

Laval théologique et philosophique



Merleau-Ponty et le christianisme

Gilles Labelle

Volume 58, numéro 2, juin 2002

La théologie dans le champ littéraire

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/000364ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/000364ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Faculté de philosophie, Université Laval

Faculté de théologie et de sciences religieuses, Université Laval

ISSN

0023-9054 (imprimé)

1703-8804 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Labelle, G. (2002). Merleau-Ponty et le christianisme. *Laval théologique et philosophique*, 58(2), 317–340. <https://doi.org/10.7202/000364ar>

Résumé de l'article

Cet article cherche à comprendre le rapport singulier que Maurice Merleau-Ponty a établi avec le christianisme au sein de la phénoménologie française. Sont rappelées les différentes positions successives adoptées par le philosophe à l'égard du christianisme. Après avoir d'abord situé sa réflexion philosophico-politique au sein de la foi chrétienne, Merleau-Ponty en vient ensuite à une critique de la théologie trinitaire et à une défense de l'athéisme qui, cependant, insiste pour conserver un certain nombre d'éléments propres au christianisme. Enfin, au cours des années cinquante, il revient sur sa position antérieure afin de montrer que la philosophie doit s'engager dans une interrogation interminable de différentes formes de non-philosophie, y compris ce qui s'énonce du sein et au nom du christianisme.

MERLEAU-PONTY ET LE CHRISTIANISME

Gilles Labelle

Faculté des sciences sociales
Université d'Ottawa

RÉSUMÉ : *Cet article cherche à comprendre le rapport singulier que Maurice Merleau-Ponty a établi avec le christianisme au sein de la phénoménologie française. Sont rappelées les différentes positions successives adoptées par le philosophe à l'égard du christianisme. Après avoir d'abord situé sa réflexion philosophico-politique au sein de la foi chrétienne, Merleau-Ponty en vient ensuite à une critique de la théologie trinitaire et à une défense de l'athéisme qui, cependant, insiste pour conserver un certain nombre d'éléments propres au christianisme. Enfin, au cours des années cinquante, il revient sur sa position antérieure afin de montrer que la philosophie doit s'engager dans une interrogation interminable de différentes formes de non-philosophie, y compris ce qui s'énonce du sein et au nom du christianisme.*

ABSTRACT : *The goal of this paper is to understand the singular relation with Christianity established by Maurice Merleau-Ponty within French phenomenology. The successive different positions Merleau-Ponty adopted regarding Christianity are recalled. First, Merleau-Ponty placed his philosophy and his politics in the sphere of Christianity. Then he proposed a critique of Trinitarian theology and proclaimed himself an atheist. Finally, he held that philosophy, defined as a radical questioning, should endlessly question different forms of non-philosophy, including Christian thought and theology.*

INTRODUCTION

Ce qu'on a appelé la « phénoménologie existentielle » a le plus souvent été associé à une philosophie de la sécularisation voire à l'athéisme (même si elle a tiré une partie de ses origines d'un penseur comme Kierkegaard et même s'il y a eu des « existentialistes chrétiens » comme Gabriel Marcel par exemple). D'une certaine façon, la chose a longtemps semblé entendue : l'accent mis sur l'expérience vécue, l'existence, etc., ne pouvait que mener à la fois à la négation du divin et sinon à une divinisation de l'humain du moins à une forme d'humanisme radical. C'est à la lumière d'une pareille interprétation qu'ont été généralement comprises les philosophies de Jean-Paul Sartre, de Maurice Merleau-Ponty, de Simone de Beauvoir, en particulier¹. Plus récemment, Dominique Janicaud a plutôt diagnostiqué un « tournant théologique » dans la phénoménologie française, associé à des philosophes tels

1. A.T. NUYEN, « Existentialism and the Return to Religion », *Philosophy Today*, 44, 2 (été 2000), p. 169.

qu'Emmanuel Levinas, Jean-Luc Marion ou Michel Henry, sensibles à une expérience de l'« Autre », de la « donation pure », etc.². Certains estiment même que c'est de ce côté que se trouve désormais ce qu'il y a de plus vivant dans la phénoménologie, dans la mesure où pareille ouverture à une forme d'« altérité » débordant radicalement la conscience serait la mieux à même de dépasser l'idéalisme transcendantal demeuré, au fond, celui de Husserl tout au long de son œuvre³.

Les pages qui suivent n'ont d'autre ambition que de montrer l'irréductibilité d'un parcours singulier, celui de Maurice Merleau-Ponty, à de telles catégorisations d'ensemble de la phénoménologie existentielle. Cette irréductibilité doit être entendue en un double sens. Certes, dans un premier moment de son parcours philosophique — jusqu'en 1951 environ⁴ —, la posture de Merleau-Ponty à l'égard du christianisme peut sans aucun doute être associée à l'athéisme. Cependant, comme on cherchera à le montrer dans un premier temps, cette posture suppose l'établissement d'un rapport complexe avec le christianisme et ne peut aucunement être simplement saisie comme relevant d'une forme d'« existentialisme athée » visant à substituer l'humanité au divin⁵ (section 1). Dans un deuxième temps, nous chercherons à montrer que la position du philosophe à propos du christianisme à partir de 1952, tout en ne pouvant en aucune façon être associée à un « tournant théologique⁶ », suppose cependant indéniablement un retour sur ses positions antérieurement énoncées, retour qui l'amène à défendre la thèse, originale au sein de la phénoménologie française nous semble-t-il, d'une interrogation interminable, quoique ne supposant aucun compromis, de la pensée et de la théologie chrétiennes par la philosophie (section 2). L'examen de cet aspect peu connu et peu discuté de l'œuvre de Merleau-Ponty, soulignons-le, sera ainsi susceptible de mieux faire comprendre les rapports que celui-ci posait dans la dernière partie de son œuvre entre la philosophie et la « non-philosophie », dont le christianisme est une forme, rapports dont il a surtout traité, estime-t-on, dans ses derniers cours au Collège de France⁷.

2. Dominique JANICAUD, *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, Paris, L'Éclat, 1991.

3. *Ibid.*, p. 14-16.

4. En fait, nous verrons dès la section suivante que cette première étape est précédée d'une autre, plus brève, pendant laquelle Merleau-Ponty se situe à l'intérieur même de la foi chrétienne.

5. Au contraire de ce qu'affirment, avec plus ou moins de nuances suivant les cas, de très nombreux commentateurs. Sans prétendre à l'exhaustivité, citons : Joseph ARNTZ, « L'Athéisme au nom de l'Homme ? L'Athéisme de J.-P. Sartre et M. Maurice Merleau-Ponty », *Concilium*, 16 (1966), p. 59-64 ; John F. BANNAN, « Merleau-Ponty on God », *International Philosophical Quarterly*, 6 (été 1966), p. 341-365 ; Cornelio FABRO, *Introduction à l'athéisme moderne*, Sillery, Anne Sigier, 1999, p. 751-754 ; Régis JOLIVET, « The Problem of God in the Philosophy of Merleau-Ponty », *Philosophy Today*, 7 (été 1963), p. 150-164 ; J.-M. LE BLOND, « L'humanisme athée au Collège de France », *Études*, 276 (mars 1953), p. 326-341 ; Atherton LOWRY, « Merleau-Ponty and the Absence of God », *Philosophy Today*, 22 (été 1978), p. 119-126 ; William A. LUIPEN, *Phenomenology and Atheism*, Pittsburgh, Duquesne University Press ; Louvain, Nauwelaerts, 1964, p. 292 et suiv. ; Xavier TILLIETTE, « Une philosophie sans absolu. Maurice Merleau-Ponty (1908-1961) », *Études*, 310 (septembre 1961), p. 225. Sur un ton plus anecdotique, consulter Henri GUILLEMIN, *L'affaire Jésus*, Paris, Seuil, 1982, p. 10-11.

6. Comme le souligne d'ailleurs JANICAUD, *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, p. 15.

7. Voir Maurice MERLEAU-PONTY, *Notes de cours 1959-1961*, texte établi par Stéphanie Ménasé, préface de Claude Lefort, Paris, Gallimard, 1996, p. 269 et suiv. en particulier.

I. DE LA FOI CHRÉTIENNE À L'ATHÉISME

Loin de reposer sur l'indifférence envers la foi chrétienne, l'athéisme de Merleau-Ponty suppose une connaissance approfondie des principes sur lesquels elle se fonde. Plus encore, comme on le verra, cet athéisme retient un certain nombre de leçons du christianisme qu'il s'agit, dans une perspective nourrie par l'hégélianisme, à la fois de dépasser et de conserver.

Cette connaissance approfondie du christianisme tient certes en grande partie au fait que Merleau-Ponty s'est inscrit en son sein dans un tout premier moment de son parcours philosophique. C'est ce qu'il nous faudra rappeler d'abord, dans la mesure où, comme on le constatera, ce sont les contradictions inhérentes au christianisme, en particulier quand celui-ci entend traiter de la question politique, qui vont frapper dès ce moment Merleau-Ponty et qui vont l'inciter à reprendre à neuf la réflexion à son sujet par la suite.

C'est par rapport à la critique nietzschéenne du christianisme que Merleau-Ponty entend se situer dans l'un de ses tout premiers écrits publiés⁸. À l'encontre de cette critique, Merleau-Ponty affirme que le christianisme ne peut être compris comme une manifestation de dégradation de la vie ; c'est même, selon lui, exactement le contraire : le christianisme, estime-t-il, est « amour » et, par là, « surabondance de vie⁹ ». C'est pourquoi le christianisme lui paraît indissociable d'un engagement actif pour la justice ou la charité et contre la souffrance — indissociable, autrement dit, d'une « politique chrétienne ».

La critique nietzschéenne qui fait du christianisme une manifestation du ressentiment ne pourrait être considérée valable, affirme Merleau-Ponty, que si l'on pouvait montrer que la conscience se retourne contre la vie afin d'en contenir ou d'en limiter la puissance¹⁰. Or la méthode phénoménologique, qui propose de mettre entre parenthèses « l'attitude naturelle, le réalisme de la connaissance commune et de toutes les sciences » au bénéfice d'« une attitude transcendantale où toutes les choses se résolvent en significations¹¹ », permet de faire voir, au contraire, selon lui, le dynamisme dont la conscience est porteuse. En effet, si d'un côté la conscience apparaît parfois fermée sur elle-même, lieu d'une série de « simples états affectifs » qui sont « tout en eux-mêmes », de l'autre elle apparaît également, en tant qu'elle est le lieu d'un ensemble de « sentiments » et d'« émotions » dont « la nature propre est de viser quelque chose autre qu'eux-mêmes¹² », comme « ouverture au monde ». Concrètement,

8. « Christianisme et ressentiment », *La Vie intellectuelle*, 7, nouvelle série, XXXVI (juin 1935), p. 278-306, repris dans *Parcours 1935-1951*, Lagrasse, Verdier, 1997, p. 9-33. Il s'agit d'un commentaire qui suit de près les analyses (« incontestables », p. 30) de Max Scheler à propos du « ressentiment ». Dans *L'homme du ressentiment* (Paris, Gallimard, 1970), SCHELER, tout en reconnaissant la pertinence de la notion nietzschéenne de ressentiment, cherche à l'inscrire dans le cadre d'une philosophie des valeurs à l'opposé de celle de Nietzsche.

