

L'être et le néant chez Jean Paul Sartre et Maurice Merleau-Ponty

Hilaire NGOMA TASSOULOU*

Résumé

Cet article qui porte sur l'analyse de l'être et le néant, analyse la manière dont l'être se rapporte au néant. Ainsi, en montrant premièrement le rapport de la perception à l'image, l'article montre d'abord comment Jean Paul Sartre et Merleau-Ponty discutent de la vérité du rapport de la perception à l'image, en discutant précisément du rapport de l'être au néant. L'article montre alors que si pour Sartre la perception se dissocie de l'image, pour Merleau-Ponty la vérité du rapport de l'être au néant, se découvre là où la perception s'associe à l'image. L'article montre ensuite à travers l'ontologie de l'être et le néant comment l'être qui reste séparé du néant chez Sartre demeure associé au néant chez Merleau-Ponty. Car, l'ontologie de la chair chez Merleau-Ponty s'interdit de séparer, comme l'a fait Sartre, la chair du monde qu'est le néant du moi ou de la conscience qui ne saurait accéder à sa chair hors du néant.

Mots clés : chair, Être, Image, Moi, Monde, Néant, Perception.

Abstract

This article, which deals with the analysis of being and nothingness, analyzes the way in which being relates to nothingness. Thus, by first showing the relation of the perception to the image, the article shows how Jean Paul Sartre and Merleau-Ponty discuss the truth of the relation of the perception to the image, by discussing precisely the relation of the being to the nothingness. The article shows then that if for Sartre the perception dissociates itself from the image, for Merleau-Ponty the truth of the relation of the being to the nothingness, is discovered where the perception associates itself to the image. The article shows then through the ontology of the being and the nothingness how the being which remains separated from the nothingness in Sartre remains associated to the nothingness in Merleau-Ponty. For the ontology of the flesh in Merleau-Ponty refrains from separating, as Sartre did, the flesh

* Maître assistant CAMES, Université Marien Ngouabi.

of the world that is nothingness from the ego or the consciousness that cannot access its flesh outside of nothingness.

Key words: Flesh, Being, Image, Self, World, Nothingness, Perception.

Introduction

Si en découvrant la thèse de l'intentionnalité, Husserl est précisément parvenu à découvrir la vérité de la thèse selon laquelle « *toute conscience est conscience de quelque chose* », Sartre qui a fait sienne pareille vérité de la thèse de Husserl, a pensé pouvoir lui donner une interprétation personnelle. Or, c'est en donnant à la vérité de la thèse de l'intentionnalité découverte par Husserl son interprétation personnelle que Sartre est parvenu à l'examen des problèmes phénoménologiques et ontologiques majeurs autour desquels s'ordonne toute sa philosophie.

En mentionnant ainsi dans *Situations I* que « la conscience et le monde sont données d'un même coup, extérieur par essence à la conscience, le monde est relatif à elle » (Sartre, 1947, p.49), Jean Paul Sartre qui pose ici le problème de l'être et le néant le pose, à travers la façon dont il dissocie l'être qui équivaut à la conscience du néant, qui ressortit au monde. Merleau-Ponty qui discute cependant cette thèse qu'il estime erronée par laquelle Sartre dissocie l'être du néant, montre plutôt à Sartre comment être pour la conscience demeure indissociable du néant, qui n'est autre que le monde, dont la conscience a besoin pouvoir être au monde. Mais, en présence de cette divergence d'opinions qui se montre à voir à travers la pensée de Jean Paul Sartre et celle de Maurice Merleau-Ponty, comment pouvons-nous finalement comprendre le rapport de l'être au néant par ces deux grands phénoménologues français ? C'est en répondant finalement à cette question fondamentale que nous allons pouvoir comprendre à travers une réelle confrontation des thèses de Jean Paul Sartre à celles de Merleau-Ponty comment l'être se rapporte au néant.

1. De la structure de la conscience perceptive à la conscience d'image chez Sartre

1.1. Perception et image chez Sartre et Merleau-Ponty

Comment comprendre par Jean Paul Sartre la façon dont il faut partir de la structure de la conscience perceptive à la conscience d'image ? Comment peut-on parvenir à établir chez Sartre le distinguo qu'il y a entre perception et image en partant de la structure de la conscience perceptive à la conscience d'image ? En effet, le lieu textuel où se donne à découvrir chez Sartre le distinguo entre perception et image en partant de la structure de la conscience perceptive à la conscience d'image, c'est précisément pour Sartre : *L'imaginaire. Psychologie phénoménologique de l'imagination*. Mais, à travers cet ouvrage qui reste le sien connu sous l'intitulé de *L'imaginaire. Psychologie phénoménologique de l'imagination*, comment Sartre nous permet-il d'aller à la découverte du distinguo qu'il y a entre conscience perceptive et image. Dans la première partie de cet ouvrage *L'imaginaire. Psychologie phénoménologique de l'imagination* (Jean Paul Sartre, 1940, p. 9) où il analyse à la page 11 ce distinguo qui existe entre perception et image, Sartre a écrit :

Cet ouvrage a pour but de décrire la grande fonction irréalisante de la conscience ou imagination [...] Nous nous sommes permis d'employer le mot de conscience dans un sens un peu différent de celui qui est reçu d'ordinaire [...] Nous parlerons donc de conscience d'image, de la conscience perceptive, etc, nous inspirant d'un des sens allemand du mot *Bewusstsein* » (Jean Paul Sartre, 1940, p.11).

