

CHAPITRE II

SURREFLEXION ET INSTITUTION

§1. *La foi perceptive et la surréflexion.*

Le chapitre consacré à la critique de la pensée réflexive retient notre attention à plusieurs titres : 1) d'abord, c'est précisément dans ce chapitre que Merleau-Ponty radicalise son article sur Husserl. Il ne s'agit pas seulement de mettre en relief son impensé, mais de chercher un autre point de départ, tout en maintenant la rigueur analytique; 2) d'autre part, il reprend dans ce chapitre sa discussion avec l'idéalisme critique. Nous verrons que le philosophe n'hésite pas à souligner lui-même les difficultés liées au caractère < inexpugnable > de la pensée réflexive.

Commençons par la première question. Au début du *Visible*, Merleau-Ponty présente ce qu'il appelle *Foi perceptive* comme point de départ de son interrogation. Mais, comme dans ses deux premiers ouvrages, ce commencement n'est que provisoire et méthodique, car le développement de l'ouvrage ne cesse d'enrichir et de modifier le sens philosophique de cette notion. Pour des raisons essentielles à la pensée phénoménologique ¹, la notion de foi perceptive est plurivoque, comme celle de structure dans *La*

1) M. Richir rapproche à juste titre la foi perceptive de la notion husserlienne d'*Urdoxa*. < Le sens de la phénoménologie dans "le visible et l'invisible" >, *Esprit*, n° 66, juin 1962, p. 127.

structure du comportement et celle de perception dans la *Phénoménologie*. Notons pour l'instant deux points : quand Merleau-Ponty parle de foi *perceptive*, et quand il se donne pour tâche de *revenir* à la foi perceptive, il ne sous-entend pas par là < non seulement aucune des "conditions" physiques ou physiologiques [...], mais même aucune définition d'une "première couche" d'expérience > (VI, 209) qui s'opposerait à l'ordre du concept ou de l'idée. Nous verrons que le vrai sens de cette notion est plutôt < l'ouverture au monde > (VI, 21) ou < au "quelque chose" > (VI, 216) et < l'institution du monde > (VI, 76); d'autre part, la *foi* perceptive ne renvoie pas à cette région irrationnelle qu'on peut se contenter de découvrir, car il s'agit d'une foi qui est < à chaque moment menacée par la non-foi > (VI, 48) – par l'idéalisation réflexive et l'objectivation scientifique. Par conséquent, la question n'est pas tant de revenir à la foi perceptive que de comprendre < comment il y a ouverture sans que l'occultation du monde soit exclut, comment elle reste à chaque instant possible > (VI, 49). C'est donc un commencement paradoxal, presque impossible, aux yeux de la pensée classique. Mais nous verrons que le maintien de ce paradoxe est nécessaire pour fonder la possibilité même de la philosophie, et notamment celle du langage philosophique.

De ce point de vue, il faut d'abord souligner que les antinomies de la foi perceptive justifient relativement l'apparition de la réflexion : pour faire coexister deux points de vue impossibles sur le monde (son dévoilement et son occultation), la philosophie réflexive les considère comme < deux manières de *penser* > (VI, 49). Cela la conduit à postuler l'unité idéale du monde, et corrélativement, le retour à la conscience constituante. Mais précisément parce qu'elle est fondée sur l'oubli de soi de la foi perceptive et qu'elle repose sur elle-même, la pensée réflexive se montre < inexpugnable > (VI, 68). Dès lors, on ne peut pas réfuter la pensée réflexive en y opposant la description du monde perçu, < tout obstacle, toute résistance à son exercice étant d'emblée traités [...] comme un simple

état de non pensée, une fissure dans le tissu continu des actes de pensée > (VI, 68). L'objet de Merleau-Ponty est plutôt de montrer que la pensée réflexive est < naïve > (VI, 56), étant tributaire de l' < illusion > (*Ibid.*) d'un retour à soi. En d'autres termes, Merleau-Ponty ne cherche nullement à disqualifier la pensée réflexive au profit de l'irréfléchi ou de l'immédiat, et ni à mettre la foi perceptive à la réflexion, mais au contraire, à < faire état de situation totale, qui comporte renvoi de l'une à l'autre > (VI, 57).

