

CHAPITRE III

HYPERDIALECTIQUE ET INSTITUTION

§1. *L'hyperdialectique et la philosophie interrogative.*

Rappelons que, dès *La structure du comportement*, la problématique de l'institution a été élaborée comme critique de la *phénoménologie* (au sens hégélien) de la connaissance de la pensée néo-kantienne. Il conviendrait donc de préciser comment cette question a été reprise dans le chapitre sur la dialectique du *Visible et l'invisible*. Nous ne reprenons pas la discussion avec l'analytique sartrienne de l'être et du néant. Notons simplement que Sartre s'efforçait lui-même de dépasser la pensée réflexive, en purifiant totalement la subjectivité transcendantale et en concevant le négatif comme un vide qui par définition adhère à l'être. Mais, faute de pouvoir thématiser pleinement l'ordre autonome de l'institué, il ne parvenait pas à établir les relations intrinsèques entre négatif et positif. Merleau-Ponty proposait de dégager leur membrure commune pour rendre compte de la solidité propre à l'imaginaire.

Mais la solution ne doit-elle pas être cherchée dans la dialectique hégélienne elle-même? Au lieu de rester dans l'ambiguïté de la foi

perceptive, ne devons-nous pas l'intégrer dans le devenir de la conscience, voire dans l'absolu? C'est pour répondre à cette objection que Merleau-Ponty propose l'idée de l'hyperdialectique. Quelles sont les caractéristiques de l'hyperdialectique par opposition à la < mauvaise dialectique >?

1) La < médiation par soi > et la < finitude opérante >.

Il faut noter d'abord que Merleau-Ponty lui-même n'hésite pas à admettre la proximité de sa pensée avec l'idée hégélienne de la *médiation par soi*, c'est-à-dire < d'un mouvement par lequel chaque terme cesse d'être lui-même pour devenir lui-même, se brise, s'ouvre, se nie, pour se réaliser > (VI, 126; Cf. RC, 79). Effectivement, la notion de réversibilité renvoie à un lieu où chaque terme n'est lui-même qu'en se rapportant vers le terme opposé, de sorte que c'est la même chose pour chacun de passer dans l'autre ou de devenir soi, de sortir de soi ou de rentrer en soi ¹ (VI, 124). C'est pourquoi d'ailleurs nous n'avons pas hésité à utiliser le mot *médiation* pour désigner le < couplage > paradoxal ou la < circulation intérieure > du dedans et du dehors, du même et de l'autre, du passé et du présent. D'autre part, les antinomies que nous avons soulignées à propos de la foi perceptive n'impliquent-elles pas que l'immédiat lui-même exige la médiation, le devenir, et même l'autodestruction? (RC, 79; VI, 124).

Pour préciser la différence de l'hyperdialectique avec la mauvaise dialectique, il importe de revenir à la discussion avec la pensée structuraliste, pour souligner une fois de plus son aspect idéaliste : en concevant la suprématie de la médiation symbolique, Lacan ne pouvait pas thématiser notre rencontre génératrice avec l'autre, rencontre qui a lieu

1) Allusion à Hegel : voir par exemple *Précis de l'Encyclopédie des sciences philosophiques*, trad. J. Gibelin, Paris, Vrin, § 84, p. 76. (Cf. J. Deprun, < Culture et mémoire dans *Le visible et l'invisible* >, *op. cit.*, p. 148. Voir aussi, VI, 74, 165.

déjà au niveau de l'imaginaire; l'histoire de l'art de Panofsky, tout en réussissant à faire apparaître les systèmes d'équivalences qui sont implicitement acceptés par les artistes créateurs, aboutit en dernière analyse à établir une hiérarchie entre les systèmes pour privilégier le point de vue de l'historien de l'art qui *logifie* notre regard naïf; la linguistique de Saussure, qui avait su thématiser la détermination différentielle des signes, a oublié parfois le silence de la parole instituante qui renvoie à la genèse du sens *dans* la synchronie; enfin, en prenant pour modèle la linguistique structuraliste, l'anthropologie structurale de Lévi-Strauss ne pouvait pas rendre compte de notre région sauvage où nous rencontrons l'autre.

Dans tous les cas, la philosophie de Merleau-Ponty nous mettait en garde contre l'idée structuraliste lorsqu'elle tendait à tenir pour donné le système symbolique, et à supprimer - par avance - la possibilité de l'événement du monde. Il est bien certain que l'ordre symbolique permet au négatif de ne pas s'épuiser < à exclure le positif > (RC, 79), et d'instituer un sens durable. Mais cela ne revient pas à dire nécessairement que la réflexion phénoménologique doit se transformer en système quasi hégélien où le négatif serait supprimé en tant qu'il est le moment provisoire. Le < double sens > de la réflexion fait subsister toujours le *résidu* préobjectif qui nous fait recommencer l'interrogation : < Penser l'absolu, ce n'est pas seulement penser l'absolu, mais aussi le reste et de nouveau l'absolu à partir du reste, et ainsi de suite > (PNH, 124). Ce *reste* interdirait donc à la pensée dialectique de faire la synthèse idéale de deux mouvements contradictoires et d'établir un système hiérarchisé, parce qu'il renvoie, au fond, à < l'inertie du contenu > (VI, 129) et à son auto-mouvement : < nous ne connaissons de dépassements que concrets, partiels, encombrés de suivivances, grevés de déficits > (VI, 129).

