

Hegel lu par Merleau-Ponty : la signification de la dialectique dans la *Phénoménologie de la perception* et au-delà

FRANÇOIS CHAMPAGNE-TREMBLAY, *Université Laval*

RÉSUMÉ : Les références à Hegel ponctuent l'ensemble de l'œuvre de Merleau-Ponty, de ses premiers écrits aux fragments posthumes qui composent *Le Visible et l'Invisible*. Cette influence peut cependant paraître surprenante à la vue des différences qui caractérisent les perspectives et les thèses des deux auteurs. Que signifie cette dette, revendiquée par Merleau-Ponty, à l'égard de Hegel ? Partant de cette question, cet article entreprend d'éclaircir le rapport de Merleau-Ponty au corpus hégélien en prenant comme pivot le concept – central chez les deux penseurs – de dialectique et en déterminant son rôle et sa signification dans la *Phénoménologie de la perception* et, plus largement, dans l'ontologie merleau-pontienne telle qu'elle s'élabore de *La Structure du comportement* au *Visible et l'Invisible*.

Introduction

Le rejet de Hegel est devenu, au cours de la seconde moitié du XX^e siècle, un lieu commun de la philosophie française. C'est ainsi que G. Deleuze, par exemple, pouvait célébrer l'« anti-hégélianisme », le rejet philosophique du « primat de l'identité », comme un trait caractéristique de « l'air du temps » à la source des diverses réalisations philosophiques et artistiques d'alors¹. De ce point de vue, la dialectique remplit alors la fonction d'une machine d'assimilation de l'autre au même, de la différence à l'identité – et est rejetée sur cette base². Pour Maurice Merleau-Ponty, à l'inverse, le rapport de la philosophie post-hégélienne à Hegel lui-même

gagne moins à être analysé sous l'angle de l'opposition que sous celui d'une reprise ambiguë, d'une continuité dans la rupture. À ce propos, il écrivait en 1946 que :

Hegel est à l'origine de tout ce qui s'est fait de grand en philosophie depuis un siècle, – par exemple du marxisme, de Nietzsche, de la phénoménologie et de l'existentialisme allemand, de la psychanalyse ; – il inaugure la tentative pour explorer l'irrationnel et l'intégrer à une raison élargie qui reste la tâche de notre siècle. Il est l'inventeur de cette Raison plus compréhensive que l'entendement, qui, capable de respecter la variété et la singularité des psychismes, des civilisations, des méthodes de pensée, et la contingence de l'histoire, ne renonce pas cependant à les dominer pour les conduire à leur propre vérité. Mais il se trouve que les successeurs de Hegel ont insisté, plutôt que sur ce qu'ils lui devaient, sur ce qu'ils refusaient de son héritage. [...] On pourrait dire sans paradoxe que donner une interprétation de Hegel, c'est prendre position sur tous les problèmes philosophiques, politiques et religieux de notre siècle³.

La lecture de cet éloge soulève une question : que signifie ce jugement concernant l'influence de Hegel si on le pense relativement à l'œuvre de Merleau-Ponty lui-même ? En quoi la reprise d'un certain hégélianisme correspond aux yeux de Merleau-Ponty à la réactualisation d'une « tentative pour explorer l'irrationnel et l'intégrer à une raison élargie », projet dont il dit qu'il reste la « tâche de [son] siècle » ? Le présent article tentera d'explicitier comment Merleau-Ponty reprend à son compte un concept central de la pensée de Hegel, celui de dialectique, pour le mettre au profit de son propre projet d'élargissement de la raison. À cette fin, je tenterai de dégager ce qui me semble être une conception cohérente de la dialectique dans son œuvre majeure, la *Phénoménologie de la perception* (1945). Ce faisant, je ne viserai pas à montrer en quoi Merleau-Ponty serait d'abord et avant tout un hégélien, mais plutôt à montrer en quoi il cherche dans le texte de Hegel un langage propre à conceptualiser la nature de l'objet de son investigation phénoménologique, et ce en opérant une réappropriation

critique des concepts de celui-ci⁴. Cela permettra, je l'espère, de projeter une lumière nouvelle sur le propos de la *Phénoménologie de la perception* ainsi que sur sa place dans l'histoire de la philosophie. En terminant, je proposerai une hypothèse sur la cohérence de la reprise de la dialectique par Merleau-Ponty au regard de sa dernière philosophie telle qu'elle s'incarne dans *Le Visible et l'Invisible* (posthume, 1964).

1. Le concept de dialectique, de Hegel à Merleau-Ponty

Avant de s'enquérir de la signification de la dialectique dans l'œuvre de Merleau-Ponty, il importe préalablement de se tourner vers le sens que recouvre ce terme chez Hegel lui-même.

Dans le « Concept préliminaire » qui ouvre l'*Encyclopédie des sciences philosophiques*, Hegel définit le « moment dialectique » comme un moment du processus logique qui anime toute pensée vraie (et, du fait même, toute effectivité). Il suit alors le premier moment de ce processus, qui est celui de l'*entendement*, et qui caractérise le premier stade, encore abstrait, mais néanmoins inescamotable de toute pensée⁵. La pensée, dans son rapport à l'objet, commence en identifiant celui-ci à une détermination. Or, en identifiant l'objet tantôt à l'un de ses attributs, tantôt à un autre, l'entendement n'arrive au mieux qu'à produire une copie appauvrie de l'objet, une abstraction qui n'arrive pas à rendre compte adéquatement de la richesse qui caractérise l'objet en propre. Cette abstraction ne survit donc pas au contact avec l'objet, et est alors niée dans son unilatéralité tout en étant conservée à titre de moment de la chose⁶.

