

Problématique de l'institution
dans la dernière philosophie de Maurice Merleau-Ponty

Événement Structure Chair

Koji Hirose

**Problématique de l'institution
dans la dernière philosophie de Maurice Merleau-Ponty**

Événement Structure Chair

**Numéro spécial des Études de Langues et de Cultures,
N° 2, mars 2004, Institut de Langues et de Cultures Modernes,
Université de Tsukuba**

©
by
Koji Hirose
2004
All Rights Reserved

Publisher: Institute of Modern Languages and Cultures, University of
Tsukuba (Chair: Yasuaki Fujiwara)
1-1-1 Ten'nodai, Tsukuba, Ibaraki 305-8571

Printing Office: Alles, Inc.

2-11-6 Takezono, Tsukuba, Ibaraki 305-0032
Phone: 0298-53-8188

AVERTISSEMENT

Le texte qu'on va lire reproduit avec quelques modifications la thèse de doctorat (Université de Paris I, France) intitulée «Problématique de l'institution dans la dernière philosophie de Maurice Merleau-Ponty» que j'ai soutenue en 1994 devant un jury composé des Professeurs Jean Deprun, Françoise Dastur, François Heidsieck, Jean-François Courtine. Certains textes que j'ai cités comme inédits sont actuellement publiés¹. Pour la raison technique, je n'ai pas pu renouveler la référence.

Je tiens à remercier vivement Madame Suzanne Merleau-Ponty qui m'a donné l'autorisation de reproduire les citations des inédits de Maurice Merleau-Ponty. Je remercie Monsieur Jean Deprun, directeur de la thèse, et tout particulièrement, Madame Françoise Dastur qui, tout au long de l'élaboration de ce travail, m'a manifesté sa confiance et son soutien. Ma gratitude vont aussi à Monsieur François Heidsieck qui m'a donné l'occasion d'exposer mon travail au colloque de Grenoble en 1991; à Claude Lefort qui, lors de l'entretien qu'il m'a accordé en 1989, m'a incité à travailler sur la problématique de l'institution; à Renaud Barbaras dont les travaux ont facilité en France les études sur Merleau-Ponty; à Mauro Carbone qui m'a invité à participer à la revue *Chiasmi international*, publication trilingue autour de la pensée de Merleau-Ponty. Je remercie en particulier Sébastien Blanc qui a revu et corrigé soigneusement l'ensemble de mon texte, ainsi que Stéphanie Ménasé qui m'a aidé à transcrire les manuscrits de Merleau-Ponty. Je remercie aussi tous les amis de la Société japonaise des Études sur Merleau-Ponty. Mes remerciements s'adressent également à l'Institut de Langues et de Culture Modernes de l'Université de Tsukuba pour le soutien financier.

¹ *La Nature*, établie et annotée par D. Ségler, Paris, Seuil, 1995; *Notes des cours au Collège de France*, texte établie par S. Ménasé, Paris, Gallimard, 1996; *Notes de cours sur L'Origine de la géométrie de Husserl*, éd. F. Robert, Paris, PUF, 1998; *L'Institution/La passivité, notes de cours au Collège de France (1954-1955)*, textes établis par D. Darmaillacq, Cl. Lefort et S. Ménasé, Paris, Belin, 2003.

ABRÉVIATIONS

I. Textes publiés de Merleau-Ponty.

Pour indiquer les ouvrages publiés de Merleau-Ponty, nous utiliserons les abréviations suivantes, accompagnées des numéros de page [Voir aussi *Bibliographie*].

AD : *Les aventures de la dialectique*, Paris, Gallimard, < Idées >, 1955.

EPH : *Éloge de la philosophie*, Paris, Gallimard, 1953.

HT : *Humanisme et terreur* (1947), Paris, Gallimard, < Idées >, 1980.

INEDIT : < Un inédit de Maurice Merleau-Ponty >, *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1962.

OE : *L'oeil et l'esprit* (1961), Paris, Gallimard, 1964.

PM : *La prose du monde*, Paris, Gallimard, < Tel >, 1969.

PNH : < Philosophie et non-philosophie depuis Hegel, (I) >, *Textures*, 1974.

PP : *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, < Tel >, 1945.

PRIMAT : *Le primat de la perception et ses conséquences philosophiques* [1^{re} publication : *Bulletin de la Société française de Philosophie*, 1947], précédé de *Projet de travail sur la nature de la Perception* (1933) et *La Nature de la Perception*(1934), Grenoble, Cynara, 1989.

RC : *Résumés de cours* (Collège de France, 1952-1960), Paris, Gallimard, < Tel >, 1968.

RCS : *Merleau-Ponty à la Sorbonne : résumé de cours 1949-1952* [1^{re} publication: *Bulletin de Psychologie*, nov. 1964], Grenoble, Cynara, 1988.

S : *Signes*, Paris, Gallimard, 1960.

SC : *La structure du comportement* (1942), Paris, Presses Universitaires de France [PUF], 1977.

SHPH : *Les sciences de l'homme et la phénoménologie*, Centre de Documentation Universitaire, 1951.

SNS : *Sens et non-sens* (1948), Paris, Nagel, 5^e édition, 1966.

UNION : *L'union de l'âme et du corps chez Malebranche, Biran et Bergson*, Notes prises au cours de M. Merleau-Ponty à l'École Normale Supérieure (1947-1948), recueillies et rédigées par J. Deprun, Nouvelle éd. revue et augmentée, Paris, Vrin, 1978.

VI : *Le Visible et l'invisible*, suivi de notes de travail, Paris, Gallimard, « Tel », 1964.

II. Sources manuscrites des textes inédits de Merleau-Ponty, conservés à la Bibliothèque Nationale, Paris,

« Papiers Merleau-Ponty », Don 92-21

1) Pour indiquer les textes inédits de Merleau-Ponty, nous utiliserons les sigles suivants. Les titres sont de Merleau-Ponty. [Voir aussi *Bibliographie*, et *Appendice I*].

※ Notes de Merleau-Ponty qui servirent à la préparation des cours au Collège de France, 1952-1961 (manuscrits).

[Nous ne citerons que des inédits que nous avons plus ou moins attentivement consultés].

[Boîte V].

- MSPPR(53-54) : *Cours de 1953-1954*, « Le Problème de la parole ».

[Boîte VI].

[enveloppe 1].

= MS.IHPP(54-55) : *Cours de 1954-1955*, « L'institution dans l'histoire personnelle et publique ».

[enveloppe 2].

- MSPHD(55-56) : *Cours de 1955-1956*, « La philosophie dialectique ».

- MS.TCD(55-56) : *Cours de 1955-1956*, « Textes et commentaires sur la dialectique ».

[enveloppe 3].

- MSCN(57) : *Cours de 1957*, < Le Concept de nature (1957) >
- MSNA(58) : *Cours de 1958*, < Nature (1958) >.
- MSCR(59-60) : *Cours de 1959-60*, < Notes 1959-1960 (cours sur le corps)>.

[enveloppe 5].

- MS.HLP(59-60) : *Cours de 1959-60*, < Husserl aux limites de la phénoménologie >
- MSNL(59-60) : *Cours de 1959-60*, < Nature et logos - Le corps humain >.

2) Les textes inédits, encore en état de préclassement (Bibliothèque Nationale), ne présente aucune référence systématique; le foliotage sera peut-être modifié. Les notes comportent souvent le titre, la page ou la date, mais les notes non numérotées sont abondantes, et il arrive parfois que Merleau-Ponty reprenne partiellement un thème pour essayer la nouvelle formulation (Cf. l'*Appendice I*).

Aussi donnons-nous des informations qui permettent de localiser le texte, entre guillemets après le sigle, selon la méthode suivante :

A) Seul le numéro de page est indiqué, lorsqu'il permet facilement de localiser le texte :

ex) MS.HLP(59-60):< Nature, 12 > ⇒ Note pour le cours sur la < Nature > (1958), p. 12.

B) Si plusieurs notes présentent la même référence - ce qui signifie que Merleau-Ponty a repris le même thème -, nous ajouterons au numéro de la page mention (I), (II), (III), selon l'ordre logique présumé.

ex) MS.IHPP(53-54):< Institution, 32 (II) > ⇒ Deuxième rédaction de la note pour le cours sur < L'institution >, p. 32.

C) Un manuscrit non numéroté sera localisé par d'autres informations.

ex) MS.PHD(55-56): < 12 avril 1956, p. 3 > ⇒ Note pour le cours du 12 avril 1956 sur < La philosophie dialectique > (1955-1956), troisième page.

3) La méthode de transcription.

Lorsque nous transcrivons les manuscrits, nous utiliserons les sigles suivants :

mg : marge gauche.

ms : marge supra.

* : un astérisque est mis après tout mot dont la lecture est conjecturale.

[] : les crochets encadrent des lettres ou des mots restitués, ou un signe de ponctuation pour une meilleure compréhension.

[illis.] : le ou les mots illisibles.

< > : les mots ou phrases ajoutés par Merleau-Ponty sont mis entre soufflets.

Introduction.

Nous nous proposons dans ce travail de relire les textes philosophiques de Maurice Merleau-Ponty, en soulignant l'importance de la problématique de l'institution pour la compréhension de sa pensée, notamment de sa « dernière » pensée.

Mais qu'entend-on par « la dernière pensée » de Merleau-Ponty? N'oublions pas que son dernier ouvrage édité est inachevé. On sait que la partie rédigée du *Visible et l'invisible* n'est qu'une introduction à l'ontologie indirecte. Nous verrons que l'on ne peut pas déterminer le sens définitif du chapitre intitulé « L'entrelacs - le chiasme », consacré principalement à l'analyse du corps « esthésiologique », sans le rattacher au projet global de cet ouvrage. Mais le caractère allusif de ses plans, repris par Claude Lefort, a obligé les commentateurs à « reconstituer » ce projet à l'aide d'autres textes. Devant cette tâche presque impossible, on préférerait s'inspirer librement des « notes de travail », qui restent toujours actuelles.

Nous devons beaucoup à cette sorte de travaux, - et nous le signalerons au cours de ce travail -, notamment aux récents travaux phénoménologiques qui insistent sur l'exigence d'une rigueur philosophique que dissimule parfois la souplesse de l'écriture de Merleau-Ponty.

Mais notre propos est plutôt de circonscrire le champ d'interrogation qui a rendu possible la « dernière » philosophie. Autrement dit, nous essayerons de faire apparaître, dans les textes publiés de Merleau-Ponty, les questions que pose son dernier ouvrage et leurs solutions possibles. La problématique de l'institution constitue pour nous une sorte d'axe ou de membrure de ce champ d'interrogation.

Mais pourquoi cette notion parmi d'autres? On dira peut-être que la notion d'institution, présentée de façon programmatique dans son cours au Collège de France (l'année 1954-1955), ne représente qu'une période intermédiaire dans l'évolution de sa pensée, — entre l'époque < phénoménologique > ou < existentialiste > et l'époque < ontologique >. Nous répondrons que cette objection suppose le développement linéaire de sa pensée. Si l'on insiste trop sur cette évolution linéaire, on risque de voir deux philosophies derrière l'unité de son oeuvre ; on est amené ainsi à opposer la phénoménologie existentialiste, humaniste, engagée, etc. à la philosophie spéculative du *Visible et l'invisible*. La lecture attentive de son oeuvre montre tout de suite le caractère simpliste de cette lecture : on sait qu'il est facile de trouver le germe de sa dernière philosophie dans la première, et la reprise de la même question dans les < notes de travail >. Cela conduit Sartre à affirmer : < En un sens, rien n'a changé des idées qu'il soutenait dans sa thèse; en un autre, tout est méconnaissable > ¹. Cette constatation apparemment exacte se révèle douteuse lorsqu'on aperçoit que l'intention de Sartre est de présenter la pensée de Merleau-Ponty comme si elle était déchirée perpétuellement entre l'entreprise phénoménologique et < les impératifs de l'ontologie > ², l'humanisme et < la nuit du non-savoir > ³. Mais cette lecture manifeste moins le mouvement propre à la pensée de Merleau-Ponty que les limites de la *psychanalyse existentielle* ; Merleau-Ponty répondrait, nous le verrons, que c'est plutôt Sartre, tributaire de la philosophie de la conscience malgré son effort pour la dépasser, qui est déchiré interminablement entre imaginaire et réel, passé et avenir, événement et raison, essence et existence, être et néant. Bref,

1) J.-P. Sartre, < Merleau-Ponty vivant >, *Les Temps Modernes*, numéro spécial 184-185, 1961; repris in *Situations*, IV, Paris, Gallimard, p. 266.

2) *Ibid.*, p. 275.

3) *Ibid.*, p. 266.

la lecture de Sartre ne fait qu'enfermer Merleau-Ponty dans le schéma de sa propre philosophie, qui, au fond, n'est qu'un remaniement du schéma linéaire. Nous verrons que la tâche de Merleau-Ponty est précisément de dévoiler le fondement de ce va-et-vient interminable.

Pour ne pas s'attarder davantage sur ce débat qui garde les traces de leur < querelle >, signalons que notre fil conducteur permet à la fois de mettre en évidence le renversement radical de sa pensée et de créer une articulation inattendue de ses thèmes. Autrement dit, au lieu de se contenter de constater le va-et-vient, nous nous proposons de montrer que la problématique de l'institution renvoie à un ordre qui échappe à l'alternative de la continuité et de la discontinuité, de l'anticipation et de la reprise. D'autre part, ce fil conducteur permet de thématiser à la fois la richesse de ses analyses < concrètes > et l'approfondissement pour ainsi dire vertical du même thème.

Expliquons-nous :

1) A lire le résumé du cours sur la notion d'institution (1953-1954), on s'aperçoit que Merleau-Ponty cherche à y reprendre les problèmes fondamentaux de sa phénoménologie. Cette notion se présente d'abord comme la reprise de ses premiers ouvrages. Déjà, dans cette perspective, nous pouvons souligner l'importance de cette notion :

A) Dans le cours sur la notion d'institution, Merleau-Ponty définit celle-ci comme un des < événements d'une expérience qui la dotent de dimensions durables > (RC, 61). Or, ce qui est remarquable, c'est que Merleau-Ponty utilise ce mot < institution > dans un sens presque identique vers la fin de *La structure du comportement* (SC, 224), — ouvrage dont on tient rarement compte, surtout lorsqu'il s'agit de sa < dernière > pensée. En suivant le mouvement interne de cette première thèse,—qui n'est pas lui-même linéaire,—nous nous efforcerons d'assister à l'apparition de notre problématique, de manière à montrer en quel sens la notion d'institution concerne les questions fondamentales qui ne cessent d'animer toutes les

recherches du philosophe. [1^{re} Partie, chap. I].

B) En même temps, la « définition » de la notion d'institution nous conduit à réexaminer son deuxième ouvrage, la *Phénoménologie de la perception*. On sait que la notion d'institution s'inspire du mot *Stiftung* que le « dernier » Husserl utilisait notamment dans *L'origine de la géométrie*. Nous verrons en quel sens la notion de *Stiftung* joue un rôle constitutif dans le développement de cet ouvrage, sans être pleinement thématifiée. Ainsi conçue, la notion d'institution se présente comme la thématisation du fondement même de la phénoménologie de notre auteur.

D'autre part, Merleau-Ponty présente au début du cours sur la notion d'institution la portée générale de cette notion (RC, 59-61). Il est facile de voir qu'elle concerne les problèmes fondamentaux de la phénoménologie de Husserl, notamment la théorie de la constitution et de la réduction phénoménologique. Comme chez Husserl, cette question est abordée à travers le problème de l'expérience d'autrui ⁴ et celui de la temporalité. Aussi l'examen de cette notion permet-il de préciser en quel sens elle donne « un remède aux difficultés de la philosophie de la conscience » (RC, 59), et dans quelle mesure elle présente la nouvelle conception du rapport entre le sujet et le monde phénoménologique.

On est ainsi conduit à supposer que la notion d'institution concerne les « limites » de la phénoménologie, - thème qui est la préoccupation majeure de sa dernière philosophie. Bref, le premier intérêt de notre problématique, c'est de mettre en évidence l'articulation interne de sa philosophie et de déterminer le sens de la discontinuité radicale qui surgit dans son interrogation continuelle.

2) On objectera peut-être que nous ne sommes pas encore totalement libre

4) Sur le rapport étroit entre la méthode de la réduction phénoménologique et la question de l'intersubjectivité chez Husserl, voir F. Dastur, « Réduction et intersubjectivité », in E. Escoubas et M. Richir (sous la dir. de), *Husserl*, Grenoble, Jérôme Millon, coll. « Krisis », pp. 43-64.

de l'alternative de la continuité et de la discontinuité. D'où notre deuxième partie, qui représente le moment « descriptif » de notre travail.

Dans le cours sur la notion d'institution, Merleau-Ponty propose d'approcher cette notion à travers « quatre ordres de phénomènes » (RC, 61). Or, la lecture de ce passage suffit à montrer la valeur de notre fil conducteur pour la compréhension de la philosophie de Merleau-Ponty : elle permet de lier la problématique de la nature (Animalité et corps esthésiologique et libidinal) à celle de l'histoire, deux problématiques qu'on a tendance à discuter séparément.

Comment articuler ces deux ordres, qui semblent nous conduire dans les directions opposées? Mais la question n'est-elle pas précisément de thématiser ce « double sens » ou la « diplopie », pour « prendre possession entière, comme le regard prend possession des images monoculaires pour en faire une seule vision » (RC, 127)? Ne peut-on pas faire apparaître ce que X. Tilliette a appelé « une philosophie de l'institution »⁵ comme la charnière de ces deux problématiques? Ses réflexions sur la peinture et le langage, - deux ordres intermédiaires entre l'ordre naturel et l'ordre historique - ne peuvent-elles pas être considérées comme une préparation à la philosophie de l'institution?

Pour justifier cette hypothèse, il suffit de faire remarquer que, dans les écrits des années 50, Merleau-Ponty utilise abondamment le terme d'« institution », en le prenant au sens fort⁶. Nous verrons que, à cette

5) X. Tilliette, *Philosophes contemporains : textes et études philosophiques*, G. Marcel, M. Merleau-Ponty, K. Jaspers, Paris, Desclée de Brouwer, p. 71.

6) *Ibid.*, p. 72 : « Il serait trop long même d'en résumer le multiple emploi. Ce qu'il faut souligner, c'est qu'à tous les degrés la réalité est symbolisation, et qu'il n'est pas une parcelle d'existant qui ne soit devenir et institution ». E. Heidsieck a fait remarquer à juste titre que la « notion d'institution regroupe transversalement tous ces problèmes [= la perception, le langage, l'histoire, l'ontologie] », « Prologue » in *Merleau-Ponty, la philosophie et son langage*, Grenoble, « Recherches sur la philosophie et le langage » . n° 15, 1993, p. 11.

époque, la problématique de l'institution se distribue « sur plusieurs plans » (VI, 125) en réalisant leur articulation latérale. Nous nous proposons ainsi de dépasser du « dedans » le schéma linéaire.

Cela nous amène aussi à reprendre ses discussions avec les sciences naturelles et humaines. En règle générale, nous allons essayer de relire avec Merleau-Ponty les auteurs qu'il commente, pour bien comprendre le sens de sa rencontre avec la « non-philosophie », y compris celui du « jeu de la culture et du hasard » ⁷ qui y intervient, puisque cette rencontre est d'autant plus féconde qu'elle n'est pas *frontale*. Nous allons notamment souligner « l'influence » de l'analyse structuraliste de l'institution et sa différence fondamentale avec la philosophie de Merleau-Ponty, car sa « dernière » philosophie a été pour ainsi dire dissimulée par le mouvement structuraliste, qui semble aujourd'hui déjà institué [II^{ème} Partie].

3) Ces deux questions forment pour ainsi dire l'horizon à partir duquel nous aborderons *Le visible et l'invisible*. De ce point de vue, « Le philosophe et son ombre », article de 1959 sur Husserl, facilite notre accès au dernier ouvrage, puisqu'il reprend justement notre problématique et esquisse en même temps l'ontologie de la chair.

Répetons que notre intention est de faire ressortir, à l'intérieur même des textes rédigés du dernier ouvrage, son projet ultime. Nous verrons que ce travail conduit non seulement à souligner la reprise de la problématique de l'institution dans la dernière pensée, mais aussi à poser la question de l'institution de la philosophie elle-même. Notre fil conducteur ne conduit-il pas en dernière analyse à considérer l'oeuvre de Merleau-Ponty comme une « institution » [III^{ème} Partie]?

7) J. Deprun, « Culture et mémoire dans *Le visible et l'invisible* » in *Ibid.*, p. 142.

En fait, c'est Merleau-Ponty lui-même qui nous invite à adopter ce point de vue. Dans l'*Eloge de la philosophie*, Merleau-Ponty se demande comment la philosophie, qui est « une architecture de signes » (EPH, 75), comme toutes les « institutions » (EPH, 76), peut instituer un sens « au contact de tous les faits et toutes les expériences qui restent souvent muette ». Il nous faut donc essayer de mettre en relief dans ses textes les « moments féconds » (EPH, 78) où « s'institue » le sens de sa rencontre avec le monde, l'autre et les institutions. Dès lors, la problématique de l'institution est à la fois le fil conducteur et l'« objet » de ce travail.

* * *

Reste à signaler quelques points concernant la méthode de notre travail. L'exposé qui suit s'engage dans deux directions :

A) D'une part, nous tentons d'examiner le cours sur la notion d'institution en lui-même, à l'aide de *Résumés de cours* et les manuscrits de Merleau-Ponty qui servirent à la préparation des cours au Collège de France (1952-1960). Nous avons consulté attentivement les notes inédites du cours sur la notion d'institution et celles d'autres cours qui concernent notre problématique. Mais comme le dit Claude Lefort dans son introduction à la « Philosophie et non-philosophie depuis Hegel », notes du cours de l'année 1961, il importe de bien déterminer « le statut » (PNH, 84) du texte qui servait à la préparation du cours. Lefort précise que ces notes « ne furent que le support d'une expression qui s'accomplissent en un autre lieu, en un autre temps, par la parole » (PNH, 84). La lecture hâtive de ces notes inédites risque de nous faire confondre le simple résumé d'un ouvrage qu'il commente avec la pensée définitive de Merleau-Ponty. Par contre, les résumés publiés dans *L'Annuaire du Collège de France* nous montrent, dit toujours Lefort, « comment le philosophe circonscrivait le lieu où s'était fait le

mouvement de la parole > (RC, 8). Pour nous, ils présentent les points de repère suffisants pour orienter notre travail, consacré moins à la reconstitution du contenu de ce cours qu'à l'accès à la < dernière > pensée du philosophe.

Cette remarque permet de préciser notre méthode : si Merleau-Ponty traite dans d'autres textes le problème qu'il pose dans le cours sur l'institution, nous n'avons pas hésité à commenter ces textes, notamment les articles repris dans les *Signes* et *Les aventures de la dialectique*, plutôt que les *Résumés de cours* et les notes inédites (ex. le chapitre sur la peinture, le langage, et l'institution sociale).

Il n'en reste pas moins que ces notes inédites sont extrêmement précieuses pour bien saisir l'articulation des arguments et préciser les références des auteurs que Merleau-Ponty commente dans les cours au Collège de France. Nous donnerons les informations qui concernent notre problématique.

Par ailleurs, on trouvera, en *Appendice I*, la liste des principaux titres que nous avons trouvés dans les notes inédites du cours sur la notion d'institution. Elle permettra de repérer des chemins de sa pensée dans ce cours.

B) D'autre part et parallèlement, nous soulignerons que les mots d'institution et de *Stiftung* jouent un rôle constitutif dans l'architecture de sa philosophie. Ceci est évident dans ses deux premiers ouvrages, mais aussi dans les articles de *Signes*, *Le visible et l'invisible* et les < notes de travail >. C'est pourquoi nous avons établi, en *Appendice II*, la liste des occurrences de ces mots. Celle-ci permettra d'appréhender < objectivement > la diversité des emplois de ce terme, dont nous préciserons l'unité philosophique dans le cours même de ce travail. Ce fil conducteur s'est présenté pour ainsi dire de lui-même au cours de notre lecture de l'œuvre de Merleau-Ponty.

Première partie

La phénoménologie de l'institution

Dans cette première partie consacrée à la lecture de deux premiers ouvrages de Merleau-Ponty, nous nous proposons de poser quelques questions fondamentales, de manière à déterminer la tâche de la notion d'institution.

Nous assisterons d'abord à l'apparition du mot *institution* dans *La structure du comportement*, pour voir quel est son statut philosophique dans l'ensemble du projet philosophique de Merleau-Ponty et dans le contexte philosophique de l'époque [chapitre I]. Nous suivrons ensuite le développement de ce thème dans la *Phénoménologie de la perception*, en mettant en relief la problématique de la *Stiftung*. Pour bien déterminer les motivations de l'introduction de la notion d'institution, nous allons poser quelques problèmes qui restent en suspens dans cet ouvrage, d'abord sur le plan < descriptif > [chap. II], ensuite sur le plan < transcendantal > [chap. III].

CHAPITRE I

L'INSTITUTION ET LA CONSTITUTION
DANS
LA STRUCTURE DU COMPORTEMENT

La structure du comportement est peut-être un des textes les plus méconnus parmi les ouvrages philosophiques de Merleau-Ponty. Aujourd'hui sa critique de la pensée causale dans la physiologie et la psychologie semble avoir vieilli. Cependant, cette première thèse nous offre la première expression des problèmes fondamentaux de Merleau-Ponty qui ne cessent d'animer toutes les recherches ultérieures. Ce qui est remarquable, c'est que, déjà dans ce premier ouvrage, ces problèmes trouvent leur foyer virtuel dans le mot « institution » que Merleau-Ponty utilise vers la fin de cet ouvrage. De plus, on va constater que ce terme est utilisé dans un sens presque identique à celui de la notion d'institution qu'il va introduire dans le cours de l'année 1954-55. Tout se passe comme si la notion d'institution n'était que la thématization et l'explicitation d'une question

fondamentale que Merleau-Ponty a rencontrée dans *La structure du comportement*. Dans cette perspective, nous nous proposons d'assister à l'apparition de notre thème, de manière à faire ressortir les motivations qui s'y trouvent condensées.