De ce point de vue, la < finitude opérante > n'est pas le < faux

infini > dont parle Hegel ², ni le simple mélange de l'infini et du fini, mais la < contradiction opérante > qui enferme sa propre < fécondité > (RC, 78-79). Elle est le < ressort > même de la pensée dialectique, car elle est ce à partir de quoi la systématisation devient possible. La réflexion phénoménologique est toujours nécessaire pour faire apparaître cette < différence sans contradiction > (passage déjà cité) qui résiste par principe à la totalisation systématique.

2) La circularité et le décentrement.

On a montré dans le chapitre précédent que l'idée de la surréflexion mettait en question le commencement de la philosophie. Le mouvement de la vérité consiste dans l'échange perpétuel entre commencement et fin, attitude naturelle et attitude transcendante. Mais cet échange continué est-il autre chose que le mouvement dialectique, le devenir se médiatisant soi-même?

Le vrai est le devenir de soi-même, dit Hegel, le cercle qui présuppose et a au commencement sa fin comme son but, et qui est effectivement réel seulement moyennant son actualisation développée et moyennant sa fin ³.

Selon Merleau-Ponty, la pensée dialectique est une pensée qui < apprend >, en faisant elle-même sa route et en retournant sur elle-même. C'est pourquoi les étapes passées ne sont pas simplement passées, < elles ont appelé ou exigé par les étapes présentes en cela même qu'elles ont de nouveau et de déconcertant, elles continuent donc d'être en elles, ce qui veut dire aussi qu'elles sont rétrospectivement modifiées par elles > (VI,

2) Cf. Hegel, *Précis de l'Encyclopédie*, § 94, p. 81.

3) *Préface à la Phénoménologie de l'Esprit*, trad. J. Hyppolite, Paris, Aubier, tome I, p. 18. Ce passage est cité deux fois dans les notes inédites qui servirent à la préparation du cours sur < la philosophie dialectique > (MS.PHD(55-56):< 1er mars, p. 1 > et < 8 mars p. 3 >). Cf. aussi PNH, 124.

123). Corrélativement, la dialectique ne se formule pas en énoncés successifs qui seraient à prendre tels quels, chaque énoncé partiel, pour être vrai, doit être rapporté à l'étape dont il relève (V, 123-124). Si c'est en ce sens que l'on peut comprendre le < double sens > de l'analyse réflexive, la surréflexion, qui tiendrait compte aussi bien d'elle-même que des changements qu'elle introduit dans le spectacle, est-elle autre chose que la pensée dialectique? La chair en tant que < ressort > de la constitution n'est-elle pas le devenir même de l'esprit qui se médialise lui-même? ⁴

Rappelons que le rapport réversible entre le fondant et le fondé n'était pas considéré comme totalement symétrique. De même que l'ordre inférieur ne se dépasse pas complètement dans l'ordre supérieur parce qu'il s'oublie lui-même, de même l'ordre supérieur ne s'explique pas par l'inférieur et possède sa propre autonomie. Par conséquent, l'idée de l'hyperdialectique, qui se substitue à celle du dépassement qui conserve, nous invite à mettre en évidence le décalage entre le mouvement ascendant et le mouvement descendant. Si l'hyperdialectique est < sans synthèse >, c'est qu'elle < se maintient pour ainsi dire, sur place > (RC, 86), de manière à faire apparaître la logique d'implication qui y sont opérante. Même de ce point de vue, les antinomies de la foi perceptive ne seront pas supprimées par la pensée dialectique, elles y restent opérantes comme contradictions fécondes, - contradiction que l'interrogation philosophique a pour tâche de faire apparaître sans coïncider avec elles.

Comment concevoir ce décalage qui est aussi celui de l'attitude naturelle et de l'attitude transcendantale? La pensée dialectique, dans la mesure même où elle récuse l'enchaînement linéaire des raisonnements, peut être considérée comme un < centre et non construction > (VI, 220), - et en ce sens, elle croit survoler les cercles de l'analyse réflexive; mais ce cercle comporte toujours un décentrement qui lui est imprévisible. Il faut

4) Cf. *Phénoménologie de l'Esprit*, tome II, p. 311.

donc renoncer à la pensée par plans et perspectives, sans pour autant s'enfermer dans la pensée circulaire, c'est-à-dire sans récuser d'emblée la possibilité de l'interrogation : < il y a deux cercles, ou deux tourbillons, ou deux sphères, concentriques quand je vis naïvement, et, dès que je m'interroge, faiblement décentrés l'un par rapport à l'autre... > (VI, 182). Pour reprendre l'expression qu'il utilise à propos de la pensée mythique, la pensée dialectique est < pensée en spirale qui tente toujours à nouveau de se masquer sa contradiction fondamentale > (S, 153).