Cette négation est l'œuvre du moment dialectique, que Hegel définit de la façon suivante: « Le moment *dialectique* est la propre auto-suppression de telles déterminations finies, et leur passage dans leurs opposées⁷. » Ce qui rend possible le fait qu'une qualité de la chose soit une qualité déterminée, spécifique et identique à elle-même, c'est son caractère *contradictoire*. Ce que le moment dialectique révèle, c'est qu'une détermination particulière (A) n'a de sens que dans son interrelation avec une détermination différente, voire contraire ($\neg A$, ou B). Cette différence est *constitutive*

de A : A n'est A, n'est identique à soi, que dans la mesure où il diffère de B. Il faut donc tout aussi bien souligner que A *contient* B, ou que l'identité à soi de A présuppose B, et réciproquement. Pour reprendre les termes de Hegel, on remarque donc que chaque détermination « passe dans son opposé » et que son opposé passe réciproquement en elle.

Ainsi, dans le moment dialectique, deux termes différents entrent en relation malgré leur différence. Nous avons ici affaire à une relation particulière qui prend des modalités diverses en fonction du point de vue que l'on adopte sur elle : dans la mesure où ils diffèrent et sont constitués par l'acte même de différer, les termes entrent en relation et sont définis par cet autre qui les constitue ; dans la mesure où ils sont en relation, à l'inverse, cette mise en relation présuppose à son tour la différence des deux termes et, vu sous cet angle, ceux-ci diffèrent à nouveau. Ainsi, chaque terme ne peut être pensé dans sa spécificité qu'au travers de l'autre et de la relation qui le détermine et, réciproquement, la relation d'identité elle-même ne peut être pensée indépendamment de la spécificité de ses moments constitutifs, et donc de leur différence. Le terme de « dialectique » nomme donc cette relation contradictoire d'interdépendance dans l'opposition, ou d'identité dans la différence.

Pour rendre compte pleinement du sens du dialectique chez Hegel, il est essentiel de le penser lui-même dans sa relation au troisième moment caractéristique de la pensée vraie, le moment *spéculatif*⁸. Hegel le définit ainsi : « Le *spéculatif* ou *positivement-rationnel* appréhende l'unité des déterminations dans leur opposition, l'*affirmatif* qui est contenu dans leur résolution et leur passage [en autre chose⁹]. » Au fil du processus dialectique, la totalité des déterminations de l'objet dans leur devenir constitutif se voit traduite dans l'ordre conceptuel, et ce en vertu d'une nécessité immanente à l'objet, nécessité qui confère au concept sa valeur de vérité, selon laquelle celui-ci dit bel et bien *ce qui est*. La pensée s'identifie à ce processus en lequel la chose même en vient à l'exposition dans le concept. Si, en effet, il y a spéculation (miroitement, reflet¹⁰), c'est avant tout entre le sujet et l'objet, entre le savoir

conceptuel et ce qui est su. Dans le spéculatif, l'être est réfléchi dans le concept, et ce dans les deux sens du terme. Cette élévation au concept est essentiellement double : d'une part, elle advient du côté du savoir, car le savoir s'élève au concept, ou à la vérité de la chose ; d'autre part, elle advient du côté de l'objet, dans la mesure où celui-ci est élevé, par le savoir, à ce qu'il est fondamentalement, à son être-vrai. Advient alors, à travers l'opposition du savoir et de l'objet et grâce à cette opposition, l'identité reconstituée entre ceux-ci qu'incarne le savoir spéculatif, ou tout simplement la vérité.

Puisque le moment dialectique et la négation qu'il mobilise – conçue comme négation productrice ou « négation déterminée¹¹ » – sont en quelque sorte le ferment de l'entièreté de ce processus, puisqu'ils fournissent le « matériau » duquel s'alimente le spéculatif et qu'ils constituent d'une certaine manière son élément moteur, il est possible d'affirmer, à l'instar de B. Bourgeois, que l'entendement, le dialectique et le spéculatif sont « trois moments [d']un unique processus qu'on peut donc désigner comme *la dialectique*¹² ».

Bien que schématique, ce résumé de la conception hégélienne de la dialectique nous fournit les moyens pour éclairer le sens et la spécificité de cette même notion dans l'œuvre de Merleau-Ponty. Cependant, une distinction s'impose d'emblée. Si Merleau-Ponty reprend bel et bien plusieurs dimensions du concept de dialectique pour son propre compte, il refuse de suivre Hegel lorsque ce dernier affirme que le réel peut être intégralement reflété dans le concept. Corrélativement, il s'oppose au postulat hégélien du caractère conceptuel du réel. La dialectique merleau-pontienne qui s'exprime notamment dans la *Phénoménologie de la perception* ne trouve son sens, comme nous le verrons, que du point de la perception – c'est-à-dire d'une conscience incarnée, d'un point de vue situé à *la première personne*. Dans cette perspective, l'idée d'une exposition spéculative de ce point de vue incarné dans l'ordre du concept le trahit et le déforme par le fait même.

Pour illustrer davantage cette différence, il convient de mettre en parallèle la *Phénoménologie de la perception* et la *Phénoménologie de l'esprit*. Les deux ouvrages débent sur une injonction

à penser sans présupposé, à laisser la Chose même se manifester. Pour Merleau-Ponty, cela implique de se placer sur le terrain de l'expérience perceptive et à analyser phénoménologiquement celle-ci sans la trahir. Pour Hegel, cela passe par le fait de montrer que la pensée se fourvoie en tentant de fonder la philosophie sur une critique préalable du pouvoir de la raison et qu'elle doit plutôt faire l'épreuve, sans préjugé, de ce qu'elle vise à connaître¹³. Cette épreuve de la chose, dans le processus de « l'expérience dialectique de la conscience », culminera dans une coïncidence de la pensée et de l'être qui, déjà à ce stade de l'enquête, est nommée « Savoir Absolu¹⁴ ». Philosopher radicalement, sans préjugé, implique nécessairement pour Hegel la séparation fondamentale entre le concept et l'être, entre la conscience et la chose, entre le savoir et la vérité, mais, plus fondamentalement, implique également l'existence de la source commune qui relie les termes de cette opposition : l'Absolu – source qui n'aura plus qu'à se réaliser de plus en plus concrètement au fil de l'expérience de la conscience. Pour Hegel, penser sans préjugé et penser à la lumière de l'Absolu sont une seule et même chose, un seul geste.