Précisons le double intérêt que présente la lecture de cet ouvrage :

1) On sait que la plus grande partie de cet ouvrage est consacrée aux descriptions des comportements animal et humain, descriptions fondées sur la psychologie et la neurologie récentes. Mais, dans le mouvement total de cet ouvrage, elles semblent être rythmées d'un bout à l'autre par les discussions avec l'idéalisme critique¹. La question qui surgit alors est celle de la différence entre le criticisme et la phénoménologie. En fait, cette question ne sera tranchée que vers la fin du chapitre IV, au moment où la phénoménologie proprement merleau-pontienne est définitivement établie. Nous verrons que, précisément à ce moment là, Merleau-Ponty utilise le mot « institution ». Cela nous conduit à supposer que la problématique de l'institution manifeste à la fois la proximité apparente et la différence fondamentale entre le criticisme et la phénoménologie.

1) Déjà dans les deux textes présentés pour l'obtention d'une subvention et son renouvellement à la Caisse nationale des Sciences, Merleau-Ponty critiquait « une doctrine d'inspiration criticiste » de la perception. « Projet de travail sur la nature de la perception » (8 avril 1933), PRIMAT, 11-12, et « La nature de la perception » (21 avril 1934), *id.*, p. 21 : « Le problème premier n'est pas pour elle [= la phénoménologie de Husserl] le problème de la connaissance, mais elle donne lieu à une théorie de la connaissance absolument distincte du criticisme (E. Fink, *Die phänomenologische Philosophie Husserls in der gegenwärtigen Kritik, Kantstudien*, 1933) ». On peut supposer que l'article de Fink a conduit Merleau-Ponty à poser cette question. Nous y reviendrons.

D'autre part, dans une conférence faite en 1959 où il décrit le paysage philosophique français des années 30, Merleau-Ponty souligne que l'influence de Brunschvicg était plus grande que celle de Bergson : « Bergson était pour nous quelqu'un de déjà institué, quelqu'un de déjà établi quand nous avons commencé nos études de philosophie [...] l'influence de Bergson n'était pas tellement importante vers 1930 ». « La philosophie de l'existence », *Dialogue*, n° 3, 1966 (5), p. 311.

2) Quand on tente aujourd'hui de déterminer la tâche du *Visible et l'invisible*, on a tendance à oublier qu'il était considéré par l'auteur lui-même comme reprise et approfondissement de ses deux premiers ouvrages (Cf.VI, 222). Effectivement, *La structure du comportement* pose beaucoup de problèmes qui ne sera repris thématiquement que dans les cours au Collège de France et *Le visible et l'invisible* : le problème de la vie et de la nature, celui des rapports entre dialectique et phénoménologie, la question de l'ordre d'analyse, etc. De ce point de vue, ce premier ouvrage préfigure directement, au-delà de la *Phénoménologie de la perception*, le cours sur la notion d'institution et *Le visible et l'invisible*. Nous pouvons dès maintenant supposer que la lecture de *La structure du comportement* permet de mieux comprendre la « dernière » pensée de Merleau-Ponty.

Nous concentrerons notre analyse sur les dernières pages où apparaît le mot « institution ». Mais retraçons rapidement le mouvement général de cet ouvrage pour montrer en quel sens l'apparition de ce terme marque un moment décisif.

§1. *La feinte initiale et l'attitude transcendante.*

Il serait inutile de noter que la description des comportements animal et humain exposée dans cet ouvrage est basée sur la synthèse des résultats de la psychologie expérimentale et de la neurologie de l'époque². Cependant, dès qu'on essaie de déterminer la signification philosophique de cette description, on est jeté dans un labyrinthe de difficultés. Ces

2) Il s'agit de K. Goldstein, des *gestaltistes* (Köhler, P. Guillaume, Koffka) et de Piéron. On sait que l'influence de *La Structure de l'organisme* de K. Goldstein est la plus importante.

difficultés sont dues surtout au caractère presque heuristique de l'exposé. Pour ne prendre qu'un exemple, le rapport entre la notion de *structure* et celle de *signification*, deux notions-clés de cet ouvrage, ne sera fixé qu'à la dernière page ³.

Nous allons essayer de montrer que c'est précisément cette apparente ambigüité qui permet de renverser la solution criticiste. Essayons donc de bien déterminer le statut de la description en suivant le mouvement de la pensée de Merleau-Ponty.

Dans un premier moment de l'analyse, Merleau-Ponty précise que c'est du point de vue du « spectateur étranger » qu'il circonscrit le domaine à décrire. Le spectateur étranger, c'est un sujet *désintéressé* qui se borne à développer ce qui est impliqué dans la représentation scientifique, et qui *feint* de ne rien savoir de l'homme par réflexion et par langage (SC, 199-200). Cette indétermination philosophique assure la description *neutre* du phénomène.

Mais cette indétermination ne signifie pas nécessairement que l'auteur se lance aveuglément dans la recherche. A ce niveau de la feinte initiale, le regard analytique de ce spectateur se laisse guider par le développement « naturel » des notions fondamentales telle que structure, forme (*Gestalt*) et comportement. La question majeure qui se pose au cours de ce développement naturel, c'est la question de l'objectivité du comportement. C'est-à-dire : dans quelle mesure la réintroduction des mots qualitatifs (ordre, comportement privilégié, adapté, etc.) dans le langage scientifique est-elle justifiée? N'est-elle pas la projection anthropomorphe des normes humaines dans les phénomènes naturels? Merleau-Ponty répond à ces questions d'ordre épistémologique en faisant remarquer que tous les termes qualitatifs dont on peut se servir ne sont pas certes donnés dans

3) Sur la plurivocité de la notion de structure dans *La structure*, voir Peter J. Hadreas, *In Place of the Flawed Diamond (An investigation of Merleau-Ponty's Philosophy)*, Peter Lang, American University Studies, New York-Berne-Frankfurt am Main, 1986, pp. 14-16.

les faits, mais ils sont *exprimés*, de la même manière que la loi scientifique est exprimées dans les faits empiriques (SC, 52-54; 111-113). La détermination de l'unité de sens qui s'exprime dans le comportement permet de délimiter la réalité objective propre à chaque type d'organisation. D'où la possibilité des études comparatives du comportement. Ainsi comprise, l'indétermination initiale semble traduire l'impartialité de la recherche scientifique.

Mais cette naïveté feinte s'avère fictive lorsqu'on s'aperçoit que Merleau-Ponty renverse dès le départ la démarche méthodologique que Kurt Goldstein suit dans *La structure de l'organisme*. Alors que Goldstein, contrairement à une démarche classique qui prétend s'élever à partir du phénomène le plus simple jusqu'aux plus complexes, prend l'homme comme point de départ pour arriver aux autres êtres vivants *inférieurs* ⁴, Merleau-Ponty déclare, sans en préciser la raison, qu'il suivra une démarche ascendante (SC, 2). Ce n'est que dans le chapitre IV que l'on comprend la *première* raison de ce renversement. Loin d'être philosophiquement naïve, cette démarche implique un mouvement vers le centre, c'est-à-dire vers l'attitude transcendantale (SC, 222). Ainsi, tout se passe comme si la notion de structure devait nous conduire *naturellement* à la conscience humaine, normale et adulte, pour qui la structure s'exprime en tant que telle et dans sa pureté. Les unités de sens qu'on a délimitées dans chaque réalité biologique et psychologique ne seraient, semble-t-il, que des moments constitutifs de la conscience épistémologique et, par là, elles ne seraient qu'une idée intelligible pour la conscience constituante ⁵.

4) K. Goldstein, *op. cit.*, pp. 8-9.

5) P. Lachize-Rey expose l'essentiel de la méthode de régression analytique dans « Réflexion sur la portée ontologique de la méthode de régression analytique », repris in *Le moi, le monde et Dieu*, nouvelle édition revue et augmentée, Paris, Aubier, 1950, p. 183 : « L'analyse régressive est une méthode qui permet de remonter d'un conditionné à la condition qui y est rationnellement impliqué ». Nous verrons dans le chapitre III de cette partie que Merleau-Ponty fait allusion à *L'Idéalisme kantien* de cet auteur quand il parle du « spectateur étranger ».

En fait, c'est précisément à ce moment-là que Merleau-Ponty va quitter la théorie criticiste de la constitution. On dirait que, en retraçant la démarche de l'idéalisme critique qui s'élève de l'inférieur au supérieur, Merleau-Ponty voudrait arriver à une nouvelle conception de la conscience transcendante. Si cette démarche en zigzag est justifiée, à quel résultat arrivons-nous? Comment comprendre le sens de la feinte initiale qui déclenche l'analyse descriptive? : < Le point de vue du "spectateur étranger" doit-il être abandonné comme illégitime au profit d'une réflexion inconditionnée? > (SC, 199) Quel sera le statut de la conscience dans cette description? Telles sont des questions que Merleau-Ponty pose à la fin du chapitre III. Il est temps maintenant de lire attentivement le chapitre IV.

§2. La double opération de la théorie de la constitution.

Dans le chapitre IV, Merleau-Ponty reprend le mouvement global des chapitres précédents et s'efforce de déterminer les rapports entre l'âme et le corps sur des exemples précis : la perception de l'objet extérieur, le statut de la médiation corporelle, etc. On y retrouve une fois de plus le double mouvement de la démarche constitutive, c'est-à-dire, d'abord la détermination neutre du mode de manifestation de l'objet, puis le retour au sujet épistémologique qui est censé donner à la réalité objective l'unité idéale. Il faut pourtant noter que ce double mouvement est traduit ici dans le langage de la phénoménologie husserlienne. Retraçons le mouvement de ce chapitre :

1) D'abord, au niveau de la description naïve de la conscience immédiate, il est essentiel à l'objet extérieur de se manifester à travers

ses aspects partiels. Il se présente par profils (*Abschattungen*) ⁶. Ce perspectivisme n'est pourtant pas *subi à cause de* la déformation subjective, mais il est connu comme tel dans l'attitude naturelle (SC, 200-201). Ainsi conçue, la conscience de la réalité est fondée sur le rapport paradoxal des manifestations (*Erscheinungen*) à ce qui se manifeste par elles. C'est ce que Merleau-Ponty va appeler le paradoxe de la transcendance et de l'immanence ⁷. Ce paradoxe se retrouve dans le rapport entre la médiation corporelle et l'intention spirituelle. En laissant la signification philosophique de ce paradoxe indéterminée, Merleau-Ponty conclut que, dans cette « attitude naturelle », les rapports entre l'ego, le corps et le monde apparaissent comme des rapports presque magiques. On est ainsi amené à supposer une sorte d'harmonie préétablie dans le monde (SC, 204).

2) Suit le deuxième mouvement qui élève cette conscience naïve vers la conscience constituante, en passant par le réalisme philosophique du sensible (le Descartes de la *Dioptrique*), puis le réalisme scientifique, et enfin le *Cogito* cartésien. Nous aurons l'occasion d'y revenir, car tous les exemples ici discutés ne cessent d'être repris par Merleau-Ponty. Ce mouvement se termine par l'avènement de la conscience constituante qui fait disparaître totalement les paradoxes quasi magiques de la conscience naturelle en faisant de la connaissance l'appréhension d'un sens. Notons en passant que cet idéalisme est considéré d'abord comme une sorte de phénoménologie. Ce terme est utilisé au sens d'« un inventaire de la conscience comme milieu d'univers » (SC, 215). Or, cette première définition de la phénoménologie évoque moins la phénoménologie husserlienne que la phénoménologie hégélienne, ou « la phénoménologie de la connaissance »

6) Nous donnons les traductions faites par Merleau-Ponty lui-même.

7) PRIMAT, 49.

telle qu'elle est présentée par Ernst Cassirer ⁸. Du point de vue de cette phénoménologie de la connaissance, les analyses descriptives semblent conduire naturellement à « une philosophie qui traite toute réalité concevable comme un objet de conscience » (SC, 217).

Selon Merleau-Ponty, cet idéalisme critique comporte deux opérations successives :

2-A : La première opération consiste à distinguer, à l'instar de l'*Esthétique transcendantale* de Kant, une sensation pure que supposent les sensualistes et une forme générale de la perception qui vient saisir la matière de la sensation dans sa fonction. Dans le langage de Cassirer, il s'agit de maintenir la scission entre le contenu présentatif et le contenu représentatif, entre ce qui est directement *donné* et la fonction de représentation ⁹.

8) Ernst Cassirer, *La Philosophie des formes symboliques*, t. 3. *La phénoménologie de la connaissance*, Paris, Ed. de Minuit, p. 8 : « Si je parle d'une "phénoménologie de la connaissance", c'est par référence [...] à cette signification première de la "phénoménologie" qu'a instituée Hegel ». Bien que cet ouvrage ne soit pas cité dans *La structure du comportement*, on peut trouver quelques traces de sa lecture. Outre l'idée de « formes symboliques » dans le Chapitre II, les citations sans référence de Hegel et de Klages semblent être reprises de Cassirer. (Voir pour Hegel, SC, 22, Cassirer *id.*, p. 95 et PP, 148 note 2 ; pour Klages, SC, 225 et Cassirer, p. 119). Plutôt qu'à Brunschvicg qui est critiqué directement par Merleau-Ponty, nous nous référerons à Cassirer, car celui-ci semble avoir poussé jusqu'à son terme la conséquence philosophique du criticisme en partant des données scientifiques (Goldstein, la psychologie de la forme, l'éthnologie, la linguistique moderne) que Merleau-Ponty reprend à son compte. Dans *La structure du comportement* (SC, 186, 196), il cite deux articles de Cassirer : A) « Le langage et la construction du monde des objets », *Journal de Psychologie*, 1933; repris in J.-C. Pariente (présenté par), *Essais sur le langage*, Paris, Ed. de Minuit, 1969, où Cassirer examine la théorie de W. von Humboldt et Goldstein ; B) et un autre essai intitulé « Geist und Leben in der Philosophie der Gegenwart ». Voir à ce sujet, K. Masuda, « La dette symbolique de la phénoménologie de la perception », in F. HEIDSIECK (sous la dir. de), *Merleau-Ponty : Le philosophe et son langage*, Grenoble, 1993, pp. 238-239. Mais l'auteur semble se contenter de juxtaposer les thèses apparemment contradictoires de Merleau-Ponty, sans bien tenir compte de leur articulation interne dans le mouvement total de l'ouvrage, ce qui risque de justifier le retour de l'idéalisme.

9) Cassirer, *ibid.*, p. 20 et p. 255.

2-B : Mais selon la philosophie néo-kantienne, ce premier moment n'est qu'un moment provisoire dans l'histoire de la conscience, < comme le montre la deuxième édition de la *Critique de la raison pure* > (SC, 216), puisque ce premier moment de la réflexion suppose encore une opération de la conscience vivante sur la matière morte. A-t-on besoin, dit le criticisme, de ce mystérieux processus, une fois reconnu que ce contenu empirique de la conscience n'est lui-même rien de réel? (SC, 217). C'est pourquoi le criticisme supprime le hiatus entre la forme et la matière. De ce point de vue, la < matière de la connaissance devient une notion limite posée par la conscience dans sa réflexion sur elle-même et non pas une composante de l'acte de connaître > (SC, 216). Au lieu d'éclaircir ce que Husserl appelait la < remarquable dualité et unité de la *hylé* sensuelle et de la *morphé* intentionnelle > ¹⁰, le criticisme supprime le problème.

Ainsi conçue, < la fonction de représentation > qui garantit le caractère irréel de l'acte intentionnel paraît purement formelle; la suppression du substrat matériel ne rend-elle pas impossible la description de la diversité empirique des phénomènes, de leurs modes d'apparition? C'est pourquoi Cassirer ajoute qu'il n'y a pas de < faculté symbolique en général > et qu'entre divers modes de manifestation, il n'y a pas de < communauté dans l'être >, mais < une communauté dans le sens > (PP, 145). Dans la *Phénoménologie de la perception*, Merleau-Ponty va souscrire à cette idée et va reconnaître une certaine valeur descriptive dans ses < analyses quasi phénoménologiques et même existentielles > (PP, 148). Et lorsque Merleau-Ponty distingue dans *La Structure du comportement* les trois plans de significations qui se différencient selon les degrés d'intégration (SC, 218), la rencontre des deux philosophes est évidente : < [M]atière, vie et esprit doivent participer inégalement à la nature de la

10) *Ibid.*, p. 225 et E. Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie*, tr. fr., P. Ricœur, Paris, Gallimard, < Tel >, 1950, § 85, p. 289.

forme, représenter différents degrés d'intégration et constituer enfin une hiérarchie où l'individualité se réalise toujours davantage > (SC, 143).

Il n'en reste pas moins que, chez Cassirer, c'est l'ordre humain, adulte et normal qui est la condition de possibilité et le fondement des deux autres. Cet ordre embrasse la totalité des formes spirituelles, même si elle ne peut s'offrir d'un seul coup et doit être déployée < peu à peu > dans l'histoire de l'esprit humain (SC, 222). Selon Cassirer, la prétention à la positivité de la description scientifique n'est pas illusoire à condition qu'elle soit fondée sur ce déploiement progressif de la conscience épistémologique. S'il en est ainsi, la perception n'est pour le criticisme qu'« une science commençante » (SC, 217) et la phénoménologie de la perception n'est qu'une introduction à la phénoménologie de la connaissance ¹¹. Autrement dit, chez Cassirer, la perception ne se définit pas simplement comme immédiat empirique, mais elle est toute peuplée des médiations complexes du symbolisme qu'elle exprime sans les contenir. C'est ainsi que Cassirer aboutit à l'idée de < la prégnance symbolique > ¹². Elle détermine, en tant qu'entrelacement du phénomène particulier et de la totalité de sens, la façon dont un vécu de perception renferme un sens non intuitif que la conscience amène à une représentation conceptuelle.

Le rapport entre le criticisme et la phénoménologie est beaucoup plus complexe que l'on n'imagine d'abord. S'il est vrai que toutes les formes culturelles auxquelles la philosophie criticiste permet de s'exprimer ne prennent un sens définitif qu'après avoir été appelées à comparaître devant le tribunal des valeurs humaines, il est aussi vrai qu'elle peut prétendre pouvoir rendre compte de toute la richesse concrète des cultures. La conscience constituante apparaît comme une conscience historique, dans la

11) Notons que l'on retrouve la même question dans le cours sur la notion d'institution : < Or, ou bien la phénoménologie n'est qu'une introduction au savoir vrai, qui reste étranger aux aventures de l'expérience, - ou elle demeure tout entière dans la philosophie > (RC, 65).

12) Cassirer, *Ibid.*, p. 229.

mesure où elle est consciente d'être historique dans l'histoire et au moyen de l'histoire.

La où la philosophie criticiste croit atteindre une réponse dernière, Merleau-Ponty va découvrir la tâche nouvelle de toute la phénoménologie :

Cette discussion de la pensée causale nous a paru valable, et nous l'avons poursuivie à tous les niveaux du comportement. Elle conduit, nous venons de le dire, à l'attitude transcendante. C'est la *première conclusion* que nous avons à tirer des chapitres précédents. Ce n'est pas la seule, et même il faudrait dire que cette première conclusion est avec une philosophie d'inspiration criticiste dans un rapport de simple *homonymie* (SC, 222-223, nous soulignons) ¹³.

Quelle sera alors la conclusion de Merleau-Ponty? Notre remarque sur le criticisme montre bien que, pour tirer une autre conclusion, il ne suffit pas d'opposer à la conclusion criticiste la conclusion phénoménologique. Il faut reprendre tous les cheminements descriptif qui semblent nous conduire *naturellement* vers la conclusion idéaliste; il faut refaire toute l'histoire de la conscience en corrigeant chaque fois les solutions criticistes, de manière à faire ressortir ce qui échappe aux reprises réflexives ¹⁴. Nous n'allons pas confronter les anciennes solutions telle qu'elles sont présentées dans les trois premiers chapitres avec les nouvelles solutions que Merleau-Ponty esquisse dans quelques pages

13) Sans aucun doute fait-il allusion à l'article déjà cité de E. Fink, « La philosophie phénoménologique d'Edmund Husserl face à la critique contemporaine », in *De la phénoménologie*, tr. fr. D. Frank, Paris, Ed. de Minuit, 1974, p. 111, où Fink parle d'« une large homonymie des déterminations et concepts fondamentaux » entre le criticisme de l'époque et la phénoménologie husserlienne.

14) En mettant en relief le caractère doublement dialectique de *La structure du comportement*, c'est-à-dire, au niveau de la manifestation du comportement et au niveau transcendantal, J. Taminaux a clairement montré que « s'il y a bel et bien réfutation du réalisme, il y a seulement correction du criticisme ». « Merleau-Ponty, De la dialectique à l'hyperdialectique », in *Recoupements*, Bruxelles, Ousia, 1982, pp. 92-98.

extrêmement condensées (SC, 223-228), puisque les questions qui se posent dans ces pages seront discutées de façon plus précise dans le deuxième ouvrage. Nous nous demandons plutôt quel est le rapport entre la philosophie criticiste et la phénoménologie telle qu'elle s'établit ici. Cela exigera, nous semble-t-il, l'articulation des trois tâches fondamentales : d'abord, prendre un autre point de départ que le criticisme; puis chercher un mode de déploiement du phénomène qui échappe à la reprise criticiste ; enfin, aboutir à une autre conception d'un sujet philosophique. Bien que *La structure du comportement* ne donne pas la réponse explicite à ces questions, il importe d'en dégager quelques linéaments du projet, qui, pour nous, n'est rien d'autre que celui de la philosophie de l'institution.

§3. *L'institution : < l'événement dans le monde des idées > (SC, 224).*

A) Le point de départ phénoménologique et l'institution comme rencontre contingente.

Nous avons vu que, selon la pensée criticiste, la < prégnance symbolique > informe toujours la matière et oriente le monde d'apparition de l'objet. Il est clair que la tâche de la phénoménologie de Merleau-Ponty n'est pas de restituer simplement la matière brute - ce qui signifie le retour au réalisme pré-critique -, mais de retrouver, avant l'appréhension conceptuelle, une opération originaire qui fonde les rapports empiriques de la forme et de la matière : < Les deux termes [il s'agit de la distinction de la forme de l'âme et de la matière corporelle] ne peuvent jamais se distinguer absolument sans cesser d'être, leur connexion empirique est donc fondée sur *l'opération originaire* qui installe un sens dans un fragment de matière, l'y fait habiter, apparaître, être > (SC, 226, nous soulignons). De même, la connexion du concept et du mot est fondée sur < l'opération

constituant qui les joint », puisque le langage empirique est le résultat de la « parole vivante [...] où le sens se formule pour la première fois (nous soulignons), se fonde ainsi comme sens et devient disponible (nous soulignons) pour des opérations ultérieures » (SC, 227). La question qui se pose ici est celle de la genèse phénoménologique du sens ¹⁵ : il s'agit de retrouver ce que Merleau-Ponty va appeler « la parole parlante », c'est-à-dire ce qui fonde à la fois l'unité idéale et la distinction empirique de la forme et de la matière.

Or, c'est précisément dans ce contexte qu'apparaît le terme « institution » :

Alors que le criticisme [...] déploie d'un bout à l'autre de la connaissance une activité d'entendement homogène, chaque mise en forme nous apparaissait au contraire comme un événement dans le monde des idées, l'institution d'une nouvelle dialectique, l'ouverture d'une nouvelle région de phénomènes, l'établissement d'une nouvelle couche constitutive qui supprime la précédente comme moment isolé, mais la conserve et l'intègre » (SC, 224).

Il n'est pas difficile de constater que tous les problèmes de la phénoménologie de Merleau-Ponty se trouvent condensés dans cette phrase ¹⁶.

15) Cf. Husserl, *Logique formelle et logique transcendantale*, tr. fr. S. Bachelard, Paris, PUF, coll. « Epiméthée », 1957, § 85, p. 279 : « Cette propriété merveilleuse appartient à l'universalité de la conscience en général en tant qu'elle est intentionnalité opérante (*als leistender Intentionalität*). Toutes les unités intentionnelles proviennent d'une genèse (*Genesis*) intentionnelle [...]. Ce fait fondamental (*Diese fundamentale Tatsache*) [...] détermine le sens spécifique de l'analyse intentionnelle comme dévoilement des implications intentionnelles ». Cet ouvrage est cité dans SC, 227, note 1.

16) L'utilisation de ce terme n'est pas fortuite, car dans son rapport adressé à M. Gueroult en 1952, on peut lire : « Les conduites supérieures donnent un sens nouveau à la vie de l'organisme, mais l'esprit, cependant, ne dispose ici que d'une liberté surveillée; davantage : il a besoin des activités plus simples pour s'y stabiliser en institutions durables et s'y réaliser vraiment » (INEDIT, 403, nous soulignons).

En préfigurant directement la "définition" de la notion d'institution, l'institution se définit comme < événement > contingent < dans le monde des idées >, c'est-à-dire à l'intérieur de l'unité homogène de l'analyse constitutive. Nous laissons de côté pour l'instant la formulation un peu facile de l'*Aufhebung* qui < supprime > mais < conserve > et < intègre > la couche précédente, pour préciser ce qu'implique concrètement notre problématique dans le contexte de *La structure du comportement* ¹⁷.

