

L'OPACITÉ DE L'HISTOIRE

"Le XIX^e siècle a eu un espoir immense en trois formes de l'esprit : en la science, en la paix, en la recherche de la dignité", déclarait André Malraux à la tribune de l'UNESCO en novembre 1946.

De façon plus lointaine, et très certainement de façon fondatrice dans la cité grecque, le rapport entre la théorie et la pratique concernait toujours la vie "juste et bonne" des individus, isolément ou pris dans une communauté de citoyens. La "modernité" galiléenne a eu entre autres effets que l'intérêt théorique s'est développé vers la connaissance du monde naturel et dans la constitution de sciences "exactes", jusqu'à ce que l'homme devienne lui-même susceptible d'une thématization scientifique et technique.

Dans cette perspective, la légitimité de la science repose sur l'alliance d'un formalisme logique et d'un maniement expérimental (manipulation mentale pour les mathématiques) ; la science est à ce titre "auto-suffisante" ; ses pratiques s'inscrivent dans le cadre d'un jeu réglé d'opérations ; la preuve peut-être acquise, la connaissance peut être contrôlée. Sur cette ligne, la rationalisation complète de l'existence humaine devient envisageable, moyennant les dispositifs adéquats d'organisation des relations sociales.

Ainsi, jusqu'au XX^e siècle l'espoir s'est maintenu de l'alliance entre les "trois formes de l'esprit" et la possibilité de la "vie bonne" qu'Aristote assignait comme le but de la moralité et de la politique. "Il était entendu, il y a cent ans, poursuit Malraux, que tout l'espoir qui était mis sur les différentes formes du monde aboutirait inévitablement à un ensemble de découvertes qui serviraient les hommes, à un ensemble de pensées qui serviraient la paix, à un ensemble de sentiments qui serviraient la dignité". N'insistons pas sur l'impossibilité où nous sommes de donner à la "philia" aristotélicienne (1) un sens qui réponde aux exigences de notre monde, mais disons tout de même : aussi longtemps que la raison pratique a su assumer cet avènement d'un bonheur concret pour les hommes, elle n'a pas laissé le moment de la décision (politique et pratique) s'exercer hors d'elle-même. Or dès la fin du XIX^e siècle et bien davantage avec le XX^e siècle, au fur et à mesure que notre civilisation devenait plus scientifique, le rapport de la raison théorique à la pratique sociale a trouvé dans le développement technique à la fois la

forme de son extension et de sa fermeture. les promesses de bonheur formulées par la raison à l'humanité sous le chef du progrès sont tombées sous la responsabilité de la rationalité technique, régissant de façon souveraine maintenant les rapports de l'homme au monde et des hommes entre eux.

"les lois de l'auto-reproduction requièrent d'une société industrielle que son maintien en vie se fasse sur l'échelle d'un pouvoir technique toujours plus grand sur la nature et d'une organisation sociale toujours plus raffinée dans l'administration des hommes et de leurs relations"
(2).

Mais en même temps que la rationalisation technique constitue de façon de plus en plus serrée la substance de l'existence humaine, moins la société est ancrée dans le savoir et la conscience des citoyens, car ce qui est en cause, au delà des discours explicites sur la démocratisation du savoir, l'élévation du niveau moyen d'instruction des sociétés modernes ou la responsabilisation éclairée du public, c'est la possibilité du lien sociale, autrement que par une concaténation technique (et/ou administrative) des individus.

Quant à la question soulevée par André Malraux de la dignité humaine, c'est-à-dire de la représentation de chacun dans la conscience de l'autre comme sujet (et non pas seulement comme individu), quant au sens perdu de la "philia" aristotélicienne, c'est la question jadis posée par la philosophie morale et qui est la question du mal. Qu'est-ce que le mal et d'où vient-il ? La question n'est pas plus claire que celle concernant le bien. IL n'y a pas de question possible en un sens sur ce point ; le réel suffit au réel et cela fait un grand silence qui constitue le monde. Mais le réel ne nous suffit pas, et les hommes hurlent dans l'obscurité, aujourd'hui comme hier, contre la souffrance, contre ce qu'ils appellent l'injustice, contre la violence des armes, des mots, des États, selon le cas. La terrible question du mal est peut-être moins de savoir ce qu'il est que d'où il vient : dans cette tentative, la réflexion de Maurice Merleau-Ponty, juste après la Seconde Guerre mondiale peut-elle encore nous éclairer ?

