

Troisième partie

Institution et interrogation

CHAPITRE I

LA NOTION DE CHAIR ET L'INSTITUTION PRIMORDIALE DU CORPS

§1. L' « institution primordiale du corps » (PM, 63, n.).

Il est temps d'examiner en quel sens *Le visible et l'invisible* peut être considéré comme une reprise de la problématique de l'institution. N'oublions pourtant pas que cet ouvrage est inachevé. Même dans le chapitre intitulé « L'entrelacs - le chiasme », Merleau-Ponty précise qu'il ne s'agit encore que de « former [de] nouveaux concepts » « de manière à éviter les impasses classiques » et de donner « la première esquisse » du nouveau domaine auquel l'interrogation philosophique donne accès (VI, 172, 180, 185). Il ne peut être question de déterminer le sens définitif de cet ouvrage, non seulement parce qu'il est inachevé, mais aussi pour une raison qui tient au fondement même de sa pensée : nous soulignerons notamment que le déroulement du texte ne constitue pas une série linéaire de raisonnements, mais qu'il comporte anticipations et renversements, dévoilements et inventions; nous verrons en quel sens cette circularité de la démarche réflexive recèle déjà un sens philosophique.

Notons d'abord quelques points de repère :

1) Dans une note de travail, Merleau-Ponty déclare qu'un des buts de son dernier ouvrage est l'approfondissement de la conclusion de son essai sur Husserl, intitulé « Le philosophe et son ombre », paru en 1959 (Cf. VI,219). On peut donc considérer son dernier ouvrage comme une radicalisation de la phénoménologie husserlienne, notamment de ses analyses constitutives. Or, le chapitre : « L'entrelacs - le chiasme », tout en gardant la trace de ses discussions avec Husserl, ne nous donne les descriptions détaillées de la chair qu'au niveau « esthésiologique », en se contentant d'indiquer la nécessité de passer aux niveaux *supérieurs*. C'est pourquoi peut-être on a tendance à considérer que son dernier ouvrage est encore prisonnier du cadre de la phénoménologie de la *perception*. Nos descriptions de quatre ordres de l'institution, ainsi que la lecture de l'article sur Husserl, permettront d'entrevoir le véritable objet de son dernier ouvrage.

2) Au cours de cette discussion, Merleau-Ponty cherche à mettre en relief l'impensé de Husserl. Cela le conduit à souligner « le double sens de la réflexion husserlienne » (S, 216) : d'un côté, l'analytique de l'existence, qui vise à faire apparaître une « constitution préthéorique », chargée de rendre compte des « pré-données » (S, 208). C'est de ce point de vue que Merleau-Ponty commente la description de « l'animal de perceptions et de mouvements » (S, 214); mais cette réhabilitation ontologique du corps esthésiologique ne doit pas faire oublier un autre aspect de l'analyse husserlienne : « l'intercorporéité culmine (et se transforme) dans l'avènement des *bloße Sachen* [choses simplement choses] » (S, 218) que le Je pur instaure. En ce sens, l'ontologie de la chair est inséparable de la deuxième analyse qui consiste à rendre compte de l'avènement de la conscience objectivante.

Or, il faut noter que cette question était déjà implicitement posée dans une note de *La prose du monde* :

C'est sur *cette institution primordiale du corps* qu'est fondée toute l'élaboration *symbolique*, qui, elle aussi, consiste à entrer de plain-pied dans domaine inconnu [*sic*] (PM, 63. note, nous soulignons).

L'analyse est donc biface : la description de l'institution du corps comme animal de perceptions ne saurait être séparée de l'analyse du processus de l'élaboration symbolique. Nous commencerons par le premier aspect, précisément pour montrer qu'il nous conduit à dévoiler l'autre face de l'analyse husserlienne.

§2. La notion de chair et l'imminence de la réversibilité.

Une première question surgit à la lecture de l'essai sur Husserl : comment le corps comme animal de perceptions institue-t-il l'*objet* de perception dans son exploration indéfinie du monde dit objectif? Et parallèlement, comment déterminer, au cours de cette exploration, ce qu'on pourrait appeler *le sujet* de la perception? ¹

Dans cette discussion interviennent deux facteurs qui se déterminent mutuellement : il faut d'abord souligner le fait que la perception de l'objet extérieur ne relève pas du *je pense*, mais du *je peux* (S, 210). Celui-ci ne se réduit ni à la somme des sensations tactiles ou visuelles, ni aux sentiments de l'effort. Il renvoie plutôt au *schéma* que le corps porte — pour parler comme Lorenz — de façon < innée > (VI, 183). Plus précisément, le schéma corporel et son déplacement éventuel se précèdent dans le monde visible : < Tout ce que je vois par principe, écrit Merleau-Ponty dans *L'œil et l'esprit*, est à ma portée, au moins à la portée de mon regard, relevé sur la carte du "je peux" > (OE, 17). Autrement dit, le corps institue la norme par rapport à laquelle toutes les

1) Nous nous référons aux textes suivants : A) < Le philosophe et son ombre >, S, 201-228; B) OE, 16-24; C) VI, 63-66, 278, 283-4, 302, 303, 307, 312.

choses sensibles seront orientées. C'est autour de l'ici de mon corps que le proche et le lointain « forment un système » (VI, 192). Si l'ici du corps est ainsi l'étalon des déterminations spatiales *de droit* par rapport auquel ici et là *de fait* auront sens et orientation, cela implique que la puissance motrice du corps n'appartient pas elle-même à l'espace objectif, homogène et isotrope : « on peut bien dire de mon corps qu'il n'est pas *ailleurs*, mais on ne peut pas dire qu'il soit *ici* ou *maintenant* » (VI, 193).

