finitude et de l'universalité, de l'intériorité et de l'extériorité[37]. » En effet, dans la *Phénoménologie de la perception*, le langage est considéré comme finitude et extériorité, et le corps propre comme intériorité et universalité. C'est par cette « mauvaise ambiguïté » qu'est masquée la dynamique de l'expression du langage. Ensuite, il ajoute dans la lettre à Guéroult : « Mais il y a, dans le phénomène de l'expression, une "bonne ambiguïté", c'est-à-dire une spontanéité qui accomplit ce qui paraît impossible, à considérer les éléments séparés, qui réunit en un seul tissu la pluralité des monades, le passé et le présent, la nature et la culture[38]. » Ce que dit ici Merleau-Ponty du phénomène de l'expression rappelle le contenu abrégé sur le langage dans la conférence « L'Homme et l'adversité ». Selon ce que Merleau-Ponty a précisé dans l'entretien[39] après la conférence, il semble qu'à la veille de celle-ci, il ait abrégé le contenu sur le langage en ce qui concerne deux points : premièrement, la prose est essentiellement une poésie, car elle exprime toujours ce qui n'est jamais exprimé, et il y a une ambiguïté dans la prose[40], et deuxièmement, sa découverte dans la linguistique de Saussure du

fait que la signification jaillit de l'écart entre les éléments linguistiques[41]. Ces deux points ne sont pas très éloignés de ce que Merleau-Ponty écrit plus haut de la spontanéité de l'expression. Mais dans la conférence « L'Homme et l'adversité », il n'aborde pas explicitement la nouvelle théorie de l'expression ; mais à travers d'autres documents, on voit bien qu'il s'achemine vers cette nouvelle théorie de l'expression qui marquera le tournant de la pensée merleau-pontienne.

Quant au rapport entre la politique et l'histoire, Merleau-Ponty estime que ce rapport souffre d'une « mauvaise confusion[42] » : par exemple, la politique juridique a annoncé sa fin, mais le retour à la politique de force s'accompagne d'hypocrisie, c'est-à-dire que la violence est enveloppée sous le masque de la paix ; le sens des actes politiques est ambivalent : le sens manifeste ne s'accorde pas avec le sens latent ; l'idée politique ne correspond pas aux actions, etc. Ces politiques confuses correspondent à la complexité de l'histoire. En effet, l'histoire marque la coexistence de l'homme avec l'homme, elle a un caractère de contingence et d'irrationalité, mais cela ne veut pas dire qu'il n'y a pas de logique ou de rationalité en elle, et les politiques doivent consister à ordonner et organiser la coexistence entre les hommes. En face de la profonde confusion des politiques, Merleau-Ponty prônait dans l'entretien après la présentation de « L'Homme et l'adversité » : « La solidarité des valeurs et des faits, de la puissance et de l'idéologie, est une vérité[43]. » C'est-à-dire que les valeurs devraient correspondre aux faits, et l'idéologie ne pas se séparer de la puissance ; et les politiques devraient se réaliser « à l'épreuve des événements[44] » en tenant compte de la coexistence humaine. Tout cela est déjà une transformation de l'attitude du philosophe, par rapport à son attitude dans *Humanisme et Terreur* (1947), dans lequel Merleau-Ponty voyait, avec le marxisme, une logique dans la contingence de l'histoire et, avec la classe du prolétariat, une détermination dans l'indétermination[45]. Nous pourrions résumer l'analyse de ces trois rapports en trois points : premièrement, dans ces trois rapports, on voit que, d'un côté, la conscience s'incarne dans le corps et dans le langage, et la politique dans l'histoire ; et que, d'un autre côté, le corps, le langage, l'histoire ne sont pas immanents, ils font partie du monde, sont des lieux où je coexiste avec autrui. C'est ainsi que la conscience, la pensée, sortent de soi, et que la politique dépasse l'idéalisme. En même temps, le corps et le langage sont cette incarnation, et l'histoire se meut sous l'influence de la politique. Deuxièmement, Merleau-Ponty emploie encore des concepts traditionnels, et les trois rapports cités sont déjà traités dans ses ouvrages précédents, mais « L'Homme et l'adversité » n'est pas une répétition de ce que son auteur a déjà dit auparavant. Il en marque le développement et la modification. Il semble que dans ses deux premiers ouvrages, Merleau-Ponty s'efforçait encore d'établir une subjectivité sensible, soit celle de la conscience perceptive ou celle du corps propre, qui co-naît avec le monde et lui offre un sens tandis que, dans « L'Homme et l'adversité », il continue non seulement à s'occuper de la question de l'incarnation, mais il souligne aussi l'être « énigmatique » du corps propre qui se rapporte toujours à autrui, du langage qui fait voir le « point d'innocence », et de l'histoire qui est incontrôlable pour les politiques. Tout cela veut dire que le corps, le langage et l'histoire constituent notre ouverture à un monde originaire. Troisièmement, c'est peut-être pourquoi Merleau-Ponty, en concluant les analyses de ces trois rapports, écrit : « S'il fallait, pour finir, donner de nos remarques une formule philosophique, nous dirions que notre temps a fait et fait, plus peut-être qu'aucun autre, l'expérience de la contingence[46]. » Ici la contingence n'est pas seulement celle de l'histoire, mais aussi celle de l'existence, car il y a de la contingence non seulement dans l'incarnation de la conscience en corps et en langage, et dans l'engagement des politiques en histoire, mais aussi dans le monde originaire auquel appartiennent le corps, le langage et l'histoire. Mais alors, si tout est contingent, d'où vient le sens ? Il semble que pour l'auteur de « L'Homme et l'adversité » contingence ne veuille pas