3) Le champ interrogatif et l'institution du monde.

Quel sera alors le statut de celui qui interroge dans ce mouvement circulaire? Il faut noter d'abord que ce sujet est toujours impliqué dans le mouvement même de la dialectique. Il y advient comme un sujet qui est < capable de différencier et d'intégrer dans un seul univers les sens doubles ou même multiples > (VI, 125). Mais si, comme nous l'avons montré, la finitude opérante et le cheminement en spirale sont irréductibles, il lui est interdit par principe d'opérer une intégration totale de l'expérience et de survoler le mouvement comme objet. Il ne fait donc qu'interroger le monde, mais loin de rester dans un < relativisme vulgaire > (VI, 129) qui se contenterait de relativiser les rapports du sujet et de l'objet (RC, 80), l'interrogation philosophique fait apparaître ou < laisse être > (VI, 138) la chose même et le monde et assiste à leur être continué : < [la dialectique comme pensée subjective] ne fait pas reposer l'être sur lui-même, elle le fait apparaître devant quelqu'un, comme réponse à une interrogation > (RC, 80). Il faut noter que, si Merleau-Ponty rapproche l'idée du < travail du négatif > de celle de la < transcendance > (au sens heideggerien) (RC, 79), c'est que l'interrogation philosophique ne se réduit pas à une incertitude subjective, ni à un doute sceptique, mais fonde une

nouvelle conception de la vérité qui ne relève plus d'un rapport d'adéquation ou d'immanence.

Ces remarques nous conduisent à préciser les caractéristiques de la pensée interrogative :

Si l'hyperdialectique, en tant que mode d'interrogation, ne se formule pas en thèse, c'est qu'elle ne relève pas de la proposition que les questions ordinaires, même scientifiques, supposent préexistants. L'interrogation n'est pas non plus le manque ou l'absence provisoire d'un fait ou d'un énoncé positif. Si le philosophe, en interrogeant le monde, n'attend ni reçoit une réponse, si donc l'interrogation n'est jamais supprimée par la réponse ordinaire, c'est qu'elle est ce à partir de quoi nos questions et réponses deviennent possibles. Elle ouvre un champ interrogatif où viennent s'inscrire le vrai et le faux, l'affirmation et la négation logiques. Si donc la philosophie interrogative « ne prend pas pour donné le contexte » (VI, 142), ce n'est pas qu'elle le suppose inexistant, mais qu'elle se retourne sans cesse sur lui-même pour problématiser, re-problématiser le monde institué.

D'autre part, si l'interrogation n'est pas la généralisation du doute sceptique, c'est que sa négativité s'inscrit dans la structure même du monde : « Le chemin est doute ou même désespoir, mais le doute cartésien aboutit à restauration de vérité au sens initial (par Dieu) au lieu qu'ici le doute, toute histoire de la conscience s'y inscrit » (PHN, 98). Le monde qu'elle laisse être lui apparaît comme constellation avec sa propre loi structurale, et la négativité de l'interrogation philosophique n'est pas la pure négation de ce monde, mais le « Néant déterminé » (PHN, 99) ou la déformation cohérente de cette structure. Or, le sens qu'elle institue s'inscrit comme silence à l'intersection de rapports. Ce silence n'est pas le contraire du langage dans la mesure où il suppose « des articulations » et « des rapports réglés » (VI, 137) du monde, bien qu'il ne soit pas le sens de la proposition ou de l'énoncé positif. S'il est donc vrai que

« l'interrogation philosophique se réitère à l'intérieur du langage » (VI, 132) et que le négatif doit être soutenue par l'appareil du langage, le passage au monde du langage ne supprime pas les antinomies de la foi perceptive ⁵.

Enfin, si celui qui interroge est lui-même inscrit dans ce devenir du monde, l'interrogation ne peut pas tenir pour donnée « l'identité de celui qui questionne » (VI, 142), mais elle en cherche l'origine et le sens : « nous-mêmes sommes une seule question continuée, une entreprise perpétuelle de relèvement de nous-mêmes sur les constellations du monde, et des choses sur nos dimensions » (VI, 140); « Le monde existant existe sous le mode interrogatif » (VI, 139). C'est en ce sens que l'on peut dire que : « la philosophie, c'est la foi perceptive s'interrogeant sur elle-même » (VI, 139).