Comment se donne à comprendre d'emblée la distinction que Sartre montre à voir ici et maintenant entre conscience perceptive et conscience d'image, en s'inspirant d'un des sens que revêt le mot allemand *Bewusstsein* ? En effet, pour Sartre la conscience perceptive se distingue de la conscience d'image, parce que ma perception, en tant que moi, diffère de la perception d'image. Car, ma perception en tant qu'elle demeure en moi diffère toujours de l'image de la perception qui n'est pas en moi. Être en moi dans la perception équivaut à résider à l'intérieur de la perception elle-même. Tandis que ne pas être en moi dans ma perception, c'est se faire percevoir à travers une certaine image

de la perception. Être en moi dans la perception et se monter à voir travers la perception de l'image, qui se trouve à l'extérieur de moi, c'est précisément parvenir à distinguer deux modes d'être de la perception dont l'un relève de ce qui est l'intérieur de moi et l'autre ressortit ce qui reste à l'extérieur de moi. C'est pourquoi, en faisant porter son analyse sur la perception de la chaise qui est en moi et hors de moi, Sartre a écrit « mon idée actuelle de chaise ne rapporte que du dehors à une chaise existante » (Sartre, 1940, p. 15). Comprendre la perception de la chaise pour Sartre à partir de mon idée à moi de chaise et l'image de cette idée de chaise, revient à comprendre la chaise qui reste au dedans de moi, alors que l'image de cette idée de chaise reste hors de moi. Pour Sartre, l'idée de la chaise en image qui ne saurait exister par elle-même comme l'idée de la chaise n'existe que de façon dépendante. Puisque pour exister à l'instar de la perception qui réside en moi, l'image reste toujours un jaillissement de cette perception qui trouve sa résidence en moi.

C'est donc en parvenant précisément et finalement à montrer dans *L'imaginaire. Psychologie phénoménologique de l'imagination* comment la perception de la chaise qui reste moi, se distingue de l'image de la chaise, qui demeure hors de moi que Sartre, est parvenu à l'instauration de l'ontologie de l'être et du néant. C'est pourquoi, Sartre estime pour sa part que « l'image enveloppe un certain néant » (Sartre, 1940, p.26). Or, se permettre d'accréditer par Sartre la thèse selon laquelle l'image enveloppe un certain néant, nous ouvre sur ce autour de quoi commence la discussion de Merleau-Ponty avec son ami Sartre. Et cette discussion entre Sartre et Merleau-Ponty autour de la perception et l'image, l'être et le néant commence dans ses *Cours sur la psychologie de l'enfant*, mais aussi dans *L'union de l'âme et du corps chez Malebranche Biran et Bergson*, avant qu'il ne s'approfondisse et prend sa véritable ampleur dans *Le Visible et l'Invisible*. Car, c'est en s'adressant à Sartre dans *Le Visible et l'Invisible* que Merleau-Ponty qui discute le credo de sa philosophie lui fait observer « l'impossibilité d'une philosophie de l'être et du néant » (Merleau-Ponty, 1964, p. 218). A la vérité, s'il n'appartient pas d'abord à *L'être et le Néant* de nous montrer comment Jean Paul Sartre a commencé par poser le problème de l'être et le néant, c'est à *L'imaginaire* qu'il appartient d'abord et avant tout de nous le montrer. Car avant de parvenir officiellement à la

philosophie de l'être et le néant, l'enjeu de *L'imaginaire* reste pour Sartre celui de nous montrer que

l'objet de l'image diffère de l'objet de la perception : 1 en ce qu'il a son espace propre, au lieu qu'il existe un espace infini commun à tous les objets perçus ; 2 en ce qu'il se donne immédiatement pour irréel, au lieu que l'objet de la perception élève originellement, comme dit Husserl une prétention à la réalité *Seinsanspruch*. (Jean Paul Sartre, 1940, p. 102).

Comment pouvons-nous approfondir la compréhension du distinguo qui existe chez Jean Paul Sartre entre image et perception ? Se permettre de comprendre la façon dont l'image se distingue de la perception, revient précisément à comprendre les motifs qui distinguent cette image même de la perception. En cela, le premier motif pour lequel l'image se distingue de la perception pour Jean Paul Sartre, tient au fait que l'image n'est image qu'à partir d'un espace même qui lui est propre. Or, parce que l'image a un espace qui lui est propre, pareil espace ne saurait être cet espace où s'accomplit la perception. Car, pour Jean Paul Sartre si l'espace infini de la perception est cet espace où les objets infinis se donnent à percevoir, l'espace qui appartient à l'image par contre, est cet espace où se perçoivent les objets finis. D'autant plus que ces objets finis pour Sartre apparaissent et disparaissent avec l'image. En vertu donc du fait que le propre de l'image est d'apparaître pour disparaître, les objets n'apparaissent à travers l'image que pour disparaître aussi avec elle. En apparaissant et disparaissant avec l'image, les objets imagés qui ont le statut d'objets finis sont aux yeux de Jean Paul Sartre irréels, tandis que les objets de la perception sont originellement réels. Car, pour Jean Paul Sartre l'image, en tant qu'elle nous donne à voir des objets qui disparaissent relève d'un néant d'être, alors que la perception dont l'objet ne disparaît pas son être échappe au néant. Apparaît donc clairement ici cette distinction même entre l'être et le néant que Jean Paul Sartre a mise au jour dans *L'imaginaire* avant qu'il ne se permette aussi de la mettre au jour dans *L'Être et le Néant*.

