



Merleau-Ponty: les *liens* de la liberté. A situation *commune*¹

Andrea Martínez Morales²

Recibido: 12 de octubre 2022 / Aceptado: 27 de diciembre de 2022

Résumé. L'idée principale articulée dans cet article est le phénomène de la liberté *située* comprise comme un *lien*. Ce phénomène n'annule pas la spécificité des sujets en raison de leur mouvement *d'incorporation* de soi et de l'autre et réciproquement. Cette liberté va nous placer dans une expérience ambiguë, conséquence de la non-univocité de l'existence, puisque l'origine même des sujets est un *mélange* de solitude et de coexistence. En conséquence, nous proposerons la figure de l'*empiètement* comme celle qui articule et montre comment les libertés des sujets eux-mêmes, dans une perspective merleau-pontyenne, seront liées dans une coexistence inéluctable qui est, en même temps, violence et conflit.

Mots-clés: liberté; coexistence; Merleau-Ponty; violence; anonymat.

[fr] Merleau-Ponty: the *bonds* of freedom. A *shared* situation

Abstract. The main idea articulated in this paper is the phenomenon of *situated* freedom understood as a *bond*. This phenomenon does not cancel the specificity of the subjects due to their movement of *incorporation* of the self and the other and vice versa. This freedom will place us in an ambiguous experience, a consequence of the non-univocity of existence, since the very origins of the subjects are a *mixture* of solitude and coexistence. As a consequence, we will propose the figure of the *empiètement* as the one that articulates and shows how the freedoms of the subjects themselves, from a merleau-pontyan perspective, will be linked in an unavoidable coexistence that is at the same time violence and conflict.

Keywords: freedom; coexistence; Merleau-Ponty; violence; anonymity.

Sumario: 1. Les jalons anti-sartriens de la *liberté située* merleau-pontyenne; 2. Le *double anonymat* de la liberté; 3. L'*empiètement* des libertés : Le conflit et la violence de la coexistence; 4. Conclusion; 5. Références bibliographiques.

Cómo citar: Martínez Morales, A. (2024): "Merleau-Ponty: les *liens* de la liberté. A situation *commune*", en *Revista de Filosofía* 49 (1), 215-226.

¹ Este artículo es resultado de la línea de trabajo sobre Fenomenología y Epistemología del Grupo de Investigación USB-USAL-USACH (GID-76)

² Universidad de Salamanca
andrea94@usal.es

1. Les jalons anti-sartriens de la *liberté située* merleau-pontyenne

Dans la logique de la terreur, typique de l'entre-deux-guerres, Merleau-Ponty élabore sa propre perspective et approche du phénomène de la liberté, expliqué sous la figure de l'*empiétement*, qui naît de cette expérience du conflit. Par conséquent, la liberté, selon son approche, sera davantage fondée sur des expériences intersubjectives que sur des présupposés objectifs et proprement subjectifs. Cette approche de ce phénomène est commentée par Sartre, qui exprime et résume —de manière lapidaire— la mutation de la pensée de Merleau-Ponty et de sa propre vie due à la situation vécue en 1945 : «Merleau-Ponty avait cru vivre en paix ; une guerre l'avait transformé en guerrier» (Sartre 1964, p.196). Cependant, une telle affirmation nous semble incomplète, car il ne faut ni oublier ni exagérer, comme l'exprime S. Aubert, «la dette envers l'histoire collective à laquelle Merleau-Ponty a pris une part aussi relative que Sartre» (Aubert 2004, p.86). Notre auteur prend et projette les structures les plus impersonnelles qui configurent l'Histoire pour effectuer une relecture de son propre itinéraire : la fracture même de la Modernité configure la maturité du philosophe dans la prise de conscience, là où la liberté peut produire autre chose que ce qu'elle a considéré. C'est-à-dire qu'à partir de ce scénario où se situe la notion de liberté, l'enjeu est de rendre compte de ce qui nous vient et nous advient, «de pouvoir en assumer les conséquences» (Merleau-Ponty 1980, p.66). Ce serait le sens initial de l'*empiétement*, puisque c'est dans la sphère privée que Merleau-Ponty s'était préparé à identifier —tant dans la vie collective, comme ce qui prolonge la relation de soi à soi, comme une institution collective que dans l'Histoire— le jeu de ses propres responsabilités involontaires.

Après 1939, il vit dans ces mécomptes, dans ces faux frais, qu'on doit accepter faute d'avoir su les prévoir, les caractères même de l'action historique. Il écrit en 1945, «Nous avons été amenés à assumer et à considérer comme nôtres non seulement nos intentions, le sens que nos actes ont pour nous mais encore les conséquences de ces actes au-dehors, le sens qu'ils prennent dans un certain contexte historique» (Sartre 1964, p. 198)³.