Si donc le surgissement de la réflexion idéaliste est fondé sur cette structure totale, *le point de départ* de l'interrogation philosophique doit être en même temps le résultat d'une réflexion radicalisée ². En d'autres termes, si cette radicalisation est effectuée, la réflexion entre dans un rapport circulaire avec l'irréfléchi : < il n'y a plus de philosophie réflexive, car il n'y a plus d'originair et de dérivé, il y a une pensée en cercle où le condition et le conditionné, la réflexion et l'irréfléchi, sont dans une relation réciproque, *sinon symétrique* [nous reviendrons sur cette réserve], et où la fin est dans le commencement tout autant que le commencement est dans la fin > (VI, 56-57). On dira peut-être que cette question de la circularité de la réflexion et de l'irréfléchi ³ était déjà posée dans la *Phénoménologie de la perception*, lorsque Merleau-Ponty parlait de la réflexion radicale; mais il cherche maintenant à élucider la structure interne de cette circularité en proposant l'idée de la *surréflexion* :

En d'autres termes, nous entrevoyons la nécessité d'une autre opération que la conversion réflexive, d'une sorte de *surréflexion* qui tiendrait compte aussi d'elle-même et des changements qu'elle introduit dans le spectacle, qui donc ne perdrait pas de vue la chose et la perception brutes, et qui enfin ne les

2) RC, 60 : < l'institué [...] est donc entre les autres et moi, entre moi et moi-même, comme une charnière, *la conséquence et la garantie* de notre appartenance à un même monde > (nous soulignons).

3) Sur la circularité de la recherche, voir VI, 220, 224, 231.

effacerait pas, ne couperait pas, *par une hypothèse d'inexistence* (nous soulignons), les liens organiques de la perception et de la chose perçue, et se donnerait au contraire pour tâche de les penser, de réfléchir sur *la transcendance du monde comme transcendance* (nous soulignons), d'en parler non pas selon la loi des significations de mots inhérentes au langage donné, mais par un effort, peut-être difficile, qui les emploie à *exprimer* (nous soulignons), au-delà d'elles-mêmes, notre contact muet avec les choses, quand elles ne sont pas encore des choses dites. (VI, 61).

On peut noter deux points dans cette citation :

1) Le premier point concerne sa critique d'une « hypothèse d'inexistence ». Ce problème est discuté plus clairement dans un texte repris comme *Annexe* du *Visible et l'invisible* (VI, 205-216).

Si Merleau-Ponty s'applique tant à maintenir la tension entre le constituant et le constitué pour dévoiler l'ordre institutionnel, s'il cherche pour cela à dévoiler l'alliance paradoxale entre identité et différence, positif et négatif, etc., c'est en vue d'éviter l'impasse de ce qu'il appelle une « pensée de l'expérience sur fond de néant » (VI, 215). Expliquons-nous : traditionnellement, il y a, selon Merleau-Ponty, deux points de vue selon lesquels l'identité, la positivité, la plénitude de la chose peuvent être abordées. D'un côté, l'idéalisme transcendantal, qui consiste à supposer le principe d'identité, le pouvoir de droit qui précède les propriétés sensibles de l'objet, et qui, avant de reconnaître des choses, les oppose à d'autres expériences pour mettre à jour « la condition de leur possibilité *pour nous*, l'*objectivité*, l'identité à soi, la positivité, la plénitude » (VI, 215). En soumettant à « l'hypothèse d'inexistence »⁴ le monde et les choses et en passant par « le détour de noms », l'idéalisme croit remonter à leur condition de possibilité qui n'est en fait que « l'image qu'on en obtient en la projetant dans un univers où

4) Voir une note de travail sur l'hypothèse de l'inexistence du monde chez Husserl (VI, 225-226). Cf., à ce sujet, F. Dastur, « Monde, chair, vision ». in A-T. TYMIENIECKA, *op. cit.*, pp. 119-120.

l'expérience ne se nouerait sur rien, où le spectateur se détournerait du spectacle, bref, en la confrontant avec la possibilité du néant > (VI, 215). De l'autre côté, le réalisme empirique qui postule que, < dans cet instant du moins >, nous voyons le monde, et que < nous avons le droit de définir les choses comme ce qui est totalement soi-même ou n'est pas > (VI, 215).

Mais il y a quelque chose de commun entre les deux points de vue : tous les deux sont fondés sur < une pensée de l'expérience sur fond de néant >, c'est-à-dire une pensée qui présuppose une opposition entre positif et négatif, plein et vide, changement et invariance. Pour eux, l'apparition du < quelque chose > se réduit à celle de l'être positif, qui subsiste comme un individu, un < noeud de propriétés > (VI, 213), qui est < ob-jet >, < la chose identique à elle-même > (VI, 214). Seule le statut philosophique de cet être positif est différent.

