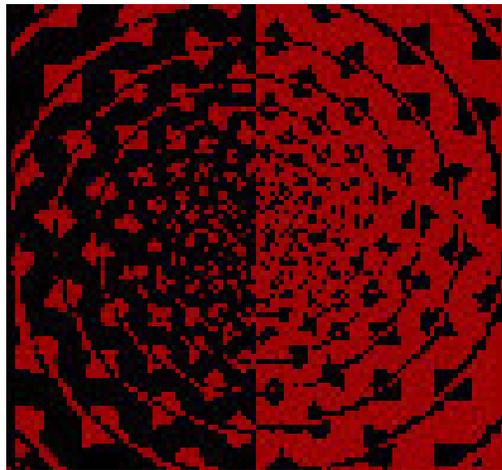


# Les Carnets du Centre de Philosophie du Droit



**Titre :** *Culture et réflexivité selon Merleau-Ponty,  
Le sens d'une réflexivité de la culture pour une phénoménologie radicale*

Auteur: Laurence Blésin

N° 79

Année : 2002

© CPDR, Louvain-la-Neuve, 2005

*This paper may be cited as: Laurence Blésin, " Culture et réflexivité selon Merleau-Ponty,  
Le sens d'une réflexivité de la culture pour une phénoménologie radicale" , in Les Carnets du  
Centre de Philosophie du Droit, n° 79, 2002*

## **Culture et réflexivité selon Merleau-Ponty**

### **Le sens d'une réflexivité de la culture pour une phénoménologie radicale**

Les transformations de l'entourage social-historique, tant au niveau des mentalités et des pratiques qu'au niveau des dispositifs technologiques mis à notre disposition, provoquent une véritable recomposition du paysage culturel. D'une part, de l'intérieur même de nos cultures respectives, nous assistons à un véritable éclatement des savoirs et des sphères, ces sphères étant elles-mêmes investies de pluralisme. La culture n'apparaît plus alors comme un horizon de sens proposant une seule typique, mais au contraire elle s'offre aux sujets comme un horizon d'inscription *polycentré*. Le sujet se trouve alors bien souvent face à des formes de vie fragmentées dont la cohérence ne lui est plus donnée de l'extérieur dans des récits englobants. D'autre part, nos mondes communs sont aujourd'hui de plus en plus confrontés à l'altérité, et à la rencontre avec d'autres formes de vie. Il ne semble plus possible d'échapper à l'ouverture sur l'extérieur, à cette coexistence avec le reste de la terre, avec d'autres cultures. Les cultures peuvent donc aujourd'hui difficilement encore garder un point de vue autarcique. Mais pourtant, alors que l'on observe une augmentation des échanges entre les peuples, on constate, au même moment, un retour aux identités particularisantes.

Eu égard à la question de la culture, on peut se demander si la phénoménologie classique offre assez de garantie pour empêcher que ce type d'analyse *ne soit pas d'emblée surdéterminée par le projet d'achever une culture particulière, celle de la philosophie occidentale et, ce qui est plus, moderne et continentale*. Comme le montre Rolf Kühn, la description phénoménologique classique reste une thématization de nos rapports au monde, et notre vie culturelle demeure un phénomène de signification, dont

l'interprétation reste gouvernée par une métaphysique de la représentation<sup>1</sup>. Si ce diagnostic est exact, une perspective radicale de sortie de la représentation pourrait être déterminante pour une théorie de la culture. L'enjeu est alors de savoir si c'est la déconstruction de la représentation qui s'offre comme le chemin obligé pour une autre théorie de la culture ou si l'oubli inhérent au mentalisme de la représentation doit lui-même être corrigé par une phénoménologie radicale de la signification qui abandonne les postulats mentalistes pour renouer avec le pâtre originaire de notre affect du monde comme condition de notre insertion dans un langage de la vie en tant que forme d'existence. C'est dans l'optique d'une telle alternative à la déconstruction que la phénoménologie de Merleau-Ponty nous semble devoir être interrogée.

Nous proposons donc d'effectuer un retour à l'originaire, en faisant appel à une phénoménologie radicale, celle de Merleau-Ponty.

Phénoménologie *radicale*, car pour Merleau-Ponty, *l'enjeu de la démarche philosophique* est d'éclairer un mode de phénoménalisation plus profond que l'intentionnalité transcendante, d'en revenir à l'« en-deçà » de toute représentation ou constitution, de « retrouver cet esprit brut et sauvage sous tout le matériel culturel qu'il s'est donné »<sup>2</sup>. La culture s'auto-réfléchissant à même le mouvement de son émergence devra suivre un double chemin: d'une part, une archéologie ramenant du monde constitué et sédimenté à ce qui en elle est de l'ordre de ce qui n'est pas constitué, à cet « esprit brut qui n'est apprivoisé par aucune des cultures »<sup>3</sup> et qui en est la matrice; et d'autre part, une sorte de téléologie (mais non finalisée) menant de cet esprit brut travaillant l'Être jusqu'à ses diverses expressions, en tant que cet Être cherche partout à se manifester. L'hypothèse que nous développons ici consiste à montrer que cette articulation du sédimenté à son institution originaire prend sa source dans la corporéité. La *nature* de l'homme (*sa corporéité*) est *expression culturelle*; et tel est pour Merleau-Ponty la possibilité transcendantale de la dynamique de toute culture qui s'articule entre originaire et sédimentation.

Cette phénoménologie radicale se dira dans une ontologie de la Chair. La Chair est chiasme du corps et du monde, tissu. Notre hypothèse est que ce

---

<sup>1</sup> Cf. KÜHN, R., « Crise de la culture et vie culturelle », in *Les Carnets du Centre de Philosophie du Droit*, N°65 (1999), pp. 4 – 5 ; voir aussi ID, « Besoin de culture et culture du besoin. Une approche phénoménologique d'après Michel Henry », in *Annales de philosophie*, 1995 (n°16), pp. 111 – 131. Des auteurs comme Husserl ou Cassirer, par exemple, face à la diversité des expressions culturelles, trouveront un foyer d'unité dans une subjectivité transcendante constituante (qui véhicule l'idée d'unité infinie de l'humanité), ou dans un esprit conçu comme activité créatrice. Nous verrons que pour Merleau-Ponty, c'est le corps qui est la transcendantalité à la source de toute possibilité de manifestation culturelle sensible.

<sup>2</sup> MERLEAU-PONTY, M., *La Nature. Notes de cours du Collège de France*, (texte annoté et établi par D. Ségard), Paris, Seuil (coll. Traces écrites), 1995, p. 274. Nous citerons *Nature*.

<sup>3</sup> MERLEAU-PONTY, M., « Le philosophe et son ombre », in *Signes*, Paris, Gallimard, 1960, pp. 201-228, p.228.

chiasme inhérent à la *Chair*, celui qui nous joint au monde, est ce qui caractérise le *vivre proprement culturel*. La Chair peut se comprendre comme la vie originellement humaine, tant dans ses conditions de possibilité que dans ses contenus et possibilisations, c'est-à-dire comme vie naturellement culturelle dans ses dimensions d'institution et de sédimentation.

La culture, dans la dynamique de son mouvement de reprise et de réactualisation permanentes de sa tradition, peut approfondir, par une auto-réflexion, le mouvement même qui l'institue comme culture parmi d'autres. Il ne s'agit plus seulement pour elle de se re-prendre, il s'agit aussi de réfléchir son propre cheminement pour se réapproprier les motivations originaires qui l'ont fondée<sup>4</sup>. La culture doit se juger elle-même à la lumière des autres. C'est par réflexion sur son propre mouvement d'advenue qu'elle saisit, en elle-même, le mouvement de son ouverture aux autres. Pour mener ce travail interne, il faudra « procéder en quelque sorte par une marche rétrograde, susceptible de reconduire jusqu'aux déterminations originaires »<sup>5</sup>. Il s'agira de rejoindre « la région des principes » qui « contient en elle ce qui donne à tout apparaître de pouvoir se produire dans la visibilité de ce qui se montre »<sup>6</sup>, retrouver le lieu même à partir duquel tout se déploie, le lieu d'émergence de la culture. Il faut « élaborer une généalogie de l'apparaître qui contient la possibilité même de toute manifestation culturelle sensible comme telle »<sup>7</sup>. La philosophie « s'ennuie dans le constitué, écrit Merleau-Ponty, elle habite l'histoire et la vie, mais elle voudrait s'installer en leur centre, au point où elles sont avènement, sens naissant »<sup>8</sup>.

Nous voulons montrer ici comment notre corporéité, dans la description ontologico-phénoménologique qu'en propose Merleau-Ponty, est condition de possibilité de la culture, dans sa possibilité d'émergence incessante, comme originellement « force instauratrice »<sup>9</sup>. En ce sens le retour à l'originaire est un retour à la condition de possibilité de l'être homme, c'est-à-dire du vivre culturel. Nous montrerons aussi comment notre corporéité se situe toujours à l'articulation entre cet originaire et l'historialisation de cette vie originaire, c'est-à-dire la dimension de sédimentation, qui nous donne de vivre toujours déjà inscrits dans un certain « style ». Nous tenterons ensuite de montrer comment le

---

<sup>4</sup> Cf. LADRIÈRE, J., « Métaphysique et culture », in *Études d'anthropologie philosophique*. Tome V: *Dimensions de l'exister*, (dir. G. Florival), Louvain-la-Neuve, Éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie, 1994, pp. 250-266, p. 250.

<sup>5</sup> *Ibidem*.

<sup>6</sup> LADRIÈRE, J., « Philosophie et politique », in *Qu'est-ce que l'homme ? Philosophie. Psychanalyse. Hommage à Alphonse De Waelhens*, (dir. W. Biemel), Bruxelles, Publications des Facultés Universitaires Saint-Louis, 1982, pp. 302-324, p. 318.

