

CHAPITRE II

L'INSTITUTION PERCEPTIVE ET LA « METHODE » PHENOMENOLOGIQUE

La tâche de ce chapitre consacré à la lecture de la *Phénoménologie de la perception* est double : il s'agit d'abord de voir comment elle reprend la problématique de l'institution; deuxièmement, en insistant sur la spécificité « méthodologique » du deuxième ouvrage, nous nous proposons de mettre en relief des problèmes qui restent en suspens et des difficultés qui seront les motivations de l'introduction de la notion d'institution.

§ 1. La « Stiftung » et le double statut de la perception.

A lire la dernière section de l'*Avant-propos* de la *Phénoménologie de la perception* (PP, XV-XVI), on voit bien que le but final de cet ouvrage correspond bien à notre problématique : c'est la question de l'institution de la rationalité dans le monde phénoménologique ¹. La rationalité dont

1) Peut-être est-il dangereux de lire la *Phénoménologie de la perception* exclusivement du point de vue de son *Avant-Propos*, ajouté à la demande de Emile Bréhier après la rédaction de la thèse. Il n'en reste pas moins que ce texte nous donne les fils conducteurs les plus précieux. (Cf. Jean Hyppolite, « L'Évolution de la pensée de Merleau-Ponty », in *Figures de la pensée philosophique*, t. II, Paris, PUF, 1971, p. 713).

il s'agit d'instituer, ce n'est pas la rationalité déjà donnée, mais celle < exactement mesurée aux expériences dans laquelle elle se révèle >, aux expériences où < l'Ego méditant, le "spectateur impartial" (*uninteressierter Zuschauer*) [...] "s'établissent" > (PP, XV) ². La question n'est plus simplement de définir les limites de la conscience constituante, mais circonscrire un domaine où elle vient s'établir. De ce point de vue, ce qui est donné originairement, ce n'est ni la subjectivité transcendante ni la raison préexistante dans la nature, mais < notre communication avec le monde comme *premier établissement* de la rationalité > (PP, XVI) (nous soulignons). Ce premier établissement ou < la fondation de l'être > (PP, XVI) rend possible en même temps notre communication avec d'autres perspectives. Le sens phénoménologique vient se transparaître à l'intersection de cette multiplicité des perspectives.

On sait que c'est à l'aide des notions husserliennes de *Fundierung* et de *Stiftung* que Merleau-Ponty thématise le rapport entre ce *premier établissement* et les différentes formes symboliques qui y sont fondées. En prenant l'exemple du trouble visuel, Merleau-Ponty critique la philosophie criticiste de Cassirer pour mettre en évidence < un rapport de *Fundierung* > ³ entre le contenu matériel et la fonction de représentation.

2) Merleau-Ponty renvoie à la *VI^e Méditation Cartésienne* de E. Fink, récemment publiée et qui, selon M. Richir, a eu une grande influence sur la formation de la phénoménologie de Merleau-Ponty. Cf. M. Richir, < La question d'une doctrine transcendante de la méthode en phénoménologie >, in *Statut du phénoménologique (Epokchè 1)*, Grenoble, Jérôme Millon, 1990, pp. 91-125.

3) Cf. Husserl, *Recherches logiques*, t. III, *Recherches VI*, tr. fr., H. Elie, A. L. Kelkel et R. Schérer, Paris, PUF, 1974, voir notamment, ch. VI : < Intuition sensible et intuitions catégoriales >, § 46 et sqq. Cf. aussi, E. Fink, < La philosophie phénoménologique d'Edmund Husserl face à la critique contemporaine >, *op. cit.*, pp. 107-113. Voir à ce sujet, P. J. Hadreas, *op. cit.*, chap. III.

D'un côté, Merleau-Ponty admet avec Cassirer que < les contenus visuels ne sont pas la cause > du trouble et qu'ils sont < repris, utilisés, sublimés au niveau de la pensée par une puissance symbolique qui les dépasse > (PP, 147); mais réciproquement,

la fonction symbolique repose sur la vision comme sur un sol, non que la vision en soit la cause, mais parce qu'elle est ce don de la nature que l'Esprit devait utiliser au-delà de tout espoir, auquel il devait donner un sens radicalement neuf et dont cependant il avait besoin non seulement pour s'incarner, mais encore pour être.[...] [J]usque dans sa sublimation intellectuelle, le contenu demeure comme une contingence radicale, comme le premier établissement ou la fondation [Nous traduisons le mot favori de Husserl : *Stiftung*. [Note de Merleau-Ponty 4] > (PP, 147-148).

Merleau-Ponty reprend cette question dans la troisième partie de la *Phénoménologie* : < le terme fondant [...] est premier en ce sens que le fondé se donne comme une détermination ou une explicitation du fondant,[...] et cependant c'est à travers le fondé que le fondant se manifeste > (PP, 451).

On voit bien que ces citations permettent de reprendre le mouvement général que nous avons suivi dans le chapitre précédent. Articulons les trois moments en fonction de la modalité de la donation à l'esprit du < premier établissement ou la fondation >.

1) D'abord, il est clair que la *Stiftung* n'est rien d'empiriquement originaire. Elle est le sol de notre expérience qui continue de soutenir l'esprit en lui fournissant la condition d'existence, de sorte qu'elle est moins le donné quelconque que *ce par quoi* le donné est donné. Or, ce qui

4) On sait que le mot *Stiftung* vient de *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, notamment de < L'origine de la géométrie >. Nous y reviendrons dans la 2^{ème} Partie, D. chap. II : < L'institution du sens idéal >.

nous paraît assez étrange dans la *Phénoménologie de la perception*, c'est que Merleau-Ponty ne distingue pas très clairement la *Fundierung* et la *Stiftung*. Au lieu de se demander quel est le statut philosophique de la *Stiftung*, Merleau-Ponty s'applique à décrire les modes d'apparition du fondant à travers le fondé. Bref, il laisse ouverte la question de savoir comment la *Stiftung* rend possible le rapport de *Fundierung*. Nous y reviendrons.

2) Merleau-Ponty souligne ensuite que le fondant apparaît toujours comme neuf sous le regard de l'esprit. D'où la possibilité de l'intégration toujours inachevée de la contingence originare et du déploiement indéfini de l'activité symbolique. En ce sens, le moment *fondant* est avec le moment *fondé* dans un rapport réciproque, puisque ce n'est qu'à travers la manifestation phénoménale que l'on peut constater l'opération fondatrice. Bref, la matière fondatrice est toujours déjà informée par la fonction symbolique. D'où notre tendance < naturelle > à considérer que < le don de la nature > est quelque chose d'empirique.

3) Enfin, dès que l'esprit s'établit définitivement et se croit achevé, un renversement idéaliste se produit et la nature se donne alors comme < une détermination ou une explicitation du fondant >, c'est-à-dire comme une définition extrinsèque de l'esprit. C'est pourquoi < par une illusion rétrospective, [...] nous mettons d'avance dans la perception une science qui est construite sur elle > (PP, 61). Au terme de cette genèse de l'esprit, la *Stiftung* se masque elle-même pour se donner comme une détermination causale. C'est pourquoi la fonction symbolique se croit autonome ou du moins indépendante du contenu sensible. Il est évident que la tâche de Merleau-Ponty est de renverser cette illusion rétrospective : comment dévoiler la *Stiftung* originare qui se cache derrière ses propres résultats? Comment renverser *au moyen de* la réflexion l'illusion naturelle qui nous fait croire à l'auto-suffisance de la réflexion intellectuelle? Bref, comment instituer le monde phénoménologique?