Mais cette puissance indéfinie n'est pas sans limites internes : « Mon corps [...] n'est pas étranger à la localité des choses.[...] Il est le champ où mes pouvoirs perceptifs se sont localisés » (S, 210). L'exploration corporelle n'est pas en effet totalement indépendante d'un certain aspect déterminé de la chose sensible qu'elle vise : celle-ci *exige* de notre corps une « mise au point » (VI, 174), en *arrêtant* notre exploration de manière à dévoiler sa propre forme et sa propre qualité particulières : « la chair du sensible, ce grain serré qui arrête l'exploration, cet optimum qui la termine reflètent ma propre incarnation » (S, 211). S'il est donc vrai que le corps peut occuper virtuellement n'importe quel lieu de l'espace objectif, il est « engrené » (S, 210) lui-même sur la chair du sensible où la puissance exploratrice vient se poser et « habiter » (S, 210) : « Tous mes déplacements par principe figurent sur la carte du visible » (OE, 17). Tout en étant sans espace et sans orientation, mon corps est en même temps un champ de localisation sensible *au milieu du monde* objectif.

Toute la question est donc de rendre compte de cette dualité du corps : *corps sentant* comme origine transcendante de l'espace et *corps senti* comme champ empirique de localisation. Comment comprendre le fait que l'exploration active et la localisation sensible se font dans un seul et même corps? Ou encore : comment *s'institue* le lien entre ces deux aspects du corps, à la fois sentant et sensible, voyant et visible, touchant et touché? C'est pour tenter d'apporter une réponse à ces questions que nous

allons nous intéresser à un passage du *Visible* où apparaît le mot
< instituer > :

Malgré toutes nos idées substantialistes, le voyant *se prémédite dans le contrepoint* du développement embryonnaire, le corps visible par un travail sur lui-même, aménage le creux d'où se fera une vision, déclenche la longue maturation au bout de laquelle *soudain* il verra, c'est-à-dire sera visible pour lui-même, il *instituera* l'interminable gravitation, l'infatigable métamorphose du voyant et du visible, dont le *principe* est posé et qui est mise en route avec la première vision (VI 193, nous soulignons).

De toute évidence, l'utilisation du mot < instituer > n'est pas fortuite ici : elle jette un pont entre l'institution animale et celle du corps comme < animal de perceptions et de mouvements >. Comme l'organisme animal — mais aussi comme le signe perceptif ou linguistique —, le corps procède d'une double référence : d'un côté, le corps, < par un travail sur lui-même >, prépare, de façon < narcissique >, l'*objet* extérieur qu'*il verra* >, comme si le voyant < se préméditait > < dans le contrepoint [allusion à von Uexküll, voir *supra.*, 2^e partie, chap. I, §2] > du développement < ontogénétique > (cf. VI, 179). L'apparition de la première vision marque un événement (< soudain >) dans ce développement quasi biologique, parce qu'il s'agit d'un moment critique où le corps se fait irréversiblement voyant-visible, où il entre dans le monde des apparences pour se faire un < organe à être vu > ². C'est pourquoi, d'autre part, le corps se réfère à l'intercorporéité, à un < domaine inconnu > dans lequel il entre < de plain pied >, c'est-à-dire sans rupture physique ou physiologique (Cf. F. Meyer). Cet < événement extraordinaire > (S, 270) rend possible une série d'avènements dans le monde sensible : avènements du voyant, du touchant et de l'autre silencieux ou parlant (VI, 183-189 et S, 213-217).

Dès lors, la chair du sensible ne se définit pas comme < contingence,

2) Cf., VI, 298, note d'avril 1960, où Merleau-Ponty applique l'analyse de Portmann à la perception corporelle.

chaos >, mais comme < texture qui revient en soi et convient à soi-même > (VI, 192). Elle n'est pas le chaos, mais < le mélange structuré > (F. Meyer) qui se différencie en produisant l'intégration locale qu'est le voyant individuel ³. La chair du sensible est donc *ce à partir de quoi* la structuration indéfinie devient possible. C'est en ce sens, et en ce sens seulement, qu'on peut dire que les ordres *non* sensibles de l'institution peuvent être devinés déjà < aux jointures du monde visible > (VI, 200) : < Ainsi toute la constitution est anticipée dans la fulguration de l'*U'rempfindung* > (S, 221). C'est en ce sens encore que l'institution primordiale du corps est l'origine transcendante de < l'élaboration symbolique >.

Mais cela ne représente qu'un des aspects de l'institution primordiale du corps. Il faut noter que, immédiatement après le passage que nous venons de citer, il se produit une sorte de renversement dans le cheminement progressif de ce chapitre. Après avoir établi dans les paragraphes précédents les rapports *réversibles* entre le sentant et le sensible, le moi et l'autre, Merleau-Ponty ajoute :

Il est temps de souligner qu'il s'agit d'une réversibilité toujours imminente et jamais réalisée en fait. Ma main gauche est toujours sur le point de toucher ma main droite en train de toucher les choses, mais je ne parviens jamais à la coïncidence [...] Or, cette dérobade incessante, cette impuissance où je suis de superposer exactement l'un à l'autre [...], ce n'est pas un échec : car s'il y a toujours entre elles du < bougé >, un < écart >, c'est précisément parce que mes deux mains font partie du même corps [...] c'est seulement comme si la charnière entre elles, solide, inébranlable, me restait irrémédiablement cachée (VI, 194-195).

C'est là que se dévoile la *vérité* de la réversibilité du corps, tout comme la vérité de l'harmonie naturelle s'est dévoilée dans les phénomènes tels que < le déplacement > ou < la ritualisation >. Notons deux conséquences qu'implique ce passage :

3) Cf., aussi une note de mai 1960 intitulée : < Chair du monde - Chair du corps - Être >, VI, 304 : < La chair du monde n'est pas expliquée par la chair du corps, ou celle-ci par la négativité ou le soi qui l'habite - les 3 phénomènes sont *simultanés* - >.