dire non-sens, mais signifie que le sens est en prégnance dans l'ambiguïté, parce que la conscience s'incarne dans le corps, dans le langage et dans l'histoire, et ne se manifeste en transparence. Cela signifie que le sens de la contingence qui naît avec l'apparition de la conscience, n'est pas donné par la conscience. C'est aussi une différence entre cette conférence et la *Phénoménologie de la perception*. Dans ce dernier ouvrage en effet, Merleau-Ponty écrivait : « il n'y a pas d'accident pur dans l'existence ni dans la coexistence, puisque l'une et l'autre s'assimilent les hasards pour en faire de la raison[47] ». Ici l'on voit encore un dualisme entre l'existence en tant que sens et la contingence en tant que non-sens.

III. L'adversité et le problème du sens

C'est dans cette contingence que naît l'adversité anonyme :

> « Spontanément, chaque geste de notre corps ou de notre langage, chaque acte de la vie politique, avons-nous vu, tient compte d'autrui et se dépasse, dans ce qu'il a de singulier, vers un sens universel. Quand nos initiatives s'enlisent dans la pâte du corps, dans celle du langage, ou dans celle de ce monde démesuré qui nous est donné à finir, ce n'est pas qu'un malin génie nous oppose ses volontés : il ne s'agit que d'une sorte d'inertie, d'une résistance passive, d'une défaillance du sens – d'une adversité anonyme[48] ».

On voit que l'adversité procède de l'enlisement de l'initiative dans le corps, dans le langage et dans le monde. Et pourtant, en vérité, cet enlisement ne veut rien dire d'autre que l'incarnation, ce qui signifie que l'initiative s'engage nécessairement dans le corps, dans le langage et dans le monde. Merleau-Ponty exprime encore le même sentiment dans sa « Note sur Machiavel » : « S'il y a une adversité, elle est sans nom, sans intentions, nous ne pouvons trouver nulle part d'obstacle que nous n'ayons contribué à faire par nos erreurs ou nos fautes, nous ne pouvons limiter nulle part notre pouvoir[49] ». En d'autres termes, c'est au cours de l'union de la conscience et du corps, de la pensée et du langage, de la politique et de l'histoire qu'advient cette adversité anonyme. Dans l'émission radiophonique présentée par Jean Amrouche, qui a suivi la conférence de 1951, et qui avait pour but de discuter spécialement le sujet « L'homme peut-il trouver son accomplissement dans l'adversité ? », Merleau-Ponty a déterminé l'adversité en ces termes : « J'ai appelé adversité, dans cette conférence, ce qui s'oppose en effet à la réalisation de l'harmonie avec le corps et avec Autrui, mais ce qui s'oppose sans être un adversaire que l'on puisse précisément nommer[50]. » On peut donc dire que l'adversité opère comme une scission au sein de l'enlisement de l'initiative dans le corps, dans le langage et dans le monde, et qu'elle n'est pas un combat entre deux adversaires, mais plutôt une « résistance passive ». En d'autres termes elle est le mal contingent[51].