<sup>7</sup> KÜHN, R., « Crise de la culture et vie culturelle », *op. cit.*, p. 5.

<sup>8</sup> MERLEAU-PONTY, M., « Éloge de la philosophie », in *Éloge de la philosophie et autres essais*, Folio (coll. Essais), 1989, pp. 13-69, p. 59.

<sup>9</sup> Ce terme n'est pas de M. Merleau-Ponty, nous l'empruntons à Jean Ladrière. Voir par exemple LADRIÈRE, J., « Métaphysique et culture », *op. cit.*, pp. 260-261.

monde, compris comme Chair, est monde de la *vie*, c'est-à-dire des formes de vie, lui aussi articulé entre une dimension d'originale comme force instauratrice et une dimension de sédimentation. Notre but est d'interroger l'hypothèse selon laquelle c'est à l'entrelacs entre la chair du corps et la chair du monde que peuvent se lire les structures opératoires de la culture dans sa dynamique de réactualisation du passé et d'ouverture à la nouveauté.

Une première partie du travail s'attachera à ce que nous appellerons globalement la « corporéité de la culture ». Ensuite, dans une deuxième partie, nous tenterons de voir cette première institution qu'est le corps humain à l'œuvre dans le chiasme corps-monde comme historialisation de la vie originelle. Nous nous proposons de décrire phénoménologiquement ce vivre culturel à l'œuvre, ainsi que d'en donner l'interprétation ontologique proposée par Merleau-Ponty. Cela nous mènera, dans une troisième et dernière partie, à envisager la dialectique interne à tout monde culturel entre sens vivant originelle et œuvres sédimentées. Nous verrons alors que c'est au lieu même de cette articulation que peuvent s'envisager tout à la fois une réflexivité de la culture et une ouverture à la possibilisation de nouveaux possibles.

## 1. La corporéité de la culture

L'ontologie phénoménologique développée par Merleau-Ponty, principalement dans les cours sur la *Nature*<sup>10</sup> et dans *Le visible et l'invisible*<sup>11</sup>, évoque l'articulation de la vie biologique et de la vie culturelle, elle nous invite à réfléchir sur le moment phénoménologique du « devenir-homme ». L'émergence du sens symbolique, de la différence spécifiquement humaine, au sein de la vie, demande une description phénoménologique de la vie et de la nature proprement humaines. Ce qu'il s'agit de décrire, c'est ainsi l'essence même du vivre culturel. Pour l'homme, le vivre et son expression culturelle ne font qu'un, toute ouverture est traversée par la transcendantalité de la culture. Avant toute constitution, la forme de toute intention est intention culturelle. Nous voulons montrer que Merleau-Ponty place cette transcendantalité dans la corporéité. « Avant d'être raison, l'humanité est une autre corporéité. Il s'agit de saisir l'humanité d'abord comme une autre manière d'être corps »<sup>12</sup>.

---

<sup>10</sup> *Op. cit.* Les écrits sur la Nature sont des notes de cours que Merleau-Ponty donna au Collège de France, entre autres cours, de 1956 à 1960. Ils furent mis en forme à partir de notes d'étudiants et/ou des notes préparatoires de Merleau-Ponty lui-même. On trouve les résumés sommaires de ces cours, écrits par Merleau-Ponty pour la revue du Collège de France, dans *Résumés de cours*, Paris, Gallimard, 1968.

<sup>11</sup> MERLEAU-PONTY, M., *Le Visible et l'invisible*, (texte établi par C. Lefort), Paris, Gallimard, 1964. Nous citerons *VI*.

<sup>12</sup> *Nature*, p. 269.

À notre sens, ces analyses se situent à deux niveaux. *D'une part*, comme nous l'avons déjà annoncé, une description ontologique de la corporéité humaine où celle-ci apparaît comme lieu originaire d'émergence (perpétuelle) mais aussi d'insertion (se sédimentant) de la culture. À ce niveau la corporéité pourra être décrite comme pure tension ouvrante, comme potentialité culturelle, mais aussi comme espace de sédimentation. *D'autre part*, un deuxième niveau montre que cette dimension originaire n'a pas été posée une fois pour toutes, comme si on pouvait la rejoindre dans une généalogie temporelle, qu'elle soit phylogénétique ou ontogénétique, mais qu'elle est justement *originaire* au sens de toujours à l'œuvre, comme un moment phénoménologique possibilisant tous les autres, comme une naissance perpétuelle sous-tendant le moindre de nos actes. C'est la condition de possibilité de notre être-au-monde quotidien, et il s'agira de décrire phénoménologiquement ce « devenir-homme » toujours auprès de nous, condition de possibilité de nos rapports passifs et actifs à la dynamique culturelle, c'est-à-dire de notre insertion dans un contexte véhiculant en quelque sorte un sens déjà là que nous recevons, tout en étant aussi « relais » de cette dynamique, c'est-à-dire lieu de possibilité de la création, et de la nouveauté. Ainsi la dynamique humaine, tendue entre originaire d'émergence et sédimentation, s'inscrit dans la dynamique même de la culture. Il s'agira dès lors, en termes merleau-pontiens, de décrire l'entrelacement de la chair du corps avec la chair du monde. C'est ce que nous analyserons dans la deuxième partie du travail.

Dans les cours sur la *Nature*, sous le couvert de déterminer philosophiquement l'idée de nature à travers l'histoire de la philosophie, Merleau-Ponty interroge en fait le « nexus » entre la nature (physique et vivante), l'homme et l'histoire. Dans cette optique, il met aussi en perspective les résultats scientifiques de son époque, non pour critiquer ce qui se fait ainsi et s'expérimente au niveau microscopique, mais pour montrer que ce niveau se double d'un autre, phénoménal celui-là, qu'il s'agit de décrire. Pour comprendre *l'émergence* de tel organisme par exemple, ou *l'émergence* d'un sens comme la vision, il faut passer à cet autre niveau. Il faut effectivement des atomes, des molécules, des nerfs optiques, mais on doit passer à l'ordre *structural* pour comprendre comment un peu de gelée protoplasmique devient embryon, comment l'œil se met à voir, comment à même ces éléments microscopiques -- à partir d'eux, entre eux -- émerge une nouvelle *dimensionnalité* qui est *suscitée* et non pas causée.

En fait, d'un point de vue phénoménal, Merleau-Ponty décrit partout la même structure : l'Être (physique et vivant) est investi par une « négativité naturelle »<sup>13</sup> : à même ses éléments, ou plutôt entre ceux-ci, s'élabore une sorte

---

<sup>13</sup> Voir par exemple *Nature*, p. 275.

de « miracle » d'arrangement de matière qui permet le creusement d'un point singulier, et en ce lieu qui n'est pas localisable mais qui n'est pas hors localité, *émerge* une nouvelle dimensionalité. Il y a irruption *suscitée*, irruption d'un champ qui n'est pas simple effet de ses antécédents, qui n'est pas nécessité par eux, même s'il en dépend. La vie apparaîtra donc comme un certain déséquilibre, un « creux », une « négativité naturelle » au sein des forces physiques. Elle se donne dans ses métamorphoses. Ainsi en va-t-il aussi pour la vie humaine<sup>14</sup>. L'homme émerge comme un « *interêtre* »<sup>15</sup>.

De ce point de vue phénoménal, le corps humain émerge dans un *Ineinander* avec la corporéité animale, dans un dépassement latéral<sup>16</sup>. C'est à même les mêmes éléments—les changements morphologiques entre les derniers primates et l'homme sont infimes—que la métamorphose a lieu. Cette *émergence latérale* du corps humain par rapport au corps animal, amène, par réinvestissement, « une autre manière d'être corps ». Nous allons voir que cette métamorphose donne à la corporéité de s'ouvrir de façon spécifiquement humaine à un horizon de possibles, au virtuel, à la réflexion, à une culture à faire. La prégnance même du corps, de ses diverses parties donne naissance à un corps qui peut se prendre lui-même comme objet, faire retour sur soi, en réflexion figurée.

La complexification de la vie qui se marque au niveau objectif par une distanciation dans la clôture de l'information biologique et, par là, par une indétermination native et un corps polyvalent<sup>17</sup>, amène cette vie à basculer dans un nouveau type de rapport à soi. L'organisme devient plus complexe et par là moins massif; cela entraîne un réinvestissement de l'écart, qui se traduit par un enroulement du corps sur lui-même<sup>18</sup>. Le corps peut faire jouer ses différentes parties jusqu'à se dédoubler et s'appliquer à lui-même. La première « ouverture » s'investit donc elle-même et fait retour sur soi pour donner lieu à une véritable ouverture phénoménologique. La négativité naturelle à l'œuvre transforme le corps en véritable *chair* caractérisée par une *Empfindbarkeit* spécifique, une structure esthésiologique particulière. Il y a « dédoublement de mon corps en dedans et dehors »<sup>19</sup>. Telle est selon Merleau-Ponty, la première

---

<sup>14</sup> Merleau-Ponty dira qu'il y a dédoublement du feuillet ontologique qu'est la Nature, négativité y instaurant un retournement et la vie émerge de la physico-chimie. Les mêmes éléments sont retravaillés, réinvestis et il émerge une forme naturelle différente: la forme du corps humain. Voir par exemple *Nature*, p. 269 et p. 272.

<sup>15</sup> *Nature*, p. 269.

<sup>16</sup> *Nature*, pp. 335 et suivantes.