1) Si la réversibilité est toujours imminente, c'est que, comme nous l'avons vu au niveau vital, une certaine dissonance constitutive surgit dans ce rapport contrapuntique du sentant et du senti ⁴. Si l'existence de cette dissonance ne manifeste pas un échec ⁵, c'est que ce négatif que rencontre notre exploration n'est pas un obstacle empirique, ni un vide ontologique, mais il est enraciné dans la structure même de la chair du sensible : « cet hiatus entre ma main droite et ma main droite touchante [...], il est enjambé par l'être total de mon corps, et par celui du monde » (VI, 195); « Le sensible, ce ne sont pas seulement les choses, c'est aussi tout ce qui s'y dessine, même en creux, tout ce qui y laisse trace, tout ce qui y figure, même à titre d'écart et comme une certaine absence » (S, 217).

2) Or, Merleau-Ponty note que « c'est comme si la charnière entre elles [= la main touchante et la main touché], solide, inébranlable, me restait irrémédiablement cachée ». Le propre de l'opération de la chair du sensible est bien de se cacher derrière ce qu'elle fonde. C'est pourquoi elle ne se manifeste qu'indirectement, comme un événement singulier où « j'éprouve, et autant de fois que je le veux, la transition et la

4) VI, 287 : « Quand l'organisme de l'embryon se met à percevoir, [...] le tourbillon de l'embryogenèse soudain se centre sur le creux intérieur qu'elle *prépare* - Un certain écart fondamental, *une certaine dissonance constitutive émerge* » (C'est nous qui soulignons).

5) VI, 24 : « Cet échec du dernier moment n'ôte pas toute vérité à ce pressentiment que j'avais de pouvoir me toucher touchant »; VI, 308 : « il y a là un succès dans l'échec ». On sait que le mot *échec*, qui apparaissait déjà dans la *Structure du comportement*, vient de Sartre. Cf. par exemple *L'Être et le Néant*, « Conclusion I : En-soi et Pour-soi : Aperçus métaphysiques », p. 714 : « L'autre indication que la métaphysique peut puiser dans l'ontologie, c'est que le pour-soi est *effectivement* perpétuel projet de se fonder soi-même en tant qu'être et perpétuel échec de ce projet ». On voit que, par la notion de chair, Merleau-Ponty cherche à dépasser l'ontologie de l'échec et à faire apparaître l'ordre institutionnel dont la philosophie du « succès » ou de « l'échec » est une thématization abstraite.

métamorphose de l'une des expériences à l'autre > (VI, 194). Toutefois, c'est précisément parce que l'opération de la chair est irrémédiablement cachée que son axe est *solide* et *durable*, et rend possible l'élaboration symbolique du corps. Nous y reviendrons.

En tout cas, la chair se définit maintenant comme un lieu où j'éprouve la différence génératrice (le touchant *et* le touché) — différence qui m'est *donnée* originairement comme une certaine absence, c'est-à-dire une absence inscrite dans la texture de la chair. C'est là ce que nous pouvons appeler la deuxième définition de la notion de chair.

§3. *La phénoménologie de l'écart et l'ontologie de la chair.*

On dira peut-être que cet écart entre le touchant et le touché n'explique pas encore pleinement l'institution de l'*objet* perçu par un *sujet* proprement humain. Examinons donc trois descriptions du *monde* charnel où l'on peut constater les conséquences de la découverte de cet écart :

1) Le premier exemple est celui de la < mise au point > qu'exige la chose elle-même : au cours de mon exploration visuelle du monde, il y a un moment critique où un certain lien déterminé s'institue entre le monde et le moi ⁶. C'est un moment où la spontanéité du corps propre rencontre un objet

6) Cf. VI, 176 : < Il faut qu'entre l'exploration et ce qu'elle m'enseignera, entre mes mouvements et ce que je touche, existe quelque rapport de principe, quelque parenté, selon laquelle ils ne sont pas seulement, comme les pseudopodes de l'amibe, de vagues et éphémères déformations de l'espace corporel, mais l'initiation ou l'ouverture à un monde tactile >. En parlant de l'amibe, Merleau-Ponty fait allusion à un ouvrage d'A. Michotte, *La perception de la causalité*, Vrin, éd. Louvain, 1946, p. 202. Merleau-Ponty cite cet ouvrage dans plusieurs notes de travail (VI, 232, 254, 259, 304, 310).

transcendant dont l'aspect particulier l'invite à entrer de < plain-pied > dans le monde inconnu. Notre question est donc la suivante : quel serait le mode de donation de l'objet qui se montre dans cette expérience? Ici, l'attitude de Merleau-Ponty est strictement phénoménologique :

[...] phénoménalement, ce qui m'est donné, ce n'est pas un faisceau [géométrique] de *déplacement* et *non-déplacement* [...], mais la *différence* entre ce qui se passe à telle distance et à telle autre, c'est l'intégral de ces différences; les < points > que l'analyse optico-géométrique se *donne* sont, phénoménalement, non pas des points, mais des structures très petites, des monades, des points *métaphysiques* ou des transcendances [...] (VI, 283).

Nous retrouvons ici l'argument que nous avons rencontré à maintes reprises : ce qui m'est phénoménalement donné, c'est un écart différentiel qui tend de soi à s'intégrer dans la structure préindividuelle du monde. L'unité structurelle de l'objet n'est donc pas le contraire de la multiplicité de ses apparitions. Plus précisément : au moment où un objet m'est vraiment donné, une *alliance paradoxale* est instituée entre son changement et son non-changement, son mouvement et son repos ⁷. La tâche de Merleau-Ponty consiste donc à médiatiser l'opposition entre changement et non-changement de façon *latérale*, c'est-à-dire sans faire appel à un sujet transcendantal ni à un monde indifférencié et chaotique.