Il faut ajouter que, si c'est l'enlisement de l'initiative dans le corps, dans le langage et dans le monde, qui suscite l'adversité, c'est que cette dernière provient de l'incarnation de la conscience dans le corps, dans le langage et dans le monde, et enfin de la contingence. En d'autres termes, si l'adversité implique la passivité, elle implique aussi l'initiative. Il y a donc un mouvement en plusieurs directions : l'initiative consiste à lever l'adversité, et la passivité maintient l'adversité ; mais en même temps, l'adversité naissant de l'incarnation empêche l'activité de l'initiative, et cette dernière se développe en provoquant l'adversité. Par conséquent, l'enlisement de l'initiative est nécessaire, et l'adversité surgit nécessairement dans l'incarnation et la contingence.

C'est ce mouvement entier qui porte l'homme et l'esprit : « l'esprit et l'homme ne sont jamais, ils transparaissent dans le mouvement par lequel le corps se fait geste, le langage œuvre, la

coexistence vérité[52]. » Ici surgit véritablement le problème de l'homme. Bien entendu, dans *La structure du comportement* et la *Phénoménologie de la perception*, Merleau-Ponty parlait aussi de l'homme, mais de façon différente. Dans son dossier de candidature au Collège de la France, il rappelle sa problématique dans ses deux premiers travaux : « Il s'agit de la discordance entre la vue que l'homme peut prendre de lui-même, par réflexion ou par conscience, et celle qu'il obtient en reliant ses conduites à des conditions extérieures dont elles dépendent manifestement[53]. » Cela veut dire qu'à ce moment-là il insiste constamment sur l'opposition de la conscience réflexive et de la conscience perceptive, opposition dans laquelle œuvre encore le dualisme entre le corps et la conscience. Tout cela ne permet peut-être pas d'accéder au problème de l'homme. Dans « Lecture de Montaigne » dont la première publication eu lieu dans *Les Temps modernes* en décembre 1947, Merleau-Ponty détermine ainsi ce problème :

> « Si par exemple on voulait isoler l'esprit et le corps en les rapportant à des principes différents, on ferait disparaître ce qui est à comprendre : "le monstre", le "miracle", l'homme. En toute conscience, il ne peut donc être question de résoudre le problème de l'homme, il ne peut s'agir que de décrire l'homme comme problème. De là cette idée d'une recherche sans découverte, d'une chasse sans prise, qui n'est pas le vice d'un dilettante, mais la seule méthode convenable quand il s'agit de décrire l'homme[54]. »

Ici émerge une idée très importante de Merleau-Ponty sur le problème de l'homme : on ne peut pas poser le problème de l'homme en distinguant par principe la conscience du corps. L'homme s'atteint comme énigme, comme « monstre », comme « miracle », jamais comme prise. Sans doute, est-ce pour cela que « l'esprit et l'homme ne sont jamais », mais qu'ils transparaissent. C'est-à-dire que l'esprit et l'homme ne sont pas substantiels, et qu'ils existent en transparaissant. Transparaître signifie tout d'abord une façon d'exister non transparente, mais aussi celle d'apparaître au travers de quelque chose. Transparaître veut donc dire *trans-paraître*. Précisément, l'esprit et l'homme *trans-paraissent* « dans le mouvement par lequel le corps se fait geste, le langage œuvre, la coexistence vérité », autrement dit, c'est le geste, l'œuvre et la vérité qui les laissent transparaître. Et pourtant, le geste, l'œuvre et la vérité ne sont pas non plus substantiels, ils se produisent dans un mouvement avec le corps, le langage et la coexistence entre les hommes.