Ainsi, si la loi de l'action humaine est située et considérée entre le moi et l'autre, Merleau-Ponty précise «que cette intrusion n'est pas seulement politique, elle se produit dans la vie privée, (...) dans l'amour, dans l'affection, dans l'amitié nous n'avons pas devant nous des consciences, (...) mais des êtres qualifiés - ma fille, mon amie, ma conjointe - que nous portons avec nous dans des projets communs» (Merleau-Ponty, 1980, p.213). Elle nous confronte à notre propre liberté subjective, c'est-à-dire aux présupposés qui la définissent et la décrivent depuis la sphère égoïque, qui non seulement ne respecte pas la liberté des autres, mais s'en débarrasse et subit en retour ce qu'elle leur fait : «par un contrecoup de douleur dont je suis la cause, je suis déchiré en même temps que ma victime (...) le mal que je fais, je me le fais à moi-même» (Merleau-Ponty, 2010, p.1364). Ce mouvement dénote un circuit d'incorporation du moi dans l'autre et vice-versa, une «Communion des saints noirs» (*Ibid.*) puisqu'un visage ne sera qu'ombres, lumières et couleurs et que, dès que le visage fera une certaine grimace, une autre angoisse prendra le relais de la sienne. C'est ce conflit ou cette identification non totale ou cette communion

³ Sartre cite dans ce fragment *La guerre a eu lieu* de Merleau-Ponty. Cf. Merleau 2010, p.112.

existentielle entre les sujets qui tisse la figure de l'*empiétement*, car les hommes sont reliés les uns aux autres par leurs actions et, d'une certaine manière, ils se fusionnent. Il s'ensuit que ce que l'on trouve au sein d'un couple, d'un groupe d'amis ou, plus généralement, dans l'Histoire n'est pas une "juxtaposition de consciences" puisque les actions que chaque sujet accomplit dans l'Histoire ne sont pas faites à partir de son "soi-même", à savoir en son nom propre car non seulement il dispose de lui-même, mais dans ces mêmes actions il engage d'autres sujets et en dispose en même temps. En bref : nous sommes ce que nous faisons aux autres, dans l'Histoire il y a un «mélange de coïncidences singulières et de généralités» (Sartre, 1964, p.274).

Il s'ensuit que l'Histoire elle-même ne se révèle pas devant nos yeux, elle n'est pas quelque chose que l'on peut regarder en face⁴, mais elle nous enveloppe par son mouvement, car nous découvrons les autres en nous-mêmes grâce à une "spontanéité" perceptive qui concrétise notre propre intersubjectivité : nous nous retrouvons dans le flux universel. Ainsi, au sujet de la liberté, ce que Merleau-Ponty tente d'élaborer, dans un premier temps, en 1945, c'est de séparer une interprétation et une compréhension correctes de la liberté de la tentation idéaliste incarnée par la figure de Sartre. Cette tendance sera réfutée par le phénoménologue français dans le fragment suivant de la *Phénoménologie de la perception* : «Encore une fois, il est évident qu'aucune relation causale n'est concevable entre le sujet et son corps, son monde ou sa société. Sous peine de perdre le fondement de toutes mes certitudes» (Merleau-Ponty, 1945, p.497). Ce serait la pente dangereuse de l'idéalisme dont nous devons nous garder. Il prend donc une distance considérable par rapport à la liberté absolue de Sartre en soulignant que la liberté humaine ne peut être comprise qu'à partir de son insertion dans le monde. Cette idée peut être résumée et expliquée par la description suivante de Pascal Dupond :

La liberté s'engrène sur une situation naturelle et historique ou sur un fond d'existence sédimentée sans lequel elle serait sans attaches et sans prises, et elle est le pouvoir de reprendre cette situation, d'exercer vis-à-vis d'elle un pouvoir d'échappement (Dupond, 2001, p. 38).

Merleau-Ponty tente ainsi de développer à travers cette nouvelle compréhension de la liberté une *constatation* qui, au début de son œuvre de 1945, était sartrienne dans sa conception de l'expérience que le sujet fait de sa propre liberté.⁵ C'est-à-dire que dans sa description, il exprime comment la conscience est libre de se définir comme un pouvoir d'*évasion*, ce qui signifie que les sujets ne s'identifient jamais à ce qui les caractérise, aussi tragique soit-il. Ainsi, selon Jeanne-Marie Roux, «il y aurait

⁴ «Il n'était pas marxiste, cependant : il ne refusait pas l'idée mais qu'elle fût un dogme. Il n'admettait pas que le matérialisme historique fût l'unique lumière de l'Histoire ni que cette lumière émanât d'une source éternelle, soustraite par principe aux vicissitudes de l'événement. A cet intellectualisme de l'objectivité il reprochait comme au rationalisme classique de regarder le monde en face et d'oublier qu'il nous enveloppe» (Sartre, 1964, p. 199).

⁵ Le point de départ du chapitre de son œuvre de 1945 est clairement cartésien et, même temps, fondu en une analyse qui nous rappelle celle de Sartre sur le même phénomène: «Encore e une fois, il est évident qu'aucun rapport de causalité n'est concevable entre le sujet et son corps, son monde ou sa société. Sous peine de perdre le fondement de toutes mes certitudes, je ne peux révoquer en doute ce que m'enseigne ma présence à moi-même. Or, à l'instant où je me tourne vers moi-même pour me décrire, j'entrevois un flux anonyme, un projet global où il n'y a pas encore d'"états de conscience", ni à plus forte raison de qualifications d'aucune sorte» (Merleau-Ponty, 1945, p. 497).