Phénoménologie de la violence

La tradition philosophique a lié la question du mal à celle de l'ignorance. Violence, meurtre et barbarie disparaîtraient au fur et à mesure des progrès de la raison. L'expérience historique de la montée du nazisme en Allemagne—, la terreur institutionnalisée de l'hitlérisme et l'extermination systématique de populations entières ont eu raison de

cette illusion. Encore était-il possible de penser que le nazisme était le fruit de la folie ou de la perversion dans le mal d'un certain type de rationalité. Mais l'échec des utopies socialistes du XIX^{ème} siècle dans les États totalitaires du XX^{ème} oblige à réviser cet optimisme théorique. L'adéquation entre la vérité scientifique, la vérité politique d'État et la vérité morale a imposé, à travers la philosophie marxiste et léniniste, son évidence sur l'Europe pendant plus d'un siècle. En Mars 1913, Lénine pouvait écrire :

"La doctrine de Marx est toute puissante parce qu'elle juste. Elle est harmonieuse et complète ; elle donne aux hommes une conception cohérente du monde, inconciliable avec toute superstition.(3)".

Nous pouvons dire aujourd'hui qu'elle fut toute puissante quoique erronée. La tentation est forte de faire des systèmes totalitaires, dans leur forme même et leurs modalités d'exercice du pouvoir, le mal absolu et d'en référer l'origine au mode de pensée qui les fonde.

Dans le discours qu'il a prononcé à Salzbourg au mois de juillet 1990, Vaclav Havel relate combien la mise en place de la démocratie en Tchécoslovaquie l'a laissé désemparé :

"Me rendant à mon bureau pour la première fois depuis mon élection, j'ai constaté que j'étais déprimé. C'était un état d'abattement profond, je me sentais pour ainsi dire paralysé, intérieurement vidé, l'esprit lessivé, sans but, sans espoir, comme si j'avais perdu d'un coup toutes mes facultés, comme si ma volonté elle-même m'avait laissé en plan" (4).

La "révolution" ne souriait pas plus aujourd'hui qu'hier , "il y avait dans cet état une part de désespoir [...], il y avait aussi de la peur". Il ajoute :

"Nous étions devenus experts à jouer le rôle des persécutés ou des perdants. Peut-être est-ce précisément pour cette raison que nos victoires nous laissent aujourd'hui perplexes [...]. Nous ressemblons à des détenus habitués à la prison à qui on aurait rendu à l'improviste une liberté dont ils ne savent plus se servir et qui se désespèrent d'être obligés à chaque pas de décider de leur propre vie".

L'homme politique décide, fût-ce en fonction de critères provisoires. C'est son métier et il le sait. Vaclav Havel pose la question de l'engagement moral : la nécessité de décider et la difficulté de décider quand les critères qui permettaient la décision se sont effondrés. Il ne s'agit plus ici de façon pragmatique, de prendre des mesures

économiques, politiques ou militaires ; il s'agit de décision morale mais qui décide pour une vie (qui est aussi celle des autres).

Quand on regarde le déroulement de l'oeuvre de Merleau-Ponty, on ne peut manquer de remarquer que la réflexion éthique se développe surtout dans les écrits de l'immédiat après-guerre et la période de la guerre froide. L'expérience de la seconde guerre mondiale provoque indéniablement chez lui une rupture dans la pensée : c'est tout d'abord la confrontation à la réalité insoutenable de l'extermination des juifs par le régime nazi, puis après la victoire, le triomphe (apparent) de la raison sur la folie, c'est, dans le camp des vainqueurs, le développement d'une autre logique de mort, celle de la terreur d'État au nom de l'efficacité révolutionnaire. De cette double réalité historique, il fait l'analyse empirique, scrupuleuse et nuancée, dans une sorte de mise entre parenthèses de toute problématique explicite. C'est dans un deuxième temps, que la question du mal est reposée dans la dimension de la philosophie morale, articulant une double thématique : la question de l'existence intermondaine et l'affirmation de la contingence du mal. Une philosophie de l'histoire est-elle possible ? c'est une question théorique, mais la réponse se donne dans la chair et le sang.