Il est inutile de noter que la perception sensible joue ce rôle instituant. Mais quand on examine de près la définition de la perception dans la *Phénoménologie de la perception*, on s'aperçoit de l'équivocité que nous avons signalée dans le chapitre précédent : d'un côté, la perception est « un texte originaire » (PP, 31), masqué par la pensée objective et dont il s'agit de déchiffrer le sens. En ce sens, elle fonde pour toujours la possibilité de tout le savoir en général et ouvre l'horizon que la phénoménologie a pour tâche de dévoiler. Elle est la *première* couche d'expérience, le fondement de la tradition rationnelle et intersubjective (PP, XI, 30, 69, 379, 411). Mais de l'autre côté, elle joue un rôle plus *actif*, c'est qu'elle est « cet acte qui crée d'un seul coup, avec la constellation des données, le sens qui les relie, — qui non seulement découvre le sens *qu'elles ont*, mais encore fait qu'elles aient un sens (PP, 46; Cf. PP, 30). En ce sens, elle survient *après* l'établissement de différentes couches de significations sédimentées, pour instituer un nouveau sens.

La notion de perception a donc un double statut ⁵ : elle est d'un côté le substrat pré-constitué mais toujours caché de toute la connaissance. En ce sens *étroit*, elle est l'idée-limite que la réflexion radicale doit reprendre indéfiniment ; de l'autre côté, elle est elle-même la réflexion radicale qui surgit *après et à partir* des couches pré-constituées pour y instituer la coexistence des différentes perspectives. En ce sens *large*, elle n'est pas simplement la première couche, mais elle a aussi la puissance réflexive qui unit et distingue diverses couches constitutives.

⁵ Th. Geraets résume clairement cette équivocité : « Nous avons [...] la double visée présente dans la *Phénoménologie de la perception*, ouvrage qui doit être compris à la fois comme un effort pour retrouver et exprimer l'expérience originaire de la perception [...] et comme le premier chapitre d'une nouvelle philosophie », Th. Geraets, « Le retour à l'expérience perceptive et le sens du primat de la perception », *Dialogue*, vol. XV, n° 4, décembre 1976, p. 596.

Dès lors, le rôle de la réflexion philosophique est de < faire voir dans la perception à la fois l'infrastructure instinctive et les superstructures qui s'établissent sur elle par l'exercice de l'intelligence > (PP, 65). De ce point de vue, la science classique n'est plus seulement la pensée qui masque la couche perceptive, elle est elle-même < une perception qui oublie ses origines et se croit achevée > (PP, 69). La perception a pour tâche de renverser cette mauvaise perception par la conversion du regard, < par un acte violent qui vérifie en s'exerçant > (PP, XVI) ⁶.

Il est vrai que ce double statut est essentiel pour l'élaboration de la phénoménologie merleau-pontienne, car c'est le monde phénoménologique lui-même qui a ce double caractère : < Le monde est déjà constitué, mais aussi jamais complètement constitué. Sous le premier rapport, nous sommes sollicités, sous le second nous sommes ouverts à une infinité de possibles. Mais cette analyse est encore abstraite, car nous existons sous les deux rapports à la fois > (PP, 517) ⁷. C'est l'institution perceptive qui permet de rendre compte de ce double rapport, puisqu'elle se situe précisément à l'intersection du constituant et du constitué, de la sollicitation du monde et de l'ouverture infinie sur le monde possible. Tout en prenant recul par

6) Cf. aussi PP, 415 : < De même quand je dis que je connais quelqu'un ou que je l'aime, je vise au-delà de ses qualités un fond inépuisable qui peut faire éclater un jour l'image que je me faisais de lui. C'est à ce prix qu'il y a pour nous des choses et des "autres", non par une illusion, mais par un acte violent qui est la perception même > (nous soulignons).

7) A propos de la formule < déjà constitué, mais jamais complètement constitué >, qui sera citée dans le cours sur la notion d'institution (RC, 61), Merleau-Ponty renvoie à *Ideen II* de Husserl. Voir par exemple *Husserliana*, Bd. IV, p.159 : < Derselbe Leib, der mir als Mittel aller Wahrnehmung dient, steht mir bei der Wahrnehmung seiner selbst im Wege und ist ein merkwürdig unvollkommen konstituiertes Ding > (nous soulignons) [< La même chair qui me sert comme moyen de toute perception, me gêne dans la perception d'elle-même et est, de manière remarquable, une chose incomplètement constituée >, trad. de D. Franck, *Chair et corps*, Paris, Ed. de Minuit, 1981, p. 98, note 22].

rapport au monde « toujours déjà constitué », elle ne rompt notre familiarité avec le monde que pour faire apparaître « le jaillissement immotivé du monde », « les fils intentionnels qui nous relient au monde » (PP, VIII). Merleau-Ponty retrouvera ce jaillissement du monde constitué dans les structures du corps phénoménal, de l'espace et du temps (PP, 108, 291, 294, 465, 474, 517). L'existence en général ainsi comprise est le lieu de la dialectique entre le constituant et le constitué, dialectique qui se développe *dans* « le monde des idées ». Le paradoxe de la perception instituant se ramènerait alors au paradoxe du monde phénoménologique lui-même.

Alors subsistent ~~encore~~ deux difficultés :

1) La première, concernant le rôle de la réflexion philosophique. Il est clair que le commencement irréfléchi qu'est le monde phénoménologique est en même temps la situation « constante et finale » (PP, IX) de la réflexion toujours à recommencer. Le paradoxe du monde nous impose le cheminement circulaire que traduit bien le double statut de la notion de perception. Si le monde en face du regard phénoménologique a cette double structure, qu'est-ce qui nous sollicite de commencer la réflexion philosophique sur son origine irréfléchie? Où trouver le point de départ de la réflexion?

2) La réponse de Merleau-Ponty dans la *Phénoménologie de la perception* est la suivante : il faut commencer par la description psychologique du champ phénoménal sur fond duquel jaillit le monde phénoménologique. Cela implique que la phénoménologie trouve son point de départ dans la science positive, qui est la « mauvaise perception » du monde. Ce problème du commencement scientifique nous paraît d'autant plus important que le résumé du cours sur la notion d'institution montre qu'elle s'élabore par la confrontation avec les sciences naturelles et humaines. Par conséquent, il importe d'abord d'examiner le bien-fondé de ce commencement psychologique et son rapport à la réflexion phénoménologique.

§ 2. La description psychologique et le champ transcendantal.