7) Voir notamment une note de décembre 1959 (VI, 278-279) où Merleau-Ponty commente un inédit de Husserl reproduit sous le titre < Die Welt der lebendigen Gegenwart und die Konstitution der ausserleiblichen Umwelt >, *Philosophy and phenomenological research*, Vol. VI, n° 3, March, 1946, pp. 323-343. [tr. fr., J.-F. Lavigne, < Le monde du présent vivant et la constitution du monde ambiant extérieur à la chair >, in *La Terre ne se meut pas*, Paris, Ed. de Minuit, 1989, pp. 65-94]. Au sujet de changement et de non changement, voir p. 333 : < Die Objekte sind konstituiert als verharrende Einheiten der Unveränderung und Veränderung > [Les objets sont constitués comme u nités persistantes de non-changement et de changement (tr.fr., p.81)].

2) Pour bien comprendre cette « opération [...] latérale » et « transversale » (VI, 186) de la chair du monde, examinons ensuite l'expérience de l'illusion sur un objet perceptif et celle de la des-illusion : « Je croyais voir sur le sable une pièce de bois polie par la mer, et *c'était* un rocher argileux » (VI, 63). Merleau-Ponty avait déjà discutée l'expérience analogue dans la *Phénoménologie de la perception* pour montrer la continuité temporelle de notre expérience sensible (PP, 24-25), et il la reprend dans le premier chapitre du *Visible et l'invisible* (VI, 63-66). Ce qui est nouveau dans cette reprise de la question, c'est que, loin de se contenter d'une simple description psychologique de cette expérience, Merleau-Ponty cherche ici à déterminer le statut ontologique de la *réalité* et des *possibilités* du monde sensible : « Lorsqu'une illusion se dissipe, lorsqu'une apparence éclate soudain, c'est toujours au profit d'une nouvelle apparence qui reprend à son compte la fonction ontologique de la première » (VI, 63).

Merleau-Ponty souligne d'abord que, s'il est vrai que chaque perception est muable, cela n'autorise pas à définir désormais le « réel » comme simple probable, puisque l'éclatement et la destruction de la première apparence « *ne sont qu'un autre nom de la nouvelle apparition* » (VI, 63). La des-illusion n'est la perte d'une évidence que parce qu'elle est l'acquisition d'une *autre évidence*. On peut souligner ici l'excès de la visibilité par rapport au vu : « Toute vision ou tout visible partiel qui y ferait définitivement échec est, par avance [...] remplacé par une vision et un visible plus exacts, selon le principe de la visibilité, qui, comme par une sorte d'horreur du vide, appelle déjà la vision et le visible vrais, non seulement comme substituts de leurs erreurs, mais encore comme leur explication, leur relative justification » (VI, 184). Le sens du *réel* n'est donc pas réduit à celui du *probable*, et au contraire le *probable* évoque une expérience définitive du *réel* « dont l'échéance est seulement différée » (VI, 64). Cela implique que chaque perception enveloppe ici et

maintenant « la possibilité de son remplacement par une autre » (VI, 65). Si un aspect singulier d'un objet perçu enveloppe en lui-même des rapports à une série de ses « variantes » (VI, 65), c'est que les apparences *impossibles* coexistent dans une *réalité* totale qui est « *toujours plus loin* » (VI, 64) et qui assure la continuité charnelle de l'expérience. Le propre de cette réalité totale est donc de ne se révéler que *latéralement*, c'est-à-dire *peu à peu et partiellement* : « chaque perception est le terme d'une approche, d'une série d'"illusions" » (VI, 65). Il s'agit là d'une unité charnelle qui n'exclut pas les discontinuités locales entre les parties voisines, et c'est seulement à travers ces fissures locales que l'Être du monde se manifeste : « A la vérité, mouvements, repos, distances, grandeurs apparentes, etc., ne sont que différentes expressions de ce gonflement cohérent à travers lequel se montre et se cache l'Être » (VI, 283).

On voit ainsi en quel sens la chair du sensible implique le négatif qui advient dans le développement temporel de notre expérience. La destruction de l'apparence manifeste certes la fragilité du réel, mais elle révèle en même temps la continuité plus profonde qui réalise, sinon une réversibilité, au moins un échange du passé – qui était tacitement accepté – et le présent – qui reprend ce passé. Là aussi, le négatif est moins une lacune ou un vide ontologique qu'une charnière cachée entre le présent et le passé. C'est en enjambant cet écart que le présent reprend le passé pour y trouver ce qui motive le changement du paysage. Mais la reprise du passé par le présent reste imminente, car le changement est structurel et irréversible.

Ce qui est essentiel, c'est que le caractère partiel de la perspective ne se définit pas comme « absence de fait » qui s'opposerait à la présence totale de l'Être, « ce qui finalement supprime toute consistance propre de l'apparence » (VI, 65). Il ne s'agit pas non plus du pouvoir humain de « choisir et de varier le point de vue » (SC, 190, passage cité).

mais des < *possibilités du même monde* > (VI, 64) – < possibilités qui auraient pu être, des rayonnement de ce monde unique qu'il y a > (VI, 65). On est ainsi conduit à établir une conception de la finitude qui ne s'opposerait pas à l'infini positif. Nous y reviendrons.

3) Quel sera alors le statut du *sujet* humain dans cette expérience et quelle sera sa particularité par rapport au *sujet* animal?