L'expérience de l'horreur

Dans un article de 1945, *La Guerre a eu lieu* (5), Merleau-Ponty remet en cause la position du philosophe, sinon de la philosophie : il n'est plus possible de maintenir l'équivoque de la distinction entre d'une part une réflexion sur la conscience, la vie de l'esprit et la liberté comme valeur et d'autre part les contingences de la vie extérieure .

"Nous avions secrètement résolu d'ignorer la violence et le malheur comme éléments de l'histoire, parce que nous vivions dans un pays trop heureux et trop faible pour les envisager [...]. Nous habitions un certain lieu de paix, d'expérience et de liberté, formé par une réunion de circonstances exceptionnelles et nous ne savions pas que ce fût là un sol à défendre, nous pensions que c'était le lot naturel des hommes" (6).

"Nous savions que des camps de concentration existaient, que les juifs étaient persécutés, mais ces certitudes appartenaient à l'univers de la pensée. Nous ne vivions pas encore en présence de la cruauté et de la mort, nous n'avions jamais été mis dans l'alternative de les subir ou de les affronter".(7)

Le mal, donc, c'est d'abord cela.

La guerre et l'occupation, les camps de la mort et le génocide ont appris que les valeurs restent nominales ; le sentiment intérieur de liberté, la réflexion concernant la conscience pure et proche de la vérité se disloquent :

"Il y a, plutôt qu'un monde intelligible, des noyaux rayonnants séparés par des pans de nuit".(8)

Dérèglements du langage

Le second point de départ, se trouve dans *Humanisme et terreur*, texte de 1947. On sait que c'est une réponse au livre d'Arthur Koestler, *Le Zéro et l'infini* mais plus profondément on y trouve une réflexion très précise, une discussion scrupuleuse du marxisme, dans ses principes fondateurs, et dans ses développements politiques ou doctrinaux : le rationalisme de Trotsky, la position de Lucaks (9), le régime politique stalinien.

Pour extraire très rapidement du roman de Koestler le point qui nous intéresse, disons qu'il met en scène un État totalitaire et un personnage de militant révolutionnaire, Roubachov. On peut dire que de façon emblématique, Roubachov réalise l'adéquation entre l'action et la pensée révolutionnaires : son existence de militant est ce lieu abstrait / concret où coïncident la théorie et la pratique ; il est dans l'ignorance de la subjectivité (de la singularité individuelle), il vit dans l'extériorité de l'histoire.

"-- le parti n'a jamais tort, dit Roubachov. Toi et moi, nous pouvons nous tromper, mais pas le Parti. Le Parti, camarade, est quelque chose de plus grand que toi et moi, et que mille autres comme toi et moi. le Parti, c'est l'incarnation de l'idée révolutionnaire dans l'histoire. L'histoire ne connaît ni scrupule ni hésitations. Inerte et infaillible, elle coule vers son but"(10).

Quand il pense que la direction du parti se trompe, il le dit et il est arrêté. Une fois incarcéré et interrogé par la police politique, Ivanov puis Gletkin, il est amené à désavouer son attitude d'opposition pour sauver la logique interne de sa vie militante, sauver ainsi le sens de L'histoire qui a donné et continue à donner sens à son existence, en tant qu'elle "doit" coïncider avec les décisions du Parti :

"-- J'ai besoin que tu sois calme et logique, lui dit Ivanov pendant le deuxième interrogatoire, je n'ai intérêt qu'à une chose, te voir tranquillement analyser ton cas et aboutir à des conclusions logiques. Car c'est seulement quand tu auras repensé toute cette affaire jusqu'à ses conclusions logiques, ce n'est qu'à ce moment-là que tu capituleras ..." (11).

Et c'est effectivement la conclusion à laquelle il se rallie ; il est coupable : "- Notre seul principe directeur est celui de la conséquence logique ", dira-t-il avant son exécution.(12)

Pendant son séjour en prison, et dans les relations avec les autres prisonniers, en particulier son voisin de cellule, n ° 402, qui était pendant la guerre civile du parti des blancs, il découvre la dimension de la réflexion morale, ou de la subjectivité, c'est-à-dire la possibilité de se représenter en tant que personne singulière face aux problèmes de l'action et non simplement comme élément d'une totalité socio-historique. Il devient capable de "comprendre", dit Maurice Merleau-Ponty, et en particulier de se placer au point de vue d'autrui.