Prenons l'exemple du système nerveux. L'analyse criticiste a montré qu'il n'y a pas de < territoire qui ne fût relié dans son fonctionnement à l'activité globale du système nerveux >, mais la phénoménologie de la genèse ne doit pas oublier le fait qu'il n'y a < pas de fonction qui ne fût profondément altérée par la soustraction d'un seul de ces territoires >, puisque la fonction n'est < rien hors du processus qui se dessine à chaque instant et s'organise lui-même appuyé sur la masse nerveuse > et que la substance nerveuse < en chaque lieu > est insubstituable pour la réception d'un tel stimuli (SC, 223, nous soulignons). Autrement dit, il

17) En dehors de la citation de la formule cartésienne de < l'institution de la nature > (SC, 212-13, note 11), rien ne permet de déterminer la < source > de ce mot. Mais, l'« Essai sur quelques problèmes concernant le normal et le pathologique » de Canguilhem, publié en 1943, nous montre que ce terme était utilisé par les psychologues de l'époque : A) Canguilhem cite d'abord un article de Th. Ribot sur la psychologie pathologique : < La maladie est, en effet, une expérimentation de l'ordre le plus subtil, *instituée par la nature* elle-même dans des circonstances bien déterminées >, (< Psychologie > in *De la méthode dans les sciences, I*, par Bouasse et al., Paris, Alcan, 1909, nous soulignons), cité in Canguilhem, *Le normal et le pathologique*, Paris, PUF, < Quadrige >, 5^e éd., 1984, p. 16 ; B) A quoi répond D. Lagache : < rien n'est plus mal connu que les conditions dans lesquelles la nature institue ces expériences, les maladies mentales > (< La méthode pathologique >, *Encyclopédie française*, t. VIII, 1938, p. 8.08-7), cité in Canguilhem, p.70; C) Par ailleurs, Canguilhem utilise ce terme lorsqu'il s'agit de l'institution de la norme : < la santé [...] n'est pas autre chose que l'indétermination initiale de la capacité d'*institution* de nouvelles normes biologiques >, *id.*, p. 129. On voit que la discussion se tourne autour de la question des rapports entre la norme et ce qui l'institue, ou entre la norme instituée et ce qui la détruit. Voir plus loin, la note 22 de ce chapitre.

faut maintenant insister sur le fait que la fonction de représentation est intrinsèquement liée à une certaine singularité spatio-temporelle. D'autre part, la singularité n'est pas celle de l'événement empirique, mais l'événement *dans le monde des idées*, puisqu'il ne peut s'établir comme sens que dans l'ordre indépendant de la garantie anatomique, c'est-à-dire dans l'ordre d'une activité globale et non substantielle.

La notion de *Gestalt* se définit alors comme « entrecroisement inextricable de localisations "horizontales" et de localisations "verticales" » (SC, 227); elle n'est plus un simple objet de l'analyse idéale, mais une réalité fondamentale où l'on doit trouver le vrai point de départ. Autrement dit, la *Gestalt* ne renvoie plus « au concept avant qu'il soit devenu conscience de soi », mais à « une idée qui se profère et même se fait dans le hasard de l'existence », à une « unité de l'intérieur et de l'extérieur, de la nature et de l'idée » (SC, 227) ¹⁸. L'unité idéale de la matière et de la forme s'établit ainsi sur le « fonds non relationnel » dont parlait Jean Wahl ¹⁹.

Ainsi défini, le déplacement du point de départ implique une transformation de la question criticiste. On a distingué plus haut les deux opérations de la pensée criticiste : il s'agit d'abord de mettre en évidence un acte noétique qui confère un sens à la masse inerte; puis le criticisme supprime la matière inerte au profit de l'identité idéale de la forme et de la matière et il considère cette identité comme un objet *pour* la conscience. Un renversement de perspective se produit devant la conscience humaine, adulte et normale. Dès lors, la tâche de Merleau-Ponty est de

18) Allusion à Jean Hyppolite, « Vie et prise de conscience de la vie dans la philosophie hégélienne d'Iena », *Revue de Métaphysique et de Morale*, janvier, 1938 (Cf. SC, 175).

19) SC, 154 et 168. Merleau-Ponty fait allusion à la préface de *Vers le concret* (Etudes d'histoire de la philosophie contemporaine), Paris, Vrin, 1932, p. 2-6. Il faut noter que J. Wahl critiquait déjà l'idée de « choc » de L. Brunschvicg (pp. 2-3) et reconnaissait la valeur philosophique de Claudel et de Cézanne (pp. 4-5).

dévoiler le moment intermédiaire entre ces deux opérations. Cela exige un renversement du renversement criticiste, - ce qui nous conduit à reprendre toutes les couches constitutives de l'histoire de la connaissance, de manière à y discerner le fondement à la fois de la distinction et de l'unité entre le constituant et le constitué, - fondement qui serait peut-être le lieu de la genèse phénoménologique.

Mais, l'idéalisme critique objectera : si cette synthèse dite originaire n'est pas d'ordre purement spirituel, d'où vient une direction fonctionnelle qui donne un sens à la configuration globale? Comme le dit Cassirer, ne serait-ce pas de chercher l'unité originaire dans le fond inconnu et mystérieux que de nous référer implicitement à « quelque réalité en soi, à quelque *Grund* »²⁰ dont on ne puisse rien dire? La philosophie de l'institution ne sera-t-elle pas reconduite à l'intuitionnisme mystique ou l'ontologisme dogmatique?

Pour répondre à cette objection, il importe de déterminer le statut de cette origine dans le déploiement de la conscience historique.

B) La prise de conscience et l'imminence du pathologique.

Selon la pensée d'inspiration criticiste, l'histoire de la connaissance se confond, en dernière analyse, avec la conquête infinie de la nouvelle dialectique par l'activité spirituelle et les déterminations corporelles, psychologiques et sociales se réduisent à l'émergence des dialectiques *inférieures* et *partielles*, prêtes à être dépassées. Notre réflexion sur

20) SC, 135 et Goldstein, *op. cit.*, p. 313 : « Nous nous cherchons pas un fondement (*Grund*) de réalité qui fonde l'être, mais nous cherchons une idée, un fondement de connaissance (*Erkenntnisgrund*) nous permettant de vérifier toutes les particularités ». Sur l'implication kantienne de cette citation, voir *Préface* de Pierre Férida, p. VII.

l'origine phénoménologique permet-elle de donner un nouveau statut à ce « résidu » de l'analyse idéale, par exemple au phénomène pathologique?

En dépit de sa conception globaliste, Goldstein, en tant que biologiste, essayait déjà de penser positivement le cas pathologique ou "anormal". La maladie n'est pas selon lui un fait purement négatif ou une régression, elle est au contraire la création d'un mode de vie nouveau mais rétréci. Au niveau descriptif, cette idée de Goldstein paraît incontestable. Lorsque par exemple Merleau-Ponty critique la conception mécaniste de la théorie du réflexe, il précise qu'il ne s'agit pas de nier l'existence même du réflexe; qu'il s'agit simplement de déterminer son statut dans l'ensemble de la structure du comportement. Le réflexe constant représente ou bien une réaction catastrophique qui apparaît dans les situations-limites, ou bien une réaction d'un organisme assujéti à des stimuli isolés dans le laboratoire, ou bien une activité de luxe, tardive dans l'ontogenèse comme dans la phylogenèse (SC, 44-48).

Mais Cassirer prétend aller plus loin. Si l'on réussit à remplacer complètement une conception substantialiste par la conception fonctionnelle, les états pathologiques ne seront pas seulement considérés comme phénomènes déterminés, mais ils « nous mettent en main un étalon (*Maßstab*) permettant de mesurer la distance qui sépare le monde organique et le monde de la culture humaine, le domaine de la vie et celui de l'"esprit objectif" »²¹. Par conséquent, même si la conscience normale ne se reconnaît pas dans les phénomènes pathologiques, ce suspens devant des obstacles peut être transformée, par la prise de conscience objectivante, en moteur du développement spirituel.

Pour fonder la nouvelle phénoménologie, quel renversement opérer sur cette conception criticiste? Si le moteur de l'analyse constitutive est

21) Cassirer, *La philosophie des formes symboliques*, t. III, II^{ème} partie, chap. VI : « Etude sur la pathologie de la conscience symbolique », p. 312.

une série de prises de conscience, si le sujet épistémologique ne saisit la dialectique subordonnée qu'en son essence, la phénoménologie de l'institution doit dévoiler l'historicité originaire qui précède la prise de conscience. Mais quel sera le rôle positif de cette historicité?

Selon Merleau-Ponty, Cassirer pourrait bien expliquer comment l'opération créatrice se libère de façon < idéelle > (SC, 238) de "l'esclavage" pathologique, mais elle n'explique nullement pourquoi, *in existendo*, telle dialectique du niveau organo-végétatif vient briser une dialectique plus intégrée. Il faut donc insister sur le fait que les dialectiques subordonnées < ne sont pas reconnaissables dans l'ensemble, quand il [= l'organisme] fonctionne correctement, mais *leur imminence est attestée par la désintégration en cas de lésion partielle* > (SC, 224, nous soulignons). C'est-à-dire que le pathologique ne se présente jamais lui-même à la conscience, puisque, quand elle fonctionne correctement, il n'est qu'une possibilité virtuelle de la maladie, et que, quand au contraire la dialectique inférieure s'actualise pour résister à l'intégration, le pathologique ne se donne que comme événement non-objectivable ²². Autrement dit, la réflexion de la conscience constituante est *toujours en avance ou en retard* à l'égard du fonctionnement de la dialectique "subordonnée" : en avance, quand elle veut la saisir dans son fonctionnement vivant qui ne manifeste pas encore son sens idéal ; en retard, quand elle veut y trouver des obstacles dont la conscience peut déterminer l'objectivité, la dialectique inférieure ne se présentant alors que dans son inertie et

22) Canguilhem "dépasse" ce paradoxe en distinguant le normal et le normatif. < Le pathologique est une sorte de normale >, mais < [être] sain c'est non seulement être normal dans une situation donnée, mais être aussi normatif dans cette situation et dans d'autres situations éventuelles >, *op.cit.*, p. 130. Par contre, Merleau-Ponty va, nous le verrons, approfondir ce paradoxe de manière à retrouver < la naissance d'une norme > qui est en même temps < l'apparition du monde > (PP, 74). Nous y reviendrons.

perdant déjà son caractère événementiel. Le pathologique se situe donc *entre* les deux couches hiérarchisées et l'on peut se demander s'il ne renvoie pas à un vrai ressort de la constitution, s'il ne détruit pas "du dedans" l'homogénéité de la hiérarchie des valeurs objectives. La phénoménologie de < l'institution d'une nouvelle dialectique > ne nous conduit-elle pas au dévoilement de la source commune de l'idéalité et de l'historicité?

Mais cela pourrait signifier, du moins aux yeux de Cassirer, le retour au réalisme empirique et confus. Faute d'avoir uni synthétiquement l'être et l'idée de la dialectique subordonnée — ce qui eût permis de comprendre l'activité créatrice de l'homme — Merleau-Ponty est contraint, dira-t-il, d'associer dans la confusion l'intelligence et la sensibilité, le normal et le pathologique. Echouant à saisir leur unité idéale, la phénoménologie doit invoquer, dira toujours Cassirer, une origine mystérieuse et une sorte de Raison cachée dans l'histoire de la connaissance. Pour répondre définitivement à l'objection de l'idéalisme, il faudra maintenant esquisser les grandes lignes de la phénoménologie de l'institution, qui doit nous conduire à < élever la conscience à l'expérience entière, recueillir dans la conscience pour soi toute la vie de la conscience en soi > (SC, 240).

C) La conscience perceptive et l'institution du spectateur.

Notre discussion sur < l'imminence > de la dialectique inférieure nous fait comprendre que la conscience doit découvrir en elle-même une sorte de passivité phénoménologique qui résiste à la reprise et que l'intégration totale est, en principe, impossible : < Il y a une dualité qui reparait toujours à un niveau ou à l'autre : la faim ou la soif empêchent la pensée ou les sentiments [...] [L]'intégration n'est jamais absolue et elle *échoue* toujours, plus haut chez écrivain, plus bas chez l'aphasique > (SC, 226, nous soulignons). La constatation de cet *échec* essentiel à la

conscience implique deux conséquences suivantes, qui nous conduiront au point de départ de la *Phénoménologie de la perception* :

1° La première concerne la structure interne de la conscience. Si l'apparition de la dialectique « subordonnée » reste toujours imminente, c'est qu'elle est à la fois immanente et transcendante pour la conscience constituante. Cette contradiction de l'immanence et de la transcendance fait échouer en principe toutes les tentatives de l'intégration idéaliste. On sait qu'un des modèles de cette contradiction est fourni par le perspectivisme de la perception extérieure que nous avons déjà décrit dans l'optique de la conscience naïve. Cette description de la conscience immédiate n'expliquait pas la valeur intersubjective et permanente de l'objet sans recourir implicitement à l'harmonie préétablie entre l'ego, le corps et le monde; c'était une harmonie hypothétique qui ne résiste même pas au scepticisme cartésien (SC, 204). Or, la solution criticiste consistait à distinguer une signification intelligible du monde perçu et ses manifestations sensibles, prêtes à s'intégrer dans l'unité idéale. Selon Cassirer, cette signification intelligible garantit d'abord la possibilité d'imaginer *librement* un objet que l'on tient pour existant sans le percevoir actuellement. Elle assure aussi la valeur intersubjective de la perception individuelle, valeur partielle qui sera dépassée par une véritable « entretien »²³ dans le langage, médiateur indispensable pour la formation de la pensée théorique (SC, 232).

Après tout, il n'y a là qu'un cas particulier du problème du rapport entre la dialectique inférieure et la dialectique supérieure. De même que la dialectique "supérieure" est toujours menacée par l'imminence de la dialectique inférieure, de même ma perception actuelle et individuelle, prête à être intégrée dans l'unité idéale, implique *ici et maintenant* une

23) Cf. l'article cité de Cassirer, « le langage et la construction du monde des objets », pp. 65-66.

multiplicité de perspectives virtuelles (SC, 234). La contradiction de l'immanence et de la transcendance disparaît si l'on met en évidence les rapports entre la perception actuelle et une série virtuelle de « motivations » (SC, 234-235), reliées l'une à l'autre dans l'unité phénoménologique.

Or, cette unité phénoménologique outrepassé les limites de l'objectivité, puisque la virtualité de la perception ne renvoie pas au possible de l'imagination humaine que suppose l'opération de la *variation imaginaire*, elle nous invite à explorer la richesse inépuisable de l'horizon du *monde* où coexistent les perspectives différentes.

Mais il n'est pas question ici d'explicité davantage cette coexistence, car le problème de l'horizon du monde n'est qu'indiquée en passant dans une note de *La structure du comportement* (SC, 229). Nous y reviendrons. Pour l'instant, il suffit de montrer que la problématique de l'institution se situe aux frontières de *La structure du comportement* et de la *Phénoménologie de la perception*.

Revenons à la question propre à *La structure du comportement*, pour voir en quel sens cette conception permet de préciser le statut de la dialectique « subordonnée ». Si la contradiction de la transcendance et de l'immanence est fondée sur la structure même de la conscience, l'« échec » de la conscience n'est pas un simple retour à la dialectique "inférieures", mais il est « fondé en principe » (SC, 226), c'est-à-dire qu'il est fondé sur la structure même de la conscience. Dès lors, il faut reconsidérer les rapports entre l'activité spirituelle et la passivité, la réalité et l'illusion, le vrai et le faux, puisque le réalisme empirique, qui était considéré dans les perspectives criticistes comme une pure erreur à dépasser, se définit, selon la phénoménologie de l'institution, comme une « erreur naturelle » (SC, 233), c'est-à-dire, une illusion compréhensible en tant que telle. L'erreur du réalisme empirique consiste à confondre la passivité phénoménologique de la conscience avec la passivité purement

empirique. Dès qu'on a dévoilé cette passivité phénoménologique sous-jacente à la distinction entre la passivité empirique et l'activité spirituelle, on voit que la théorie criticiste ne fait que fonder la fonction symbolique sur elle-même, en dissimulant la synthèse originaire qui ne fonctionne qu'en marge de son regard idéalisant.

Le déplacement de la position criticiste exige donc le double mouvement de la réflexion ou de « la réduction phénoménologique » « dans le sens que lui donne la dernière philosophie de Husserl » (SC, 236). Cette double réflexion consiste d'abord à inverser le mouvement *naturel* de la conscience, mais en même temps, elle confère une nouvelle signification à l'attitude naturelle. Dans un premier sens, l'attitude naturelle est l'attitude naïve et immédiate, mais dans un deuxième sens, elle est le sol où vient s'installer la conscience constituante sans qu'elle puisse le thématiser. La possibilité de toutes les descriptions phénoménologiques tient peut-être à ce double sens du mot « nature ». Nous y reviendrons, puisque l'explicitation plus complète de cette question est « réservée pour un autre travail » (SC, 180, note). Bornons-nous à signaler que l'ordre naturel se situe aux limites de la philosophie de la conscience, non comme présupposés pré-critiques, mais comme ce à partir de quoi l'on peut comprendre ensemble le monde et la conscience.

*

*

*

Quel peut être alors le sujet instituant dans son rapport à la conscience constituante? A ce propos, Merleau-Ponty indique peu de choses dans *La structure du comportement*. Ce sera le thème de la troisième partie de la *Phénoménologie de la perception*. Essayons de relever quelques points de repère à partir des dernières pages extrêmement denses du premier ouvrage.

D'un côté, le sujet instituant se distingue de la conscience

constituante qui dissimule « l'événement dans le monde des idées »; mais de l'autre côté, il se distingue du sujet empirique, qui est totalement halluciné par des objets extérieurs. Si la conscience idéaliste se masque à elle-même une organisation spontanée du monde perceptif et si le réalisme naïf tend de soi à se transformer en philosophie idéaliste, il doit y avoir, à côté de la conscience constituante et du sujet englouti dans le monde, un troisième sujet qui fait apparaître « le *spectacle d'une conscience* sous nos yeux » (SC, 225), spectacle dont la force hallucinatoire peut limiter notre accès aux significations éternelles. D'autre part, c'est ce troisième sujet qui a effectué la feinte initiale pour suivre la genèse de « l'esprit qui vient au monde » (SC, 225). C'est pourquoi cette feinte pouvait rendre possible la description de la structure du comportement sans pour autant s'enfermer dans la réflexion idéaliste ²⁴.

Nous verrons que ce sujet instituant va apparaître, dans *Le visible et l'invisible*, comme un sujet qui interroge le monde. Mais, dans *La structure du comportement*, il n'est rien d'autre que le sujet de la perception, c'est-à-dire la conscience sensible. Merleau-Ponty identifie d'emblée le sujet de l'interrogation et la conscience sensible. Dès lors, l'acte de la perception se définit, non comme un acte parmi d'autres, mais comme un acte philosophique par excellence. C'est pourquoi, vers la fin de *La structure du comportement*, Merleau-Ponty déclare que « [si] l'on entend par perception l'acte qui nous fait connaître des existences, tous les

24) Sur la question de trois *ego* qui appartiennent à la structure d'accomplissement de la réduction phénoménologique, voir Fink, article cité, p. 142. Dans son article de 1936, Sartre déclare que « ce problème [de trois *ego*] est tout simplement insoluble, car il n'est pas admissible qu'une communication s'établisse entre le Je réflexif et le Je réfléchi, [...] ni surtout qu'ils s'identifient finalement en un Je unique ». *La transcendance de l'Ego* (Esquisse d'une description phénoménologique), *Introduction, notes et appendices* par Sylvie Le Bon, Paris, Vrin, 1988, p. 36. On peut constater que, déjà en 1936, Sartre refusait d'admettre la possibilité du rapport intrinsèque entre la réflexion et le réfléchi.

problèmes auxquels on vient de toucher se ramènent au problème de la perception › (SC, 240, nous soulignons). Or, cette déclaration marque le point de départ de la *Phénoménologie de la perception* : « il y a bien un acte humain qui d'un seul coup traverse tous les doutes possibles pour s'installer en pleine vérité : cet acte est la perception, *au sens large de connaissance des existences* › (PP, 50, nous soulignons). Bref, la phénoménologie propre à Merleau-Ponty s'établit au moment où se dévoile, après le long détour que nous avons suivi, le *Cogito* sensible qui institue ce qu'il appelle l'existence.

§ 4. Conclusion.

Nous avons montré dans ce chapitre que la problématique de l'institution permet d'articuler les problèmes fondamentaux de la phénoménologie de Merleau-Ponty. Elle concerne aussi bien ses thèmes (le rapport entre l'histoire et la nature, le symbolisme, la passivité) que sa « méthode » (la phénoménologie de la genèse et la réduction). D'autre part, notre fil conducteur a fait apparaître les motivations qui l'ont conduit à établir la *phénoménologie de la perception*. Il est temps maintenant de repérer quelques problèmes qui restent en suspens :

1. Le premier concerne les trois premiers chapitres de *La structure du comportement* qui précèdent le renversement phénoménologique. Si la conscience criticiste est destituée de ses fonctions idéalisantes, quel sera le rapport des trois dialectiques qui étaient guidées d'un bout à l'autre par le point de vue du spectateur étranger? On a montré que la phénoménologie exige une autre conception de l'histoire de la conscience et que, par conséquent, l'opération qui installe un sens est une historicité originaire qui sert de ressort à la constitution. Cette opération doit

introduire, dans la hiérarchie homogène et continue de l'histoire idéaliste, la discontinuité et l'hétérogénéité, en créant du même coup l'unité phénoménologique.

S'il en est ainsi, comment exprimer en langage philosophique cette unité originnaire sans recourir à un discours du sujet épistémologique? On a vu que la seule *méthode* de *La structure du comportement* est de suivre le développement naturel de la notion de *Gestalt*. De ce point de vue, cette notion apparaît d'un côté comme un facteur d'unité en tant qu'elle fait apparaître l'unité structurale enfouie dans l'histoire. Mais elle est aussi un facteur de pluralité, dans la mesure où son sens s'enrichit toujours et davantage en plongeant dans toutes les formes humaines et naturelles. Il faut reconnaître pourtant que l'usage de cette notion à la fois univoque et plurivoque est loin d'être vraiment méthodique, car la question du langage philosophique n'est jamais posée dans *La structure du comportement*²⁵. Quelle peut être la parole philosophique d'un sujet instituant, qui est aussi un sujet sensible?

2. Deuxième problème, étroitement lié au premier :

Par rapport à l'ampleur du domaine à décrire, le mot *perception* a l'inconvénient d'évoquer l'acte *humain* à l'exclusion des autres. Il semble s'opposer plus *haut* à l'opération purement logique, plus *bas* à la vie animale et le monde physique. Merleau-Ponty reconnaît lui-même dans le chapitre IV de *La structure du comportement* que sa solution définitive est insuffisante dans la mesure où elle laisse deux domaines d'étude inexplorés: celui du corps propre en tant que perspective affective et celui du langage sédimenté (SC, 231, 237). Mais, poser le problème du *rapport* de

25) Dans une note de *La structure du comportement*, Merleau-Ponty s'interroge sur le rapport entre la perception et la conscience linguistique : « Cette distinction entre perception directe et compte rendu verbal reste valable même si la conscience linguistique est première [...] et même à son égard » (SC, 200 note). Mais ce problème n'est pas développé dans le texte.

la perception sensible à la perception affective ou au langage, ne serait-ce pas revenir à la philosophie idéaliste qui suppose une certaine hiérarchisation des *couches* constitutives? S'il suffit de dévoiler un ressort caché qui brouille la distinction entre le constituant et le constitué, pourquoi la phénoménologie de Merleau-Ponty devait-elle débiter comme celle de la perception?

On peut dire que ce choix est intrinsèquement motivé par la décision de s'attaquer le plus directement possible au point de départ criticiste. Libérer la perception de la réflexion théorique, ce serait sans doute un des moyens les plus efficaces pour renverser le fondement du criticisme, si l'on pense au statut le plus « subordonné » de la perception sensible dans la phénoménologie de la connaissance. Ce serait à partir de la perception que Merleau-Ponty va retracer toute la genèse de la conscience constituante. Mais, tout en essayant de renverser une conclusion criticiste avec laquelle celle de la phénoménologie est dans un rapport de homonymie, – et précisément par là –, l'auteur de la *Phénoménologie de la perception* est obligé d'utiliser des concepts classiques, tels que « conscience », « réflexion », « dialectique », etc., qui risquent de dissimuler la différence radicale entre les deux philosophies. Nous verrons que c'est dans le premier chapitre du *Visible et l'invisible* que Merleau-Ponty va se libérer totalement des concepts de la philosophie réflexive.

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 originaire 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* originaire 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 transcendantale⁸. 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 originaires 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 originaire le fondement de l'ambiguïté perceptive. Si sa philosophie de la subjectivité est fondée sur la téléologie corporelle et la temporalité originaire 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 Gasquet ¹². "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.

CHAPITRE III

LE SUJET INSTITUANT ET SON EXPRESSION

§ 1. *Eternité et devenir.*

Il est temps maintenant de déterminer quel peut être le statut du sujet instituant dans le contexte de la *Phénoménologie de la perception*.

Ce n'est pas un hasard si la question de *l'Etre-pour-soi* n'est abordée que dans la dernière partie de cet ouvrage ¹: la description du monde perçu doit nous faire comprendre comment le champ phénoménal se dépasse lui-même vers le champ transcendantal où vient *s'établir* < l'Ego

1) Cette démarche fait contraste avec celle de *L'Etre et le Néant* de Sartre, où la question de l'Etre-pour-soi est traitée *avant* celle de l'existence d'autrui et du corps.

méditant ». La dernière partie va marquer l'établissement de ce sujet qui éclaire en retour la vérité de la description psychologique. En même temps, elle doit déterminer dans quelle mesure la réflexion phénoménologique retient quelque chose du monde vécu, sans le dépouiller de son opacité. Tel est le but de cette partie, qui répond à la question que Merleau-Ponty s'est posée à la fin de *La structure du comportement*.

Nous avons vu dans le chapitre II que la description du monde vécu fait apparaître, entre le sujet constituant et le monde objectif, un système virtuel de vérité et d'illusion, de certitude et d'incertitude, système qui « se réorganise sous une loi inconnue du sujet ou du témoin extérieur et qui se révèle à eux dans ce moment même » (PP, 226). Corrélativement, le *Cogito* renferme toujours de l'implicite et de l'indéterminé au moment même de son affirmation, puisque les intuitions virtuelles viennent épaissir le sujet et y inclure une série de rapports de motivations; c'est dans ces rapports que s'établit un accord provisoire entre « le don de la nature » et les principes de la « fonction symbolique ».

Parallèlement, notre lecture du « Doute de Cézanne » a montré que l'un des rôles positifs du sujet instituant est de contracter une série d'intuitions virtuelles en un *motif* ou en un « objet identifiable » (PP, 48). Mais une fois l'objet identifiable institué, il se sédimente à titre d'acquis définitif et quasi éternel. Nous nous demandons : comment rendre compte à la fois du devenir de la synthèse perceptive et de ses résultats *durables*? Ce problème, que Merleau-Ponty n'est pas parvenu à résoudre, se repose maintenant au niveau du champ transcendantal. Toutes les discussions de cette dernière partie de la *Phénoménologie de la perception* tournent ainsi autour de la question du rapport entre l'acquis et le devenir : quel sera le rapport entre l'acte présent de la conscience perceptive et l'acquis de sa propre démarche institutive?