La manière humaine de transparaître n'est pas sans rapport avec la contingence, l'adversité et l'initiative. Au mouvement dans lequel l'initiative opère en résistant à l'adversité, correspond celui par lequel le corps se fait geste, le langage œuvre, la coexistence vérité. Ici s'impose la question : par quel mouvement le corps se fait-il geste, le langage œuvre, la coexistence vérité ? Selon les analyses merleau-pontiennes que nous avons présentées plus haut : le corps se fait geste dans l'union de la conscience et du corps, dans une relation charnelle avec autrui, dans l'opération de l'inconscient ; le langage se fait œuvre dans l'union de la pensée et du langage, dans le style ; la coexistence se fait vérité dans la cohésion de la politique et de l'histoire. Autrement dit, l'institution du geste, de l'œuvre, et de la vérité se réalise au sein de l'enlisement de l'initiative dans le corps, dans le langage et dans le monde. Aussi, peut-on dire que cette institution se réalise aussi au sein de la contingence et de l'adversité. Comme l'homme et l'esprit transparaissent par le même mouvement, ils transparaissent aussi au sein de la contingence et de l'adversité. On voit que dans le processus de *trans-paraître* de l'homme, ainsi que dans celui de l'institution du geste, de l'œuvre et de la vérité, il y a transformation de la contingence et de l'adversité en sens. Le mouvement par lequel le corps se fait geste, le langage œuvre, la coexistence vérité, est en effet

aussi celui de l'apparition du sens : le sens de l'homme, le sens de la contingence et celui de l'adversité.

Ainsi, dans l'être de l'homme, y a-t-il de l'adversité, mais sans étouffement ; du transparaître, mais sans abstraction. Tel est peut-être la situation de l'homme : l'adversité et le transparaître, en interaction et en scission, constituent les deux aspects de l'homme et le font se mouvoir. Merleau-Ponty décrit ainsi l'existence de l'homme : « 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 espèce de miracle, au sens où l'on a parlé du miracle grec, tantôt sous celle d'une adversité sans intentions[55]. » L'homme transparaît à partir de la contingence, et c'est pour cela qu'il est en même temps le lieu de la contingence, et que son existence se réalise comme le miracle grec, comme l'adversité anonyme.

À présent, nous pourrions peut-être mettre en rapport le trans-paraître de l'homme et la manifestation du monde dont nous avons parlé plus haut. Si l'homme transparaît de la profondeur de la contingence, alors le monde perçu ne se manifestera pas à la conscience perceptive ou au corps propre, mais à l'occasion du surgissement de l'homme. Ainsi, le sens du monde perçu ne s'obtiendra-t-il pas par la conscience perceptive ou par le corps propre, il surgira de la contingence comme surgissement de l'homme. S'il en est ainsi, le sens du monde perçu ne sera pas fourni par l'homme, mais il sera celui de son propre rayonnement, auquel l'homme participe. Le problème de la réduction se transformera alors en problème de l'apparaître : on ne réduira plus l'être du monde à son sens pour nous, car son sens sera l'apparition même du monde perçu. Revenant à la création de Cézanne, dans ce cas, au lieu d'évoquer le doute de Cézanne, il faut évoquer l'adversité de son existence. Convertir entièrement le monde en spectacle sur la toile, ce n'est pas réduire entièrement le monde au tableau, mais il faut savoir bien voir : voir l'apparition du monde perçu à travers et dans le spectacle présenté sur la toile, c'est-à-dire voir ce qui est invisible sur la toile. C'est ce que Merleau-Ponty reconnaît bien dans *Le Visible et l'invisible* : « Voir, c'est toujours voir plus qu'on ne voit[56]. »

NOTES

[1] Maurice Merleau-Ponty, *La Structure du comportement*, Paris, PUF, 1942, « Quadrige », 2009, p. 1.
[2] *Ibid*., p. 165.
[3] *Ibid*., p. 151-152.
[4] *Ibid*., p. 155.
[5] *Ibid*., p. 180.
[6] *Ibid*., p. 217.
[7] *Ibid*., p. 241.
[8] Cf. Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard (1945), « Tel », 1989, p. 491.
[9] *Ibid*., p. 20.
[10] *Ibid*., p. 111.
[11] *Ibid*., p. 186.
[12] *Ibid*., p. 245.
[13] *Ibid*., p. 279.