Merleau-Ponty reproche cependant à Koestler de se cantonner dans un point de vue de moraliste et de ne pas affronter le problème sur le plan politique : il y a une logique de l'action et de l'efficacité politique qui contraint l'homme politique à fonder le sens des actions dans leur objectivité pratique : "l'homme d'État est un ingénieur qui, pour atteindre un résultat, emploie les instruments utiles". (13)

A partir de cela, Merleau-Ponty reprend l'examen en s'appuyant sur l'analyse du cas de Boukarine. Voici ce qu'il en dit dans les entretiens qu'il avait accordés à Georges Charbonnier en février 1959 :

"Considérant le problème des procès de Moscou, je désirais comprendre comment il se faisait qu'un accusé qui manifestement n'était pas coupable des choses qui lui étaient officiellement reprochées, pouvait néanmoins accepter sa condamnation et la motiver lui-même. Pour résoudre cette question, il fallait entrer dans les motifs d'un homme comme Boukarine. Alors j'ai lu le compte-rendu sténographique des débats publié par Moscou et j'ai été très frappé de l'attitude prise par Boukarine : d'abord, il y avait un certain nombre de points sur lesquels il opposait de façon constante des dénégations résolues à ce que lui disait le procureur ; par exemple, quand on lui disait : "vous étiez un espion", il a toujours dit non, catégoriquement et jusqu'à la fin ; mais dans d'autres passages, avec une sorte d'ironie sombre, d'humour, il disait : "A ce moment-là, j'ai eu une activité d'opposition,.. j'ai eu avec tel ou tel camarade telle conversation, et on peut dans la perspective, dire que si cette activité avait eu les conséquences lointaines qu'elle aurait pu avoir, dans la situation mondiale du moment, ce que nous faisons était dangereux."

Cette orientation de la réflexion conduit Merleau-Ponty à se poser la question de la justice dans un régime politique comme celui de la Russie soviétique à l'époque de Staline. Il n'est pas pertinent selon lui d'aborder cette question d'un point de vue extérieur, à partir des valeurs propres des démocraties libérales, ou à partir d'une problématique de la tyrannie au sens classique de la philosophie politique. Ce qui intéresse Merleau-Ponty, c'est de se demander comment un révolutionnaire peut concevoir la justice dans un régime issu de la révolution qu'il a souhaitée et pour laquelle il a combattu. Il remarque que jamais Boukarine ne parle en individu ou de façon individualiste ; il parle en opposant : quelqu'un qui a été arrêté, qui passe devant un tribunal de l'État, lequel État n'est pas seulement celui de la société en général, mais de la société issue d'une révolution sur la valeur de laquelle Boukarine ne se pose pas de question : il est d'accord avec la philosophie politique de l'accusateur. Il reconnaît qu'il a été opposant à l'intérieur du marxisme et que son opposition peut dans la logique de l'État être dangereuse, mais il n'accepte pas qu'on dise qu'il pût avoir été un espion à la solde d'un autre pays.

Cela amène Merleau-Ponty à faire deux remarques :

On pourrait penser que la véritable question est de savoir s'il y a une marge d'opposition possible à l'intérieur d'un système révolutionnaire, mais, ajoute-t-il, c'est en fait un faux problème : "Dans une société qui est dans sa substance même révolutionnaire, un tel conflit ne doit même pas exister ; c'est ce que l'on peut désigner comme la terreur".

"Ce qui a valeur absolue pour un marxiste, ce ne sont pas des idées, c'est une réalité historique, l'État socialiste en train de se faire. On ne peut jamais, quand on est marxiste sauf si l'État marxiste ne l'est plus du tout, condamner la réalité historique au nom d'une valeur, ou au nom d'une idée. Pour un marxiste en principe, il n'y a pas à choisir entre la vérité et l'efficacité, parce qu'en principe, un marxiste est attaché à une oeuvre qui est à la fois les deux : l'État révolutionnaire en tant qu'il est propulsé par la classe sociale, le prolétariat, qui porte en elle l'avenir de toutes les valeurs humaines. C'est le propre du stalinisme d'avoir transformé cette synthèse où il n'y a pas à opter entre ce qui vaut et ce qui est, en une espèce d'alternative : ou bien vous êtes dans le PC, ou bien vous êtes un traître"(14).