Si Merleau-Ponty s'accorde avec Hegel pour affirmer que l'expérience de la conscience a bel et bien une teneur dialectique, il infléchit néanmoins l'acquis hégélien dans un horizon phénoménologique. Pour lui, ce n'est qu'en remplaçant la dialectique dans l'horizon du projet de la phénoménologie que celle-ci nous révèle toute sa richesse. Ainsi, la réduction phénoménologique effectuée par Merleau-Ponty nous ramène sur le terrain du corps propre tout en s'émancipant de la présupposition d'un recours au point de vue de l'absolu qui nous permettrait de s'extirper de l'ambiguïté existentielle pour prendre sur celle-ci une vue à la troisième personne. Si Merleau-Ponty a recours à la dialectique, c'est pour exprimer ce que la réduction phénoménologique nous révèle : l'existence et son ambiguïté, la structure de la perception, la dynamique du corps, le lien entre le corps et le monde (ou l'être-au-monde), la nature de la liberté, etc. En somme, on pourrait dire que, pour Hegel, le fait de mettre entre parenthèses nos préjugés et celui de poser

L'Absolu comme terme de la relation dialectique entre la conscience et le monde sont un seul et même geste, tandis que pour Merleau-Ponty, la réduction phénoménologique révèle une couche de l'expérience qui sera comprise comme dialectique et dans laquelle on doit se maintenir si l'on aspire à en rendre compte fidèlement – d'où l'utilisation du terme de « dialectique existentielle¹⁵ » par certains commentateurs.

Chez Merleau-Ponty, la première occurrence du terme « dialectique » advient dans l'introduction de *La Structure du comportement* (1942). Après avoir formulé explicitement la problématique qui traversera l'entièreté de l'œuvre – « notre but est de comprendre les rapports de la conscience et de la nature, – organique, psychologique, ou même sociale¹⁶ » – et avoir esquissé les insuffisances des approches philosophiques et psychologiques en vogue (béhaviorisme, criticisme kantien, etc.) au regard de cette question, Merleau-Ponty indique que la voie adéquate pour aborder le phénomène du comportement passe par la « pensée dialectique » : « À notre avis [...], Watson avait en vue, quand il parlait de comportement, ce que d'autres ont appelé *l'existence*, et la notion nouvelle ne pouvait recevoir son statut philosophique que si l'on abandonnait la pensée causale ou mécanique pour la pensée dialectique¹⁷. » En suivant J. Taminiaux, il est possible d'affirmer que c'est ici dans le cadre de l'explicitation du *comportement* qu'est mobilisé le concept de dialectique, et que « c'est, autrement dit, le comportement entendu comme débat avec le monde, qui est la norme et la mesure du recours de Merleau-Ponty à la pensée dialectique¹⁸ ». Le concept de dialectique vise alors à mettre en exergue la dimension de circularité, de codépendance ou de causalité réciproque qui caractérise la structure du comportement.

Dans ce contexte, on peut distinguer dans *La Structure du comportement* trois principaux moments de ce recours au concept de dialectique pour rendre compte du phénomène du comportement¹⁹. Le premier vise à souligner la circularité propre aux rapports de l'individu organique et de son milieu : la causalité à l'œuvre dans le comportement ne se réduit pas à l'effet unilatéral d'une cause sur

l'organisme, mais doit plutôt être pensée à travers l'acte de « négociation » à l'œuvre dans la manière dont l'organisme articule cette causalité à sa recherche d'un équilibre entre ses potentialités vitales et les pressions du milieu extérieur, à sa recherche des « conditions optima d'activité²⁰ ». Deuxièmement, cette première dialectique organisme-milieu se double, du moins dans le cas de l'humain, d'une dimension *signifiante*, elle-même structurée dialectiquement : dans la reprise des circonstances extérieures par l'organisme humain, celles-ci se voient modifiées au profit d'un monde « humanisé », d'un monde d'objets dotés d'une signification – signification qui est elle-même opérante dans le rapport entre l'organisme humain et son milieu et qui génère des relations d'un nouveau genre²¹. Troisièmement, le corrélat de cet objet transi de signification, la conscience, est lui-même indissociable de sa dimension corporelle ou charnelle. La conscience est conscience *incarnée* : en elle, les différents termes que la tradition philosophique, au moins depuis Descartes, posait comme antagoniques – le corps et la conscience – se traversent et s'investissent mutuellement.

Pour approfondir cette critique qu'adresse Merleau-Ponty aux approches intellectualistes et empiristes qui prédominent à son époque, il importe désormais de se tourner vers la *Phénoménologie de la perception*. C'est dans son *opus magnum* que Merleau-Ponty expose le plus explicitement la dialectique qui sous-tend ces deux approches et les phénomènes qu'elles analysent.

2. *Le concept de dialectique dans la Phénoménologie de la perception*

Dans la *Phénoménologie de la perception*, il est possible de distinguer deux niveaux d'usage de la dialectique : le premier comme mode d'argumentation, le second comme moyen de description.

2.1. *La dialectique comme mode d'argumentation*

En lisant la *Phénoménologie de la perception*, le lecteur est constamment confronté à l'opposition entre les thèses empiriste

et intellectualiste, thèses avec lesquelles Merleau-Ponty se débat de l'introduction à la toute fin de l'œuvre. Si Merleau-Ponty soulève ces positions, ce n'est sans doute pas seulement pour marquer l'originalité de sa position ou pour intervenir dans un débat qui lui était contemporain. En lisant l'œuvre, on remarque également le grand soin qu'a Merleau-Ponty de détailler justement les thèses que chacune de ces écoles proposent pour expliquer les différents objets de son analyse. Ce faisant, Merleau-Ponty relève de chaque thèse quelque chose à conserver et quelque chose à rejeter.