La spécificité du corps humain consiste en ceci qu'il est plus réflexif et plus narcissique que l'organisme animal, de sorte qu'il est plus facile d'hypostasier l'activité spirituelle de l'homme, tandis que la vie animale nous semble subordonnée à la détermination physique ou physiologique. Le corps humain paraît plus indépendant du monde extérieur, l'exploration tactile plus précise et orientée. En somme, le corps humain semble posséder une intériorité plus autonome, ouverte sur une structure plus durable. S'il est vrai que cette différence relative relève de la différence structurelle entre l'homme et l'animal, elle n'en résulte pas, car, comme Merleau-Ponty précise, < l'humanité n'est pas produite comme un effet par nos articulations > (OE, 20). Leur différence ne relève pas non plus de < la descente dans l'automate d'un esprit venu d'ailleurs > (OE, 21), puisque cela rendrait impensable non seulement notre insertion dans le monde, mais aussi l'existence du < soi > animal que nous pouvions constater dans la deuxième partie.

Examinons de plus près le rôle du sujet humain qui institue l'objet perçu : lorsque le corps se rapproche et s'éloigne d'un objet, il manifeste une véritable < auto-locomotion > dont le soi apparaît *comme* source des mouvements qu'il exécute : < Je dis d'une chose qu'elle est mue, mais mon corps, lui, se meut, mon mouvement se déploie > (OE, 18). C'est en ce sens que Merleau-Ponty souligne à plusieurs reprises que le percevoir (*Wahrnehmen*) et le se mouvoir (*Sich bewegen*) sont synonymes, ils

émergent l'un de l'autre ⁸.

Mais notre discussion nous permet d'aller plus loin. Si l'unité de l'objet perçu enveloppe en elle-même l'écart phénoménal, ce négatif s'insère au sein de la subjectivité qui cherche à se saisir. C'est pourquoi, comme nous l'avons vu, le narcissisme du corps est essentiellement imminent. Précisément parce qu'ils sont synonymes, le *Wahrnehmen* ne rejoint jamais le *Sich bewegen* et réciproquement (VI, 308). Sans cet écart, le sujet et l'objet se dissolveraient dans l'indivision vitale et chaotique.

Dès lors, tout se passe comme si le sujet n'était que l'écho de l'apparition d'une qualité particulière d'un objet perçu. Par conséquent, on ne peut plus concevoir l'objet transcendant comme pôle de l'intentionnalité corporelle, essentiellement unilatérale. Il faudra plutôt élucider la structure interne de l'intentionnalité et thématiser la réversibilité de la conscience de soi et de la conscience de l'objet. Nous y reviendrons dans le chapitre III de cette partie.

* * *

Ces trois exemples suffiraient à montrer que l'analyse phénoménologique de l'écart entre le touchant et le touché nous conduit à reconsidérer le fondement même de la phénoménologie de Merleau-Ponty. Il est temps de revenir à son essai sur Husserl. Restons pour l'instant au niveau corporel, pour montrer que, même à ce niveau, la découverte de cet écart nous conduit à reformuler le rapport entre le corps et la chose sensible :

Le ici absolu de mon corps et le "là" de la chose sensible, la chose proche et la chose lointaine [...] sont dans le rapport de l'"originnaire" au "modifié", non que le là soit un ici dégradé ou affaibli, [...] mais parce que, selon le prodige de l'existence charnelle, avec le "ici", le "proche", le "moi", est posé là-bas le système de leurs "variantes" (S, 221-222).

8) VI, 303, 308. Cf. à ce sujet, R. Barbaras : < Motricité et phénoménalité chez le dernier Merleau-Ponty > in M. RICHIR et E. TASSIN (éd.), *Merleau-Ponty, phénoménologie et expériences*, notamment pp. 29-32.

La modification de l'immanence subjective au cours du déplacement n'est pas la descente de la présence pure dans le monde objectif et impur, puisque le corps vécu implique en lui-même et dès sa naissance *un système d'équivalence* qu'il ne peut pas totalement maîtriser et que, dans ce système, la subjectivité pure et le monde sont institués simultanément.

Chaque "ici", chaque chose proche, chaque moi, vécus en présence absolue, attestent au-delà d'eux-mêmes tous les autres qui, pour moi, sont impossibles avec eux, et qui pourtant sont *ailleurs*, en ce moment même, vécus en présence absolue (*Ibid.*).

Ce qu'on appelle *intérieurité* désigne donc un lieu où coexistent l'ici et l'ailleurs, le proche et le lointain, tout en gardant leur hétérogénéité structurelle. D'où une conséquence importante pour la radicalisation de la phénoménologie : si au sein de la présence absolue à soi s'insèrent l'autre et l'ailleurs, le soi du corps humain ne reconnaît qu'aveuglément l'objet qui se présente : « Le sujet percevant [...] revient de la chose même aveuglément identifiée, [il] n'est qu'*écart* par rapport à elle » (VI, 254). Par conséquent, le regard de la conscience a, pour des raisons de principe, un « *punctum caecum* »⁹. C'est peut-être en ce sens que Merleau-Ponty écrit ailleurs que « la perception est inconscient » (VI, 243). Mais cette négativité de la conscience ne renvoie pas au vide ontologique, mais à « un certain néant enlisé dans une *ouverture* locale et temporelle » (VI, 254). C'est pourquoi ce système permet d'accéder latéralement à la chose elle-même, puisqu'il joue le rôle d'une charnière *non seulement entre le corps sentant et le corps senti, mais aussi entre le soi et le monde*¹⁰. C'est pourquoi encore notre exploration sensible n'est

9) VI, 300, 301, 308. Merleau-Ponty s'inspire peut-être de *Clef de la poésie* de Jean Paulhan, ouvrage cité dans PM, 162. Voir par exemple *Clef de la poésie*, Paris, Gallimard, 1944, p.92 : « ...comme le disent de l'œil certains physiologistes, gouvernant la même tache obscure - qui réponde à sa zone d'ombre. A ce prix aussi bien la poésie nous devient claire, comme à nos yeux les objets du monde ».

