

m. merleau-ponty éloge de la philosophie

Extrait de la publication



idées/gallimard

COLLECTION IDÉES

Maurice Merleau-Ponty

Éloge de
la philosophie

et autres essais

nrf

Gallimard

© *Éditions Gallimard, 1953 et 1960*

ÉLOGE DE LA PHILOSOPHIE	7
<i>Notes.</i>	75
ESSAIS PHILOSOPHIQUES	81
<i>Sur la phénoménologie du langage.</i>	83
<i>Le philosophe et la sociologie.</i>	112
<i>De Mauss à Claude Lévi-Strauss.</i>	145
<i>Partout et nulle part.</i>	170
<i>Le philosophe et son ombre.</i>	241
<i>Bergson se faisant.</i>	288
<i>Einstein et la crise de la raison.</i>	309
<i>Lecture de Montaigne.</i>	321
<i>Note sur Machiavel.</i>	349

A ma mère.

Éloge
de la philosophie

MONSIEUR L'ADMINISTRATEUR,
MES CHERS COLLÈGUES,
MESDAMES, MESSIEURS,

Celui¹ qui est témoin de sa propre recherche, c'est-à-dire de son désordre intérieur, ne peut guère se sentir l'héritier des hommes accomplis dont il voit les noms sur ces murs. Si, de plus, il est philosophe, c'est-à-dire s'il sait qu'il ne sait rien, comment se croirait-il fondé à prendre place à cette chaire, et comment a-t-il pu même le souhaiter ? La réponse à ces questions est toute simple : ce que le Collège de France, depuis sa fondation, est chargé de donner à ses auditeurs, ce ne sont pas des vérités acquises, c'est l'idée d'une recherche libre. Si l'hiver dernier il a voulu maintenir une chaire de philosophie, c'est parce que le non-savoir philosophique met le comble à l'esprit de recherche qui est le sien. Si un philosophe sollicite vos suffrages, mes chers collègues, c'est, vous le savez, pour mener plus

1. Ce texte est celui de la leçon inaugurale. On a ajouté en note, à la fin du volume, quelques pages qui n'avaient pu y trouver place.

complètement cette vie philosophique, et si vous les lui avez donnés, c'est pour favoriser cette tentative en sa personne. Autant donc il se sent inégal à l'honneur, — autant il est simplement heureux de la tâche, puisque c'est un bonheur, disait Stendhal, « d'avoir pour métier sa passion », autant il a été touché de vous trouver si résolu, toute autre considération mise à part, à entretenir la philosophie parmi vous, autant, enfin, il a plaisir à vous en remercier aujourd'hui.

Sans doute ne pourrai-je mieux le faire qu'en examinant devant vous la fonction du philosophe, telle d'abord que l'ont reprise et exercée mes prédécesseurs, telle aussi qu'elle apparaît à considérer le passé de la philosophie et son présent.

Le philosophe se reconnaît à ce qu'il a *inséparablement* le goût de l'évidence et le sens de l'ambiguïté. Quand il se borne à subir l'ambiguïté, elle s'appelle équivoque. Chez les plus grands elle devient thème, elle contribue à fonder les certitudes, au lieu de les menacer. Il faudrait donc distinguer une mauvaise et une bonne ambiguïté. Toujours est-il que même ceux qui ont voulu faire une philosophie toute positive n'ont été philosophes qu'autant que, dans le même moment, ils se refusaient le droit de s'installer

dans le savoir absolu — qu'ils enseignaient, non ce savoir, mais son devenir en nous, non l'absolu, mais tout au plus, comme dit Kierkegaard, une *relation absolue* entre lui et nous. Ce qui fait le philosophe, c'est le mouvement qui reconduit sans cesse du savoir à l'ignorance, de l'ignorance au savoir, et une sorte de repos dans ce mouvement...