<sup>17</sup> Nous ne nous attarderons pas ici sur l'aspect physique et objectif du devenir homme. Nous renvoyons aux travaux de Leroi-Gourhan et de Tinland. Pour une mise en perspective de ces hypothèses et de la phénoménologie de Merleau-Ponty, voir notre article « *Geist und Leben. L'émergence du symbolique dans le vivant et l'articulation nature-culture en l'homme. Cassirer et Merleau-Ponty* », in *Cassirer, Les raisons de l'homme*, (dir. M. Dupuis), Peeters. A paraître.

<sup>18</sup> Voir par exemple *Nature*, p. 271 : « enroulement d'un corps objet sur lui-même ».

<sup>19</sup> *VI*, p. 317. Voir aussi *Nature*, p. 272 : « il y a une négativité naturelle, un intérieur de l'organisme vivant ».

*Einfühlung*: l'application du corps à lui-même<sup>20</sup> dont la figure paradigmatique est la réciprocité de la main touchante qui peut devenir touchée, dont nous verrons qu'elle est la mise en interaction des différentes dimensions du corps: le corps comme masse et le corps comme sens, comme phénoménalité. D'une part, je suis mon corps immédiatement comme vécu affectif, d'autre part, j'ai un corps qui me sert dans mes rapports fonctionnels au monde, et entre les deux, il y a un retournement du vivant sur lui-même. Telle est l'articulation<sup>21</sup> entre *Körper* et *Leib*, sans cesse se faisant. Cette duplicité de notre phénoménalisation nous donne, en cette *Einfühlung* avec soi, de nous éprouver pathétiquement, mais aussi, nous allons le voir, de nous ouvrir au monde, de nous y inscrire et de l'inscrire en nous.

Le corps est à la fois visible parmi les choses visibles et voyant, il est sensible et sentant, touché et touchant, chose et mesurant des choses, extérieur et intérieur, clos et ouvert, passif et actif<sup>22</sup>, sans que l'on puisse jamais isoler ces différents moments. « Tout actif ou tout passif, il n'est pas corps »<sup>23</sup>. « Il y a dedans et dehors tournant l'un autour de l'autre »<sup>24</sup>. Il n'y a donc jamais ni de pur touchant, ni de pur touché. Jamais, on ne peut séparer un moment de pure activité, de pure conscience et un moment de pure passivité. Tout se passe dans l'échange continu des « rôles ». La corporéité humaine n'est que dans la différence à soi : « Un corps humain est là quand, entre voyant et visible, entre touchant et touché, entre un oeil et l'autre, entre la main et la main se fait une sorte de recroisement, quand s'allume l'étincelle sentant-sensible, quand prend ce feu qui ne cessera pas de brûler, jusqu'à ce que tel accident du corps défasse ce que nul accident n'aurait suffi à faire »<sup>25</sup>. Cette structure de réversibilité induit une sorte de réflexivité dans la mesure où ce corps voyant-visible, sentant-sensible, peut *se voir* et *se sentir*. C'est ce que Merleau-Ponty nomme le narcissisme de la corporéité. Le corps touché-touchant veut se toucher touchant, veut saisir le « toucher du toucher »<sup>26</sup>. Tel est bien ce que signifie l'expérience archétypale des mains d'un même corps qui se touchent. Le corps sensible-sentant veut se faire auto-sentant. Et c'est cette réflexivité qui va finalement lui

<sup>20</sup> Cf. *Nature*, p. 338 : « Dans l'ordre de l'*Einfühlung*, du 'vertical' où notre corporéité nous est donnée ».

<sup>21</sup> *VI*, p. 180 : « notre corps est un être à deux feuillets, d'un côté chose parmi les choses et, par ailleurs, celui qui les voit et les touche ». Merleau-Ponty précise qu'il ne s'agit pas de deux feuillets posés côte à côte, mais bien plutôt inséparablement pris en cette coexistence qui fait le corps vivant. « Le corps senti et le corps sentant sont comme l'envers et l'endroit, ou encore, comme deux segments d'un seul parcours circulaire (...) qui n'est qu'un seul mouvement dans ses deux phases » (*VI*, p. 182).

<sup>22</sup> *VI*, p. 313 : La chair est « le sensible au double sens de ce qu'on sent et de ce qui sent. Ce qu'on sent = la chose sensible, le monde sensible = le corrélat de mon corps actif, ce qui lui 'répond'. —Ce qui sent = je ne puis poser un seul sensible sans le poser comme arraché à ma chair, prélevé sur ma chair, et ma chair elle-même est un des sensibles en lequel se fait une inscription de tous les autres, sensible-clé, sensible dimensionnel ». Voir aussi *VI*, p. 324 : « La chair = ce qui fait que mon corps est passif-actif (visible-voyant), masse en soi *et* geste ».

<sup>23</sup> *Nature*, p. 285.

<sup>24</sup> *VI*, p. 317.

<sup>25</sup> MERLEAU-PONTY, M., *L'oeil et l'esprit*, Paris, Gallimard, 1964, p. 21.

<sup>26</sup> Cf. *VI*, p. 176.

permettre de s'ouvrir au monde : le corps, voulant s'appliquer à lui-même, essaye de se clore et par là, il s'ouvre. « La sensorialité (...) implique intentionnellement l'incorporation, *i.e.* un fonctionnement du corps comme passage à un dehors »<sup>27</sup>.

Le narcissisme ne peut jamais s'accomplir tout à fait. Je peux *presque* me voir, *presque* me toucher, mais jamais je ne me vois voyant, jamais je ne me touche touchant, jamais je ne peux me clore sur moi-même. Au moment où la main touchée devient touchante, elle cesse d'être touchée. « La réciprocité éclate au moment où elle va naître »<sup>28</sup>, l'identification n'est jamais qu'imminente<sup>29</sup>. Le corps reste donc en perpétuel échappement de lui-même, tout à la fois en manque et en excès. La dimension originaire est bien celle-là: celle d'un narcissisme généralisé et inaccompli où le sujet n'est présent à soi que de tendre à l'être. Cet échec du narcissisme se présente en réalité comme une réussite, comme une illusion nécessaire. C'est parce qu'il se cherche lui-même et veut s'épouser narcissiquement que le corps humain s'ouvre au sensible d'une façon qui lui est propre. Dès lors qu'il ne se trouve pas en son immédiateté, qu'il est toujours tendu entre ses deux dimensions, il va chercher à "apaiser" cette tension par autre chose que lui. Le sujet charnel se cherche alors dans le monde. Cette tension endogène qui le constitue le rend donc « capable de se rapporter à autre chose que sa propre masse, de fermer son circuit sur du visible, du sensible extérieur »<sup>30</sup>. Le corps est comme soulevé de l'intérieur de lui-même et se rejoint en touchant le monde. Il « se » sent dans les choses<sup>31</sup>.

L'émergence de cette structure réflexive au sein du vivant entraîne donc le monde entier dans son circuit. La structure esthésiologique humaine est « désir, *libido*, projection-introjection »<sup>32</sup>. Le corps, de soi, de par son propre

---

<sup>27</sup> *Nature*, p. 346.

<sup>28</sup> *Nature*, p. 285.

<sup>29</sup> Comme le montre Marc Richir, si le narcissisme s'accomplissait, pour que le corps se voie voyant, il faudrait que le voyant sorte de lui-même pour se voir, qu'il se dédouble (ou plutôt que les deux feuillets inséparables se séparent) en corps voyant et corps visible, mais précisément alors ce ne serait plus le voyant qui serait visible. On retrouverait alors la distinction classique du corps, visible comme chose parmi les choses, séparé d'un voyant pur dénué de corps et en survol absolu par rapport au visible. Cf. RICHIR, M., « Phénoménalisation, distorsion, logologie. Essai sur la dernière pensée de Merleau-Ponty », in *Textures*, 1972 (n° 4-5), pp. 63-114, p. 95.

<sup>30</sup> *Nature*, pp. 270-271. Voir aussi *Nature*, p. 279 : « Il est ouvert en circuit avec le monde parce qu'il est ouvert : il se voit, il se touche » et en note « se voit voyant, se touche touchant, *i.e.* ses mouvements ont un dedans, son dedans a un dehors ».

<sup>31</sup> Cf. *Nature*, p. 285 : « Ce circuit du corps se touchant, se fermant presque sur lui-même, bouclé par préhension synergique d'une chose ». Notons, sans entrer ici dans les détails de l'ontologie merleau-pontienne, que le sensible a lui-même besoin du corps pour « s'achever ». C'est depuis ce niveau que non seulement l'expérience interne mais aussi l'expérience externe se constituent l'une l'autre. Voir aussi à ce sujet THIERRY, Y., « Le « cogito » comme expérience sensible », in *Notes de cours sur L'origine de la géométrie de Husserl. Suivi de Recherches sur la phénoménologie de Merleau-Ponty*, (dir. R. Barbaras), Paris, PUF, 1998, pp. 255-268, p. 256 : « C'est parce que le corps est essentiellement synergique qu'il y a unité de l'objet perçu, et non parce que la pensée identifierait celui-ci par delà la multiplicité des données sensibles. (...) Merleau-Ponty montre comment la pensée (...) opère en fonction de l'expérience perceptive et motrice dont le corps est le siège ».

<sup>32</sup> *Nature*, p. 272.

poids de corps et de par son propre arrangement, demande autre chose que des relations avec soi. Le rapport à soi comme dimension originaire de la corporéité glisse dans un rapport au monde qui est le seul rapport à soi possible.