C'est pourquoi, pour distinguer l'être du néant dans *L'imaginaire* Jean Paul Sartre a pu noter « si je forme la conscience imageante de Pierre, Pierre amène avec soi son espace irréel et se pose face à la conscience, il est extérieur à elle » (Jean Paul Sartre, 1940, p. 192). À vrai dire, pour Jean Paul Sartre le néant où se montre l'image de Pierre,

parce qu'il ressortit à cette conscience qui nous donne à voir Pierre de l'extérieur constitue un mode sur lequel Pierre s'avère être irréal. Puisque Pierre n'est réel qu'à l'intérieur de la conscience elle-même dont l'extérieur reste la façon dont se montre l'image, en tant qu'elle nous offre précisément un faux portrait de Pierre. Si le vrai portrait non imagé de pierre pour Jean Paul Sartre reste alors intérieur à la conscience, le faux portrait imagé de Pierre demeure donc quant à lui extérieur à la conscience elle-même. Mais, Merleau-Ponty qui s'oppose de manière formelle à pareille thèse au moyen de laquelle Jean Paul Sartre sépare l'image de la perception estime pour sa part « qu'il n'y a qu'un pierre celui qui est là-bas et que je m'efforce de faire paraître ici » (Merleau-Ponty, 1964, p. 225).

Contrairement donc à Jean Paul Sartre qui a choisi faussement de séparer l'image de la perception, Merleau-Ponty montre plutôt comment il est impossible de séparer la perception de l'image. Car, pour Merleau-Ponty l'image dont le mode d'être ne peut séparer l'intérieur de l'extérieur, est plutôt ce par quoi la perception fait paraître Pierre lui-même. Si l'image montre le lieu où Pierre est perçu, alors cette image est donc ce lieu où s'enveloppent l'intérieur et l'extérieur. Ce qui signifie que selon Merleau-Ponty nous ne saurions avoir de perception hors de cette image même à partir de laquelle la perception fait paraître Pierre lui-même. Dès lors, le mode de parution de Pierre pour Merleau-Ponty ne réside pas dans la façon dont Pierre se dérobe à la perception, mais il réside plutôt dans la façon dont la perception elle-même concourt à faire paraître Pierre. D'autant plus que Pierre qui ne peut paraître sans être perçu ne paraît qu'à partir de la façon dont il se perçoit et se montre comme la seule chose que la perception puisse réellement nous donner à voir en nous la montrant. Parce qu'il lui appartient proprement de nous montrer la chose elle-même, la perception ne s'accomplit donc que dans la façon dont Pierre se montre à partir de ce geste même qui concourt à le faire percevoir, en nous le montrant comme perçu à partir de cette distance même de l'image qui est constitutive de toute perception. Dès lors, à travers l'image « pour imaginer Pierre, souligne Merleau-Ponty, je prends l'attitude que j'ai habituellement envers lui » (Merleau-Ponty, 1964, p. 226). Mais, comment l'image peut-elle nous faire imaginer Pierre à partir de l'attitude que nous prenons habituellement envers lui ?

À vrai dire, pour Merleau-Ponty Pierre ne peut être imaginé à travers l'image hors du geste même qui consiste à le voir, à le toucher, à l'entendre parler de telle ou telle autre façon. Or, c'est par le geste même dont le mouvement de l'imagination nous permet de voir Pierre, de l'entendre et de le toucher que nous accédons effectivement au lieu de la perception même de Pierre. Pourquoi ? Simplement parce que pour Merleau-Ponty nous ne saurions accéder au lieu de la perception de Pierre si le geste même par lequel nous le voyons marcher réellement, nous le touchons, nous l'entendons ne nous ouvre pas à la perception de ce lieu où nous le sentons dans la perception elle-même qui nous permet de le sentir en l'imaginant. Autant dire que Pierre qui ne peut se percevoir ou être imaginé hors de la façon dont nous le sentons, nous ne le percevons que par la façon dont nous le sentons être présent au lieu où la perception nous permet de le voir. Contrairement donc à Jean Paul Sartre qui n'a pas tenu compte de l'affectivité à l'œuvre dans le sentir pour comprendre la perception, Merleau-Ponty a découvert dans cette affectivité de l'acte même de sentir où s'ouvre le lieu même de la perception.

D'où, lorsqu'il se permet d'énoncer le fait que « le sentiment de haine n'est pas conscience de haine. Il est conscience de Paul haïssable ; l'amour n'est pas avant tout conscience de lui-même », (Jean Paul Sartre, 1940, p. 94). Jean Paul Sartre pour Merleau-Ponty ignore précisément ici la nature même de la perception. Car, aux yeux de Merleau-Ponty il paraît à l'évidence paradoxal que Jean Paul Sartre puisse distinguer le sentiment de haine de la conscience de haine, alors que la seule façon dont nous avons conscience de la haine, c'est de la sentir à travers la façon dont nous la percevons. C'est dire que pour Merleau-Ponty le sentiment de haine, qui nous permet de sentir la haine, ne diffère aucunement de la conscience perceptive que nous avons de sentir une telle haine. De même qu'on ne saurait sentir l'amour, sans pour autant avoir la conscience perceptive de cet amour que nous sentons. En cela, sentir l'amour c'est une façon d'être conscient de pareil amour dans la façon dont nous le percevons en nous. Dès lors, pour Merleau-Ponty c'est à tort que Jean Paul Sartre qui n'a pas compris le rôle que joue l'affectivité dans l'accomplissement de la perception estime que « le sentiment vise un objet mais il le vise à sa manière qui est affective » (Jean Paul Sartre, 1940, p.93). Car, avoir le sentiment d'un objet ou sentir affectivement un objet de quelque manière que ce