9. « Christianisme et ressentiment », p. 15, 13.

10. *Ibid.*, p. 18.

11. « L'imagination », *Journal de psychologie normale et pathologique*, 33, 9-10 (novembre-décembre 1936), p. 756-761, repris dans *Parcours*, p. 45-54, ici p. 51.

12. « Christianisme et ressentiment », p. 19.

cela signifie que la conscience intentionnelle fait apparaître les choses dans le monde marquées du sceau de « valeurs¹³ », telles l'« agréable » ou le « désagréable », le « droit » ou l'« injuste », le « bien » ou le « mal », etc.

Le christianisme paraît dans ce contexte une manière de donner un sens à ce dynamisme de la conscience intentionnelle. Afin d'éviter le « relativisme moral » qui menace toute théorie des valeurs¹⁴, Merleau-Ponty insiste en effet sur le fait que les valeurs sont considérées dans la perspective chrétienne au travers du prisme de la distinction entre le sacré et le profane et peuvent par là être consacrées comme « valeurs spirituelles » ou « religieuses¹⁵ ». Le chrétien, selon lui, a ceci de distinctif et de remarquable qu'il se présente comme un être épris de valeurs morales, un être, précise Merleau-Ponty, porteur d'un amour triplement orienté, par suite de la « nouvelle naissance » qui l'a fait advenir, vers l'amour de soi (en tant qu'être qui peut opérer des actes d'évaluation), du prochain (en tant qu'autrui peut opérer les mêmes actes) et de Dieu (en tant que le divin peut être assimilé au mystère de l'amour même¹⁶). Être chrétien, ce n'est donc nullement se retirer du monde : tout au contraire, c'est non seulement s'engager passionnément pour les valeurs de justice ou de charité, mais également réaliser par le fait même la sorte de dépassement de la petitesse de ce qui est « humain, trop humain » par l'avènement d'une véritable « surhumanité de la Grâce¹⁷ ». Alors que Nietzsche cherchait la surhumanité au-delà ou contre le christianisme, c'est, en somme, soutient Merleau-Ponty, nulle part ailleurs qu'en son sein qu'elle se trouve logée.

Cependant, poursuit-il, il faut admettre que la critique nietzschéenne du christianisme n'est certes pas dénuée de toute pertinence. En effet, si le « christianisme des origines et de toujours » échappe à la critique nietzschéenne, ce n'est pas le cas du christianisme historique qui a subi un indéniable « gauchissement », étant finalement devenu assimilable à une sorte de « morale bourgeoise¹⁸ ». La défense du christianisme par le « jeune » Merleau-Ponty n'est donc pas inconditionnelle, loin de là, puisqu'elle constitue la toile de fond d'une critique sévère de l'action du christianisme dans l'histoire.

Mais pourquoi cette distance entre le christianisme tel qu'il est en principe et le christianisme historique ? D'un côté, indique d'abord Merleau-Ponty, il faut admettre qu'en cédant à la tentation de valoriser la souffrance, qui est la seule gloire des pauvres et des miséreux, les chrétiens ont parfois été amenés à sombrer dans le ressentiment et, par là même, à se désengager des combats de l'histoire et à consacrer les injustices existantes¹⁹. De l'autre, sous l'impulsion de la Réforme protestante en particulier, qui a opposé radicalement la justification par la foi à la justification par les

13. *Ibid.*

14. Puisque, comme Spinoza, on peut en venir à identifier ce qui vaut à ce qui est désiré (*ibid.*, p. 21).

15. Max SCHELER, *L'homme du ressentiment*, Paris, NRF., 1933, cité dans *ibid.*, p. 24.

16. « Christianisme et ressentiment », p. 27.

17. *Ibid.*, p. 26-27.

18. *Ibid.*, p. 30, 24.

19. *Ibid.*, p. 26-27.

œuvres, le christianisme a été conduit à donner la priorité aux rapports entre Dieu et l'âme considérée isolément et, en conséquence, à « désert[er] la société » en même temps qu'à faire de l'autorité politique, en lieu et place de l'amour, le garant de l'ordre social²⁰. Mais le plus important selon Merleau-Ponty est que le christianisme, fondé sur la notion d'une égalité spirituelle des êtres, a été incapable de s'opposer efficacement à la nouvelle « religion de l'humanisme » ou à l'« humanitarisme » caractéristique des temps modernes²¹. Cet humanisme ou humanitarisme conduit pourtant à l'indifférence, ce qui, du point de vue chrétien, revient à une véritable « haine », à l'égard du monde et de Dieu, du soi et du prochain : d'abord, à une humanité conçue indépendamment de Dieu, le monde apparaît forcément l'objet d'une attitude prométhéenne seule à même d'apaiser la peur engendrée par le caractère étranger et hostile des choses ; ensuite, chacun étant désormais jaugé à l'aune de ses efforts visant à maîtriser et dominer les choses, se sent constamment coupable de paraître toujours distrait de cette tâche ; enfin, l'attitude prométhéenne en vient à dresser les uns contre les autres les hommes engagés dans la guerre menée à la nature. Bref, à la liaison charnelle d'êtres dont l'amour était triplement orienté vers leur soi, leur prochain et Dieu, succèdent des êtres qui haïssent leur soi toujours distrait du travail, se haïssent mutuellement, et haïssent un monde hostile dont Dieu est absent ; le « genre humain²² », autrement dit, abolit et rend désormais incompréhensible l'« Église invisible » ou la « Communion des Saints²³ ».

Il faut constater selon Merleau-Ponty que les Églises, si elles rappellent périodiquement dans le monde moderne le message chrétien, sont incapables de s'opposer de front au règne du genre humain. Puisque l'invocation des valeurs chrétiennes est un tribut que le bourgeois consent volontiers à payer pour obtenir la bénédiction de ses activités (d'autant que lorsque la nécessité parle, il n'hésite aucunement à placer ces valeurs entre parenthèses), il faut admettre que les Églises en sont venues à se faire les gardiennes d'une morale qui sert au fond de caution au monde moderne. Les Églises ainsi associées de longue date à la société bourgeoise, on comprend, comme le montre le cas de la guerre d'Espagne, qu'elles en viennent à se tourner d'abord vers les puissants et à ne s'adresser ensuite aux pauvres que pour les appeler à la soumission²⁴.

La question qu'il faut dès lors poser est la suivante : est-il possible d'espérer réveiller l'inspiration chrétienne originaire contre la scandaleuse insertion des Églises dans le monde moderne ? Peut-on espérer opposer à l'ordre établi « le Royaume de

20. *Ibid.*, p. 25.

21. *Ibid.*, p. 27.

22. SCHELER, *L'homme du ressentiment*, p. 110, cité dans *ibid.*, p. 28.

23. « Christianisme et ressentiment », p. 28.

24. Dans une lettre adressée à Georges Gusdorf, Merleau-Ponty écrivait : « Je ne cesse guère de penser à ce qu'ils ont osé faire, osé annoncer, cette rééducation de l'Espagne par l'écrasement de la moitié de la population. J'ai vu l'autre jour un texte pontifical qui blâmait la cruauté des miliciens du gouvernement. Je crois qu'il y a eu, auparavant, un autre texte pour blâmer la guerre civile. Y en a-t-il eu un seul pour blâmer l'insurrection ? » (Lettre datée du 23 août 1936, citée, avec la permission du destinataire, par Hughes ALBERT, *Histoire et historicité chez Maurice Merleau-Ponty*, thèse de troisième cycle, Université de Strasbourg, Strasbourg, 1968, p. 17.)

Dieu ou cette société nouvelle entre les hommes que crée l'amour » et qui « n'est pas [...] « là-haut » et loin de la terre » mais doit et peut prendre forme ici-bas²⁵ ? Si tel a été le sens de la participation de Merleau-Ponty aux activités de la revue *Esprit* au cours des années trente²⁶, il reste que cette position est abandonnée par lui sans équivoque dans un article de 1946²⁷, qui constitue une explication définitive avec la politique d'inspiration chrétienne²⁸. Si l'impuissance du christianisme à s'opposer au monde moderne était renvoyée en 1935-1937 (sûrement un peu vaguement) à la convergence entre la notion de genre humain et celle d'égalité spirituelle des êtres, l'article de 1946 va bien plus loin en identifiant, au cœur même de la théologie trinitaire, les obstacles qui empêchent les Églises de s'engager efficacement contre l'injustice faite aux pauvres.

Alors que l'ambiguïté du christianisme en politique constituait la conclusion de l'article de 1935, elle constitue le point de départ de celui de 1946. Cette ambiguïté est alors formulée dans un vocabulaire nouveau, qui témoigne du rapprochement de Merleau-Ponty avec le marxisme : pourquoi, demande le philosophe, l'« opinion des ouvriers sur les catholiques » — « dans la question sociale, on ne peut jamais compter sur eux jusqu'au bout » — paraît-elle si vraie ? Pourquoi le christianisme est-il plein de « sentiments généreux » et adopte-t-il le plus souvent une « conduite conservatrice » en politique²⁹ ? La thèse de Merleau-Ponty est que pour répondre à ces questions il faut partir d'une contradiction inhérente au christianisme, contradiction qu'il n'a jamais voulu ou pu dépasser.

Il faut d'abord commencer par rappeler que le christianisme croit en une sorte de Dieu « intérieur ». Ainsi, selon Augustin, Dieu est en moi, de telle sorte que suivre

25. « Christianisme et ressentiment », p. 26.

26. Concernant le rapport de Merleau-Ponty à *Esprit* et plus généralement celui entretenu avec les milieux « chrétiens de gauche » dans les années trente, voir Theodore GERAETS, *Vers une nouvelle philosophie transcendantale. La genèse de la philosophie de Maurice Merleau-Ponty jusqu'à la phénoménologie de la perception*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1971, p. 24 et suiv. Merleau-Ponty rompt avec *Esprit* après le congrès de la revue et du groupe de juillet-août 1937 (*ibid.*, p. 26 ; John HELLMANN, *Emmanuel Mounier and the New Catholic Left*, Toronto, Toronto University Press, 1981, p. 129, 130 ; Zeev STERNHELL, *Ni droite ni gauche. L'idéologie fasciste en France*, Bruxelles, Complexe ; Paris, Seuil, 1987 [1983], p. 317). Cependant, il semble impossible de dater le moment précis (s'il y en a un) où Merleau-Ponty prend ses distances avec le christianisme (TILLIETTE, « Une philosophie sans absolu », p. 229 ; BANNAN, « Merleau-Ponty on God », p. 342).

27. « Foi et bonne foi », dans *Sens et non-sens*, p. 305-321.