Ce qui écartèle et joint l'entrelacs oeuvrant entre le corps touchant et le corps touché, ce qui l'empêche de se sentir sentant et de se clore immédiatement sur lui-même, c'est le *symbolique*. Il n'y a pas de pur toucher de soi, de vision de soi sans cette médiation. *Le symbolique vient donc, pour Merleau-Ponty, s'inscrire au cœur même de la corporéité comme nécessité par sa structure.* C'est cette articulation 'nature-culture', sans cesse en train de se redéfinir, qui joue comme un 'transcendantal corporel' sous-tendant le moindre de nos actes. Il est impossible au sujet de se clore sur lui-même, d'effectuer une conscience de soi, il n'y a pas d'origine en première personne<sup>33</sup>, parce qu'entre lui et lui, il y a toujours déjà sédimentation de la culture, toute son histoire corporelle. Le contact de soi avec soi, est un contact en épaisseur<sup>34</sup>.

L'essence de l'homme est un vivre culturel, et cela fait que le corps dans sa pure ouverture, tension sans polarité noématique, est déjà expression culturelle, il est toujours déjà ouvert au monde sur ce mode. Mais il faut à présent voir comment ce mode originaire s'est toujours déjà historialisé, comment c'est avec toute son histoire, une histoire qu'il ne peut se raconter, que le sujet s'ouvre au monde et devient petit à petit tel sentant ouvert à tel sensible. Notre horizon pré-objectif est toujours déjà investi d'une sédimentation de sens.

Cela se fait dans l'insensible, cela me porte, mais cela m'échappe. Il m'est impossible de refaire tout le chemin de la sédimentation. Le sujet tentant de revenir à son « soi » ne peut refaire toute son histoire narrativement ; dans cette tentative pour revenir au plus près de lui-même, c'est de l'altérité inconstituable qu'il rencontre. C'est cette altérité en nous qui nous permet de nous ouvrir au monde. Le point de réversibilité est invisible, point où l'on essaye de revenir sur soi, mais où l'on est rejeté dans le sensible qui nous ramène à nous – mêmes, tant il est empli de nous. Cette historialisation de la vie originaire, l'œuvre de la sédimentation doit à présent être décrite, elle nous amène à envisager le chiasme entre chair du corps et chair du monde.

---

<sup>33</sup> MERLEAU-PONTY, M., « Préface », in HESNARD, A., *L'œuvre et l'esprit de Freud et son importance dans le monde moderne*, Paris, Payot, 1960, p. 9 : « pour découvrir, par delà la vérité d'immanence, celle de l'Ego et de ses actes, celle de la conscience et de ses objets, des rapports qu'une conscience ne peut soutenir : notre rapport à nos origines et notre rapport à nos modèles ».

<sup>34</sup> VI, p. 321 : « La pulpe même du sensible, son indéfinissable, n'est pas autre chose que l'union en lui du 'dedans' et du 'dehors', le contact en épaisseur de soi avec soi ».

## 2. Chair du corps et chair du monde : historialisation et sédimentation

Une de nos hypothèses de travail est que la sédimentation est un « nœud » de l'œuvre de Merleau-Ponty.

La sédimentation peut être envisagée à deux niveaux, une sédimentation « individuelle » de notre inscription culturelle, et une sédimentation d'ordre collectif du monde culturel. Nous envisagerons ici plus directement la première de ces dimensions, mais nous verrons, dans la troisième partie du travail, qu'elle nous mène d'elle-même à sa dimension collective.

Ce que l'on pourrait appeler la « sédimentation individuelle » est l'histoire de tous nos couplages avec le monde, ce qui donne à notre corps de s'ouvrir au monde avec un certain style, le sien propre, dans une certaine pré-compréhension. Pour cerner cette question, nous nous reporterons d'abord aux descriptions de *La Phénoménologie de la perception*<sup>35</sup> afin d'interroger l'attitude par laquelle le corps advient à l'expérience phénoménologique à travers l'expérience primordiale de la perception. Ensuite, nous ferons appel à l'interprétation ontologique que Merleau-Ponty en propose dans son œuvre plus tardive.

La tension caractéristique d'une vie naturellement culturelle, que nous avons approchée dans sa description ontologico-phénoménologique dans la première partie de ce travail, peut aussi être décrite dans l'usage du corps au quotidien. *Tout est fabriqué et tout est naturel en l'homme : Tout est naturel* au sens où le moindre de nos gestes comme la plus subtile de nos pensées est soutenu par notre adhésion première au monde, puisque c'est la condition que nous fait notre corps. *Tout est fabriqué* en tant que ce corps humain, comme nous allons le voir, est déjà un moi: un moi naturel. Le corps est toujours déjà dans l'expression culturelle. La masse pesante du corps est déjà du pour soi. Les plus lointaines profondeurs de la corporéité humaine ont une histoire, une histoire qui n'est pas thétiquement construite en récit personnel et qui se fabrique au cours de nos expériences tant corporelles qu'intellectuelles. « Nous cherchons à faire voir dans la perception à la fois l'infrastructure instinctive et les superstructures qui s'établissent sur elle »<sup>36</sup>, écrit Merleau-Ponty.

Pour comprendre la perception, il n'y a pas à refuser les structures universelles, a priori, anonymes, telles que les lois de la *Gestalt* ou celles oeuvrant au sein du physiologique. Cependant, ces structures ne suffisent pas

---

<sup>35</sup> MERLEAU-PONTY, M., *La Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945. Nous citerons *Phénoménologie de la perception*.

<sup>36</sup> *Phénoménologie de la perception, op.cit.*, p. 65.

pour comprendre que la perception se donne comme une « prise », pour comprendre comment il y a *sollicitation* de *mon* attention par telle ou telle « figure », alors que le même donné ne suscitera peut-être pas l'attention à la même figure chez mon voisin. Il y aurait, déjà au niveau perceptif, des intégrations de type subjectivantes sans pour autant que l'on soit à un niveau thétique. Cela nous demande d'interroger le « jaillissement » d'un espace sensoriel toujours déjà structuré pour « moi » et le fait de pouvoir être pris par telle ou telle perception dans un ensemble de perceptions qui s'offrent.

La perception se donne comme une sorte d'enchâssement circulaire dans le monde, au croisement du monde, d'une part, et du corps percevant, d'autre part. Elle est à la fois et simultanément expression du monde et expression d'un « soi », en tant que le sujet percevant et le monde naissent l'un de l'autre dans un rapport d'expression différenciante. Il y a constitution réciproque de l'expérience externe et de l'expérience interne se faisant.

D'emblée, nous sommes en résonance avec le monde, dans une connivence avec le sensible, dans un climat de pré-compréhension. Mais il y a diverses façons de prêter l'oreille, de la mettre à la disposition de ce qui est ainsi déjà compris. C'est le corps entier qui va collaborer à ce qui est toujours déjà su d'un savoir latent, c'est lui qui va s'ajuster pour qu'il y ait véritable réception des stimuli, pour que le phénomène puisse apparaître.

Les données sensorielles s'offrent avec une certaine physionomie qui parle au montage général qu'est mon corps, et par lequel je suis adapté au monde -- *universellement comme tout corps et déjà tout à fait subjectivement*. La sensation va dès lors toujours s'accompagner d'une certaine attitude du corps<sup>37</sup>. Ni la proposition du sensible seule, ni la simple attitude du sujet percevant seule, ne suffisent. C'est une véritable synchronisation entre une certaine vibration vitale parlant au montage général qu'est le corps *et* l'attitude de ce corps adoptant cette vibration qui est requise. Tant que cela n'a pas lieu, le monde est là, mais il reste muet, et le sensible n'est que « sensible vague ». Le corps et le monde s'établissent à la fois, en même temps. « Le sujet de la sensation (...) est une puissance qui co-naît à un certain milieu d'existence ou se synchronise avec lui »<sup>38</sup>.

---

<sup>37</sup> Une tension est éprouvée dans le corps qui annonce la sensation qui se propose et que le corps doit assumer s'il en est capable. Le corps devra par exemple adopter l'attitude du bleu pour co-naître à sa présence. Cette attitude qui peut être visible car effective, s'il y a pathologie (le bleu provoquera alors, par exemple, un mouvement effectif du bras, chez certains cérébrolésés) est généralement, chez le normal, traduite sous forme de « tension motrice » par laquelle le corps va pouvoir se rassembler pour s'ajuster à la proposition qui lui est faite et, par là, l'assumer. Tout ceci est de l'ordre de la synchronisation, qui, on le voit, est association de la dimension perceptive et de la dimension motrice. Voir à ce sujet *Phénoménologie de la perception*, p. 244, ainsi que GÉLY, R., *La genèse du sentir. Essai sur Merleau-Ponty*, Bruxelles, Ousia, 2000.

<sup>38</sup> *Phénoménologie de la perception*, p. 245.

C'est donc par la rencontre de deux systèmes de possibilités que le phénomène peut apparaître. La perception est cette rencontre de *deux pouvoirs naturels* car ce n'est nullement l'ego conscient et connaissant qui vient d'abord ainsi s'ajuster à la proposition du sensible, mais c'est, comme nous allons à présent le préciser, le sujet de la sensation, c'est-à-dire l'anonymat du corps. Le corps, à partir d'un anonymat, ouvre la possibilité d'une perception égologique.

Le corps s'ajuste pour aller vers la structure intime de la chose, vers sa signification vitale, sa présence charnelle, son ipséité, mais il ne l'atteint jamais. Tant du côté de la chose perçue que du côté du sujet percevant, on est loin d'une unité figée, substantielle et réelle. De part et d'autre, il y a inépuisabilité. Merleau-Ponty parle du monde comme d'une totalité ouverte qui se donne comme présence et absence, ce qui est le sens de la transcendance. Il en va de même pour le sujet percevant qui va au sensible. Chaque sens ouvre un certain champ et, loin de pouvoir être assimilés dans une subjectivité absolue qui les surplomberait, ces différents sens s'intègrent d'eux-mêmes en résonance avec le sensible<sup>39</sup>.