10) VI, 243 : « Qu'est-ce que l'inconscient? Ce qui fonctionne comme pivot, existentiel, et en ce sens, est et n'est pas perçu ».

pas totalement aveugle : elle consiste à repérer l'écart par rapport à la norme déjà instituée, écart qui nous est donné comme un événement imprévisible mais fondée sur la texture du monde.

On voit ainsi que le but de la notion de chair est précisément de rendre compte de l'« institution primordiale du corps », c'est-à-dire de mettre en relief l'articulation *interne* et *latérale* de la subjectivité et du système symbolique.

§4. La « *Fundierung* » et la chair comme ressort de la constitution.

Notre remarque ne va pas sans bouleverser le rapport entre le constituant et le constitué en général. De ce point de vue, il nous semble important de noter que Merleau-Ponty revient dans son essai sur Husserl à la notion de *Fundierung* :

Entre l'objectivité logique et l'intersubjectivité charnelle le rapport est un de ces rapports de *Fundierung* à double sens dont Husserl a parlé ailleurs. [...] L'objectivité logique dérive de l'intersubjectivité charnelle à condition qu'elle ait été comme telle oubliée, et cet oubli, c'est elle-même qui le produit en cheminant vers l'objectivité logique. (S, 218).

Il faut noter d'abord que, non content de décrire simplement le domaine équivoque où le fondant et le fondé se confondent, Merleau-Ponty cherche maintenant à préciser le « fondement » (RC, 73) même de cette distinction et la dimension d'institution qu'il ouvre. Il ne s'agit plus simplement de dire que le rapport du constituant et du constitué est bouleversé dans l'institution; il s'agit maintenant de montrer quel peut être le processus concret par lequel ils *dérivent* de la *Stiftung*.

Or, de même que la *Stiftung* de la charnière du corps reste irrémédiablement cachée derrière le corps sentant sensible qu'elle institue, de même l'institution de la couche *supérieure*, celle de l'objectivité logique par exemple, est rendue possible par « l'oubli de soi » (S, 218) de

la couche sensible ou intercorporelle. Nous avons vu que ce problème de *Selbstvergessenheit* est étroitement lié à celui de la sédimentation, en tant qu'elle est le fondement de l'idéalité pure. A ce niveau d'analyse, la charnière cachée dans la texture charnelle se manifeste comme un *passage* latéral d'une couche constitutive à une autre que j'éprouve. Nous découvrons ici la troisième définition de la notion de chair. Elle n'est plus simplement l'élément primordial ou la charnière entre le passif et l'actif, elle est aussi la force même de l'analyse constitutive :

L'intercorporéité se dépasse et finalement s'ignore comme intercorporeité, elle déplace et transforme sa situation de départ, et le ressort de la constitution ne peut pas plus être trouvé dans son début que dans son terme (S, 218).

Il n'y a donc pas de hiérarchie entre la couche *profonde* et la couche *supérieure*. Les deux sont *simultanées* du point de vue de leur racine commune qu'est la chair.

Précisons : d'une part, l'avènement de l'ordre supérieur n'ajoute rien à l'ordre profond. C'est la chair du sensible qui se dépasse et transforme sa situation de départ en se retournant contre elle-même. En ce sens, on peut parler même de la < chair > du langage (VI, 200). Mais d'autre part, cette simultanéité charnelle de l'ordre inférieur et de l'ordre supérieur ne doit pas faire oublier l'hétérogénéité entre les ordres, c'est-à-dire l'autonomie et l'inertie de l'ordre déjà institué. La chair du langage est bien < une autre chair > (VI, 200) que celle du sensible et elle est rendue possible par l'oubli ou le < dépassement sur place > de la couche sensible en tant que telle.

Ainsi comprise, la constitution (au sens radical) est libre de l'alternative du continu et du discontinu (S, 222). Elle est certes < sans fin ni commencement > (S, 209), mais il n'est pas exclu pour autant qu'il y ait < une suite ordonnée de démarches > (*Ibid.*), dont les points de repère

sont donnés par les avènements de la différence déplaçant la situation initiale. On recommence alors la réduction phénoménologique pour dévoiler la nouvelle dimension. Mais que la réduction phénoménologique ne soit jamais achevée ne signifie pas que le philosophe doive renoncer à rencontrer le monde; au contraire, précisément parce qu'elle est inachevée, elle dévoile la couche intermédiaire où se jouent *la différence* et *l'identité* de l'attitude naturelle et de l'attitude transcendante : « C'est l'attitude naturelle, en réitérant ses propres démarches, qui bascule dans la phénoménologie. C'est elle-même qui dépasse dans la phénoménologie – et elle ne se dépasse pas » (S, 207). Nous verrons que la notion de foi perceptive reprend la question de ce rapport non linéaire de l'attitude naturelle et de l'attitude transcendante. Bornons-nous pour l'instant à noter que la visée ultime de la notion de chair est précisément de thématiser la différence et l'identité de ces deux attitudes et de mettre en évidence dans leurs rapports la logique d'implication. Ainsi comprise, la chair se définirait comme fondement même de la réduction phénoménologique. Plus précisément, la possibilité même de la phénoménologie se fonde sur cet entrecroisement de l'attitude naturelle et de l'attitude transcendante.

§5. Vers « la philosophie de notre *Urstiftung* » (VI, 275).

Il reste à préciser définitivement la différence entre la *Phénoménologie de la perception* et la dernière pensée qu'ouvre la notion d'institution :

1) Le concept d'horizon et le tourbillon dans le monde symbolique.