une “insurmontable généralité de la conscience”, une liberté qui ne peut connaître aucune éclipse, dès lors que rien ne peut faire que je ne puisse pas me sentir autre ce qui m’arrive» (Roux, 2020, p. 96). D’où la référence à Sartre, plus précisément à un passage de *L’Être et le Néant* (Cf. Sartre, 1968, p.538 *sq*), dans la déclaration merleau-pontienne suivante : « Nous devrions donc renoncer non seulement à l’idée de causalité, mais encore à celle de motivation » (Merleau-Ponty, 1945, p. 498). Le motif, la *motivation*, ne pèse pas sur la décision du sujet, mais c’est la décision même du sujet qui donne détermination et force à ce motif. Ce qui est en jeu dans cette approche et cette définition à la fois de la conscience et du sujet libre, c’est l’idée que ce qui entoure le sujet n’a pas de sens indépendamment de lui et ne se caractérise pourtant pas comme une conscience détachée qui donnerait de manière autonome un sens à tout ce qui l’entoure. C’est pourquoi Merleau-Ponty insiste sur la nécessité de reconduire la liberté dans son sens pratique, car il s’agit moins de notre relation théorique aux choses et au monde que de notre participation active au monde, de notre manière d’être inscrit et engagé dans celui-ci. La liberté doit nous permettre de changer les choses, elle doit être un phénomène qui nous permet d’investir le monde, de lui donner un sens. En bref, l’idée que Merleau-Ponty avance est que la situation ne m’est pas cachée, ce qui m’entoure n’a pas de sens indépendamment de moi, mais je ne suis pas une conscience totalement détachée qui donne un sens de manière autonome à ce qui m’entoure. Je suis à la fois autonome et non-autonome, ce que Merleau-Ponty thématise dans l’opposition entre un “sujet pensant” qui peut «se situer dans Sirius ou à la Surface de la terre» et «un moi naturel qui ne quitte jamais sa situation terrestre et qui esquisse constamment des évaluations absolues» (*Ibid.*, p.503). En bref : la liberté —contrairement à la vision sartrienne— est le fait que je puisse m’engager dans le monde d’une manière particulière, en répondant à des besoins spécifiques ou en reprenant simplement certains d’entre eux.

2. Le double *anonymat* de la liberté

Compte tenu de sa conception de l’Histoire, qui a pour élément principal l’*empiètement*⁶, cette figure lui permettra également non seulement de caractériser phénoménologiquement et ontologiquement sa conception d’une réalité intercorporelle, mais aussi d’affirmer la négation à la fois d’une liberté absolue que Descartes attribuait à Dieu —c’est-à-dire uniquement du sujet⁷— et d’une réduction du sujet à sa propre coesité. Tout cela se retrouve dans son désaccord clair avec la philosophie de Sartre sur ce sujet, exprimé dans le dernier chapitre de sa *Phénoménologie de la perception* intitulé “La liberté”. Ce texte est la conclusion

⁶ *Empiètement* dans la langue française, dans son usage le plus courant et informel, désigne quelque chose qui est au bord du débordement, c’est-à-dire à la limite de l’invasion et de l’ingérence. Pour plus de détails sur cette figure et sa signification (cf. Saint Aubert, 2004, pp.73-83). De même, cette figure renvoie à un mouvement qui déstabilise les frontières déjà *établies*, c’est pourquoi Merleau-Ponty l’utilisera, dans une de ses utilisations, comme celle qui lui permet d’affronter la défense cartésienne d’un mélange entre l’âme et le corps et la position dualiste du même auteur qui purifierait la réalité en séparant ces deux entités. Grâce à cette ressource, Merleau-Ponty se rend compte que la corporéité n’est pas un pur esprit, mais un corps poreux, plein de plus...

⁷ Cf. Sartre, 1947, pp. 314-335: « Si Descartes conçoit la liberté divine comme tout ce qui ressemble à sa propre liberté, alors c’est de sa propre liberté, telle qu’il l’aurait accordée sans les entraves du catholicisme et du dogmatisme, qu’il parle quand il écrit de la liberté de Dieu. Il y a ici un phénomène clair de sublimation et de transposition » (*Ibid.*, p. 331).

de toute l'étude sur la perception qui le précède, dans laquelle il tente d'exprimer l'articulation possible de sa conception de la *généralité perceptive*, un terme qui en réunira d'autres comme «champ», «style» ou «atmosphère», tous servant de base explicative et descriptive au phénomène de la liberté, car «il n'y a pas de liberté sans champ» (*Ibid.*, p. 502).

Dans ce dernier chapitre, Merleau-Ponty met l'accent sur l'utilisation du même registre qu'il avait déjà employé dans les thèmes précédents du même ouvrage pour montrer la propre individualité du sujet comprise comme un halo de généralité ou enveloppée d'une atmosphère de *socialité* ; puisque le sujet est immédiatement "excentrique" à lui-même, l'existence individuelle elle-même teinte autour de lui une zone d'existence généralisée. Il s'ensuit qu'il est possible de parler d'un «échange entre l'existence généralisée et l'existence individuelle» (*Ibid.*, p. 514), où un tel échange donnerait naissance à d'autres sujets et exercerait également comme cadre *conceptuel* une conception concrète de la liberté dont la capacité la plus concrète reste synonyme d'un engagement universel pré-personnel, «la liberté ne serait pas telle sans les racines qu'elle pose dans le monde» (*Ibid.*, p. 520). Ce qu'un sujet est - étant donné la Nature ou l'Histoire - ne le sera jamais complètement pour lui-même, mais il le sera pour l'autre puisqu'il est libre de pouvoir proposer l'autre comme conscience, dont les points de vue peuvent toucher son être ou, au contraire, être un simple objet (Cf. *Ibid.*, p.516). C'est-à-dire que le sujet peut être libre de contraindre ou de réprocher les autres, mais pas de les ignorer puisque l'autre m'est donné comme un fait, notre propre vie ne nous est pas cachée, nous ne la constituons pas. Il doit y avoir une intersubjectivité dans laquelle chacun des sujets est une individualité absolue et, en même temps, une généralité absolue puisque notre être-au-monde a en lui-même ce double anonymat. Cette généralité et cette individualité ne seraient pas deux conceptions concrètes du sujet, au sein desquelles il devrait choisir, mais deux moments de sa propre structure unique dénotant le sujet concret lui-même.