Il ne suffit pas pour Merleau-Ponty de décrire le mal ou la violence dans ses manifestations concrètes, procès, tortures, exécutions, mais dans ses conditions de possibilité théoriques, au lieu de coïncidence

entre une doctrine de l'action politique et une philosophie de l'histoire. Dès lors, toute son interrogation sera bien la suivante : la violence est-elle inhérente à l'histoire, à l'existence historique de l'humanité ?

"La première violence, fondement de toutes les autres, c'est celle qu'exerce l'histoire en soi" (15). Et, corrolairement, l'interrogation concerne la difficulté (l'impossibilité) pour les hommes de penser l'histoire, qui devient alors cette "volonté incompréhensible devant laquelle toutes les volontés individuelles s'équivalent comme des hypothèses également fragiles".(16)

La logique du mal

Le troisième point d'ancrage de la réflexion serait alors l'affirmation de la contingence du mal.

"Notre temps a fait et fait, plus peut-être qu'aucun autre, l'expérience de la contingence, déclare-t-il dans une Conférence prononcée le 10 septembre 1951 aux Rencontres Internationales de Genève (17), contingence du mal d'abord...".

Il ne s'agit pas d'un principe constitutif de l'existence humaine, comme pourra le penser Camus pour lequel le monde est originairement dislocation, ni d'un pessimisme de l'histoire qui verrait l'espèce humaine de façon inéluctable avancer vers sa perte ou vers le chaos, "il ne s'agit que d'une sorte d'inertie, d'une résistance passive, d'une défaillance du sens - d'une adversité anonyme" (18). Il est toujours possible "que l'humanité, comme une phrase qui n'arrive pas à s'achever, échoue en cours de route" (19).

Il dit encore dans la préface de *Signes* :

"Le mal n'est pas créé par nous ou par d'autres, il naît dans ce tissu que nous avons filé entre nous et qui nous étouffe". (20)

Le mal trouve ainsi sa condition de possibilité dans l'opacité des relations des hommes entre eux, dans leur tissu aveugle et noué, plus qu'il ne serait une donnée du monde.

Pour Maurice Merleau-Ponty, le mal se manifeste ainsi à travers trois niveaux d'expérience : l'expérience de la guerre, l'expérience de la terreur et l'expérience de cette opacité du lien social.

Ces trois niveaux sont organiquement liés, verticalement, et renvoient à une même problématique : la défaillance du sens, alors que la tâche humaine, par excellence et très précisément, est de construire le

sens de l'existence intramondaine, de donner sens à l'existence humaine.

Cela peut se penser de deux façons : en termes de philosophie de l'histoire et en termes d'engagement du sujet. Ce que Merleau-Ponty va essayer de réfléchir pour sa part en interrogeant la pertinence de la théorie marxiste de l'histoire. Ce qui le distingue, c'est de mener cette interrogation à partir de réflexions périphériques, portant sur les positions de Max Weber (A.D. ch.1), de Trotsky (A.D. ch.4 ; H.T. ch.3) ou Lucaks (A.D. ch.2).

Sur le second axe, il procède à travers la critique de l'engagement sartrien (A.D. chap.5 ; S.NS. chap.6) ou en méditant sur Montaigne (S. chap.9) et Machiavel (E.P.). Ses analyses chaque fois, mettent en lumière des apories mais en même temps aussi tentent de dégager des issues. C'est cet effort, marque d'un optimisme en définitive indéfectible, qui permettrait de définir l'humanisme de Merleau-Ponty.

Ontologie de l'histoire

Pour les marxistes, l'histoire et, dans l'histoire, la révolution ne sont rien d'autre que le fruit du développement du monde. Il y a une immanence du devenir historique des sociétés. Le socialisme est inscrit dans la marche même du capitalisme et l'État socialiste doit accoucher de la société sans classe. Mais de ce déroulement de l'histoire aucun homme n'a la connaissance intime. Tout le problème de la vision marxiste de l'histoire est de faire se rejoindre une transcendance (l'intelligibilité théorique du sens de l'histoire) et la contingence (la difficulté à trouver dans le cours des choix politiques concrets des voies qui soient conformes à la vérité de l'histoire). Le lieu (théorique, mais aussi pratique) où ces deux axes se rejoignent, où la vérité se noue dans l'action politique, où le sens abstrait s'incarne dans la concrétude historique, c'est le parti : il détient à la fois les clefs de la vérité et de l'action.