Dans le chapitre « Cogito », Merleau-Ponty commence par critiquer l'interprétation éternitaire du *Cogito* (PP, 424 et suiv.). La cible philosophique est l'idéalisme critique de Pierre Lachièze-Rey. Comme dans *La structure du comportement*, c'est dans le débat avec l'idéalisme critique que Merleau-Ponty élabore sa propre théorie du sujet.

La question que se pose Lachièze-Rey est de savoir comment fonder l'éternité du sujet qui se reconnaît indéfiniment dans son déploiement temporel. Selon l'auteur de *L'idéalisme kantien*, « ce qui appartient à l'intemporel, ce n'est pas une réalisation, mais la loi d'une réalisation indéfiniment reproductible, loi qui se confond d'ailleurs avec l'esprit comme puissance opérante »². Quel sera alors le rapport de cette loi éternelle avec la diversité temporelle? L'acte du sujet se confond chez Lachièze-Rey avec la copule de position, « copule qui unit la loi éternelle

2) « Réflexions sur l'activité spirituelle constituante », *Recherches philosophiques*, 1933-1934, repris in *Moi, le monde et Dieu*, op. cit., p. 168. Notons que le mot kantien de *Kosmotheoros*, que Merleau-Ponty utilisera dans *Le visible et l'invisible* (p. 32 et pp. 151-152), était cité dans *L'idéalisme kantien* comme l'acquis définitif de la philosophie kantienne : « le Kosmotheoros crée lui-même a priori les éléments de la connaissance du monde et construit dans l'idée la vision de cet Univers dont il est aussi l'habitant », cité in *L'Idéalisme kantien*, Paris, Alcan, 1931, p. 405. Et Lachièze-Rey ajoute : « Si l'on ajoute qu'il en est habitant, non pas d'une manière originaire, mais seulement comme phénomène, par une autoposition de représentation, on trouvera [...] une expression très exacte de la théorie kantienne de la conscience déterminante et de ses résultats » (*Id.*). Cf. aussi, Jean Deprun, « Culture et mémoire dans *Le visible et l'invisible* », in F. HEIDSIECK (sous la dir. de), *Merleau-Ponty : Le philosophe et son langage*, op. cit., p. 147.

du *je* ou du monde à la représentation correspondante chaque fois qu'elle se produit > ³. La réalité du sujet comme tel est considérée comme < le principe d'un infini virtuel > ⁴ qui se réalise dans la multitude des actes représentatifs qui, à leur tour, sont fondés *a priori* sur l'esprit.

Selon Lachièze-Rey, c'est à Kant que l'on doit la pensée de ce sujet éternel. Dans la critique du paralogisme de la personnalité, Kant a découvert, dit Lachièze-Rey, que les représentations < sont véritablement un divers dont l'unité ne pourra désormais être *instituée* (nous soulignons) et réalisée que par la conscience déterminante agissant selon ses lois constitutives d'organisation.[...] [T]oute conscience est *copule idéale* d'une pluralité représentée, [...] le sujet devient, en quelque sorte, extérieur à lui-même; il se trouve placé dans la situation de *ce spectateur étranger* [...] qui m'examine dans le temps objectif > ⁵. À l'aide des lois constitutives dont il est conscient, < le spectateur étranger > institue l'unité idéale par laquelle il embrasse et anticipe, dans une seule intention, les développements temporels. *Il me contemple dans le temps*, c'est-à-dire qu'il prend le temps comme fondement pour y déterminer le moi comme objet. Voilà ce que Merleau-Ponty appelle l'interprétation éternitaire du *Cogito*.

Comme Cassirer, Lachièze-Rey considère que le phénomène est bien la texture où se révèlent corrélativement la loi éternelle et ses réalisations dynamiques. Il n'en reste pas moins que ce phénomène est, en dernière analyse, < un mode de la constitution de soi > ⁶. Merleau-Ponty souscrira certes à l'idée que la multiplicité sensible et l'unité de la conscience se

3) *L'idéalisme kantien*, Paris, Félix Alcan, 1931, p. 472.

4) *Le moi, le monde et dieu*, édition citée, p. 169.

5) *L'idéalisme kantien*, p. 465. Cf. Kant, *Critique de la raison pure*, tr. fr., par A. Tremesaygues et B. Pacaud, PUF, < Quadriges >, pp. 294-295.

6) *L'idéalisme kantien*, p. 474.

rèvent corrélativement dans la texture du phénomène, dont l'essence est contemplée par le spectateur étranger. Mais la question qu'il se pose est de savoir comment, sur quel fond, *s'établit* ce pur spectateur. Comme dans *La structure du comportement*, Merleau-Ponty renverse les rapports du fondant et du fondé, non pour restituer la multiplicité empirique, mais pour enraciner la conscience constituante dans le monde phénoménologique, – monde où le fondant est en train de se manifester :

Le rapport de la raison et du fait, de l'éternité et du temps, comme celui de la réflexion et de l'irréfléchi [...] est ce rapport à double sens que la phénoménologie a appelé *Fundierung* : le terme fondant [...] est premier en ce sens que le fondé se donne comme une détermination ou une explication du fondant, ce qui lui interdit de le resorber jamais, et cependant le fondant n'est pas premier au sens empiriste et le fondé n'en est pas simplement dérivé, puisque c'est à travers le fondé que le fondant se manifeste. C'est ainsi qu'on peut dire indifféremment que le présent est une ébauche d'éternité et que l'éternité du vrai n'est qu'une sublimation du présent (PP, 451).

Ce renversement exige une nouvelle définition de l'éternité :
« L'éternité n'est pas un autre ordre au-delà du temps, c'est *l'atmosphère du temps* ⁷. Sans doute une pensée fautive aussi bien qu'une vraie possède cette sorte d'éternité ; si je me trompe à présent, il est vrai pour toujours que je me suis trompé. Il faut donc qu'il y ait dans la pensée vraie *une autre fécondité*, il faut qu'elle demeure vraie non seulement comme passé effectivement vécu, mais encore comme *présent perpétuel* toujours repris dans la suite du temps » (PP, 451, nous soulignons) ⁸.

7) A.-M. Roviello insiste sur « *cette vie atmosphérique* des idées ». « Les écarts du sens », *Merleau-Ponty, phénoménologie et expériences*, M. RICHIR et E. TASSIN (textes réunis par), Grenoble, Millon, 1992, p. 167.

8) Notons en passant que ce passage préfigure directement la définition du mot *Stiftung* dans « Le langage indirect et les voix du silence ». Cf. Notre *Appendice II*, (1).

L'éternité, ce n'est donc pas celle de la loi qui relève de l'esprit, mais celle de *l'atmosphère du temps*, c'est-à-dire celle de l'horizon dans lequel je vise l'ancien présent pour ouvrir l'horizon de l'avenir. Si, pour la phénoménologie de la genèse, l'institution de l'objet identifiable qui se sédimente à titre d'acquis < durable > n'est pas le contraire du devenir de la conscience qui s'affirme dans le < flux > temporel, c'est que l'évidence de l'objet implique en elle-même un surcroît de sens qui épaissit le *Cogito*. Loin de fournir l'obstacle empirique au devenir de la conscience, la sédimentation de l'objet institué ouvre un horizon dans lequel la conscience se saisit à distance : < Dans ce que j'appelle ma raison ou mes idées à chaque moment [...], on trouverait toujours des expériences qui n'ont pas été explicitées, des apports massifs du passé et du présent, toute une "histoire sédimentée" qui ne concerne pas seulement la *genèse* de ma pensée, mais en détermine le *sens* > (PP, 453). Il est donc essentiel au flux temporel de se cristalliser en un objet qui a un sens < durable >. L'évidence est irrésistible parce que < j'assume comme allant de soi un certain acquis d'expérience, un certain champ de pensée > (PP, 454); mais justement pour cette raison, < elle m'apparaît comme évidence pour une certaine nature pensante dont je jouis et que je continue, mais qui reste contingente et donnée à elle-même > (PP, 454). C'est ainsi qu'on peut dire que la synthèse de la conscience est une < synthèse jamais achevée et qui s'affirme, bien qu'elle soit inachevée > (PP, 439).

Les difficultés que nous avons posées dans les chapitres précédents semblent être levées. L'altérité de l'objet naturel dans l'espace originnaire, ainsi que celle d'autrui, semble être les éléments constitutifs du *Cogito* fondamental qui s'affirme dans le < mouvement de transcendance > (PP, 439) ⁹. Avant de mettre en question cette interprétation existentielle du *Cogito*, voyons en bien les conséquences.

9) < Nous appellerons transcendance ce mouvement par lequel l'existence reprend à son compte et transforme une situation de fait > (PP, 197)

Dans un article où il répond à « ceux qui [lui] ont objecté de professer la théorie d'un *je* désincarné »¹⁰, Lachière-Rey écrit que la philosophie de Merleau-Ponty débouche sur l'oubli du sujet : « on regarde l'Univers comme une série de formes qui se réalisent d'elle-même, comme les formes des formes immanentes à toutes les formes particulières [...] (La) conscience est réduite au rôle d'un épiphénomène. Cette conscience n'est plus le principe, mais seulement le témoin, ou plus exactement la qualité de l'organisateur »¹¹. Pour Lachière-Rey, une telle philosophie fait songer au subjectivisme psychologique ou au panthéisme traditionnel.

Cette remarque met bien en évidence la faiblesse de la solution de la *Phénoménologie de la perception* que nous avons notée dans le chapitre précédent. D'où vient cette faiblesse? Toute la difficulté tient peut-être à ceci que la pensée doit saisir des acquis dont elle n'a pas toutes les prémisses, franchir la distance de soi à soi pour se rejoindre elle-même. Qu'est-ce qui oriente intentionnellement ce mouvement de transcendance? Il se joue entre les deux limites : d'un côté, c'est la téléologie de la conscience qui, au-delà du doute pyrrhonien, nous invite à transformer le paradoxe en vérité¹² : « [Une] absurdité que la téléologie de la conscience présume de pouvoir convertir en vérité, tel est le phénomène originaire » (PP, 342) ; mais de l'autre côté et corrélativement, ce *télos* suppose l'*arché* plus originaire qu'est le monde phénoménologique. Il est donc à la fois vrai que la conscience ne peut se connaître que par un acte

10) *Le moi, le monde et Dieu*, p. 10.

11) *Id.*, pp. 226-227.

12) PP, 453 : « La possession effective de l'idée vraie [...] fonde seulement une "téléologie" (Cette notion revient fréquemment dans les derniers écrits de Husserl, [Note de Merleau-Ponty]) de la conscience qui, avec ce premier instrument, en forgera de plus parfaits, avec ceux-ci de plus parfaits, et ainsi sans fin ».

qui *fait* la vérité, et que cette vérité n'est rien d'autre que celle du monde < toujours déjà donné >.

A un double statut de la perception correspond de façon corrélatrice cette circularité de la pensée. Signalons les deux difficultés que cette pensée implique :

1) C'est une pensée qui prend des risques, qui ne se reconnaît que dans ses propres résultats. Certes, si l'on reste au niveau de la perception proprement dite, la praxis de l'acte perceptif semble pouvoir lever cette difficulté : < il y a des vérités comme il y a des perceptions > (PP, 452). Mais le problème se complique dès qu'il s'agit d'exprimer la vérité perceptive dans le langage philosophique. A la tension entre le doute et l'affirmation se superpose celle du silence de la conscience originaire et de la sédimentation langagière : < Quand je veux passer de cette interrogation [sceptique] à une affirmation et *a fortiori* quand je veux m'exprimer, je fais cristalliser dans un acte de conscience un ensemble indéfini de motifs. Je rentre dans l'implicite > (PP, 342). De sorte que la pensée phénoménologique est une pensée qui ne se fait comprendre que d'une façon risquée¹³. Dès que le sujet instituant s'exprime, l'évidence silencieuse risque de retomber dans la naïveté de l'institué. Ce problème du rapport entre le *Cogito* tacite et le *Cogito* langagier concerne la possibilité même de la phénoménologie de la perception, car si l'articulation de la conscience silencieuse à la conscience langagière n'est pas suffisamment expliquée, toute la phénoménologie se confondrait avec l'affirmation dogmatique de l'opinion subjective.

13) Cf. Fink, < La philosophie phénoménologique d'Edmund Husserl face à la critique contemporaine >, *op. cit.*, pp. 172 et sq.

2) La deuxième difficulté concerne le statut même de la donnée phénoménologique. Si le mouvement de la pensée phénoménologique se joue entre le don de la nature et sa reprise indéfinie, la *Stiftung* qui fonde le rapport de *Fundierung* est-elle elle-même donnée? Autrement dit, si l'origine phénoménologique de l'expérience de la vérité ne m'est jamais donnée comme telle et ne se donne que sous la forme de l'acquis durable, comment dévoiler cette origine? Le fond de nature inhumaine qui fait que *je suis donné à moi-même* est-il lui-même la donnée phénoménologique? Ne dépasse-t-il pas le cadre de l'analyse phénoménologique qui définit « l'être comme ce qui nous apparaît et la conscience comme fait universel » (PP, 455)?¹⁴ On est amené ainsi aux limites de l'analyse phénoménologique. Nous avons vu à plusieurs reprises que, chaque fois qu'il touche à ces limites, Merleau-Ponty se contente, ou bien de laisser ouverte la question, ou bien de dissimuler le paradoxe sous l'équivocité de la perception. Quel en sera alors les conséquences au niveau du champ transcendantal?

§ 2. *Le Cogito et l'institution du symbole*

Reprenons la première difficulté, c'est-à-dire, celle de l'expression philosophique. On ne peut relire aujourd'hui les passages consacrés au problème du rapport entre le *Cogito* tacite et le *Cogito* parlé (PP, 459-463), sans penser à une série de notes de travail du *Visible et l'invisible* qui soumettent au réexamen la solution de la *Phénoménologie de la perception* : « Ce que j'appelle le cogito tacite est impossible. [...] [Pour] revenir à l'immanence et à la conscience de... il est nécessaire d'avoir les mots » (VI, 224-225). Mais cette remarque ne signifie pas

14) PP, 74 : « [Une] phénoménologie [...] étudie l'apparition de l'être à la conscience, au lieu d'en supposer la possibilité donnée d'avance ».

nécessairement que Merleau-Ponty se contente, dans ses dernières années, d'admettre le primat du langage. Nous verrons d'ailleurs que, selon la terminologie de Merleau-Ponty, le mot *impossible* ne renvoie pas à une erreur logique; ce mot nous invite au contraire à expliciter le fait extraordinaire que l'impossible peut < avoir lieu > ¹⁵. En effet, si Merleau-Ponty affirme que le *Cogito* tacite est < impossible >, cela ne veut pas dire que l'ordre silencieux n'ait pas de valeur philosophique. Le vrai problème est de reconsidérer le statut de cet ordre dans la totalité de l'expérience : < Cependant il y a le monde du silence, le monde perçu, du moins, est un ordre où il y a des significations non langagières > (VI, 225); et plus loin : < Le *Cogito* tacite ne résout bien entendu pas ces problèmes. En le dévoilant comme j'ai fait d[an]s [la] *Phénoménologie de la Perception*, je ne suis pas arrivé à une solution (mon chapitre sur le *Cogito* n'est pas rattaché au chapitre sur la parole) > (VI, 229). Comme le note très justement X. Tilliette, < Merleau-Ponty se calomnie rétrospectivement. Le chapitre sur le *Cogito* est bel et bien rattaché à la parole, en tout cas investi par le problème du langage > ¹⁶. En quoi alors consiste l'insuffisance de la *Phénoménologie de la perception*? Quel problème pose cet ouvrage, sans arriver à une solution?

En ce qui concerne le rapport entre le *Cogito* tacite et le *Cogito* parlé, Merleau-Ponty adoptait, dans la *Phénoménologie de la perception*, deux points de vue dont l'implication mutuelle permettait de concilier le silence et le langage. Chaque point de vue implique une série

15) < Mais, une fois reconnu que l'amour pur est *impossible* et qu'il serait négation pure, reste à constater que cette négation est un fait, que *cette impossibilité a lieu* > (RC 62, nous soulignons) ; et à propos du langage littéraire de Valéry : < Tout impossible qu'il fût, le langage était > (RC, 26). Nous y reviendrons.

16) X. Tilliette, *Présentation de Merleau-Ponty ou la mesure de l'homme*, Paris, Seghers, 1970, p. 91. Tilliette croit constater dans ces notes l'« hésitation » et l'« oscillation » de l'auteur. *Id.*

de distinctions classiques que Merleau-Ponty s'efforce chaque fois de déplacer :

1) Le premier point de vue est pour ainsi dire *archéologique*¹⁷. Il s'agit de redécouvrir, sous les sédiments historiques, la couche originaire où s'installe le *Cogito* tacite. De ce point de vue, le *Cogito* tacite est « la condition de possibilité » (PP, 445) du *Cogito* langagier : « je ne pourrais pas même lire le texte de Descartes, si je n'étais, avant toute parole, en contact avec ma propre vie et ma propre pensée et si le *Cogito* parlé ne rencontrait en moi un *Cogito* tacite. C'est ce *Cogito* silencieux que Descartes visait en écrivant les *Méditations* » (PP, 461). Le *Cogito* tacite retrouve, sous le langage déjà institué, le langage muet ou le « texte » de la perception. Dès lors, on est conduit à supposer l'existence du sens de *la chose elle-même* : « Dans le silence de la conscience originaire, on voit apparaître non seulement ce que veulent dire les mots, mais encore *ce que veulent dire les choses*, le noyau de signification primaire autour duquel s'organisent les actes de dénomination et d'expression » (PP, X). De ce point de vue, le monde perçu est d'emblée un « texte naturel » (PP, 60, 153) qui veut dire quelque chose de significatif.

Mais un tel *Cogito* semble nous enfermer dans le silence du monde naturel. Ici réapparaît le problème du solipsisme vécu. Pour communiquer à autrui ce sens prélinguistique, le philosophe ne peut qu'inviter le lecteur à opérer, pour son propre compte, la coïncidence de soi avec soi¹⁸. De sorte que son discours devient une sorte d'« incantation » (PP, 460) :

17) « Il nous faut redécouvrir la figure du monde perçu, par un travail comparable à celui de l'archéologue » (INEDIT, 403). Cf. aussi, RC, 13.

18) « D'une manière générale, on ne peut réfuter en décrivant des phénomènes une pensée qui s'ignore elle-même et qui s'installe dans les choses.[...] [La] conversion du regard, qui renverse les rapports du clair et de l'obscur, doit être accomplie par chacun et c'est ensuite qu'elle se justifie par l'abondance des phénomènes qu'elle fait comprendre » (PP, 31). Mais on se demandera quel est le critère par lequel on détermine « l'abondance des phénomènes ».

« elle (= la subjectivité) ne constitue pas le mot, elle parle comme on chante parce qu'on est joyeux » (PP, 462). C'est une incantation émotionnelle et quasi magique, comme la parole de « l'enfant qui prononce son premier mot, de l'amoureux qui découvre son propre sentiment » (PP, 208 note). La valeur intersubjectivité de cette parole parlante est assurée en fait par une hiérarchie que Merleau-Ponty établit entre la parole silencieuse ou « authentique » et le langage « empirique » ou « secondaire » qui dérive du premier (Cf. PP, 448, 207 note, 229, etc.).

2) Mais d'autre part, Merleau-Ponty établit un parallélisme rigoureux entre le geste corporel et le geste linguistique : « Je me reporte au mot comme ma main se porte vers le lieu de mon corps que l'on pique, le mot est en un certain lieu de mon monde linguistique » (PP, 210). De même que je comprends le geste d'autrui en reprenant à mon compte son sens dans la structure du monde naturel, de même je rejoins dans le monde linguistique la signification « gestuelle » de la parole d'autrui, parole qui « s'enseigne » elle-même et « importe son sens dans l'esprit de l'auditeur » (PP, 209).

Mais ici se pose un nouveau problème : si dans le geste linguistique, « ce que la nature ne donne pas c'est ici la culture qui le fournit », et « seule de toutes les opérations expressives, la parole est capable de se sédimer et de constituer un acquis intersubjectif » (PP, 217 et 221), quel est le rapport entre le geste naturel et le geste linguistique? Si « la parole est justement l'acte par lequel elle s'éternise en vérité », c'est que la parole révèle ce qui était implicite dans l'ordre pré-linguistique. C'est la culture humaine qui manifeste pleinement la vérité du langage naturel. Ainsi compris, le parallélisme ne réintroduit-il pas implicitement le rapport hiérarchisé entre la nature et la culture?

On est conduit ainsi à une difficulté : ou bien, en s'efforçant de retrouver *archéologiquement* l'origine silencieuse derrière le langage institué, elle ne se dévoile que dans le moment privilégié : « Le *Cogito* tacite, la présence de soi à soi, étant l'existence même, est antérieur à

toute philosophie, mais il ne se connaît que dans les situations limites où il est menacé > (PP, 462); ou bien, en posant le parallélisme entre la perception et le langage, on est conduit à la distinction classique de la nature et de la culture. On peut constater ici le va-et-vient interminable entre silence et langage, nature et culture. Comment concilier ces deux termes opposés?

Pour lever cette difficulté, Merleau-Ponty introduit une série de catégories secondaires qui relient les deux termes : ¹⁹

1) D'abord, c'est l'expression picturale qui occupe une place intermédiaire entre l'acte de perception et celui de langage. Comme le peintre reprend et convertit en objet visuel < ce qui reste enfermé dans la vie séparée de chaque conscience > (SNS, 30), une pensée silencieuse qui < cherche à s'établir > (PP, 446) s'évapore, c'est-à-dire ploie à un usage inédit les ressources du langage déjà institué (PP, 446). Ainsi compris, le recours aux signes sensibles ne constitue pas la faiblesse du *Cogito* tacite qui s'extériorise, ils sont au contraire son élément essentiel : < Le *Cogito* tacite n'est *Cogito* que lorsqu'il s'est exprimé lui-même > (PP, 463). Ainsi compris, le *Cogito* merleau-pontien est un *Cogito* chargé de la fonction figurative. Son discours se manifeste comme une description à la fois fidèle et inédite du monde perçu.

2) C'est pourquoi Merleau-Ponty préfère le mot *symbole* ou *emblème* à celui de *signe* pour désigner le sillage que laisse l'expression en général. Citons quelques exemples :

- De même que la peinture est le symbole de la vie naturelle et historique (SNS, 38-39), de même la parole est le symbole d'un silence originaire et latent impliqué dans le monde linguistique (SNS, 42).

- La figure du triangle a une valeur démonstrative, c'est qu'elle exprime

19) Voir plus précisément, Y. Thierry, *Du corps parlant* (Le langage chez Merleau-Ponty), Bruxelles, Ousia, 1987, pp. 40-50, < L'équivoque de la première parole >.

« le pouvoir que j'ai de faire apparaître les *emblèmes* sensibles d'une certaine prise sur les choses qui est ma perception de la structure triangle » (PP, 443).

- Et à propos de la figure du cube, Merleau-Ponty écrit : « le sens du perçu m'apparaît [...] comme *institué* en lui et non pas comme *constitué* par moi » (PP 305, nous soulignons).

- Enfin, le langage du rêve est le symbole de la sexualité « qui se cache à elle-même sous un masque de généralité, elle tente sans cesse d'échapper à la tension et au drame qu'elle *institue* » (PP, 196, nous soulignons).

Ces citations organisées autour du mot *instituer* nous conduisent à poser la question de la genèse phénoménologique du symbolisme et à comprendre le « sujet instituant » comme *le sujet qui institue ses propres emblèmes*.

Ces deux remarques impliquent trois conséquences :

A) D'abord, le silence originnaire du *Cogito* tacite se cache sous les emblèmes sensibles qu'il a institués et qu'il ne cesse d'instituer. Ce qui se cache derrière ces emblèmes n'est pourtant pas le sens à déchiffrer intellectuellement, mais la latence qui exige impérieusement son propre décryptement (SNS, 34-35).

B) Deuxièmement, dans la mesure où le *Cogito* tacite profère sa première parole « dans un monde où la parole est *institué*e » (PP, 214), le symbole se situe au-delà de l'alternative classique du signe naturel ou affectif et du signe conventionnel ou intellectuel (PP, 307) : d'un côté, le symbole que le *Cogito* tacite institue est naturel, pour autant qu'il renvoie au présent du vécu corporel. D'où la possibilité des analyses archéologiques ; mais il est en même temps totalement culturel dans l'exacte mesure où il s'incarne dans le système symbolique du monde déjà institué. C'est donc l'idée du symbolisme qui médialise l'archéologie et le parallélisme.

C) Enfin, si le *Cogito* tacite contracte dans le symbole présent toute la sédimentation naturelle ou culturelle, ce symbole est « toujours

perdu? Quand Merleau-Ponty écrit que « la pensée "acquise" demeurera présente à titre de dimension sans que nous ayons besoin désormais de l'évoquer ou de la reproduire » (PP, 450, nous soulignons) ou que « l'existence assume toujours son passé, que ce soit en l'assumant ou en le refusant » (PP, 450) puisque la situation où je suis déjà engagé « ne m'est jamais dissimulée » (PP, 413), ne présuppose-t-il pas par avance la possibilité de réactiver *en droit* toutes les sédimentations naturelles et historiques, même si cela exige un travail infini? Ne s'ensuit-il pas que le *Cogito* tacite à l'état pur est a-historique? En même temps, n'exclut-il pas l'inertie de l'institué qui résiste *en fait et en droit* à la réactivation totale? Le symbole institué par le *Cogito* tacite ne pourrait-il pas revêtir un autre sens que le sens originaire dans le mouvement autonome d'un nouveau système sans aucune intervention subjective? Merleau-Ponty réduit ce mouvement à celui du langage secondaire qui attend la nouvelle réactivation. Mais c'est sans doute ce mouvement autonome et quasi inconscient qui pourrait s'introduire secrètement dans la subjectivité et provoquer la dé-présentation de la conscience. Merleau-Ponty a bien dépassé l'alternative de l'évidence apodictique et du scepticisme empiriste, mais c'est pour les re-fonder sur la vérité du monde phénoménologique. Si la croyance en ce monde est toujours menacée par une illusion plus profonde que celle du scepticisme, ne faut-il pas opérer une fois de plus la réduction qui met en question l'évidence originaire du *Cogito* tacite?