Si le défaut de cette < pensée de l'expérience sur fond de néant > consiste dans ce va-et-vient du négatif et du positif, toute la question est donc de ne pas < identifier d'emblée l'être positif avec une négation de la négation > (VI, 62). Plus précisément, il s'agit de mettre en relief le sillage du négatif inscrit à la surface même de notre expérience du monde : < il faut comprendre que c'est la visibilité même qui comporte une non-visibilité > (VI, 300). Pour la pensée réflexive, ce sillage du négatif se réduirait à l'absence de fait de la totalité > (VI, 65, passage cité) Merleau-Ponty se propose donc de mettre en évidence la position intermédiaire entre l'anticipation conceptuelle de la totalité intelligible et le progrès aveugle de la connaissance empirique. La critique de la pensée sur fond de néant conduirait à concevoir < la pré-possession ⁵ d'une totalité qui est là avant qu'on sache comment et pourquoi, dont les réalisations ne sont jamais ce que nous aurions imaginé qu'elles fussent, et

5) Notons que le mot *pré-possession* est utilisé ailleurs comme traduction du terme husserlien de *Vorhabe* (RC, 163). Cf. Husserl, *L'origine de la géométrie, op. cit.*, p. 178.

qui pourtant remplit en nous une attente secrète puisque nous y croyons inlassablement » (VI, 65-65). Il s'agit donc d'une anticipation préréflexive de la totalité préexistante, – anticipation qui n'exclut pas pour autant la rencontre avec les événements imprévisibles et qui réfléchit sur « la transcendance du monde comme transcendance ».

2) Deuxièmement, il nous semble important de faire remarquer que, dans le passage cité plus haut, cette critique de l'hypothèse d'inexistence est directement rattachée au problème de l'expression philosophique : comment la surréflexion, qui institue notre contact avec le monde transcendant et préexistant, peut-elle l'exprimer, sans faire appel à une idéalisation conceptuelle? Il s'agit évidemment de la question du rapport entre le *Cogito* tacite et le *Cogito* langagier. Mais la différence avec la *Phénoménologie de la perception* est évidente. Dans la *Phénoménologie*, Merleau-Ponty commençait par postuler le retour au monde du silence, même s'il ajoutait par la suite que le *Cogito* tacite institue ses propres emblèmes (Voir *supra*, I^{re} partie, chap. III, §2). *Le visible et l'invisible* thématise d'emblée le passage du monde du silence au monde de l'expression, passage qui met en jeu la possibilité même de la réflexion philosophique : « la philosophie ne met en suspens la vision brute que pour la faire passer dans l'ordre de l'exprimé » (VI, 58).

Précisons le déplacement de la question. On a déjà montré dans la première partie que l'équivocité de la solution de la *Phénoménologie* était due au fait que cet ouvrage affirmait encore l'existence d'un « texte naturel », intrinsèquement doué de sens. Or, *Le visible* met en question cette idée même du texte :

[...] le visible et l'explication philosophique du visible ne sont pas côte à côte comme deux ensembles de signes, comme un texte et sa vision dans une autre langue. S'il était un texte, ce serait un étrange texte, qui nous est donné directement à tous [...]; et la philosophie de son côté est plus et moins qu'une traduction, plus, puisqu'elle seule nous dit ce qu'il veut dire, moins, puisqu'elle est inutilisable si l'on ne dispose pas du texte (VI, 58).

On aurait donc tort de croire que le langage philosophique de Merleau-Ponty se réduit à un langage poétique ou musical qui imiterait simplement la structure du monde visible ⁶. Il reconnaît bien que le monde brut s'exprime seulement par l'intermédiaire du langage philosophique. Mais le philosophe utilise son langage *comme* expression d'une totalité qui est toujours déjà là et donnée à tous. Tout se passe donc comme si le monde lui-même exigeait la réduction intersubjective et son expression. Comment concilier ces deux points de vue apparemment impossibles? Merleau-Ponty reprend cette question un peu plus loin :

Si donc la réflexion ne doit pas présumer de ce qu'elle trouve et se condamner à mettre dans les choses ce qu'elle feindra ensuite d'y trouver, il faut qu'elle ne suspende la foi au monde pour *le voir*, que pour lire en lui le chemin qu'il a suivi en devenant monde pour nous. [...] qu'elle emploie les mots *pour dire* ce lien prélogique, et non pas conformément à leur signification préétablie.[...] qu'elle l'interroge, qu'elle entre dans la forêt de références que notre interrogation fait lever en lui, qu'elle lui fasse dire, enfin, ce que dans son silence *il veut dire*... (VI, 61).