On sait que pour Husserl, la question du < parallélisme > entre la phénoménologie et la psychologie, celle de leur identité et leur différence étaient la difficulté majeure qui tient à la possibilité de la phénoménologie transcendantale ⁸. Bien conscient de cette difficulté, Merleau-Ponty situe cette question au cœur de son entreprise phénoménologique. L'*Introduction de la Phénoménologie de la perception* est consacré entièrement à la justification du commencement psychologique dans son rapport à la phénoménologie transcendantale. Cette réflexion "méthodologique" caractérise la *Phénoménologie de la perception* par rapport à la démarche presque heuristique de *La structure du comportement* : < la seule méthode possible est de suivre, dans son développement scientifique, l'explication causale pour en préciser le sens et la mettre à sa vraie place dans l'ensemble de la vérité > (PP, 13 note). S'il faut suivre méthodiquement les démarches qui conduisent de l'attitude naturelle au champ transcendantal, c'est que la description psychologique du champ phénoménal, pour peu qu'elle soit purifiée du psychologisme dogmatique, se dépasse elle-même vers le champ transcendantal. Cet auto-dépassement de l'attitude naturelle ne signifie pas que l'attitude naturelle soit < la manière nécessaire et nécessairement trompeuse dont un esprit représente sa propre histoire > (PP, 46), elle doit au contraire nous fait comprendre comment la conscience < s'aperçoit ou s'apparaît insérée dans une nature >.

8) Cf. E. Husserl < Postface à mes Idées directrice pour une phénoménologie pure >, trad. et notes de L. Kelkel, *Revue de Métaphysique et de Morale*, oct.-déc., 1957, n° 4, pp. 378-83 - *Méditations cartésiennes* (Introduction à la phénoménologie), trad. G. Peiffer et E. Lévinas, Paris, Vrin, 1986, § 61. - E. Fink, *De la phénoménologie*, op. cit., p. 24. - J. Derrida, *La voix et le phénomène*, Paris, PUF, 1967, pp. 245-246.

Il est facile de voir que la problématique de l'institution manifeste l'ordre intermédiaire entre le champ phénoménal ou psychologique et le champ transcendantal. Le moteur de la *dialectique* entre l'attitude naturelle et le champ transcendantal est la rencontre de la conscience avec l'événement qui renvoie au sol préobjectif où elle vient s'établir.

Comment décrire alors l'événement de l'institution? Comment cet événement se donne-t-il à la conscience?

§ 3. *Illusion et vérité.*

C'est dans le chapitre intitulé « l'Espace » (PP, 281-344) que l'on trouve un commencement de solution. Après avoir décrit la variété empirique de l'espace pré-objectif, c'est-à-dire les espaces mythique, pathologique et enfantin, Merleau-Ponty s'efforce de répondre à l'objection suivante : « les descriptions ont-elles valeurs philosophiques? C'est-à-dire : nous enseignent-elles quelque chose qui concerne la structure même de la conscience ou bien ne nous donnent-elles que des contenus de l'expérience humaine? » (PP, 333).

La première réponse de Merleau-Ponty est qu'elles n'ont pas certes de sens thématique ou explicite, mais un sens non thématique ou implicite dont se nourrit la pensée objective. Mais, cette première réponse est loin d'être suffisante, car elle n'est pertinente qu'à l'égard de l'idéalisme classique qui ne tient aucun compte des données scientifiques. On a vu que l'idéalisme critique de Cassirer savait bien montrer divers modes d'apparition de la forme symbolique. C'est pourquoi Merleau-Ponty cite Cassirer et souscrit à l'idée que le monde mythique ne connaît pas la distinction entre l'apparence et le réel et que le phénomène mythique est une véritable présence pour la conscience mythique, et que toute *Erscheinung* est d'emblée une incarnation (PP, 335-336); il affirme toujours avec Cassirer que cela ne revient pas à dire que le langage du fou, du rêveur et du sujet de la perception exprime

bien ce qu'ils veulent, mais qu'il appartient à la conscience philosophique de retrouver le sens expressif (*Ausdrucks-Sinn*)[*sic*] avant le subsomption du contenu sous la forme (PP, 337).

Ici se pose la question : s'il en est ainsi, n'est-il pas nécessaire de faire appel au sujet épistémologique pour décrire le phénomène? Si Merleau-Ponty s'interdit d'invoquer la conscience constituante, ne serait-il pas condamné à affirmer le relativisme psychologique qui se borne à décrire le monde privé et clos du mythe? Le champ phénoménal ainsi décrit ne se réduirait-il pas au monde de l'apparence et le sens implicite à l'*opinion* subjective? Comment fonder alors l'objectivité et la *communicabilité* de l'espace schizophrénique, mythique et enfantin?

Pour garantir la valeur phénoménologique du monde mythique ou hallucinatoire sans recourir à la conscience constituante, il importe d'abord de mettre à jour la couche préobjective où communiquent véritablement le monde de la perception saine et normale et celui du mythe ou de l'hallucination. Il faut fonder leur communication pré-reflexive tout en maintenant leur différence descriptive. Autrement dit, pour qu'il y ait communication véritable, il faut que deux espaces hétérogènes *s'unissent dans le moment même où ils s'opposent*. Expliquons-nous en prenant l'exemple du rapport entre l'espace de l'hallucination et celui de la perception vraie :

a) Les deux espaces *s'opposent* dans la mesure où il y a une différence de structure entre la perception et l'hallucination : < le fait capital est que les malades distinguent la plupart du temps leurs hallucinations et leurs perceptions > (PP, 386). Sur le plan du jugement, ils les distinguent. Réciproquement, < aucun appel à la perception explicite ne peut éveiller le malade de ce songe, puisqu'il ne conteste pas la perception explicite et tient simplement qu'elle ne prouve rien contre ce qu'il éprouve > (PP, 336).

b) Mais ils *s'unissent* malgré cette hétérogénéité, lorsque l'hallucination se donne à la conscience non comme illusion, mais comme

réalité. La question est donc moins de savoir comment la conscience projette l'espace imaginaire que de comprendre comment la conscience peut < perdre de vue > (PP, 341) l'irréalité de l'illusion. Cela signifie encore que, pour décrire phénoménologiquement la structure de l'hallucination, il ne suffit pas de dire, comme Cassirer, que l'apparition est d'emblée une incarnation. Il faut ajouter que l'apparaître porte en lui-même une < inconscience de l'imperception > (PP, 341) qui s'introduit dans l'unité intentionnelle de l'apparaître et l'apparaissant. Par cette imperception impliquée dans le phénomène, la conscience se trouve jetée dans < un espace naturel et inhumain > (PP, 339).

Aussi Merleau-Ponty s'efforce-t-il de dépasser les limites de la description anthropologique non par une conscience infinie, mais par une découverte du monde naturel et inhumain qui se voit *à travers* le monde anthropologique. Or, ce monde naturel se dévoile au moment où la conscience est surprise par l'illusion, ou mieux, pour parler comme Fink, au moment où elle *s'étonne* devant le monde (PP, VIII). C'est un instant où la conscience assiste au jaillissement immotivé du monde naturel : < il y a du sens [...] il y a conscience de quelque chose, quelque chose se montre, il y a phénomène > (PP, 342). Le paradoxe du monde et de la perception est ainsi ramenés à l'auto-apparition du monde phénoménal.