Cette remarque nous permet de préciser le résultat et la naïveté de la *Phénoménologie de la perception*. Relisons une note de travail du *Visible et l'invisible* : « Le *Cogito* tacite doit faire comprendre comment le langage n'est pas impossible », c'est-à-dire qu'il implique en lui-même la nécessité de recourir aux symboles sensibles qu'il institue, mais il « ne peut faire comprendre comment il est possible ». Cela veut dire non seulement que la *Phénoménologie de la perception* ne thématise pas en tant

que tel < le problème du passage du sens perceptif au sens langagier > (VI, 229-230), mais cela signifie aussi que cet ouvrage ne pose pas la question de savoir si ce passage n'implique pas un < mouvement rétrograde du vrai > ²⁰ qui peut renverser le fondement de la phénoménologie de la *perception*. Ne peut-on pas alors considérer que l'un des buts de la notion d'institution est la thématization de ce *passage*, ou plus précisément, celle de l'entrelacement du perceptif et du linguistique dans le monde symbolique? Mais avant de discuter la notion d'institution, il faut relire le chapitre sur < La temporalité > de la *Phénoménologie de la perception*.

§3. L'institution temporelle et la phénoménologie

On sait que le chapitre sur < la temporalité > occupe une place capitale dans la *Phénoménologie de la perception*. Si le problème de la temporalité est un paradoxe au-delà duquel < il n'y a rien à comprendre > (PP, 419), ce n'est pas seulement parce que < toutes nos expériences [...] se disposent selon l'avant et l'après > (PP, 469), mais aussi parce que le sujet est temporel en vertu d'une nécessité intérieure et que le temps et le sujet < communiquent du dedans > (PP, 469) : < Analyser le temps, ce n'est pas tirer les conséquences d'une conception préétablie de la subjectivité, c'est accéder à travers le temps à sa structure concrète > (PP, 470). La temporalité ainsi comprise fournit à la subjectivité des < dimension de son être > (PP, 469) et le sujet instituant vient s'établir

20) RC, 12 : < Il y a bien renversement quand on passe, du monde sensible où nous sommes pris, à un monde de l'expression où nous cherchons à capter et rendre disponible les significations, mais ce renversement et le "mouvement rétrograde" du vrai sont appelés par une anticipation perceptive >. Nous verrons que cette question concerne directement le chapitre sur l'intuition du *Visible et l'Invisible*. Nous y reviendrons dans la troisième partie.

précisément « à l'intersection de ses dimensions » (PP, 470) ²¹.

Ici, Merleau-Ponty répond à la philosophie criticiste qui établit le système homogène et hiérarchisé de la constitution. Le *Cogito* n'est pas le sujet constituant où se culminent tous les résultats du cheminement réflexif, car « [il] n'y a pas de problèmes *dominants* et de problèmes *subordonnés* : tous les problèmes sont *concentriques* » (PP, 469, nous soulignons) ²². Cela veut dire que le sujet instituant n'est qu'un centre virtuel où viennent se concentrer toutes les sédimentations historiques et

21) Cf. Sur l'importance de la notion de dimensions, voir R. Barbaras, *De l'être du phénomène*, pp. 202-211. Cf. aussi, PP, VII-VIII : « Je le (= le monde) découvre « en moi » [...] comme une dimension par rapport à laquelle je ne cesse de me situer » et PP, XIII : « Dans chaque civilisation, il s'agit de trouver [...] une certaine manière de mettre en forme le monde [...] Ce sont là les *dimensions* de l'histoire » (C'est Merleau-Ponty qui souligne). Dans un ouvrage souvent cité par Merleau-Ponty, Léon Brunschvicg parlait déjà du champ temporel comme une dimension. Cf. *L'expérience humaine et la causalité physique*, Paris, Alcan, 1922, § 221, p. 494. Il fait allusion à la Règle XIV de Descartes : « Per dimensionem nihil aliud intelligimus quam modum et rationem secundum quam aliquod subjectum consideratur esse mesurable » (AT, X, p. 447) (« Par dimension, nous n'entendons rien d'autre que le mode et le rapport sous lequel un sujet quelconque est considéré comme mesurable », trad. J. Brunschvicg in Alquié (ed.) *Œuvres philosophiques*, t. I, p. 178). La consultation des notes inédites qui servirent à la préparation du cours sur la notion d'institution nous a fait savoir que Merleau-Ponty fait allusion à ce sens cartésien du mot « dimension » lorsqu'il la définit comme « ces événements d'une expérience qui la dotent de dimensions durables » (RC, 61). Voir notre *Appendice II*, (1).

22) Cf. aussi la discussion après l'exposé de Merleau-Ponty devant la Société française de Philosophie, séance du 23 novembre 1946 : A la question de Mme Roire : « Y a-t-il une échelle des valeurs par rapport à ce primat de la perception? », Merleau-Ponty répond : « Mais les hiérarchies dont vous parlez en ce moment supposent un point de vue. [...] On a affaire à des recherches concentriques plutôt qu'à des recherches hiérarchisées » (PRIMAT, 90-91).

naturelles, et qu'une synthèse qu'il opère n'est jamais achevée en fait et en droit, de sorte qu'il doit recommencer indéfiniment l'acte instituant. Reste à bien préciser la structure temporelle de ce sujet de manière à déterminer en quel sens cette philosophie de la temporalité permet de dépasser la pensée classique.

Merleau-Ponty se propose dans ce chapitre de suivre « le dialectique interne du temps » (PP, 470), en discutant les analyses classiques sur le temps. Nous n'en retiendrons que deux moments qui nous installent au cœur de notre problématique.

1) *Premier moment* : Selon l'idéalisme, des événements temporels sont fondés sur les relations idéales que la conscience déploie et constitue. Si le sens du passé nous est présent, si nous reconnaissons ce passé, c'est que, par une « synthèse d'identification » (PP, 477), nous établissons l'unité idéale du temps immanent. En prenant le mot husserlien de *synthèse passive* comme un « index pour désigner un problème » (PP, 479), Merleau-Ponty montre que cette conscience idéaliste n'a pas d'« ouverture » sur un passé ou sur un avenir comme tels. Si le temps a besoin de synthèse, « cette synthèse est toujours à recommencer » et jamais achevée, car « il est essentiel au temps de se faire et de n'être pas, de n'être jamais complètement constitué » (PP, 474). Pour reprendre le mot kantien²³, c'est « la synthèse de l'appréhension » qui nous relie « peu à peu » au passé

23) Parmi les termes kantien, Merleau-Ponty préfère, en dernière analyse, la « synopsis » à l'« appréhension » qui suppose la diversité préexistante (PP, 25 et 319-20 note 1). Cf. Kant, *Critique de la raison pure*, trad., A. Tremesaygues et B. Pacaud, PUF, 1944, p. 199 : « Si donc j'attribue au sens une synopsis, parce qu'il contient de la diversité dans son intuition, une synthèse correspond toujours à cette synopsis ». Voir aussi, M. Heidegger, *Kant et le problème de la métaphysique*, tr., A. de Waelhens et E. Biemel, Gallimard, 1953, p. 200 : « La synopsis pure, si elle constitue l'essence de l'intuition pure, n'est possible que dans l'imagination transcendante ; et cela d'autant plus que cette dernière est à l'origine de tout ce qui possède un caractère "synthétique" » (Ouvrage cité dans le chapitre : « La temporalité » de la PP). Notons que dans les *Notes de travail* du *Visible*, Merleau-Ponty abandonne le mot synopsis (VI, 229, 295, 306, 315) comme pour rejeter le dernier résidu de l'idéalisme.

comme tel (PP, 478). De ce point de vue, le souvenir exprès et l'évocation volontaire ne sont que les résultats ou « les modes dérivés » (PP, 478) de la synthèse originaire.

Le problème qui se pose ici est de savoir comment dans ce *champ de présence*, il est possible d'accéder au sens du passé comme tel, c'est-à-dire au sens d'un ancien maintenant. Cela nous oblige à concilier l'unité temporelle et la multiplicité de ses manifestations. Or, en s'appuyant sur le schéma husserlien qui représente un réseau d'intentionnalités, Merleau-Ponty montre comment s'institue l'unité temporelle entre un ancien maintenant (A) et ses *Abschattungen* (A', A'')²⁴, et comment, au cours de cette synthèse, cet ancien maintenant garde son individualité. Si, par exemple, j'atteins un ancien présent (A) là où il *est*, ce n'est pas que je l'évoque par l'acte exprès d'évocation, mais que je me dépasse vers un passé comme tel par une intentionnalité opérante ou par un mouvement de transcendance : « Ce qui m'est donné, c'est A vu par transparence à travers A', puis cet ensemble à travers A', puis cet ensemble à travers A'' et ainsi de suite, *comme je vois le caillou lui-même à travers les masses d'eau qui glissent sur lui* » (PP, 478, nous soulignons).

Arrêtons-nous sur cette "métaphore" spatiale que Merleau-Ponty utilise pour expliquer l'expérience temporelle. A vrai dire, sur le rapport entre le temps et l'espace, l'attitude de Merleau-Ponty est toujours fort ambiguë. D'une part, il affirme que le temps constitué de l'idéalisme n'est pas du temps mais de l'espace, « puisque ses moments constitutifs coexistent devant la pensée » (PP, 474). Mais il ne s'agit pas pour autant, ajoute-t-il dans une note, de dénoncer comme Bergson la spatialisation du temps authentique, « puisque le temps n'est exclusif de l'espace que si l'on considère un espace préalablement objectivé, et non pas cette spatialité primordiale que nous avons essayé de décrire » (PP, 476 note. Cf., 319-320

24) Voir le schéma de PP, 477.

note). D'autre part, dans le chapitre « La temporalité », Merleau-Ponty signale que l'espace n'est constitutif du temps que dans la mesure où il se réduit au *non-être* qui relève de la subjectivité. Citons quelques exemples :

- « Nous sentons le passé *derrière nous* comme un acquis irrécusable » (PP, 479), il est encore « là », « je n'en évoque aucun détail, mais j'ai le *pouvoir* prochain de le faire » (PP, 476, nous soulignons).

- De même, l'avenir est « là » « comme *le dos d'une maison* dont je vois la façade, ou comme *le fond* sous la figure » (*Id.*).

Autrement dit, l'espace est constitutif du temps pour autant qu'il n'apparaît pas, qu'il n'entre pas dans le *phénomène*. Par contre, l'espace qui apparaît n'a pas de sens temporel : « Par exemple, j'hésite sur la date d'un souvenir, j'ai *devant moi une certaine scène*, je ne sais à quel point du temps l'accrocher, le souvenir a perdu son ancrage, je peux alors obtenir une identification intellectuelle fondée, par exemple sur l'ordre causal des événements. [...] Mais dans ce cas, ce n'est pas le passé lui-même que j'atteins » (PP, 478, nous soulignons).

Mais s'il s'agit de ne pas détruire « le phénomène du temps », c'est-à-dire le « temps à l'état naissant et en train d'apparaître » (PP, 475), est-ce que l'on a le droit d'exclure de l'expérience temporelle ce souvenir non-localisable et qui se voit justement *comme le caillou derrière les masses d'eau*? Et encore : ne peut-on pas au contraire considérer que c'est précisément ce souvenir dans l'espace non-objectif qui donne à notre être les dimensions durables? Pourquoi faut-il, *en dernière analyse*, l'exclure du champ temporel au sens originaire?

Quel serait alors la motivation de cet étrange recul du dernier moment? Il nous semble que cette spatialisation devait être exclu *au profit* de la continuité temporelle de la chaîne des rétentions. Pour retrouver « l'origine concrète du souvenir », écrit-il après l'exclusion de la spatialisation, il faut que « la chaîne des rétentions et l'emboîtement

des horizons successifs assure un passage continu > (PP, 478). Pour que la continuité de cette chaîne ne soit pas brisée, il faut que le champ de présence n'implique pas une spatialisation originaire. N'est-on pas ainsi condamné à exorciser continuellement ce fantôme spatial pré-objectif par un < pouvoir >, certes pré-reflexif, d'évoquer le passé, c'est-à-dire un acte humain de la < liberté conditionnée > (PP, 518)? Ne revient-on pas ainsi à la phénoménologie de Cassirer qui affirmait avec Hegel qu'« il n'y a pas [dans l'esprit] de passé absolu »²⁵?

2) On objectera peut-être que cette solution n'est pas encore la dernière réponse de Merleau-Ponty et que la < dialectique interne >²⁶ nous conduit à lever cette difficulté. Essayons de mettre en relief les paradoxes qui sont les moteurs de cette dialectique.

Le premier paradoxe concerne ce que Merleau-Ponty appelle l'illusion de l'éternité. Si dans la plénitude du < champ de présence > se trouve inscrit le sens des anciens présents, nous tenons la *totalité* de mes anciennes expériences < elles-mêmes, exactement telles qu'elles ont été > (PP, 483), de sorte que le sens du passé se constitue en même temps que celui du présent et que tous les moments passés sont contemporains avec le présent. S'il en est ainsi, tous les moments temporels circulent intérieurement les uns dans les autres en se différenciant les uns des autres : < Le temps est l'unique mouvement qui convient à soi-même dans toutes ses parties > (PP, 479). Le temps sera alors une pure Forme sous-jacente à la distinction de la forme et de la matière, une seule

25) Cassirer, *La philosophie des formes symboliques*, t.III, *op. cit.*, p. 95 et PP, 148.

26) Sur cette dialectique interne, voir E.P. Bertoldi, < Time in the *Phenomenology of perception* >, *Dialogue*, n° 4, 1974, pp. 773-785 et la réponse à cette article de E. Joos, < Remarks on Bertoldi's Time in the *Phenomenology of perception* >, *Dialogue*, mars 1976, pp. 113-7. Sur la comparaison avec Husserl, voir < Inner time and lived-through time : Husserl and Merleau-Ponty >, *Journal of the British Society for Phenomenology*, Vol. 4, n° 3, oct. 1973, pp. 235-247.

poussée indivise antérieure à l'être et au devenir.

La question qui se pose alors est la suivante : pour *qui* le présent peut avoir un sens? D'où vient l'individualité de chaque moment? A ce propos, Merleau-Ponty effectue une double opération : d'abord, si chaque dimension temporelle doit garder son sens < comme autre chose qu'elle-même >, il faut qu'il y ait < au coeur du temps un regard, ou, comme dit Heidegger, un Augen-Blick, *quelqu'un* par qui le mot *comme* puisse avoir un sens > (PP, 482). La synthèse passive se fait dans et pour ce regard de la subjectivité dernière, qui est elle-même < sans temps > (*zeitlose*) (PP, 483) ; mais cette éternité n'est qu'une illusion, car < l'enchaînement continu des champs de présence [...] a pour caractère essentiel de ne s'effectuer que peu à peu et de proche en proche > (PP, 484), c'est-à-dire, de se présenter comme un *événement*. C'est pourquoi il faut deuxièmement faire < descendre dans le temps > (PP, 485) cette subjectivité supra-temporelle pour l'ancrer dans le temps. Cette descente dans le temps n'est pourtant pas sa < dégradation dans l'existence empirique > (PP, 483), car cet < événement > de la descente est un événement pour ainsi dire transcendantal qui a lieu dans et pour le regard de la conscience.

Nous retrouvons ici le même argument que celui que nous avons noté à propos du solipsisme vécu et du *Cogito* tacite. Comme le moi solipsiste se donne essentiellement des autres non-empiriques et comme le *Cogito* tacite s'exprime essentiellement par la parole < transcendantale >, la subjectivité dernière se donne une < manifestation de soi-même > (*Selbsterscheinung*), c'est-à-dire ses propres < emblèmes > (PP, 487 et 488). Chaque *Abschattung* (A', A''...) n'est pas le *signe* du présent A, mais les *symboles* que le sujet se donne à lui-même.

Comment et à quel titre le sens de ce moment A lui-même s'institue-t-il? : < C'est en venant au présent qu'un moment du temps acquiert l'individualité ineffaçable, le "une fois pour toutes", qui lui permettront ensuite de traverser le temps et nous donneront l'illusion de

l'éternité > (PP, 484). C'est donc dans le présent que l'expérience temporelle acquiert une dimensions *durable*. Mais ce présent se distingue du présent (au sens étroit) qui s'oppose à l'ancien maintenant et à l'avenir prochain, parce que, du point de vue de la dialectique interne de l'analyse, le surgissement de ce présent originaire suppose que la synthèse passive soit déjà effectuée. Il n'est donc pas le présent ponctuel qui comporte les horizons d'anciens présents et de proches avenir, mais il s'institue pour ainsi dire verticalement *dans* le champ transcendantal. Notre auteur précise : « Mais le présent (*au sens large*, avec ses horizons de passé et d'avenir *originaires*) a cependant un privilège parce qu'il est la zone où l'être et la conscience coïncident > (PP, 485, c'est Merleau-Ponty qui souligne).

On est conduit ainsi au *deuxième paradoxe*. Cette idée du présent dimensionnel ou transcendantal ne va pas sans modifier son rapport au passé et à l'avenir. Le passé de ce présent transcendantal n'est plus un ancien vécu, mais « un passé originel, un passé qui n'a jamais été présent > (PP, 280), c'est-à-dire un passe à partir de quoi l'événement en général devient pensable. On est conduit ainsi à introduire, dans le champ de présence, un temps « mythique > qui fonde notre expérience temporelle. Plutôt qu'une remémoration qui s'appuie sur la continuité de la chaîne rétentionnelle, on doit mettre en évidence la mémoire pour ainsi dire transcendantale du passé « qui n'a jamais été présent >.

Merleau-Ponty aurait pu déjà éclaircir ce qu'il va appeler dans ses dernières années le « fond immémorial > (OE, 86) qui échappe par principe au regard de la subjectivité dernière. Il aurait pu déjà esquisser comment ce fond *mythique* joue un rôle constitutif dans le champ de présence (au sens large). Mais comme ce fond lui-même ne m'est jamais donné en tant que tel, le philosophe se contente de maintenir la « dualité > (PP, 488) phénoménale sans éclaircir davantage son fondement ontologique.

C'est pourquoi sans doute Merleau-Ponty ne parvient pas à distinguer

très clairement le rapport de *Fundierung* et de *Stiftung*. La synthèse passive qui établit les rapports réciproques entre le fondant et le fondé est encore relative à la pensée représentative, dans la mesure où elle maintient encore la distinction entre eux. Pour dépasser pleinement la pensée criticiste, Merleau-Ponty aurait dû creuser la dimension de la synthèse passive pour thématiser la *Stiftung* comme telle. Trop préoccupé par la discussion avec le criticisme, Merleau-Ponty se contente de signaler en marge du phénomène l'ordre le plus originaire.

Telle est, si l'on veut, la *naïveté* de la *Phénoménologie de la perception* que nous avons essayée de mettre en relief au cours de ce chapitre. Tirons quelques conséquences qui dérivent directement de cette naïveté :

1) Comme la mémoire transcendante, qui est le fondement du souvenir psychologique et de l'évocation volontaire, est la mémoire de ce qui n'a jamais été vécu, elle est aussi la possibilité de l'oubli. C'est pourquoi Merleau-Ponty va écrire dans l'année 1954-55 : « la mémoire ne serait pas le contraire de l'oubli » (RC, 72). Autrement dit, l'oubli joue un rôle actif dans l'institution du champ de présence. Il est facile de voir que la problématique du temps mythique et celle de la mémoire transcendante sont liées étroitement à la question de l'inconscient. Nous y reviendrons.

Mais à l'époque de la *Phénoménologie de la perception*, faute de pouvoir thématiser le rôle actif du passé originel, Merleau-Ponty est obligé de le considérer, ou bien comme situation-limite ²⁷, ou bien comme horizon certes essentiel, mais seulement *atmosphérique* qui entoure notre existence finie : « La perspective temporelle, la *confusion des lointains*, cette sorte de "ratatinement" du passé dont la *limite* est l'oubli, ne sont pas des accidents de la mémoire » (PP, 483, nous soulignons). Nous verrons que les recherches psychanalytiques vont fournir à Merleau-Ponty le moyen de

27) Cf., INEDIT, 404 : « Le sujet de la perception [...] fonctionne en application d'un pacte passé à notre naissance ».

définir la *structure* précise de notre expérience du passé comme tel.

2) La deuxième conséquence, qui concerne le problème du *Cogito* tacite. On a vu que la description phénoménologique s'appuie sur des opérations figuratives du *Cogito* tacite qui donne à lui-même ses propres emblèmes. Or, dans cette perspective, notre auteur pose la question de la description littéraire de la temporalisation. Ici, il reprend l'exemple de Proust cité par Sartre dans *L'être et le néant*. Merleau-Ponty note avec Sartre que la description de la jalousie par Proust est fondée sur la décomposition psychologique de la conscience en « multiplicité de faits psychiques entre lesquels il essaie d'établir des rapports de causalité » (PP, 217). Mais là où Sartre ne voit que l'incapacité pour la psychologie intellectualiste d'atteindre « l'irrationalité magique que soutiennent entre eux les objets psychiques »²⁹, Merleau-Ponty fait remarquer que, si le fait psychique ainsi décomposé est mis en rapport avec ses autres conduites, « peut-être apparaît-il alors lui-même comme la manifestation d'une structure d'existence plus générale » et réciproquement, « toute conscience comme projet global se profile ou se manifeste à elle-même dans des actes, des expériences des "faits psychiques" où elle se reconnaît » (PP, 486). Merleau-Ponty admet donc qu'il peut y avoir un rapport réciproque entre la décomposition intellectuelle et la temporalisation de la conscience. Mais son analyse s'arrête là et il ne relie pas cette question à celle de la possibilité du langage philosophique.

Il est significatif à ce propos que Merleau-Ponty reprend cette description de Proust dans le cours sur la notion d'institution (RC, 62). Nous y reviendrons. Bornons-nous à noter pour l'instant que la description

29) Jean-Paul Sartre, *L'être et le néant* (essai d'ontologie phénoménologique), Paris, Gallimard, 1943, pp. 217.

littéraire ne se réduit pas chez Merleau-Ponty à la pure description psychologique du sentiment, mais elle concerne la possibilité même du projet philosophique de Merleau-Ponty.

§ 4. *La conclusion de la première partie et l'introduction à la notion d'institution.*

La structure du comportement était un ouvrage qui a ouvert la question de l'institution, sans y apporter de réponse. La *Phénoménologie de la perception* donne une première réponse à cette question en insistant sur la perception au sens large qui institue temporellement le monde phénoménologique. Mais nous avons mis en relief les difficultés que l'on peut constater dans les analyses de l'espace, du langage, d'autrui, etc. En reconnaissant lui-même cette insuffisance, Merleau-Ponty va s'efforcer d'élargir le domaine d'analyse après la rédaction de la *Phénoménologie de la perception*, comme le montre clairement le rapport adressé à Gueroult en 1952. Sans doute ne s'agit-il pourtant pas d'un simple élargissement, car cette insuffisance marque plutôt les limites mêmes de la phénoménologie de la perception.

Le but de la lecture de la *Phénoménologie de la perception* n'était pas de critiquer de l'extérieur cette insuffisance. Nous avons essayé plutôt de mettre en relief les limites que cet ouvrage pose lui-même, car c'est précisément sur ces limites que va s'installer la problématique de l'institution. Tous les instruments méthodologiques et conceptuels — perception, corps, réduction, phénomène, vécu, *Cogito*, temporalité, dialectique, histoire, etc. — devront être reconsidérés, et ce sera l'objet de notre troisième partie.

Pour terminer la première partie, jetons un coup d'œil sur le

résumé du cours sur l'institution, de manière à déterminer en quel sens notre lecture éclaire la problématique de l'institution.

Elle nous permet d'abord d'entrevoir en quel sens la notion d'institution apporte « un remède aux difficultés de la philosophie de la conscience » (RC, 59). Dans le cours sur la notion d'institution, le philosophe précise qu'il ne suffit pas de dire avec Husserl que des objets ne sont « jamais complètement » constitués, c'est-à-dire que la réflexion n'est jamais achevée. La réflexion phénoménologique pourrait certes montrer, au moyen de la description de l'objet perçu, son horizon virtuel à travers lequel la conscience est *relancée* « vers d'autres perspectives » (*Id.*). Mais, comme nous l'avons vérifié, la réflexion, même radicale, ne parvient pas à montrer comment il peut y avoir un rapport réversible entre le sujet et l'objet, car elle ne thématise pas en tant que tel le mouvement centripète par lequel l'auto-apparition du monde s'inscrit dans le sujet. Lorsque Merleau-Ponty écrit dans le résumé que pour la philosophie de la conscience, « il n'y a, de la conscience à l'objet, pas d'échange, pas de mouvement » (*id.*), il n'est pas difficile d'y constater la thématisation de notre question.

Ce léger déplacement de la question nous invite immédiatement à la reconsidération des questions fondamentales de la *Phénoménologie de la perception*. La première question est celle de la temporalité : comment thématiser le temps historique qui dépasse le cadre de la conscience sensible et comment rendre compte d'une certaine autonomie de ce qui est institué dans le passé? Comment discerner dans l'institué l'événement historique « d'une expérience qui la dotent de dimensions durables » (RC, 61).

Parallèlement, c'est la question d'autrui qui doit être reconsidérée. Au lieu d'essayer de trouver, au sein du vécu solipsiste, une possibilité d'altérité qu'il implique, il s'agit de thématiser d'emblée « une charnière » (RC, 60) entre les autres et moi, entre moi

et moi-même, de poser la question d'« un sujet instituant » qui « peut coexister avec un autre, parce que l'institué [...] peut être repris ensuite par lui-même ou par d'autres sans qu'il s'agisse d'une recreation totale » (*Id.*). Autrement dit, il s'agit de fonder une possibilité de la coexistence avec autrui, non seulement dans le monde perceptif, mais aussi dans le monde symboliquement institué. Il faut évidemment se demander quel peut être alors le mode de donation d'autrui. Contentons-nous de signaler le déplacement.

