

LES AVENTURES DU TRANSCENDANTAL.
DIALECTIQUE ET POLITIQUE DE LA PENSÉE CHEZ MERLEAU-PONTY

Antoine Janvier
FRS-FNRS/Université de Liège

« *La philosophie et la politique sont solidaires* »¹
Maurice Merleau-Ponty

Introduction

Les « Propos » de *Signes*, *Humanisme et terreur* et, surtout, *Les aventures de la dialectique*. Voilà un corpus de textes plus proche du journalisme, de l'analyse historique et de l'intervention sociopolitique que de la phénoménologie, de l'esthétique ou de l'ontologie. Textes étrangement délaissés, par les commentateurs de Merleau-Ponty, au bord de l'oeuvre.² On pourrait s'en défendre : leur signification n'apparaît qu'à la lumière d'une époque précise désormais révolue et ignorée de beaucoup. Éditoriaux, interviews, articles de presse : qu'ont-ils donc de philosophiques? Que peuvent-ils nous apprendre d'essentiel sur la pensée de Merleau-Ponty ?

Cependant, à y regarder d'un peu plus près, à prendre au sérieux les appels répétés et de plus en plus insistant à la refondation de la réflexion philosophique dans les « grands » ouvrages (*La structure du comportement*, *Phénoménologie de la perception*, *Le visible et l'invisible*), il semble que ces textes – au statut si particulier qu'on ne les lit pas – soient bien autre chose que des appendices au travail merleau-pontien. Je soutiendrai même que, d'une certaine manière, ils en sont le cœur. Non pas exactement le centre de l'oeuvre, mais cela qui en diffuse la vie, ce qui la pousse à s'adapter, à se transformer, à évoluer.

Dans cet article, je montrerai comment ces textes dépendants de la conjoncture occupent une place capitale dans la philosophie de Merleau-Ponty, selon une perspective transcendante que Merleau-Ponty reprend et ambitionne de radicaliser dès *La structure du comportement*. J'étudierai les grandes lignes de la réalisation de ce projet dans les ouvrages traditionnellement qualifiés de « phénoménologiques », d'« esthétiques » ou d'« ontologiques » – principalement, en plus de *La structure du comportement*, *Phénoménologie de la perception* et *Le visible et l'invisible*. On verra que l'enjeu du projet merleau-pontien ne se résume pas à un *déploiement*, sur de nouveaux champs d'investigation, d'une pensée réservée jusqu'alors à l'expérience objective. Il dépasse de loin cette volonté de comprendre des terrains laissés en friche ou mal appréhendés par la pensée, et consiste à *transformer la nature de la réflexion* elle-même. Merleau-Ponty cherche plus profondément à construire une nouvelle conception et une nouvelle pratique de la pensée, qui la font déborder vers la politique et l'histoire. Il apparaîtra que *Les aventures de la dialectique* en offre les lignes critiques et programmatiques les plus complètes.

¹ « La philosophie et la politique sont solidaires. Entretien avec Jean-Paul Weber », *Le Monde*, 31 décembre 1960, repris dans Merleau-Ponty M., *Parcours deux : 1951-1961*, Lagrasse, Verdier, p. 302-304.

² Seul, à ma connaissance, Claude Lefort leur a accordé la place qu'ils méritent dans un article intitulé « La politique et la pensée de la politique » dans Lefort C., *Sur une colonne absente. Écrits autour de Merleau-Ponty*, Paris, Gallimard, 1978 ; et l'« Introduction » à Merleau-Ponty M., *Humanisme et terreur. Essai sur le problème communiste*, Paris, Gallimard, Idées, 1980. Sur *Les aventures de la dialectique*, on lira l'article de Florence Caeymaex, « La dialectique entre Sartre et Merleau-Ponty », dans Caeymaex F., Cormann G. et Denis B. (éds), *Études sartriennes, n°10 : Dialectique, littérature*, Paris, Ousia, 2005.

1. L'interrogation transcendantale

La structure du comportement engage un débat avec la philosophie critique héritière de Kant (Brunschvicg principalement) poursuivi dans la *Phénoménologie de la perception* jusqu'à *Le visible et l'invisible*. Il convient de repartir brièvement du transcendantal kantien et de ses enjeux, pour saisir dans toute sa complexité la radicalisation qu'en opère Merleau-Ponty.

1.1 *Le transcendantal comme conditions de possibilité*

L'interrogation transcendantale, chez Kant, recherche les *conditions* de possibilité de l'expérience scientifique ou de l'objectivité. Elle ne dégage pas *l'essence* de l'expérience ou sa signification idéale, mais ce qui la *conditionne* ou la rend possible. Pour le dire autrement, poser la question des conditions de l'expérience, c'est poser la question de l'expérience en tant qu'elle n'existe pas en soi dans un ciel des essences mais en relation ou en rapport avec un sujet. C'est parce qu'il y a nécessairement rapport de l'expérience à un sujet que l'expérience ne peut être qu'à certaines conditions, fixées par ce rapport.

La part irréductible de la sensibilité dans la constitution de l'expérience tient à cette exigence transcendantale d'en interroger les conditions. C'est parce que Kant inscrit l'expérience dans le rapport qu'elle noue avec un sujet – dans ses conditions de possibilité – que la sensibilité y prend une part constituante. Bien plus, une « Esthétique transcendantale » définit la sensibilité et ses données par ce rapport que le sujet entretient avec l'expérience, la conscience avec son objet, l'homme avec son monde, qui marque l'attachement nécessaire de l'un à l'autre. Ou, plus exactement, affirmer qu'il y a une esthétique *transcendantale* c'est affirmer que, désormais, les catégories classiques de l'objectivité – unité, totalité, pluralité, etc. – ne sont transcendantales, c'est-à-dire ne sont constitutives de l'expérience, qu'à la condition d'être inscrites dans ce rapport sensible du sujet avec l'expérience.

1.2. *Transcendantal et monde sensible*

C'est là, pour Merleau-Ponty, la découverte propre à l'interrogation transcendantale, « acquisition définitive »³ de la réflexion philosophique sur laquelle il reviendra avec insistance dans l'« Avant-Propos » de la *Phénoménologie de la perception*.⁴ Mais si cette découverte est une « acquisition définitive », elle ne l'est que comme un point de départ, un premier plan :

« L'idée d'une philosophie transcendantale [...] nous paraît une acquisition définitive comme premier plan de la réflexion. »⁵

En ce sens, la philosophie transcendantale appelle à son dépassement : l'acquisition est définitive mais insuffisante. Quelle est cette insuffisance ? On pourrait croire qu'il s'agit de l'impuissance du kantisme à penser l'expérience sensible pour elle-même. Du criticisme

³ Merleau-Ponty M., *La structure du comportement*, Paris, P.U.F. (1942), Quadrige, 1990, p. 232.

⁴ Qui met en évidence l'apport phénoménologique à l'intellectualisme transcendantal de la célèbre formule « toute conscience est conscience de quelque chose » comme relation fondamentale de l'homme et du monde. En effet, tout l'« Avant-Propos » consiste en une interprétation de cette formule, qui désigne le rôle fondamental de l'intentionnalité dans la constitution du sens du monde, dans le sens d'un rapport complexe de l'homme au monde, ni simplement passif ni simplement actif – en quelque sorte pleinement rapport, c'est-à-dire enchevêtement. Voir Merleau-Ponty M., *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard (1945), Tel, 2002.