Mais est-ce que cet argument suffit à instituer pleinement l'objectivité de l'espace hallucinatoire et la communication entre le malade et le médecin? On aperçoit ici la difficulté qui tient à l'équivocité de la notion de perception.

Merleau-Ponty a bien montré que l'apparaître à *ma* conscience implique < le monde naturel et inhumain >, que *mon* vécu est toujours ouvert sur *son* dehors. Mais le propre de la communication réelle n'est-il pas que le rapport humain y est parfaitement réciproque? Faut-il attendre alors la communication verbale pour que se réalise l'intersubjectivité au sens plein du mot?

Effectivement, concernant la question de la communicabilité de l'espace hallucinatoire, la solution de Merleau-Ponty nous paraît peu suffisante. Il se contente de déclarer qu'il n'y a pas d'alternative entre le vécu ineffable du sujet halluciné et le compte-rendu verbal du médecin. Pour qu'il y ait leur communication, il suffit d'« expliciter *mon* expérience [= du sujet sains] et son expérience *telle qu'elle s'indique dans la mienne* » (PP, 389, nous soulignons). C'est donc en déplaçant sa propre expérience que la conscience trouve en elle-même la blessure béante par où elle est jetée dans le monde anonyme. Mais est-ce que cette découverte de l'anonymat dans mon expérience suffit à instituer la coexistence réelle de diverses perspectives? Nous ne voulons pas dire que l'analyse de Merleau-Ponty reste solipsiste, car au niveau d'analyse où nous nous plaçons, la question est, pour l'instant, de fonder la possibilité de l'ouverture de mon champ perceptif vers le dehors. Nous nous demandons plutôt si la réalisation de cette possibilité doit être cherchée uniquement dans l'approfondissement et le dédoublement de ma subjectivité.

Le problème semble être déplacé plutôt que résolu : la question est maintenant de comprendre le rapport entre l'anonymat de mon expérience et l'anonymat de l'expérience générale. Est-ce que le dévoilement du monde anonyme *dans* mon expérience permet d'emblée de fonder la généralité de l'expérience? Merleau-Ponty veut-il dire que le propre de la perception consiste en ceci que leur distinction reste équivoque?

Avant de s'engager dans la lecture des chapitres consacrés à l'analyse phénoménologique du monde naturel et du monde culturel, précisons la signification philosophique de cet argument. Le dépassement de la description psychologique exige la double réflexion phénoménologique. Dans le premier moment, il s'agit de séparer strictement la description du phénomène du monde objectif. Mais, dès qu'il s'agit de l'objectivité de cet espace, il ne suffit pas de dire que l'espace est existentiel, mais il faut ajouter que « l'existence est spatiale, c'est-à-dire que, *par une*

nécessité intérieure, elle s'ouvre sur un "dehors" > (PP, 339, nous soulignons). Autrement dit, après avoir distingué le monde existentiel du monde objectif, il faut opérer la deuxième réflexion qui consiste à établir leurs rapports intrinsèques ; après avoir décrit l'existentialité de l'espace, il faut rendre compte de la spatialité de l'existence. Mais, sur quoi se fonde cette *nécessité intérieure* qui nous fait passer du premier moment au deuxième? Qu'est-ce qui garantit l'unité des deux moments de la réflexion? Ce problème nous paraît capital, car, sans cette unité, le deuxième moment se réduirait à la simple concessions à la pensée objective. Merleau-Ponty croit pouvoir assurer cette unité par l'élargissement de la réflexion. La réflexion radicale va tenir compte de cet anonymat de mon expérience qui est le commencement de la réflexion elle-même. Mais il est facile de faire remarquer que l'argument de Merleau-Ponty reste *unilatéral et centrifuge*. Il se contente dans la plupart des cas de montrer l'ouverture de l'existence sur un dehors. Mais si ce dehors doit pouvoir jouer un rôle constitutif dans la réflexion radicale, ne faudrait-il pas montrer que le rapport de la spatialité et l'existence est réciproque, ou mieux < réversible >? Ne faudrait-il mettre en évidence le rapport centripète de la spatialité à l'existence? Cela n'exige-t-il pas la thématization de la spatialisation originaire qui échappe à la réflexion centrifuge? Il est temps d'ouvrir le chapitre consacré à la description du monde naturel pour voir si l'on peut y trouver la réponse à ces questions.

§ 4. Temps et espace.

Dans quelques passages du chapitre intitulé < La chose et le monde naturel >, Merleau-Ponty reprend notre question. La description psychologique de l'expérience perceptive a montré qu'elle est toujours chargée de < prédicats anthropologiques > (PP, 369). Dans cette perspective, la chose naturelle apparaît comme le corrélat de notre corps et de notre vie. La présence de la chose est donc < le terme d'une téléologie

corporelle, la norme de notre montage psycho-physiologique > (PP, 373). Mais la définition psychologique semble insuffisante dans la mesure où elle n'explique pas la constitution de la chose telle qu'elle se repose en elle-même. La téléologie corporelle cache, sous le monde familier et humain, < la chose hostile et étrangère, un Autre résolument silencieux, un Soi qui nous échappe autant que l'intimité d'une conscience étrangère > (PP, 372). La chose n'est plus le terme de la téléologie corporelle, elle est au contraire < un pôle de répulsion > (PP, 374). L'apparition singulière d'une chose implique en elle-même le non-présentable, fondateur de notre expérience, mais irréductible à notre exploration corporelle. Le problème est maintenant de savoir comment cette imperception est donnée à la conscience sensible.

Pour dévoiler ce < fond de nature inhumaine > (PP, 374), il est d'abord nécessaire d'opérer une sorte de mise en suspens ou d'*epochè* des habitudes instituées dans le monde culturel. Par un mouvement paradoxal, c'est la < téléologie > ⁹ de la conscience au sens husserlien qui nous donne accès à un Autre silencieux caché derrière la familiarité du monde (Cf. PP 340, 342, 453). Il est donc essentiel de faire remarquer que *l'étonnement* que Merleau-Ponty souligne avec Fink n'est rien de psychologique. Au contraire, il dévoile le moment critique où la description psychologique se heurte à des fissures par lesquelles se transparait le monde naturel et hostile. L'« étonnement » phénoménologique ne renvoie pas au *choc* empirique qui donne l'occasion de *prendre conscience*, mais à < l'indication > ou < le style > du spectacle du monde que je reprends à mon compte au fond de *mon* expérience (PP, 376, 378). Par conséquent, loin d'introduire la discontinuité empirique dans l'espace anthropologique, l'apparition singulière d'une chose naturelle dans son altérité atteste l'unité profonde du monde naturel.

9) Sur la différence entre la < téléologie > chez Husserl et chez Merleau-Ponty, voir B. P. Dauenhauer, « The teleology of consciousness : Husserl and Merleau-Ponty », in TYMIENIECKA (éd), *Analecta Husserliana*, Vol. IX, Reidel, Dordrecht, 1979, pp. 149-168.