« Nous avons l'expérience d'un monde, non pas au sens d'un système de relations qui déterminent entièrement chaque événement, mais au sens d'une totalité ouverte dont la synthèse ne peut pas être achevée. Nous avons l'expérience d'un Je, non pas au sens d'une subjectivité absolue, mais indivisiblement défait et refait par le cours du temps. L'unité du sujet ou celle de l'objet n'est pas une unité réelle, mais une unité présomptive à l'horizon de l'expérience »<sup>40</sup>.

Du côté du sujet percevant, l'intégration en un seul organisme n'est jamais achevée une fois pour toutes. C'est d'une *unité présomptive à l'horizon de l'expérience* dont il s'agit. Cette unité présomptive et prélogique est celle du schéma corporel qui, permettant au corps de se faire virtuel, lui permettant de se tendre dans une motricité virtuelle pour s'ajuster à la proposition du sensible, assure, par là, à la fois l'unité des sens, du corps et de la chose. Ce schéma corporel imprégnant le moi naturel n'est pas une structure, mais est plutôt de

---

<sup>39</sup> Il semble que ce soit dès lors d'une unité d'opération dont il s'agisse. Le corps est unité motrice. Et c'est là pour Merleau-Ponty le fondement de l'intersensorialité, qui est « tension motrice ». Mon corps est une caisse de résonance : il résonne aux sons, vibre aux couleurs, est sensible aux sensibles. Et, à la vibration du son, ce n'est pas seulement un champ sensoriel spécialisé qui s'ouvre, ce n'est pas seulement telle ou telle partie du corps, la corde auditive par exemple, qui est touchée, mais c'est tout mon corps, tout mon être sensoriel qui fait écho. Le corps s'arrache à la dispersion, se rassemble, s'intègre dans une tension motrice, pour s'ajuster à la proposition du sensible, pour que le sensible vague se fasse présence charnelle. Mon corps est un système synergique de symbolisation, non pas au sens où un signe serait le symbole figé d'une signification, mais plutôt au sens où les parties du corps phénoménal sont prégnantes l'une de l'autre, en rapport d'expression et n'ayant donc pas besoin d'un interprète ; elles se connaissent dynamiquement. La synthèse perceptive est une synthèse de *fonctionnement*. Ce terme implique le mouvement. À ce sujet, l'on se reportera aux analyses de R. GÉLY, *La genèse du sentir*, *op.cit.*

<sup>40</sup> *Phénoménologie de la perception*, p. 254.

l'ordre de la structuration, de la formation et de la néoformation, en tant que ce « je » est *indivisiblement défait et refait par le cours du temps*. Il est savoir latent, présience. Il est temporalité d'émergence, co-naissance perpétuelle et toujours recommencée au sensible, qui permettra l'engagement d'un instant, l'assomption et, par là, la fixation, la cristallisation, et donc la perception proprement dite. Telle est l'atmosphère générale de la perception, le pacte premier sans cesse renouvelé sur lequel elle prend pied.

Lorsque Merleau-Ponty parle ainsi de schéma corporel, ou d'atmosphère générale et d'anonymat de la perception, il nous semble que ce ne soit déjà plus ici du pur « bios », automatique, que ce ne soient déjà plus les lois universelles de la *Gestalt*. Le sujet percevant qu'est le *corps* est déjà un *moi*, un *moi naturel*. Il y a bien anonymat car ce corps ne se vit pas sur un mode thétique, mais cet anonymat a tout de même une « histoire », il est empli de singularité. La masse pesante du corps est déjà du « pour soi ». Ne pourrait-on pas parler ici d'« histoire corporelle » ou de « mémoire corporelle », en tant qu'il y a bien historicité, sédimentation ? « Chaque fois que j'éprouve une sensation, écrit Merleau-Ponty, j'éprouve qu'elle intéresse non pas mon être propre, celui dont je suis responsable et dont je décide, mais un autre moi qui a déjà pris parti pour le monde, qui s'est déjà ouvert à certains de ses aspects et synchronisé avec eux. Entre ma sensation et moi, il y a toujours l'épaisseur d'un acquis originaire »<sup>41</sup>. En ce sens, nous dit encore Merleau-Ponty, toute « sensation est une reconstitution, elle suppose en moi les sédiments d'une constitution préalable » et « je suis, comme sujet sentant, tout plein de pouvoirs naturels dont je m'étonne le premier. Je ne suis donc pas, selon le mot de Hegel, un 'trou dans l'être', mais un creux, un pli qui s'est fait et peut se défaire »<sup>42</sup>.

Ce schéma corporel pourrait se lire comme la *préhistoire du sujet* : *pré-histoire* au sens où elle sous-tend l'histoire (notre identité narrative), mais *pré-histoire* au sens où elle n'est que de se faire et reste dans le mouvement de la temporalité. Mon acte de perception profite donc d'un travail déjà fait, il reprend un acquis, une tradition perceptive. Telle est « l'obscurité de la salle nécessaire au spectacle, le fond de sommeil ou la réserve de puissance vague sur lesquels se détachent le geste et son but, la zone de non-être *devant laquelle* peuvent apparaître des êtres précis, des figures et des points »<sup>43</sup>.

La perception se présente donc comme institution d'un sens à la croisée de la dimension vitale d'un pacte originaire (universalité des structures) et d'une dimension de sédimentation (investissement temporel de ces structures). Cela permet alors de comprendre comment ce qui se présente à nous est toujours déjà

---

<sup>41</sup> *Phénoménologie de la perception*, p. 250.

<sup>42</sup> *Phénoménologie de la perception*, p. 249.

<sup>43</sup> *Phénoménologie de la perception*, p. 117.

*notre* monde avec ses traits significatifs qui sont le résultat de l'histoire des couplages que comme corps sujets nous avons avec lui<sup>44</sup>. A ce niveau, il faut à la fois pouvoir ouvrir une temporalité de l'émergence *et* permettre l'instant de cristallisation, il faut accompagner une genèse, une naissance perpétuelle *et* laisser la possibilité du surgissement de l'instant qui, nous le verrons, doit se comprendre comme engagement et comme investissement des structures.

Cette mémoire corporelle a une certaine logique. Non pas bien sûr une logique formelle qui isole les éléments, mais une logique réelle qui, loin de former des associations délibérées, est toute entière faite d'entrecroisements, d'habitudes, d'associations qui sont de l'ordre du non-conscient, du pré-individuel, du « préhistorique ».

Entre le pôle physiologique du corps et le pôle de la représentation, celui de l'intentionnalité consciente, il y a donc d'abord toute cette dimension de l'*intentionnalité corporelle*, de « l'arc intentionnel » qui, enveloppant tout à la fois l'être agissant, l'être connaissant et la sexualité, est une structure fondamentale de type opérante. Cet arc intentionnel n'est pas quelque chose d'établi, fixé une fois pour toutes. Il est toujours en émergence d'instauration, il ne cesse d'advenir, de se structurer, de se défaire et de se refaire au cours de l'expérience, c'est un pacte recommencé à chaque moment.

Cette mise en forme est de l'ordre du *conventionnel*, non qu'il s'agisse de convention explicite, mais le terme est utilisé pour s'opposer à ce qui serait purement naturel. A ce niveau, il y a déjà du personnel, quelque chose qui suit un certain style amorcé, le mien propre, et qui continue à s'acquérir au cours de la vie, non par décision personnelle, mais c'est plutôt quelque chose en marge de l'existence personnelle, dans ses alentours, dans sa généralité, dans ses soubassements, dans ce que Merleau-Ponty nomme aussi « zone vitale » qui est zone de jeu. Ce schéma corporel se forme au cours de notre expérience individuelle. Le sujet incorpore ses rapports au monde. Et ce qui se vit au niveau conscient, théatique et personnel glisse tout naturellement dans l'impersonnel. Il y a donc aussi incorporation de dimensions représentatives et idéelles, telles que celles de nos projets et intentions, de notre auto-narration, et du monde des significations qui nous entoure. Des décisions prises au cours de notre histoire, des livres lus, des personnes rencontrées sur le mode du personnel, des apprentissages pratiques ou intellectuels, des événements tels que accident,

---

<sup>44</sup> Ces analyses de la sédimentation corporelle de nos rapports au monde, centrées autour des notions d'histoire et de mémoire corporelles, et développées autour de la motricité, trouvent des échos dans la « théorie de l'enaction » présentée par Varela et Thompson (Cf. VARELA, F., THOMPSON, E., ROSCH, E., *L'inscription corporelle de l'esprit. Sciences cognitives et expérience humaine*, Paris, Seuil, 1993). Pour ceci, nous ne pouvons que renvoyer à l'excellent travail de HILDITCH, D.J., *At the Heart of the World: Merleau-Ponty and the Existential Phenomenology of Embodied and Embedded Intelligence in Everyday Coping*, Diss., St Louis, Washington University, 1995.

deuil, échec..., participent à cette couche originaire et ‘anonyme’, à la *refonte* du schéma corporel, à son élargissement ou son rétrécissement. Cette interconnexion du corporel et du cognitif contribue à tonifier ou déprimer notre être au monde. Tout cela vient s’adjoindre à d’autres éléments relevant du halo anonyme pour s’entremêler dans une sorte de filet rempli de nœuds que nous ne faisons pas. C’est ce filet qui nous porte dans l’existence, c’est lui qui dessine la perception, c’est en ses nœuds que s’accroche notre attention. Ces nœuds sont le propre de *mon* existence ; ce sont eux qui feront que, non thétiquement d’abord, j’aborderai le monde, les choses et les autres de telle façon, avec tel style, que je résonnerai plus à tel livre qu’à tel autre, que je serai attiré par telle partie du spectacle... Songeons simplement à la madeleine de Proust ou au fait que telle musique nous plonge soudain dans la mélancolie alors qu’on ne sait plus exactement quel événement heureux ou malheureux y est associé.