Cette conception de la liberté individuelle et collective proposée dans ce chapitre est traversée par la figure de l'*implication* entre sujets, qui répond aux questions exposées dans l'engagement de Sartre. Avant de s'engager, la liberté elle-même est préalablement impliquée dans une généralité qui la précède et qui continue à l'envelopper et à la déborder dans sa propre universalité. Cela va à l'encontre de la conception essentialiste qu'en propose Sartre puisque dans sa théorie cet engagement se trouve dans une sphère abstraite et universelle puisqu'il est tissé à l'exacte mesure de la séparation totale qu'il trahit lui-même. Cette liberté constituerait ou, plutôt, serait - comme le souligne S. Aubert - «le prétexte que l'on se donne pour ne jamais avoir à se donner aux autres» (Saint-Aubert, 2004, p. 114). Par conséquent, l'explication merleau-pontyenne donnée dans sa *Phénoménologie de la perception*, plutôt que d'être une explication positive de la liberté ou de souligner une liberté absolue, veut exprimer - de façon négative - que cette liberté absolue ne peut pas être compromise parce qu'elle se fonde sur la distance annulante du para-moi. C'est-à-dire qu'elle n'est pas en contact étroit avec les choses, elle ne tient pas compte du fait que nous sommes «dans le monde, impliqués nous-mêmes dans le spectacle et, pour ainsi dire, mélangés aux choses» (Merleau-Ponty, 1945, p. 504) . Ces idées sont complétées par l'utilisation d'une formule de Simone de Beauvoir (Cf. Beauvoir, 2017, p.210)⁸ que Merleau-Ponty utilise pour réaliser sa critique de la philosophie de

⁸ «Ma subjectivité n'est pas inertie, retrait, séparation, mais, au contraire, mouvement sur l'autre, la différence entre

la liberté de Sartre, en remarquant que cette philosophie est la suivante :

Ce qui devient un acquis primordial et comme notre état de nature (...) le don qui nous a été fait de n'avoir aucun don, cette nature de la conscience qui consiste à n'avoir pas de nature, en aucun cas elle ne peut s'exprimer au dehors ni figurer dans notre vie. L'idée de l'action disparaît donc : rien ne peut passer de nous au monde, puisque nous ne sommes rien d'assignable et que le non-être qui nous constitue ne saurait s'insinuer dans le plein du monde (...) Une liberté qui n'a pas à s'accomplir parce qu'elle est acquise ne saurait s'engager ainsi (Merleau-Ponty, 1945, p. 502).

Ainsi, l'idée d'action dans la liberté sartrienne disparaît, et à partir de là, Merleau-Ponty applique sa loquacité pour corriger cette insuffisance en appliquant la figure de l'*empiètement*, qui constitue un progrès puisqu'elle complète cette figure matricielle de l'implication. Il remplace une figure purement phénoménologique et topologique par une figure politique et morale. Cependant, les termes utilisés dans ce travail sont «généralité» ou «échange», puisque l'*empiètement*, le *désir* ou la *chair* n'apparaissent pas explicitement. Ainsi, la *Phénoménologie de la perception* - dans son chapitre sur la liberté - suivrait encore une approche classique et hautement spéculative de l'expression et de la description de ce phénomène. Le traitement phénoménologique ou gestaltiste ne permet pas de traiter spécifiquement le registre moral et politique que ce terme implique, puisque l'ouvrage se clôt sur une définition assez basique de la liberté : «la liberté est toujours une rencontre de l'extérieur et de l'intérieur » (Merleau-Ponty, 1945, p.518) . Cette formulation indexe l'opposition claire entre Merleau-Ponty et Sartre, mais sans une marque ou une trace significative de toute implication clairement topologique ou morale donnée par le désir ou le conflit. Cette *généralité perceptuelle* qui sert de toile de fond et de possibilité à la liberté sera jugée dans les livres ultérieurs comme trop abstraite, et sera remplacée par la *généralité charnelle*. L'*empiètement* - qui s'origine en dehors de l'étude proprement dite de la perception - «se dirigera vers la "bonne ambiguïté", celle des paradoxes de l'expression» - selon S. Aubert (Saint-Aubert, 2004, p.115).