On sait que Merleau-Ponty fonde cette unité naturelle sur ce qu'il appelle avec Husserl « la synthèse de transition » : « C'est justement en bouleversant les données que l'acte d'attention se relie aux actes antérieurs et l'unité de la conscience se construit ainsi de proche en proche par une "synthèse de transition" » (PP, 39); « Je n'ai pas une vue perspective, puis une autre, et entre elles une liaison d'entendement, mais chaque perspective *passé dans* l'autre et, si l'on peut encore parler de synthèse, il s'agit d'une "synthèse de transition" » (PP, 380). Nous ne sommes pas pour autant conduits à une contradiction, « si nous réussissons à comprendre le temps comme la mesure de l'être » (PP, 381). Par conséquent, « [la] synthèse d'horizons est essentiellement temporelle, c'est-à-dire qu'elle n'est pas assujettie au temps [...], mais elle se confond avec le mouvement même par lequel le temps passe » (PP, 381).

Cependant, si l'on regarde de plus près l'argument de Merleau-Ponty visant à démontrer que la synthèse perceptive est *essentiellement* temporelle, on constatera qu'il est étrangement naïf. Lorsqu'il s'agit, par exemple, de démontrer que ma perspective actuelle et singulière sur une chose porte *en elle-même* l'infinité ouverte des perspectives et que « tous ces perspectives forment ensemble une seule vague temporelle, un instant de monde » (PP, 381), l'argument de Merleau-Ponty présuppose toujours le déplacement *effective* du corps à travers l'espace objectif. Citons quelques exemples :

a) « La ville dont j'approche change d'aspect, comme je l'éprouve quand je la quitte des yeux pour un moment et la regarde à nouveau [...] je soude ensemble les deux apparences, mais parce qu'elles sont prélevées sur une seule perception du monde » (PP, 379-380). Dans cet exemple, qu'est-ce qui empêche de dire que c'est la synthèse intellectuelle qui garantit l'unité de la perception de la ville? La discontinuité effective de l'expérience spatiale peut-elle motiver la synthèse originare sans y faire intervenir la

synthèse intellectuelle? Ne s'agissait-il pas plutôt de montrer que le sujet percevant, < sans quitter sa place et son point de vue >, < s'ouvre à un Autre absolu > (PP, 370)?

b) < [...] la vision actuelle n'est pas limitée à ce que mon champ visuel m'offre effectivement et la pièce voisine, le paysage derrière cette colline, l'intérieur ou le dos de cet objet n'est pas évoqué ou représenté > (PP, 380). Cet exemple signifie simplement la limitation objective de notre champ perceptif. Là où il s'agit de démontrer le rapport *intrinsèque* de la perception actuelle et des perceptions implicites, Merleau-Ponty se contente de signaler la synthèse temporelle de la perception actuelle et l'infinité des perceptions *in-actuelles* (c'est-à-dire empiriquement *invisible*). Cette synthèse du visible actuel et de l'invisible *de fait* se dévoile, par exemple, quand nous tournerons autour du cube pour regarder son dos caché. Ainsi comprise, la synthèse temporelle telle qu'elle est présentée ici n'introduit-elle pas implicitement le réalisme naïf, le rapport entre la perception actuelle et les perceptions in-actuelles étant tout à fait *extrinsèque*?

Merleau-Ponty objectera que ce qui motive *fondamentalement* la synthèse de transition n'est pas le mouvement corporel, mais la *téléologie corporelle*, dont le terme est l'objet naturel. Mais qu'est-ce que Merleau-Ponty entend par < téléologie corporelle >? A vrai dire, cette téléologie est légitimée par la théorie gestaltiste de la *bonne forme* : < Pour chaque objet comme pour chaque tableau dans une galerie de peinture, il y a une *distance optimale* d'où il demande à être vu >; il y a < un point de maturité de ma perception [...] vers lequel tend tout le processus perceptif > (PP, 348 et 349, nous soulignons). C'est donc cette théorie qui garantit l'apparition de l'objet identifiable malgré la dispersion spatiale des perspectives. Or, Gilbert Simondon a clairement montré que la théorie de la bonne forme revient à une sorte de déterminisme. Même si Merleau-Ponty parle d'< une tension qui *oscille* autour d'une norme > (PP, 349) ou d'une

infinité ouverte de motivations, la téléologie corporelle exclut, dira Simondon, « une sorte de relative indétermination du résultat »¹⁰, et la totalité perceptive garde une stabilité pré-déterminée qui supprime la discordance spatiale. Si, au contraire, on prend au sérieux la spatialité de l'existence, on s'apercevra que la continuité de la synthèse de transition implique une discontinuité profonde qui exigerait une autre synthèse. Ce serait devant cet ébranlement radical de la description du vécu que recule Merleau-Ponty, malgré son intention de saisir à l'état naissant l'institution du monde. Faute d'analyser radicalement l'indéterminé spatial, Merleau-Ponty est obligé, nous semble-t-il, de chercher dans la temporalité originnaire le fondement de l'ambiguïté perceptive. Si sa philosophie de la subjectivité est fondée sur la téléologie corporelle et la temporalité originnaire ainsi définies, ne reviendrait-elle pas à la subjectivation illégitime du champ phénoménal?

Cela dit, nous ne prétendons pas que Merleau-Ponty avait toujours une conception classique de l'espace. Nous voulons dire simplement que, quand il s'agit de la transformation du champ phénoménal en champ transcendantal, Merleau-Ponty tend à souligner la primauté de la synthèse temporelle sur la synthèse spatiale au point qu'il oublie les résultats de sa réflexion sur l'espace. Par contre, quand Merleau-Ponty disait que l'espace hallucinatoire est « comme en surimpression » (PP, 390) sur l'espace objectif, ne pouvait-il pas montrer que l'expérience de l'illusion révèle la spatialisation qui résiste à la synthèse temporelle? Le propre de l'espace hallucinatoire n'est-il pas d'être (à la lettre) à côté de l'espace objectif? La thématization de ce rapport *essentiellement spatial* de l'espace existentielle avec l'espace objectif ne conduit-elle pas à mettre en relief l'ordre intermédiaire où ils s'opposent tout en s'unissant?

10) G. Simondon, *L'Individuation psychique et collective*, Paris, Aubier, p. 75. Voir plus précisément, J. Garelli, « Transformation et Information », in *Rythmes et Mondes* (Au revers de l'identité et de l'altérité), Grenoble, Jérôme Millon, 1991, pp. 316-329.

De ce point de vue, il ne serait pas inutile de jeter un coup d'œil à un article consacré à une expérience qui est essentiellement spatiale, c'est-à-dire celle de l'expression picturale. Il s'agit du « Doute de Cézanne » qui date de la même époque que la *Phénoménologie de la perception*¹¹.