Le parti bolchevique est la conscience dialectique où l'abstrait et le concret coïncident, la théorie et la pratique, dans une sorte de transparence dynamique.

le risque est bien évidemment le suivant : que la certitude de la vérité s'érige en normes et en devoirs, exclut la contradiction interne, engendre la violence et le dogmatisme.

"Le parti, dit Merleau-Ponty (21), est donc comme un mystère de la raison : c'est ce lieu de l'histoire où le sens qui est se comprend, où le concept se fait vie [...]. Le parti est le laboratoire de l'histoire et le commencement d'une société vraie".

quelque manière la liberté du pour-soi, qui se présente toujours comme "action pure", ce qui n'est aux yeux de Merleau-Ponty qu' "un mythe de la conscience spectaculaire" (35). La théorie de l'engagement est viciée puisqu'il s'agit de confronter les conduites avec leur principe, d'éprouver dans le monde extérieur les choix intérieurs d'une conscience. "On est libre pour s'engager, dit Sartre, et on s'engage pour être libre" (36), de telle sorte, dit Merleau-Ponty, que "l'engagement est toujours le même bref contact avec le monde" (37). "L'opération n'a d'autre principe que mon indépendance de conscience, d'autre résultat que de la confirmer" (38).

A cela, Merleau-Ponty va opposer une autre conception de la liberté : "Mes pensées, le sens que je donne à ma vie, sont toujours pris dans un foisonnement de significations qui m'ont déjà installé dans une certaine position à l'égard des autres et des événements" (39), et plus loin : "Le sens de mon avenir ne surgit pas par décret, il est la vérité de mon expérience". Cette expérience constitue et se constitue dans le réseau des relations qui me joignent à autrui et aux événements du monde que je rencontre. la conscience que je peux en avoir et que j'ai de moi-même n'est jamais pure, mais tronquée, complexe, à venir.

L'humanisme de Merleau-Ponty commence ainsi par la "prise de conscience de la contingence : il est la constatation continuée d'une jonction étonnante entre le fait et le sens, entre mon corps et moi, moi et autrui, ma pensée et ma parole, la violence et la vérité" (40).

L'hésitation du temps

Quelle épaisseur peut prendre alors l'humanisme de Merleau-Ponty ? De quel type d'engagement est-il susceptible ? C'est ce que sa méditation sur Montaigne et Machiavel permet de préciser.

Merleau-Ponty s'est exprimé sur Montaigne dans un court texte de *Signes*, le chapitre 9, intitulé *Lecture de Montaigne*. La première chose qu'il trouve chez son aîné, et qui l'intéresse au plus profond de sa recherche philosophique, c'est une position de la réflexion à partir de soi "d'un certain étonnement devant soi", dit-il, de soi comme pensée, de soi comme corps, de soi dans le monde et dans l'environnement social, avec tout ce que cela peut avoir de touffu et de complexe ; c'est l'expérience d'une conscience "liée en même temps que libre", dans "un monde dont nous n'avons pas la clef" (41). Toute sa philosophie, dit Merleau-Ponty à propos de Montaigne, est "une interrogation adressée à cet être opaque qu'il est" (42).

Le deuxième point concerne le rejet de la religion. Merleau-Ponty accepte et apprécie la distinction que fait Montaigne entre la religion de coutume, contre laquelle ils n'auraient ni l'un ni l'autre guère de critique à faire et dont on peut reconnaître l'utilité, et la religion comme système métaphysique ou intellectuel : elle voudrait alors fournir une explication totale du monde et se transforme en dogmatisme.

En revanche, "Ce que (Montaigne) garde du christianisme, note-t-il, c'est le vœu d'ignorance" (43).