On voit qu'il n'est plus besoin de se demander si c'est le langage philosophique qui exprime le monde muet, ou si au contraire c'est la foi perceptive qui se dépasse elle-même dans l'ordre de l'exprimé; le philosophe exprime la rencontre avec le monde en s'exprimant lui-même. La possibilité du langage philosophique ne se trouve donc ni dans le monde naturel, ni dans l'idéalisation réflexive, mais dans leur *entrelacement*. Autrement dit, la réduction phénoménologique doit mettre en suspens notre croyance au monde précisément pour faire apparaître notre lien intentionnel *comme une sorte de langage*. C'est en ce sens que l'interrogation philosophique peut à la fois < voir > et < lire > le devenir de monde.

Il est certain que le langage philosophique est d'un bout à l'autre culturel. En ce sens, il est *artificiel* par rapport au monde brut. Mais si

6) VI, 18 : < la philosophie [...] ne s'installe pas dans l'ordre du dit ou de l'écrit, comme le logicien dans l'énoncé, le poète dans la parole ou le musicien dans la musique >.

ce langage est instituant, si nous rencontrons vraiment le monde, ce langage s'incarnera verticalement en lui et fera surgir le monde en tant que silence primordial. Ce silence s'inscrira alors comme un écart par rapport à la norme philosophique déjà instituée, — écart autour duquel s'organisera le nouveau système philosophique. C'est à ce moment-là que le philosophe aura *le droit* de dire qu'il a *lu* dans le monde le chemin qu'il a suivi pour devenir le monde « pour nous », c'est-à-dire monde phénoménal. Certes, ce sillage ne s'inscrit que comme un négatif impliqué dans le monde visible, mais précisément pour cette raison, il n'est pas le contraire du langage, car seule la surréflexion est capable de tenir compte de cette « institution du monde » qui est le ressort même de sa pratique linguistique.

§ 2. *Le temps comme « modèle même de l'institution » (Textes inédits)*

Il reste à préciser quelle peut être la théorie de la temporalité qu'implique la notion de *surréflexion*.

Comme dans la *Phénoménologie de perception*, Merleau-Ponty commence par critiquer l'idéalisation du temps sur laquelle repose l'illusion du retour réflexif à soi. La possibilité même de l'itération réflexive est fondée sur la position de la chose idéalement permanente (VI, 60, 227). Mais si la surréflexion doit tenir compte « d'elle-même et des changements qu'elle introduit dans le spectacle », il faut expliciter le flux temporel (*Einströmen*) de la réflexion elle-même et mettre en évidence l'épaisseur temporelle qui interdit à la réflexion de coïncider avec elle-même.

En quoi consiste alors la nouveauté de cette interrogation sur la temporalité par rapport à la *Phénoménologie de la perception*? On sait que Merleau-Ponty critique dans les *Notes de travail* la notion husserlienne de « champ de présence » qui était une des notions centrales de la

Phénoménologie ⁷. Nous avons vu que le champ de présence (au sens large) était alors considéré comme un lieu où surgissait l'événement transcendantal par lequel la subjectivité supra-temporelle descendait dans le temps et fondait une fois pour toutes l'être du monde; la conscience temporelle me donnait ainsi une présence originaire de tout mon passé et tout mon avenir (Voir plus haut, I^{re} partie, ch.III, §3.).

Or, Merleau-Ponty consacre plusieurs notes de travail à la critique de l'analyse husserlienne de la conscience intime du temps (VI, 226-228, 237-238, 244-245, 248-249). Résumons rapidement l'essentiel de ces notes.