Le mot *charnière* nous renvoie en tout cas à une autre question, c'est-à-dire celle de la spatialisation. Au lieu de dire, comme dans la *Phénoménologie de la perception*, qu'autrui m'est donné comme je suis donné à moi-même dans la temporalité originaire, Merleau-Ponty semble introduire l'élément spatial au sein d'un rapport à autrui.

Nous laissons de côté pour l'instant la question de la vérité logique, pour ajouter un mot sur « quatre ordres de phénomènes » à travers lesquels la notion d'institution est approchée, car le terme *ordre* nous oblige à revenir à *La structure du comportement*. Tout se passe comme si Merleau-Ponty reprenait la démarche ascendante de sa première thèse, au terme de laquelle il a découvert, nous l'avons vu, la problématique de l'institution. Il s'agissait alors de thématiser « un événement dans le monde des idées », événement qui brise la hiérarchie continue et homogène de la pensée criticiste. La solution de la *Phénoménologie de la perception* était de décentrer cette hiérarchie idéaliste en substituant la conscience perceptive à la conscience constituante. Or, la tâche que Merleau-Ponty se donne dans le cours sur l'institution, ce serait peut-être de décentrer une fois de plus toutes les analyses précédentes. Dans quelques années qui suivirent la publication de la *Phénoménologie de la perception*, Merleau-Ponty considérait, semble-il, qu'il suffisait de poser la question d'un rapport entre le monde sensible et le monde de l'expression. Certes, il

admet dès 1952 que « l'étude de la perception ne pouvait nous enseigner qu'une "mauvaise ambiguïté" » (INEDIT, 408), mais il pense toujours que ses premières recherches « prescrivent un itinéraire et une méthode » (*id.*, 404). Comme le note très justement Claude Lefort, l'abandon de *La prose du monde* signifie peut-être « un profond bouleversement de la problématique élaborée dans les deux premières thèses »²⁹.

Signalons pour terminer quelques points de repère qui permet d'esquisser ce bouleversement :

A) Dans le programme du premier ouvrage qu'il préparait en 1952 et qui était intitulé *L'Origine de la Vérité*, Merleau-Ponty se proposait de remonter de la vie perceptive à la connaissance explicite, mais son point de départ reste encore « le geste de désignation, que justement les animaux ne comprennent pas » (INEDIT, 405). Si dans le cours sur l'institution, il écrit qu'« il y a quelque chose comme une institution jusque dans l'animalité [...] et jusque dans les fonctions humaines que l'on croyait purement "biologique" » (RC, 61), ce changement du statut de l'animalité suffirait à bouleverser tout le programme de la philosophie de l'expression. Cela l'oblige effectivement à reprendre, à partir de l'année 1956-57, le concept de nature et la science de la nature que la *Phénoménologie de la perception* semblait laisser de côté³⁰.

B) Du point de vue du rapport entre les ordres, *La structure du*

29) *Avertissement à La prose du monde* de Claude Lefort, PM, XI.

30) P. Ricœur note très justement que « en même temps [que l'approfondissement de la théorie du langage] le problème d'une philosophie de la nature était repris à nouveaux frais et une difficile convergence était cherchée entre une nature qui est toujours plus et toujours autre que monde perçu, et la fonction la moins "gestuelle" et la plus "symbolique" du langage », « Hommage à Merleau-Ponty », *Esprit*, juin 1961, p. 1120.

comportement se contentait d'écrire que la nouvelle couche instituée « supprime la précédente comme le moment isolé » en la conservant dans la profondeur présente (SC, 224). On a vu que, dans la *Phénoménologie de la perception*, Merleau-Ponty renvoie ce rapport de *Fundierung* à la continuité temporelle de l'intentionnalité opérante. Si l'introduction explicite de la notion d'institution est considérée comme tendant à « une révision de l'hégélianisme » (RC, 65), cela ne laisse pas intacte cette continuité phénoménologique. Dans le résumé du cours de l'année 1954-55, Merleau-Ponty note que les descriptions phénoménologiques « ont toujours quelque chose de décevant, parce qu'elles se bornent à déceler le négatif dans le positif et le positif dans le négatif » et qu'il importe donc de s'interroger sur « le fondement » de l'exigence de la description (RC, 72-73). Ce que Merleau-Ponty thématise, ce serait précisément la question de la *Stiftung* qui dépasse le cadre de l'analyse psychologique.

On voit déjà combien le cheminement de la pensée de Merleau-Ponty résiste au schéma linéaire. La problématique de l'institution se situe là où se croisent toutes les perspectives tant méthodologiques que thématiques. La philosophie de l'institution ne se profilera que lorsque nous aurons déterminé la spécificité de tous les points d'intersection. Tel sera le sujet de la deuxième partie.

Deuxième partie

Quatre ordres de l'institution

Dans la deuxième partie consacrée à la description de « quatre ordres de phénomènes » de l'institution, nous nous proposons de faire ce que Merleau-Ponty va appeler « analyse immanente » (VI, 220), c'est-à-dire de décrire « toute une série de couches de l'être sauvage » (VI, 232) :

voir ce qu'est devenue, (par analyse immanente) la « Nature », - *par la même* la vie, - et par là même l'homme comme sujet psycho-physique - Circularité de la recherche : déjà ce que nous disons de la Nature anticipe sur la logique et sera repris dans la 2^e partie - [...] Cette circularité n'est pas une objection - Nous suivons l'ordre des matières, il n'y a pas d'ordre des raisons - [...] la philosophie comme centre et non comme construction » (VI, 220)

Si nous pouvons établir les ordres en reconnaissant un intérieur dans les faits, il ne s'agit ni de nous donner par avance une rationalité absolue, ni de les réduire à une perspective humaine. Il faudrait, pour l'instant, prendre le départ dans les phénomènes particuliers, précisément pour constater que « cet être sauvage ou brut [...] intervient à tous les niveaux » (VI, 264) ; il s'agirait donc d'« ascension sur place » (VI, 231). Cet « échelonnement en profondeur » (VI, 239) se développera comme une recherche de l'« Origine de la vérité » ou une « Généalogie du vrai » (titres de l'ouvrage projeté, Cf. VI, 9).

N. B. Pour les titres de quatre ordres, nous utiliserons ceux trouvés dans les manuscrits (Voir l'*Appendice 1*).

A. PREMIER ORDRE
L'INSTITUTION - VIE ET ANIMALITE

CHAPITRE I

L'INSTITUTION DANS L'ANIMALITE

§ 1. *L'institution dans l'animalité et son statut*

Citons d'abord un passage du résumé du cours sur l'institution où il est question de l'institution dans l'animalité :

« Il y a quelque chose comme une institution jusque dans l'animalité (il y a une imprégnation de l'animal par les vivants qui l'entourent au début de sa vie) (RC, 61) ».

Cette brève allusion, qui paraît à première vue sans importance, mérite notre attention à plusieurs titres :

1) Ce passage n'est pas isolé dans l'évolution de la philosophie de Merleau-Ponty. La question de l'animalité sera développée dans une série de cours consacrés au concept de Nature, qui commenceront à partir de l'année 1956-1957 : après avoir recensé rapidement des éléments historiques dont est fait ce concept (Descartes, Kant, Schelling, Bergson et Husserl), Merleau-Ponty commence, dans le dernier tiers de

l'année 1956-57, par rechercher dans la science contemporaine « les indices d'une nouvelle conception de la Nature » (RC, 117); puis, après avoir repris la question au point de vue ontologique, il consacre la seconde moitié de l'année 1957-1958 à l'examen de la conception de l'être de la vie dans la pensée biologique. C'est dans ce cadre-là que Merleau-Ponty reprend la notion de *Prägung* (imprégnation ou empreinte) de Konrad Lorenz à laquelle il fait allusion dans le passage cité plus haut. La question de la science biologique sera reprise dans le cours du jeudi de l'année 1959-1960 intitulé « Nature et logos : le corps humain ». Il faudrait noter en passant que ce dernier cours était fait parallèlement au cours sur Husserl que Merleau-Ponty avait commencé dès l'année 1958-1959, et où il s'interrogeait sur la possibilité même de la phénoménologie.

Cette remarque suffirait à montrer que l'allusion à l'animalité annonce à la fois un élargissement et un approfondissement de sa philosophie. On est ainsi conduit à se demander quel est le statut de la problématique de l'animalité ou de la nature dans *Le visible et l'invisible*, dont la première note de travail date, selon Claude Lefort, de la fin de l'année 1958 ¹.

2) Il est important de noter ensuite que cette série de réflexions sur le concept de Nature était censée conduire à l'avènement du corps humain comme « symbolisme naturel » (RC, 180) ². Ce projet n'est pas

1) *Avertissement* au *Visible et l'invisible*, p. 13, et VI, 328 : « nous ne prenons pas la Nature au sens des Scolastiques (la 2^e partie n'est pas la Nature en soi, phi[losophie] de la Nature, mais description de l'*entrelacs* homme-animalité ».

2) RC, 180 : « Quel peut bien être le rapport de ce symbolisme tacite ou d'indivision, et du symbolisme artificiel ou conventionnel qui paraît avoir le privilège de nous ouvrir à l'idéalité, à la vérité? ».

nouveau parce que, comme nous l'avons vu, c'est déjà celui du rapport présenté à Gueroult en 1952, où Merleau-Ponty se proposait de thématiser < un ordre plus général de relations symboliques et d'institutions > (INEDIT, passage cité). Mais il réintègre maintenant la problématique de l'animalité dans la phénoménologie, de manière à libérer totalement celle-ci de l'idéalisme. D'autre part, l'idée du corps comme symbolisme naturel est reprise dans la deuxième moitié des années 50, mais il ne s'agit plus de la simple description du corps expressif et humain, mais de l'« esthésiologie » du corps, c'est-à-dire de l'étude du corps comme < animal de perceptions > (RC, 177) ³. La notion d'institution, en tant qu'elle thématise à la fois l'animalité et le symbolisme du corps, peut être considérée comme une sorte de synthèse de deux premiers ouvrages philosophiques. Pour bien mesurer la portée de la notion d'institution, il importe donc de bien déterminer le sens de la discussion sur l'animalité. Nous discuterons aussi bien le cours sur l'institution que d'autres cours sur le concept de nature, en nous référant aux notes inédites qui servirent à la préparation de ces cours.

3) Cf. notamment le cours intitulé : < Nature et Logos : le corps humain > (1960). Merleau-Ponty reprend cette expression fort significative (animal de perceptions) dans les notes de travail du *Visible et l'invisible*. Dans un plan du premier volume de son dernier ouvrage, alors intitulé *L'Origine de la vérité*, Merleau-Ponty note : < Mais tout cela, qui reprend, approfondit et rectifie mes deux premiers livres, - doit être fait entièrement dans la perspective de l'ontologie - [...] (perception comme écart - *corps comme animal de mouvements et perceptions...*) > (VI, 222, nous soulignons). Cf. aussi S, 211 et 214). Sans doute s'inspire-t-il du mot husserlien d'*animalia*. V. *Idees directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures*, Livre Second, (*Recherches phénoménologiques pour la constitution*), trad. E. Escoubas, Paris, PUF, coll. « Epiméthée », 1982, § 45. Cf. à ce sujet, R. Bernet, < Le sujet dans la nature : Réflexions sur la phénoménologie de la perception chez Merleau-Ponty > in M. RICHIR et E. TASSIN, *op. cit.*, p. 64.

§ 2. L'organisme et son milieu : la théorie de J. von Uexküll.

Pour bien comprendre l'allusion à Lorenz que nous avons citée au début de ce chapitre, nous nous proposons de commenter le résumé de cours de l'année 1957 où Merleau-Ponty discute plus longuement cette théorie (RC, 132-137). D'après ce résumé et les notes inédites de ce cours, Merleau-Ponty discutait d'abord l'*Umwelttheorie* de J. von Uexküll ⁴ :

« Les comportements inférieurs ont été examinés dans les perspectives de J. von Uexküll et des notions d'*Umwelt*, de *Merkwelt* et de *Wirkwelt* qu'il a introduites. On a discuté la notion de *Subjektnatur* à laquelle il croit devoir aboutir » (RC, 133).

Il faut d'abord noter que dès l'époque de *La structure du comportement*, Merleau-Ponty connaissait, par l'intermédiaire des travaux de Buytendijk, la « théorie du milieu » de von Uexküll (Cf. SC, 139, 172). L'essentiel de cette théorie consiste à montrer que chaque être vivant possède son propre milieu (*Umwelt*), indépendamment de l'*Umgebung*, à savoir, de l'environnement purement objectif et géographique. L'*Umwelt* implique une interaction entre l'organisme et le milieu : d'un côté, l'organisme ne retient de son environnement que quelques signaux (*Merkmale*) et il possède *a priori* « une manière qui lui est propre d'élaborer les stimuli » (SC, 139). Dans ce *Merkwelt*, les stimuli extérieurs n'interviennent qu'en fonction de leur signification et de leur valeur pour l'activité typique de l'espèce, ce

4) On sait que Heidegger discutait, dans un cours de 1929/30 intitulé *Die Grundbegriffe der Metaphysik*, la théorie de von Uexküll et de Buytendijk (Gesamtausgabe Bd. 29/30, Klostermann, Frankfurt am Main). Ce cours n'ayant été publié qu'en 1983, nous ne faisons que renvoyer à la lecture critique de M. Haar, « Dasein et Animalité » in *Le chant de la terre*, l'Herne, Paris, 1985, pp. 63-79.

qui permet à Goldstein de parler de l'« essence » de l'organisme, car le seuil de la perception se détermine en fonction de cette essence (SC, 160); de l'autre côté et parallèlement, les réactions spontanées d'un organisme ne sont pas un simple effet des stimuli ou une suite d'événements physiologiques, elles sont déterminées en fonction de son pouvoir de répondre à des situations d'un certain type. La somme de ces réponses possibles constitue son *Wirkwelt*. Il est évident que le *Merkwelt* et le *Wirkwelt* ne sont que deux aspects inséparables de l'*Umwelt*. Les stimuli et les réactions entretiennent des rapports fonctionnels et dynamiques qui se développent selon une « intelligibilité immanente » (SC, 140) et une loi propre.

Essayons de déterminer la signification philosophique de cette description. Nous allons confronter d'abord l'interprétation que Uexküll fait de son propre travail avec le commentaire de Merleau-Ponty dans *La structure du comportement*. Cela permettra d'entrevoir une troisième voie entre ces deux solutions, qui sera celle de la dernière philosophie de Merleau-Ponty.

1) La question philosophique qui se pose d'abord, c'est de définir le statut du *sujet* dans la nature. Von Uexküll affirme que tous les animaux, les plus simples comme les plus complexes, sont des sujets qui vivent dans leur monde propre dont ils forment le centre avec la même perfection : « Tout sujet tisse ses relations comme autant de fils d'araignée avec certaines caractéristiques des choses et les entrelace pour faire un réseau qui porte son existence »⁵. Mais s'il doit y avoir un sujet à chaque niveau de l'organisation naturelle où il entretient

5) *Mondes animaux et monde humain (Streifzüge durch die Umwelten von Tieren und Menschen)* suivi de *Théorie de la signification (Bedeutungslehre)*, traduit de l'allemand par Ph. Muller, Paris, Denoël, 1965, p. 29. Ce passage est cité dans le texte inédit pour le cours sur la nature (1958), MS.NA(58):« Nature, 85 ».

avec d'autres sujets des rapports réciproques, la difficulté qui surgit alors est la suivante : « comment le même sujet se présente-t-il en tant qu'objet dans les différents milieux où il joue un rôle ? »⁶. Prenons un exemple d'un chêne habité par différents animaux. Chacun des animaux-sujets possède ses propres images perceptives du chêne, qui sont contradictoires entre elles, mais qui se réfèrent chacune à leur manière à un seul et même chêne. Pour expliquer cette surdétermination d'un sujet dans la nature, von Uexküll est amené à admettre l'existence des « plans naturels transindividuels (*die überindividuelle Naturplane*) »⁷. Pour lui, cette totalité n'est rien d'autre que celle de la Nature : « Derrière tous les mondes auxquels [chaque milieu] donne naissance, se cache, éternellement présent, le sujet : la nature (*Hinter all seinen von ihm erzeugten Welten verbirgt sich ewig unverkennbar das Subjekt-Natur*) »⁸. C'est cette « *Subjektnatur* [sic] » (RC, 133) qui semble organiser harmonieusement la multiplicité de mondes animaux et végétaux. Von Uexküll emprunte ailleurs une métaphore musicale : « Tous les sujets organiques et leurs mélodies d'organes composent ensemble la symphonie de l'organisme du chêne »⁹. Chaque individu, depuis la cellule jusqu'à l'organisme, comporte une tonalité spécifique et entretient un rapport réciproque avec les autres - rapport comparable à à celui du point et du contrepoint. Ce rapport contrapuntique joue un rôle constitutif dans le développement de l'individu non seulement au niveau physiologique, mais aussi morphologique. Par exemple, la toile de l'araignée agit comme un ensemble de contrepoints sur la mouche, parce que ses mélodies de développements ont agi sur la morphogénèse de la mouche, et

6) Von Uexküll. *ibid.*, p. 86.

7) *Ibid.*, p. 57, passage cité in MS.NA(58):« Nature, 85 ».

8) *Ibid.*, p. 90, passage cité in MS.NA(58):« Nature, 86 ».

9) « Théorie de la signification », p. 130.

récioproquement ¹⁰.

Ainsi comprise, la notion de *Subjekt-Natur*, à laquelle Uexküll « croit devoir aboutir », semble impliquer l'idée d'« un intérieur absolu, constitutif d'un extérieur absolu (*Umgebung*) qui serait le lien de tous les *Umwelten* » (MS.NA(58):« Nature, 87 »). La *Subjektnatur* serait un Englobant total, où l'animal a déjà un germe de la conscience. Von Uexküll, pour sa part, se garde bien de développer davantage la conséquence spéculative de cette conception ¹¹. Se contentant de signaler que sa théorie permet de réfuter aussi bien le mécanisme que l'évolutionnisme, il s'interdit de s'interroger sur l'origine et la formation du monde musical lui-même ¹².

2) Dès l'époque de *La structure du comportement*, Merleau-Ponty était, semble-t-il, bien sensible à cette conséquence spéculative. C'est à la fin d'une section consacrée à *l'ordre vital* que notre auteur discutait cette question. Il cite d'abord la phrase de Buytendijk reprenant le mot de von Uexküll : « Tout organisme, disait Uexküll [*sic*], est une mélodie qui se chante elle-même » (SC, 172) ¹³ et la commente : « Ce n'est pas dire qu'il connaît cette mélodie et s'efforce de la réaliser; c'est dire seulement qu'il est *un ensemble significatif*

10) *Ibid*, pp. 114-119.

11) C'est ce que Merleau-Ponty appelle dans une note inédite « agnosticisme kantien » (MS.NA(58): « Nature, 85 »).

12) C'est dans un sens analogue que Merleau-Ponty discute ailleurs (RC, 133) un ouvrage de E. S. Russell, où l'auteur distingue rigoureusement la « directed activity » avec des activités intentionnelles (*purposive*) et téléologiques, le mot *directed* étant moins psychologique et plus neutre. Cf. E. S. Russell, *The Directiveness of Organic Activities*, Cambridge University Press, 1945, pp. 1-49.

13) C'est une citation de l'article de F. J. J. Buytendijk et H. André, intitulé « La valeur biologique de "L'Art poétique" de Claudel », in *Vues sur la Psychologie animale, Cahiers de Philosophie de la Nature*, t. IV Vrin, 1930, p. 131. Merleau-Ponty le confond avec un autre article de Buytendijk intitulé « Les Différences essentielles des fonctions psychiques chez l'homme et les animaux », recueilli dans le même volume, pp. 35-94.

pour une conscience qui le connaît, non une chose qui repose en soi > (nous soulignons). Ce commentaire, décisif, manifeste bien l'aspect idéaliste de *La structure du comportement*. Quand Merleau-Ponty affirme à la même page que le rapport fonctionnel que l'être vivant entretient avec son milieu forme < une unité de signification, un phénomène au sens kantien >, cela signifie non seulement que cette unité phénoménale constitue une réalité propre à la science biologique ¹⁴, mais aussi que le *phénomène* de la vie est - au fond - un *objet* pour la conscience humaine. Cela le conduit à tracer nettement ligne de démarcation entre l'ordre vitale et l'ordre humain : < Tandis que [...] l'organisme animal s'aménage un milieu stable correspondant aux *a priori* monotones du besoin et de l'instinct, le travail humain inaugure une troisième dialectique [...] > (SC, 175); l'activité humaine manifeste < le pouvoir de choisir et de varier le point de vue > qui < lui permet de créer des instruments >, - pouvoir de < dépasser > et de < nier > la situation donnée (SC, 190). Par contre, l'activité animale révèle ses limites en ceci qu'elle se perd dans les transformations réelles

14) C'est en ce sens que Canguilhem comprend la critique de von Uexküll par Goldstein : < A ne pas vouloir distinguer le vivant de son environnement toute recherche de relations devient en un sens impossible. La détermination disparaît au profit de la pénétration réciproque et la prise en considération de la totalité tue la connaissance. Pour que la connaissance reste possible, il faut que dans cette totalité organisme-environnement apparaisse un centre non conventionnel à partir duquel puisse s'ouvrir un éventail de relations >. G. Canguilhem, < Le vivant et son milieu >, in *La connaissance de la vie*, 2^e édition revue et augmentée, Paris, Vrin, 1989, p. 144 note. A vrai dire, Goldstein ne pose pas la question d'ordre épistémologique; il souligne seulement que la singularité de l'organisme est aussi importante que l'*Umwelt*, qui ne définit que la < possibilité d'un ordre [...] liée à celle d'un environnement adéquat > et que < la possibilité seule ne sert à rien >. Goldstein, *La structure de l'organisme*, p. 76. L'*Umwelt* n'est donc que l'horizon virtuel que l'activité singulière de l'organisme actualise. Goldstein ajoute que cette détermination de l'*Umwelt* par la singularité de l'organisme est < particulièrement nette dans le cas de l'homme malade > (*Id.*). Cette idée rappelle moins la question d'ordre épistémologique que celle de < l'imminence > de la dialectique subordonnée que nous avons soulignée dans la première partie, ch. 1, §3 (b).

qu'elle opère > et ne crée pas des instruments pour un usage virtuel (*id.*). Autrement dit, il manque à l'animal la vraie saisie à distance, la vraie anticipation imaginaire du monde extérieur parce qu'il est incapable de s'opposer à un milieu et à lui-même et de ménager un écart entre l'intérieur et l'extérieur. Il lui manque en somme une activité représentative qui lui permet d'objectiver pleinement le monde ¹⁵.

Mais rappelons que, dans le passage où Merleau-Ponty discute la théorie de von Uexküll, il se situe encore à un niveau d'analyse où il adopte le point de vue du *spectateur étranger*. On a vu que le point de vue criticiste, qui lui interdit de souscrire à l'aspect naturaliste de la théorie de l'*Umwelt*, n'est qu'une attitude provisoire du premier ouvrage. Cela dit, ses dernières pages ne débouchent pas, malgré le renversement phénoménologique que nous avons souligné, sur la discussion de l'institution phénoménologique dans l'animalité, l'analyse de Merleau-Ponty étant déjà passée au niveau de corps humain.

* * *

Quelle sera alors la troisième voie entre la philosophie de la Nature et < l'humanisme kantien >? (Cf. RC, 101).

Von Uexküll souligne lui-même que < le plan naturel transindividuel >

15) Dans un article cité dans *La structure du comportement*, Cassirer discutait déjà la théorie de von Uexküll qui, selon lui, a < mis en pleine lumière l'opposition > entre la représentation humaine et animale. < Le langage et la construction du monde des objets >, pp. 45-46. Cf. aussi, *La philosophie des formes symboliques*, t. III, pp. 131-132.

n'est ni une substance (*Stoff*), ni une force ¹⁶. Pour Merleau-Ponty, tout ce qu'on peut admettre du point de vue descriptif, c'est qu'il y a une sorte de « cohésion des parties de l'organisme entre elles, de l'organisme et de l'entourage » ¹⁷, cohésion sans concept « qui est une sorte de présignification » (RC, 33). Il ne s'agit donc pas de poser un *Subjekt-Natur* comme un ordre intemporel et englobant, ni de considérer le monde naturel comme une somme d'événements objectifs, mais de mettre en évidence un champ *transtemporel* et *transspatial* qui est relativement stable sans être transcendant aux animaux singuliers ¹⁸ :

Installation d'un champ transtemporel et transspatial, institution qui est événement qui enjambe le temps et l'espace, non force, mais moment où des forces subordonnées nouent entre elles une relation inédite qui a ensuite une certaine inertie, qui devient force douce, capable même d'orienter vers elle ce dont elle a besoin (MS.NA(58):« Nature, 88 »).

D'autre part, l'idée de *sujet* animal ne signifie pas nécessairement une subjectivation de la nature. Merleau-Ponty souligne avec von Uexküll que les comportements animaux ne sont pas des actions téléologiques, puisque la *mélodie* naturelle n'admet « aucune distinction de fin et de moyen, de sens et d'expression de ce sens, d'essence et d'existence » (MS.NA(58):« Nature, 83 »). Il ne s'agit pas de supposer l'existence de la « conscience » animale, mais de reconnaître que des animaux opèrent, à un moment donné, une sorte de *synthèse passive* et organisent des phénomènes vitaux autour d'un centre déterminé.

16) « Mondes animaux et monde humain », p. 57. Passage cité in MS.NA(58): « Nature, 85 ».

17) Rappelons que le mot « cohésion » était emprunté à Heidegger pour désigner une communication intérieure de chaque moment temporel (PP, 481).

18) Nous verrons que la distinction de l'intemporalité et de la transtemporalité (ou de l'omnitemporalité) a une signification fondamentale dans la discussion sur l'institution de l'idéalité (V. *infra.*, C. Institution d'un savoir, chap. II).

Il faudrait donc décrire le phénomène de la vie, non en termes de finalité ou de causalité, mais comme une institution, c'est-à-dire comme un événement singulier qui ouvre un champ (*Umwelt*) transtemporel et transspatial. Nous verrons que la question n'est pas d'expliquer l'institution humaine par la vie, mais de considérer la conscience humaine comme une forme d'institution qui vient s'établir dans ce champ préobjectif.