Il y a donc un mouvement de perte de la dimension consciente des événements et des actes posés dans la vie personnelle, en tant qu'ils s'intègrent à la mémoire corporelle. A l'inverse, l'on peut aussi tenter de ramener à la conscience des associations devenues anonymes. Merleau-Ponty dit que nous sommes une pyramide de passé, la corporéité en est le site. A l'instar de ces sites historiques balayés et travaillés par le mouvement des éléments, il s'érode, se creuse, laisse apparaître de nouvelles couches... Un système se décentre et se réorganise<sup>45</sup>, écrit Merleau-Ponty. Le corps propre est un tout agissant dont les structures –préréflexives et réflexives--, mais aussi la temporalité – entre passé dimensionnel et présent projectif--, s'incorporent et interagissent.

Tout ceci nous permet de comprendre le corps comme puissance de transcendance. Merleau-Ponty en parle en termes de puissance ouverte et indéfinie de signifier en précisant que cette puissance permet tout à la fois de saisir un sens et de s'ouvrir à de nouvelles conduites d'une part, et d'autre part, de communiquer un sens, de le faire comprendre presque muettement vers l'extérieur.

Cette analyse de la perception nous a ramené au véritable transcendantal : « Avec le monde naturel et le monde social, nous avons découvert le véritable transcendantal, qui n'est pas l'ensemble des opérations constitutives par lesquelles un monde transparent, sans ombres et sans opacité, s'étalerait devant un spectateur impartial, mais la 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 »<sup>46</sup>. Ce transcendantal est notre *corporéité*, un *moi naturel* dont la nature est un *vivre culturel* et qui lui donne d'être toujours déjà inséré au monde, toujours déjà

---

<sup>45</sup> *Phénoménologie de la perception*, p. 226.

<sup>46</sup> *Phénoménologie de la perception*, pp. 418-419.

empli du « paradoxe du temps », et par là des sédiments du monde, de la chose et d'autrui. C'est à partir de ce halo de la perception charriant tous ces éléments selon un certain *Logos*, « *Logos endiathetos* »<sup>47</sup>, que pourra ensuite se construire la perception proprement dite, mais comme une institution seconde sur ces institutions primordiales. Mon acte de conscience perceptive n'est pas originaire ou constituant, il est sollicité ou motivé.

A notre sens, c'est aussi dans cette perspective que nous pouvons relire certains passages du *Visible et invisible*.

Si, dans son œuvre plus tardive, Merleau-Ponty nous ramène à la Chair, c'est parce qu'il nous demande de nous « installer sur le bord de l'être, ni dans le Pour soi, ni dans l'En soi, à la jointure, là où se croisent les multiples *entrées* du monde »<sup>48</sup>, en l'appariement originaire de la chair du corps et de la chair du monde. Si « la surface du visible est, sur toute son étendue, doublée d'une réserve d'invisible »<sup>49</sup>, c'est parce que comme vivre culturel, cet appariement a toujours déjà eu lieu, et que ce qui nous apparaît dès lors, ce n'est pas un spectacle neutre, tout positif, jeté au regard d'un spectateur « Kosmotheoros » en survol absolu, mais c'est un champ transcendantal, en lequel « le sensible me rend ce que je lui ai prêté »<sup>50</sup>, même si « c'est de lui que je le tenais »<sup>51</sup>.

Pour Merleau-Ponty, dans le monde de la perception, le *Lebenswelt*, le visible est phénomène, il n'est visible que parce qu'il est porté par une profondeur invisible. Loin d'être « un morceau d'être absolument dur, insécable »<sup>52</sup> sur lequel un voyant pourrait coller une signification depuis sa conscience constituante, le visible est chair, chair du monde, à laquelle la chair du corps est toujours déjà venue s'insérer, à laquelle le corps « impose son monogramme »<sup>53</sup>, et où se trouvent donc toujours déjà inscrites les traces de son cheminement. Chair du monde et chair du corps sont toutes deux caractérisées par le chiasme sentant-sensible. La chair, dit Merleau-Ponty, est « le sensible au double sens de ce qu'on sent et ce qui sent. Ce qu'on sent = la chose sensible, le monde sensible = le corrélat de mon corps actif, ce qui lui "répond". — Ce qui sent = je ne puis poser un seul sensible sans le poser comme arraché à ma chair, prélevé sur ma chair, et ma chair elle-même est un des sensibles en lequel se fait une inscription de tous les autres, sensible-clé, sensible dimensionnel. Mon corps est au plus haut point ce qu'est toute chose, un *ceci dimensionnel*. »<sup>54</sup>. Le

---

<sup>47</sup> Du sens avant la logique.

<sup>48</sup> *VI*, p. 314.

<sup>49</sup> *VI*, p. 199.

<sup>50</sup> *Phénoménologie de la perception*, p. 248.

<sup>51</sup> *Ibidem*

<sup>52</sup> *VI*, p. 175.

<sup>53</sup> MERLEAU-PONTY, M., « Le langage indirect et les voix du silence », in *Signes*, pp. 49-104, p. 86.

<sup>54</sup> *VI*, p. 313.

corps et le monde, comme chairs, ont cette profondeur dimensionnelle. Ils se phénoménalisent chacun en s'écartelant en horizons intérieurs et extérieurs, qui sont les « rameaux », les « rayons » grâce auxquels ils vont pouvoir s'inscrire l'un dans l'autre.

C'est parce qu'il y a ce double dédoublement que la perception est possible ; il s'agit dès lors de comprendre cette dernière comme une *Einfühlung*<sup>55</sup>, au sens d'intercalation de ces horizons intérieurs et extérieurs de mon corps et du monde<sup>56</sup>. « L'ouverture par la chair : les deux feuillets de mon corps et les feuillets du monde visible ... C'est entre ces feuillets intercalés qu'il y a visibilité ... Mon corps modèle des choses et les choses modèle de mon corps : le corps lié par toutes ses parties au monde »<sup>57</sup>.

La Chair est emplie de « matrices symboliques », elle est espace sédimenté de nos expériences – volontaires et involontaires<sup>58</sup> --, lieu d'articulation des différents ordres, lieu à partir duquel s'originent les structures binaires telles que nature/culture, corps/esprit, existence/essence, etc. Au chiasme de la chair du corps et de la chair du monde, se forment, se déforment et se néoformant des nœuds de sédimentations, et ce n'est qu'à partir de là que le sens visible peut apparaître et s'instituer comme une cristallisation, une modulation éphémère de ce champ : « Ma chair et celle du monde comportent donc des zones claires, des jours autour desquels pivotent leurs zones opaques, et la visibilité première, celle des *quale* et des choses, ne va pas sans une visibilité seconde, celle des lignes de force et des dimensions, la chair massive sans une chair subtile, le corps momentané sans un corps glorieux »<sup>59</sup>.

L'institution (« les événements d'une expérience qui la dotent de dimensions durables »<sup>60</sup>) du sens s'entend dans un double sens. Elle a toujours à voir avec l'historicité. Mais l'histoire n'est pas que l'histoire racontée, publique, tournée vers l'objectivité, corrélatrice du sujet constituant, c'est aussi l'histoire cachée, latente, qui est temporalité verticale, lieu des possibles et foyers virtuels, qui ne pourront être explicitement reconnus que rétrospectivement au cœur des institutions objectives<sup>61</sup>.

---

<sup>55</sup> Cf. par exemple *VI*, p. 234 ou p. 302, et aussi *Nature*, p. 271, p. 281, p. 287.

<sup>56</sup> *VI*, p. 317 : « Chiasme mon corps-les choses réalisé par le dédoublement de mon corps en dedans et dehors, — et le dédoublement des choses (leur dedans et leur dehors). C'est parce qu'il y a ces deux dédoublements qu'est possible l'insertion du monde entre les deux feuillets de mon corps, l'insertion de mon corps entre les deux feuillets de chaque chose et du monde » Dans la même note, l'auteur poursuit : « il y a dedans et dehors tournant l'un autour de l'autre »

<sup>57</sup> *VI*, p. 173n.

<sup>58</sup> *VI*, p. 234.

<sup>59</sup> *VI*, p. 195.

<sup>60</sup> MERLEAU-PONTY, M., *Résumés de cours, op.cit.*, p. 61.

<sup>61</sup> Voir *VI*, p. 243 : « le sens une fois donné les signes prennent valeur totale de 'signes'. Mais il faut que le sens soit donné d'abord. Mais alors *comment* l'est-il ? Probablement un morceau de chaîne verbale est identifié, projette le sens qui revient sur les signes – Il ne suffit pas de dire (Bergson) : « va et vient ». Il faut comprendre

Le sens s'institue donc comme une institution seconde, comme « restriction, ségrégation, modulation »<sup>62</sup> du champ transcendantal, en lequel s'inscrit le sujet percevant dans sa dimension hestiolgique originaire, un sujet qui habite le monde avant de le poser thétiqument. « Il y a le monde du silence, le monde perçu, du moins, est un ordre où il y a des significations non langagières ; oui, des significations non langagières, mais elles ne sont pas pour autant *positives*. {...} – Décrire les existentiels qui font l'armature du champ transcendantal – Et qui sont toujours un rapport de l'agent (je peux) et du champ sensoriel ou idéal. L'agent sensoriel = le corps – L'agent idéal = la parole – Tout cela appartient à l'ordre du « transcendantal » de *Lebenswelt*, c'est-à-dire des transcendances portant 'leur' objet »<sup>63</sup>. Dans ce champ, il y a donc « germination de ce qui *va avoir été* compris »<sup>64</sup>.