Au cours de ces différents développements, on peut donc bel et bien déceler chez Merleau-Ponty un mode d'argumentation dialectique²². Merleau-Ponty refuse de critiquer l'empirisme ou l'intellectualisme sur la base de sa propre position philosophique et a, à l'inverse, recours au procédé hégélien de la critique immanente. Dans la *Phénoménologie de l'esprit*, la conscience progresse en confrontant sa règle de lecture du réel au réel lui-même ; lorsqu'une inadéquation survient, la conscience doit changer de perspective au profit d'une perspective nouvelle qui inclut les résultats négatifs de la précédente²³. De la même manière, à chaque fois que Merleau-Ponty expose en détail les thèses de l'empirisme ou de l'intellectualisme, il s'installe dans le point de vue de celles-ci et les confronte au phénomène qu'elles tentent d'expliquer. Ce faisant, chaque position révèle sa propre insuffisance et son caractère partiel et unilatéral. L'empirisme, à chaque fois, montre qu'il n'est pas capable de rendre compte de la contribution active du corps-sujet dans la perception et que, ce faisant, il se heurte à des contradictions insurmontables dans son explication des phénomènes²⁴. Notamment, il est parfaitement inapte à reconnaître l'aspect conceptuel ou significatif de toute perception. L'intellectualisme, à l'inverse, tient pour acquis cette contribution de la subjectivité, mais se coupe de cette couche expérientielle vécue que l'empirisme supposait tout en la déformant²⁵. Ce faisant, on ne réussit pas à rendre compte de l'opacité constitutive des phénomènes et du caractère situé de la conscience vécue. On arrive donc à un résultat paradoxal : chacune des thèses exposées appelle ultimement les prémisses de

la thèse opposée. En conséquence, Merleau-Ponty ne se contente pas de rejeter ces thèses ; à l'inverse, il entreprend de les *relier* : « Il s'agissait pour nous de comprendre les rapports de la conscience et de la nature, de l'intérieur et de l'extérieur. Ou bien encore, il s'agissait de relier la perceptive idéaliste, selon laquelle rien n'est que comme objet pour la conscience, et la perspective réaliste, selon laquelle les consciences sont insérées dans le tissu du monde objectif et des événements en soi²⁶. » Il faut donc parvenir à un nouveau point de vue ou, plus précisément, au point de vue qui sous-tend à la fois l'empirisme et l'intellectualisme et les rend possible. Ce point de vue sera celui de la phénoménologie, au sens où Merleau-Ponty l'entend. Ainsi, ce que la phénoménologie révèle, c'est un corps-sujet, une conscience incarnée qui fait face à un monde non pas constitué de purs objets géométriques, mais de pôles intentionnels variables qui, réciproquement, ne peuvent se former que dans la relation avec le corps propre :

Le monde est inséparable du sujet, mais d'un sujet qui n'est rien que projet du monde, et le sujet est inséparable du monde, mais d'un monde qu'il projette lui-même. Le sujet est être-au-monde et le monde reste « subjectif » puisque sa texture et ses articulations sont dessinées par le mouvement de transcendance du sujet. Nous découvrons donc avec le monde comme berceau des significations, sens de tous les sens, et sol de toutes les pensées, le moyen de dépasser l'alternative du réalisme et de l'idéalisme, du hasard et de la raison absolue, du non-sens et du sens. Le monde tel que nous avons essayé de le montrer, comme unité primordiale de toutes nos expériences à l'horizon de notre vie et terme unique de tous nos projets, ce n'est plus le déploiement visible d'une Pensée constituante, ni un assemblage fortuit de parties, ni, bien entendu, l'opération d'une Pensée directrice sur une matière indifférente, mais la patrie de toute rationalité²⁷.

Ce n'est donc qu'en découpant un aspect de cette relation primordiale entre le corps et le monde que l'empirisme et l'intellectualisme sont possibles ; ils sont le produit d'abstractions unilatérales.

2.2. La dialectique comme moyen de description

Si Merleau-Ponty a recours au concept de dialectique dans la *Phénoménologie de la perception*, ce n'est pas seulement pour révéler la logique interne de la dialectique des points de vue qui vient d'être retracée. Il s'agit également pour lui de décrire par ce moyen la structure même de ce qu'il nomme l'existence²⁸. Puisque l'existence, dans la *Phénoménologie de la perception*, n'est pas un concept univoque, je prendrai ici trois exemples.

1/ *L'être-au-monde*. Merleau-Ponty passe la plus grande partie de la *Phénoménologie de la perception* à définir le rapport de la conscience et du monde. Puisque les deux termes ne peuvent être pensés indépendamment l'un de l'autre, Merleau-Ponty a recours à la notion « d'être-au-monde » pour décrire la relation entre eux. Au fil de cette discussion, Merleau-Ponty ne s'oppose pas seulement à l'empirisme et l'intellectualisme, mais également à l'ontologie de Descartes, qui les fonde tous deux en posant une scission ontologique entre la conscience et le monde. Contre ce dualisme tranché, Merleau-Ponty visera en quelque sorte à conférer à la *res cogitans* une épaisseur historique et à redonner à la *res extensa* la dimension de signification dont elle est prégnante dans notre expérience vécue. La conscience, premièrement, ne peut être conçue comme un *cogito* pleinement présent à soi et ne peut être comprise correctement que dans l'entrelacement ambigu avec le terme auquel elle fut traditionnellement opposée, le corps. La relation entre le corps et la conscience diffère fondamentalement de la simple addition des deux *res* et suppose une transformation de ces concepts par rapport à leur appellation traditionnelle²⁹. Le corps, étant transi par une conscience qui le vit, ne peut être compris à la manière d'un objet, et la conscience, à l'opposé, ne peut être vue comme une pure transparence à soi dans la mesure où elle est toujours dépendante d'un corps qui lui confère son caractère limité et situé. La conscience, dans cette mesure, doit plutôt être comprise en termes de *corps vécu*³⁰. Ce faisant, le corps ne fait pas qu'ancrer la conscience dans une facticité, mais ouvre également à celle-ci la possibilité de l'expérience, de la perception et de l'agir. En effet, la conscience