⁵ Merleau-Ponty M., *La structure du comportement*, op. cit., p. 232..

kantien à l'esthétique phénoménologique de Merleau-Ponty, il n'y aurait qu'un mouvement de déplacement d'un domaine à un autre : du monde de la science newtonienne au monde sensible. Merleau-Ponty reprendrait simplement la démarche transcendantale des conditions de possibilités, en changeant de domaine d'investigation : de l'expérience objective à l'expérience sensible, des objets aux phénomènes. Au cours de ce changement, les concepts kantiens, adaptés au monde de la science, apparaîtraient à Merleau-Ponty inadéquats au monde sensible. Par conséquent, tout son travail consisterait à élaborer de nouveaux concepts – chair, chiasme, entrelacs, pli, etc. – pour comprendre l'expérience corporelle du monde sensible, pour en dégager le sens propre. La part grandissante faite par Merleau-Ponty à la rénovation de la réflexion philosophique ne serait que *l'effet* de ce déplacement du monde scientifique des objets au monde sensible. Les appels répétés à « dépasser définitivement la dichotomie classique du sujet et de l'objet » *auraient pour cause une volonté de compréhension du sensible*.⁶

Une telle lecture de l'œuvre de Merleau-Ponty esquisse une ligne d'évolution strictement esthétique de sa pensée qui passerait d'une phénoménologie de la perception à une ontologie du pli de l'Être – la chair. Or, non seulement cette lecture a pour désavantage de délaisser les écrits politiques et circonstanciels de Merleau-Ponty. Mais surtout, elle ne saisit pas la teneur de l'intérêt que Merleau-Ponty accorde à la démarche transcendantale. L'interprétation du travail de Merleau-Ponty en termes de déplacement d'une même démarche sur un terrain différent – en termes de recherche des conditions de possibilité de la perception – fausse la *reprise critique* du transcendantalisme kantien par Merleau-Ponty. Et elle en fausse les résultats, puisqu'elle ne voit pas la torsion que Merleau-Ponty imprime au transcendantal.

Paradoxalement, considérer que Merleau-Ponty reprend telle qu'elle la démarche transcendantale, *c'est recouvrir ce que l'interrogation transcendantale découvrait et que Merleau-Ponty veut prolonger, parce que ce recouvrement était déjà présent chez Kant lui-même*. C'est pourquoi les reproches adressés par Merleau-Ponty au criticisme kantien ne portent pas sur l'insuffisance des catégories de l'entendement eu égard à la richesse du sensible – du moins pas en premier lieu.⁷ Ils portent avant tout et fondamentalement sur la démarche transcendantale elle-même, parce que celle-ci ne se tient pas à sa propre découverte. S'y tenir, voilà au contraire l'ambition philosophique de Merleau-Ponty.

2. Transcendantal et réflexion radicale

2.1. Le problème du transcendantal : du possible au réel

Il faut donc reprendre le geste initial de Kant : l'expérience n'existe pas en soi, sa signification ne réside pas dans un ciel idéal. L'expérience n'existe qu'à certaines conditions que recherche le transcendantal. Quel est le sens véritable de ces « conditions » ?

Celui de concerner, en premier lieu, la pensée elle-même. Les conditions sont bien conditions de l'expérience. Mais leur sens est que l'expérience n'est jamais que pour une pensée. C'est avant tout la pensée qui ne pense pas sans conditions. La limitation de la signification de l'expérience – issue de son inscription dans la relation qu'elle entretient avec un sujet sensible – est une limitation de la pensée métaphysique qui croit retrouver dans un ciel idéal l'essence de l'expérience objective. Prendre une attitude transcendantale, c'est, pour la pensée, prendre acte que sa quête d'une essence idéale de l'objet, indépendamment de son

⁶ Merleau-Ponty M., *Phénoménologie de la perception*, op. cit., p. 203.

⁷ Ce qui en ferait un « faux » reproche, dans la mesure où cela concernerait un simple déplacement de l'objectivité au sensible dont Kant n'avait que faire.

inscription sensible, et de son rapport avec un sujet, est illusoire. C'est donc prendre acte qu'elle ne s'exerce pas seule, qu'elle ne peut s'échapper dans le ciel de la métaphysique, en un mot : qu'elle ne s'exerce qu'à certaines conditions.

Ainsi, la pensée se retourne sur elle-même et prend conscience qu'en réalité elle ne s'exerce pas détachée de tout contexte sensible, de toute affection. Ce qui ne veut pas dire que la pensée équivaut au sensible ou qu'elle en serait la simple représentation. Mais la pensée ne peut penser indépendamment du monde sensible avec lequel elle est toujours en relation. Par là, le transcendantal n'est autre que la prise en compte par la pensée de sa propre finitude, c'est-à-dire de l'horizon ou des conditions dans lesquelles elle s'exerce et qui la limitent. C'est en ce sens que le transcendantal rapporte l'objectivité à certaines conditions : la pensée transcendantale marque l'attache de la pensée objective à un horizon qui l'entoure, à un espace-temps dans lequel elle s'exerce. La science n'est pas un « autre monde » que le monde sensible : elle baigne toute entière dans ce monde, et se construit sur lui.

« Tout l'univers de la science est construit sur le monde vécu et si nous voulons penser la science elle-même avec rigueur, en apprécier exactement le sens et la portée, il nous faut réveiller d'abord cette expérience du monde dont elle est l'expression seconde. La science n'a pas et n'aura jamais le même sens d'être que le monde perçu pour la simple raison qu'elle en est un détermination ou une explication. »⁸

N'est-ce pas là ce que Kant a lui-même proposé, en marquant la pensée du sceau du sensible dans le chapitre de la *Critique de la raison pure* consacré au « Schématisme des concepts purs de l'entendement » ? S'interroger sur les schèmes des concepts purs de la pensée, n'est-ce pas s'interroger sur les *conditions sensibles* – la forme du temps – sous lesquelles il ont valeur objective ?

Oui et non. D'une part, ce que Kant a dégagé dans la *Critique* : la part constitutive du sensible, ce n'est pas le sensible tel quel, considéré dans sa réalité. Ce sont les seules *formes* de l'intuition sensible. C'est un sensible toujours déjà conforme à la pensée. Que signifie cette conformité ? Rappelons-nous le geste initial de l'« Esthétique transcendantale » : Kant n'y retient du sensible, à titre de constituant que la seule forme et en rejette la matière, ou l'affect. Bien sûr, la forme, de fait, s'applique toujours à une matière. Mais du point de vue de la constitution de l'objet en droit, la matière n'intervient pas. Plus précisément, elle est supposée toujours déjà là, comme un flux indifférencié, mais elle est là comme si elle n'existant pas, comme si ses variations, ses forces propres, sa diversité n'avaient aucun effet. Certaines formes de l'intuition, c'est-à-dire un certain espace et un certain temps sont ainsi élevés à un rang de permanence et d'universalité comme si, quelque soit la matière sensible, quelque soit l'affect, cet espace et ce temps demeuraient identiques.

D'autre part, n'est-ce pas la définition kantienne du transcendantal que de ne pas se préoccuper du réel et de chercher plutôt les conditions de l'expérience *possible* ? Aussi, n'est-il pas évident que l'intellectualisme kantien ne soit pas capable de penser le sensible dans sa réalité, puisqu'il ne se préoccupe que du domaine du possible ?

« La prise de conscience intellectualiste ne va pas jusqu'à cette touffé vivante de la perception parce qu'elle cherche les conditions qui la rendent possible ou sans lesquelles elle ne serait pas, au lieu de dévoiler l'opération qui la rend actuelle ou par laquelle elle se constitue ».⁹

⁸ *Ibid.*, p. II-III.