3. L'*empiètement* des libertés : Le conflit et la violence de la coexistence

Merleau-Ponty, dans sa tentative de dépasser la description proposée dans son ouvrage de 1945, introduit la figure de l'*empiètement* comme un élément nécessaire qui reprend toutes les connotations morales et politiques du phénomène de la liberté pour, à partir de là, montrer comment coexistence et violence coexistent et peuvent décrire la situation originelle des sujets eux-mêmes. C'est que l'*empiètement* désigne originellement une situation commune et initiale qui peut être considérée comme la matrice et le fruit même de la liberté. Par conséquent, il nous semble nécessaire de questionner et d'explorer la cohérence possible du conflit théorique qui accompagne la naissance de cette figure du conflit, de la situation commune et de la coexistence,

l'autre et moi s'évanouit et je peux appeler l'autre le mien » (Beauvoir, 2017, p. 210). Dans la *Phénoménologie*, il souligne cette critique du point de vue de Sirius (Cf. Merleau-Ponty, 1945, p. 503). Ces pages présenteraient l'un des premiers exemples d'une critique de Sartre utilisant contre lui les éléments soulevés par Simone de Beauvoir.

car ceux-ci préparent le terrain pour la naissance et l'introduction de la notion de *chair*.

Suivant l'approche proposée par S. Aubert, qui affirme que la démarche merleau-pontyenne après la *Phénoménologie* semble répondre à la célèbre formule de *L'Être et le Néant* : « le conflit est le sens originel de l'être-pour-l'autre » (Sartre, 1968, p. 413). Cette affirmation montre comment Sartre trouve dans le consentement ou la résistance à la douleur le prototype de l'acte pleinement libre, là où un tel acte serait absolument pur, c'est-à-dire solitaire. Ce même exemple prendra une connotation totalement différente dans la philosophie de Merleau-Ponty, qui remplace cette solitude par la fraternité (Cf. Saint-Aubert, 2004, p. 122).

On torture un homme pour le faire parler. S'il refuse de donner les noms et les adresses qu'on veut lui arracher, ce n'est pas par une décision solitaire et sans appuis; il se sentait encore avec ses camarades, et, encore engagé dans la lutte commune. Il était comme incapable de parler: ou bien, depuis des mois ou des années, il a affronté en pensée cette épreuve et misé toute sa vie sur elle; ou enfin. il veut prouver en la surmontant ce qu'il a toujours pensé et dit de la liberté. Ces motifs n'annulent pas la liberté, ils font du moins qu'elle ne soit pas sans être dans l'être. Ce n'est pas finalement une conscience nue qui résiste à la douleur, mais le prisonnier avec ses camarades ou avec ceux qu'il aime et sous le regard de qui il vit, ou enfin la conscience avec sa solitude orgueilleusement voulue, c'est-à-dire encore un certain mode du *Mit-Sein* (Merleau-Ponty, 1945, pp. 517-518).

Cela montre une affinité avec le *Mitsein* heideggérien, qui exprime comment le conflit serait un mode d'être puisque le sujet ne pourrait entrer en conflit avec un autre sujet que s'il est déjà en conflit avec lui-même (Cf. Heidegger, 1997, §26). Cela montre que les relations avec les autres révèlent une structure préalable, un fond d'être qui leur est commun au sens même de *champ* ou *fond* perceptif, en termes de *Gestalt*. Cependant, à partir de 1945, l'*empiètement* déstabilise ce point de vue, car il n'émerge pas d'un fond de fraternité et de solidarité; au contraire, sa structure même s'oppose à ce fond préalable, puisqu'elle renforce la logique de déstabilisation. À partir de 1946, le couple *conflit-Mitsein* est mis de côté dans une première mise au point et une référence à l'écrivain d'*Etre et Temps*, car «ce qui manque à Heidegger, ce n'est pas l'historicité, mais l'affirmation de l'individu: il ne parle pas de cette lutte de conscience et de cette opposition des libertés sans lesquelles la coexistence tombe dans l'anonymat et la banalité quotidienne» (Merleau-Ponty, 2010, p.1331). Ainsi, il ne passe pas de la pensée heideggérienne à la pensée sartrienne, il n'opte pas pour le conflit, mais se dirige discrètement vers son «humanisme anti-humaniste»⁹ (Cf. Saint-Aubert, 2004, p. 124) qui interroge notre point de départ et notre situation commune, qui ne cherche pas à élaborer une quelconque préséance entre la violence et le conflit, mais simplement leur précession mutuelle. C'est dans cette tension qu'est introduit l'*empiètement*, qui est initialement conçu, au sens large, comme cette violence capable de se transformer en coexistence.

⁹ Comme l'exprime Merleau-Ponty lui-même dans ses cours de 1959-1961, plus précisément dans son cours sur "Philosophie et non-philosophie après Hegel": «l'humanisme doit aussi inclure une sorte d'anti-humanisme. Le surhomme dostoïevskien et nietzschéen doit-il être compris comme le remplacement de Dieu par l'homme (mystique du surhomme) ou l'Être et l'homme se cooptent-ils mutuellement sans que leur relation soit pensée du point de vue de l'homme? La relation étant le domaine propre de la philosophie au-delà de toute anthropologie» (Merleau-Ponty, 1996b, p. 279).