§3. *Le comportement supérieur et son symbolisme (K. Lorenz).*

Passons maintenant au paragraphe consacré principalement à la théorie de Lorenz ¹⁹ (RC. 133-135). Dans ce résumé très dense, nous distinguons trois moments dont le développement va mettre en relief de plus en plus la spécificité du comportement supérieur:

(A) < Le "faire" comme prolongement de l'être > (MS.NA(58):< Nature, 109 >).

Si l'être animal est déjà un *faire*, il y a une action de l'animal qui n'est qu'un prolongement de son être. Le mimétisme, où il est impossible de séparer comportement et morphologie, et qui fait voir un comportement logé, pour ainsi dire, dans un dispositif morphologique, dévoile une couche fondamentale du comportement où la ressemblance est opérante, une " magie naturelle " ou une indivision vitale, qui n'est pas la finalité, rapport d'entendement et de représentation > (RC. 134).

19) Dans les notes inédits du cours sur la notion d'institution (MS.IHPP(54-55):< Institution, 12-14 >), Merleau-Ponty commente un article de Raymond Ruyer, < Les conceptions nouvelles de l'instinct >, *Temps Modernes*, n° 96, nov. 1953, pp. 824-860. Par contre, dans le cours de l'année 1957-1958, il discute directement la théorie du *premier* Lorenz dont les principaux articles sont recueillis dans les *Essais sur le comportement animal et humain*, tr. par C. et P. Fredet, Paris, Seuil, 1970. V. notamment, < Le compagnon dans l'environnement propre de l'oiseau > (1935), article dédié à Uexküll, pp. 7-189 et < Sur la formation du concept d'instinct > (1937), pp. 191-253.

Le premier point que Merleau-Ponty souligne dans la théorie de Lorenz « dérive directement de Uexküll » (RC, 134) : il s'agit de la possibilité de l'éthologie comparative qui consiste à établir des rapports *internes* entre la structure morphologique et le comportement des animaux («un *faire*»). Examinons d'abord le fonctionnement de ce « comportement logé [...] dans un dispositif morphologique ».

Dans un article consacré au comportement de l'oiseau et à ses rapports avec des congénères (*Kumpan*), Lorenz montre que les comportements animaux sont gouvernés par la perception de stimuli spécifiques (que Lorenz appelle *déclencheurs*) émis par les congénères et susceptibles d'être perçus sélectivement. Le premier mérite de la contribution de Lorenz serait donc, dans le sillage de von Uexküll, d'avoir défini une capacité *innée* à répondre spécifiquement à une combinaison-clef et à produire en retour une série d'actions spécifiques. Lorenz désigne cette capacité innée comme « schéma déclencher inné » dont on sait l'importance pour le développement de l'éthologie contemporaine.

Or, ce schéma permet à l'animal d'anticiper l'expérience du monde extérieur. Il est, dit Merleau-Ponty un peu plus loin, une sorte de « [p]réparation onirique ou narcissique des "objets" extérieurs » (RC, 135). Contrairement à ce que dit l'idéaliste, l'acte instinctif implique déjà une sorte d'anticipation imaginaire de l'autre. Il ne fournit pas pour autant un *objet* proprement dit, il reste encore *narcissique*, parce que le congénère n'est pas un autre animal identifiable, mais un

20) « L'instinct a à trouver son identité dans une imago, dans un autre visible » (MS.NA(58):« Nature, 116, mg »); « Paradoxe de l'instinct : *transcendance d'ans l'immanence - le "machinisme" de l'instinct l'est l'expression d'une anticipation de l'autre dans l'organisme, d'un empiètement de l'instinctif sur l'objet et d'ailleurs de l'objet sur l'instinctif. Ce n'est donc pas un ajustement mécanique* » (MS.CN(58):« Nature, 115 »).

double onirique du soi percevant, qui n'est pas davantage un *je* animal identifiable. Il s'agit donc d'une ressemblance onirique qui précède en quelque sorte les deux termes ressemblants. Elle désigne moins leur unité idéale et formelle qu'un mouvement secret qui se propage et institue leur surface de contact. Mais cela ne doit pas faire oublier d'autre part que ces rapports internes entre la morphologie et le comportement sont limités et spécialisée (Cf. RC, 133), ce qui nous interdit de faire appel à un *Subjekt-Nature* ou à l'entéléchie.

Ce qu'il faut souligner pour l'instant, c'est que le rapport entre l'acte *instinctif* et l'*objet* extérieur est réciproque, qu'ils s'empiètent l'un sur l'autre : l'instinct prépare narcissiquement une rencontre avec l'objet en général, en ouvrant un champ transindividuel; réciproquement, la rencontre réelle avec un objet singulier vient actualiser ce champ de façon limitée et spécialisé, et c'est seulement à travers cette rencontre que se manifeste ce champ interanimal.

(B) « Enracinement du faire dans l'Être » (MS.NA(58):« Nature, 101-108 ») — A. Portmann et « l'organe à être vu ».

Avant de discuter plus profondément la théorie de Lorenz, Merleau-Ponty fait allusion à un ouvrage de Adolphe Portmann où cet auteur a admirablement montré l'opération de cette ressemblance interanimal ²¹. Nous allons montrer que son texte permet à Merleau-Ponty de préciser le rôle de la visibilité dans l'ordre vital de l'institution.

21) D'après les notes inédites (1958), Merleau-Ponty citait la traduction anglaise de *Die Tiergestalt* de Adolphe Portmann (MS.NA(58):« Nature, 101-108 »). Nous citerons la traduction française de cet ouvrage : *La forme animale*, trad. Georges Rémy, Paris. Payot, coll. « Bibliothèque scientifique », 1961.

Dans cet ouvrage, Portmann insiste d'abord sur le fait que les apparences extérieures de l'animal opèrent un effet purement visuel et spécifique comme si elles émanaient d'un *organe* particulier. La coloration et le dessin, ainsi que la forme générale d'un animal peuvent être considérés comme une sorte d'« organe optique » ou d'« organe à être vu » (RC, 134), c'est-à-dire comme une sorte d'instrument fait uniquement pour être regardé ²². Cet effet visuel est suppléé par les attitudes spécifiques de l'animal, dans le cas de mimétisme notamment. Les particularités morphologiques renvoient à « une interanimalité aussi nécessaire à la définition complète d'un organisme que ses hormones et [les] processus "internes" » (RC, 134).

Essayons de préciser la signification philosophique de cette idée. Contrairement à ce que pourrait suggérer la métaphore de la clé et de la serrure que Lorenz utilise, la constatation de cette magie naturelle dans la société animale ne débouche pas sur un renouveau du mécanisme (RC, 135). Contre l'évolutionnisme classique qui ne voit dans les apparences extérieures qu'une fonction protectrice ou signalétique dont le maintien s'explique par l'effet de la sélection naturelle, Portmann met en évidence la richesse morphologique de l'espèce qui ne peut être comprise ni comme une fonction de conservation, ni comme un pur état physiologique. Loin de s'expliquer par la sélection ou par le génétique, elle déborde cette limite mécaniste. La forme fonctionnelle pure et simple constitue plutôt un cas spécial et rare ²³.

Ce qui a attiré l'attention de Merleau-Ponty, c'est sans aucun doute cet *excès* ²⁴ de la visibilité sur la fonction utilitaire ou

22) Portmann, *Ibid.*, pp. 117 et 201.

23) Portmann, *Id.*, pp. 120-121.

24) « Il y a dans l'*instinct* référence à un *au-delà de sa norme* : i.e. à la fois à des détails fétichisés et par là même à un irréel » (MS.NA(58):< Nature, 115, mg. >.

protectrice. Dans une section de l'ouvrage intitulé *La vie de l'esprit*, Hannah Arendt résume plus clairement la signification philosophique des travaux de Portmann. Elle souligne notamment le fait que ses travaux, ainsi que le dernier ouvrage de Merleau-Ponty, permettent de mettre en question la hiérarchie métaphysique de l'Être et de l'Apparence. Les apparences extérieures ne sont pas des enveloppes qui cachent la réalité, mais la condition nécessaire aux processus qui se déroulent dans l'organisme vivant. Il ne s'agit pas pour autant de valoriser la richesse superficielle au détriment de l'être apparaissant, mais de mettre en évidence la réalité interanimale qui médiate l'apparence et l'être. Par conséquent, on ne peut pas dire que l'apparence *exprime* l'intérieur caché : elle n'exprime, dit Arendt, < rien qu'elle-même > (*nothing but itself*) ²⁵. Autrement dit, si l'organisme exprime ce que Goldstein appelle son *essence* propre, cette essence ne se constate qu'à la jointure des apparences extérieures. La < couche fondamentale où la ressemblance est opérante > n'est pas la force ou la substance mystérieuse, elle joue plutôt le rôle de charnière entre l'être-vu et la vision.

Cela implique qu'il y ait une sorte de référence à soi du visible. Tout se passe comme si l'extérieur de l'animal se différenciait lui-même et se dotait d'< un organe à être vu > pour que l'animal entre dans le monde interanimal. Il y aurait donc une sorte de nécessité intérieure qui pousserait l'organisme à entrer en rapport avec l'extérieur : < C'est, écrit Arendt, comme si toute chose vivante [...] était mue par le *besoin* de paraître (*urge to appear*), de s'intégrer au monde des

25) Hannah Arendt, *La vie de l'esprit*, Tome I, *La pensée*, trad. de l'américain par L. Lotringer, Paris, PUF, coll. < Philosophie d'aujourd'hui >, 1981.

apparences > ²⁶. Si ce mot besoin (*urge*) semble avoir une connotation trop psychologique, disons plutôt avec Merleau-Ponty qu'il y a un < style de comportements spontanés qui anticipent un aspect du monde ou un partenaire > (RC, 135). Autrement dit, ce que la phénoménologie de l'institution animale doit décrire, c'est un *style*, c'est-à-dire un mode d'apparition de < l'être qui voit et se montre > (RC, 135). S'il s'agit d'un style, c'est que la description doit *faire apparaître* cet ordre interanimal comme une sorte de langage. C'est pourquoi elle peut être comprise comme une < lecture des types animaux > (RC, 134) ²⁷.

Reste à examiner le développement temporel de cet excès du style sur la fonction biologique. Lisons maintenant la suite du résumé qui porte sur ce problème et que nous avons déjà partiellement cité.

(C) Le caractère indirect et latéral de l'institution.

[Il s'agit] de style de comportements spontanés qui anticipent un aspect du monde ou un partenaire, et sont quelquefois assez lacunaires pour donner lieu à une véritable fixation sur un partenaire non spécifique (*Prägung*). Préparation onirique ou narcissique des < objets > extérieurs, on ne s'étonnera pas que l'instinct soit capable de substitutions, de déplacements, d'actions à vide >, de < ritualisations >, qui ne se superposent pas seulement aux actes biologiques fondamentaux [...], mais les déplacent, les transfigurent, les soumettent à des conditions de *display*, et révèlent l'apparition d'un être qui voit et se montre, et d'un symbolisme dont la < philologie comparée > (Lorenz) est à faire.

26) H. Arendt, *Ibid.*, p. 29.

27) Sur la légitimité de l'utilisation du mot < style > pour décrire le monde animal, voir E. Souriau, *Le sens artistique des animaux*, Paris, Hachette, p. 15 : < Le mot de style est pris strictement ici au même sens où le définissait par exemple l'excellent esthéticien Focillon : "un ensemble cohérent de formes unies par une convenance réciproque" >. En fait, Souriau ne retient qu'un des aspects de la notion de style. Encore faut-il souligner avec Henri Focillon < des moments, des flexions, des fléchissements dans les styles mieux définis > : < Un style, [...] c'est un développement, un ensemble cohérent de formes unies par une convenance réciproque, mais dont l'harmonie se cherche, se fait et se défait avec diversité > (*Vie des formes* (1943), Paris, PUF, < Quadrige >, 1990, nous soulignons). Le nom de Focillon est cité dans un inédit pour le cours sur le concept de Nature, MS.NA(58): < Nature, 107 >.

Les exemples auxquels Merleau-Ponty fait allusion (< imprégnation >, < déplacements >, < [ré]action à vide (*Leerlaufreaktion*) >, < ritualisations >) montrent comment les comportements supérieurs manifeste l'écart temporel entre l'anticipation schématique de l'objet et la *connaissance* effective que l'animal acquiert au cours de son développement. Prenons le célèbre exemple de l'imprégnation. Il s'agit du processus de reconnaissance du congénère comme un parent ou un partenaire chez les jeunes oiseaux. Cette imprégnation se réalise, dit Lorenz, pendant une période très limitée dans le temps, au contact de certaines excitations et elle détermine de façon irréversible les comportements ultérieurs de l'animal ²⁸.

Ici, on peut noter le double sens ²⁹ de l'imprégnation : d'une part, elle se distingue de l'apprentissage pure en ceci qu'elle ne peut jamais être oubliée; d'autre part, elle se distingue de l'instinct pur, puisque l'élément instinctif ne possède qu'une puissance potentielle, < assez lacunaire pour donner lieu à une véritable fixation sur un partenaire non spécifique >, par exemple sur l'espèce humaine. Cette lacune correspond à un écart temporel entre l'explosion biologique de l'instinct et l'excitation extérieure, comme le montrent l'exemple d'un jeu de combat de deux jeunes chiens (ritualisation) et celui d'un étourneau qui manifeste toute la séquence des activités de prédation, bien qu'aucun insecte ne soit présent dans son champ perceptif (déplacement) ³⁰. Ces *réactions à vide* manifestent l'instabilité essentielle des activités instinctives, instabilité qui donne lieu à des activités *symboliques*.

Ainsi comprise, l'imprégnation est une sorte d'institution, c'est-à-dire un événement fécond qui ouvre une dimension durable sans

28) Lorenz, *op. cit.*, pp. 36-40 et p. 215.

29) MS.IHPP(54-55):< Institution, 13 > : < Ce déplacement suppose substitution - i. e. non seulement sens, mais *double sens* >.

30) *Ibid.*, pp. 83 et 211.

pour autant déterminer totalement les activités futures. Deux remarques s'imposent ici :

1) Cette analyse montre d'abord que la réalisation temporelle des éléments instinctifs est essentiellement *latérale* (RC, 137); elle est susceptible de *déplacement*, de *substitution* et de *transfiguration*, de sorte que l'interanimalité qui rend possible la reconnaissance du congénère implique la possibilité de la méconnaissance de l'objet. Or, on peut éclairer ce double caractère en disant que le monde animal est « un symbolisme dont la "philologie comparée" [...] est à faire », puisque cette médiation latérale détermine le « style » de comportements qu'on peut observer scientifiquement.

2) Cette « philologie comparée » ne consiste pas à décrire statiquement les structures closes, mais à faire apparaître dans le monde symbolique la trace de l'événement fécond qui a ouvert un champ transtemporel et transspatial. Autrement dit, la tâche de la description du symbolisme animal est de saisir le moment où une orientation quasi historique apparaît dans le monde naturel.

Nous retrouverons le même problème lorsque nous décrirons l'institution historique et l'institution primordiale du corps. Bornons-nous à souligner que la mise à jour du phénomène interanimal relève moins de la philosophie de la Nature que de la problématique de l'institution, c'est-à-dire du repérage de l'événement fécond dans le monde symbolique.

§ 4. « L'instabilité instituée par l'organisme lui-même » (VI, 284) et la cosmologie du visible.

Dans son cours au Collège de France (1959-1960) et dans les notes de travail du *Visible et l'invisible*, Merleau-Ponty se réfère souvent à un ouvrage de François Meyer, intitulé : *Problématique de*

l'évolution ³¹. A l'aide de la méthode phénoménologique, l'auteur de cet ouvrage s'efforce de décrire le *phénomène* de l'évolution dans une dimension adéquate à l'être vivant, plutôt qu'en la réduisant à une accumulation de microprocessus intemporels ³².

Quelles sont les caractéristiques du phénomène vital? Nous avons noté avec Uexküll et Lorenz que l'événement dans le monde animal fonde à la fois un champ transindividuel et un écart par rapport à ce champ. De ce point de vue, la notion d'interanimalité avait l'inconvénient de suggérer une confusion ou un état chaotique. C'est pourquoi Meyer souligne que la dimension macroscopique du système vivant, dimension adéquate au phénomène évolutif, n'est pas un « mélange aléatoire », mais un mélange *structuré et orienté* : « On doit dès lors s'interroger sur la nature de la cause capable de suspendre, en des points particuliers de l'univers, le jeu spontané du mélange aléatoire, et d'assurer à des éléments si subtilement organisés et hiérarchisés une curieuse protection contre le désordre » ³³.

Notons quatre conséquences de cet ouvrage, qui concernent aussi bien la problématique de l'institution que la « dernière pensée » de Merleau-Ponty :

1) Le premier point que l'on doit souligner, c'est que Meyer cherche

31) C'est notamment dans le cours de l'année 1959-60, intitulé : « Nature et logos : le corps humain » (RC, 174-176) que Merleau-Ponty commente l'ouvrage de François Meyer : *Problématique de l'évolution*, Paris, PUF, 1954. Dans les notes qui servirent à la préparation du cours, Merleau-Ponty le discute sous le titre de : « L'évolutionnisme statistique » (MS.NL(59-60):« Nature et logos, 17-18 »). L'allusion à Meyer est fréquente aussi dans les notes de travail du *Visible*.

32) Meyer, *Ibid.*, *Première partie*, « Approches méthodologiques ».

33) Meyer, p. 195, passage cité in MS.NL(59-60):« Nature et logos, 18 ». Cf. aussi Meyer, p. 205 et RC, 176.

à préciser les rapports entre l'émergence singulière (l'institution) de la vie et les diverses tentatives scientifiques qui tendent à niveler cette discontinuité, telles que la logique thermodynamique, la cybernétique. Prenons le cas de la thermodynamique ³⁴. Bien que l'être vivant manifeste une augmentation locale de l'entropie négative (négentropie), il est toujours possible de ramener cette singularité biologique à la logique thermodynamique. Tout phénomène biologique de diminution d'entropie se trouve « couplé » ³⁵ avec un phénomène typique d'accroissement d'entropie, de sorte qu'il n'est pas besoin de faire intervenir quelconque facteur non physique pour rendre compte de l'hétérogénéité de l'intérieur. L'émergence discontinue du vivant n'est donc pas incompatible avec la continuité thermodynamique. D'autre part, si le système biologique ne met pas en défaut les principes thermodynamiques, ceux-ci n'exigent pas les organisations vivantes; l'émergence du système vivant rentre bien dans la légalité thermodynamique, mais elle n'en sort pas comme conséquence nécessaire ³⁶.

Par conséquent, ce qui est proprement biologique ne relève ni d'une force vitale qui organise le milieu intérieur, ni d'un facteur physique extérieur au phénomène biologique, mais d'un *couplage* paradoxal entre le système organisé et le milieu qui tend à se désorganiser. Le progrès temporel de l'organisme est à la fois fonction de la différenciation et de l'intégration locale, de sorte que l'évolution n'est pas l'histoire de l'émancipation de l'organisme par rapport à son milieu. Au contraire, « le système organisé, s'il est vrai qu'il accroît toujours le nombre et la souplesse des réponses

34) Cf., Meyer, *Ibid.*, Troisième Partie, chapitre premier.

35) Au sujet de l'idée du couplage, voir Meyer, *Ibid.*, pp. 118-9, 142, 224. Cette idée est reprise par Merleau-Ponty dans un article de 1959, où il s'agit du « couplage » de la mère et de l'enfant (S, 220). Nous y reviendrons dans le chapitre II de cette partie.

36) Meyer, *Ibid.*, n. 187.

régulatrices à des conditions aléatoires de plus en plus nombreuses, est aussi un système sur lequel pèse constamment la menace d'une dissolution > ³⁷. Ainsi comprise, l'unité vitale du système organisé est instituée comme une sorte d'« alliance paradoxale » ³⁸ entre le stable et l'instable, l'invariance et la fluctuation. Les organismes apparaissent alors comme des « pièges à fluctuation » (RC, 176) ³⁹.

2) La découverte de cette « instabilité instituée par l'organisme lui-même » (VI, 284) est lourde de conséquences pour la philosophie de l'institution, parce qu'elle permet de dépasser la pensée criticiste qui suppose une hiérarchie entre les ordres :

« Qu'il s'agisse des organismes ou des sociétés animales, on a affaire [...] à des équilibres dynamiques instables, où tout dépassement reprend des activités déjà présentes en sous-oeuvre, les transfigure en les décentrant. Il résulte de là en particulier que l'on ne doit pas concevoir hiérarchiquement les rapports entre les espèces ou entre les espèces et l'homme » (RC, 136).

Précisons. D'un côté, l'émergence de l'hétérogénéité biologique n'est pas l'apparition de l'ordre supérieur par rapport à l'ordre physique, parce qu'elle n'introduit « aucune rupture des causalités chimique, thermodynamique et cybernétique » (RC, 176). C'est en ce sens que le biologique « reprend des activités déjà présentes en sous-oeuvre », qu'il n'est pas création *ex nihilo*. Il en va de même pour les rapports entre les espèces : s'il est bien vrai que le *progrès* évolutif manifeste l'émergence d'un nouveau système vivant de plus en plus différencié, cette différenciation est rendue possible par

37) *Ibid.*, p. 119.

38) *Ibid.*, p. 213.

39) *Ibid.*, p. 209.

l'instabilité d'ordre macroscopique que l'être vivant implique dans sa profondeur. C'est pourquoi l'émergence du vivant n'apporte aucune rupture dans la continuité chimique, thermodynamique ou cybernétique.

Il n'en reste pas moins que chaque différenciation *transfigure* et *décentre* l'ordre qui la précède de manière à réaliser une nouvelle alliance locale entre le stable et l'instable, l'intérieur et l'extérieur, le singulier et le général. Par conséquent, l'émergence du nouveau système biologique n'implique ni une limitation empirique des activités sous-jacentes, ni un avènement du vide ontologique : « on conçoit la vie comme une sorte de réinvestissement de l'espace physique, l'émergence entre les microphénomènes de macrophénomènes originaux, "lieux singuliers" de l'espace ou "phénomènes-enveloppes" » (RC, 174)⁴⁰. Pour parler comme l'*Avant-propos* de la *Phénoménologie de la perception*, le phénomène vital vient « s'établir » entre les microphénomènes physiques en réalisant la jonction latérale entre l'ordre physique et l'ordre vital.

La description de l'institution animale nous invite ainsi à une « phénoménologie en niveaux »⁴¹ ou à une « topologie phénoménale » (RC, 176). L'ordre vital de l'institution n'est pas l'ordre inférieur par rapport à l'ordre humain, il est plutôt « une première forme d'intégration » (VI, 39) qui n'a aucune valeur explicative à l'égard des niveaux *supérieurs*. Sa validité est fonction du niveau d'investigation adopté.

3) Or, tandis que Meyer se contente de poser des questions d'ordre

40) (A) Sur les « lieux (ou points) singuliers », voir Meyer, p. 204. Cf. aussi VI, 309 : « il n'y a pas d'explication physique de la constitution des "points singuliers" que sont nos corps (cf. F. Meyer) ». Cette note montre que l'idée du corps dans la dernière pensée de Merleau-Ponty est étroitement liée à la question de l'animalité; (B) Sur des « phénomènes-enveloppes », voir Meyer, p. 15 et VI, 280.

41) Meyer, *Ibid.*, p. 91.

épistémologique et de déterminer la valeur méthodologique de la « Phénoménologie positive »⁴². Dans une note de travail intitulé « Echelle - *Signification ontologique de cette notion* » (VI, 279-191), Merleau-Ponty va plus loin et cherche à déterminer son statut ontologique. Selon lui, l'idée de Meyer ne renvoie pas à un perspectivisme selon lequel toute la réalité dépend du point de vue - ce qui suppose implicitement « un être en soi reporté sur un plan en soi selon tel rapport de grandeur » (VI, 280) -, elle doit nous conduire à mettre à jour la vraie réalité générale qui constitue la « membrure commune » des points de vue : « Il s'agit de comprendre que les "vues" à différentes échelles ne sont pas des projections [...] : que la réalité est leur membrure commune, leur noyau, et non quelque chose *derrière elles* : derrière elles, il n'y a que d'autres "vues" conçues encore suivant le schéma en soi-projection. Le réel est *entre* elles, en deça d'elles [...] Les macrophénomènes de l'évolution ne sont pas moins réels, les microphénomènes *pas plus* réels. Il n'y a pas de hiérarchie entre eux » (VI, 280).

Les différents points de vues sur un phénomène se croisent dans ce « réel » qui est « entre » les perspectives. « L'Être est leur membrure commune. Chaque champ est une dimensionnalité, et l'Être est *la* dimensionnalité même » (*Id.*). On aurait donc tort de croire que cet « Être vertical, dimensionnel » (VI, 280) supprime la singularité de l'événement vital, puisque ce qui est donné phénoménalement dans la description déterminée d'un phénomène, c'est toujours l'établissement singulier du « couplage » du dedans avec le dehors, du stable et de l'instable : « Il y a des champs en intersection » (VI, 281). Merleau-Ponty précise ailleurs que ce qui remplace la pensée causale ou « l'ontologie de l'En soi » (VI, 279), ce n'est pas une philosophie de la Nature ou un « hylozoïsme » - qui est une « conceptualisation » ou

42) Meyer, pp. 90 et sqq.

une « Thématisation fautive » de l'expérience (VI, 304), – mais « l'idée de la transcendance » (VI, 280) ou « une philosophie [...] de la structure » (RC, 173). Tout en respectant les « différences de qualité » (RC, 136) de chaque ordre, tout en admettant la pluralité de niveaux d'investigation, « une Intra ontologie » (VI, 280) cherche à dévoiler du dedans le champ transphénoménal « ayant par principe un *dehors* » (VI, 281), c'est-à-dire ayant une référence à d'autres champs. L'avènement de ce dehors permet de déterminer l'orientation quasi *historique* du monde naturel et de faire apparaître « l'architecture des configurations » (VI, 281), c'est-à-dire la structure quasi linguistique du monde naturel.