28. Mais pas avec le christianisme lui-même, comme on le verra ensuite.

29. *Ibid.*, p. 306, 307. Il vaut la peine de citer un long passage de « Foi et bonne foi » (p. 305-306), qu'on s'entend généralement à considérer autobiographique et qui montre la continuité des préoccupations de Merleau-Ponty concernant le rapport du christianisme à la question politique : « Il était une fois un jeune catholique que les exigences de sa foi conduisaient "à gauche". C'était au temps où Dollfuss inaugurerait le premier gouvernement chrétien-social d'Europe [1933] en bombardant les cités ouvrières de Vienne. Une revue d'inspiration chrétienne avait adressé une protestation au président Miklas. Le plus avancé de nos grands ordres soutenait, disait-on, la protestation. Le jeune homme fut reçu à la table de quelques religieux de cet ordre. Au milieu du déjeuner, il eut la surprise d'entendre qu'après tout le gouvernement Dollfuss était le pouvoir établi, que, comme gouvernement régulier, il avait droit de police et que, libres de le blâmer comme citoyens, les catholiques, comme catholiques, n'avaient rien à lui reprocher. En vieillissant, le jeune homme n'a jamais oublié ce moment. Il se tourna vers le Père qui venait de tenir ce langage — homme généreux et hardi, on l'a vu plus tard —, et lui dit simplement que ceci justifiait l'opinion des ouvriers sur les catholiques : dans la question sociale, on ne peut jamais compter sur eux jusqu'au bout. »

mon âme ou ma conscience revient à le trouver : Dieu est « absolument cette clarté, cette lumière que je suis dans mes meilleurs moments³⁰ ». Or le paradoxe, relève Merleau-Ponty, est que ce Dieu *intérieur* à chacun est en même temps absolument *extérieur* à la société des hommes. En effet, si chacun a accès à Dieu, « notre sort ici bas est indifférent, nous n'avons qu'à le prendre comme il est, heureux ou malheureux³¹ ». Chacun, autrement dit, peu importe sa situation (qu'il soit maître ou esclave), peut ouvrir son âme à Dieu. En outre, « si Dieu est » et si chacun peut l'accueillir, on peut dire que « la perfection [étant] déjà réalisée en deçà du monde, elle ne saurait être accrue, [qu']il n'y a, à la lettre, rien à faire » dans le monde³². L'activité en faveur de la justice ou de la charité n'ajoute rien, *stricto sensu*, à la Création, l'injonction de ne pas pécher et de faire le bien n'ayant de sens qu'en fonction du Jugement dernier et d'un au-delà du monde sensible. La volonté de l'humanité ne comptant dès lors pour rien dans le monde, il ne reste au chrétien qu'à prier Dieu afin « que [sa] volonté soit faite³³ ». En ce sens, le christianisme demeure une « religion du Père³⁴ », c'est-à-dire une religion où la toute-puissance demeure à distance infinie d'un monde qui ne peut par là que s'en trouver irrémédiablement appauvri ou diminué.

Cependant, ajoute ensuite Merleau-Ponty, on doit considérer que le christianisme est également fondé sur l'Incarnation, dont la logique profonde, selon lui, prend à revers celle que l'on vient d'exposer. En effet, en tant qu'il se fait chair et se rend par là pour un temps *extérieur* à chacun comme l'est tout être incarné, le Verbe, paradoxalement, se dispose pour la suite des temps au milieu de l'humanité, se fait, autrement dit, *intérieur* à elle en tant qu'il appelle « le commentaire et l'interprétation de ce message ambigu » qu'il a laissé et « dont l'énergie n'est jamais épuisée³⁵ ». En ce sens, la mort du Christ sur la croix, plutôt que de dévaloriser le monde désormais définitivement privé de la présence du divin, en fait, au contraire, le lieu unique où les humains peuvent donner sens au message qui leur a été livré. Aussi peut-on dire que le Verbe fait chair révèle, en quelque sorte, le sens même de la condition humaine : en s'incarnant, le Verbe s'offre dans le monde comme présence dont le sens est à décrypter pour la suite des temps et indique, pour ce faire, la valeur propre de la condition incarnée qu'il a lui-même embrassée malgré l'imperfection qu'elle porte avec elle³⁶. Tant les dogmes de l'Incarnation que celui du Pêché originel, plutôt que de dévaloriser l'humanité comme on le prétend souvent, indiquent ainsi selon Merleau-Ponty la valeur inestimable d'une condition où les « contradictions » indépassables entre l'« esprit et le corps » et entre le « noble et le misérable », n'empêchent nullement, au contraire, de chercher à « véhicule[r] la présence et l'action de Dieu » dans

30. *Ibid.*, p. 308.

31. *Ibid.*, p. 309.

32. *Ibid.*

33. *Ibid.*, p. 310.

34. *Ibid.*, p. 313, 310.

35. *Ibid.*, p. 310.

36. *Ibid.* L'Incarnation, en ce sens, n'opère rien de moins qu'une « réconciliation des hommes avec eux-mêmes et avec le monde » (*ibid.*, p. 314).

un monde qui, aussi imparfait soit-il, n'a dès lors plus rien d'« un défaut dans le grand diamant éternel³⁷ ». Ce à quoi invite l'Incarnation, en définitive, c'est donc à l'effort pour donner consistance, dans ce monde, en levant tous les obstacles qui s'y opposent, à la justice ou à la charité divines, dont le sens et la vérité doivent être établis, non par l'effort de l'âme afin de contempler un Dieu transcendant, mais plutôt au travers des combats et des déchirements que vivent inévitablement des êtres incarnés, c'est-à-dire finis, sensibles, souffrants et mortels³⁸. En relevant le Fils, l'Esprit peut ainsi faire du monde le lieu où Dieu, qui a en quelque sorte choisi de se diminuer pour laisser être l'humanité et le monde, peut à nouveau être « pleinement » et ainsi « achever » sa Création³⁹. Le christianisme, par le « Dieu-Homme et la mort de Dieu⁴⁰ » qui s'ensuit, dépasse ainsi la « religion du Père » dans une « religion de l'Esprit⁴¹ » en ce qu'il refuse de localiser un foyer de toute-puissance à distance du monde sensible et en ce qu'il fait, en conséquence, de l'activité des hommes un ensemble de « moments nécessaires [à] une perfection [divine] plus grande », à la réalisation et à l'édification du règne de Dieu⁴².

Mais si, comme l'écrit joliment Merleau-Ponty, Dieu est « avec nous⁴³ » selon la logique de l'Incarnation, si on peut aller jusqu'à dire que Dieu a besoin de l'initiative de l'humanité pour être véritablement, ou même plus, que l'action des hommes dans

37. *Ibid.*, p. 311, 310.

38. C'est là la dimension « sauvage » du christianisme, indique MERLEAU-PONTY, « Un auteur scandaleux », dans *Sens et non-sens*, p. 81.

39. « Foi et bonne foi », p. 311. Voir également : « Le primat de la perception et ses conséquences philosophiques », *Bulletin de la Société française de philosophie*, séance du 22 mars 1947, 41 (octobre 1947), p. 135 : « Dieu a besoin de l'initiative humaine ; comme dit Malebranche, le monde est inachevé » ; dans le même sens, sur Malebranche, voir les cours *L'union de l'âme et du corps chez Malebranche, Biran et Bergson*, notes recueillies et rédigées par Jean Deprun à l'École normale supérieure en 1947-1948, Paris, Vrin, 1978, p. 42-43 ; et *Le concept de nature. 1957-1958. L'animalité, le corps humain, passage à la culture*, dans *La nature. Notes. Cours du Collège de France*, cours établis et annotés par Dominique Séglaard, Paris, Seuil, 1995, p. 184. La même idée est prêtée à Leibniz (« Le métaphysique dans l'homme », dans *Sens et non-sens*, p. 168) : la théodicée chez celui-ci « consistait peut-être, en dernière analyse, à évoquer l'existence de ce monde-ci comme un fait insurpassable qui attire dès l'origine le devenir créateur — et donc à récuser le point de vue d'un Dieu sans monde ». Dans *Éloge de la philosophie* (Paris, Gallimard, 1953 et 1960, p. 31-34), elle est prêtée à Bergson, selon qui, en définitive, loin de constituer une « force » que l'on pourrait définir positivement, Dieu, qui « a annulé quelque chose de la plénitude de son être pour en tirer, par une espèce de réveil et de résurrection, tout ce qui existe », « devient » par nous.

40. « Foi et bonne foi », p. 311.

41. « La Pentecôte signifie que la religion du Père et la religion du Fils doivent s'accomplir dans la religion de l'Esprit, que Dieu n'est plus au Ciel, qu'il est dans la société et dans la communication des hommes, partout où des hommes s'assemblent en son nom » (*ibid.*, p. 313).

42. *Ibid.*, p. 311. C'est pourquoi Merleau-Ponty ira aussi loin que de dire que la Chute est, du point de vue de l'Incarnation, un événement heureux : puisque la religion chrétienne « enseigne que la faute de l'homme est une heureuse faute, qu'un monde sans faute serait moins bon, et qu'enfin la création, qui fait déchoir l'être de sa perfection et de sa suffisance originelles, vaut pourtant mieux ou est un bien, elle est la négation la plus radicale de l'infini conçu » (« Le métaphysique dans l'homme », p. 169). Dans le même sens : « Le paradis perdu n'est pas à regretter. L'homme y vivait comme l'animal sous la loi naturelle de Dieu. C'est par le péché qu'il acquiert la science du bien et du mal, qu'il devient conscience et qu'il devient homme » (« Foi et bonne foi », p. 311-312). Malebranche, selon MERLEAU-PONTY, croyait pareillement que « l'univers réparé par Jésus-Christ vaut mieux que l'univers avant la faute » (*L'union de l'âme et du corps chez Malebranche, Biran et Bergson*, p. 41).

43. « Foi et bonne foi », p. 314.

le monde historique est ce par quoi se réalise pleinement Dieu et s'achève la Création, ne faut-il pas en conclure que le christianisme ne porte en son sein rien de moins qu'une « philosophie de l'homme⁴⁴ » ou une « anthropologie⁴⁵ » ? En reliant aussi solidement l'action des hommes dans le monde historique à la volonté divine, en célébrant « le mariage de l'Esprit et de l'histoire humaine⁴⁶ », le christianisme, demande Merleau-Ponty, n'en vient-il pas, nonobstant la volonté effective manifestée par l'institution et les autorités ecclésiastiques, à opérer une véritable sanctification de l'histoire qui en fait, à terme, la seule réalité ? Autrement dit, le christianisme ne conduit-il pas, alors même qu'il en parlait et cherchait à en dire le sens, au dépassement de la représentation d'un monde divisé entre un ici-bas et un au-delà, qui définit le phénomène religieux à proprement parler ? On peut reconnaître là une certaine interprétation par Merleau-Ponty du hégélianisme : c'est par l'histoire, c'est-à-dire l'activité des hommes, que l'Esprit ou Dieu prend consistance ; au point, inversement, que l'histoire ou l'activité des hommes n'apparaît comme rien d'autre que l'accomplissement de l'Esprit ou de Dieu. L'humanité historique accomplissant le divin et le divin s'accomplissant dans l'humanité historique (« Dieu se fait homme ou l'homme se fait Dieu⁴⁷ »), Dieu n'est plus nulle part du fait même qu'il est partout présent dans l'histoire comme une sorte de « force anonyme⁴⁸ » qui la soutient tout entière, et « meurt » ainsi en tant que transcendance située à distance du monde. En ce sens, il ne faudrait pas hésiter à conclure qu'en « rempla[çant] l'absolu séparé par l'absolu dans les hommes », l'« idée chrétienne de la mort de Dieu » ne contient déjà en elle rien de moins que l'« idée [hégélienne et] nietzschéenne que Dieu est mort⁴⁹ ».