Merleau-Ponty souligne d'abord le caractère transcendant du nouveau présent qui advient dans le champ de présence. Il ne s'agit pourtant pas de considérer que le surgissement du nouveau présent est une « création d'un supplément de temps qui repousserait au passé toute la série précédente » (VI, 237). Les termes husserliens de l'*Urerlebnis* (expérience originaire) et de l'*Urimpression* (impression originaire) ne sont pas convenables dans la mesure où ils font penser à la réceptivité d'« un Soi distinct du présent » (VI, 244). La conscience de ce présent originaire n'est donc ni la coïncidence ou fusion, ni l'« acte ou *Auffassung* » (Husserl) (VI, 244, cf. VI, 74), ni enfin la néantisation (Sartre), mais notre présence à « l'écart » (VI, 244) par rapport à la norme temporelle. Cela ne signifie pas que la conscience temporelle ne puisse pas fonder l'être du temps. Si le nouveau présent surgit comme un écart par rapport à la norme instituée, c'est que le présent dit originaire, dans lequel la subjectivité supra-temporelle rencontre le monde, implique en lui-même des relations

7) Il faut rappeler que Husserl lui-même n'a cessé de méditer sur la temporalisation de la réflexion. Cf. à ce sujet, Gerd Brand, *Welt, Ich und Zeit* (Nach unveröffentlichten Manuskripten Edmund Husserls), Haag, Martinus Nijhoff, 1955, §13 et suiv.; Klaus Held, *Lebendige Gegenwart* (Die Frage nach der Seinsweise des transzendentalen Ich bei Edmund Husserl, entwickelt am Leitfaden der Zeitproblematik), *Phaenomenologica* 23, Haag, Martinus Nijhoff, 1966, II^{me} Partie, chap.IV. (VI, 245).

horizontales avec d'autres < indices temporels > (VI, 227). Le flux temporel ainsi compris < contient un renvoi intentionnel qui n'est pas seulement du passé au présent de fait, empirique, mais aussi et inversement du présent de fait à un présent dimensionnel [...] où le passé est "simultané" avec le présent au sens restreint > (VI, 297). C'est donc dans ce présent dimensionnel, qui contient un renvoi quasi inconscient au < passé vertical > (VI, 297), que s'institue l'ordre, sinon < indestructible >, au moins autonome et durable (VI, 296-297). De ce point de vue, la conscience de l'*Urerlebnis* est certes < incontestable >, mais < dérivé > : < c'est la culmination de l'écart dans la *différenciation* - Présence à soi est présence à monde différencié > (VI, 245).

Or, cette critique de l'analytique intentionnelle conduit Merleau-Ponty à affirmer que < le temps est le modèle même de l'institution > (Texte inédit). Citons quelques passages qui concernent cette affirmation :

(a) - *le temps est le modèle même de l'institution* < mg. ce qui est et demande à être / il a à devenir ce qu'il est > : *passivité - activité, il continue, parce qu'il a été institué, il fuse, il ne peut pas cesser d'être, il est total parce qu'il est partiel, il est un champ* (MS.JHPP(53-54) : < Institution 3 >).

(b) [Le] temps n'est pas une série d'événements absolue, un tempo, - pas même le tempo de la conscience. - c'est une institution, un système d'équivalences (VI, 238).

(c) [il] peut être *Stiftung* non seulement d'un instant mais de tout un *système d'indices temporels* - le temps (déjà comme temps du corps, temps-taximètre du schéma corporel) est le modèle de ces matrices symboliques, qui sont ouverture à l'être (VI, 227).

(d) [Le] présent au sens large est matrice symbolique et non seulement un présent qui éclate vers le passé (VI, 248).

Ces citations nous permettent de préciser l'idée de l'institution temporelle :

1) Nous retrouvons ici l'idée de la matrice symbolique que nous avons soulignée à propos de l'institution des sentiments (Lacan) et de

l'institution historique (Lévi-Strauss). La matrice symbolique dont le présent transcendantal est le modèle s'installe précisément *entre* la réflexion et l'irréfléchi. C'est par l'intermédiaire de cette matrice que la surréflexion institue la chose, l'autre et le monde et l'événement transcendantal surgit au sein du *système* temporel d'équivalences où il s'inscrit comme un écart. C'est pourquoi la surréflexion peut lire dans le monde l'histoire de ses rapports au monde et l'exprimer en s'exprimant dans le temps.