Même des conceptions aussi limpides que celles de M. Lavelle, et aussi délibérément orientées vers l'être sans restriction, vérifieraient cette définition du philosophe. M. Lavelle donnait pour objet à la philosophie « ce tout de l'être où notre être propre vient s'inscrire par un miracle de tous les instants ». Il parlait de miracle parce qu'il y a là un paradoxe : le paradoxe d'un être total, qui donc est par avance tout ce que nous pouvons être et faire, et qui pourtant ne le serait pas sans nous et a besoin de s'augmenter de notre être propre. Nos rapports avec lui comportent un double sens, le premier selon lequel nous sommes siens, le second selon lequel il est nôtre. Nous ne pouvons donc nous placer en lui, pour voir dériver de lui nous-mêmes et le monde : si nous le faisons, ce ne pourrait être, dit M. Lavelle, qu'« en dissimulant que nous les connaissons déjà ». Ma situation dans le monde avant toute réflexion et mon initiation par elle à l'existence ne sau-

raient être résorbées par la réflexion qui les dépasse vers l'absolu, ni traitées dans la suite comme des effets. Le mouvement par lequel nous allons de nous-mêmes à l'absolu ne cesse pas de sous-tendre le mouvement descendant qu'une pensée détachée croit accomplir de l'absolu à elle-même, et enfin ce que le philosophe pose, ce n'est jamais l'absolument absolu, c'est l'absolu en rapport avec lui. Avec les idées de participation et de présence, M. Lavelle a justement essayé de définir, entre nous-mêmes et l'être total, une relation qui demeure toujours en quelque mesure réciproque.

Ses travaux devaient donc se développer sur deux versants. Tout d'abord, le monde, trésor profond où l'homme naïf croit trouver le sens primordial de l'être, apparaît à M. Lavelle sans épaisseur et sans mystère propre : c'est le *phénomène*, ce qui se montre et n'a pas d'intérieur. Nous n'avons pas pu apprendre le sens du mot être à considérer ce décor. En nous et en nous seulement nous pouvons toucher l'intérieur de l'être, puisque c'est là seulement que nous trouvons un être qui a un intérieur et n'est même rien d'autre que cet intérieur. Il n'y a donc pas de relation transitive entre moi et mon corps, moi et le monde et c'est seulement « vers le dedans » que le moi peut être débordé. Mon seul commerce est avec une intériorité parfaite,

modèle (mais aussi, nous le verrons, copie) de l'intériorité imparfaite qui me définit. La méditation de l'être se localise dans le *moi* et le *plus moi-même que moi*, en arrière du monde et de l'histoire. C'est à peine, de ce point de vue, s'il y a un problème et quelque chose à faire en philosophie : il ne s'agit que de rappeler aux hommes une participation à l'être universel qu'ils ne sauraient oublier tout à fait sans cesser d'être, et qui est, dit la préface de la *Présence totale*, consignée depuis toujours dans la *philosophia perennis*. A plus forte raison le philosophe n'a-t-il rien à faire dans l'histoire et dans les débats de son temps. Préfaçant un livre de philosophie politique, M. Lavelle écrivait que la réforme spirituelle reformera l'État « sans qu'on ait eu à y penser ».

Reste l'autre côté des choses. Un moi infini n'est pas un moi. Pour M. Lavelle, seul un être qui pâtit peut dire *moi*. Je n'ai donc pas, de Dieu, à travers moi, une véritable connaissance. C'est en se rassemblant au-delà de lui-même, c'est par la foi, dit M. Lavelle, que le philosophe pose Dieu et, pour cette raison même, il ne peut jamais penser selon Dieu. Il y a donc une vérité du monde et de la pensée selon le monde. Or, pour elle, Dieu est « Solitaire infini, parfait Séparé, éternel absent », dit M. Lavelle. Et c'est en tant qu'il est pour nous l'inaccessible, et