En troisième lieu, il apprécie chez Montaigne la volonté de se tenir hors des tumultes et de la guerre sociale, des situations où il n'est pas possible de prendre parti en raison. Il cite alors le livre III des *Essais* : "Le bien public requiert qu'on trahisse et qu'on mente et qu'on massacre [...]. Quel remède ? Nul remède", réflexions qu'il commente ainsi : "Jamais la raison ne pourra penser la vie publique. Dans un temps où elle se scinde en mille conflits particuliers, Montaigne ne soupçonne pas même qu'on puisse lui trouver un sens. On ne peut pas se réconcilier avec ce chaos" (44).

Le modèle, peut-être, de la vie sociale se trouverait alors dans son amitié avec La Boétie : dans cette relation il éprouve de façon vive combien être pour soi, c'est être pour autrui. Exister, c'est exister sous le regard de l'autre, pour l'autre, dans un partage de valeurs, où chacun est pour l'autre "comme l'emblème de sa liberté au dehors" (45). C'est à partir de ce schéma qu'il devient possible de donner sens à l'existence.

Dans l'oeuvre de Machiavel alors, Merleau-Ponty trouve (46) un certain nombre de thèmes dont il veut bien reprendre l'héritage.

D'abord, que le monde est gouverné par le hasard, que l'art de gouverner se ramène en définitive à l'art de la guerre, et qu'ainsi, le jeu des relations humaines, le circuit du moi et d'autrui, se résume à une seule règle : craindre ou se faire craindre (47).

La clairvoyance de Machiavel est dès lors d'avoir soustrait la politique au solipsisme du jugement moral et d'avoir vu que la politique se fait avec des hommes plutôt qu'avec des principes. En définissant sans complaisance les conditions nécessaires de l'action politique, Machiavel jette les bases d'un humanisme possible.

"Le pessimisme de Machiavel n'est donc pas fermé, dit Merleau-Ponty. Il a même indiqué les conditions d'une politique qui ne soit pas injuste : ce sera celle qui contente le peuple" (48) et "il décrit sous le nom de vertu un moyen de vivre avec autrui". Entre le mépris d'autrui et la soumission à autrui, la vertu maintient les tensions, les conflits, mais se soucie de leur trouver une issue raisonnable. Machiavel

"unit le sentiment le plus aigu de la contingence ou de l'irrationnel dans le monde avec le goût de la conscience ou de la liberté dans l'homme" (49). Le monde est fait de hasard et de libre arbitre ; l'homme tantôt comprend, tantôt ne comprend pas ce qui l'entoure (50).

Est-il alors possible de voir si Merleau-Ponty indique les caractéristiques d'un humanisme en politique qui puisse donner satisfaction ?

"La question est de savoir si, comme le dit Sartre, il n'y a que des hommes ou des choses, ou bien aussi cet intermonde que nous appelons histoire, symbolisme, vérité à faire" (51).

Cet intermonde, entre la contingence des phénomènes matériels et la solitude de la liberté humaine, est un domaine d'expérience ouvert où la "défaillance du sens" peut être redressée, où des "noyaux d'intelligibilité" peuvent être envisagés. C'est au croisement du sens et de l'événement, dans l'incertitude mais dans la droite réflexion, que la question de la morale et de l'action politique peut trouver les éléments de sa réponse. Il ne saurait pour Merleau-Ponty y avoir de théorie de l'humanisme non plus que de doctrine de l'action politique. La question de l'humanisme comme celle de la morale sont données à l'homme comme problème. Citant Bergson (52), il dit "le temps est hésitation". Mais l'homme doit aussi prendre des décisions.

Nous l'avons vu : il n'y a pas de décision juste au sens d'une morale de l'entendement, c'est-à-dire d'une morale qui réaliserait la coïncidence entre l'action et la définition du Bien. mais nous voudrions suggérer que s'il n'y a pas de décision juste, l'humanisme de Merleau-Ponty implique que les décisions de l'homme puissent être ajustées. Cette justesse (qui rejoindrait peut-être le concept aristotélicien de la "juste mesure") mettrait en vis-à-vis la réflexion, la compréhension (partielle mais suffisante) du tissu des événements qui lient les hommes, et le hasard, l'opacité du monde. Cet ajustement essaierait de rendre possible l'exercice de la liberté humaine.