§5. *Institution et expression.*

Merleau-Ponty reprend nos questions dans les premières pages de l'article sur Cézanne (SNS, 15-30) : comment percevoir l'objet naturel *par l'intermédiaire de* la description fidèle du monde visuel? quel est l'événement par lequel la nature est donnée à la conscience sensible? quelle expérience spatiale implique l'expression visuelle? Si l'on peut considérer que la phénoménologie est « laborieuse comme l'oeuvre de Balzac, celle de Proust, celle de Valéry ou celle de Cézanne » (PP, XVI), il serait permis de poser, à partir de l'itinéraire de Cézanne, ces questions d'ordre philosophique. Dans cette perspective, on peut distinguer, dans ces premières pages, deux niveaux d'analyse :

À un premier niveau, les recherches artistique de Cézanne semblent anticiper ce que la psychologie de la Forme va découvrir. Si le paradoxe de son effort consiste à « rechercher la réalité sans quitter la sensation, sans prendre d'autre guide que la nature dans l'impression immédiate » (SNS, 21), si cet effort est nécessaire pour peindre l'ordre naissant par une organisation spontanée, c'est que la perception naturelle elle-même, telle qu'elle est décrite par la psychologie gestaltiste, comporte cette structure paradoxale (SNS, 25).

11) Dans son *Avertissement à La prose du monde*, Claude Lefort note que cet essai sur Cézanne est « publié dans *Fontaine* en 1945 [...] et rédigé plusieurs années auparavant » (PM, VIII)

Par contre, ce que la psychologie de la Forme ne parvient pas suffisamment à expliquer — et c'est ici que le niveau d'analyse se déplace —, c'est l'apparition singulière de la chose < dans l'unité impérieuse, dans la présence, dans la plénitude insurpassable qui est pour nous toute la définition du réel > (SNS, 26). En tant que cristallisation singulière de la multiplicité de perceptions, cette plénitude totale du réel dépasse le champ psychologique. Dès lors, l'apparition du < réel > marque un moment où la mise en suspens du monde culturel dévoile < le fond de nature inhumaine > (SNS, 28), étranger à notre regard habituel. Ce dévoilement s'effectue dans < un instant du monde > (PP, 381) où Cézanne réalise son *motif*. Nous citerons un peu longuement la description de cet événement :

< [...] Il n'y a qu'un seul motif, c'est le paysage dans sa totalité et dans sa plénitude absolue, que justement Cézanne appelait un "motif". Il commençait par découvrir les assises géologiques. Puis il ne bougeait plus et regardait, l'œil dilaté [...]. Il "germinait" avec le paysage. Il s'agissait, toute science oubliée, de ressaisir, *au moyen* de ces sciences, la constitution du paysage comme organisme naissant. Il fallait souder les unes aux autres toutes les vues partielles que le regard prenait, réunir ce qui se disperse par la versatilité des yeux. "joindre les mains errantes de la nature" dit Gasquet¹². "Il y a une minute du monde qui passe, il faut la peindre dans sa réalité." La méditation s'achevait tout d'un coup.[...] L'image se saturait, se liait, se dessinait, s'équilibrait, tout à la fois venait à maturité. Le paysage, disait-il, se pense en moi et je suis sa conscience. Rien n'est plus éloigné du naturalisme que cette science intuitive. L'art n'est ni une imitation, ni d'ailleurs une fabrication suivant les vœux de l'instinct ou du bon goût. C'est une opération d'expression (SNS, 29-30).

12) Notons que, à l'époque du < Doute de Cézanne >, l'analyse de Merleau-Ponty sur Cézanne se fonde essentiellement sur un ouvrage de Joachim Gasquet, dont l'« objectivité » est aujourd'hui contestée (Cf. P. M. Doran (éd.), *Conversation avec Cézanne*, Paris, Macura, 1978, p. 106), alors que < Le langage indirect et les voix du silence > et < l'oeil et l'esprit > se fondent sur les travaux de l'historien de l'art (Panofsky, Francastel). Nous y reviendrons.

Merleau-Ponty montre concrètement comment la science, c'est-à-dire l'abstraction de la structure squelettique du paysage, s'entrelace avec l'intuition qui saisit le motif, c'est-à-dire l'objet naturel dans son altérité silencieuse. Le motif se définit comme un centre d'implication où se réunissent la multiplicité de perspectives sur le monde. De ce point de vue, Cézanne opère une sorte de réduction phénoménologique qui fait apparaître la transcendance du monde naturel « au moyen » des descriptions scientifiques du monde. Or, il faut remarquer que :

A) On voit bien pourquoi le développement de la philosophie de Merleau-Ponty s'accompagne de celui de sa réflexion sur l'expression picturale. L'effort expressif de Cézanne montre comment la description fidèle du phénomène se dépasse elle-même pour faire apparaître le monde naturel dans son altérité. Or, ce que ce passage met clairement en lumière, c'est que l'institution du monde naturel n'est ni la pure « imitation » de la nature, ni la pure « fabrication » subjective : d'un côté, elle n'est pas une imitation mais une invention, dans la mesure où ce que l'artiste exprime n'était jamais visible, mais « enfermé dans la vie séparée de chaque conscience » (SNS, 30). L'objet naturel qu'il s'agit d'instituer ne préexiste pas; de l'autre côté, elle n'est pas la pure projection subjective de la perception intérieure ou de l'émotion instinctive, dans la mesure où l'apparition du « motif » ne fait que « réunir ce qui se disperse par la versalité des yeux » pour aller « droit aux choses » (SNS, 30). De ce point de vue, la peinture est déjà impliquée dans « la vibration des apparences qui est le berceau des choses » (*id.*).

B) Si le motif rassemble ce qui est dispersé dans le champ des apparences, il ne s'agit plus de la synthèse temporelle qui relève d'un déplacement effectif du corps. Au contraire, Cézanne cherche à ressaisir « les mains errantes de la nature », *sans bouger*, « l'œil dilaté ». Il s'agit plutôt de

la rencontre *sur place* de l'ici du corps phénoménal avec l'ailleurs du paysage qui vient *se penser en moi*. Tout l'effort de l'expression se joue dans cet écart entre l'ici du corps expressif et l'ailleurs du paysage qui s'introduit dans la subjectivité. Mais s'il en est ainsi, la saisie du motif suppose qu'un lieu de rencontre de l'intérieur et de l'extérieur soit préalablement institué. Toute la question est de savoir d'où vient le moteur de cette différenciation de l'ici *et* de l'ailleurs.

Deux solutions sont envisageables : ou bien, c'est par cette rencontre originaire essentiellement spatiale que s'institue le monde objectif; ou bien, c'est la téléologie du corps ex-pressif qui se dirige intentionnellement vers la chose elle-même, pour dévoiler le monde objectif derrière le champ des apparences. Essayons de développer chacun de ces points de vue :

(1) Du premier point de vue, c'est la vibration des apparences qui fait apparaître spontanément « le réel ». Le mouvement par lequel le paysage vient s'inscrire dans la subjectivité est aussi fondamental que le mouvement ek-statique du corps. De même, la différenciation interne de l'ailleurs et de l'ici, c'est-à-dire la spatialisation originaire, est plus fondamentale que la simultanéité temporelle qui relève de la synthèse de transition, parce que le mouvement du corps qui se dirige intentionnellement vers le monde présuppose cet écart du ici et du là-bas qu'il enjambe. De ce point de vue, l'œuvre d'art se cristallise dans un lieu où se croisent le mouvement du corps expressif et le mouvement du paysage qui vient penser en moi. Dans cette première perspective, le corps dit propre porte en lui-même la différenciation originaire de l'ici et de l'ailleurs, du propre et de l'étranger ¹³.