Cependant, Merleau-Ponty y insiste, le dépassement inéluctable du christianisme dans l'anthropologie, loin de signifier l'abolition pure et simple du premier, est indissociable de la conservation de certains des éléments qui le définissent. Ainsi, selon lui, l'identification entre l'humanité et la divinité que suppose l'anthropologie ne revient aucunement à un transfert pur et simple des attributs divins à l'humanité : il n'y a pas, comme le dit bien Sartre, d'« homme de droit divin⁵⁰ ». C'est que l'humanisme, sauf à se présenter comme « religion de l'homme achevé⁵¹ », c'est-à-dire, en somme, à réintroduire la notion de toute-puissance, ne saurait oublier la leçon chrétienne de la Rédemption : celle-ci, loin d'effacer la Chute et la nécessaire Incarnation du Verbe qui s'ensuit, n'a de sens, tout au contraire, que de leur succéder et, par là, de confirmer la séparation en quelque sorte définitive de l'humanité et de la divinité. Si la « théologie » de Merleau-Ponty suppose que l'Esprit relève le Fils, elle réserve à

44. *Ibid.*, p. 313.

45. « La querelle de l'existentialisme », dans *Sens et non-sens*, p. 131.

46. « Foi et bonne foi », p. 314.

47. « L'existentialisme chez Hegel », dans *Sens et non-sens*, p. 119.

48. « Le métaphysique dans l'homme », p. 169.

49. « Le primat de la perception et ses conséquences philosophiques », p. 135. Voir également « Le métaphysique dans l'homme », p. 169.

50. SARTRE, cité dans *Humanisme et terreur. Essai sur le problème communiste*, Paris, Gallimard, 1947, p. XXXVIII.

51. « Un auteur scandaleux », p. 80.

ce dernier seul la réalisation de l'union ou de la réconciliation parfaite entre l'humanité et la divinité. Aussi, plutôt qu'à une humanité divinisée, le Dieu fait homme du christianisme ouvre-t-il la voie, en définitive, à une humanité qui se doit de reconnaître qu'elle n'est pas d'essence divine et pas plus de l'essence de l'Ange déchu ayant conservé dans sa révolte contre le Père des traits qui l'élèvent au-dessus de la condition charnelle : le « héros des contemporains », ce n'est ni le Saint qui se croit guidé par la Providence, ni « Lucifer », ce n'est « pas même Prométhée, c'est l'homme⁵² » — et rien que lui. L'humanisme auquel aboutit Merleau-Ponty ne fait donc pas de l'humanité la reine de la Création, il insiste au contraire sur ses limites en ne concevant pas la vie humaine hors l'errance, le pari et l'entremêlement du bien et du mal⁵³.

Toutefois, le christianisme, très certainement effrayé par cette perspective qu'il a lui-même mise en œuvre et qui ramène l'humanité, avec ses défauts et son imperfection, à elle-même, a tout fait, insiste Merleau-Ponty, pour ne pas que s'en manifestent les conséquences ultimes. En même temps, par ailleurs, incapable de renier le dogme de l'Incarnation, le christianisme n'a pas pu les condamner radicalement. C'est là l'équivoque qui le définit. La théologie trinitaire dit au mieux, selon Merleau-Ponty, ce refus d'assumer jusqu'au bout, mais sans jamais le désavouer tout à fait, le chemin qui va du Verbe fait chair à l'anthropologie. Le dogme de la Trinité, en effet, est fondé sur une « antidialectique » qui suppose que le Père se conserve totalement en tant que « personne » au travers même de l'opération qui fait émerger le Fils et l'Esprit de la « substance » divine, de telle sorte « que la religion du Père demeure dans la religion de l'Esprit⁵⁴ ». C'est là, en somme, la formule des contradictions du christianisme dans sa réalité historique : dans « la ligne de l'Incarnation », en tant qu'il se pose comme religion de l'Esprit tendant vers une anthropologie, le christianisme est généreux, critique de l'ordre établi et peut même « être révolutionnaire » ; mais en tant qu'il conserve la religion du Père et qu'il suppose une toute-puissance extérieure aux hommes, le christianisme se révèle conservateur, d'abord par indifférence au monde sensible, ensuite par volonté de ménager un lieu dans une société dominée par les puissants à une Église qui tend toujours à ignorer ce monde ou à s'en écarter puisque c'est vers le ciel qu'elle tourne en définitive son regard. La justice, la charité, l'amour que l'Incarnation promettait, ont ainsi leur lieu à part, à distance de l'histoire, et c'est pourquoi, en définitive, ce sont Marx et les ouvriers qui ont raison : le christianisme est, comme toute religion, une « aliénation », et les chrétiens, quoiqu'ils soient de « mauvais conservateur[s] », sont aussi des « révolutionnaire[s] peu sûr[s]⁵⁵ ».

Cette appréciation critique du christianisme se situe d'abord sur le plan politique ; mais qu'en est-il de la valeur propre du christianisme du point de vue proprement

52. « Le héros, l'homme », dans *Sens et non-sens*, p. 331.

53. « Foi et bonne foi », p. 312 ; « La querelle de l'existentialisme », p. 129. Tout l'argument de *Humanisme et terreur* tourne autour de cette idée.

54. « Foi et bonne foi », p. 313-314.

55. *Ibid.*, p. 316, 315.

philosophique ? La réponse de Merleau-Ponty à cette question est également sans équivoque : du point de vue du philosophe, la religion du Père, qui suppose la toute-puissance divine, et la religion du Fils et de l'Esprit, qui annonce une anthropologie, ne peuvent pas coexister sans se contredire, comme le prétend pourtant la théologie trinitaire. C'est pourquoi la pensée chrétienne, lorsque mise en demeure par la philosophie moderne de se justifier, apparaît forcément incohérente, voire en pleine « décadence⁵⁶ » ; et c'est pourquoi également, conclut Merleau-Ponty, le philosophe conséquent est nécessairement athée.

Il est difficile, soutient Merleau-Ponty au point de départ de son raisonnement, de concevoir que la religion chrétienne puisse se passer de l'affirmation de l'existence d'une transcendance identifiée à une « pensée infinie⁵⁷ » ou à un « Regard infini devant lequel nous sommes sans secret, sans avenir, réduits à la condition de *choses visibles*⁵⁸ ». Certes, la toute-puissance divine est dite s'exercer, dans la tradition aristotélico-thomiste, au travers de médiations : l'humanité se trouve orientée vers Dieu et vers la « perfection » par une « finalité naturelle », elle-même fruit de la Création divine. Mais si l'on prend au sérieux la notion de finalité naturelle, on doit tirer l'une des deux conclusions suivantes, selon Merleau-Ponty : on peut supposer, d'abord, que cette finalité confère à l'humanité « un destin » comme à « une chose⁵⁹ ». Dieu concentre alors en lui la subjectivité et la liberté et nous ne sommes plus que ses objets. Thèse indéfendable, du point de vue même du christianisme, d'abord en ce qu'elle efface le péché originel, qui est l'acte de naissance de la liberté humaine, et ensuite en ce qu'elle ramène par là la religion chrétienne à une sorte de « fétichisme de la nature⁶⁰ ». Aussi le chrétien doit-il plutôt supposer que la finalité naturelle n'annule pas la liberté humaine, mais se contente seulement de « peser » sur elle afin de lui indiquer la voie vers Dieu et le bien. De ce point de vue, lorsque nous nous plions — librement — à notre finalité naturelle, nous « accompli[ssons] en acte ce que nous sommes en puissance⁶¹ ». Cependant, disant cela, le chrétien est au même moment forcé d'admettre que l'humanité peut également tout aussi librement s'écarter de cette finalité, laquelle apparaît, par là même, relever de l'ordre du « facultati[f]⁶² ». Mais, demande alors le philosophe, quel sens peut conserver la notion de finalité naturelle si on admet que ce qu'elle désigne ne suppose aucun pouvoir de contraindre ? Plus encore, ajoute-t-il, jusqu'à quel point est-il conséquent de chercher à limiter cette « inquiétante liberté qui pénètre partout » et dont on a

56. « Un auteur scandaleux », p. 81.

57. Intervention dans « Deuxième entretien privé » (12 septembre 1951), dans Marcel GRIAULE *et al.*, *La connaissance de l'homme au XX^e siècle. Texte des conférences et des entretiens organisés par les Rencontres internationales de Genève 1951*, Neuchâtel, La Baconnière, 1952, p. 249. Car « sans Dieu en idée, sans la pensée infinie et créatrice du monde, le Christ est un homme, sa naissance et sa passion cessent d'être des actes de Dieu pour devenir les symboles de la condition d'homme » (« L'homme et l'adversité », dans *ibid.*, p. 74).

58. « Foi et bonne foi », p. 314 (l'italique est dans le texte).

59. « La querelle de l'existentialisme », p. 129.

60. « Un auteur scandaleux », p. 82.

61. « La querelle de l'existentialisme », p. 130.

62. *Ibid.*, p. 133.

d'abord reconnu le « pouvoir absolu de dire oui ou non » en la « localis[ant] » ensuite « dans certains actes privilégiés⁶³ » ? La question, en définitive, « est de savoir si l'on peut faire à la liberté sa part et lui donner quelque chose sans lui donner tout⁶⁴ ». Pour Merleau-Ponty, le chrétien se trouve ainsi pris dans un dilemme dont il lui apparaît impossible qu'il puisse sortir : s'il reconnaît la liberté humaine et consent en conséquence à en faire, sauf à l'annuler aussitôt, le siège de la transcendance, il penche vers une anthropologie. Ce faisant, il ramène Dieu, pour reprendre l'expression de Jean Giraudoux, à une sorte de « cariatide du vide⁶⁵ ». En somme, s'il admet la liberté humaine, le chrétien n'est amené à rien de moins que nier la transcendance divine et, par là, à indiquer une sortie hors du christianisme. Mais, à l'inverse, s'il refuse cette conclusion, le chrétien doit forcément restaurer la transcendance et la toute-puissance divines et ainsi nier la liberté humaine. Du point de vue du philosophe, il faut trancher, soutient Merleau-Ponty, car il n'y a pas en vérité de conciliation possible entre les deux pôles entre lesquels est déchiré et constamment ballotté le christianisme.