soit, revient précisément à le viser non hors de la perception, comme le pense Jean Paul Sartre, mais c'est le viser par la façon de le percevoir parce que sentir un objet, constitue réellement le mode sur lequel nous le percevons. Il y a donc une impossibilité pour nous de sentir ce que nous percevons sans pour autant être conscients de la façon dont la perception nous le donne à sentir. En se permettant donc de reprendre les mêmes exemples que Jean Paul Sartre a pris à propos de la photographie, des tableaux et du panthéon dans *L'Imaginaire* pour montrer la fausseté à l'œuvre dans l'affectivité des images telles qu'elles nous paraissent, Merleau-Ponty qui critique ici Jean Paul Sartre a voulu en fait nous montrer pour sa part comment « ces exemples mettent en évidence le caractère affectif de l'image, incompréhensible si l'on veut la définir en terme de connaissance » (Merleau-Ponty, 1968, p. 226). Autant dire que le grand manquement de Jean Paul Sartre aux yeux de Merleau-Ponty réside dans le fait pour lui de n'avoir pas pu comprendre le rôle fondamental que joue l'image dans la façon dont s'accomplit le geste même de la perception. Ainsi, en se permettant de soutenir le point de vue selon lequel « la photo manque de vie ; elle donne, à la perfection les caractéristiques extérieures du visage de Pierre ; elle ne rend pas son expression » (Merleau-Ponty, 1968, p. 226), Jean Paul Sartre pour Merleau-Ponty n'a pas compris comment la photo qui est le symbole ou le mode de monstration de l'image, nous permet de comprendre la façon même dont Pierre paraît à travers l'image. Dès lors, en attribuant à l'image une simple fonction de connaissance qui est proprement sa fonction symbolique, Jean Paul Sartre s'est permis de déposséder cette image de ce qui constitue pourtant la vérité même de la perception. En cela, la photographie qui est très loin d'être un symbole ou un simple mode de connaissance de la chose qui se déroberait pour Sartre à l'être même de la chose elle-même, nous permet plutôt pour Merleau-Ponty d'accéder à cette chose elle-même, en tant qu'elle se donne à connaître au moyen de l'image même que nous donne la photo de cette chose elle-même. C'est pourquoi, en reprochant à Jean Paul Sartre le fait d'avoir compris l'image comme une simple connaissance, Merleau-Ponty a écrit « il faudra avoir recours à autre chose qu'aux fonctions de connaissance : tout le problème de l'imagination dépendra du degré de précision donné aux notions d'intentionnalité affective et motrice. Notre rapport avec l'imagination n'est pas un rapport de connaissance, mais un rapport d'existence »

(Merleau-Ponty, 1968, p.226). En fait, en montrant ici ce que Jean Paul Sartre ignore de l'imagination, Merleau-Ponty veut précisément nous montrer comment l'imagination qui ne procède pas d'une simple connaissance, procède plutôt de la façon dont nous existons en faisant aussi exister la chose imaginée dont nous avons une perception non irréelle, mais réelle.

Car, exister en imaginant la chose même que l'on contribue à faire exister, consiste non à retenir la chose dans la conscience, mais à la faire voir à la conscience dans la façon dont elle la voit hors de soi dans le monde. C'est par la façon dont la conscience est hors de soi dans le monde qu'elle voit la chose dans le monde. En cela, Merleau-Ponty qui n'a pas voulu situer la perception ou l'imagination ni à l'intérieur de la conscience ni à l'extérieur de la conscience, a plutôt découvert le monde même comme la seule chose réelle qui puisse être perçue et imaginée. C'est pourquoi « il ne s'agit pas [...], note Merleau-Ponty, d'une image qui serait aussi forte que la perception, mais d'une indistinction du réel et l'imaginaire ». (Merleau-Ponty, 2003, p. 28). Comme nous le montre alors si bien Merleau-Ponty, le réel et l'imaginaire ne sauraient se distinguer l'un de l'autre, parce que c'est en se trouvant précisément l'un dans l'autre qu'ils prennent part à ce même être que constitue indistinctement le monde. La perception qui n'est donc pas disjointe de l'imaginaire se trouve jointe à l'imaginaire par l'infinie distance du monde où leur distinction finalement se supprime. Puisque c'est par l'infinie distance de ce lieu que constitue toujours déjà le monde que la perception et l'imaginaire s'inscrivent au même être à partir duquel cesse leur distinction. On peut alors comprendre pourquoi la pertinente remarque de Fabrice Colonna dans *Chiasmi international* 5 intitulé *Le réel et L'imaginaire* consiste à nous faire savoir qu'« il s'agit pour Merleau-Ponty d'élaborer une ontologie qui fasse droit à l'être intermédiaire entre la présence et l'absence que les clivages sartriens étaient destinés à réduire » (Merleau-Ponty, 2003, p. 125). En nous montrant comment Merleau-Ponty a eu raison devant Jean Paul Sartre, Fabrice Colonna montre précisément comment l'ontologie merleau-pontienne a eu le mérite d'apporter la solution à la difficulté à l'œuvre dans l'ontologie de Jean Paul Sartre.