2) Nous avons noté dans la première partie que la *Phénoménologie* ne pouvait intégrer l'oubli dans la structure de la conscience sans invoquer la « réactivabilité » juridique de toutes les sédimentations temporelles. Mais si l'apparition du présent est toujours médiatisée par le système diacritique des indices temporels, c'est que l'oubli n'est ni une absence empirique du contenu, ni une désintégration de la Forme pure de la poussée temporelle, mais « un *certain vide* qui a ses dimensions propres » (VI, 249). Il n'est donc plus besoin d'opposer la mémoire transcendantale à l'oubli empirique, car on peut les concevoir comme deux modes d'apparition du temps : « comprendre la perception comme différenciation, l'oubli comme dédifférenciation » (VI, 250). Ces deux modes déterminent « un rythme et une vitesse propre de l'événement du monde; et des ventres et des noeuds » (Péguy, passage cité. Cf. VI, 249). Autrement dit, ce rythme n'est déterminé ni par la forme temporelle de la conscience absolue, ni par la matière réelle du temps, mais par « l'influence des "contenus" sur le temps qui passe " + [plus] vite" ou "moins vite", de *Zeitmaterie* sur *Zeitform* » (VI, 238), c'est-à-dire, par leur rencontre qui entraîne chaque fois un certain mode de modulation temporelle.

Il est certain que, comme la réflexion en général, la surréflexion est toujours une création rétrospective par rapport à l'événement du monde qui est sa propre *origine*. Mais si elle savait bien mesurer l'écart, si elle pouvait lire la trace du devenir de monde, elle pourrait, en

s'exprimant, exprimer notre contact avec le monde. C'est à ce moment-là que la philosophie s'instituerait comme une expression du monde brut : « Il s'agit d'une création qui est appelée et engendrée par le *Lebenswelt* comme historicité opérante, latente, qui la prolonge et en témoigne » (VI, 228).

§3. *L'ontologie du sensible et la réflexion historique.*

Jusqu'ici, notre analyse tendait à comprendre la "dernière" pensée de Merleau-Ponty comme radicalisation de la phénoménologie husserlienne. Il est temps de souligner la portée historique de l'ontologie de la chair. La notion d'institution était déjà considérée comme « un remède » (RC, 59) aux difficultés de la philosophie de la conscience. *Les aventures de la dialectique* cherchait à trouver l'origine de la crise de la pensée dialectique. En réclamant le retour à l'ontologie, Merleau-Ponty se propose de généraliser ces interrogations historiques. L'explicitation ontologique de la phénoménologie a pour tâche de faire cesser « la situation de crise » (VI, 46) que l'on peut constater aussi bien dans la science que dans la philosophie. De sorte que sa phénoménologie cesse d'être la simple description du vécu pour devenir la *Besinnung* (prise de conscience, méditation) historique au sens husserlien, qui vise justement à opérer « une conversion totale du regard »⁸ de manière à dévoiler les origines non empiriques de « notre état de non-philosophie »⁹.

8) E. Husserl, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, trad. G. Granel, 1976, p. 24. Voir aussi : VI, 237 : « Toute ma 1^{re} partie [consacrée à la première esquisse de l'ontologie] a concevoir de manière très directe, actuelle, comme la *Krisis* de Husserl: montrer notre non-philosophie puis en chercher l'origine dans une *Selbstbesinnung* historique et dans une *Selbstbesinnung* sur notre culture qui est science »; VI, 235 : « La *Besinnung* contre les *Erlebnisse* »; VI, 226-227 : « Rechercher le passage (de *Krisis* III, je crois) où il est dit que la réduction phénoménologique *transforme l'histoire universelle* - » [Cf. *La crise...*, § 72, p. 296].

9) Cf. VI, 219 : « Notre état de non-philosophie - La crise n'a jamais été aussi radicale - ».

C'est dans ce contexte que l'on peut comprendre sa discussion avec Descartes. Notons d'abord que Merleau-Ponty cherchait en 1959 à donner son « équivalent des concepts cartésiens de la Nature comme institution » (VI, 222). Dès lors, *L'oeil et l'esprit* peut être lu moins comme un essai sur la peinture moderne que comme une recherche de l'origine de la crise actuelle dans les textes cartésiens. Or, il est remarquable que la reprise de la question cartésienne ne vise pas simplement à critiquer du dehors le cartésianisme dans l'histoire, mais à découvrir dans les textes mêmes de Descartes « cette dimension [...] de l'Être abyssal que Descartes a ouverte et aussitôt refermée » (OE, 57-58) ¹⁰. L'interrogation historique, comme l'interrogation sur le sensible, a pour tâche de dévoiler une opération qui se cache à elle-même. On pourrait donc signaler la double visée de la notion de chair sur le plan historique : il ne s'agit pas seulement d'opposer à la philosophie cartésienne une réhabilitation du sensible comme être à distance – ce qui risque d'être considéré comme un simple retour nostalgique aux précartésiens –, mais de considérer Descartes comme une « institution » ¹¹, c'est-à-dire comme un événement historique qui fonde la tradition mais qui ne cesse de se métamorphoser lui-même. Si l'interrogation historique a ce double caractère, c'est que celui qui cherche l'origine de la crise dans les textes cartésiens est impliqué lui-même dans l'horizon historique que Descartes a institué ¹².