Quoiqu'ils n'aient pas voulu ou pu l'admettre ouvertement, c'est ce qu'ont d'ailleurs indiqué les premiers philosophes modernes qui ont cherché à penser la liberté humaine. Descartes posant qu'il n'y a pas de finalité naturelle, distingue « la *res extensa* » de la conscience ou de « l'esprit sans secours naturel » et admet en conséquence que « la liberté de l'homme est en un sens égale à celle de Dieu⁶⁶ ». Le mot de Pascal sur le « silence éternel de ces espaces infinis qui effraient » suppose dans le même sens qu'« il y a quelque chose d'horrible, de repoussant et d'irrécusable dans ces choses qui sont simplement et ne *veulent* rien *dire* » et, en conséquence, que « l'esprit [humain] est ce qui ne saurait se reposer nulle part, en aucune preuve, aucun destin préétabli⁶⁷ ». Distinguant la gloire du Dieu-architecte de « celle que Dieu obtient par le libre sacrifice des hommes » qui « apportent à la Création comme un concours indispensable », Malebranche dit autrement mais aussi sûrement que « l'ordre humain commence avec la liberté⁶⁸ ». Sans être nié explicitement, Dieu est donc rendu superflu par l'affirmation de la liberté humaine dans la philosophie moderne. Aussi, quand elle insiste pour traiter des rapports de la liberté humaine avec le divin, cette philosophie en arrive-t-elle, au mieux, « à une action mystique sans aucun contenu dogmatique et [...] à une foi qui n'est foi à aucun être⁶⁹ ». Pour Kierkegaard, par exemple, le « vrai chrétien » est « un homme qui ne dira même pas : je suis chrétien » et qui, substituant le « silence » à la « foi », aboutit à une conception du christianisme qui, déclare Merleau-Ponty, ne fait ni un catholique, ni un protestant, mais

63. *Ibid.*, p. 133, 130.

64. *Ibid.*, p. 133.

65. « L'homme et l'adversité », p. 74.

66. « La querelle de l'existentialisme », p. 130, 133.

67. *Ibid.*, p. 129-130 (l'italique est dans le texte).

68. *Ibid.*, p. 130.

69. « La querelle de l'existentialisme », p. 131. Voir également *L'union de l'âme et du corps chez Malebranche, Biran et Bergson*, p. 44 : « La foi selon Kierkegaard n'est plus foi en quelque chose ou en quelque être ».

simplement « un homme à peu près comme moi⁷⁰ ». On comprend dans ces circonstances que les penseurs chrétiens tiennent tant au thomisme et à « l'idée aristotélicienne d'un homme ordonné à sa fin comme la plante à la forme de la plante⁷¹ ». Au regard de l'audace kierkegaardienne, la philosophie d'un Gabriel Marcel, qui cherche vainement à concilier finalité et liberté en tentant de limiter ou d'orienter la dernière, paraît en dernière instance, malgré ses mérites incontestables, inconséquente⁷².

En résumé, suivant Merleau-Ponty, le philosophe n'a donc véritablement le choix qu'entre des affirmations qui s'excluent : ou bien la transcendance est en Dieu, ou bien elle est en l'humanité historique (avec les limites qui lui sont propres⁷³) ; ou bien il y a un absolu séparé et une vérité absolue, ou bien « ma croyance à l'absolu, dans ce qu'elle a de solide, n'est rien que mon expérience d'un accord avec moi-même et avec autrui⁷⁴ » et la vérité relève en conséquence seulement du probable et du pari⁷⁵ ; ou bien on est théologien, ou bien on est philosophe⁷⁶ ; ou bien, en somme, on est théiste ou bien on est athée et l'on vit sans Dieu et sans substitut à Dieu⁷⁷.

Dans ce contexte, il faut, selon Merleau-Ponty, comprendre la permanence du christianisme dans la société moderne à partir de l'état historique dans lequel se trouve l'humanité⁷⁸, qui est tout ce dont nous pouvons faire l'expérience et tout ce que nous pouvons connaître⁷⁹. À cette humanité qui refuse ou est empêchée d'assumer sa liberté, la notion de finalité naturelle apparaît un moyen de ne pas s'avouer que, comme l'ont soutenu tant Descartes que Pascal, l'homme est un « monstre incompréhensible et contradictoire, sans autre nature que les vieilles coutumes qu'il s'est données, comme grand par sa misère et misérable par sa grandeur⁸⁰ ». La notion de Dieu, fondement de la finalité naturelle dans l'aristotélico-thomisme, doit ainsi être considérée fondamentalement comme l'expression d'un désir de compensation, plus précisément le « terme de référence d'une réflexion humaine qui, considérant ce

70. Intervention dans « Deuxième entretien privé », p. 248.

71. « La querelle de l'existentialisme », p. 131.

72. Intervention dans « Deuxième entretien privé », p. 247.

73. « Le métaphysique en l'homme », p. 168. Voir également : « Un auteur scandaleux », p. 78.

74. « Le métaphysique dans l'homme », p. 166 ; *Humanisme et terreur*, p. 204 ; « Le primat de la perception et ses conséquences philosophiques », p. 135.

75. « Foi et bonne foi », p. 317 et suiv.

76. Intervention dans « Deuxième entretien privé », p. 246, 247.

77. *Ibid.*, p. 250, 251.

78. « La religion est plus qu'une apparence creuse, c'est un phénomène fondé dans les relations interhumaines » (« Marxisme et philosophie », dans *Sens et non-sens*, p. 226).

79. « Le métaphysique dans l'homme », p. 169, note 1.

80. « La querelle de l'existentialisme », p. 131. Évidemment, cette thèse, tout comme celle suivant laquelle il n'y a pas de finalité naturelle qui puisse peser sur une liberté qui n'est en conséquence limitée par rien, posent la question de la normativité dans la philosophie de Merleau-Ponty : n'y a-t-il donc rien qui puisse orienter la liberté ? La liberté ne légitimerait-elle pas, en conséquence, tout le bien et tout le mal (c'est le sens de la critique de la philosophie de l'existentialisme par Hannah Arendt : « L'intérêt pour la politique dans la pensée philosophique européenne récente (1954) », *Les Cahiers de philosophie*, 4 [1987], p. 7-28) ? Question bien sûr très importante, qui concerne le caractère historiciste de la philosophie existentialiste, laquelle nécessiterait un long développement que nous ne pouvons pas même amorcer ici.

monde tel qu'il est, précipite dans [une] idée ce qu'elle voudrait qui fût⁸¹ ». Bien que le saint ou le héros se soient le plus souvent présentés comme « ministre[s] d'une Providence⁸² » ou porteurs d'une finalité naturelle, ils ont toujours été seuls au fond, car l'homme « n'est qu'un nœud de relations⁸³ ». En tant qu'il pense le sensible comme le produit du travail⁸⁴ et qu'il approche ainsi l'idée qu'il n'y a de l'être que comme « être-pour-moi⁸⁵ », Marx est en définitive celui qui comprend le mieux le caractère aliénant de la religion et la nécessité de la dépasser en réalisant « dans notre avenir » ce qui a jusqu'à maintenant paru « hors du temps⁸⁶ ». La « religion séparée » comprise comme « effort fantastique de l'homme pour rejoindre les autres hommes dans un autre monde » ou comme « phantasme de communication » peut donc « disparaître [...] en passant » dans les « relations interhumaines⁸⁷ ».

II. DE L'ATHÉISME À L'INTERROGATION INTERMINABLE DE LA PENSÉE CHRÉTIENNE PAR LA PHILOSOPHIE

La façon dont Merleau-Ponty rejette la politique d'inspiration chrétienne et oppose la philosophie à la pensée chrétienne pourrait laisser croire que le débat était pour lui définitivement clos au début des années cinquante. Cependant, il faut constater, d'abord, que le philosophe est revenu fréquemment par la suite sur la question du christianisme. Plus encore, comme on l'a précédemment dit, il faut constater que la façon dont Merleau-Ponty envisage dans ses écrits des années cinquante les rapports entre la philosophie et la pensée chrétienne suppose une certaine prise de distance à l'égard de ses thèses antérieures. Sans abandonner l'idée d'une opposition fondamentale entre la philosophie et la pensée chrétienne, Merleau-Ponty opère indéniablement, comme on le verra, un déplacement des termes du débat qui les oppose.

Quel est le sens de cette inflexion ? On peut avancer qu'il faut la comprendre à la lumière des modifications qui interviennent dans la pensée du philosophe au cours des années cinquante (de la même façon que la critique du christianisme au cours des années quarante était liée à son rapprochement avec le marxisme). D'un côté, au marxisme, Merleau-Ponty reproche désormais de reculer devant l'« autocritique généralisée⁸⁸ » qu'il annonçait, en identifiant celle-ci à une positivité empirique, le prolétariat, censée clore l'histoire ; de l'autre, à la phénoménologie husserlienne, Merleau-Ponty reproche pour l'essentiel d'en être restée à une forme d'égologie

81. « Le métaphysique dans l'homme », p. 168.

82. « Le héros, l'homme », p. 324.

83. Antoine de SAINT-EXUPÉRY, *Pilote de guerre*, p. 171, 174, cité dans *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945, p. 520.

84. « Marxisme et philosophie », p. 224.

85. « Le métaphysique dans l'homme », p. 164.

86. « La querelle de l'existentialisme », p. 137.

87. « Marxisme et philosophie », p. 226.

88. Maurice MERLEAU-PONTY, *Les aventures de la dialectique*, Paris, Gallimard, 1955, p. 73.

transcendante⁸⁹. En somme, tant au marxisme qu'à la phénoménologie, Merleau-Ponty reproche de conserver la référence à des termes positifs ou inquestionnés, qu'il s'agisse du prolétariat révolutionnaire ou de l'ego transcendantal, alors même qu'il cherche de son côté à définir la philosophie comme une interrogation sans limite et sans fin. Cette interrogation, insiste Merleau-Ponty, la philosophie ne l'invente pas, elle est toujours déjà là, pourrait-on dire, logée au cœur même de l'expérience : le « monde existant », en effet, « existe sur le mode interrogatif⁹⁰ », de telle sorte que la philosophie n'est rien d'autre que la mise « à nu » de cette « interrogation fondamentale⁹¹ » que la « foi perceptive⁹² » et diverses formes d'expressions ou d'activités formellement non philosophiques portent avec elles sans cependant la thématiser. C'est pourquoi la philosophie ne peut que prendre la forme d'une exploration méthodique de la foi perceptive et des diverses formes d'expériences qu'il s'agit d'amener à l'expression de leur sens⁹³ — demeurant par là essentiellement la même maintenant qu'à l'origine, alors que Socrate la concevait comme une interrogation interminable de la *doxa*⁹⁴. Plutôt que de viser à énoncer positivement un savoir absolu de la totalité ou de l'Être⁹⁵, la philosophie, selon Merleau-Ponty, se présente ainsi telle une herméneutique inachevable du visible et de tous les signes. Or s'il convient d'interroger en ce sens la peinture⁹⁶, la littérature⁹⁷, la science⁹⁸, la politique⁹⁹, etc., quelle raison y aurait-il d'exclure de l'interrogation cette forme de non-philosophie que constituent les diverses manifestations de la pensée et de la théologie chrétiennes ?