Par conséquent, l'interrogation s'inscrit précisément dans l'écart du monde interrogatif par rapport à lui-même, écart qui apparaît et disparaît selon les lois structurales du monde. D'autre part, celui qui interroge est lui-même traversé par ce champ interrogatif, qui est pour ainsi dire son point aveugle, et par lequel il communique avec le monde lui-même (Cf. RC, 80). La chair se définit alors comme ce champ interrogatif lui-même qui nous traverse, qui précède l'affirmation et la négation logiques, mais qui rend possible notre rencontre avec le monde.

Ce qui est donc essentiel, c'est que l'interrogation fait apparaître une genèse non empiriste de la vérité, vérité qui ne relève plus de l'adéquation de l'esprit et de la chose, mais de l'être même du monde qui se dévoile. Ce dont nous disposons, ce n'est donc ni d'une conscience constituante des choses, ni d'une préordination réaliste des choses à la

5) Cf. VI, 233 : « Ce déchirement de la réflexion (qui *sort* de soi voulant rentrer en soi) peut-il finir? Il faudrait un silence qui enveloppe la parole de nouveau après qu'on s'est aperçu que la parole enveloppait le silence prétendu de la coïncidence psychologique.[...] ce silence ne sera *pas le contraire* du langage ».

conscience, mais de « *mesurants* pour l'Être » (VI, 140). L'interrogation philosophique sur le monde et l'histoire est la pratique de cette mesure, « le repérage de leur écart ou de leur différence à l'égard de nos normes » (VI, 140) :

La philosophie ne décompose pas notre relation avec le monde en éléments réels, ou même en référence idéales qui feraient de lui un objet idéal, mais elle y *discerne* des articulations, elle y réveille des rapports *règlés* de prépossession, de récapitulation, d'enjambement, qui sont comme endormis dans notre paysage ontologique, qui n'y subsistent plus que sous forme de traces, et qui pourtant, continue d'y fonctionner, d'y *instituer* du nouveau » (VI, 137, nous soulignons).

Il s'agit toujours de dépasser l'alternative du réalisme et l'idéalisme, mais Merleau-Ponty ne se contente plus de revenir au champ ambigu où se confond le réel et l'imaginaire. Il se propose d'abord de bien discerner « des articulations du monde ». Mais cette analyse structurale ne vise pas à construire un système hiérarchisé; au contraire, elle cherche à éveiller dans le monde la négativité opérante en tant qu'elle est une ouverture sur le monde lui-même, ou sur le « il y a »⁶ inaugural.

6) VI, 292 : « le chiasme, "l'empiètement intentionnel" sont irréductibles, ce qui amène à rejeter la notion du sujet, ou à définir le sujet comme champ, comme système hiérarchisé de structure ouverte par un *il y a* inaugural »; VI, 313 : « l'essentiel est le *réfléchi en bougé*, où le touchant est *toujours sur le point* de se saisir comme tangible, manque sa saisie, et ne l'achève que dans un *il y a* ». Voir aussi, VI, 59, 119, 134, 190 note, 256, 262, 267.

§2. L'expérience humaine et la logique spéculative.

Si, malgré la proximité de sa philosophie avec la pensée dialectique, Merleau-Ponty n'a pas adopté dans son dernier ouvrage les termes hégéliens, c'est que la dialectique a déjà sa propre histoire, ses « aventures » et ses déviations. Merleau-Ponty ne cesse de souligner que la dialectique est, essentiellement et par définition, « instable » (VI, 126, RC, 82, PNH, 125). La « mauvaise dialectique » (VI, 129) commence presque avec la dialectique elle-même, puisqu'elle n'a jamais pu se formuler en thèse sans se dénaturer : « Il lui est essentiel d'être autocritique, - et il lui est essentiel aussi de l'oublier dès qu'elle devient ce qu'on appelle *une philosophie* » (VI, 126). On peut donc dire que l'hégélianisme et l'anti-hégélianisme sont institués par la philosophie hégélienne elle-même (Marx, Kierkegaard, Nietzsche) ⁷. Mais la « non-philosophie » des anti-hégéliens est si dominée par la lutte contre Hegel, et en cela si solidaire de lui, qu'elle ne peut pas nous donner un remède aux difficultés actuelles (Cf. RC, 141-144). Comme nous l'avons fait à l'égard de Descartes, nous devrions peut-être chercher l'*origine* de la crise de la pensée dialectique dans les textes de Hegel lui-même, dans le geste par lequel il a ouvert cette nouvelle dimension, pour aussitôt la refermer. Cela permettrait de dépasser aussi bien l'hégélianisme que l'anti-hégélianisme, sans retomber