se conçoit toujours sur le mode de la relation intentionnelle au monde, d'un rapport à... : « En dernière analyse, si mon corps peut être une «forme» et s'il peut y avoir devant lui des figures privilégiées sur des fonds indifférents, c'est en tant qu'il est polarisé par ses tâches, qu'il *existe vers* elles, qu'il se ramasse sur lui-même pour atteindre son but, et le «schéma corporel» est finalement une manière d'exprimer que mon corps est au monde³¹. » Le monde, à l'inverse, ne peut être conçu comme une somme d'entités disjointes disposées dans un espace géométrique. Il consiste plutôt en un champ d'interrelations où chaque objet détermine la signification de tous les autres³². De plus, dans l'expérience qu'en fait le corps vécu, les objets du monde ne se donnent jamais sous l'aspect de pures entités géométriques, mais toujours comme pôles intentionnels dotés d'une signification, d'une référence à une action possible, etc. La relation entre le corps et le monde ainsi compris ne se comprend pas dans les termes de la causalité. L'action, par exemple, n'est pas le produit d'une causalité simple du monde sur le corps vécu ou du corps vécu sur le monde. Elle s'explique plutôt par la reprise, par l'existence, d'un «motif» de l'action³³. Quelque chose dans une situation appelle chez nous une réaction, mais cet appel n'est pas du type causal. Plutôt, le motif sollicite l'action qui peut le reprendre ou ne pas le reprendre et l'action, réciproquement, fait exister dans une reprise possible le motif comme motif. Sans motif, pas d'action, et sans action possible, pas de motif. C'est dans le choc de ces deux dimensions de l'agir que l'action dans le monde vient à être.

2/ *La temporalité*. Dans son analyse de la temporalité, Merleau-Ponty commence par réfuter deux conceptions de la temporalité. La première, empiriste (ou réaliste), affirme que le temps est un attribut des choses³⁴. La seconde, intellectualiste (voir bergsonienne), pose le temps dans les «états de conscience», en expliquant le passé par la trace d'évènements passés en nous³⁵. L'argument central de Merleau-Ponty au fil de ces pages est qu'aucune de ces deux perspectives n'arrive à rendre compte du passé *comme passé*. À l'inverse, elles conçoivent l'ensemble des

modalités de la temporalité (passé-présent-futur) comme une projection du présent, une «présentification» du passé et du futur³⁶. Pour résoudre le problème qui jaillit de cette conception du temps, Merleau-Ponty montrera qu'aucune modalité de la temporalité ne peut se voir octroyée un primat à l'égard des deux autres, mais que ces trois déterminations du temps ne peuvent être pensées que dans leur renvoi l'une à l'autre et dans leur empiètement réciproque. Il montrera alors que la constitution du temps est toujours relative à notre position à l'égard du monde, à nos projets³⁷. Cela dit, Merleau-Ponty ne rechute pas ici dans une conception subjectiviste du temps qui se contenterait de le poser comme une configuration de la conscience ou comme une forme de la connaissance, mais affirme que le temps est plutôt temps-vécu, relation qui noue ensemble le sujet et le monde. Cette conception du temps comme quelque chose qui ne se pense qu'en relation avec notre manière de se rapporter au monde mène Merleau-Ponty, suivant en cela Heidegger, à opter pour une conception «ekstatique» du temps³⁸ : le temps n'est pas une ligne plane constituée de différents «présents» qui se succèdent, mais un nœud de relations dans lequel chaque dimension du temps fonde les autres³⁹. Seule cette conception du temps peut être apte à expliquer l'apparition du passé *comme* passé (dans le souvenir par exemple), sans réduire ce passé à un présent qu'il serait impossible de discerner d'un autre présent. Le temps n'est donc pas une ligne plane constituée de différents «présents» qui se succèdent, mais un mouvement dialectique dans lequel chaque dimension du temps fonde les autres, une structure indivise dans laquelle chaque modalité du temps est à la fois constituante des autres et constituée par les autres.

3/ *La liberté*. Encore ici, Merleau-Ponty montrera qu'il n'est possible de rendre compte de l'expérience de la liberté humaine qu'en articulant ensemble les deux termes que la tradition philosophique a depuis toujours opposés : liberté et déterminisme. Ayant critiqué la conception mécaniste de l'agir humain plus tôt dans l'œuvre, Merleau-Ponty se concentre davantage ici sur la conception opposée selon laquelle l'homme serait radicalement et

inconditionnellement libre⁴⁰. Merleau-Ponty s'opposera à cette thèse en montrant que la liberté, pour être discernable, doit toujours se détacher sur un fond de déterminisme⁴¹. S'il est vrai, comme Sartre l'affirme, qu'une détermination n'est envisageable comme détermination que sur le fond de ma liberté, l'inverse est également vrai : une limite de la liberté n'est concevable qu'en référence à ma liberté et, réciproquement, ma liberté n'est concevable qu'au sein d'une situation avec laquelle elle négocie et de laquelle elle s'extirpe relativement⁴². Cette imbrication de la liberté et du déterminisme rend la liberté possible, contrairement à une philosophie de la liberté radicale qui l'affirme en principe, mais la rend impensable concrètement.