Reprenons d'abord le problème de la motricité du corps. Il s'agissait de concilier la multiplicité de perspectives et l'unité de l'objet apparaissant. On dira peut-être que la phénoménologie de l'horizon et l'idée

de la synthèse passive que Merleau-Ponty exposait dans la *Phénoménologie* visaient déjà à concilier l'unité et la multiplicité de l'objet perceptif ¹¹ : < L'objet ne se détermine que comme être identifiable à travers une série ouverte d'expériences possibles et n'existe que pour un sujet qui opère cette identification > (PP, 246); dans la perception actuelle se trouvent enveloppées une série de *motivations virtuelles*; celles-ci constituent des horizons intérieurs et extérieurs de la chose perçue.

Mais Merleau-Ponty va plus loin dans sa dernière pensée ¹². Il ne s'agit plus seulement de décrire le fonctionnement des horizons d'indétermination dans le monde perçu, mais de mettre en évidence, à l'intérieur de ce monde, une médiation pour ainsi dire *verticale* : la structure des horizons est considérée comme secondaire par rapport à l'être charnel qui constitue le < tissu conjonctif > (VI, 179 n.) ou < une sorte de détroit entre des horizons intérieurs et extérieurs > (VI, 182). Le visible actuel est donc un < cloisonnement provisoire > (VI, 199) de la visibilité charnelle qu'il exhibe par < une sorte de repliement, d'invagination, ou de capitonnage > (VI, 199). Il y a donc une sorte de dynamisme qui médiatise mon corps et la chose perçue. Leur frontière n'étant que provisoire par rapport à ce devenir charnel, la chair ne cesse de différencier non seulement leur rapport, mais le rapport de la chose avec elle-même, de sorte que le visible actuel est désormais doublé < d'une réserve invisible > (VI, 199).

Or, nous avons montré à maintes reprises que ces < métaphores > biologiques renvoie à une synthèse < non construite > dans le monde symbolique : c'est l'idée du symbolisme qui a permis d'intégrer le poids de

11) Voir la Première partie, chap. II, §4.

12) Nous ne précisons ici que le progrès par rapport à la *Phénoménologie de la perception*. Au sujet du progrès par rapport à Husserl, voir l'article cité de F. Dastur, < Monde, chair, vision >, p.117 et sq.

l'institué dans l'analyse de l'institution primordiale du corps. C'est pourquoi Merleau-Ponty n'a plus besoin d'invoquer, comme dans la *Phénoménologie de la perception*, une « synthèse de transition » essentiellement temporelle. Le dévoilement événementiel du sens latent du paysage ne renvoie plus à une synthèse temporelle qui s'appuie sur le mouvement effectif du corps, mais au « tourbillon spatialisant-temporalisant » (VI, 298) qui surgit au cœur du monde symbolique. Dans la *Phénoménologie*, faute de pouvoir intégrer ce dynamisme spatio-temporel dans l'analyse, Merleau-Ponty était parfois obligé de charger la néantisation sartrienne de la mission de différencier le monde ¹³; alors que, dans *Le visible et l'invisible*, c'est le système des apparences qui tend de soi à se multiplier de manière à faire surgir la chose individuelle, bien qu'elle exige chaque fois du corps percevant « la mise au point ». Préalablement au mouvement effectif du corps, il y a donc « un mouvement sans déplacement, par vibration ou rayonnement » (OE, 77). Le corps, cherchant à fixer le visible, *enjambe*, comme le geste de Matisse, l'épaisseur du monde symbolique pour s'installer du côté de la chose elle-même.

2) L'analyse du vécu et la philosophie de l'institution première.

Si l'on se retourne maintenant sur le corps voyant, on peut trouver la même médiation latérale. La chair du monde médiatise non seulement l'apparence et la chose elle-même, la chose et le corps, mais aussi le rapport du corps avec lui-même, en pénétrant jusqu'« en deça de sa peau, jusqu'au fond de l'être » (VI, 195). On s'apercevra que cette médiation qui traverse le corps met en question le partage entre le corps vécu et le corps objectif que supposait la *Phénoménologie de la perception*. Il est certain que cet ouvrage tentait de relativiser leur distinction en parlant de la

13) PP, 121, 188, 435, etc.

« téléologie corporelle » dont les termes étaient le monde naturel et le monde culturel; c'est le corps expressif, par ses gestes essentiellement humains, qui institue ek-statiquement ses rapports au monde et à autrui; en fonction de sa structure même, le corps vécu ou propre *descend* dans le monde, où il rencontre ses propres modifications. Il n'en reste pas moins que la *Phénoménologie* maintenait la hiérarchie entre le vécu et le non-vécu, le propre et l'autre, l'existentiel et l'objectif. L'unité existentielle du corps propre n'était nullement contestée.

Le visible et l'invisible prend précisément son départ de ce point où la *Phénoménologie de la perception* s'est heurtée aux difficultés. Cela conduit à préciser l'articulation interne du corps objectif et du corps phénoménal : « corps objectif et corps phénoménal tournent l'un autour de l'autre ou empiètent l'un sur l'autre » (VI, 157); « mon corps est d'un seul coup corps phénoménal et corps objectif » (VI, 179). A ces expressions qui supposent encore la distinction entre l'objectif et le phénoménal, Merleau-Ponty substitue une série de métaphores qui expriment approximativement leurs rapports latéraux (VI,180-182) ¹⁴.