Cette *situation commune* sera l'héritière des premières approches et travaux sur le comportement et la perception et celle qui prolonge la *situation* sartrienne, non pas comme une «contingence de la liberté» (Sartre, 1968, p. 544), mais comme celle qui montre que le lien de liberté ne sera pas le lieu de la menace de l'être ou de l'adversité de l'environnement et des autres, mais bien le fruit de la coexistence qui illustre l'*empiètement charnel* de la liberté *située*. Où l'adjectif «située» désigne la situation incarnée du sujet, son propre vécu parce qu'il est situé devant les choses et qu'il est impliqué dans le spectacle. Sans la reconnaissance duquel il ne serait pas possible de comprendre ou d'appréhender la perception de sa «dimension existentielle», qui est la *profondeur*. Cette même idée transférée à la perception de l'autre, la notion de «situation» prolonge sa signification dans une «perspective d'une conscience sur une autre» (Merleau-Ponty, 1980, p.212) qui, comprise comme implication existentielle, enlèverait aux sujets le statut de conscience pure. Cette démarche s'inscrit dans la lignée de la *métamorphose* terminologique et du passage de la logique perceptive de la *Phénoménologie de la perception* à l'*empiètement* qui intègre la violence des conflits humains¹⁰.

Cette idée se heurte aux illusions des professeurs de la «pensée du survol», qui sont les seuls à croire qu'ils vivent dans la transparence de la conscience, désincarnée et confrontée aux autres, non affectée par la situation puisque, après tout, elle est indépendante du monde. Cependant, si nous partons de sujets engagés - comme le souligne l'approche merleau-pontyenne - qui sont pleinement conscients qu'ils ne peuvent se détacher de leur propre situation vécue, il sera inconcevable d'élaborer des règles de coexistence sans tenir compte des événements vécus par eux. Il s'ensuit que l'autre et moi-même sommes irrévocablement et intimement liés, car nos existences ne sont pas parallèles, mais convergent, se croisent et s'immiscent l'une dans l'autre. Cette imbrication dans le monde signifie que l'autonomie subjective n'est pas respectée et qu'il y a une lutte entre les libertés qui se définissent dans un donnant-donnant. Ainsi, la coexistence n'est pas conçue comme une harmonie parfaite entre ses éléments, mais comme un cercle *vicieux* entre la violence et la communion entre les sujets, puisque nous sommes un être à deux en dialogue. Par conséquent, la coexistence ne pourrait être considérée comme réelle que si cette violence irrécusable est prise en compte. Ce serait le caractère ambigu que l'approche merleau-pontyenne tente d'exprimer, où une telle ambiguïté serait inhérente à l'*être* et à l'*être-au-monde*.

Tout cela fait que l'impossibilité de respecter l'autonomie subjective autant que celle de l'autre signifie, paradoxalement, «rendre la liberté à l'être humain dont les actes ne sont plus subordonnés à une Histoire englobante ou à un impératif qui établit le devoir en marge de l'individu» (Trilles, 2008, p. 192), comme l'exprime Karina Trilles. Ce nouvel humanisme merleau-pontyen a pour personnage principal Niccolò Machiavel, car «si nous appelons humanisme une philosophie qui aborde comme un problème le rapport entre l'homme et le monde et la constitution entre

¹⁰ «Je ne rencontre pas la conscience de l'autre face à face comme il ne rencontre pas la mienne. Je ne suis pas pour lui, ni lui pour ma pure existence de moi-même. Nous sommes pour chacun d'entre nous des êtres situés, définis par un certain type de relation avec les hommes et avec le monde par une certaine activité, une certaine façon de se comporter avec l'autre et avec la nature. Certes, une conscience pure serait dans un tel état d'innocence originelle que la violence que nous lui ferions serait irréparable (...) Le problème de la violence ne se pose qu'à l'égard d'une conscience originellement engagée dans le monde, c'est-à-dire dans la violence et (...) pour nous il n'y a que des consciences situées qui se confondent avec la situation » (Merleau-Ponty, 1980, p. 212).

eux d'une situation et d'une histoire, alors nous devons dire que Machiavel a formulé les conditions de tout humanisme sérieux» (Merleau-Ponty, 2010, p. 1376). Un *humanisme anti-humaniste* qui traite des relations entre les sujets, dans la rencontre entre eux, une coexistence qui peut être à la fois cruelle et pacifique. Cependant, cela ne signifie pas que notre existence est, en soi, désagréable ou terrifiante, ce qui conduirait à une angoisse infinie, puisque cette partie pas si paisible est une reconnaissance de l'existence, puisque nous sommes avec d'autres sujets, nous partageons notre vie avec eux. Cette *situation commune* est, pour reprendre l'analogie exprimée par Saint-Aubert, la synthèse même de la vision binoculaire (Cf. Saint-Aubert, 2004, p. 126), puisque sa caractéristique commune provient - comme la convergence de nos deux yeux dans l'abandon de la vision en profondeur (Cf. *Ibid*) - d'une réunion de deux volontés dans un même mouvement désirant. C'est-à-dire que «de même que la perception d'une chose m'ouvre à l'être, en réalisant la synthèse paradoxale d'une infinité d'aspects perceptifs, la perception de l'autre fonde la moralité en réalisant le paradoxe d'un alter ego, d'une situation commune»¹¹ (Merleau-Ponty, 1996a, p. 70).