⁹ *Ibid.*, p. 48.

En effet, retirer du sensible la réalité de la matière, c'est opérer un revirement par rapport à l'exigence transcendantale initiale. C'est annuler ce qui faisait l'intérêt de la découverte : le sensible dans sa réalité, en tant qu'il désigne l'horizon et le sol dans lequel la pensée objective s'exerce toujours. Nous touchons au cœur du problème, qui concerne la définition du transcendantal et son effet sur la limitation de la pensée. Si les conditions sont dites « de possibilité », si l'expérience objective ou la pensée objective est dite « possible », on la détache du devoir de s'envisager dans sa réalité, c'est-à-dire en situation réelle, dans l'espace-temps changeant et imprévisible qui la détermine. Définir le transcendantal en termes de conditions de *possibilité*, c'est d'emblée rendre à la pensée sa toute-puissance. Car ces conditions fixaient pour la pensée l'exigence de prendre en compte l'horizon qui l'affecte toujours quand elle pense, autrement dit la situation *réelle* qui l'entoure et dont elle dépend.¹⁰

Aussi, le reproche de Merleau-Ponty au criticisme n'est pas l'expression d'une simple insuffisance qui voudrait que le criticisme ait restreint son domaine au seul domaine de l'objectivité. Au contraire, c'est le reproche de n'avoir pas assez pensé l'objectivité, ou la pensée objective, telle qu'elle est réellement. La réalité de toute pensée, y compris d'une pensée objective, c'est de s'exercer dans un monde sensible : à certaines conditions. Merleau-Ponty reproche au criticisme d'avoir recouvert cette découverte de l'« Esthétique transcendantale » qui marque la subjectivité pensante d'un affect dont elle ne peut se détacher ou, comme l'écrit Merleau-Ponty, d'un « horizon permanent de toutes mes *cogitationes* et comme une dimension par laquelle je ne cesse de me situer. »¹¹

Les conditions imposées à la pensée dans la *Critique de la raison pure* sont donc toutes relatives. Sitôt définies en termes de conditions de possibilité, elles n'envisagent plus qu'une expérience idéale de la pensée objective – cela même qu'elles semblaient condamner. La découverte du transcendantal consistait à déterminer les conditions de la pensée objective. Son recouvrement est immédiat. On suppose tout fait, dans un autre monde, dans un lieu idéal, ce qui est décrit par le criticisme comme expérience objective ; et on en reconstruit le processus de constitution, idéal lui aussi et forcément adéquat.

« L'analyse réflexive rompt bien avec le monde en soi, puisqu'elle le constitue par l'opération de la conscience, mais cette conscience constituante, au lieu d'être saisie directement, est construite de manière à rendre possible l'idée d'un être absolument déterminé. Elle est le corrélatif d'un univers, le sujet qui possède absolument achevées toutes les connaissances dont notre connaissance effective est l'ébauche. C'est qu'on suppose effectué *quelque part* ce qui n'est pour nous qu'en intention. »¹²

Si bien qu'on oublie ce qui fait de l'« Esthétique transcendantale » une esthétique *transcendantale* : que le sujet pensant est aussi sensible, en d'autres termes, qu'il est lié au monde qui l'entoure et que sa pensée est affectée et dépendante de ses variations, sans y être pour autant réductible :

¹⁰ On se rapproche ici de ce que Deleuze établira comme programme philosophique dans *Différence et répétition* sous le nom d'« empirisme transcendantal ». Un rapprochement de Deleuze et de Merleau-Ponty à partir de leur reprise/radicalisation de l'exigence transcendantale reste à faire, qui n'annulerait pas leur différence, mais en ferait l'épreuve, en déterminerait les modalités autour d'un problème commun et, bien entendu, d'instruments philosophiques distincts. Une telle étude permettrait de sortir des clichés phénoménologiques sur l'œuvre de Deleuze (mystique du corps sans organes, glorification de la violence schizophrénique, etc.) comme des clichés deleuziens sur l'œuvre de Melreau-Ponty (philosophie du sujet corporel prise dans le sens commun, organicisme, etc.).

¹¹ *Ibid.*, p. VII-VIII.

¹² *Ibid.*, p. 50.

« l'esthétique transcendantale ne se confondrait avec l'analytique transcendantale que si j'étais un Dieu qui pose le monde et non pas un homme qui s'y trouve jeté et qui, dans tous les sens du mot, "tient à lui". »¹³

C'est bien ce que tend à faire l'intellectualisme. Tout le travail de Merleau-Ponty va à l'encontre de cette tendance. Il prend au mot l'exigence transcendantale des conditions de l'expérience et de la finitude de la pensée et réveille l'expérience perceptive réelle, c'est-à-dire variable et singulière, qui borde toujours l'expérience objective réelle. *La structure du comportement*, dans ses dernières lignes, donnait déjà la ligne d'horizon de ce travail :

« Si l'essentiel de la solution criticiste consiste à rejeter l'existence aux limites de la connaissance et à retrouver la signification intellectuelle dans la structure concrète, et si, comme on l'a dit, le sort du criticisme est lié à cette théorie intellectualiste de la perception, au cas où elle ne serait pas acceptable, il faudrait définir à nouveau la philosophie transcendantale de manière à y intégrer jusqu'au phénomène du réel. »¹⁴

2.2. Merleau-Ponty et l'esthétique

Dégager les conditions de l'expérience objective, c'est dégager ce sans quoi elle n'a pas lieu, c'est-à-dire ce qui la rend réelle et effective. En ce sens, il s'agit de ne pas se donner tout fait un monde d'objets, reposant sur un monde sensible lui-même tout fait. Il s'agit d'étudier la réalité de l'exercice de la pensée scientifique et objective. Comment la pensée en acte compose-t-elle avec le sensible, c'est-à-dire, en somme, avec ce qui n'est pas elle – son dehors ? Comment le travaille-t-elle, le transforme-t-elle ? Non pas comme si le sensible n'est pas qu'une matière malléable à souhait : ce qu'elle travaille et transforme la travaille et la transforme en retour nécessairement. Elle est forcée de composer. Ainsi, l'interrogation sera véritablement et radicalement transcendantale quand on n'aura pas reconstitué une histoire idéale d'une expérience idéale, mais décrit la réalité singulière d'un rapport de composition singulier entre pensée et sensible. La pensée apparaîtra liée au contexte dans et sur lequel elle s'exerce, baignant dans le fond(s) sensible qui l'entoure. Il faut comprendre cette exigence transcendantale comme un appel à la réinscription des actes de pensée dans la singularité de l'expérience sensible. En ce sens, la démarche transcendantale consiste pour la pensée à penser son propre exercice limité. La pensée se pense dans un espace-temps déterminé auquel elle *participe*, au double sens de « faire partie » et de « prendre part ». « Le sentir est redevenu pour nous une question » parce que la pensée pense les conditions sensibles de son exercice, c'est-à-dire l'expérience sensible qui y préside et lui pose question.¹⁵

Retenons de ce développement ceci : il n'y a d'esthétique chez Merleau-Ponty, de volonté de compréhension du sensible, que parce qu'il y a le souci de tenir dans sa radicalité la finitude induite par la démarche transcendantale. Et cette affirmation vaut également en ce qui concerne l'ontologie. On peut certes parler d'une problématique ontologique chez Merleau-Ponty, dans la mesure où l'approche de l'Être sensible plutôt que de l'objet ou du monde vise à se débarrasser de ce que ces notions impliquent comme corrélats – sujet et conscience – et donc comme dualismes classiques. Mais dans ce cas, il faut préciser que l'ontologie découle d'une réflexion sur la réflexion elle-même. C'est là le sens d'une philosophie transcendantale : s'efforcer de penser la pensée dans son expérience actuelle. « Il

¹³ *Ibid.*, p. 254.