7) Dans les notes inédites utilisées dans le cours sur « la philosophie dialectique », Merleau-Ponty discutait le célèbre commentaire de A. Kojève (*Introduction à la phénoménologie de Hegel*, Paris, Gallimard, 1947), en se référant à un article de J. Wahl : « A propos de l'introduction à la phénoménologie de Hegel par A. Kojève », *Deucalion*, 5, oct. 1955, pp. 77-99. Cf. notamment p. 97 où Wahl critique l'interprétation non dialectique du mot *aufheben*, cité in MS.PHD(55-56) : « 17 mai 1956 p. 8 ».

dans le pré-hégélianisme ⁸. Mais comme le note à juste titre Renaud Barbaras, la position de Merleau-Ponty à l'égard de Hegel est moins claire qu'à l'égard de Sartre ⁹. Son dernier cours au Collège de France intitulé « La philosophie et la non-philosophie depuis Hegel » (1961), où il reprenait les thèmes du cours sur « la philosophie dialectique » (1955-1956) et du cours sur « la philosophie aujourd'hui » (1958-59), a été interrompu par la mort soudaine du philosophe. Nous essayerons tout de même de donner quelques points de repère.

Il faut signaler d'abord que Merleau-Ponty retient chez Hegel notamment l'idée de l'expérience (*Erfahrung*) de la pensée, c'est-à-dire celle d'un « cheminement au cours duquel elle apprend » (RC, 81). C'est dans cette perspective que Merleau-Ponty commente en 1961 les quatre dernières pages de l'*Introduction (Einleitung)* à la *Phénoménologie de l'Esprit*, en se référant au commentaire de Heidegger ¹⁰.

Or, il est intéressant de noter que Merleau-Ponty retrouve dans cette phénoménologie de l'expérience ce qui annonce sa propre notion de chiasme

8) Dans les notes inédites pour le cours intitulé « Textes et commentaires sur la dialectique », Merleau-Ponty commentait *Le poème de Parménide*, en se référant à l'*Introduction* de J. Beaufret (Paris, PUF, coll. « Epiméthée », 1955), pour examiner ensuite comment Platon le reprend dans le *Parménide* et le *Sophiste* (MS.TCD : « III, Parménide et Platon » et « IV, Platon et dialectique »). C'est sans doute le commentaire de Beaufret qui a conduit Merleau-Ponty à rapprocher la pensée dialectique de la notion heideggerienne de transcendance. Cf. par exemple, *Introduction*, p. 41-42 : « Ce qui advient, [...] c'est la *transcendance* elle-même; non pas sans doute au sens métaphysique [...] mais au sens du dépassement ou de la transgression radicale de tout étant possible vers l'éclaircie même de l'être de l'étant ».

9) Cf. R. Barbaras, *De l'être et du phénomène*, p. 163 note. Voir aussi, J. Taminiaux, « Merleau-Ponty : De la dialectique à l'hyperdialectique », in *Recoupements*, *op. cit.*, pp. 91-117.

10) Hegel, *Phénoménologie de l'Esprit*, trad. Hyppolite, t. II, pp. 74-77. – M. Heidegger, « Hegel et son concept de l'expérience », in *Chemins qui ne mènent nulle part*, trad. W. Brokmeier, nouvelle édition, ^D Gallimard, coll. « Tel », 1962, pp. 147-252.

(chiasma) (PNH, 98, 117). Il s'agit du chiasme de la conscience de soi et de la conscience de l'objet. Merleau-Ponty cite à ce propos la phrase de Hegel : « puisque l'un et l'autre sont devant le même témoin (pour la conscience, *für dasselbe*), la conscience est elle-même une comparaison »¹¹. Dans le mouvement dialectique, la mesure (*Masstab*) et le mesuré sont réversibles, leur distinction est intérieure à la conscience : « L'échange entre mesurant et mesuré dans la réflexion fait que c'est autant l'objet qui mesure le sujet que le sujet qui mesure l'objet » (PNH, 110). Selon Merleau-Ponty, c'est précisément cette réversibilité du mesurant et du mesuré qui rend possible l'apprentissage de la conscience (PNH, 111). Ainsi compris, le chiasme du rapport à soi et du rapport à un objet renvoie à un moment où la conscience s'examine elle-même, où la mesure et le mesuré sont simultanément mis en question : « la conscience subit donc cette violence venant d'elle-même »¹².

Cette violence renvoie à un événement où le mesurant et le mesuré, le rapport à soi et le rapport à un transcendant se croisent à l'intérieur même de la structure de la conscience. Il y a donc « dualité dans l'indivision du processus » (PNH, 103). Cela le conduit à souligner l'idée de « l'ambiguïté (*Zweideutigkeit*) » du vrai¹³ : « la conscience sait *quelque chose*, cet objet est l'essence ou l'*en-soi*; mais il est aussi l'*en-soi* pour la conscience; avec cela entre en jeu l'ambiguïté du vrai ».