Laissant de côté cette analogie, notre auteur considère également cette *situation commune* dans ses cours sur *La conscience et l'acquisition du langage* de la fin 1949 comme une rencontre entre sujets, dans laquelle les deux prennent la même orientation formant une sorte de «communauté d'orientation»¹² puisque «le je pourra rejoindre l'autre en approfondissant l'expérience vécue : il faut rendre solidaire le je de certaines situations : il faut lier la notion d'ipséité à celle de situation » (Merleau-Ponty, 2001, p. 45). Il s'ensuit que cette *communauté* précise davantage le statut de la coexistence puisqu'elle n'est jamais un état garanti sur la base duquel les libertés pourraient être échangées sans conflit ; elle seule garantira un mouvement en avant qui créerait cette situation commune. Cette *situation* est décrite de la même manière que la vie humaine : instable, sans directionnalité préfixée et reprise sans cesse, exprimant «la situation commune des hommes, leur volonté de coexister et de se retrouver» (*Ibid.*, p. 86).

Mais comment concevoir cette *situation commune* ou, en général, la vie humaine à partir de l'union indissoluble entre violence et coexistence ? Quelle serait la source de cette articulation dialectique entre les deux sphères ? Ce serait la coexistence elle-même, ces relations qui troublent et perturbent la réalisation de notre propre liberté, car «à l'un de ces moments où le terrain traditionnel d'une nation ou d'une société s'effondre, et où, à son gré, l'homme doit reconstruire par lui-même les relations humaines (...) la violence réapparaît» (Merleau-Ponty, 1980, p. 44). La paix n'est pas quelque chose qui existe *par elle-même*, comme *quelque chose* vers laquelle la société tend naturellement, nous devons construire notre contact avec l'autre à chaque instant pour nous rendre compte à quel point la coexistence peut être sanglante, dans laquelle donner est inévitablement prendre. Cette idée et l'articulation dialectique entre violence et coexistence apparaissent de manière encore plus détaillée dans *L'existentialisme chez Hegel*, dans lequel Merleau-Ponty approfondit ses désaccords avec les positions de Sartre sur cette problématique, comme nous le voyons à la fin de l'article où il expose sa double réponse à cet auteur :

¹¹ Cette même idée se retrouve dans son ouvrage *Humanisme et terreur*. Cf. Merleau-Ponty, 1980, p. 214.

¹² «Cette rencontre avec la même orientation» (Merleau-Ponty, 2001, p. 45).

Ce que nous appelons un homme, c'est-à-dire un être qui n'est pas, qui nie les choses, une existence sans essence. L'idée est commune aujourd'hui (...) Il doit venir au monde une absence d'être dont l'être sera visible, un néant. Pour que la conscience soit radicalement consciente de la mort (...) En effet, nous ne pouvons concevoir le néant que sur un fond d'être (...) Pour arriver au bout de notre conscience de la mort, nous devons la transmuter en vie (...) Il n'y a d'être que pour le néant, mais il n'y a de néant qu'en creux de l'être (Merleau-Ponty, 2010, pp. 1327-1328).

Nous observons comment la réponse merleau-pontyenne s'appuie sur un passage - sans faire de transition - vers sa propre conception de l'ambiguïté, dans laquelle la négativité humaine est bien une faiblesse au fond de son être, et non du néant. Cette même distanciation par rapport à la philosophie de Sartre se produira également par rapport à l'expérience de l'*autrui*, puisque l'*autrui* n'est pas l'enfer, son regard ne m'objective pas. Il traitera de l'authenticité de la conscience de la mort dans la manière dont chaque conscience va poursuivre la mort de l'autre « parce qu'elle se sent dépossédée de son néant constitutif » (*Ibid.*, p. 1328). C'est-à-dire que, même s'il réduit l'*autrui* à l'état d'esclave, il me présente toujours comme conscience et comme liberté, puisque la conscience du conflit n'est possible qu'à travers une relation de réciprocité et à travers une *humanité* considérée comme *commune*. Car, comme on peut l'observer dans *La guerre a eu lieu*, notre auteur réitère cette atmosphère de liberté inévitablement intersubjective car « on n'est pas libre tout seul ». Si jamais ils pouvaient se sentir heureux et maîtres de leur vie, c'était encore un mode de coexistence» (*Ibid.*, p. 108). Cette description appelle inévitablement une autre analyse car dans *L'Être et le Néant* «reste exclusivement antithétique : l'antithèse de ma vision et la vision des autres de moi, l'antithèse du pour-soi et de l'en-soi sont souvent décrites comme des alternatives plutôt que comme le lien vivant de l'un des termes avec l'autre» (*Ibid.*, p. 1294). La liberté n'est pas soustraite au monde, elle n'est pas absente ou en dessous de lui ou des autres, «elle est en contact avec le monde» (*Ibid.*, p. 115).

4. Conclusion

L'une des prémisses les plus importantes que nous avons voulu souligner tout au long de cet article est la situation paradoxale dont part l'approche de Merleau-Ponty pour pouvoir rendre compte de la portée et des limites de la notion même de liberté déjà annoncée par d'autres approches antérieures comme celle proposée par Sartre. Face à cette situation, Merleau-Ponty va d'abord remettre en cause la notion de sujet qui sous-tend la définition classique de la liberté. C'est-à-dire si l'on peut attribuer au sujet un pouvoir absolu tel qu'il s'exprime dans l'image allégorique d'un esclave qui garde ses fers parce que la peur l'oblige à les porter, ou l'action elle-même qui consiste à briser ces fers au nom de la liberté. Les deux seraient ou pourraient être appelées des actions libres parce que la liberté est en quelque sorte le champ primordial de notre propre existence en tant que sujet. Par conséquent, si nous définissons la liberté de cette manière, en ne regardant que sa valeur effective, son action ou par le choix de l'action, cela impliquerait l'existence de champs d'obstacles qui en font non pas une liberté absolue, mais cela en fait une liberté située car elle se réfère au champ du sujet qui est son ancrage dans le monde qui est plein d'oppositions qui caractérisent

son histoire et son Histoire avec des majuscules.