Du moins, semble-t-il, c'est ce qui ressort de deux textes fondamentaux qui scandent la réflexion de Merleau-Ponty sur le christianisme au cours des années cinquante : *Éloge de la philosophie*¹⁰⁰, où le philosophe revient notamment sur l'association étroite précédemment établie entre la philosophie et l'athéisme, et « Partout et

89. Maurice MERLEAU-PONTY, *Le visible et l'invisible*, texte établi par Claude Lefort, Paris, Gallimard, 1964, notamment p. 192.

90. *Ibid.*, p. 139.

91. *Ibid.*, p. 140.

92. *Ibid.*, p. 139.

93. *Le visible et l'invisible* cite encore la phrase fameuse de Husserl (tirée des *Méditations cartésiennes*) : « C'est l'expérience [...] muette encore qu'il s'agit d'amener à l'expression pure de son propre sens » (p. 171).

94. C'est pourquoi, indique MERLEAU-PONTY dans une note de travail de *Le visible et l'invisible*, la philosophie parle forcément un langage impur, puisqu'elle doit « s'installer » au cœur même de l'expérience pour tenter de la faire parler : « Pas de différence *absolue*, donc, entre la philosophie ou le transcendantal et l'empirique (il vaut mieux dire : l'ontologique et l'ontique). — Pas de parole philosophique absolument pure » (*ibid.*, p. 319 ; l'italique est dans le texte).

95. *Ibid.*, p. 141.

96. *L'Œil et l'Esprit*, Paris, Gallimard, 1964.

97. Voir notamment le passage du cours de 1960-1961 sur Claude Simon, « L'ontologie cartésienne et l'ontologie d'aujourd'hui », dans *Notes de cours 1960-1961*, p. 204 et suiv.

98. Voir notamment *La nature. Notes. Cours du Collège de France*.

99. Voir notamment, outre *Les aventures de la dialectique*, la « Préface » de *Signes*, Paris, Gallimard, 1960, p. 7-47.

100. Il s'agit de la leçon inaugurale prononcée par Merleau-Ponty au Collège de France.

nulle part¹⁰¹ », où il illustre le sens de l'interrogation par la philosophie de la pensée chrétienne.

Dans sa leçon inaugurale, Merleau-Ponty commence par constater à quel point la question de l'athéisme semble être devenue l'objet quasiment exclusif dont se préoccupent la pensée et la théologie chrétiennes. En effet, bien rares sont les théologiens qui s'engagent désormais, par exemple, dans l'entreprise classique visant à « prouver » l'existence de Dieu¹⁰². La pensée chrétienne affirme maintenant moins la vérité dont elle se prétend porteuse qu'elle ne cherche à réfuter ses adversaires. Ainsi, puisque l'athéisme est considéré par elle essentiellement comme une « théologie renversée », un « antithéisme » ou un « anthropothéisme », c'est-à-dire la manifestation d'une humanité emportée par l'orgueil qui s'attribue la toute-puissance et veut par là s'égaliser à Dieu¹⁰³, la pensée chrétienne se présente, en retour, de plus en plus comme un simple anti-antithéisme. À la fois cet abandon de la disposition affirmative de la pensée chrétienne et son refus de considérer l'athéisme à partir de ce qu'il est dans sa réalité positive — c'est-à-dire, selon la conception de Merleau-Ponty, un refus combiné de la foi en Dieu et en l'homme tel que défini par l'humanisme classique — paraissent justifier le diagnostic de « décadence » déjà formulé à son sujet¹⁰⁴.

Cette continuité avec des propos énoncés antérieurement ne doit cependant pas empêcher de relever la distance que prend par la suite Merleau-Ponty à leur égard. Le philosophe, insiste-t-il, doit en effet refuser de définir la philosophie simplement comme un athéisme quand il se trouve confronté au penseur chrétien ou au théologien¹⁰⁵. Questionné quant à sa croyance en l'existence de Dieu, le philosophe, puisqu'il fait profession de « sa[voir] qu'il ne sait pas¹⁰⁶ », doit en fait s'abstenir dans l'immédiat de répondre qu'il croit ou ne croit pas et plutôt viser à faire ressortir le sens de l'interrogation que porte avec elle la pensée chrétienne. De cette façon, selon Merleau-Ponty, le philosophe sera amené à constater que « Dieu » est un vocable qui s'inscrit chez le théologien dans une réflexion qui a son point de départ dans un ensemble de questions constituant une sorte de fond commun de la théologie et de la philosophie, qui toutes deux se demandent d'où le monde, la vie, l'humanité tirent leur origine, quel est leur sens, leur destin, etc. La théologie apparaîtra dès lors au philosophe comme un ensemble systématique de réponses à ces questions, ou, plus précisément, comme un ensemble de « solutions¹⁰⁷ » à ce qui se présente en fait comme un ensemble de « problèmes » : si le théologien, écrit Merleau-Ponty, admet, par exemple, « la contingence de l'être humain », c'est en définitive « pour la dériver d'un Être nécessaire, c'est-à-dire pour s'en défaire, [il] n'use de l'étonnement

101. Dans *Signes*, p. 158-200.

102. *Éloge de la philosophie*, p. 50.

103. *Ibid.*, p. 51.

104. *Ibid.*, p. 50.

105. La philosophie « définie » comme « athée » est seulement « la philosophie vue par le théologien » (*ibid.*, p. 55).

106. *Ibid.*, p. 9, 10-11, 47.

107. *Ibid.*, p. 53.

philosophique que pour motiver une affirmation qui le termine¹⁰⁸ ». Certes, ces « solutions » théologiques sont inacceptables au philosophe ; moins cependant, affirme Merleau-Ponty, parce qu'il s'agit de ces « solutions » et non d'autres que parce que, selon lui, aux questions posées en commun par la théologie et la philosophie il n'existe simplement pas de réponses définitives ou, dit plus précisément, parce qu'il ne s'agit pas de problèmes qu'on pourrait résoudre. S'il y a un propre de la philosophie, dans ce contexte, c'est, au contraire de ce qui définit la théologie, de refuser d'en finir avec l'« étonnement » et de s'installer définitivement dans l'« étrangeté » ou dans les « mystères¹⁰⁹ » de l'être, du monde et de l'existence : la « philosophie », écrit Merleau-Ponty, « nous éveille à ce que l'existence du monde et la nôtre ont de problématique en soi, à tel point que nous soyons à jamais guéris de chercher, comme disait Bergson, une solution “dans le cahier du maître¹¹⁰” ». Le philosophe, autrement dit, admet au contraire du théologien qu'il n'en aura jamais fini avec la description de « ce surgissement des phénomènes à tous les étages du monde », de leur « commencement » ou de leur « naissance continuée¹¹¹ ». Aussi, d'une certaine façon, peut-on dire que plutôt que de simplement nier le bien-fondé de la théologie, il dépasse cette dernière sur son propre terrain en étant plus fidèle qu'elle au mystère¹¹² : en récusant toute idée de « solution », il pousse en effet « jusqu'au bout la contestation des faux dieux que le christianisme a installée dans notre histoire » en refusant de déterminer à l'avance où « [s']arrêtera [...] la critique des idoles¹¹³ ». Ce que le philosophe recherche est, en ce sens, indéfiniment « au-dessous » (pour reprendre le mot de Claudel, qui l'appliquait par ailleurs à Dieu même¹¹⁴) : jamais, explorant l'être « brut » ou « sauvage » dont la « latence¹¹⁵ » le révèle proprement inépuisable, le philosophe pourra-t-il espérer dépasser son statut d'interrogeant ou d'explorateur de la « chair du monde » pour en arriver à une définition positive du fondement qu'elle désigne. Le principe fondateur originaire, l'« *Urstiftung* » dont parlait Husserl, n'est en ce sens jamais pleinement présent pour lui et c'est ce qui caractérise sa posture¹¹⁶. Admettant, comme le théologien, la « transcendance » — il y a l'être, le monde, l'existence —, le philosophe la conçoit, contrairement à lui, éternellement « silencieuse¹¹⁷ », ce qui veut dire interminablement à interroger — comme si la « cariatide du vide », tout autant qu'à désigner l'aboutissement d'un christianisme fidèle jusqu'au bout à l'Incarnation et se résolvant en anthropologie¹¹⁸

108. *Ibid.*

109. *Ibid.*, p. 54, 73.

110. *Ibid.*, p. 53.

111. *Ibid.*, p. 52, 54.

112. La philosophie plutôt que de simplement dissoudre le sacré, « ne le met jamais ici ou là, comme une chose, mais à la jointure des choses et des mots » (*ibid.*, p. 55).

113. *Ibid.*, p. 56.

114. « Le langage indirect et les voix du silence », dans *Signes*, p. 88.

115. *Le visible et l'invisible*, p. 219, 222, 175.

116. *Ibid.*, p. 227 ; « Le langage indirect et les voix du silence », p. 73.

117. *Le visible et l'invisible*, p. 266.

118. *Supra*, note 65.

désignait également ce « qui est avant l'expression *et qui la soutient par derrière*¹¹⁹ ». Certes, par là est indiqué que l'Être comporte un indépassable « invisible » : mais celui-ci, dit clairement Merleau-Ponty, ne doit aucunement être confondu avec l'« invisible absolu¹²⁰ » dont il est question dans la théologie, puisque plutôt que d'être « le contraire du sensible », il en est « la doublure et la profondeur¹²¹ ». Se définissant ainsi comme le patient messenger d'une herméneutique du visible, le philosophe ne peut que refuser de faire profession de nier l'existence de Dieu, lui qui, en fin de compte, n'a pas d'explication définitive ou dernière du sens de l'Être à opposer au théologien¹²².

La discussion sur les rapports entre la philosophie et la théologie est reprise à nouveaux frais dans un article de 1956, consacré cette fois spécifiquement aux rapports entre « christianisme et philosophie¹²³ ». L'idée que la philosophie, dans son effort pour chercher à faire émerger à la surface les « nœuds de signification¹²⁴ » originaires qui tissent la trame de l'Être brut ou de profondeur, se trouve constamment confrontée à ce qui s'énonce au nom et du sein du christianisme, marque la continuité avec la leçon inaugurale de 1952. Le propre de l'article de 1956 est de chercher, au travers d'une série d'énoncés ou de propositions qui dessinent un parcours argumentatif particulièrement sinueux, comme on le verra, à illustrer le sens de l'interrogation du christianisme par la philosophie.