¹⁴ Merleau-Ponty M., *La structure du comportement*, op. cit., p. 241.

¹⁵ Merleau-Ponty M., *Phénoménologie de la perception*, op. cit., p. 64.

faut donc, chemin faisant, faire la théorie de cette « réflexion » que je pratique, elle n'est pas remontée aux « conditions de possibilité » – »¹⁶

2.3. *De la réflexion à la réflexion radicale ou « surréflexion »*

Cette dernière citation nous invite à faire un pas de plus et à ne pas en rester au stade d'une esthétique ou d'une ontologie de l'Être sensible – la chair. Disciplines qui éludent le sol de la pensée objective en acte elles manquent encore la radicalité philosophique de l'exigence transcendantale. La *Phénoménologie de la perception* nous en avait donné la formule négative : « Il faut dépasser définitivement la dichotomie classique du sujet et de l'objet [...]. »¹⁷ Il convient de revenir à ce programme minimal, pour comprendre en quoi la philosophie de Merleau-Ponty ne peut se réduire à une esthétique ou à une ontologie, fussent-elles portées par une « méthode indirecte »¹⁸ qui essaie d'éviter le rapport direct et frontal sujet/objet. Il ne suffit pas que la pensée s'efforce d'appréhender l'expérience en train de se faire, et que, pour y arriver, elle refuse les catégories du sujet et de l'objet, au profit du pli, de la déhiscence de l'Être, de cette non coïncidence originaire qui caractérisent le sensible. C'est croire avoir transformé la pensée alors qu'on a simplement changé de mots. Trop vite, la critique de l'intellectualisme, de Kant à Husserl voire à Heidegger, se pense débarrassée de la pensée du sujet et de l'objet. Elle croit atteindre enfin la réalité, l'étoffe, la texture de l'expérience sensible, en parlant de chiasme et non plus d'opposition, de touchant/touché et non de sujet constituant, etc. C'est confondre deux opérations, la critique des erreurs conceptuelles passées et la transformation de la pensée présente. C'est retomber dans cela qu'on dénonçait tout à l'heure, en croyant avoir enfin atteint le sol sensible purifié de toute catégorie classique.

Dire que la pensée s'efforce de penser le sensible en tant que condition de son exercice réel, c'est appeler à autre chose qu'une tentative de compréhension de l'expérience sensible, même portée par de nouveaux concepts. Car alors, penser serait, une fois de plus, l'activité d'un sujet qui se penche sur un objet, ou sur une expérience – fût-ce la sienne propre – comme si c'était un objet. La pensée se retirerait d'elle-même pour se considérer du dehors, à la manière dont l'astronaute observe la terre. Nous avons là le problème de la philosophie réflexive : considérer l'expérience comme un objet idéal – par exemple le sensible, la perception, l'Être, etc. – en relation avec un sujet qu'elle est, et qu'elle peut ressaisir avec évidence, dans un acte pur de constitution. D'autant plus pur que la pensée qui se considère elle-même oublie ainsi les conditions qui définissent son expérience en train de se faire c'est-à-dire son expérience de constitution. L'essentiel du problème réflexif de la philosophie transcendantale classique consiste en ceci : la réflexion se retire dans un monde épuré de toute variation. S'oubliant pour ainsi dire dans ses objets de pensées tel un Dieu qui est à la fois partout et nulle part, sans site, qui n'a aucune condition, elle reconstruit à sa guise une expérience universelle qu'elle dira, par conséquence, constituée par une pensée universelle. On lira avec attention ce long passage de la *Phénoménologie de la perception* dans lequel Merleau-Ponty porte ce reproche aux philosophies transcendantales de ne pas s'interroger sur leur propre exercice, et de se mettre en scène dans un oubli de leurs conditions :

« Il est frappant de voir que les philosophies transcendantales du type classique ne s'interrogent jamais sur la possibilité d'effectuer l'explicitation totale qu'elles supposent toujours faite quelque part. Il leur suffit qu'elle soit nécessaire et elles jugent ainsi de ce qui est par ce qui doit être, par ce qu'exige l'idée du savoir. En fait,

¹⁶ Merleau-Ponty M., *Le visible et l'invisible*, Paris, Gallimard (1964), Tel, 2003, p. 229.

¹⁷ Merleau-Ponty M., *Phénoménologie de la perception*, op. cit., p. 203.

¹⁸ Merleau-Ponty M., *Le visible et l'invisible*, op.cit., p. 300.

l'Ego méditant ne peut jamais supprimer son inhérence à un sujet individuel , qui connaît toutes choses dans une perspective particulière. [...] La réflexion ne peut jamais faire que je cesse de percevoir le soleil à deux pas un jour de brume, de voir le soleil « se lever » et « se coucher », de penser avec les instruments culturels que m'ont préparés mon éducation, mes efforts précédents, mon histoire. Je ne rejoins donc jamais effectivement, je n'éveille jamais dans le même temps toutes les pensées originaires qui contribuent à ma perception ou à ma conviction présente. Une philosophie comme le criticisme n'accorde en dernière analyse aucune importance à cette résistance de la passivité, comme s'il n'était pas nécessaire de devenir le sujet transcendental pour avoir le droit de l'affirmer. Elle sous-entend donc que la pensée du philosophe n'est assujettie à aucune situation. Partant du spectacle du monde, qui est celui d'une nature ouverte à une pluralité de sujets pensants, elle recherche la condition qui rend possible ce monde unique offert à plusieurs moi empiriques et la trouve dans un Je transcendental auquel ils participent sans le diviser parce qu'il n'est pas un Etre, mais une Unité ou une Valeur. C'est pourquoi le problème de la connaissance d'autrui n'est jamais posé dans la philosophie kantienne : le Je transcendental dont elle parle est aussi bien celui d'autrui que le mien, l'analyse s'est placée d'emblée en dehors de moi, n'a plus qu'à dégager les conditions générales qui rendent possible un monde pour un Je, – moi-même ou autrui aussi bien, – et ne rencontre jamais la question : *qui médite ?* »¹⁹

Qui médite ? Voilà l'ultime question qu'il incombe à la pensée de s'adresser à elle-même : non pas exactement quelle personne, mais dans quelles conditions, dans quelle situation la pensée s'exerce-t-elle ?

Aussi, lorsque Merleau-Ponty s'intéresse aux romans de Claude Simon, aux toiles de Cézanne, à tel ou tel phénomène sensible plus généralement, ce n'est pas comme à des objets pour le philosophe. Il s'y intéresse au contraire parce que c'est là ce qui force le philosophe à penser, et qu'il lui importe de penser s'il ne veut pas être naïf, oublier ses conditions et croire ses pensées hors de toute situation. La pensée par la pensée de ses propres conditions de pensée n'est pas une régression *ad infinitum*, mais *un passage par ce qui la force à penser* et qui porte, en quelque sorte, ses propres pensées – qui la définit :

« La réflexion ne peut être pleine, elle ne peut être un éclaircissement total de son objet, si elle ne prend pas conscience d'elle-même en même temps que de ses résultats. Il nous faut non seulement nous installer dans une attitude réflexive, dans un *Cogito* inattaquable, mais encore réfléchir sur cette réflexion, comprendre la situation naturelle à laquelle elle a conscience de succéder et qui fait donc partie de sa définition. »²⁰

Dire que la pensée a des conditions, c'est dire qu'elle est finie, dans la mesure où elle ne s'exerce que selon certaines conditions, et non *sponta sui*, selon son bon vouloir, dans un acte libre délié de tout rapport à autre chose qu'elle-même. La pensée est donc *attachée* à quelque chose qui n'est pas elle et qui pèse sur son exercice : voilà ce qu'il lui faut penser.