2. Discussions de Merleau-Ponty et Sartre sur la philosophie de l'être et du néant

2.1. L'ontologie de l'Etre et du néant

En instituant son ontologie de l'être et du néant à partir du mode d'être de l'absence qu'il a séparée du mode d'être de la présence, Jean Paul Sartre s'est interdit de comprendre le mode d'être du monde. Or, le mérite de Merleau-Ponty devant Jean Paul Sartre, c'est d'avoir été capable de montrer que le mode d'être de l'absence ne diffère pas du mode d'être de la présence. En séparant alors l'absence de la présence, Jean Paul Sartre n'aura pas été en mesure de comprendre que la présence même du monde n'est pas étrangère à la manière dont ce monde lui-même se fait aussi absence. C'est en cela que pour Merleau-Ponty « le monde invisible, il est donné originairement [...] comme absent, comme écart comme transcendance » (Merleau-Ponty, 1964, p. 232). Mais, d'où vient que le monde même que Merleau-Ponty dit être invisible soit invisible sur le mode même d'une certaine absence ? En quoi consiste précisément l'invisibilité du monde qui se comprend pour Merleau-Ponty sur le mode d'être de l'absence de ce monde lui-même ? À la vérité, l'invisibilité par laquelle s'atteste l'absence du monde chez Merleau-Ponty procède du fait que le monde se trouve toujours situé dans un lieu, qui reste infiniment distant de son point de vue. Entre le point de vue et le point de fuite du monde, apparaît donc toujours une distance sans fin, par laquelle le monde lui-même s'offre comme ce dont la visibilité, qui ne peut être épuisée par le regard, demeure donc invisible. C'est pourquoi, le monde pour Merleau-Ponty reste toujours inépuisablement distant du point de son point de vue, à partir duquel nous le croyons être visible, parce qu'il comporte toujours une certaine profondeur inaccessible, qui ouvre sur sa dimension invisible. Voir le monde, c'est donc le voir toujours infiniment à distance de soi, distance qui contribue donc au voilement du monde lui-même à partir de sa profondeur, qui ne peut pas nous permettre vraiment de le voir. C'est bien ce que Merleau-Ponty lui-même veut nous faire comprendre en disant de cette profondeur du monde qu'elle est « toujours un peu plus loin que l'endroit où je regarde » (Merleau-Ponty, 1964, p. 309). Ce qui signifie que l'invisibilité que comporte le monde, procède de l'éloignement qu'il y a entre le point de vue du monde et le lieu d'où ce

monde est visible. Or, parce qu'il n'est visible qu'à partir de l'éloignement que comporte ce lieu même d'où il est visible, le monde ne se montre alors visible qu'à partir de son invisibilité.

C'est précisément cette façon qu'a le monde de se montrer visible sur fond d'invisible que Jean Paul Sartre n'a pas comprise en se permettant de faire du monde un simple savoir. Puisque pour Jean Paul Sartre « si nous partons du savoir, nous voyons naître l'image comme un effort de la pensée pour prendre contact avec les présences. Cette naissance coïncide avec une dégradation du savoir » (Jean Paul Sartre, 1940, p. 91). Aux yeux de Jean Paul Sartre, le mode sur lequel le monde apparaît à partir de l'image, constitue donc un savoir par lequel se détruit le savoir lui-même. Car, savoir à partir de l'image qui nous rend présent le monde, équivaut à détruire le savoir lui-même. Ce que nous savons donc de l'image, qui nous délivre la présence même du monde, ressortit pour Jean Paul Sartre à une simple illusion du savoir de ce monde lui-même. D'où, pour montrer comment ce savoir du monde qui procède de l'image est un faux savoir, Jean Paul Sartre a eu recours à la notion husserlienne de ressemblance ou d'analogon. Puisqu' avant que Jean Paul Sartre ne rende compte de cette ressemblance par laquelle fonctionne l'analogon, c'est à Edmund Husserl qu'il appartient d'avoir montré dans la sixième recherche logique que « l'image a avec la chose un rapport de ressemblance » (Husserl, 1963, p. 72). C'est pourquoi Jean Paul Sartre estime que

Le seul trait commun entre la conscience du signe et celle de l'image c'est que chacune vise un objet à travers un objet. Mais dans l'une l'objet intercalaire fonctionne comme un analogon, c'est-à-dire remplit la conscience à la place d'un autre objet, qui est en somme présent par procuration ; dans l'autre type de conscience, il se borne à diriger la conscience sur certains objets qui demeurent absents » (Husserl, 1963, p. 72).

En montrant ici la façon dont la conscience du signe se distingue de la conscience de l'image, Jean Paul Sartre s'emploie précisément à montrer comment la conscience de l'image, constitue une simple ressemblance de la conscience du signe. Or, parce que la conscience de l'image n'existe que par simple ressemblance à la conscience du signe, elle ne peut être de la même façon que la conscience du signe à laquelle elle ressemble. C'est pourquoi Jean Paul Sartre estime que la