[14] *Ibid*., p. 264.

[15] *Ibid*., p. 493.

[16] Maurice Merleau-Ponty, *Sens et non-sens*, Paris, Gallimard (1948), « nrf », 1996, p. 25.

[17] Émile Bernard, *Conversations avec Cézanne*, Paris, Séguier (1921), 1995, p. 40.

[18] Maurice Merleau-Ponty, *Sens et non-sens*, *op. cit*., p. 18.

[19] *Ibid*., p. 13.

[20] *Ibid*.

[21] Maurice Merleau-Ponty, *Signes*, Paris, Gallimard, 1960, « folio essais », 2001, p. 373.

[22] *Ibid*., p. 370.

[23] *Ibid*., p. 375.

[24] Sur la question de l'inconscient dans l'œuvre de Merleau-Ponty, nous renvoyons à Pierre Rodrigo, « L'Inconscient comme négativité et être de déflation », dans *L'intentionnalité créatrice : Problèmes de phénoménologie et d'esthétique*, Paris, Vrin, collection « Problèmes et Controverses », 2009.

[25] Maurice Merleau-Ponty, *Signes*, *op. cit.*, p. 374.

[26] *Ibid.*

[27] *Ibid.*

[28] *Ibid.*

[29] Maurice Merleau-Ponty, *L'institution, la passivité : Notes de cours au Collège de France (1954-1955)*, préfacé par Claude Lefort, Paris, Belin, 2003, p. 173.

[30] *Ibid*., p. 212.

[31] Maurice Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, Paris, Gallimard, 1964, « Tel », 1979, p. 240.

[32] Sur le développement de la notion de niveau dans la pensée de Merleau-Ponty, nous renvoyons au chapitre « La clé des ontologies : le niveau » dans Fabrice Colonna, *Merleau-Ponty et le renouvellement de la métaphysique*, Paris, Hermann, collection « Hermann Philosophie », 2014.

[33] Maurice Merleau-Ponty, *Signes*, *op. cit.*, p. 383.

[34] *Ibid.*, p. 381.

[35] *Ibid.*, p. 383.

[36] *Ibid.*, p. 87-88.

[37] Maurice Merleau-Ponty, *Parcours deux (1951-1961)*, Lagrasse, Verdier, 2000, p. 48.

[38] *Ibid*.

[39] *Ibid*., p. 338.

[40] *Ibid*.

[41] *Ibid.*, p. 341.

[42] *Ibid.*, p. 354.

[43] *Ibid*.

[44] Maurice Merleau-Ponty, *Les aventures de la dialectique*, Paris, Gallimard (1955), « folio essais », 2000, p. 9.

[45] Cf. Claude Lefort, « La politique et la pensée de la politique », dans *Sur une colonne absente*, Paris, Gallimard, 1978.

[46] Maurice Merleau-Ponty, *Signes, op. cit.*, p. 390.

[47] Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception, op.cit.*, p. 20.

[48] Maurice Merleau-Ponty, *Signes, op. cit.*, p. 390.

[49] *Ibid.*, p. 354.

[50] Enregistrement audio disponible sur le site de l'Institut national de l'audiovisuel : http://www.ina.fr/playlist-audio-video/304345/maurice-merleau-ponty-l-homme-et-l-adversite-playlist.html.

[51] Cf Maurice Merleau-Ponty, *Signes, op. cit.*, p. 390.

[52] *Ibid.*, p. 392.

[53] Maurice Merleau-Ponty, *Parcours deux (1951-1961), op. cit.*, p. 11.

[54] Maurice Merleau-Ponty, *Signes, op. cit.*, p. 328-329.

[55] *Ibid.*, p. 391.

[56] Maurice Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, Paris, Gallimard (1964), 1979, « Tel », p. 295.