¹⁹ Merleau-Ponty M., *Phénoménologie de la perception*, op. cit., p. 74-75.

²⁰ *Ibid.* Ce point, qui dit l'essentiel de l'entreprise philosophique de Merleau-Ponty, revient dans toute son oeuvre, et tout particulièrement dans *Le visible et l'invisible*, qui esquissait une noologie comme condition de toute approche de l'Être et du sensible. Voir surtout les pages 53 à 56 de Merleau-Ponty M., *Le visible et l'invisible*, op. cit., éloquentes à cet égard. Ici encore, on ne peut s'empêcher de penser à Deleuze, et à l'importance qu'il accordera à une transformation de la pensée, placée sous le signe d'une destruction de l'image de la pensée (*Nietzsche et la philosophie*, *Proust et les signes*, *Différence et répétition*) ou d'une noologie comme élaboration d'une image de la pensée non dogmatique, non représentative – c'est-à-dire qui sort du cadre « arborescent » sujet-objet pour s'engager dans ce qu'il appellera avec Guattari un « rhizome » (*Mille Plateaux*).

Dans ce geste par lequel elle se retourne sur elle-même, on ne verra pas un repli de la pensée sur soi, au sens d'un retour sur son passé, sur son intériorité, constitutif de sa personne. C'est tout l'inverse : ce retour sur soi n'est pas une présence à soi mais une « présence à Soi qui est *absence de soi*, contact avec Soi par l'écart à l'égard de Soi ».²¹ Par là, la réflexion radicale, la « surréflexion » à laquelle Merleau-Ponty veut parvenir manifeste un rapport essentiel au dehors, entendu comme autre chose que soi constitutif de ce soi lui-même.²² La réflexion n'est pas un retrait de la pensée en elle-même. Elle est à l'inverse la prise de conscience de l'impossibilité de ce retrait, et donc du déchirement qui la caractérise en tant que réflexion. Il y a déchirement en ce sens que « cette « réflexion » que je pratique »²³ est ce mouvement « qui sort de soi voulant rentrer en soi ».²⁴

3. De la dialectique à la *praxis*

3.1. Pensée, sensible et dialectique

Cette pensée, qui se retourne sur soi pour se faire autre, c'est-à-dire qui s'efforce de penser la relation avec le monde qu'elle est, ce qui est le sens de son être en situation ; cette pensée qui ne se pense pas comme l'action d'un sujet sur un objet, mais comme le mouvement qui les rapporte l'un à l'autre ; cette pensée qui ne se pense pas comme un soi mais comme un rapport à ce qui n'est pas elle et comme l'effort effectué pour parcourir ce rapport, cette pensée porte un nom : le nom de *dialectique*. La dialectique, sous sa forme moderne, est encadrée par les deux noms de Hegel et de Marx. Je ne traiterai pas ici de la reprise par Merleau-Ponty des pensées hégéliennes et marxiennes sur ce point, aussi bien dans *Les aventures de la dialectique* ou les *Notes de cours* que dans le reste de son oeuvre – une telle entreprise demanderait un travail bien plus conséquent que ces quelques pages. J'esquisserai simplement à grands traits l'enjeu du livre majeur de 1955, du point de vue qui m'occupe ici : la radicalisation du transcendental et des conséquences qu'elle entraîne pour l'exercice de la pensée.

On peut s'étonner de l'intérêt porté par Merleau-Ponty à la dialectique, et plus encore au marxisme. Ne suffisait-il pas – c'est d'ailleurs ce que font la plupart des commentateurs – de prolonger l'interrogation transcendante en un sens esthétique et ontologique ? En effet, une fois dit que la pensée a affaire au sensible comme à sa limite propre, c'est-à-dire comme à son dehors qui l'affecte et dont elle dépend, pourquoi ne pas poursuivre l'exploration de ce que veut dire « mon corps », « autrui dans mon champ de vision », « sensible » plus généralement ? On a vu que « [m]aintenant comme jadis, la philosophie commence par le : qu'est-ce que penser ? » et que la tâche de Merleau-Ponty était de refuser qu'à cette question la pensée réponde en ignorant l'acte par lequel elle répond, au sens où il est pris dans un milieu sensible qui en circonscrit les contours.²⁵ On a vu qu'en ce sens, la pensée ne peut se replier sur elle-même, dans un soi plein, mais qu'«[e]lle ouvre sur autre chose. Il n'y aurait rien s'il n'y avait cet abîme du soi. »²⁶ Et que cet abîme n'est pas un puits sans fond, mais une

²¹ *Ibid.*, 243.

²² *Ibid.*, p. 69 : la surréflexion « deviendrait [...] non pas un degré supérieur au plus profond de la philosophie, mais la philosophie même », si la philosophie s'efforce de penser ces êtres qui ne se réduisent pas à être exprimés « dans des invariants essentiels » et exigent, « s'ils doivent pouvoir être pensés par nous, la considération du fait, la dimension de facticité ».

²³ *Ibid.*, p. 229.

²⁴ *Ibid.*, p. 231.

²⁵ Merleau-Ponty M., *Signes*, Paris, Gallimard (1960), Folio, 2001, p. 26-27.

²⁶ *Ibid.*, p. 27.

résistance du sensible : « un abîme n'est pas rien, il a ses bords, ses entours. On pense toujours à quelque chose, sur, selon, d'après quelque chose, à l'endroit, à l'encontre de quelque chose. »²⁷ Que la pensée, donc, soit prise dans le temps, que « [t]emps et pensée [soient] enchevêtrés l'un dans l'autre » semble nous indiquer que la philosophie doit s'atteler à penser le corps, l'intrication avec le monde et avec autrui qu'il est.²⁸

Pourquoi, dès lors, Merleau-Ponty opère-t-il un détour, dans les années '50, par la philosophie de l'histoire, l'économie et la politique, rassemblées dans la question d'une pensée dialectique ? C'est que ce détour est essentiel. En effet, si la pensée est enchevêtrée au temps qui constitue sa finitude et son rapport à autre chose qu'elle-même, ce n'est pas seulement au sens où la pensée est attachée au corps. C'est aussi au sens où elle est portée par un langage inscrit dans l'histoire, définie par une éducation, située dans une culture, etc.²⁹ Bien plus, le corps lui-même, le sensible, n'est pas délié de toute histoire, de tout rapport social déterminé, de toute économie. Il faut se méfier des expressions « être brut » ou « être sauvage » qui tendent à nous porter dans l'onirisme d'une nature sensible originelle de laquelle la pensée dépendrait, qu'il s'agirait de rejoindre et dont l'art, pictural, littéraire ou musical, peu importe, constituerait la voie d'accès privilégiée. Le sensible n'est pas matière pure. Au contraire, pour employer une expression de Sartre reprise par Merleau-Ponty lui-même dans la dernière note de *Le visible et l'invisible*, le sensible est quelque chose comme une « matière ouvrée » par les hommes, qui définit en dernière instance ce que veut dire chiasme.³⁰

3.2. Dialectique et marxisme

Une dialectique véritable, à l'instar de la dialectique élaborée par Lukàcs dans *Geschichte und Klassenbewusstsein*, constitue cette troisième voie entre l'objectivisme naturaliste, qui place le mouvement dans l'ordre (causal) des choses, et le subjectivisme intellectualiste, qui place le mouvement dans la pensée pure.³¹ Il s'agit donc avant tout de la

²⁷ *Ibid.*

²⁸ *Ibid.*, p. 28.