Pour désigner ces significations latentes, qui font la vie du sens, Merleau-Ponty parle de charnières, de pivots, des « existentiels » de nos expériences<sup>65</sup> : ce sont les axes et les dimensions autour desquels s'articulent la phénoménalisation de la corporéité et celle des phénomènes de monde, dans une double intercalation du sensible dans le sentant (la vie humaine insère le monde dans sa chair) et du sentant dans le sensible (« il n'y a jamais dans le visible que des ruines de l'esprit »<sup>66</sup>). C'est le corps qui « définit des rayons de monde »<sup>67</sup>, et le monde brut apparaît donc comme un champ gravitant autour de ces rayons. C'est le corps qui impose son monogramme au monde sensible, emplissant celui-ci de matrices symboliques et de foyers virtuels offerts tant à l'action, qu'à la genèse d'un mouvement réflexif, où « l'esprit est incroyablement pénétré de structure corporelle »<sup>68</sup>. Le Présent est immémorial, dimensionnel, étendu et gonflé par ces constellations qui structurent notre ouverture au monde. Elles ne sont elles-mêmes pas perçues, elles font parties de notre « inconscient »<sup>69</sup>. Elles sont l'invisible du visible.

---

entre quoi et quoi et ce qui fait l'entre-deux. Ce n'est pas une série d'inductions – C'est *Gestaltung* et *Rückgestaltung*. « Mouvement rétrograde du vrai » ce phénomène qu'on ne peut plus se défaire de ce qui a été une fois pensé, qu'on le retrouve dans les matériaux mêmes... ».

<sup>62</sup> MERLEAU-PONTY, M., *L'œil et l'esprit*, *op.cit.*, p. 77.

<sup>63</sup> *VI*, p. 225.

<sup>64</sup> *VI*, p. 243.

<sup>65</sup> Voir *VI*, p. 234 : « Ces existentiels, ce sont eux qui font le *sens* (substituable) de ce que nous disons et de ce que nous entendons. Ils sont l'armature de ce « monde invisible » qui, avec la parole, commence d'imprégner toutes les choses que nous voyons ».

<sup>66</sup> *VI*, p. 234.

<sup>67</sup> *Nature*, p. 347.

<sup>68</sup> *Nature*, p. 335.

<sup>69</sup> Pour Merleau-Ponty, cet inconscient n'est pas seulement celui de refoulement, n'est pas seulement représentation inconsciente. C'est un inconscient d'état, un inconscient initial, qui est le *Sentir* même. Le sentir n'est pas la possession intellectuelle de « ce qui » est senti, mais c'est la dépossession de nous-mêmes, au profit de ce qui est senti, c'est notre ouverture première. Cf. *Résumés de cours*, *op.cit.*, p. 179 : « L'inconscient de refoulement serait donc une formation secondaire, contemporaine de la formation d'un système perception-conscience, et l'inconscient primordial serait le laisser-être, le oui initial, l'indivision du sentir ». Voir aussi *VI*, p. 234 : « Cet inconscient à chercher non pas au fond de nous, derrière le dos de notre 'conscience', mais devant

Mais la Chair, si elle est ainsi dépôt sédimenté du sens de l'expérience humaine, ne l'est pas seulement individuellement, pour chaque homme dans son inscription au monde, elle l'est aussi de manière collective. Elle réussit à réunir « en un seul tissu la pluralité des monades, le passé et le présent, la nature et la culture »<sup>70</sup>, et les différentes cultures. Si la chair est emplie de significations silencieuses, si j'y suis inscrit autour de pivots et de charnières, en vertu du symbolisme originaire qu'est mon corps, c'est aussi parce que d'autres chairs sont en chiasme avec le monde, et parce que de cette communauté peut naître un « symbolisme conventionnel ».

### **3. Du symbolisme originaire au symbolisme conventionnel : Réflexivité de la culture**

Les dimensions interrogées jusqu'à présent relèvent de ce que Merleau-Ponty qualifie de symbolisme originaire : « En disant que le corps est symbolisme on veut dire que, sans *Aufassung* préalable du signifiant et du signifié supposés séparés, la corps passe dans le monde et le monde passe dans le corps »<sup>71</sup>.

L'institution primordiale du corps comme sentant-sensible, ouvre à toutes les autres institutions, d'abord latentes, mais ensuite symboliques au sens courant de ce terme, c'est-à-dire au sens de symbolisme conventionnel<sup>72</sup>. Ce dernier véhicule une dimension collective, partageable, qu'il nous faut questionner.

Pour Merleau-Ponty, il y a passage du symbolisme originaire au symbolisme proprement dit. Le symbolisme originaire est déjà communication, au sens de communauté originaire, et c'est sur cette base qu'une véritable communication pourra prendre place. Le *Logos endiathetos*, interne à la Chair, peut se faire *Logos prophorikos*, logos proféré, monde de la culture institué.

La communauté originaire se donne dans l'expérience primordiale de notre inscription au monde. C'est à partir de cet anonymat qui caractérise le sentir en général que l'on peut envisager le rapport intersubjectif, qui se donnera originairement comme une intercorporéité sensorielle<sup>73</sup>. C'est parce que nous

---

nous comme articulation de notre champ. Il est inconscient parce qu'il n'est pas *objet*, mais il est ce par quoi les objets sont possibles, c'est la constellation où se lit notre avenir (...). Il est la *Urgemeinschaftung* de notre vie intentionnelle, l'*Ineinander* des autres en nous et de nous en eux ».

<sup>70</sup> « Un inédit de Maurice Merleau-Ponty. Exposé pour sa candidature au Collège de France (1952) », (publié par M. Guérout), in *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1962 (n°4), pp. 401-409, p. 409.

<sup>71</sup> *Nature*, p. 273.

<sup>72</sup> Voir par exemple MERLEAU-PONTY, M., *La Prose du monde*, (texte établi et présenté par C. Lefort), Paris, Gallimard, 1969, p. 63n.

<sup>73</sup> Voir *Résumés de cours*, p. 178 : « Si je suis capable de sentir par une sorte d'entrelacs du corps propre et du sensible, je suis capable aussi de voir et de reconnaître d'autres corps et d'autres hommes ».

sommes tous au même sensible qui se donne en son épaisseur, c'est par cette *Einführung* au monde, que nous nous ouvrons primordialement à autrui.

Si le « moi charnel » du sentir se phénoménalise au contact de l'épaisseur du monde, ce même visible qui me traverse peut tout aussi bien englober autrui<sup>74</sup>. Dès lors, autrui formera lui aussi une articulation de la chair. Nous ne sommes que deux « modulations », deux « variantes » d'une seule et même vision à laquelle nous participons ensemble<sup>75</sup>. Il y a « universel-latéral de co-perception du monde »<sup>76</sup>.

Le sentir est ouverture à la généralité de la profondeur du monde. Celle-ci s'offre non seulement à moi mais aussi à tout autre sentir possible: « Tout repose sur la richesse insurpassable, sur la miraculeuse multiplication du sensible. Elle fait que les mêmes choses ont la force d'être choses pour plus d'un (...). Tout tient à ce que cette table, celle qu'à l'instant mon regard balaye et dont il interroge la texture, n'appartient à aucun espace de conscience et s'insère aussi bien dans le circuit des autres corps; tout tient à ce que nos regards ne sont pas des actes de conscience, dont chacun revendiquerait une indéclinable priorité, mais ouverture de notre chair aussitôt remplie par la chair universelle du monde »<sup>77</sup>. Il y a *compréhension* au même champ. C'est primordialement mon entrelacement avec le monde qui est constitutif de mon être avec autrui en tant que mon ouverture à la chair du monde me place directement dans une « intersubjectivité sensorielle »<sup>78</sup>.

C'est mon *Einführung* avec les choses qui me permet donc de vivre mon *Einführung* avec autrui et ce, non seulement parce que je sais que mon visible, de par son épaisseur, peut être ouvert à d'autres « sentir » que le mien<sup>79</sup>, mais aussi parce que, au cœur de la chair du monde, parmi les visibles que je rencontre, pour certains d'entre eux, « j'assiste à la métamorphose »<sup>80</sup> : un de ces visibles est aussi voyant et par là se fait *corps vivant* semblable au mien<sup>81</sup>. « Le schéma corporel va être non seulement rapport aux choses et à un *Umwelt* de

---

<sup>74</sup> Voir VI, p. 185: « ce cercle que je ne fais pas, qui me fait, cet enroulement du visible sur le visible, peut traverser, animer d'autres corps aussi bien que le mien ».

<sup>75</sup> Cf. « Préface », in *Signes, op.cit.*, pp. 7-47, p. 22. Voir aussi VI, pp. 187-188 : « Il n'y a pas ici de problème de l'*alter ego* parce que ce n'est pas *moi* qui vois, pas *lui* qui voit, qu'une visibilité anonyme nous habite tous deux, une vision en général, en vertu de cette priorité primordiale qui appartient à la chair, étant ici et maintenant, de rayonner partout et à jamais, étant individu, d'être aussi dimension et universel ».

<sup>76</sup> *Nature*, p. 281.

<sup>77</sup> « Préface », in *Signes, op.cit.*, p. 23.

<sup>78</sup> *Nature*, p. 343.

<sup>79</sup> Cf. *Nature*, p. 351 : « Ce que je vois, je le vois comme spectacle pour les autres, parce qu'il y a *Einführung* avec lui et à travers lui avec d'autres *sentir* ».

<sup>80</sup> « Préface », in *Signes, op.cit.*, p. 23.