sans jamais cesser de l'être, qu'il devient présent à notre propre solitude et à notre propre séparation. Ainsi notre rapport à l'être, qu'on aurait pu croire tout positif, se creuse maintenant d'une double négation. Et il résulte de là que, pour se poser enfin, il a besoin de ce monde qui, tout à l'heure, n'était qu'apparence. Alors les témoignages visibles de l'intériorité reprennent leur importance : ils ne sont pas pour elle un vêtement d'emprunt, ils l'incarnent. La pensée sans langage, dit M. Lavelle, ne serait pas une pensée plus pure : ce ne serait plus qu'une intention de penser. Et son dernier livre offre une théorie de l'expressivité qui fait de l'expression, non pas « une image fidèle d'un être intérieur déjà réalisé, mais le moyen même par lequel il se réalise ». Alors, le sensible et les phénomènes, poursuit-il, ne sont plus seulement ce qui limite notre participation à l'être : « nous les incorporons à l'essence positive de chaque être, de telle manière qu'on peut dire, sinon qu'il n'est que ce qu'il montre, du moins qu'il n'est que par ce qu'il montre ». Il n'y a plus maintenant d'alternative entre le phénomène ou la matière et l'être ou l'esprit. Le vrai spiritualisme, écrit M. Lavelle, consiste à refuser l'alternative du spiritualisme et du matérialisme. La philosophie ne peut donc consister à reporter notre attention de la matière sur l'esprit, ni s'épuiser dans la constatation

intemporelle d'une intériorité intemporelle. Il n'y a, dit M. Lavelle, « de philosophie que d'aujourd'hui, celle que je puis maintenant penser et vivre¹ ».

Le fond de la pensée de M. Lavelle était peut-être que le déploiement du temps et du monde est une même chose avec leur consommation dans le passé. Mais ceci veut dire aussi qu'on ne dépasse le monde qu'en y entrant et que, d'un seul mouvement, l'esprit use du monde, du temps, de la parole, de l'histoire et les anime d'un sens qui ne s'use pas. La fonction de la philosophie serait alors d'enregistrer ce passage du sens plutôt que de le prendre comme fait accompli. M. Lavelle n'a dit cela nulle part. Mais il nous semble que son idée d'une fonction centrale du présent temporel le détournait d'une philosophie rétrospective, qui convertit par avance le monde et l'histoire en un passé universel.

C'est en ce point du présent que sa dialectique descendante croisait la dialectique ascendante de Bergson et de M. Le Roy, — nous les nommons ensemble, malgré les différences que nous aurons à souligner, parce que leurs recherches ne doivent pas plus être séparées dans ce que nous en dirons qu'elles n'ont voulu

1. Voir la note 1 à la fin du volume.

l'être dans leur développement. Ils étaient partis, eux, du monde et du temps constitué. Mais, parvenus à ce qui les anime intérieurement, à ce que Bergson appelait *l'hésitation du temps*, et M. Le Roy *invention*, ils atteignent par sa face temporelle la même jonction de l'événement et du sens qui préoccupe finalement M. Lavelle, et l'on entrevoit à ce moment dans leur recherche le même miroitement ambigu.

Ce que nous disons là ne se découvre qu'après qu'on a dépassé une première apparence du bergsonisme. Car il y a, et chez Bergson même, une manière toute positive de présenter l'intuition de la durée, celle de la matière et de la vie, celle de Dieu. La découverte de la durée n'est-elle pas d'abord celle d'une seconde réalité où l'instant, au moment de passer, se maintient, se conserve indivis du présent, s'accumule? La durée n'est-elle pas comme une chose fluente qui demeure en s'écoulant, et les recherches ultérieures de Bergson ne consistent-elles pas à retrouver dans les *autres choses*, dans la matière, dans la vie, la même cohésion réelle d'abord décelée en nous? Les dernières pages de *Matière et Mémoire* parlent d'un « pressentiment » et d'une « imitation » de la mémoire dans la matière. *L'Évolution créatrice* rattache la vie, selon les termes de Bergson, « soit à la conscience même, soit à quelque chose qui y ressemble ».

Impression Bussière à Saint-Amand (Cher)
le 19 juin 1985.

Dépôt légal : juin 1985.

1^{er} dépôt légal dans la collection : avril 1965.

Numéro d'imprimeur : 1687.

ISBN 2-07-035075-4./Imprimé en France.