²⁹ Je rappelle un extrait de la *Phénoménologie de la perception* (p. 75) déjà cité plus haut : « La réflexion ne peut jamais faire que je cesse de percevoir le soleil à deux pas un jour de brume, de voir le soleil « se lever » et « se coucher », de penser avec les instruments culturels que m'ont préparés mon éducation, mes efforts précédents, mon histoire. »

³⁰ Voir Merleau-Ponty M., *Le visible et l'invisible*, *op.cit.*, p. 322 : la dernière note de travail du livre (mai 1961) se termine par cette formule énigmatique : « Matière-ouvrée-hommes = chiasme ». Elle évoque la *Critique de la raison dialectique* de Sartre, paru en 1960. A ma connaissance, c'est le seul indice qui permet de dire que Merleau-Ponty a lu la *Critique de la raison dialectique* et que celle-ci constitue pour lui une réponse pour le moins importantes aux remarques qu'il a formulées dans *Les aventures* à l'encontre de la philosophie sartrienne. Cette note renvoie par ailleurs au cours qu'il donnait alors au Collège de France où, depuis le mois de mars, il était question de la dialectique chez Marx, notamment dans son rapport à Hegel. Voir Merleau-Ponty M., *Notes de cours 1959-1961*, Paris, Gallimard, 1996, p. 269-352 ; plus précisément sur Marx : p. 321-352.

³¹ Le livre de Lukàcs sera traduit en français par K. Axelos et J. Bois sous le titre *Histoire et conscience de classe. Essai de dialectique marxiste*, Minuit, 1960, bien après sa parution originale en 1923. Merleau-Ponty, qui écrit *Les aventures de la dialectique* en 1955, lit donc Lukàcs dans le texte allemand. C'est d'ailleurs grâce au travail de Merleau-Ponty dans *Les aventures de la dialectique* et au dialogue serré qu'il y engage avec Lukàcs dans les chapitres II et III que les thèses de *Histoire et conscience de classe* pénètrent en France. Louis Althusser, par exemple, a lu Lukàcs à travers Merleau-Ponty avant de se confronter au texte, dans sa version française (voir Balibar E., *Écrits pour Althusser*, Paris, La Découverte, 1991, p. 102 n. 8.) Il y aurait beaucoup à dire sur les rapports conceptuels entre Althusser et Merleau-Ponty, autour de *Les aventures de la dialectique*, surtout si l'on se réfère aux travaux de S. Legrand et G. Sibertin-Blanc sur la pensée d'Althusser, à l'occasion des activités du Groupe de Recherches matérialistes tenues à l'ENS-Ulm et dont les résultats sont mis en ligne sur le site de l'ANR (www.europophilosophie.eu/recherche). Malgré l'absence de confrontation entre Althusser et Merleau-Ponty, le présent article doit beaucoup à ces travaux.

prise en compte par la pensée de son historicité. Elle pense sa propre inscription dans une histoire qui en détermine les orientations et le parcours, les choix et le mouvement. La dialectique est ce mouvement de pensée qui ressaisit l'histoire dans laquelle elle est située.³²

« La dialectique est cette intuition continuée, une lecture suivie de l'histoire effective, la restitution des rapports tourmentés, des échanges interminables entre le sujet et l'objet : il n'y a qu'un savoir, qui est le savoir de notre monde en devenir, et ce devenir englobe le savoir lui-même. »³³

Autrement dit, ce que la dialectique s'efforce de penser, c'est comment sa perspective sur le tout n'est pas pour autant relative, mais touche à la totalité en tant qu'elle y est inscrite et qu'elle est portée par elle. En ce sens, la dialectique est le mouvement de dépassement du point de vue vers l'absolu. Car le point de vue est certes point de vue *sur* l'absolu, mais aussi et surtout point de vue *de* l'absolu. Ce qu'il exprime, pour être limité ou conditionné – en un mot : fini – n'en est pas moins vrai, c'est-à-dire d'une certaine manière absolu. La citation précédente se poursuit par la description de ce retournement du point de vue sur son attaché à l'absolu :

« [...] et ce devenir englobe le savoir lui-même. Mais c'est le savoir qui nous l'apprend : il y a donc ce moment où le savoir se retourne sur ses origines ressaisit sa propre genèse, s'égale comme savoir à ce qu'il fut comme événement, se rassemble pour se totaliser, tend vers la conscience de soi. »³⁴

Est-ce à dire qu'un tel dépassement du point de vue kantien et de sa finitude est cette totalisation infinie des points de vue qui se ressaisit elle-même sans cesse, caractéristique de la dialectique hégélienne ? C'est bien ce qu'il semble, à définir la dialectique comme processus d'aliénation : la pensée se fait autre en pensant ce qui n'est pas elle, si bien qu'elle n'est, en définitive, rien d'autre que ce mouvement d'aliénation par lequel le sujet se renverse dans l'objet et inversement. L'histoire, selon le matérialisme historique, c'est le mouvement des hommes qui deviennent choses, principe d'aliénation qui fonde la possibilité d'un renversement et d'une réconciliation de chacun de ses moments ou « secteurs ». Voilà pourquoi la logique de la dialectique lui convient, et que la pensée comme dialectique en est l'expression adéquate.

« Le matérialisme historique n'est pas la réduction de l'histoire à l'un de ses secteurs : c'est l'énoncé d'une parenté entre la personne et l'extérieur, entre le sujet et l'objet qui fonde l'aliénation du sujet dans l'objet, et fondera, si l'on renverse le mouvement, la réintégration du monde à l'homme. »³⁵

En ce sens, le matérialisme historique conserverait la structure de la dialectique hégélienne. Il la renverserait simplement, pour en faire un déploiement matériel et non spirituel, dont la pensée dialectique serait l'expression. L'histoire du capitalisme, par exemple, serait celle d'une réification, c'est-à-dire d'une négation et aliénation de l'homme matériel en marchandise, ce qui maintient la possibilité d'un renversement et promet une réconciliation.

³² Le premier chapitre de *Les aventures de la dialectique* est consacré à la conception de l'histoire et du savoir historique chez Weber, et à ses conséquences politiques. Dans le deuxième chapitre, Merleau-Ponty montre comment Lukacs radicalise la perspective finitiste kantienne qu'il trouve chez son maître Weber dans cette interrogation qui porte sur les conditions de possibilité d'un savoir historique une fois l'homme posé dans l'histoire.

³³ Merleau-Ponty M., *Les aventures de la dialectique*, Paris, Gallimard (1955), Idées, 1977, p. 51.

³⁴ *Ibid.*

³⁵ *Ibid.*, p. 52.

Cependant, l'intérêt de Merleau-Ponty pour le marxisme réside en réalité dans l'écart structurel que Marx imprime à la dialectique par rapport à l'hégélianisme. Cet écart consiste à refuser l'aliénation au sens d'une négation d'un principe premier et originaire – esprit ou matière – pour la poser comme « fait primitif », au sens d'une extériorité radicale de la matière historique à la pensée, du sujet et de l'objet, de l'homme et du monde. Le retournement de la dialectique ne peut donc se réduire à une inversion des rôles. Il consiste plutôt en une transformation profonde de la dialectique. La dialectique devient ce mouvement illimité qui ne résorbe pas l'écart mais l'éprouve en tant que tel, différence entre la perspective et le tout, l'homme et le monde, la pensée et l'absolu.