Conclusion

La liberté humaine se heurte à la liberté du monde : son caractère imprévisible ... Quel remède ? demandait Montaigne. Faut-il conclure, avec Camus, à une ontologie de l'absurde ? Tenter avec les philosophies de l'histoire de maîtriser le cours du monde ? Mais Merleau-Ponty a montré que le mal et la violence trouvaient leur origine

moins dans la contingence que dans la volonté de la réduire.

Entre ces deux voies, maintenir l'ouverture qui permette l'exercice d'une certaine sagesse, et maintenir sa condition : ne jamais perdre conscience que ce qui fait tissu pour l'homme, c'est le langage et que le sens de l'existence trouve sa genèse dans le dialogue avec autrui. Nous sommes libres et en ce sens le scepticisme et la prudence nous indiquent le vrai, non pas comme l'assignation de certitudes mais comme une interrogation inquiète et sensible sur le chaos du monde et sur les voies réduites qui demeurent pour dessiner de façon suffisante des règles de sagesse et des critères de décision.

IUFM de Bretagne

ALAIN VERGNIoux

BIBLIOGRAPHIE

Éditions des oeuvres citées de Maurice Merleau-Ponty :

Humanisme et terreur (H.T.), Paris, Gallimard 1947.

Sens et Non-Sens (S.NS), Paris, Nagel 1948.

Eloge de la philosophie (E.Ph.), Paris, Gallimard, coll. Idées, 1953.

Les Aventures de la dialectique (A.D.), Paris, Gallimard, 1955.

Signes (S), Paris, Gallimard, 1960.

NOTES

(1) Aristote. *Éthique à Nicomaque*, I,5,6.

(2) Jürgen Habermas. *Théorie et pratique II*. Paris, Payot 1975, p.88.

(3) Lénine. "Les trois sources et les trois parties constitutives du marxisme, mars 1913." *Oeuvres*, t.XIX, Éditions sociales et du progrès, Moscou, 1967.

(4) Cité dans la revue, *La règle du jeu*, n°3, 2ème année janv.1991.

(5) reproduit dans S.NS.

(6) S.NS. p.281 et 283.

(7) S.NS. p.282.

(8) S.NS. p.9.

(9) in A.D.

(10) Arthur Koestler. *Le Zéro et l'infini*, trad. fr. 1945, Calmann-Lévy.

- (11) A. Koestler, op. cit. p.167-8.
- (12) A. Koestler, op. cit. p.287.
- (13) H.T. p.17.
- (14) Entretien avec Georges Charbonnier, février 1959, Radio-France.
- (15) H.T. p.21.
- (16) ibidem.
- (17) S. p.303.
- (18) et (18) S. p.304.
- (20) S. p.47.
- (21) A.D. p.71.
- (22) A.D. p.25.
- (23) A.D. p.28.
- (24) A.D. p.33.
- (25) A.D. p.9.
- (26) A.D. p.20.
- (27) A.D. p.64.
- (28) Karl Marx, *La sainte Famille*, cité par Lukàcs, dont Merleau-Ponty commente ici le texte : *Geschichte und Klassenbewusstsein*, p.86.
- (29) A.D. p.70.
- (30) A.D. p.73.
- (31) S. p.28.
- (32) A.D. p.74.
- (33) A.D. chap.5.
- (34) A.D. p.179.
- (35) A.D. p.270.
- (36) A.D. p.255.
- (37) A.D. p.259.
- (38) A.D. p.262.
- (39) A.D. p.265.
- (40) S. p.305-306.
- (41) E.Ph. p.323.
- (42) E.Ph. p.324.
- (43) E.Ph. p.332.
- (44) E.Ph. p.336.
- (45) E.Ph. p.341.
- (46) Merleau-Ponty présente ses analyses dans une communication au congrès "Humanisme et Science Politique", Rome - Florence 1949, texte repris dans *Signes*, "Note sur Machiavel", et dans *Éloge de la philosophie*, Paris, Gallimard 1953,1960.
- (47) E.Ph. p.349-351.

E.Ph. p.355.
E.Ph. p.363.
E.Ph. p.364-365.
A.D. p.269.
E.Ph. p.23.

n Vergnioux, docteur en philosophie,
maître de conférences à l'IUFM de Bretagne
édacteur en chef de la revue *(le) Télémaque*.