Il y a ici un déplacement à la fois infime et radical du point de vue : au lieu de distinguer d'abord le corps propre et le corps objectif pour établir ensuite leur coexistence dans le champ transcendantal, Merleau-Ponty thématise d'emblée l'institution de la charnière qui rend possible la réversibilité du corps objectif et du corps propre. Au lieu donc d'examiner le rapport entre la dimension existentielle et sa dégradation mondaine ¹⁵, Merleau-Ponty s'interroge directement sur leur articulation

14) VI, 180 : « un écart, l'abîme qui sépare l'En Soi du Pour Soi »; *Id.* : « notre corps est un être à deux feuillets »; VI, 181 : « il est la Visibilité tantôt errante et tantôt rassemblée »; VI, 182 : « le corps senti et le corps sentant sont comme l'envers et l'endroit, ou encore, comme deux segments d'un seul parcours circulaire ».

15) Cf., PP, 327 « cette *dégradation* du corps en organisme doit être elle-même rapporté à l'*affaîsissement* du temps »; PP, 403 : « le corps, comme édifice chimique ou assemblage de tissu, est formé par *appauvrissement* à partir d'un phénomène primordial du corps-pour-nous, du corps de l'*expérience humaine* ou du corps perçu » (nous soulignons). Voir aussi PP, 190, 455, 493.

structurale où se manifeste l'opération du symbolisme corporel. C'est ensuite seulement que l'on peut repérer l'apparition de la discordance (écart) entre le corps objectif et le corps propre, discordance qui surgit *dans* le système de coexistence.

En somme, comme nous l'avons vu, l'institution primordiale du corps renvoie à un lieu où se jouent la différence et l'identité du corps objectif et du corps phénoménal. Autrement dit, la philosophie de l'institution cherche à rendre compte à la fois de leur coexistence transcendantale et de leur discordance événementielle. De même, elle cherche à concilier latéralement le point de vue transcendantal et le point de vue descriptif, non par l'idée de l'ambiguïté du monde, mais par l'idée de « l'événement » dans le monde symbolique. C'est ainsi que Merleau-Ponty abandonne la philosophie des *Erlebnisse* [les expériences vécues] pour passer à « la philosophie de notre *Urstiftung* » (VI, 275) ¹⁶.

3) La phénoménologie et son dehors.

Répetons que Merleau-Ponty ne conteste nullement la validité de l'analyse constitutive. Il ne cesse de souligner que c'est précisément la méthode phénoménologique qui nous dévoile les « prédonnées » que nous n'avons pas constituées. Autrement dit, c'est la phénoménologie elle-même qui institue son rapport avec « la non-phénoménologie » (S, 225). Or, on ne manquera pas de noter que la référence ultime de son interrogation philosophique n'est ni la Nature englobante ni la conscience constituante, mais *l'expérience* ¹⁷ : « Nous interrogeons notre expérience, précisément

16) Cf., VI, 211, 275, 293, 296. Déjà dans *La prose du monde*, Merleau-Ponty signalait les limites de l'analyse du vécu (*Erlebnisseanalyse*) (PM, 63, note). C'est dans cette note importante que Merleau-Ponty parle de la « latéralité » de l'expérience et de « l'institution primordiale du corps ». Ce qui nous fait supposer que l'abandon de cet ouvrage n'est pas sans rapport avec l'introduction de la notion d'institution.

17) VI, 148 : « C'est donc à l'expérience qu'appartient le pouvoir ontologique ultime ».

pour savoir comment elle nous ouvre à ce qui n'est pas nous > (VI, 211). S'il est vrai que nous trouvons en elle < un mouvement vers ce qui ne saurait en aucun cas nous être présent en original [le psychisme d'autrui, par exemple] et dont l'absence irrémédiable compterait ainsi au nombre de nos expériences originaires >, < il faut bien fixer d'abord le regard sur ce qui nous est apparemment donné > (Ibid). On s'apercevra que Merleau-Ponty maintient toujours l'attitude phénoménologique qui consiste à faire apparaître < une rencontre entre "nous" et "ce qui est", — ces mots étant pris comme de simples indices d'un sens à préciser > (Ibid). La notion de chair est peut-être le point de départ de la Généalogie du vrai qui tend à suivre l'auto-multiplication de notre expérience, de manière à < intégrer à la vérité notre pouvoir d'errer, à la présence incontestable du monde, la richesse inépuisable et donc l'absence qu'elle recouvre, à l'évidence de l'Être une interrogation qui est la seule manière d'exprimer cette perpétuelle évasion > (RC, 155). C'est sur fond de chair sensible et solipsiste que l'on peut comprendre, par exemple, l'avènement d'autrui comme donation originarie d'un autre vécu qui ne m'est jamais présent. En tout cas, sans l'idée de la médiation charnelle, la coexistence latérale du même et de l'autre, de l'actif et du passif resterait ou bien une pure contradiction logique, ou bien un mystère impensable et ineffable. C'est ainsi que l'on est conduit à établir la supériorité de la fonction représentative qui détermine l'objectivité de l'expérience. La notion de chair, en tant qu'elle est capable de rendre compte de l'entrelacement de l'attitude naturelle et de l'attitude transcendantale, permet de thématiser et de mettre en mots ¹⁸ < l'identité sans superposition > et < la différence

18) Cf. En essayant de distinguer la dernière philosophie de Heidegger de < ce qu'on a appelé une "mystique" de l'Être >, Merleau-Ponty souligne que : < Si l'on appelle philosophie la recherche de l'Être ou celle de l'*Ineinander*, la philosophie n'est-elle pas vite conduite au silence[...]? Mais ne tient-il pas plutôt à ce que Heidegger a toujours cherché une expression directe du fondamental, au moment même où il était en train de montrer qu'elle est impossible, à ce qu'il s'est interdit tous les miroirs de l'Être? > (RC, 155-156).

sans contradiction > (VI, 179), sans faire appel à une opération conceptuelle.

La problématique de l'institution se situe précisément à ces limites internes de la phénoménologie. Il est temps de relire les trois premiers chapitres du *Visible et l'invisible* pour déterminer le statut même de l'interrogation philosophique dans la philosophie de l'institution.