10) Cf. Husserl, *La crise...*, §9. h, p. 61 : « Galilée qui découvre [...] la physique, et donc la nature au sens de la physique, est un génie, à la fois *dé-couvrant* et *re-couvrant* ».

11) Cf. PM, 130 : « comme Vermeer, Descartes est une de ces institutions qui s'esquissent dans l'histoire des idées avant d'y paraître en personne. [...] qui, à mesure qu'elles durent, ne cessent de s'accroître et de transformer en elle-même les événements avec lesquels elles sont confrontées »; VI, 222 : « il faudrait en principe dévoiler "l'histoire organique" sous l'historicité (*Urhistorie, erste Geschichtlichkeit*) de vérité qui a été institué par Descartes comme horizon infini de la science » [Allusion à Husserl, « L'arche-originaire Terre ne se meut pas », *op. cit.*, p. 23].

12) VI, 231 : « la circularité *Histoire-philosophie* : j'éclaire mon projet philosophique par recours à Descartes et Leibniz et ce projet seul permettra de savoir ce que c'est que l'histoire ».

Sans entrer dans les détails de la lecture de Merleau-Ponty, précisons quelques points ¹³. La tâche de sa lecture consiste au fond à mettre en relief le « secret d'équilibre cartésien » (OE, 56), secret qui est maintenant irrémédiablement perdu. D'un côté, Descartes a fondé la science moderne en délivrant l'espace de manière à l'ériger en un être tout positif, sans aucune épaisseur sensible (OE, 48). D'où la réduction de l'action à distance de la vision au toucher (OE, 37), la ressemblance efficace à la pensée de voir, du sensible au signe à interpréter (OE, 38-40). Mais ce qui nous paraît important, c'est que Merleau-Ponty ne prétend pas que Descartes a « éliminé » (OE, 51) l'énigme de la vision. Descartes a bien compris les paradoxes qui surgissent en ce qui concerne le problème de l'union de l'âme et du corps, mais il les a neutralisés.

C'est précisément de ce point de vue que Merleau-Ponty aborde la problématique de l'institution de la nature ¹⁴. Si tels « événements du corps sont "institués de la nature" pour donner à voir ceci ou cela » (OE, 52), c'est que la pensée de la vision porte en son centre « un mystère de la passivité » (OE, 52) ou « une pensée immémoriale inscrite dans notre fabrique interne » (OE, 53). Par conséquent :

« Le corps est pour l'âme son espace natal et la matrice de tout autre espace existant. Ainsi la vision cartésienne se dédouble : il y a la vision sur laquelle je réfléchis, je ne puis la penser autrement que comme pensée, inspection de l'Esprit ¹⁵, jugement, lecture de signe. Et il y a la vision qui a lieu, pensée honoraire ou *instituée*, écrasée dans un corps sien, dont on ne peut avoir idée qu'en l'exerçant, et qui introduit, entre l'espace et la pensée, l'ordre autonome du composé d'âme et de corps (OE, 54, nous soulignons).

13) Sur le bien-fondé de la lecture par Merleau-Ponty de l'oeuvre de Descartes, notamment de la *Dioptrique*, V. les récentes études de M. Fichant : « La géométrisation du regard. Réflexions sur la *Dioptrique* de Descartes », *Philosophie*, n. 34, 1992, Ed. de Minuit, pp. 45-69; J.-P. Cavallé, *Descartes, la fable du monde*, Paris, Vrin, 1991, pp. 62, 128.

14) Cf. par exemple, la *Dioptrique*, A.-T. VI, pp. 134-135; Alquié, *Oeuvres philosophiques*, t. I, coll. « Classiques Garnier », p. 704.

15) Allusion à Descartes, *Méditation seconde*, A.-T., XI, p. 25, Alquié, t. II, p. 426.