Le premier mouvement du texte prend son point de départ dans le constat suivant lequel il y a une bien mauvaise façon de comprendre le débat entre la philosophie et la pensée chrétienne qui consiste à montrer, au-delà des tensions qui les opposent, les « influences » que l'une a pu exercer sur l'autre — à montrer, par exemple, l'« apport religieux en philosophie¹²⁵ ». Ce que cette façon de faire suppose, indique Merleau-Ponty, c'est que la philosophie d'un côté et la pensée et la théologie chrétiennes de l'autre auraient chacune une essence propre et que les frontières étant nettement délimitées entre elles, elles pourraient ainsi « échanger ». Or, il faut se demander, suivant

119. *Le visible et l'invisible*, p. 221 (l'italique est dans le texte). C'est peut-être, en ce sens, d'une « colonne absente » dont il faudrait parler, pour reprendre une expression de Michaux dont Claude LEFORT a fait le titre de son ouvrage consacré à Merleau-Ponty : *Sur une colonne absente. Écrits autour de Merleau-Ponty*, Paris, Gallimard, 1978.

120. *Le visible et l'invisible*, p. 198. Déjà dans son article sur Cézanne, MERLEAU-PONTY disait que le « *Logos infini* » devait suffire là où le peintre invoquait le « *Pater Omnipotens* » : « Le doute de Cézanne », dans *Sens et non-sens*, p. 33.

121. *Le visible et l'invisible*, p. 195.

122. Cette posture du philosophe fondée sur l'interrogation ne risque pas d'être davantage acceptable au théologien que l'athéisme pur et simple, prévient Merleau-Ponty. Socrate, rappelle MERLEAU-PONTY, est en effet véritablement perdu devant ses juges non quand il nie les dieux de la Cité (ce qu'il ne fait d'ailleurs pas), mais quand il affirme « croire comme aucun de ceux qui [l']accusent », quand, plus précisément, il ramène le divin à une sorte de « démon » qui se révèle à lui par une « monition silencieuse et en rappelant l'homme à son ignorance ». La religion, pour Socrate, est dès lors « vraie, mais d'une vérité qu'elle ne sait pas elle-même, vraie comme Socrate la pense et non comme elle se pense ». On comprend que cette « religion interprétée » soit l'équivalent « pour les autres », de « la religion supprimée » (*Éloge de la philosophie*, p. 43, 46).

123. Section III de « Partout et nulle part », dans *Signes*, p. 176-185.

124. *Ibid.*, p. 178-179.

125. *Ibid.*, p. 178.

Merleau-Ponty, si les débats autour de l'existence ou non d'une « philosophie chrétienne » ne nous indiquent pas la nécessité de questionner l'existence même d'un « christianisme unanime » et d'une « philosophie unanime » que l'on pourrait opposer l'un à l'autre¹²⁶. En effet, Émile Bréhier, qui oppose la raison philosophique à la révélation et conteste l'idée même de « philosophie chrétienne », est pourtant assez près de néo-thomistes comme Jacques Maritain et Étienne Gilson, qui admettent tous deux que « la philosophie n'est pas chrétienne dans son *essence* », qu'elle peut l'être « seulement dans son *état* » parce que la raison et la révélation ne peuvent pas être confondues¹²⁷ ; inversement, un néo-kantien comme Léon Brunschvicg, qui admet l'« insuffisance » de la philosophie, incapable de faire correspondre l'existence et l'idée, et Maurice Blondel, pour qui la philosophie, incapable de se « boucler » sur elle-même, ouvre par là à « une réalité dont la conscience philosophique n'est pas la source¹²⁸ » et dont traite la théologie, sont peut-être plus près l'un de l'autre que, comme on aurait pourtant pu s'y attendre, le premier de Bréhier et le second de Maritain et Gilson. Aussi Merleau-Ponty tire-t-il cette première conclusion de ces constats : quand ils interrogent, on doit constater que des théologiens se font authentiquement philosophes ; et quand ils sentent la nécessité de chercher des réponses au-delà de l'activité d'interrogation dans laquelle ils sont engagés, que plusieurs philosophes en viennent à se tourner pour ainsi dire naturellement vers la théologie. Les frontières paraissent en fait parfois si poreuses entre la philosophie et la pensée ou la théologie chrétienne que Merleau-Ponty, qui en avait pourtant déconsidéré l'idée (même si ce n'était qu'implicitement) quelques années plus tôt, en vient à estimer que la notion de « philosophie chrétienne » est tout à fait légitime : il y a, écrit-il, « assurément une philosophie chrétienne, comme il y a une philosophie romantique ou une philosophie française¹²⁹ ». Loin de pouvoir être ramené à une série d'« influences », comme on l'a dit, cet ancrage de la philosophie dans des ensembles culturels ou civilisationnels (dans ces exemples : le christianisme, le romantisme, la France) tient plutôt à ce que, comme toute autre entreprise de pensée, l'activité philosophique ne peut se nourrir que de « ferments » ou de « matrices de culture¹³⁰ » qui la précèdent ou la dépassent. En aucune façon, autrement dit, la philosophie ne peut être considérée comme auto-référentielle ou auto-suffisante : plutôt qu'un « Verbe intemporel et immanent », elle ne se déploie que traversée par des « modes d'expression indirects ou imaginatifs » qu'elle ne génère pas¹³¹ et dont la pensée et la théologie chrétiennes font assurément partie. Par exemple, que serait, demande Merleau-Ponty, la philosophie contemporaine sans les concepts d'« histoire », de « subjectivité », d'« incarnation », de « fini-

126. *Ibid.*, p. 176.

127. *Ibid.*, p. 176-177 (l'italique est dans le texte).

128. *Ibid.*, p. 177.

129. *Ibid.*, p. 179.

130. *Ibid.*, p. 169, 179. *Les aventures de la dialectique* (p. 25) et *Le visible et l'invisible* (p. 246) parlent de « matrices symboliques ».

131. « Partout et nulle part », p. 179.

tude positive », dont l'ancrage — même indirect — dans l'univers symbolique chrétien est indéniable¹³² ?

Ce premier mouvement du texte, qui pourrait donner l'impression d'un rapport affirmatif au christianisme, n'a cependant de sens que d'en préparer un second, qui le prend complètement à revers : il se pourrait bien en effet, indique Merleau-Ponty, que ces constats quant à la porosité de la philosophie et de la théologie chrétienne ne doivent servir qu'à nous amener à considérer autrement ce qui les sépare définitivement. Car si l'on peut certes admettre la légitimité d'une interrogation philosophique qui conclut à la vérité du christianisme, ne faut-il pas en même temps avouer que le rapprochement qu'on peut opérer de la « philosophie chrétienne » avec la « philosophie française » ou la « philosophie romantique », qui ne se proposent ni l'une ni l'autre de montrer que « la France » ou « le romantisme » sont les « vérités » auxquelles devrait aboutir la philosophie, doit forcément apparaître irrecevable aux chrétiens ? Dire que la philosophie est ancrée dans un langage et des ensembles symboliques d'origine non philosophiques, c'est une chose ; dire que cet ancrage est la vérité à laquelle elle aboutit, c'en est une tout autre : comment, en effet, confondre le fait « de trouver un sens et un mérite historique immense au christianisme » et celui « de l'assumer à titre personnel », c'est-à-dire d'y voir la vérité dernière à laquelle on doit donner son adhésion pour obtenir le salut de son âme¹³³ ? C'est pourquoi, alors que pour le philosophe le privilège revendiqué par le christianisme de clore l'interrogation demeurera toujours problématique, il se pourrait fort bien que pour le penseur et le théologien chrétiens l'« ouverture » de la philosophie au christianisme considéré comme une « matrice symbolique » ait pour conséquence de vider celui-ci de son sens. Comment le chrétien pourrait-il accepter, par exemple, l'utilisation par le philosophe de l'expression « corps glorieux » pour désigner le corps percevant, qui est à la fois « visible » ou doté d'une « pesanteur » et « voyant » ou doté d'une sorte de « légèreté » qui empêche qu'on puisse complètement l'objectiver¹³⁴ ? Que le corps du Ressuscité soit considéré par le philosophe comme symbolisant la condition humaine et rien qu'humaine, le chrétien peut-il l'accepter sans par là cautionner une entreprise qui, prétextant de la « fécondité¹³⁵ » dont sont porteuses les matrices symboliques chrétiennes, se révèle au fond une entreprise d'appropriation qui est aussi négation de la vérité du christianisme ? En lui faisant désigner la condition rien qu'humaine, l'utilisation par le philosophe de cette expression n'évacue-t-elle pas, sitôt qu'elle l'évoque, le corps christique auquel seul elle peut être appliquée si on veut lui conserver

132. *Ibid.*

133. *Ibid.*

134. *Le visible et l'invisible*, p. 195. Voir également : *L'Œil et l'esprit*, p. 33. Une des notes de travail de *Le visible et l'invisible* (p. 222) indique dans le même sens : « Dans mon 1^{er} volume, — après nature physique et vie, faire un 3^e chapitre où le corps humain sera décrit comme ayant un côté "spirituel" ». En ce sens, le « corps glorieux » désigne pour Merleau-Ponty notre corps et seulement celui-ci — au contraire de ce que suppose la foi chrétienne : cf. Ph 3,20-29 : « Car notre cité, à nous, est dans les cieux, d'où nous attendons, comme sauveur, le Seigneur Jésus Christ, qui transfigurera notre corps humilié pour le rendre semblable à son corps de gloire » (*Le Nouveau Testament. Traduction œcuménique de la Bible*, Paris, Les Sociétés bibliques, Cerf, s.d., p. 417).

135. « Le langage indirect et les voix du silence », p. 73.

son sens authentiquement chrétien¹³⁶ ? En ce sens, au-delà de la prise en compte par le philosophe de l'existence d'une philosophie chrétienne et de l'aveu que lui-même peut puiser avec profit dans les matrices symboliques chrétiennes pour penser l'être, le monde et l'existence (sans cependant concéder quoi que ce soit à la théologie), le fossé entre la philosophie et la théologie ou la pensée chrétienne demeure pour ainsi dire entier.