Mais il ne s'agit pas d'affirmer que « la conscience est l'impossible, échec par principe, étant fissure et porte à faux » (PNH, 109); la tâche de Merleau-Ponty consiste à saisir cet « écart » (PNH, 111) entre mesurant et mesuré et à déterminer son statut phénoménologique ou ontologique; cet écart révèle en effet « la membrure cachée de "sujet" et "objet" » (PNH, 108) à partir de quoi il faut éclaircir le sujet et l'objet

11) PNH, 101, trad. de Merleau-Ponty. Cf. trad. Hyppolite, t. I, p. 74.

12) *Phénoménologie de l'Esprit*, t. I, p. 71.

13) *Ibid.*, p. 75.

de l'expérience. Il faut donc bien définir cette membrure pour que l'ambiguïté soit < bonne >, qu'elle ne soit pas à comprendre < comme un manque d'univocité, mais comme caractérisation de sa (la conscience) propre d'unité d'essence > (PNH, 119, 127).

Précisons. Si la conscience apprend quelque chose, si elle fait surgir le nouvel objet devant elle-même, cet objet apparaît comme < déjà là, "en soi", avant elle > (RC, 81). En d'autres termes, si la conscience assiste à l'apparition discontinue du nouvel objet - plus vrai et moins abstrait -, elle le fait apparaître comme vérité de ce qui était déjà là. Saisir le chiasme de la conscience, c'est donc saisir ce < passage de la chose à l'être pour soi > (*Id*).

C'est précisément dans ce *passage* que Merleau-Ponty découvre l'« automouvement du contenu préobjectif et présubjectif » (PNH, 115) ou un < nouveau milieu ontologique qui est *l'Erscheinung* >. On retrouve ici l'argument qu'il développe, dans *Le visible*, à propos de l'expérience de la désillusion :

< Au moment p. ex. où je "rectifie" mon savoir selon l'objet, cela change l'objet aussi, il se dépose en lui une couche de désillusion, même si c'est lui qui me l'enseigne du coup, il n'est plus le même que tout à l'heure. [...] ce qui est barré n'est pas annulé, et pas même dans l'objet. Il n'y a pas d'erreur absolu. L'essence ne se substitue pas à l'apparence : l'apparence devient l'essence et le vrai est ce qui est *gewesen*. Il est essentiel au *Wissen* d'être *erscheinende Wissen* > (PNH, 114).

Il s'agit donc de saisir un moment < où l'apparition devient égale à l'essence > (PNH, 105). C'est à ce moment-là que < le phénomène passe dans l'absolu, montre ce que c'est que l'absolu > (PNH, 117). Hegel annonce ici la phénoménologie au sens husserlien, notamment son idée de l'intentionnalité opérante (PNH, 113-4, 116). Chez deux auteurs, la phénoménologie doit éclairer la structure de conscience de l'extérieur que crée le mouvement dialectique, sans qu'elle ait pris possession de son propre renversement. < de ce mouvement d'autogenèse qui la traverse > (PNH,

123). Il est certain que le phénomène implique en lui-même le mouvement qui fait surgir un nouvel objet vrai, c'est-à-dire la discontinuité < empirique > (PNH, 117). Mais ce surgissement *dévoile* < ce qui précédait, qui donc a sa cohésion et sa nécessité > (PNH, 114). La dialectique ainsi conçue désigne un mouvement charnel qui implique à la fois continuité et discontinuité, dévoilement et illusion, anticipation et renversement. Parallèlement, on doit définir le chiasme de la conscience comme une < ouverture à quelque chose qui peut se dévoiler, qui a des profondeurs, une latence, qui donc peut donner lieu à l'ek-stase d'où sortira un vrai nouveau > (PNH, 115). Cela implique plusieurs conséquences :

1) Il faut d'abord noter la différence radicale de cette interprétation par rapport à la < phénoménologie de la connaissance > de l'idéalisme critique. Alors que chez Cassirer, la dialectique n'était qu'un < moteur spirituel > (PNH, 116) de la conscience constituante, c'est au contraire la dialectique qui dévoile ici l'envers de la conscience et établit une vérité plus profonde. La dialectique est à comprendre comme mouvement non-conceptuel et lié au contenu, ou comme une expérience qui se dévoile peu à peu, qui a des < profondeurs >. Dès lors, la dialectique n'est pas < propriété de la conscience; c'est plutôt la conscience qui est propriété de la dialectique; la dialectique a la conscience > (*Id.*).

2) Mais cela ne conduit pas à poser l'absolu < derrière l'*Erscheinung* > (PNH, 114), car la dialectique paraît impensable sans la conscience à travers laquelle se fait la production du nouvel objet. La question est de concevoir autrement la dimension même de l'absolu, en décrivant l'expérience en termes de dévoilement et d'occultation, d'événement et de latence. Le dévoilement du phénomène est bien la présence de l'absolu, c'est-à-dire l'exposition de savoir. Mais réciproquement, ce savoir absolu ne s'avère absolu qu'en se manifestant, en naissant dans les phénomènes (PNH, 97). S'il est donc vrai qu'< il y a apparition [...] d'un savoir absolument savoir,

dont toutes les phases passent l'une dans l'autre > (PNH, 108), cette apparition est toujours partielle et latérale. Bref, la philosophie doit concevoir l'absolu < comme l'autre côté de l'*Erscheinung* ou du phénomène > (PNH, 114).