13) C'est ce que nous appellerons avec Merleau-Ponty « L'institution primordiale du corps » (Voir, III^{ème} Partie, chap. I.).

(2) Mais il est facile d'imaginer que ce n'est pas dans ce sens que se dirige l'analyse de Merleau-Ponty de l'époque. C'est le flux temporel de la conscience sensible qui fonde la simultanéité spatiale : « Par mon champ perceptif avec ses horizons spatiaux, je suis présent à mon entourage, je coexiste avec tous les autres paysages qui s'étendent au-delà, et toutes ces perspectives forment ensemble une seule vague temporelle » (PP, 381). Ici encore, il s'agit de la coexistence de la perception actuelle avec ce qui est réellement caché : « Le paysage que j'ai sous les yeux peut bien m'annoncer la figure de celui qui est *caché derrière la colline*, il ne le fait que dans un certain degré d'indétermination » (PP, 382, nous soulignons). Mais ne s'agit-il pas plutôt de montrer que cette « indétermination » spatiale joue un rôle constitutif dans l'organisation du monde visible? La distinction du caché et du visible elle-même n'est-elle pas secondaire par rapport à la distantiatiön toujours instable entre l'ici et l'ailleurs - distantiatiön qui est aussi le fondement de la proximité du « réel »?

* * *

Considérons la question par un autre biais. Si Cézanne fait cristalliser la plénitude totale sur « le squelette géologique », c'est-à-dire sur les descriptions scientifiques du paysage, quel est le rôle de cette géologie du paysage? Le va-et-vient de la géologie et de l'intuition ne serait fondé que si l'on pouvait établir la relation intrinsèque entre les études scientifiques et « l'intuition » du monde. De même que la communicabilité de l'espace hallucinatoire est assurée par son lien intrinsèque avec l'espace normal, l'intuition du monde doit être liée aux études scientifiques de l'espace pour qu'elle se matérialise sous la forme du tableau. Par conséquent, l'intuition de Cézanne doit porter en elle-même un certain élément spatial par où elle entre en communication avec les

assises géologiques. Sinon, la vision de Cézanne se réduirait ou bien à la projection imaginaire du schème subjectif, ou bien à la simple imitation du monde naturel.

Il y a plus. N'arrive-t-il pas que la vision de Cézanne soit incompatible avec les assises géologiques qu'il a préparées, ce qui exigeait en effet « cent séances de travail »? (SNS, 15) Mais Merleau-Ponty parle comme si, une fois que l'« image se saturait, se liait, se dessinait, s'équilibrait, tout à la fois venait à maturité » (passage déjà cité), elle conduisait immédiatement à la figuration picturale ¹⁴. Preuve en est qu'il identifie la vision du peintre avec le « texte » qu'il s'agit de « déchiffrer » (SNS, 34). Le texte authentique étant donné, il reste à le reconstituer le plus fidèlement possible, même si le travail est infini puisqu'il ne fournit que « le sens littéral de son oeuvre » (*Id.*). Mais la résistance des assises géologiques à la vision naturelle ne montre-t-elle pas l'irréductibilité de l'élément spatial qui se *sédimente* dans le monde? Si l'on ne tient pas bien compte de cette résistance, n'est-on pas condamné à substantifier la liberté infinie de l'homme qui est le moteur de l'histoire? : « [S]eul un homme justement, écrit-il en effet, est capable de cette vision qui va jusqu'aux racines, en deçà de l'humanité constituée » (SNS, 28).

Toutes ces remarques suffisent à faire imaginer la difficulté à laquelle on se heurtera lorsque sera abordée la question de l'institution du monde intersubjectif.

14) A ce propos, M. da P. Villela-Petit se demande si Merleau-Ponty « maintient l'écart, la distance nécessaire entre l'œil et la main, et ce qui médiatise le passage de l'un à l'autre pour qu'il y ait œuvre ». « Le tissu du réel » in A.-T. TYMIENIECKA (rédacteur), *Maurice Merleau-Ponty, le psychique et le corporel*, Paris, Aubier, 1988, p. 111.

§6 *Moi et autrui.*

La question est maintenant la suivante : comment cet objet naturel, en tant qu'il est la cristallisation de la multiplicité de *mes* perspectives, est-il en même temps le fondement de l'objet *pour tout le monde*? Parallèlement, comment le monde solipsiste peut-il se multiplier de manière à instituer le monde intersubjectif? En quel sens peut-on dire que le champ transcendantal est en même temps le champ intersubjectif?

Il est inutile de répéter que la description psychologique ne nous donne qu'un commencement de solution. Effectivement, tout ce qu'elle parvient à démontrer, c'est que, dans le champ phénoménal qu'on décrit, l'expérience d'autrui *n'est pas impossible* : si ma conscience est enracinée dans le monde en vertu du corps propre, < pourquoi les autres corps n'auraient-ils pas des consciences? > (PP, 403); parallèlement, si la description du comportement d'autrui, tel qu'il apparaît dans mon champ perceptif, nous montre que le sujet d'un comportement est une conscience perceptive, < autrui *pourra* apparaître au sommet de son corps phénoménal et recevoir une sorte de "localité" > (PP, 403, nous soulignons). L'effort de la description du champ phénoménal s'épuise dans le dévoilement de la coexistence paisible. Ce dévoilement, loin de pouvoir donner le sens d'autrui, ne fait que fonder la possibilité de l'expérience des autres en général, de l'Autre X dont l'existence est seulement probable.

Ici Merleau-Ponty se pose la question qui nous mène au cœur du problème de l'institution : < Mais est-ce bien autrui que nous obtenons ainsi? Nous nivelons en somme le Je et le Tu dans une expérience à plusieurs, nous introduisons l'impersonnel au centre de la subjectivité, nous effaçons l'individualité des perspectives, mais dans cette confusion générale, n'avons-nous pas fait disparaître l'Ego, l'alter Ego ? > (PP, 408). La question est donc de savoir comment, à partir de ce champ impersonnel, l'autre en tant que tel peut faire son apparition. Si

l'essentiel de l'analyse phénoménologique est d'éclaircir le mode de donation d'autrui à la conscience, sous quel mode l'Alter Ego, c'est-à-dire *l'autre moi-même* m'est-il donné? Autrement dit, comment mon champ phénoménal peut-il se multiplier, si « c'est du fond de sa subjectivité que chacun projette » le monde commun? (PP, 412) Dès lors, le solipsisme est un phénomène fondé sur l'expérience vécue dont il faudra rechercher le fondement : « Les consciences se donnent le ridicule d'un solipsisme à plusieurs » (PP, 412). Comment instituer le monde intersubjectif sans supprimer la singularité du vécu d'autrui?

La réponse de Merleau-Ponty est claire : autrui m'est donné comme je suis donné à moi-même. « Le phénomène central, qui fonde à la fois ma subjectivité et ma transcendance vers autrui, consiste en ceci que je suis donné à moi-même. *Je suis donné*, c'est-à-dire que je me trouve déjà situé et engagé dans un monde physique et social, — *je suis donné à moi-même*, c'est-à-dire que cette situation ne m'est jamais dissimulée, elle n'est jamais autour de moi comme une nécessité étrangère, et je n'y suis jamais effectivement enfermé comme un objet dans une boîte » (PP, 413). Et il précise que « ce qui est donné et vrai initialement, c'est une réflexion de l'irréfléchi » (PP, 413). Autrement dit, le *Je* solipsiste se donne l'autre exactement comme la réflexion radicale se donne l'irréfléchi, et entre ces deux problèmes, « il y a plus qu'une analogie vague » (PP, 413).