conscience d'image a le statut irréel d'un simple analogon, tandis que la conscience du signe a le statut d'une conscience réelle. Mais, pareille distinction sartrienne entre conscience irréelle et conscience réelle, Merleau-Ponty s'est permis de la récuser en faisant savoir que « la distinction absolue de Jean Paul Sartre ne suffit pas à résoudre le problème de l'imaginaire. Pour que l'imaginaire puisse déplacer le réel, il ne faut pas que réel et imaginaire soient antinomiques, tranchés comme le jour et la nuit » (Merleau-Ponty, 1968, p. 230). À partir de ce reproche qu'il fait ici à Jean Paul Sartre, qui a séparé le réel de l'imaginaire, en séparant précisément la conscience réelle de la conscience irréelle, Merleau-Ponty montre précisément comment Jean Paul Sartre n'a pas pu comprendre la dialectique, qui existe entre l'imaginaire et le réel. En cela, Jean Paul Sartre aux yeux de Merleau-Ponty est dupe d'une certaine illusion, qui ne lui a pas permis de comprendre que l'image que nous donne à voir l'imaginaire, se trouve toujours investie d'une présence totale du réel. Loin donc que l'imaginaire soit séparé du réel, comme le pense à tort Jean Paul Sartre, au moyen de ces deux consciences qu'il a séparées l'une de l'autre, il y a plutôt pour Merleau-Ponty un seul et même mode d'être du monde qui permet au réel de prendre possession de l'imaginaire. Car, seul le monde en tant qu'il constitue notre lieu unique contribue toujours à inscrire le réel dans l'imaginaire. En pensant « l'imaginaire, nous dit Merleau-Ponty, comme lieu de la négation de soi » (Merleau-Ponty, 1964, p. 314), Jean Paul Sartre n'a donc pas compris comment s'ouvre dans et par l'imaginaire ce lieu où nous percevons le réel. C'est donc dans la façon dont le monde inscrit le réel dans l'imaginaire que se constitue pour Merleau-Ponty notre chair, parce que nous appartenons tous à une seule et même chair par laquelle nous sommes inscrits dans cette unique réalité que constitue le monde. C'est en cela que « la chair du monde, nous dit Merleau-Ponty, est l'indivision de cet être sensible que je suis, et de tout le reste qui se sent en moi » (Merleau-Ponty, 1964, p. 303).

Autant dire que pour Merleau-Ponty, le moi qui sent et l'autre qui est senti n'accomplissent charnellement le geste de sentir que par le monde qui leur permet de se joindre l'un à l'autre. En joignant le moi sentant à l'autre qui est senti, le monde ouvre alors dans le sentir notre propre chair qui ne peut donc se sentir en nous et par nous hors du monde où cette chair prend place. En ce sens, Fabrice Colonna n'a donc

pas eu tort de conclure que « la chair étant le nom Merleau-Pontien de l'être, il faut en arriver à reconnaître que l'être lui-même est imaginaire » (Merleau-Ponty, 2003, p. 135). En fait, si l'imaginaire ne reste pas étranger au monde qui constitue ce lieu même où la chair prend place, il n'y a donc pas de lieu imaginaire que le réel investisse de toute sa présence qui ne soit pas charnel, parce que le monde reste précisément la chair par laquelle le réel se trouve inscrit dans l'imaginaire. Dit autrement, c'est à partir de la façon dont le monde enveloppe le réel dans l'imaginaire que se tisse cette seule et même chair que nous sommes, parce que la chair est ce par quoi s'accomplit notre situation commune à nous tous dans un seul et même lieu que forme le monde. Or, que la chair puisse nous permettre d'appartenir au même lieu du monde où nous sommes ontologiquement situés, voilà ce que Merleau-Ponty s'est évertué à nous montrer à travers l'ontologie de la chair qui s'est construite dans *Le Visible et L'Invisible*. C'est donc précisément à la faveur de cet enjeu qui échoit à l'ontologie de la chair, telle qu'il l'a construite dans *Le Visible et L'Invisible* que Merleau-Ponty a jugé indispensable de discuter du rapport de l'être au néant avec Jean Paul Sartre. Car, pour Merleau-Ponty l'instauration même de l'ontologie de la chair n'est pas étrangère à de la façon dont l'être se rapporte au néant. C'est pourquoi en se permettant d'ouvrir très vivement sa discussion avec Jean Paul Sartre sur la façon dont l'être a rapport au néant, Merleau-Ponty a voulu essentiellement montrer que l'ontologie de la chair ne peut se passer de la façon dont l'être prend possession du néant. Dès lors, tout l'enjeu même de la critique que Merleau-Ponty adresse à Jean Paul Sartre réside dans le reproche qu'il n'a eu de cesse de lui faire sur la façon dont il a travaillé à séparer l'être du néant. Alors qu'en séparant l'être du néant, Jean Paul Sartre accomplissait sans le savoir le geste même de destruction de l'ontologie par laquelle se constitue la chair du monde. C'est pourquoi selon Merleau-Ponty

Sartre parle d'un monde qui est, non pas vertical, mais en soi c'est-à-dire plat, et pour un néant qui est abîme absolu. Il n'y a finalement pas de profondeur chez lui, parce qu'elle est sans fond. Pour moi, le négatif ne veut rien dire, et le positif non plus [...] Je prends mon point de départ là où Sartre à son point d'arrivée, dans l'être repris par le pour soi. C'est chez lui point d'arrivée, parce qu'il part de l'être et de la négativité et construit

leur union. Pour moi c'est la structure ou la transcendance qui explique, et l'être et le néant (Merleau-Ponty, 1964, p. 285).

À partir de ce propos qui lui permet clairement de comparer l'ontologie sartrienne à la sienne, Merleau-Ponty nous énonce de manière aussi précise que simple les motifs pour lesquels il ne partage pas le même point de vue que Jean Paul Sartre dans sa façon de définir le rapport de l'être au néant. Car, si pour Jean Paul Sartre et Merleau-Ponty, le rapport de l'être au néant ne pose pas ontologiquement problème, paradoxalement ce qui pose problème chez Jean Paul Sartre selon Merleau-Ponty, c'est le fait pour lui d'avoir compris ce rapport comme le lieu de la scission entre l'être et le néant.