<sup>81</sup> Cf. VI p. 188 : « Nous n'avons plus seulement devant nous le regard sans prunelle, la glace sans tain des choses, ce faible reflet, ce fantôme de nous-mêmes ».

choses, mais rapport à d'autres schémas corporels »<sup>82</sup>. Dès que la structure narcissique du corps est instituée, « le champ est ouvert à d'autres Narcisses »<sup>83</sup>. L'expérience de la réversibilité touchant-tangible, voyant-visible qui caractérise la chair du corps est « point de transfusion »<sup>84</sup>. L'expérience de la réversibilité peut se propager de proche en proche et ainsi rencontrer autrui. Dans le mouvement même de vouloir se toucher touchantes, mes mains peuvent toucher d'autres mains. Le corps d'autrui peut prendre la place du mien. Les autres « sont mes jumeaux ou la chair de ma chair »<sup>85</sup>.

Merleau-Ponty fonde ainsi la communauté intersubjective sur une intercorporéité. « Si, en serrant la main de l'autre homme, j'ai l'évidence de son être-là, c'est qu'elle se substitue à ma main gauche, que mon corps annexe le corps d'autrui dans cette "sorte de réflexion" dont il est paradoxalement le siège. Mes deux mains sont "comprésentes" ou "coexistent" parce qu'elles sont les mains d'un seul corps : autrui apparaît par extension de cette comprésence, lui et moi sommes comme les organes d'une seule intercorporéité »<sup>86</sup>.

L'identité originaire de ma vision et de ma visibilité fonde donc l'expérience d'autrui et la possibilité d'une véritable rencontre car lui aussi sera identité de sa visibilité et de sa vision<sup>87</sup>. Ce qu'il y a, c'est donc d'abord une autre sensibilité, une autre corporéité avec laquelle je suis en chiasme. Tout ce qui relève ainsi de l'esthésiologie passe de l'un à l'autre *sans* nécessiter aucun raisonnement. « Mon corps est aussi bien fait de leur corporéité »<sup>88</sup>. Merleau-Ponty dira aussi que cette structure esthésiologique du corps « est déjà désir, *libido*, projection-introjection » et qu'il y a un « enracinement naturel du pour autrui »<sup>89</sup>. Le corps, de soi, de par son propre poids de corps et de par son propre arrangement, demande autre chose que des relations avec soi ou avec des choses<sup>90</sup>, il est « organe du pour autrui »<sup>91</sup>. Il y a empiètement des schémas corporels les uns sur les autres, ils se projettent dans les autres et s'introjettent ces derniers, ils ont

---

<sup>82</sup> *Nature*, p. 287.

<sup>83</sup> *VI*, p. 185.

<sup>84</sup> LIVET, P., « Pensée du temps et recherche éthique » in *Esprit*, 1982 (n° 6), pp. 78-88, p. 83.

<sup>85</sup> « Préface », in *Signes*, *op.cit.*, p. 22.

<sup>86</sup> « Le philosophe et son ombre », *op.cit.*, p. 214.

<sup>87</sup> Loin de se déposséder l'un l'autre, comme c'était le cas par exemple chez Sartre où le voyant se faisait visible devant le regard de l'autre mais par là, était rendu à la condition d'objet, le voyant se fait ici visible parce que cela est la condition de possibilité de sa vision. Il se fait donc visible *en tant que* voyant, c'est-à-dire qu'« il ne se fait visible que pour se retrouver lui-même » (BARBARAS, R., *De l'être du phénomène. Sur l'ontologie de Merleau-Ponty*, Grenoble, J. Million (coll. Krisis), 1991, pp. 287-288). Si par mon côté visible, je peux être "offert" à autrui, il reste que je ne pourrai pas être nié par lui en tant que ce côté visible est aussi intrinsèquement côté voyant. « Le mouvement par lequel je me fais visible pour une autre vision, écrit Barbaras, ne se distingue pas de celui par lequel je me fais voyant pour saisir cette autre vision » (*Idem*, p. 288). Ce qui s'apparaît l'un à l'autre, c'est toujours de part et d'autre la structure réversible qui caractérise la chair du corps.

<sup>88</sup> *Nature*, p. 281.

<sup>89</sup> *Nature*, p. 272.

<sup>90</sup> Cf. *Nature*, p. 288.

<sup>91</sup> *Nature*, p. 281.

entre eux des rapports d'être, ils se désirent, ils recherchent l'identification, mais sans jamais l'atteindre. Merleau-Ponty qualifie cela d'*Ineinander*, ce qui signifie que « chacun des termes n'est en l'autre, possédé par lui, que s'il ne s'y résorbe pas et par conséquent le possède à son tour »<sup>92</sup>.

Au sein de la chair, une première communauté de reconnaissance a toujours déjà eu lieu, et ce parce que la corporéité est un lexique de base<sup>93</sup>, qui nous permet une première communication en vertu de ce symbolisme originaire. À ce stade, la communication est aussi naturelle que le fonctionnement des sens humains<sup>94</sup>. Le symbolisme originaire doit se comprendre comme rapport d'être et d'expression<sup>95</sup>.

C'est au sein de cette première forme de communauté, conçue comme intercorporéité sensorielle, et par là expressive, que doit se concevoir la genèse de la communication : « Et dès lors, mouvement, toucher, vision, s'appliquant à l'autre et à eux-mêmes, remontent vers leur source et, dans le travail patient et silencieux du désir, commence le paradoxe de l'expression »<sup>96</sup>. C'est à partir de cette infrastructure que sera rendu possible le symbolisme conventionnel ou artificiel, dans une communauté inter-*subjective*, c'est-à-dire le monde du langage et celui de la culture.

« C'est le *Logos endiathetos* qui appelle le *Logos prophorikos* »<sup>97</sup>.

« Donc la réflexion est la venue à soi de l'Être, *Selbstung*, à travers un sentir, et la réalisation de l'intersubjectivité qui est d'abord intercorporéité et ne devient culture qu'en s'appuyant sur la communication sensible-corporelle »<sup>98</sup>

Il y a donc un Logos du monde sensible, celui de notre rapport primordial à la chair du monde qui comme nous venons de le voir est aussi communauté intercorporelle. Notre hypothèse est que ce que Merleau-Ponty vise par là, c'est le sens vivant de toute culture, l'expression de formes de vie. Dans tout langage proféré, dans toute œuvre de culture, dans nos rapports avec autrui, dans le monde visible pour nous, il y a toujours une part de non-institué, un champ plus

---

<sup>92</sup> R. Barbaras, *Idem*, p. 290.

<sup>93</sup> Cf. *Nature*, p. 281 : « Mon schéma corporel est un moyen normal de connaître les autres corps et ceux-ci de connaître mon corps ».

<sup>94</sup> Cf. *Nature*, p. 288

<sup>95</sup> Cf. *Nature*, p. 281 : « Le corps humain est symbolisme = non pas au sens superficiel = un terme représentatif de l'autre, tenant lieu d'un autre, mais au sens fondamental de : expressif d'un autre ».

<sup>96</sup> *VI*, p. 189.

<sup>97</sup> *VI*, p. 224.

<sup>98</sup> *Nature*, p. 340.

large que toute institution. C'est là que se situe la *vie* même de la culture, *l'essence de la vie humaine comme vivre culturel*. C'est dans ce non-institué que se joue la « force instauratrice » pour reprendre ici encore la formule utilisée par Jean Ladrière. Le Logos endiathetos, qui traverse toute culture dans ses différentes institutions, est *articulation* de cet originaire de notre vie *et* de son historialisation sédimentée. C'est aussi ce qui nous donne de vivre primordialement le monde comme sujet sentant-sensible, sur le mode affectif de l'*Einfühlung*. Dans tous nos actes, même les plus réflexifs, c'est toujours cette source que nous tentons d'exprimer.

C'est à partir de là que Merleau-Ponty envisage la **réflexivité de la culture** : « Il faut retrouver cet esprit brut et sauvage sous tout le matériel culturel qu'il s'est donné {...} Il y a un Logos du monde naturel, esthétique, sur lequel s'appuie le Logos du langage »<sup>99</sup>. C'est par un retour à cette matrice polymorphe, à ce monde sauvage, au non-institué de nos institutions, à ce qui en elles est *vie*, que la culture peut s'auto-réfléchir.

C'est aussi par un tel retour que d'autres possibles pourront être lus. À cette marge de l'institué, dans ce foyer de possibles, dans ce qui est encore de l'ordre de l'indécidable, pourra s'ouvrir la possibilisation de nouveaux possibles et l'élargissement de la culture dans la rencontre. « La communication d'une culture à l'autre se fait dans la région sauvage où elles ont toutes pris naissance »<sup>100</sup>. L'autre culture ne peut se livrer « à nous que si nous oublions les formes terminales de notre culture »<sup>101</sup>, que si nous sommes capables de reprendre possession avec la région sauvage de nous-mêmes non-investie dans notre culture<sup>102</sup>.

---

<sup>99</sup> *Nature*, p. 274.

<sup>100</sup> *VI*, p. 154.

<sup>101</sup> MERLEAU-PONTY, M., « Partout et nulle part », in *Signes, op.cit.*, pp. 158-200, p. 172.

<sup>102</sup> Cf. MERLEAU-PONTY, M., « De Mauss à Claude Lévi-Strauss », in *Signes, op.cit.*, pp. 143-157, p. 151 : « Il n'est, bien entendu, ni possible ni nécessaire que le même homme connaisse d'expérience toutes les sociétés dont il parle. Il suffit qu'il ait quelque fois et assez longuement appris à se laisser enseigner par une autre culture, car il dispose désormais d'un organe de connaissance nouveau, il a repris possession de la *région sauvage de lui-même* qui n'est pas investie dans sa propre culture, et *par où il communique avec les autres* » (Nous soulignons).