C'est ce dont témoignent en définitive, selon Merleau-Ponty, les entreprises de Descartes, de Malebranche (sur lesquelles, on le constate, il est constamment revenu tout au long de son effort pour confronter la philosophie et la pensée chrétienne) et de Blondel. Toutes, estime-t-il, ont, en effet, tenté en vain soit de faire leur part au christianisme et à la philosophie dans un ensemble cohérent et équilibré, soit d'opérer une réconciliation de la raison et de la foi. La distinction que fait Descartes entre, d'un côté, l'ordre des « possibles » accessibles à l'entendement (qui suppose, notamment, une distinction stricte entre l'âme et le corps) et, de l'autre, l'ordre de l'« actuel » qui est objet d'expérience (et qui suppose, au contraire, une indéniable quoique difficile à saisir union de l'âme et du corps), ne peut être surmontée en définitive que dans la « pensée infinie » qui à la fois « conçoit les possibles » et « crée le monde actuel¹³⁷ » ; aussi est-ce en Dieu seulement que peuvent être réconciliées essence et existence selon Descartes. Mais, disant cela, relève Merleau-Ponty, nous devons forcément admettre que nous sommes pour ainsi dire « hors d'état de comprendre » le comment de la réconciliation¹³⁸, de telle sorte que la raison doit céder finalement à la foi pour qu'elle nous apparaisse dans sa vérité. C'est bien pourquoi cette « solution » paraît insatisfaisante à Malebranche, pour qui l'« homme ne peut pas être d'une part “automate spirituel”, de l'autre sujet religieux qui reçoit la lumière surnaturelle¹³⁹ ». Aussi Malebranche est-il amené à chercher à résoudre la difficulté en disposant Dieu en quelque sorte partout, ce qui donne son sens à la fois à l'occasionalisme (Dieu est au fondement de la causalité) et à ses conceptions de la perception (résultat d'une sorte de « “prière naturelle” au Verbe¹⁴⁰ ») et de l'entendement (qui est « vision en Dieu ») ; le système de Malebranche, en somme, est fondé sur un effort consistant à faire que « la philosophie et la religion symbolisent¹⁴¹ », à faire apparaître la nature immédiatement comme surnature et vice-versa. Cependant, Malebranche lui-même doit admettre que cette « identité » des deux ordres n'empêche nullement que l'on ne reconnaisse pas la surnature dans la nature¹⁴² ; il faut toujours, en somme, à la raison philosophique l'ajout d'une foi religieuse qui lui est extérieure ou étrangère pour réa-

136. On pourrait poser la même question à propos de la « miraculeuse multiplication du sensible » que Merleau-Ponty évoque pour signifier la latence ou la profondeur de l'Être dans la « Préface » de *Signes* (p. 23).

137. « Partout et nulle part », p. 180.

138. *Ibid.* Voir également *L'Œil et l'Esprit*, p. 56 : selon Descartes, « l'être de Dieu est pour nous abîme » ; et « Le concept de nature. 1959-1960. Nature et Logos : le corps humain », dans *La nature. Notes. Cours du Collège de France*, p. 266.

139. « Partout et nulle part », p. 181.

140. *Ibid.*, p. 181-182.

141. *Ibid.*, p. 181.

142. *Ibid.*, p. 183.

liser la réconciliation entre le mondain et le divin. De son côté, parmi les contemporains, Blondel a cherché à nouveau cette réconciliation en réservant l'interrogation à la philosophie mais en montrant qu'elle est amenée à se dépasser vers la foi si elle veut arriver à des réponses¹⁴³. Ce qui, suivant Merleau-Ponty, reconduit très précisément la difficulté qu'il s'agissait de dépasser : Blondel, en effet, ne peut poser le christianisme comme porteur des réponses aux questions posées par la philosophie qu'en feignant d'ignorer que l'adhésion aux réponses ou aux « solutions » de la pensée chrétienne suppose que s'ajoute la foi à la raison. Certes, la philosophie se définit essentiellement selon Merleau-Ponty comme interrogation et elle n'a pas de « solution » à proposer qui, à la fois, lui permettrait de déclasser celles de la théologie et de résoudre les « problèmes » (car ce n'en sont simplement pas) que sont l'être, le monde, l'existence. Mais il ne s'agit aucunement d'entendre par là que le philosophe s'abstient de prendre position dans le monde, de trancher quand il est, comme tout autre, sommé de le faire, de telle sorte qu'il laisserait les réponses à la théologie (ou à toute autre forme de non-philosophie). Le philosophe vit aussi et, en conséquence, refuse d'« abandonne[r] [...] le positif à une instance absolument autre », il cherche plutôt à prolonger par l'énonciation du vrai ce qui se dessinait « en creux » dans son interrogation¹⁴⁴. Ce qui le distingue, et ce qui donne son vrai sens à la définition de la philosophie comme recherche de la sagesse et pratique de l'interrogation interminable, est qu'il s'interroge à mesure des affirmations qu'il est amené à faire, qu'il double, en somme, toute réflexion d'une « *surréflexion* qui tiendrait compte aussi d'elle-même¹⁴⁵ ». Autrement dit, définir la philosophie comme interrogation veut dire, en définitive, non pas qu'elle ne prend jamais position, qu'elle ne donne jamais de réponse et qu'elle les laisse, en conséquence, à la non-philosophie, par exemple à la théologie, mais plutôt qu'elle est un mode de penser admettant en elle un mouvement de va-et-vient constant et sans fin entre affirmation et questionnement.

Cette critique de Blondel n'est cependant pas sans susciter une nouvelle question qui paraît conduire Merleau-Ponty à apparemment rapprocher, de nouveau, la raison philosophique et la foi chrétienne. Si la philosophie se définit comme *surréflexion*, ne faudrait-il pas en effet conclure qu'elle est « partout et nulle part », c'est-à-dire partout où s'esquisse ce mouvement de retour interrogatif sur les affirmations à mesure même de leur déploiement, y compris donc dans ce qui se présente formellement comme non-philosophie et, par le fait même, nulle part en particulier ? Et si c'est ainsi, ne faudrait-il pas conclure que la philosophie est présente au sein même de ces formes particulières de non-philosophie que sont la théologie et la pensée chrétiennes ? Après les avoir d'abord étonnamment rapprochées avant ensuite de les éloigner encore, comme on l'a vu, Merleau-Ponty est ainsi amené à écrire à la fin de son article que, au fond, « l'interrogation philosophique [...] se maintient » jusque « dans l'affirmation religieuse¹⁴⁶ ». De telle sorte que, au-delà de tout ce qui paraît les

143. *Ibid.*, p. 184.

144. *Ibid.*

145. *Le visible et l'invisible*, p. 61 (l'italique est dans le texte).

146. « Partout et nulle part », p. 184.

séparer et des « rapports tourmentés qui en résultent », la philosophie et la pensée chrétienne paraissent, en définitive, partager un même « secret conflit de chacun[e] avec [elle]-même¹⁴⁷ » — lequel conflit, en fait, n'est que le signe de la présence de l'interrogation, c'est-à-dire de la philosophie, dans tous les ordres de discours et de représentations.

Cet ultime rapprochement, cependant, ne saurait faire oublier, Merleau-Ponty y insiste, que la philosophie est seule à « savoir qu'elle ne sait pas », c'est-à-dire à s'engager dans une interrogation qui ne connaît pas de bornes, tandis que les diverses formes de non-philosophie, si elles peuvent parfois pratiquer l'interrogation, ne s'engagent pas systématiquement dans cette voie et, en conséquence, conservent la possibilité de la borner de telle façon qu'elle s'abstiendrait d'investir certains domaines réservés. Dès lors, il faut se demander si le chrétien peut en venir franchement à « accept[er] sans restriction la tâche de médiation à laquelle la philosophie ne peut renoncer sans se supprimer¹⁴⁸ ». L'interrogation sans limite qui définit la philosophie ne contredit-elle pas *inévitavelmente* la notion même de foi chrétienne ?

CONCLUSION

Le rapport de Merleau-Ponty au christianisme apparaît d'une complexité certaine : d'une posture philosophico-politique explicitement inscrite au sein du christianisme, le philosophe en vient ensuite à une forme d'athéisme radical en ce qu'il exclut la possibilité d'une pensée philosophiquement cohérente ancrée dans la foi chrétienne, avant, enfin, d'en arriver à l'idée d'une interrogation interminable de la théologie et de la pensée chrétiennes par la philosophie, ce qui ne suppose cependant aucunement leur « réhabilitation », la distance avec elles étant simplement considérée différemment.

Cette complexité apparaîtrait plus nettement encore si l'on cherchait à comprendre, ce qui n'a pas été l'objectif poursuivi ici, ce que la conceptualité même dont a usé Merleau-Ponty ou qu'il a forgée, doit à l'univers symbolique chrétien. Le « corps glorieux » qui n'a été qu'évoqué ici est une notion dont l'ancrage dans cet univers a le mérite d'apparaître avec une grande clarté. Plus important encore, ne faut-il pas constater que tant la Révélation chrétienne que la philosophie de Merleau-Ponty disposent en leur centre la notion d'« incarnation¹⁴⁹ » ? Certains ont ainsi insisté sur le fait que comme le christianisme suppose que le Fils révèle le Père mais en laissant ensuite l'humanité interpréter, peut-être à l'infini, le sens du message reçu, tout visible — qu'il s'agisse d'un corps, d'une œuvre, d'un événement — est, selon Merleau-Ponty, seulement le signe d'une doublure d'invisible, d'une indépassable latence, d'une profondeur inépuisable qui empêchent que jamais l'on puisse prétendre espérer dire définitivement le sens de tout être. Les mêmes n'ont pas hésité dès lors parfois à

147. *Ibid.*, p. 180.

148. *Ibid.*, p. 184.

149. Voir Giovanni INVITTO, « Péguy et Merleau-Ponty, le retour d'une hérésie », *L'Amitié Charles Péguy. Bulletin d'informations et de recherches*, 5, 17 (1982), p. 7-12.

rapprocher de façon assez explicite la dernière philosophie de Merleau-Ponty du christianisme¹⁵⁰. Tout ceci nous paraît cependant pour le moins hasardeux. N'est-ce pas plutôt en effet seulement d'une appropriation par le philosophe, *aux fins de son propre travail*, qui ne se confond jamais avec la théologie, de l'héritage symbolique ou conceptuel chrétien qu'il est ici question ? Reconnaître, comme Merleau-Ponty n'hésite pas à le faire, on l'a vu, le « mérite historique immense » du christianisme¹⁵¹, n'autorise en rien à diagnostiquer un quelconque rapprochement de sa part avec ce dernier. Le fait est — et c'est le sens même, nous semble-t-il, du concept de « chair » qu'on trouve esquissé dans ses derniers écrits —, que Merleau-Ponty a toujours rejeté radicalement toute forme d'« onto-théologie » (même si le philosophe n'utilise pas ce vocabulaire), c'est-à-dire toute posture qui supposerait que l'Être se révèle en sa vérité à un sujet disposé — l'homme ou Dieu — en la position du spectateur absolu, par là détenteur d'un « Regard infini ». Dans l'œuvre de Merleau-Ponty, en somme, si l'intérêt pour le christianisme ne se dément jamais et si l'attitude envers lui varie considérablement — adhésion dans un premier temps, critique radicale ensuite, interrogation conçue comme interminable enfin —, la distance de la pensée et de la théologie chrétiennes avec la philosophie demeure infranchissable.

150. Selon André ROBINET (*Merleau-Ponty, sa vie, son œuvre. Avec un exposé de sa philosophie*, Paris, PUF, 1963, p. 61), il y aurait ainsi une sorte de « téléologie de l'incarnation » chez Merleau-Ponty, ce qui, au fond, autoriserait à pressentir dans les derniers écrits de Merleau-Ponty l'annonce d'une pensée qui ferait place à un « Dieu [...] "au-dessous de nous" » et en conséquence à une pure et simple « théologie de l'Incarnation » (*ibid.*). Voir également, dans un sens apparenté, Francis RYAN, *The Body as Symbol. Merleau-Ponty and Incarnational Theology*, Washington, Cleveland, Corpus Papers, 1970.

151. *Supra*, note 134.