Cette remarque implique que, en dernière analyse, l'expérience d'autrui est, elle aussi, une expérience temporelle. Si autrui m'est donné comme je suis donné à moi-même, c'est parce que le flux temporel assure à la fois le solipsisme transcendantal et l'ouverture à des phénomènes qui me dépassent : « la question est [...] comment la présence à moi-même (*Urpräsenz*) qui me définit et conditionne toute présence étrangère est en même temps dé-présentation (*Entgegenwärtigung*) et me jette hors de moi »

(PP, 417). C'est donc « l'auto-temporalisation (*Selbstzeitigung*) »¹⁵, en tant que « synthèse passive » de la présence originaire et de la dé-présentation, qui rend possible la circulation intérieure du moi et du non-moi en général (autrui, mon corps, le monde naturel, le passé, la naissance et la mort) (*Id.*). Par conséquent, l'ouverture de mon expérience au dehors est pour ainsi dire inscrite dans la distance temporelle de moi à moi – distance instituée avec « ma première perception » (PP, 418). Le paradoxe du « solipsisme à plusieurs » disparaît lorsqu'on a dévoilé cette « vie ambiguë où se fait l'*Ursprung* des transcendances, qui, par une contradiction fondamentale, me met en communication avec elles et sur ce fond rend possible la connaissance » (PP, 419).

Nous laissons de côté pour l'instant la question du flux temporel pour voir si cette généralisation de la question épuise bien l'expérience d'autrui. Reprenons l'argument. La réflexion radicale me fait rencontrer la subjectivité étrangère dans le présent originaire, car ce présent originaire fonde à la fois mon rapport à moi-même et mon rapport à ce qui m'est étranger. Mais est-ce que cet argument suffit à donner un fondement à la coexistence concrète des perspectives discordantes dans le monde intersubjectif? Pour que mon monde perceptif se transforme en monde véritablement intersubjectif, il ne suffit pas de dire que mon expérience est ouverte sur un dehors. Encore faut-il montrer, répétons-le, que la relation de moi à autrui est parfaitement symétrique, de telle manière qu'autrui a l'expérience de moi-même qui lui est étranger. Si l'argument de Merleau-Ponty suffit à conditionner la dé-présentation qui me jette hors de

15) Cf., E. Husserl, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, tr. fr., G. Granel, Paris, Gallimard, 1976, § 54 b, p. 211 : « L'auto-temporalisation par ce qu'on pourrait appeler "Ent-gegenwärtigung" (par la remémoration) a son analogie dans mon "Ent-fremdung" »

moi, est-il capable vraiment de rendre compte de l'expérience de l'autre qui, comme moi, a sa propre subjectivité? ¹⁶.

Ici encore, on peut noter le caractère unilatéral de la réflexion de Merleau-Ponty à cette époque. Lorsqu'il dit que l'expérience d'autrui est identique à celle de l'irréfléchi, il croit fonder la réciprocité des rapports moi-autrui sur le dédoublement infini de la réflexion. Si l'on doit montrer vraiment la réciprocité de la réflexion et de l'irréfléchi, ne faudrait-il pas encore thématiser le moment critique où l'irréfléchi s'introduit dans la réflexion? On est ramené ainsi à la difficulté que nous avons signalée à propos de l'institution du monde objectif. Au lieu de dire que la radicalisation de la réflexion conditionne l'expérience d'autrui, pourquoi ne pas dire que l'institution de la réversibilité entre le dedans et le dehors fonde la réflexion? Cela nous conduit à tenir compte non seulement du conditionnement de la dé-présentation par la présence originaire, mais aussi de *la donation du non-présentable dans la présence originaire*. Au lieu de réduire l'expérience d'autrui à l'expérience temporelle, ne faut-il pas éclairer la structure temporelle par l'expérience de l'autre, qui m'est originairement donné comme absent?

D'autre part, pour expliquer le rapport à soi du flux temporel, Merleau-Ponty invoque la transcendance de la naissance et de la mort, mais il n'analyse nullement comment elles fonctionnent concrètement dans mon expérience finie. Il se contente d'affirmer que la mort est donnée comme « une atmosphère générale de mort en général », qu'« il y a comme une essence de la mort qui est toujours à l'horizon de mes pensée » (PP, 418).

16) Ces questions se posaient déjà chez Husserl. Voir à ce propos la discussion entre A. Schütz et E. Fink. (A. Schütz, « Le problème de l'intersubjectivité transcendantale », in *Husserl*, Cahiers de Royaumont, Philosophie n° III, Paris, Minuit, pp. 334-365; l'intervention de Fink, pp. 369-73). Voir aussi, le commentaire de J. Patocka sur ce débat : « La phénoménologie, la philosophie phénoménologique et les *Méditations cartésiennes* de Husserl », *Qu'est-ce que la phénoménologie*, Grenoble, Jérôme Millon, 1988, pp.179 et sq.

Merleau-Ponty n'analyse pas le processus par lequel la mort s'introduit dans mon expérience. De même, l'autre ne me donne qu'« une *atmosphère* sociale comme elle a une saveur mortelle » (PP, 418). Autrement dit, Merleau-Ponty ne parvient pas à rendre compte de l'institution sociale en tant que réalité autonome, mais seulement en tant qu'horizon où se confondent le même et l'autre.

Il est certain que ces thèmes débordent le cadre de la *Phénoménologie de la perception*. L'auteur précise que le propos de cet ouvrage est simplement de montrer que mon existence corporelle enveloppe « mon incarnation dans une nature et la *possibilité au moins* d'une situation historique » (PP, VII, nous soulignons). Et plus loin : « Le *Cogito* me découvre en situation et *c'est à cette condition seulement* que la subjectivité transcendantale *pourra*, comme le dit Husserl, être une intersubjectivité » (*Id.*, nous soulignons). Merleau-Ponty est donc bien conscient des limites de son argument. Cela dit, comme la description de la coexistence paisible a été renversée par l'argument du solipsisme vécu, la présence originaire aurait pu peut-être être renversée par la thématization de la dé-présentation qui s'insère à la charnière spatio-temporelle du rapport moi-autrui. Il aurait fallu opérer un retournement dans la recherche du fondement, en considérant comme originaire la donation originaire de l'absence à partir de laquelle le champ de présence vient se déployer. Partie de la description psychologique pour dévoiler le fondement du champ transcendantal, la *Phénoménologie de la perception* recule justement en face de ce retournement. Certes, il reste à examiner les chapitres sur le champ transcendantal, mais dans la mesure où il n'est rien d'autre que la conséquence de l'auto-dépassement du champ phénoménal, toutes les difficultés qui concernent le commencement psychologique se retrouveront sur le plan transcendantal.