« La nouveauté de Marx est de prendre ce fait [« d'une parenté entre la personne et l'extérieur... »] comme primitif, alors que, chez Hegel, l'aliénation est encore une opération de l'esprit sur lui-même, et qu'elle est donc déjà surmontée lorsqu'elle se manifeste. Quand Marx dit qu'il a remis la dialectique sur ses pieds ou que sa dialectique est le « contraire » de celle de Hegel, il ne peut s'agir d'une simple permutation des rôles entre l'esprit et la « matière » de l'histoire, comme si elle recevait telles quelles les fonctions dévolues par Hegel à l'esprit : en devenant matérielle, il faut que la dialectique s'alourdisse. [...] Marx ne peut donc reporter et inscrire au compte de la matière la même rationalité que Hegel fondait en esprit. Le sens de l'histoire apparaît dans ce qu'il appelle la « matière humaine », lieu ambigu, où l'idée et la rationalité ne trouvent pas l'existence de droit qu'elles devaient chez Hegel au dogme de la totalité comme système achevé, et de la philosophie comme possession intellectuelle de ce système. »³⁶

La pensée marxiste de l'histoire dont Merleau-Ponty fait l'épreuve consiste à saisir, en somme, comment la pensée est attachée aux choses, à la matière, dans la mesure même où la matière est radicalement autre qu'elle. Telle est l'originalité de sa dialectique. C'est en ce sens que Merleau-Ponty parle d'alourdissement : la pensée est lestée d'un dehors sur lequel elle n'a pas de maîtrise absolue. La difficulté consiste, pour la pensée, à penser cette finitude qui la constraint, cette « matière humaine » à laquelle elle prend part, sans s'y réduire ni la dominer ; cette matière humaine qu'elle est elle-même dans la mesure où elle pense avec des mots et à partir d'un corps, se prononce donc dans certaines situations concrètes, trouve son lieu d'expression dans certaines institutions, selon un certain cadre – en somme : dans un monde de sens – mais qu'elle reprend, transforme, où elle se déploie par distinctions, écarts et ne se laisse pas restreindre à une simple « conscience-reflet ». ³⁷

« Chez Marx, l'esprit se fait chose pendant que les choses se saturent d'esprit, la trame de l'histoire est un devenir des significations faites forces ou institutions. De là vient qu'il y a chez Marx une inertie de l'histoire, et aussi, pour achever la dialectique, un appel à l'invention humaine. »³⁸

³⁶ *Ibid.*, p. 52-53. Il serait intéressant de confronter Merleau-Ponty et Althusser, à partir de ce point du « renversement » de la dialectique hégélienne, puisque l'un et l'autre réfutent la thèse d'une simple inversion. Cf. Althusser L., *Pour Marx*, Paris, La Découverte, 2005, et particulièrement le chapitre III « Contradiction et surdétermination ».

³⁷ Sur cette question de la « conscience-reflet » et de sa critique d'après certaines intuitions de Marx et de Lukacs reprises par Merleau-Ponty, voir Merleau-Ponty M., *Les aventures de la dialectique*, op. cit., p. 63-68.

³⁸ *Ibid.*, p. 53.

3.3. Dialectique et révolution

Il est vrai que cet intérêt pour le marxisme n'équivaut pas à un ralliement. Si *Humanisme et terreur*, comme l'a relevé Claude Lefort, marque des « oscillations » pour finalement plaider en faveur d'un marxisme authentique, *Les aventures de la dialectique* constitue le lieu d'un débat entre le marxisme et la philosophie de Merleau-Ponty qui débouche sur une séparation franche de l'un et l'autre.³⁹ De l'ouvrage de 1955, sortira cette affirmation forte de *Signes* selon laquelle

« [...] le réexamen de Marx serait la méditation d'un classique et qu'il ne saurait se terminer par le *nihil obstat* ni par la mise à l'index. Êtes-vous ou n'êtes-vous pas cartésien ? La question n'a pas grand sens, puisque ceux qui rejettent ceci ou cela dans Descartes ne le font que par des raisons qui doivent beaucoup à Descartes. Nous disons que Marx est en train de passer à cette vérité seconde. »⁴⁰

Qu'est-ce que Merleau-Ponty ne peut accepter dans le marxisme, malgré l'intérêt soutenu et constant qu'il lui porte ? L'idée de révolution. Nous avons là la matrice des reproches formulés par Merleau-Ponty aux pensées marxistes, que je résume ici très brièvement.⁴¹ Merleau-Ponty y retrouve les deux écueils dans lesquels s'échoue trop souvent la pensée dialectique, pour se figer soit en subjectivisme soit en objectivisme.⁴² Le principe fondamental du marxisme comme pensée et pratique révolutionnaires, c'est que la vérité est la synthèse de deux dimensions. D'une part, des conditions historiques données, le capitalisme marchand ; d'autre part, du prolétariat qui, résultat de ces conditions, marque l'avènement de l'universalité communiste de la société sans classe. Il y a donc, pour le marxisme, une vérité incarnée dans l'histoire. Plus précisément, il y a une vérité dans les conditions historiques propres au capitalisme, en tant qu'elles constituent la classe universelle, le prolétariat, qui les reprend et les renverse en faveur de la société communiste.

« La lecture philosophique de l'histoire n'est pas une simple application des concepts de conscience, de vérité, de totalité mal déguisés sous des oripeaux historiques, car cette mise en perspective est accomplie dans l'histoire même par le prolétariat. [...] En créant une classe expropriée, des hommes qui sont des marchandises, le capitalisme, leur impose de juger la marchandise selon les rapports humains, il rend évidentes *a contrario* les « relations entre personnes » qui sont sa réalité, mais dissimulée par ses soins ou même à ses propres yeux. Ce n'est pas le philosophe qui va chercher dans une conception du « règne de la liberté » les critères d'un jugement du capitalisme, c'est le capitalisme qui suscite une classe d'hommes qui ne peuvent se maintenir en vie sans nier la condition de marchandise qui leur est faite. »⁴³

La dialectique est la vérité de l'histoire entendue comme passage entre les conditions objectives capitalistes – le prolétariat comme objet – et l'activité du prolétariat – le prolétariat comme sujet. Le passage dialectique mène à la révolution, point d'acmé où la vérité de l'histoire se révèle, dans ce constant va-et-vient entre la matière historique et l'esprit qui le reprend. Mais, précisément, le prolétariat marque l'indistinction de la matière et de l'esprit, il

³⁹ Voir Lefort C., « Introduction » à *Humanisme et terreur*, *op. cit.*, p. 37.

⁴⁰ Merleau-Ponty M., *Signes*, *op.cit.*, p. 23.

⁴¹ Les lignes qui suivent ne feront pas de renvoi explicite et déplié à la critique de Sartre par Merleau-Ponty. Sur ce point, on se référera à l'article de Florence Caeymaex, « La dialectique entre Sartre et Merleau-Ponty », *art. cit.*

⁴² Raison pour laquelle Merleau-Ponty ne considère pas, en définitive, que Marx a été plus loin que Hegel dans la conception d'une dialectique véritable, à la fois souple et alourdie par les choses : comme lui, il l'a entrevue ; mais comme lui, il l'a refermée dans son contraire. C'est ce qui revient avec insistance dans les *Notes de cours*.