Pour Merleau-Ponty, ce rapport que Sartre a compris à partir de la scission entre l'être et néant s'accomplit plutôt par le monde. C'est par le monde en tant qu'il inscrit le moi dans ce lieu même où il est que se noue le rapport de l'être au néant. C'est à partir de la façon dont le moi se rapporte au monde que l'être a aussi rapport au néant. Car, être au monde pour le moi c'est aussi précisément être à partir de ce lieu même du néant où le moi se trouve. Pour Merleau-Ponty, c'est par le monde qu'il y a donc unité de l'être et du néant, unité hors de laquelle il n'y aurait pas possibilité de constitution d'une ontologie.

C'est pourquoi, pour Merleau-Ponty l'incapacité de Jean Paul Sartre à pouvoir dire le monde à partir duquel se constitue l'ontologie procède donc de la façon dont Jean Paul Sartre a situé l'être dans l'en soi en se permettant ainsi de dissocier par-là cet en soi du pour soi. Or, en situant l'être dans l'en soi qu'il a dissocié du pour soi, Jean Paul Sartre n'a pas compris que l'en soi parce qu'il est privé de cette profondeur qui n'appartient qu'au monde ne peut servir de lieu de suture à l'être. C'est à l'en soi bien au contraire qu'il appartient de se joindre au pour soi. Car, c'est par le pour soi qui lui permet d'être hors de soi que l'en soi est au monde. C'est pourquoi selon Merleau-Ponty l'être du moi que Jean Paul Sartre a compris à partir de l'en soi reste sans fond ou sans profondeur qui puisse lui permettre de s'inscrire dans le monde. Si comme le note bien Merleau-Ponty « être est synonyme d'être situé » (Merleau-Ponty, 1945, p. 286) la posture ontologique de moi ou de la conscience consiste pour lui à prendre possession du lieu par lequel il trouve sa posture dans le monde. C'est donc parce que Jean Paul Sartre a situé la profondeur qui appartient au monde dans le moi qu'il n'a pas compris comment le moi fait pour être au monde qui lui donne accès à

pareille profondeur. C'est donc pour reprocher à Sartre cette profondeur qu'il a située à tort dans le moi que Merleau-Ponty a écrit « chez Sartre, c'est moi qui fait la profondeur, qui la creuse, qui fais tout et qui ferme du dedans ma prison sur moi » (Merleau-Ponty, 1964, p. 286). Ce qui signifie que pour Merleau-Ponty la profondeur que Jean Paul Sartre aurait dû trouver dans le monde qui permet au moi de prendre place dans l'autre, il s'est plutôt permis de la trouver dans le moi tout seul. Or, le moi par lui-même n'ayant pas de lieu qui puisse lui permettre d'être situé demeure privé de cette profondeur à laquelle il n'accède qu'en entrant dans l'autre où il trouve cette place même où s'ouvre la profondeur inachevée du monde.

C'est dire que pour Merleau-Ponty le moi qui ne saurait tout seul constituer la profondeur ne la constitue que dans le monde par lequel le moi acquiert cette profondeur qui l'inscrit dans l'autre en l'inscrivant dans le monde où il partage le même être avec l'autre. La place que le moi trouve dans l'autre loin d'appartenir donc à l'autre où le moi entre appartient plutôt au monde dont la place reste ontologiquement la seule condition d'entrée du moi dans l'autre. Ce qui signifie que la place qui permet au moi d'entrer dans l'autre appartient exclusivement au monde sans lequel il ne peut y avoir entrée du moi dans l'autre tout comme de l'autre dans le moi. Parce qu'il renferme toujours déjà en lui l'unique lieu où s'enveloppent mutuellement le moi et l'autre, le monde reste alors la seule condition qui puisse rendre possible ce mutuel enveloppement. Dès lors, pour Merleau-Ponty le dehors à l'intérieur duquel il y a la profondeur du dedans n'appartient plus seulement à autrui puisqu'« autrui n'est plus tellement une liberté vue du dehors [...] un sujet rival d'un sujet, mais il est pris dans le circuit qui le relie au monde. Et ce monde nous est commun, est inter monde » (Merleau-Ponty, 1964, p. 286). Parce qu'il n'a pas voulu opposer le moi qui serait dedans à autrui qui serait en dehors du moi, Merleau-Ponty a plutôt découvert le monde comme la condition d'inclusion du dehors dans le dedans et du dedans dans le dehors. Car, pour être dans l'autre qui lui donne accès au dehors dont il est le dedans, le moi aussi bien que l'autre adhèrent à la même place du monde où ils coexistent sur un même mode d'être. C'est donc par le monde, en tant qu'il est seul à avoir le statut ontologique du lieu toujours déjà là que le dedans et le dehors s'enveloppent mutuellement par un seul et même être qui n'est autre que le monde lui-même. C'est pourquoi « l'intervention d'autrui,