Ce que l'on remarque dans ces trois exemples, c'est la nécessité, pour rendre compte de ce que Merleau-Ponty nomme «l'existence», de penser *ensemble* les multiples déterminations sur lesquelles insistaient les diverses traditions de l'histoire de la philosophie, de les poser simultanément dans une relation ambiguë de différence *et* d'empiètement réciproque ; ce n'est que par l'intermédiaire de cette dialectique que l'on peut aspirer à rendre compte du phénomène de l'existence concrète sans le déformer ou le convertir en abstraction.

3. La dialectique chez le dernier Merleau-Ponty

Il semblerait donc y avoir, dans les écrits de Merleau-Ponty des années 1940, une conception cohérente et originale de la dialectique. De la *Structure du comportement* (1942) à l'essai sur Hegel de 1946, en passant par la *Phénoménologie de la perception* (1945), une idée commune de la dialectique, rattachée à ce que Merleau-Ponty nomme «l'existence», semble se maintenir. Au regard de la *Phénoménologie de la perception*, les derniers écrits de Merleau-Ponty sont cependant marqués par un inmanquable changement de perspective, qui s'exprime autant dans le propos des textes que par leur style. Cette transformation aboutit dans *Le Visible et l'Invisible*, l'œuvre ultime de Merleau-Ponty qui, malgré son caractère fragmentaire dû à la disparition subite de son auteur, donne

un aperçu de sa dernière philosophie. Sans entrer dans une analyse détaillée de cette transformation – ce sujet mériterait à lui seul une étude complète –, il importe du moins de souligner, à l’instar de M. Richir⁴³, que l’on assiste dans cette œuvre à quelque chose comme un « tournant » analogue à celui qui marque l’œuvre de Heidegger, dans la mesure où les phénomènes décrits par les premiers ouvrages de Merleau-Ponty sont revisités dans une nouvelle perspective, délivrée des rets de la « philosophie de la conscience » d’inspiration cartésienne dans laquelle se situait encore, malgré tout, la *Phénoménologie de la perception*⁴⁴. La perspective qui caractérisait la *Phénoménologie* y est radicalisée afin de dépasser définitivement le dualisme de la conscience et du monde qu’elle tendait déjà à remettre en cause ; d’où l’ambition d’alors, en ce qui concerne les résultats de la *Phénoménologie*, « de les amener à [l’]explicitation ontologique⁴⁵ ».

Qu’advient-il à la conception merleau-pontienne de la dialectique dans ce nouveau contexte ? Dans *La Structure du comportement* et dans la *Phénoménologie de la perception*, la dialectique y est louée et nous avons vu que Merleau-Ponty y a souvent recours. Or, la critique de la dialectique dans son acception hégélienne et le sens proprement merleau-pontien de la dialectique y sont alors implicites ; Merleau-Ponty n’entre pas directement en débat avec Hegel⁴⁶. L’originalité du *Visible* est d’aborder de front le problème de la vérité de la dialectique. En ce sens, la dialectique y est alors *plus que jamais* en question. Dans le chapitre du *Visible* intitulé « Interrogation et dialectique », Merleau-Ponty indique qu’une certaine dialectique est bel et bien ce dont il est à la recherche afin de définir l’ontologie qu’il est en train de fonder⁴⁷ ; or, cela implique par le fait même de distinguer cette nouvelle dialectique de la pensée dialectique telle qu’elle s’est manifestée avant lui : « La mauvaise dialectique commence presque avec la dialectique, et il n’est de bonne dialectique que celle qui se critique elle-même et se dépasse comme énoncé séparé ; il n’est de bonne dialectique que l’hyperdialectique⁴⁸. » Nous voyons donc apparaître une distinction entre « bonne dialectique » (que Merleau-Ponty nomme également

« hyperdialectique ») et « mauvaise dialectique ». Cette opposition reste néanmoins assez vague. S'il est assez facile de déceler ce à quoi réfère ici la mauvaise dialectique – « incontestablement celle de Hegel⁴⁹ » –, il est néanmoins plus difficile de dégager en quoi consiste la bonne.

Afin d'éclaircir ce qu'il en est de cette « hyperdialectique », il est essentiel de se tourner vers l'ultime chapitre de ce qui nous est parvenu du *Visible et l'Invisible*, « L'entrelacs – le chiasme », car c'est dans ce chapitre que se déploie l'ontologie à partir de laquelle il devient possible d'interpréter ce que Merleau-Ponty désigne comme la bonne dialectique. Le chapitre débute sur une analyse du rapport entre la vision et le visible, entre l'être percevant et le monde perçu qui incarne le dépassement du dualisme mentionné plus tôt. Contre ce dualisme, Merleau-Ponty insiste sur la relation d'interdépendance et de compénétration qui constitue ces deux termes : « Ce qu'il y a donc, ce ne sont pas des choses identiques à elles-mêmes qui, par après, s'offriraient au voyant, et ce n'est pas un voyant, vide d'abord, qui, par après, s'ouvrirait à elles, mais quelque chose dont nous ne saurions être plus près qu'en le palpant du regard, des choses que nous ne saurions rêver de voir « toutes nues », parce que le regard même les enveloppe, les habille de sa chair⁵⁰ ». La vision fait elle-même partie du visible : c'est ce que nous enseigne à sa manière tout acte singulier de vision, car il est souvent difficile de discerner en lui ce qui relève en propre du voyant de ce qui relève au contraire du visible. L'intérêt de cette analyse vient du fait qu'elle est un exemple privilégié de la constitution *du phénomène en général* : « la vision ou la sensation d'un phénomène fait en ce sens partie du phénomène lui-même⁵¹ ». Ce que Merleau-Ponty indique, au fil des analyses de « L'entrelacs – le chiasme », c'est que le percevant et le perçu, l'humain et le monde, la conscience et le sensible, etc., sont faits d'un même tissu, d'une seule et même étoffe que Merleau-Ponty nomme *chair*. En tant qu'élément qui unit en lui la conscience et le corps, l'objet sensible et sa dimension signifiante, la chair rappelle la conscience incarnée de la *Phénoménologie de la perception*. Or, cette chair se double ici d'une dimension supplémentaire qu'exprime le terme

de *réversibilité* : dans la mesure où le voyant fait lui-même partie du visible et le constitue, il *est lui-même visible*. Dans la perception, le percevant et le perçu peuvent s'inverser via « une sorte de torsion ou d'enroulement de la chair sur elle-même⁵² » et où tour à tour, le percevant devient le perçu tandis que le perçu devient le percevant – réversibilité du sentant et du senti dont le toucher d'une main par l'autre peut fournir un prototype à chacun⁵³. Cela ne signifie pas que les montagnes et le fleuve me perçoivent, mais plutôt que notre perception singulière n'est pas une substance séparée du perçu, que l'un et l'autre sont un seul et même « élément⁵⁴ » se sentant lui-même par l'intermédiaire d'une forme de *pli sur soi de la chair du monde*.