⁴³ Merleau-Ponty M., *Les aventures de la dialectique*, *op. cit.*, p. 69.

n'est ni simplement objet ni simplement sujet. Comme classe universelle qui porte la vérité de l'histoire, comme vérité même de l'histoire,

« [...] il est ce sens philosophique de l'histoire que l'on pouvait croire apporté par le philosophe, car il est « l'autoconnaissance de l'objet » (*Das Selbstbewusztsein des Gegenstandes*), il fournit cette identité du sujet et de l'objet que la conscience philosophique aperçoit abstraitements comme la condition de la vérité et le point d'Archimède d'une philosophie de l'histoire. [...] La « mission historique » du prolétariat, qui est, négation absolue des classes, d'instituer une société sans classes, est en même temps une mission philosophique d'avènement de la vérité. »⁴⁴

C'est là tout le problème du marxisme selon Merleau-Ponty : il y a une vérité définitive de l'histoire, *Aufhebung* totalisante du prolétariat en soi, objet et du prolétariat pour soi, sujet. Or, si la vérité est là, devant nous, le principe dialectique est annulé, puisqu'il devient pur mécanisé dans les choses, certitude établie dans l'histoire.

Le marxisme a manqué à ce à quoi il avait lui-même ouvert et qui en faisait tout l'intérêt aux yeux de Merleau-Ponty. Faut-il le quitter définitivement ? Merleau-Ponty nous a indiqué la réponse à cette question : il convient désormais de prendre Marx et les marxistes pour des classiques, au sens très précis qu'ils offrent à la pensée des aventures de la dialectique, c'est-à-dire la dialectique elle-même, jusque dans ses retournements les plus renversants. Mais s'il a bien indiqué la réponse à cette question sous la forme d'une thèse dans *Signes*, il nous en a indiqué la réponse d'une autre manière également, essentielle à sa pensée : *par l'écriture* des aventures de la pensée marxistes comme étant *Les aventures de la dialectique*. C'est peut-être là, *dans cette pratique même de la pensée*, que réside le secret de l'exigence transcendante poursuivie depuis le début de son oeuvre, et sa radicalité dialectique.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 70-71.

Conclusion

« Il faut dépasser définitivement la dichotomie classique du sujet et de l'objet [...] » affirmait la *Phénoménologie de la perception*.⁴⁵ *Les aventures de la dialectique* indique le lieu conceptuel de ce dépassement :

« C'est justement cette alternative que Marx écarte en introduisant un monde nouveau d'existence historique et de sens : la praxis [...]. »⁴⁶

Le concept de *praxis*, malgré tous les reproches que Merleau-Ponty lui-même a pu lui faire, me semble manifester, pris rigoureusement, cette exigence transcendante de la pensée qui consiste à se penser radicalement et à se faire dialectique.⁴⁷ Je conclurai donc brièvement sur ce point.

Le transcendental désigne les *conditions* d'exercice *réel* de la pensée : le rapport nécessaire qu'elle entretient avec *autre* chose qu'elle-même. En ce sens, le transcendental marque ce retour de la pensée sur elle-même qui, dans la mesure où il passe par son autre, est dit *dialectique*. Or, se borner à penser la dialectique comme si elle était là devant nos yeux, revient à la réduire à un objet qui nécessite un sujet. Rapport de nécessité lui-même décrit sous nos yeux comme un objet et qui à nouveau nécessite un sujet, *etc.* à l'infini. Sortir de ce cercle de cercles exige de prendre le transcendental dans son sens radical. La dialectique ne « désigne » pas le retour de la pensée sur elle-même, même prise dans son rapport essentiel à un dehors. La dialectique ne « désigne rien » : elle est *l'exercice* même de la pensée en tant que la pensée passe nécessairement par les choses. On ne peut donc la voir à l'œuvre, à l'aide d'un terme. On ne peut que la faire. La dialectique est *la pensée qui se fait* : c'est une *praxis*.

Il n'y a donc, en un certain sens, aucune différence entre pensée et dialectique : la dialectique colle à la pensée en tant qu'elle passe par les choses. Pourtant, il reste qu'elle ne s'y réduit pas. La dialectique, c'est la pensée qui se pense comme ce qu'elle est au moment même où elle se pense. Elle se voit alors comme une reprise de quelque chose d'autre qu'elle-même, qui la dépasse et qu'elle ne maîtrise pas, mais dont elle indique, par cette reprise elle-même, *qu'elle en fait partie et y prend part*. C'est la dimension politique de la pensée chez Merleau-Ponty.

Praxis, la pensée se fait dialectique, c'est-à-dire fait œuvre politique. Sitôt mise en œuvre, elle suppose une reprise de ce qui lui a été donné, qu'elle prolonge, détourne et retourne en son mouvement propre. Elle atteste ainsi, dans un livre ou un discours – avec des mots, d'une communauté qui à la fois la dépasse et n'existe que dans cette *praxis* de reprise, de prolongation et de détournement. Et elle propose, en laissant sa trace dans les choses, une

⁴⁵ Merleau-Ponty M., *Phénoménologie de la perception*, op. cit., p. 203.

⁴⁶ Merleau-Ponty M., *Les aventures de la dialectique*, op. cit., p. 73.

⁴⁷ Merleau-Ponty relève que, dans la première des *Thèses sur Feuerbach*, la définition de la *praxis* est la suivante : « activité révolutionnaire critico-pratique » (*ibid.*, p. 74). En ce sens la *praxis*, fondée sur la révolution, ne vaut pas mieux que les certitudes pseudo-dialectiques d'une mission historique du prolétariat. Mais c'est parce que, révolutionnaire, la *praxis* n'est plus qu'une activité pure qui achève l'histoire une fois pour toutes ou qui la rompt en permanence, avec la certitude d'une pensée qui la double et se sépare donc d'elle-même pour la fonder. Par conséquent, il me semble que si l'on veut mesurer l'apport marxiste à la dialectique, il faut distinguer *praxis* et révolution. Toute la critique de Merleau-Ponty ne porte sur l'idée de *praxis* que comme révolutionnaire, c'est-à-dire fondée en nécessité, faisant partie de la définition du monde, etc. *La praxis prise en son sens rigoureux, c'est-à-dire en son sens dialectique, ne peut pas être révolutionnaire*, sauf à refuser ce qu'elle implique : une relativité qui marque à la fois sa finitude et sa possibilité d'action.

communauté à venir, par la *praxis* d'une autre pensée à qui elle fait signe de la reprendre et de la détourner. Tel est le sens ultime de « dia-lectique », livré par les « Propos » de *Signes, Humanisme et terreur* et, surtout, *Les aventures de la dialectique : logos* qui passe dans les choses et avec les choses, *par* elles, en les détournant et les retournant pratiquement ; *praxis* qui exerce dans ces tours, jusque et en ce compris dans les tours les plus déchirés et opposés, le *logos* entendu comme commun.

« Cette philosophie [« de la praxis »] prend pour thème, non pas des consciences enfermées dans leur immanence natale, mais des hommes qui s'expliquent l'un avec l'autre, l'un apportant sa vie au contact des appareils d'oppression, l'autre apportant des informations d'autre source sur cette même vie, et une vue de la lutte totale [...]. Le marxisme [...] prend en considération, non pas des consciences oisives, silencieuses et souveraines, mais l'échange entre des ouvriers qui sont aussi des hommes parlants, capables donc de faire leurs les vues théoriques qui leur sont proposées, et des théoriciens qui sont aussi des hommes vivants, capables donc de recueillir dans leurs thèses ce que les autres sont en train de vivre. [...] Le sens profond, philosophique, de la notion de praxis est de nous installer dans un ordre qui n'est pas celui de la connaissance, mais celui de la communication, de l'échange, de la fréquentation. »⁴⁸

⁴⁸ *Ibid.*, p. 77-78.