Merleau-Ponty précise ailleurs que cette « diplopie » (RC, 127) a rendu possible l'« accord extraordinaire de l'extérieur et l'intérieur » (S, 187), de la philosophie et de la science. Si cependant cet équilibre cartésien semble irrémédiablement perdu, c'est qu'il était soutenu par l'idée d'un infini positif ou infiniment infini. L'être de Dieu étant considéré chez Descartes comme une sorte d'abîme insondable et inthématisable, la métaphysique cartésienne n'est rien d'autre qu'« une métaphysique qui nous donne des raisons décisives de ne pas faire de métaphysique » (OE, 56).

La tâche de l'ontologie de Merleau-Ponty se précise : il ne s'agit pas de revenir nostalgiquement à l'ontologie du XVI^e siècle ¹⁶, ni aux précartésiens — même si on est obligé de les faire réapparaître en marge de la pensée réflexive —, mais de reprendre et *répéter* ¹⁷ plus radicalement le geste créateur de Descartes de manière à faire cesser la crise dans la science et la philosophie modernes, « deux monstres nés de son démembrement » (OE, 58). Renaud Barbaras a souligné à juste titre que « [1] ontologie de Merleau-Ponty se veut l'accomplissement de ce qui s'exprime et s'ignore à la fois au sein des philosophies classiques », qu'il faut donc « prendre possession entière » (RC, 127) de cette diplopie ontologique ¹⁸. Essayons de comprendre l'ontologie de Merleau-Ponty dans cette perspective globale :

16) Cf. S, 185 : « Qu'on ne voie pas de nostalgie dans ces mots [...] Ce qui nous sépare du XVII^e siècle, ce n'est pas une décadence, c'est un progrès de conscience et d'expérience ». Cf. aussi, VI, 262, RC, 97.

17) Cf. VI, 251 : « reprise et répétition de Descartes, seul moyen de lui rendre sa vérité, en la pensant derechef, c'est-à-dire à partir de nous ».

18) R. Barbaras, *op. cit.*, p. 105. Le mot « diplopie » est de Maurice Blondel, *L'Être et les êtres* (Essai d'ontologie concrète et intégrale, nouvelle édition, Paris, PUF, 1963, pp.368 et sq.

1) Si, depuis *La prose du monde*, le philosophe cherche à thématiser l'institution primordiale du corps, c'est pour dépasser l'alternative de la distinction principielle de l'âme et du corps et de leur union empirique, pour les faire coexister sans invoquer une préordination ou une téléologie transcendante (S, 211-212). Cette tâche le conduit à chercher une position intermédiaire entre ces deux idées, et à dévoiler l'ordre charnel qui donne une solidité propre au composé de l'âme et du corps; il ne s'agit pas de les mélanger dans la confusion organique, mais de déterminer, en respectant son autonomie et son inertie, les différents modes de leur jonction qui varient en fonction de la situation institutionnelle où ils sont placés.

2) Or, Merleau-Ponty consacre plusieurs notes de travail du *Visible* à la critique de l'idée cartésienne de l'infini positif. Il souligne notamment le fait que cette conception a pour conséquence d'objectiver l'horizon infini de la science (Cf. VI, 220, 230, 305). Par contre, l'infinité dont il peut être question pour Merleau-Ponty est « la finitude opérante, militante » (VI, 305), non donc l'*Unendlichkeit* (au sens husserlien de ce terme), c'est-à-dire l'infinité intellectuellement et idéalement posée, mais l'*Offenheit der Umwelt*, ouverture du monde ambiant ¹⁹. Comme le corps phénoménal garde son ubiquité tout en étant attaché à un certain lieu, cette finitude opérante n'a pas de limites empiriques, mais elle n'est pas libre à l'égard d'un certain champ préobjectif. Elle manifeste donc « une possibilité liée » (VI, 259) qui permet l'avènement de la transcendance comme être à distance.

L'introduction de la finitude ainsi conçue pourrait faire cesser le va-et-vient interminable entre la pensée positiviste et la pensée négativiste. Mais la philosophie hégélienne ne cherchait-elle pas déjà à

19) Cf. VI, 223, 230. Allusion à Husserl. « L'arche-originaire Terre... », *op. cit.*, n. 11.

concilier à sa façon le négatif et le positif dans l'Absolu? Il est temps de passer à la discussion avec la pensée dialectique.