Pour bien comprendre le concept de chair tel qu'il est développé dans *Le Visible et l'Invisible*, il est essentiel de souligner un de ses attributs, que l'on peut qualifier comme sa « dimensionnalité universelle⁵⁵ ». Par cette expression, il faut entendre que ce pli sur soi de la chair à l'origine de la perception n'est jamais une pleine transparence à soi de la chair ou une coïncidence parfaite du percevant et du perçu. À l'inverse, la perception se mouvant dans l'élément de la chair est toujours transie d'obscurité, de perspective. En elle, le visible n'existe que sur le fond d'invisible duquel il se détache, chaque détermination de la chair n'émerge comme phénomène que par l'intermédiaire de l'occultation de d'autres aspects de cette même chair ; à l'inverse, la chair en général n'est accessible que de manière partielle, dans son *inachèvement*. Ainsi, la *chair* nomme un nœud de relations : entre la vérité et l'erreur au sein du phénomène, entre les phénomènes eux-mêmes, entre les couches de constitution du champ phénoménal, entre le corps sentant et la chair du monde⁵⁶.

En conséquence, la bonne dialectique désigne la pensée qui réfléchit la chair sans la trahir, qui se meut dans le croisement de l'identité et de la différence qui caractérise cette chair. Elle pense les différentes déterminations en relation avec le mouvement d'opposition qui les génèrent, et pense l'origine de ces déterminations singulières, la chair, dans sa dimensionnalité propre, c'est-à-dire en s'engageant dans le mouvement perpétuellement inachevé

qui la constitue ; elle y *participe*, c'est-à-dire qu'elle ne succombe pas à l'illusion d'une totalisation de ce mouvement dans le concept. Ce faisant, on peut dire que la dialectique qu'esquisse ici Merleau-Ponty est *réellement* consciente de soi dans la mesure où elle est consciente de l'inachèvement qui la constitue et qui constitue son objet.

Cette dialectique, de surcroît, peut bel et bien être qualifiée d'« hyperdialectique » dans la mesure où, par rapport à celle de Hegel, elle pousse la logique interne de la dialectique, la logique de la médiation, à l'extrême. Si Hegel mettait un frein à sa propre découverte en réintroduisant un élément extra-dialectique dans sa pensée – la fixation de la médiation dans le concept –, l'hyperdialectique, dans la mesure où elle se débarrasse de ce résidu, peut à juste titre être considérée, ainsi que Merleau-Ponty l'affirme dans son cours de 1956 sur la philosophie dialectique, comme la conséquence rigoureuse de l'hégélianisme⁵⁷.

Conclusion

La préoccupation de Merleau-Ponty pour la dialectique traverse de toute évidence l'entièreté de son œuvre⁵⁸. Mais de ce qui fut dit de la dialectique dans la *Phénoménologie de la perception* à ce qui fut décrit comme l'hyperdialectique dans *Le Visible et l'Invisible*, peut-on réellement parler d'un abandon de la première perspective au profit de la deuxième ? La dialectique existentielle de la *Phénoménologie de la perception* tombe-t-elle sous la rubrique de la mauvaise dialectique ? Si l'on se fie à ce sur quoi l'hyperdialectique insiste – réversibilité, entrelacs, recouvrement mutuel, chiasme – il semble plutôt que l'hyperdialectique du *Visible et l'Invisible* soit un approfondissement et une radicalisation des thèmes présents dans la *Phénoménologie*. Que cette radicalisation vienne au prix d'un certain changement de perspective, cela ne saurait être remis en question, mais que ce geste implique une rupture forte de Merleau-Ponty d'avec sa première œuvre, c'est ce dont on peut douter. Néanmoins, la rechute dans le point de vue de la mauvaise dialectique est une possibilité constante de la

philosophie, et c'est ce dont l'autocritique de Merleau-Ponty dans les notes de travail du *Visible et de l'Invisible* témoigne. Mais cela, Merleau-Ponty l'a plus tard bien remarqué en affirmant que « la mauvaise dialectique commence presque avec la dialectique⁵⁹ ». L'hyperdialectique, dans le *Visible*, doit donc en outre comprise comme une prise de conscience de l'équilibre précaire qui guette toute pensée dialectique – voire toute pensée. Cette oscillation, ce fragile point d'équilibre qui est constamment menacé par la possibilité d'une rechute dans le point de vue à dépasser, on peut sans doute le voir à l'œuvre dans l'histoire de la dialectique – de Hegel à Merleau-Ponty, dans la reprise du premier par le second –, mais également dans l'œuvre de Merleau-Ponty lui-même. Plus de 75 ans après la *Phénoménologie de la perception*, nous gagnerions peut-être à lire l'œuvre de Merleau-Ponty moins sous l'angle de la continuité ou de la rupture – autant par rapport à ses sources que relativement à l'œuvre ultérieure – que dans l'horizon de cette dialectique au sens où celui-ci, vers la fin de sa vie, l'entendait.