Le problème de la liberté ne réside donc pas dans le dilemme classique entre une liberté qui serait absolue ou celle d'un déterminisme, mais il faut repenser le point de départ : penser que le problème de la liberté est celui de la naissance du sens pour un sujet qui doit comprendre l'histoire qui le précède. Histoire qui agit, de manière rigoureuse, par une intersubjectivité anonyme et non par une décision qui actualise une volonté particulière. Le sujet est immergé dans une détermination anonyme tout en étant considéré comme l'acteur d'une liberté anonyme. Nous pouvons donc affirmer que cette généralité est la condition des situations, comme le sens de l'histoire ou de toute vérité qui demande mon initiative. L'analyse de Merleau-Ponty insiste donc sur l'impossibilité d'un sens unique et universel de l'histoire, ainsi que sur l'impossibilité d'un sens singulièrement individuel.

Il ne s'agit pas de choisir entre une coexistence ou le fond d'un conflit, car la violence ne précède pas exactement la coexistence puisque notre point de départ et d'origine est considéré comme impur puisque nous sommes ce mélange, où l'*empiètement* habitera les origines, il est l'origine. Ainsi, Merleau-Ponty démasquera toute introduction rétrospective de la pureté - épistémologique et morale - dans la question de l'origine. L'origine ne peut être que la *situation commune* des hommes. Le *mélange* est déjà aux origines, ce *mélange* de vie et de mort ou de solitude et de communication habite et caractérise le plus profond de la chair. La violence et la coexistence sont considérées comme simultanées, inhérentes à l'existence humaine qui est liée : toutes deux sont considérées - selon les mots de Saint-Aubert - «deux orientations non seulement possibles mais nécessaires d'un seul et même lien, le lien de la liberté qu'est l'empiètement» (Saint-Aubert, 2004, p. 132). Seul le dommage que l'autre me fait subir prend sens sur le fond unique d'une coexistence, ce qui nous montre l'étrange pouvoir de l'*empiètement*, qui peut instituer à la fois le conflit qui m'oppose à un autre sujet et la *situation commune* dans laquelle nous passons de l'un à l'autre : cette structure paradoxale se retrouve dans la chair puisqu'elle me conduit à rejoindre l'autre par sa résistance et son opacité - de même qu'elle est considérée comme le support de mon lien avec l'autre par sa profonde épaisseur. Nous sommes un projet initial, avant que nous en soyons conscients, où exister compris comme liberté sera considéré comme un destin, car avant d'agir ou de modifier mon *être-au-monde*, comme l'exprime Eduardo Bello, «je travaille et j'agis dans une durée déjà marquée par le projet initial» (Bello, 2008, p. 174).

5. Références bibliographiques

- Beauvoir, S. (2017): *Pour une moralité de l'ambiguïté*, Paris, Gallimard
- Bello, E. (2008): "Figuras de la libertad en Merleau-Ponty", *Investigaciones fenomenológicas*, 1, pp. 167-185
- Dupond, P. (2001): *Le vocabulaire de Merleau-Ponty*, Paris, Ellipses
- Heidegger, M. (1997). *Ser y tiempo*, trad. Jorge Eduardo Rivera, Chile, Editorial Universitaria
- Merleau-Ponty, M. (1945): *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard
- Merleau-Ponty, M. (1980): *Humanisme et terreur. Essai sur le problème communiste*, Paris, Gallimard
- Merleau-Ponty, M. (1996a): *Le primat de la perception et ses conséquences philosophiques*, Lagrasse, Verdier

- Merleau-Ponty, M. (1996b): *Notes de cours au Collège de France 1958-1959 et 1959-1961*, Paris, Gallimard
- Merleau-Ponty, M. (2001): *Psychologie et pédagogie de l'enfant. Cours de Sorbonne 1949-1952*, Lagrasse, Verdier
- Merleau-Ponty, M. (2010): *Oeuvres*, Paris, Gallimard
- Roux, J.M. (2020): "La liberté et la vie: La phénoménologie merleau-pontienne aux prises avec l'intellectualisme", *Bulletin d'analyse phénoménologique*, XVI 2, pp. 92-111
- Saint-Aubert, E. (2004). *Du lien des êtres aux éléments de l'être. Merleau-Ponty au tournant des années 1945-1951*, Paris, Vrin
- Sartre, J. P. (1947): *Situations I*, Paris, Gallimard
- Sartre, J.P. (1964): *Situations IV*, Paris, Gallimard
- Sartre, J.P. (1968): *L'Être et le Néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Paris, Gallimard
- Trilles, K. (2008): "M. Merleau-Ponty, un pensador en guerra. (Los otros y la violencia)", *Daimon*, 44, pp. 185-198