3) Troisième remarque concerne le rôle du philosophe dans la phénoménologie de l'expérience. Si le mouvement dialectique est compris comme automouvement du contenu préobjectif, c'est qu' < un apport (ajout : *Zutat*) de notre part est superflu >, qu'il ne nous reste de ce point de vue qu'une < pure vision (*reine Zusehen*) > ¹⁴; le phénomène ne se dévoile pas sans rapport à quelqu'un qui en fait l'expérience. Dès lors, le philosophe ne fait qu'assister à l'enroulement de l'expérience sur elle-même, et à l'institution de son sens qu'il < laisse être >. Ainsi compris, le mouvement charnel de la dialectique se déroule dans un écart de la conscience naturelle et de la science, dans l'entre-deux (*Zwischen*) de la foi perceptive et de la philosophie (PNH, 120).

* * *

Il reste à préciser en quel sens Hegel a lui-même dissimulé cette découverte fondamentale. Dans son cours sur la philosophie dialectique, Merleau-Ponty note deux points :

1) Le premier point concerne le passage de la dialectique à la spéculation, passage < qui transforme la dialectique en système > (RC, 82). Comme le note Jean Hyppolite, alors que dans la *Phénoménologie de l'Esprit*, c'est l'expérience de la conscience et la dialectique qui étaient au premier plan, dans la *Logique*, l'expérience comme telle est dépassée et c'est la vérité elle-même qui se développe spéculativement. Pour utiliser

14) PNH, 101, trad. de Merleau-Ponty. (Cf. trad. Hyppolite, p. 74).

les mots que Merleau-Ponty cite dans le résumé, Hegel passe de la dialectique à la spéculation, du « négativement rationnel » au « positivement rationnel » (RC, 82) ¹⁵. Cela dit, on ne peut pas se contenter de juxtaposer l'expérience de la conscience humaine et la logique spéculative. Déjà, la *Phénoménologie de l'Esprit* n'est pas un pur phénoménisme, il y a dans cet ouvrage un « pour nous », « un côté qui appartient seulement à la philosophie spéculative » ¹⁶ : « naissance du nouvel objet, disait Hegel, est ce qui, pour nous, se passe pour ainsi dire derrière son dos (= de la conscience). Dans ce mouvement, il se produit un moment de l'être-en-soi ou de l'être-pour-nous (*Moment des Ansich - oder Fürunsseins*) » ¹⁷.

Or, une note de travail qui fait allusion à ce passage montre bien que Merleau-Ponty ne vise pas à récuser d'emblée la logique et le système hégéliens au profit de l'anthropologie phénoménologique. Il cherche plutôt à dépasser l'antithèse du recours dogmatique à l'expérience immédiate et du recours sceptique au concept : d'un côté, une pensée qui veut saisir l'immédiat dans le phénomène « retombe sur la subjectivité »; de l'autre côté et inversement, une pensée qui est hantée par l'être-pour-nous « ne saisit que la chose "en soi", en signification » (VI, 252). Le Hegel que l'on doit réhabiliter, c'est donc celui qui n'avait pas voulu choisir entre l'anthropologie et la logique, l'expérience humaine et l'esprit, la phénoménologie et l'ontologie (Cf. S, 197) :

La solution serait : ce n'est ni l'expérience nue, ni recours à autre source (logique Dieu avant la création) qui décide. Il n'y a alternative que pour la représentation. Il faut que unsere Zutat l'apport de la philosophie soit précisément l'abstention de tout apport. "c'est l'expérience muette qu'il s'agit d'amener à l'expression pure de son propre sens". Il faut comprendre que l'Etre de l'Etant, l'Erscheinen de l'Erscheinende, la "naissance" de

15) Cf. Hegel, *Précis de l'Encyclopédie des sciences philosophiques*, trad. J. Gibelin, p. 74.

16) J. Hyppolite, *Genèse et structure de la phénoménologie de Hegel*, Paris, Aubier, 1946, t. 2, p. 566. Cet ouvrage est cité dans le dernier cours sur Hegel. Voir, PNH, 124-125.

17) *Phénoménologie de l'Esprit*, t. I, p. 76-77.

la vérité n'est pas passage à un autre Seiende (PNH, 122, note 12).