précise Merleau-Ponty, ne résout pas le paradoxe interne de ma perception : elle y ajoute cette autre énigme de la propagation en autrui de ma vie la plus secrète- autre et la même puisque de toute évidence, ce n'est que par le monde que je puis sortir de moi » (Merleau-Ponty, 1964, p. 27). En fait, pour Merleau-Ponty si la perception est par elle-même ce lieu qui permet au moi d'accéder à l'autre, pour accéder alors au monde le moi ne passe donc pas par autrui. Puisque pour sortir de soi afin d'être dans autrui, le moi qui ne saurait passer par autrui passe plutôt par le monde qui n'est autre que ce lieu de passage du moi dans autrui. C'est donc par le monde dont il fait partie qu'autrui se joint au moi qui fait lui-même aussi partie du monde. Mais, c'est précisément par le fait même d'appartenir au monde qui est un tout dont le lieu contribue à joindre les parties l'une à l'autre que le moi et l'autre accèdent au mode d'être du monde lui-même, en tant qu'il reste un et indivisible. En cela, le moi ne paraît rapporté à autrui que parce qu'il y a le monde qui précède ce moi et cet autrui pour leur permettre de se rapporter l'un à l'autre. Ce monde qui s'avère être indivisiblement le lieu qui permet au moi de se rapporter à l'autre « c'est au fond ce que Sartre cherchait, souligne Merleau-Ponty. Mais, comme pour lui il n'y a d'intérieur que moi et tout autre est extériorité, l'être reste chez lui inentamé par cette décompression qui se fait en lui » (Merleau-Ponty, 1964, p. 27). En s'attellant à montrer ontologiquement comment l'intériorité du moi est dissociée de l'extériorité de l'autre, Jean Paul Sartre aux yeux de Merleau-Ponty n'aura pas alors compris qu'il n'y a d'intériorité effective que dans la façon dont le monde ouvre en lui-même cette intériorité. Puisque la distance du monde en enveloppant le moi dans l'autre et l'autre dans le moi contribue à leur donner intérieurement accès à un seul et même être par lequel s'ouvre inépuisablement l'intériorité propre au monde lui-même.

En cela, l'originalité de l'ontologie de Merleau-Ponty à l'égard de celle de Jean Sartre réside dans le fait pour Merleau-Ponty d'avoir découvert le monde à partir de sa fonction qui rend possible la jointure du moi à l'autre. Ontologiquement l'enjeu d'autant plus significatif de Merleau-Ponty ne consiste donc pas à montrer la présence de l'autre dans le moi qui aurait par lui-même le monde ouvert à soi. Mais, cet enjeu consiste précisément à montrer comment l'ouverture du monde préexiste toujours déjà au moi et à l'autre en vertu du caractère primordial même de cette ouverture du monde où réside le lieu par

lequel le moi vient se joindre à l'autre. Le refus de Merleau-Ponty à n'être donc ni du côté du moi ni du côté de l'autre procède de cette primauté ontologique qu'il reconnaît au monde, parce que le moi et l'autre ne prennent part à l'être que par la façon dont ils sont rapportés au monde. « Il y a, nous dit Merleau-Ponty, cette ligne cette surface frontière à quelque distance de moi où se fait le virement moi-autrui autrui-moi » (Merleau-Ponty, 1964, p. 311). C'est dire que le mode d'être commun au moi et à l'autre procède du monde, d'autant plus que c'est par le monde que se noue le rapport du moi à l'autre. Dès lors, le rapport du moi à l'autre ne dépend pas de la façon dont le moi sort de soi pour rentrer dans l'autre. Mais, ce rapport dépend du monde à l'intérieur duquel réside toujours déjà le lieu à travers lequel pareil rapport du moi à l'autre s'accomplit. S'il n'est pas donné au lieu de naître du moi qui ne peut sortir de lui-même pour rentrer dans l'autre moi, le lieu reste toujours déjà ce qui précède le moi et l'autre. Car, il échoit ontologiquement au lieu la fonction de joindre le moi à l'autre afin qu'ils appartiennent indistinctement au monde qui leur donne un statut de réalité originaire.

Conclusion

En définitive, réfléchir sur l'être et le néant chez Jean Paul Sartre et Merleau-Ponty, c'est finalement comprendre comment Merleau-Ponty à la faveur de ses discussions avec Sartre, opère très significativement le renversement de la distinction que Sartre a établie entre l'être et le néant. Car, l'être qui pour Merleau-Ponty ne saurait se dissocier du néant, trouve à travers le néant ce à partir de quoi il se situe. Le plus grand enseignement que Merleau-Ponty a pu finalement apporter à Sartre, est celui qui a consisté à lui montrer comment l'être n'a pas posture hors du néant qui demeure le lieu invisible, à partir duquel l'être se révèle visible. Pour Merleau-Ponty, qui jouit de ce rare mérite de l'avoir ainsi montré raisonnablement à Sartre, c'est donc par le mouvement originaire à travers lequel surgit le néant à soi que l'être s'arrache au néant.

Références bibliographiques

- MERLEAU-PONTY Maurice, 1942, *La structure du comportement*, Paris, PUF.
- MERLEAU-PONTY Maurice, 1945, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard.
- MERLEAU-PONTY Maurice, 1964, *L'invisible et le visible*, Paris, Gallimard.
- MERLEAU-PONTY Maurice, 1968, *L'union de l'âme et le corps chez Malebranche Biran et Malebranche*, Paris, Vrin.
- MERLEAU-PONTY Maurice, 1996, *Le primat de la perception et ses conséquences philosophiques*, Paris, Verdier.
- MERLEAU-PONTY Maurice, 2010, *Œuvres*, Paris, Gallimard.
- SARTRE Jean Paul, 1940, *L'imaginaire*, Paris, Gallimard.
- SARTRE Jean Paul, 1943, *L'être et le néant*, Paris, Gallimard.
- SARTRE Jean Paul, 1947, 48, 49, *Situations I, II, III*, Paris, Gallimard.
- SARTRE Jean Paul, 1948, *Esquisse d'une théorie des motions*, Paris, Hermann
- SARTRE Jean Paul, 1965, *La transcendance de l'ego*, Paris, Vrin.