-
1. Gilles Deleuze, *Différence et Répétition*, Paris, PUF, 1968, p. 1.
 2. *Ibid.*, p. 18-19.
 3. Maurice Merleau-Ponty, « L'Existentialisme chez Hegel » dans *Œuvres*, Paris, Gallimard, 2010, p. 1324-1325.
 4. Ce geste de reprise critique est analogue à ceux que Merleau-Ponty déploie à l'égard des deux autres « grands H » de la philosophie allemande, Husserl et Heidegger.
 5. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques. I. La Science de la logique*, trad. Bernard Bourgeois, Paris, Vrin, 1986, p. 342-343.
 6. C'est cette conservation de ce qui est nié dans l'acte même de négation qu'exprime le terme d'*Aufhebung*.
 7. *Ibid.*, p. 343.
 8. Ensemble, les moments dialectique et spéculatif constituent ce que Hegel nomme la *Raison*, et ce dans sa double dimension négative (dialectique) et positive (spéculative). Cf. Pierre-Jean Labarrière,

- «Hegel : le spéculatif, ou la positivité rationnelle» dans *Laval théologique et philosophique*, vol. 37, n° 3, 1981, p. 324-325.
9. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques. I. La Science de la logique*, *op. cit.*, p. 344.
 10. Le concept de spéculatif fait écho au terme latin *speculum* : «miroir».
 11. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Science de la logique, Livre premier – l'Être*, trad. Bernard Bourgeois, Paris, Vrin, 2015, p. 61.
 12. Bernard Bourgeois, *Le Vocabulaire de Hegel*, Paris, Ellipses, 2000, p. 22.
 13. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, trad. Bernard Bourgeois, Paris, Vrin, 2006, p. 117-130.
 14. *Ibid.*, p. 130.
 15. Notamment : John D. Glenn, «Merleau-Ponty's Existential Dialectic», dans *Tulane Studies in Philosophy*, vol. 28 (1980), p. 81 et Christopher Pollard, «Merleau-Ponty's Conception of Dialectics in *Phenomenology of Perception*» dans *Critical Horizons*, vol. 17, n° 3-4 (2016), p. 358.
 16. Maurice Merleau-Ponty, *La Structure du comportement*, Paris, Presses Universitaires de France, 1967, p. 1.
 17. *Ibid.*, p. 3.
 18. Jacques Taminiaux, «Merleau-Ponty. De la dialectique à l'hyperdialectique» dans *Tijdschrift voor Filosofie*, vol. 40, n° 1 (1978), p. 36.
 19. *Ibid.*, p. 35-40.
 20. Maurice Merleau-Ponty, *La Structure du comportement*, *op. cit.*, p. 161.
 21. *Ibid.*, pp. 175-176. Merleau-Ponty se réfère alors au concept hégélien de *travail*, défini comme «l'ensemble des activités par lesquelles l'homme transforme la nature physique et vivante».
 22. Christopher Pollard, «Merleau-Ponty's Conception of Dialectics in *Phenomenology of Perception*», *loc. cit.*, p. 367-371.
 23. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, *op. cit.*, p. 126-128.
 24. Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1976, p. 25-49.
 25. *Ibid.*, p. 50-77.
 26. *Ibid.*, p. 491.

27. *Ibid.*, p. 493.
28. Jacques Taminiaux, «Merleau-Ponty. De la dialectique à l’hyperdialectique», *loc. cit.*, p. 40.
29. Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, *op. cit.*, p. 240-241.
30. *Ibid.*
31. *Ibid.*, p. 130.
32. *Ibid.*, p. 352-373.
33. *Ibid.*, p. 117-118.
34. *Ibid.*, p. 472-474.
35. *Ibid.*, p. 474.
36. *Ibid.*, p. 472-477.
37. *Ibid.*
38. *Ibid.*, p. 481-483.
39. *Ibid.*, p. 484.
40. *Ibid.*, p. 497-500.
41. *Ibid.*, p. 500-502.
42. *Ibid.*, p. 502-504.
43. Marc Richir, «Le sens de la phénoménologie dans “Le Visible et l’Invisible”» dans *Esprit*, n° 66 (1982), p. 140.
44. Maurice Merleau-Ponty, *Le Visible et l’Invisible*, Paris, Gallimard, 1964, p. 234.
45. *Ibid.*
46. Jacques Taminiaux, «Merleau-Ponty. De la dialectique à l’hyperdialectique», *loc. cit.*, p. 34.
47. Maurice Merleau-Ponty, *Le Visible et l’Invisible*, *op. cit.*, p. 124.
48. *Ibid.*, p. 127.
49. Marc Richir, «Le sens de la phénoménologie dans “Le Visible et l’Invisible”», *loc. cit.*, p. 131.
50. Maurice Merleau-Ponty, *Le Visible et l’Invisible*, *op. cit.*, p. 171.
51. Marc Richir, «Le sens de la phénoménologie dans “Le Visible et l’Invisible”», *loc. cit.*, p. 134.
52. *Ibid.*, p. 138.
53. Maurice Merleau-Ponty, *Le Visible et l’Invisible*, *op. cit.*, p. 183-184.
54. *Ibid.*, p. 182.

55. Marc Richir, «Le sens de la phénoménologie dans “Le Visible et l’Invisible”», *loc. cit.*, p. 143.
56. *Ibid.*, p. 137-138.
57. David Belot, «Dialectique, ontologie et histoire dans les notes préparatoires aux cours sur la philosophie dialectique (1956)» dans *Revue internationale de philosophie*, n° 244, 2008, p. 204.
58. Le présent propos ne m’a pas permis de traiter en détail des questions politiques qui font l’objet de plusieurs ouvrages de Merleau-Ponty, ainsi que de leur lien avec la dialectique. Dans ce cadre différent, passer par *Humanisme et Terreur* ainsi que par *Les Aventures de la dialectique* aurait été incontournable.
59. Maurice Merleau-Ponty, *Le Visible et l’Invisible*, *op. cit.*, p. 127.