La tâche de la phénoménologie serait de bien saisir un moment critique où l'apparition devient égale à l'essence, – donc où la conscience naturelle ou « sauvage » (PNH, 112) se supprime, car c'est « l'expérience elle-même qui se métamorphose en savoir absolu » (PNH, 122). Mais il ne faut pas définir ce rapport entre l'expérience et le savoir « par la coïncidence » (*Id.*); il reste toujours un surplus de sens qui renvoie au champ charnel de l'expérience. Mais si l'on discerne bien leurs articulations, on pourra *faire parler* « l'expérience muette » à l'intérieur même du « champ du langage », où « le philosophe doit se demander s'il est clos, s'il se suffit, s'il n'ouvre pas, comme *artefact*, sur une perspective originelle d'être naturel, si [...] il n'a pas un horizon d'être brut et d'esprit brut dont les objets construits et les significations émergent » (VI, 133). On voit que Merleau-Ponty cherche à établir la possibilité même du langage philosophique sans pour autant supprimer par avance « un horizon d'être brut et d'esprit brut ».

2) Le deuxième point dérive directement du premier : si le recours à l'expérience humaine finit par faire « pencher la balance du côté du sujet » (RC, 82), du sujet considéré comme absolu, ce passage par l'intérieur a pour conséquence de déposséder la Nature de sa propre idée et fait de l'extériorité comme une « faiblesse [ou impuissance] de la Nature » (RC, 83) ¹⁸. Livrée à l'irrationalité et à la contingence de l'extériorité, la Nature est non seulement extérieure à l'idée, mais

18) Cf. Hegel, *Précis de l'Encyclopédie*, § 250, p. 140.

aussi à elle-même ¹⁹. On trouve une autre motivation de l'introduction de la problématique de la nature. Si Merleau-Ponty la reprend à partir de l'année 1956-57, s'il considère dès l'année 1954-55 qu'il y a « quelque chose comme une institution » jusque dans l'animalité, c'est que « [tout] naturalisme mis à part, une ontologie qui passe sous silence la Nature s'enferme dans l'incorporel et donne, pour cette raison même, une image fantastique de l'homme, de l'esprit et de l'histoire » (RC, 91). Par la mise à jour de l'ordre institutionnel qui médiatise latéralement la nature et la culture, Merleau-Ponty se propose de déplacer le système hégélien sans le détruire, c'est-à-dire, sans abandonner l'idée de la médiation. Il serait inutile de répéter que le concept de nature « n'est pas à elle seule une solution du problème ontologique » (RC, 92, passage cité). L'intention de Merleau-Ponty est de rendre compte de « la pesanteur du monde réel » (RC, 108), de décrire sa structure interne et le surgissement du temps historique ²⁰. Par contre, pour la pensée marxiste qui donne peu d'attention à ce problème, « la Nature est [...] partout et nulle part, comme une hantise » (RC, 93).

On voit bien que toute la question consiste à mettre en question les

19) *Ibid.*, § 247, p. 138. Cf. aussi, § 139, Remarque, p. 99 : « alors justement que l'Essence de la nature, comme élément *intérieur*, lui est destiné, il [= l'esprit] ne connaît que l'enveloppe *extérieur* »; § 276, p. 162 : « En tant que le *soi-même* (*Selbst*) abstrait de la matière, la lumière est *absolument léger* et comme matière, l'extériorité infinie ». Ces quatre passages sont cités dans les notes inédites utilisées dans le cours sur « la philosophie dialectique », MS.PHD(55-56); < 12 avril 1956, p. 3 >.

20) Il est significatif à ce propos que, dans le dernier cours sur Hegel, Merleau-Ponty se réfère à Lévi-Strauss pour expliquer le intrinsèque du mesurant et du mesuré (PNH, 103, 111).

frontières préétablies entre *Logos* et homme, homme et nature ²¹. Il s'agit en somme d'élaborer < une logique d'implication > qui peut mettre en question < l'humanité instituée > (S, 199). La philosophie de l'institution interroge *phénoménologiquement* (au sens husserlien et hégélien) l'expérience *humaine*, de manière à faire apparaître un événement qui renvoie au monde brut et inhumain. Cela permet de suivre l'émergence de la signification logique dans le système symbolique, - c'est-à-dire de mettre en évidence l'institution du monde.

21) VI, 328 : < ..nous ne prenons pas la Nature au sens des Scolastiques (la 2^e partie n'est pas la Nature en soi, phi[losophie] de la Nature, mais description de l'*entrelacs* homme animalité) et nous ne prenons pas le Logos et la vérité au sens du Verbe (la III^e Partie n'est ni logique, ni téléologie de la conscience, mais étude du langage qui a l'homme [...]) Il faut décrire *le visible* comme quelque chose qui se réalise à travers l'homme, mais qui n'est nullement anthropologie[...] / la Nature comme l'autre côté de l'homme (comme chair - nullement comme < matière >) / le Logos aussi comme se réalisant dans l'homme, mais nullement comme sa *propriété* (VI, 328).