« Je révoque en doute la perspective évolutionniste [...] je la remplace par une cosmologie du visible », écrit Merleau-Ponty dans une note de travail (VI 318). Cette cosmologie ⁴³ du visible n'est donc pas le contraire de la recherche scientifique. Celle-ci contribue plutôt à enrichir la phénoménologie en niveaux, puisque la cosmologie consiste à

43) RC, 121 : « si l'on considérait les sciences qu'Auguste Comte et Cournot appelaient *cosmologiques*, celles qui ne s'attachent pas aux relations constantes pour elle-même, mais pour reconstruire par leur moyen *le devenir du monde* et par exemple du système solaire, on constaterait la régression des idéologies éternitaires » (nous soulignons). Selon Cournot, les sciences cosmologiques (l'astronomie et la géologie) « se fondent sur l'histoire des phénomènes passés » et visent à remonter à la « première apparition de la *donnée historique* », alors que le propre des sciences physiques (la chimie, la cristallographie) « est de relier en système des vérités immuables et des lois permanentes ». *Traité de l'enchaînement des idées fondamentales dans les science et dans l'histoire*, § 182, *Oeuvres complètes*, T.III, (éd. N. Bruyère), Paris, Vrin, 1982, p. 171. Rappelons que Merleau-Ponty discutait cette question dans *La structure du comportement*, mais à cette époque, au lieu d'approfondir le sens de cette distinction, il se contentait de faire la synthèse *dialectique* entre la structure cosmologique et la lois physique (Cf. SC, 149-153). Tout se passe comme si Merleau-Ponty essayait dans ses dernières années de proposer une autre synthèse : au lieu de faire la synthèse dialectique, il s'efforce de *pluraliser* la « première apparition » de l'histoire pour la faire s'enraciner dans des systèmes de lois immuables.

dévoiler une référence à une réalité transversale à partir de laquelle il est permis de décrire les structures ontologiques du monde. En cherchant à repérer toutes les singularités qui adviennent dans cette réalité générale, elle aboutira à une sorte de « topologie phénoménale » (RC, 176), qui vise à déterminer une structure symbolique où ces événements viennent se ranger, sans qu'il y ait rapport de hiérarchie entre diverses structures ainsi déterminées : « le subordonné chaque fois bascule dans le vide d'une nouvelle dimension ouverte, l'inférieur et le supérieur gravitent autour l'un de l'autre » (VI, 319). S'il s'agit de la topologie, c'est que la différenciation et l'intégration qui sont les effets d'« un éclatement d'Être » (VI, 318) ou une « déhiscence » (VI, 319) conduisent à circonscrire « des rapports de voisinage, d'enveloppement » (VI, 264). Cette déhiscence ne renvoie pas à une origine mystérieuse et ineffable, car, dans les systèmes symboliques, « il n'y a plus [...] de question des origines ni de limites » (VI, 318), et « l'appel à l'originaire va dans plusieurs directions » (VI, 164). Dès lors, c'est précisément pour penser la pluralité phénoménale que Merleau-Ponty invoque l'Être veltical compris comme dimensionnalité.

4) Quel sera alors le statut de l'« homme » qui décrit ces structures symboliques? S'il est vrai que l'espèce humaine n'a aucun privilège sur d'autres, il n'en reste pas moins que tous les systèmes symboliques aient « besoin [...] d'être repris dans une initiative humaine » (RC, 46). Ce serait en ce sens que Merleau-Ponty écrit qu'« [II] y a quelque chose *comme* une institution jusque dans l'animalité » (RC, 62, nous soulignons). Autrement dit, « [Le] devenir de la vie est un "phénomène" » dans la mesure où « il est reconstruit par nous à partir de notre vie » (RC, 176) — d'où la possibilité et la nécessité des recherches scientifiques et historiques — et dans la mesure aussi où il n'est pas un *Grund* ineffable qui, dira Lalande,

« dépasse ce que notre raison saisit avec certitude »⁴⁴. Mais cela ne revient pas à dire que le monde de la vie soit un « simple *objet* pour une *conscience* » (RC, 176), puisque ce qui nous est donné phénoménalement, répétons-le, c'est un événement singulier qui surgit comme un écart par rapport à la réalité préobjective. Si l'homme a bien repéré cet écart, la description elle-même réaliserait un autre couplage entre l'homme et l'animal, et il y aurait « participation de l'animal à notre vie perceptive et participation de notre vie perceptive à l'animalité » (RC, 136. Cf. S, 235)⁴⁵. La description des comportements animaux elle-même devrait être considérée comme une institution du rapport latéral entre l'homme et l'animal. Nous verrons dans la troisième partie en quel sens cette idée conduit à justifier l'institution même de la philosophie.

* * *

La notion d'institution permet non seulement de maintenir la tension entre la problématique de la nature et celle de l'histoire, mais aussi de mettre à jour la réalité intermédiaire qu'est le monde symbolique, en tant qu'il est essentiellement instable et ouvert. La tâche de la philosophie de l'institution est de repérer les points singuliers dans cette réalité préobjective, de manière à reconnaître

44) A. Lalande, « Valeur de la différence », *Revue philosophique*, n°4-6, avril-juin, 1955, p. 138.

45) Dans le langage husserlien, c'est le problème d'« une *Einfühlung* » (RC, 136) à autrui, aux animaux, aux enfants et aux primitifs. Chez le dernier Merleau-Ponty, la notion d'*Einfühlung* n'implique pas la projection unilatérale du moi à ses variantes, mais l'institution du rapport latéral entre le moi et l'autre en général. Voir par exemple VI, 302 : « interroger derechef ces phénomènes-questions : il nous renvoient à *Einfühlung* percevant-perçu, car ils veulent dire que nous sommes déjà *dans* l'être ainsi décrit, que nous *en sommes*, que, entre lui et nous, il y a *Einfühlung* »; VI, 299 : « Le cas de la réciprocité [...] est cas majeur et parfait, où il y a *quasi réflexion (Einfühlung), Ineinander* ».

l'orientation historique dans le monde naturel. D'autre part, nous avons pu souligner quelques points qui annoncent *Le visible et l'invisible* : la charnière du même et de l'autre et leur écart, l'idée du symbolisme et de la structure, la question du niveau d'analyse, etc.

C'est de ce point de vue que nous assisterons dans le chapitre suivant à l'avènement du corps humain.

CHAPITRE II

L'INSTITUTION DES SENTIMENTS ET LES RAPPORTS IMAGINAIRES AVEC LES AUTRES

Nous avons vu dans le chapitre précédent en quel sens < il y a quelque chose comme une institution jusque dans l'animalité >. Il est temps de comprendre l'aspect < biologique > du corps humain. Merleau-Ponty fait d'abord allusion à la psychanalyse (notamment à la théorie du complexe d'Œdipe) en tant qu'elle est < une théorie du corps libidinal > (RC, 178) – corps qui désire dans ses rapports avec d'autres corps et d'autres hommes. Dans le cours sur la notion d'institution, l'allusion à la psychanalyse est suivie d'une réflexion relativement longue sur la description du sentiment amoureux chez Proust. Pour bien comprendre la signification philosophique de ces descriptions, il serait utile de

1) Merleau-Ponty se proposait de traiter ce problème dans un chapitre non rédigé du *Visible et l'invisible* : < [...] réservons-nous de montrer plus tard que la psychanalyse de la connaissance objective est interminable, ou plutôt que, comme toute psychanalyse, elle est destinée, non à supprimer le passé, les fantasmes, mais à les transformer de puissance de mort en production poétique > (VI, 155). Voir aussi RC, 178-180. Nous traiterons le problème de la création artistique dans le chapitre suivant.

confronter l'idée de Merleau-Ponty avec deux auteurs qui ne sont pas explicitement discutés dans le cours, mais qui semblent jouer un rôle important dans l'élaboration de la philosophie de l'institution : d'abord, Jacques Lacan, puisqu'il expose la théorie psychanalytique de « l'institution familiale ». Il est possible que Merleau-Ponty s'inspire de son ancien article pour élaborer la notion d'institution; deuxièmement, Jean-Paul Sartre, puisque la critique que Merleau-Ponty fait à l'égard de sa philosophie de l'imaginaire, notamment dans *Le visible et l'invisible*, semble directement liée à notre problématique. Rappelons que Merleau-Ponty discutait déjà dans la *Phénoménologie de la perception* l'interprétation sartrienne du texte proustien.

Dans cette perspective, nous procéderons à la confrontation en quatre étapes :

1) Nous examinerons d'abord l'article de Lacan, consacré à la question de « l'institution familiale » pour voir en quel sens l'introduction de l'ordre symbolique est nécessaire dans les analyses de l'institution.

2) Nous allons ensuite confronter cette théorie avec la philosophie sartrienne qui, semble-t-il, a échoué à thématiser l'ordre institutionnel.

3) Cette confrontation va faire mieux comprendre la signification philosophique de l'allusion à Proust.

4) Enfin, nous reviendrons sur l'article de Lacan, cette fois pour discuter directement le problème des conflits oedipiens, auquel Merleau-Ponty fait allusion dans le cours.

C'est entre ces trois auteurs que se profilera la position philosophique de Merleau-Ponty.

§1. Le complexe et « L'institution familiale » (Lacan).

Dans un article intitulé « La famille »² que Merleau-Ponty commente dans un cours à la Sorbonne³, Lacan cherche à montrer que l'organisation familiale ne se réduit pas aux facteurs biologiques, mais qu'elle est une « institution » qui « joue un rôle primordiale dans la transmission de la culture » (FAM, 40-3). D'autre part, cet article a peut-être conduit Merleau-Ponty à souligner que la relation narcissique est une expérience fondamentale pour le développement de la vie humaine. Essayons de préciser la proximité et la différence de ces deux auteurs.

* *

Lacan distingue trois formes de complexes psychiques qui se manifestent progressivement : *complexe du sevrage*, qui représente la forme primordiale de l'imaginaire maternel, donnée par les sensations propres au premier âge de l'enfant dans son rapport au sein maternel; *complexe de l'intrusion*, qui représente le rapport narcissique et essentiellement imaginaire avec ses semblables (frères et soeurs); *complexe d'Œdipe*, qui représente le rapport symbolique avec ses parents.

Dès la première forme qu'est le complexe du sevrage, le complexe occupe une place intermédiaire entre la fonction purement biologique (la prématuration⁴ de la naissance) et la régulation culturelle qui

2) J. Lacan, « La famille » in *Encyclopédie française*, tome VIII, 1938, [40-3-42-8], repris in *Les complexes familiaux dans la formation de l'individu*, Navarin Editeur, 1984. Nous n'en discuterons que l'introduction (« L'institution familiale ») et le chapitre I (« Le complexe, facteur concret de la psychologie familiale »). Nous citerons, d'après l'édition de l'*Encyclopédie française*, par le sigle FAM, suivi de l'indication de page.

3) Cf. Merleau-Ponty, « L'enfant vu par l'adulte », RCS, pp. 109-117 : « Le complexe d'Œdipe serait une "institution" » (RCS, 117).

4) Dans une note inédite, Merleau-Ponty essaye d'établir le parallélisme entre le problème de la prématuration de la naissance et celle de la révolution politique. (MS.IHPP.(54-55):« Institution 19 »).

supplée à une insuffisance vitale. L'institution familiale, en tant qu'elle est « le lieu d'élection des complexes les plus stables et les plus typiques » (40-5-6), transmet « des structures de comportement et de représentation dont le jeu déborde les limites de la conscience » (FAM, 40-3). Le concept de complexe implique donc l'idée d'une stabilité structurelle, sans pour autant exclure une « stagnation » devant un objet - ce qui l'oppose à l'instinct pur, qui est essentiellement rigide (FAM, 40-5). Il joue en quelque sorte un rôle d'« organisateur » dans le développement psychique.

L'originalité de l'analyse de Lacan est d'avoir mis en évidence le fonctionnement de l'image dans ce développement. Examinons cette opération imaginaire dans les deux premiers complexes :

1) Le complexe du sevrage et l'imaginaire maternelle.

C'est dans le complexe de l'intrusion que l'imaginaire fonctionne avec le plus de vacuité, mais, dès le complexe du sevrage, on peut constater sa présence : « Seule l'imaginaire qui imprime au plus profond du psychisme le sevrage congénital de l'homme, peut expliquer la puissance, la richesse et la durée du sentiment maternel » (FAM, 40-7). L'imaginaire du sein maternel est donnée dans son contenu par les sensations propres au premier âge, mais n'a de forme qu'à mesure qu'elles s'organisent mentalement. Le complexe du sevrage se manifeste, par exemple, par un « cannibalisme fusionnel, ineffable, à la fois actif et passif, toujours survivant dans les jeux et mots symboliques » (FAM, 40-7). Bien qu'on n'y constate pas encore un *moi* qui affirme ou nie, on peut concevoir déjà une certaine connaissance - ou une « co-connaissance » (FAM, 40-7) - très précoce de la présence que remplit la fonction maternelle. Certes, l'acceptation ou le refus du sevrage ne peut être compris comme un choix, mais ils déterminent une attitude ambivalente par essence. Cette ambivalence se manifeste, dit Lacan, comme une tendance à la mort par laquelle le sujet cherche à retrouver l'imaginaire maternelle.

2) Le complexe de l'intrusion et l'imaginaire.

Si l'on passe au complexe de l'intrusion, on observe une sorte de rivalité entre l'enfant et ses semblables: si leur écart d'âge ne dépasse pas une certaine limite (deux mois et demi), on peut reconnaître entre les enfants une certaine adaptation des postures ou des gestes; mais, si cette condition n'est pas remplie, on observe, dans chaque sujet, un conflit entre deux attitudes opposées et complémentaires, conflit qui se manifeste par exemple comme parade, séduction, despotisme. Le paradoxe qui se réalise dans cette « participation bipolaire », c'est : d'un côté, « chaque partenaire confond la partie de l'autre avec la sienne propre et s'identifie à lui »; mais de l'autre côté, « il peut soutenir ce rapport sur une participation proprement insignifiante de cet autre et vivre alors toute la situation à lui seul, comme le manifeste la discordance parfois totale entre leurs conduites » (FAM, 40-9). En tout cas, le point critique révélé par la psychanalyse est que « la jalousie, dans son fonds [*sic*], représente non pas une rivalité vitale mais une identification mentale » (FAM, 40-8) - identification « que l'on ne peut que méconnaître sans une conception correcte de sa valeur *imaginaire* » (FAM, 40-9).

Il n'est pas difficile de retrouver ici les résultats de notre analyse de l'institution animale, c'est-à-dire les *alliances paradoxales* de l'harmonie et de la discordance, du spontané et du rituel, alliances où la ressemblance imaginaire (l'imago du semblable) est opérante ⁵. Précisons en quoi consiste la spécificité de l'institution humaine par rapport à celle de l'animal.

5) C'est d'ailleurs par l'intermédiaire de Lacan, semble-t-il, que Merleau-Ponty s'est intéressé à l'éthologie de Lorenz et de Chauvin. Voir RCS, 113 et Lacan, « Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je telle qu'elle nous est révélée dans l'expérience psychanalytique » in *Écrits*, Paris, Seuil, 1966, p. 96; « Propos sur la causalité psychique », in *id.*, p. 188 et suiv.

C'est ici que Lacan propose la théorie du *stade du miroir* que Merleau-Ponty commentait déjà dans son cours à la Sorbonne et qu'il reprendra implicitement dans *Le visible et l'invisible*⁶. On a observé que l'enfant, à partir de l'âge de six mois, reconnaît son image dans le miroir. Cette reconnaissance, spécifique à l'humain, est signalée à l'observateur par une « intuition illuminative », révélation soudaine et jubilatoire de l'unité de son corps (FAM, 40-10). Selon Lacan, ce phénomène présente une structure fondamentalement ambiguë : d'un côté, l'image spéculaire permet à l'enfant d'anticiper la forme totale du corps, en donnant en même temps « le modèle de tous les objets » (FAM, 40-10) ; d'autre part, cette identification totalisante n'est jamais achevée, ou pour parler comme Merleau-Ponty, elle est toujours *imminente* : le moi « ne rejoindra qu'asymptotiquement le devenir du sujet, quel que soit le succès des synthèses dialectiques par quoi il doit résoudre en tant que *je* sa discordance d'avec sa propre réalité »⁷. Par conséquent, la réalité corporelle est soumise à un morcellement perceptif, comme le révèlent les fantasmes de dislocation du corps, l'imgo du double, etc. Ainsi comprise, cette alliance de l'unité et du morcellement du corps est le moteur caché du développement de la structure mentale.

Reste à examiner la formation du moi et d'autrui dans ce stade imaginaire. Le moi se constitue, dit Lacan, « en même temps que l'autrui [*sic*] dans le drame de la jalousie » (FAM, 40-10). Autrement dit, l'écart qui sépare l'image totale et le morcellement facilite « l'intrusion narcissique » de l'autre dans le psychisme. L'identification imaginaire est en même temps aliénante, elle implique déjà « l'introduction d'un tiers objet qui, à la confusion affective, comme l'ambiguïté spectaculaire, substitue la concurrence d'une situation triangulaire » (FAM, 40-10). Cela implique que le complexe de l'intrusion comporte déjà

6) Cf. RCS, 318-321 et VI, 183, 309, 324-325, 327.

7) « Le stade du miroir », p. 94.

une structure analogue au complexe d'Œdipe - et que la relation avec autrui est toujours médiatisée par la relation avec *des* autres ⁸.

Bref, Lacan montre que le corps narcissique fait déjà partie d'une institution, c'est-à-dire, d'une structure relativement stable qui n'est pas pour autant le contraire de la fluctuation. C'est autour de cet axe structural que s'organisent ce que Merleau-Ponty appelait autrefois le corps vécu et le corps-pour-autrui.

Signalons trois conséquences de cette analyse, qui permettent d'approfondir la *première* philosophie de Merleau-Ponty :

- Premièrement, au lieu de médiatiser par la conscience sensible le solipsisme vécu et l'ouverture à autrui, Merleau-Ponty est conduit à mettre à jour la charnière structurelle qui garantit nos rapports avec nous-mêmes et avec autrui. L'identification manifeste < la matrice symbolique où le *je* se précipite en une forme primordiale avant qu'il ne s'objective dans la dialectique de l'identification à l'autre > ⁹. De ce point de vue, les descriptions psychologique du corps vécu sont secondaires par rapport au dévoilement de cette charnière, puisqu'elle fonctionne dans l'ordre interpersonnelle qui dépasse l'ordre de la subjectivité. Cette idée peut donc mettre en question l'unité existentielle du corps propre.

- Deuxièmement et parallèlement, au lieu d'invoquer un champ transcendantal essentiellement temporel, Merleau-Ponty souligne avec Lacan

8) Cf. VI, 113 note I, < Peut-être même faudrait-il [...] dire que le problème de *l'autre* est un cas particulier du problème *des* autres, que la relation avec quelqu'un toujours médiatisée par la relation avec des tiers, [...] et cela, si loin que l'on remonte vers les débuts de la vie, puisque la situation œdipienne est encore triangulaire >.

9) < Le stade du miroir ...>, p. 94, cité in RCS, 319; < Relation avec autrui chez l'enfant >, Paris, Centre de Documentaire Universitaire, 1951, pp. 56-57. Notons que cette notion de matrice symbolique joue un rôle fondamental dans les analyses ultérieures.

« la signification de l'espace pour l'organisme vivant »¹⁰. Il faudrait donc reprendre la question de la spatialisation qui n'avait qu'un rôle secondaire par rapport à la temporalité de la conscience perceptive dans la *Phénoménologie de la perception*;

- Enfin, selon Lacan, ce qui est spécifique à l'humain, c'est que le processus de l'institution est essentiellement affectif (jalousie, assumption jubilatoire de l'image). Mais ce caractère affectif ne renvoie pas à une intériorité psychologique, mais au contraire au corps libidinal en tant qu'il est ouvert au dehors. L'institution familiale manifeste l'ambivalence de l'amour et de la jalousie, de l'acceptation et de l'agressivité. La psychanalyse permet d'analyser de façon plus précise la structure de l'affectivité sans tomber dans le psychologisme.

* * *

Nous pouvons pourtant relever une différence radicale entre le dernier Merleau-Ponty et le premier Lacan :

1) Pour Lacan, l'idée de la discordance primordiale se présente comme une radicalisation ou un remaniement de la théorie freudienne de *l'instinct de mort*. L'agressivité à l'égard des semblables se fonde sur l'agression suicidaire du moi narcissique, comme le montre le mythe de Narcisse. Selon Lacan, cette discordance répète l'angoisse qu'on éprouve dans le complexe du sevrage. Dans l'agressivité de la jalousie, le sujet « ne fait que consommer ainsi la perte de l'objet maternel. L'image du frère non sevré n'attire une agression spéciale que parce qu'elle répète dans le sujet l'imaginaire de la situation maternelle et avec elle le désir de la mort » (FAM, 40-9)¹¹. Or, Lacan précise ailleurs que la « mort est

10) « Le stade du miroir.. », p. 96 et RCS, 319.

11) Cf. aussi « Propos sur la causalité psychique », p. 187.

parfaitement concevable comme un élément médiateur. [...] C'est [...] la mort imaginaire et imaginée qui s'introduit dans la dialectique du drame oedipien > ¹². On sait que Lacan va élaborer, à partir de cette idée, la notion de < manque de l'objet >.

Or, Merleau-Ponty souligne ailleurs qu'il n'est pas nécessaire de définir la tension vitale par la mort : < Le principe des principes est ici qu'on ne peut juger des pouvoirs de la vie par ceux de la mort, ni définir sans arbitraire la vie, la somme des forces qui résistent à la mort ¹³, comme si c'était la définition nécessaire et suffisante de l'Être d'être suppression du non-être > (VI, 117). Au lieu de considérer la vie comme < la mort annulée > (*Id.*), Merleau-Ponty propose d'enraciner la négativité qu'implique la perte de l'imaginaire maternelle dans sa présence sensible. De même que la perte de l'imaginaire ne s'oppose pas à sa présence, de même la séparation d'avec la mère ne s'oppose pas à la fusion orale : < Il y a dans le tête-à-tête du *Füreinander* un couplage de l'égoïsme et de l'amour qui efface leurs limites, une identification qui passe le solipsisme > aussi bien chez l'enfant que chez la mère (S, 220). Alors que, malgré la complexité de sa théorie, Lacan semble la développer en termes de perte et de possession, d'acceptation et de refus, de présence et d'absence, Merleau-Ponty tend à dévoiler l'ordre intermédiaire entre absence et présence - ordre où se réalise un < couplage > paradoxal entre la discontinuité empirique et la continuité charnelle, que nous avons souligné à propos de l'institution animale. Autrement dit, l'ordre intersubjectif - où s'établit la relation intersubjective dont la mort est la médiation - < ne peut être distingué numériquement > (S, 220) de l'ordre charnel - où se dédouble indéfiniment le moi narcissique. Dans

12) < Le mythe individuel du névrosé >, diffusé en 1953 sans l'accord de Lacan et repris, rélu par l'auteur in *Ornicar?*, 1979, n° 17-18, p. 306.

13) Allusion à Bichat, *Recherches physiologiques sur la vie et la mort*, article I^{er}, Paris, Vrin-Reprise, 1981.

l'ordre intermédiaire que Merleau-Ponty vise à établir, « il n'y a [...] ni individuation ni distinction numérique » (S, 220). Il s'agit donc de dévoiler l'ordre « transversale par rapport à la multiplicité spatiale et temporelle de l'actuel » (VI, 117), sans pour autant le traiter comme « un ordre transcendantal, intemporel, comme un système de conditions *a priori* » (VI, 117).

On constatera que, chez Merleau-Ponty, la distinction entre imaginaire et symbolique est moins nette que chez Lacan. Alors que Lacan semble supposer une certaine hiérarchie entre imaginaire et symbolique, narcissique et social, Merleau-Ponty propose un ordre charnel qui tantôt se généralise dans le monde imaginaire, tantôt s'individualise dans le monde symbolique, car la propriété primordiale qui appartient à cet ordre charnel, c'est « étant ici et maintenant, de rayonner partout et à jamais, étant individu, d'être aussi dimension et universel » (VI, 188).

2) On pourra traiter cette question plus concrètement, en reprenant l'exemple du stade du miroir. En expliquant pourquoi la reconnaissance de l'image par l'enfant semble jubilatoire, Lacan souligne d'abord qu'elle relâche la tension spécifique à l'homme; cette reconnaissance relève des « conditions libidinales qui entourent son apparition », et ces « conditions ne sont que les tensions psychiques issues des mois de prématuration et qui paraissent traduire une double rupture vitale : rupture de cette immédiate adaptation au milieu qui définit le monde de l'animal par sa connaturalité; rupture de cette unité de fonctionnement du vivant qui asservit chez l'animal la perception à la pulsion » (FAM, 40-10).

Mais plus profondément, cette rupture est le moteur de la dialectique du passé et de l'avenir : « Ce que le sujet salue en elle, c'est l'unité mentale qui lui est inhérente. Ce qu'il y reconnaît, c'est l'idéal de l'imgo du double » (FAM, 40-10). La forme totale du corps, donnée à l'enfant comme *Gestalt*, « symbolise la permanence mentale du *je* en même

temps qu'elle préfigure sa destination aliénante ». Selon Lacan, l'ordre sociale ou symbolique « achève » cette dialectique de l'imaginaire ¹⁴.

On constatera que, au lieu de thématiser l'événement sensible où le sujet reconnaît sa propre image, Lacan invoque ou bien l'explication scientifique, ou bien la dialectique hégélienne du désir dont cet événement n'est qu'un moment provisoire. Ce va-et-vient entre le scientisme et l'idéalisme l'empêchent, semble-t-il, de reconnaître une logique immanente à l'événement sensible ¹⁵.

Tout autre est la solution de Merleau-Ponty, même dans les textes apparemment lacaniens. Attentif à un événement singulier qui précède l'identification mentale, Merleau-Ponty thématise le rapport essentiellement sensible entre le moi et l'autre : « On dit qu'un homme est né à l'instant où ce qui n'était au fond du corps maternel qu'un visible virtuel se fait à la fois visible pour nous et pour soi » (OE, 32). Étant sensible, le corps est en même temps « une initiation à une symbolique » (VI, 114, note), puisque la reconnaissance de l'image institue notre ouverture sur des « structures presque sensibles », sur « une configuration ou constellation *générales* » (VI, 294) des autres, - ouverture qui fonde à la fois mon rapport durable à moi-même et à autrui : « Se toucher, se voir, d'après cela, ce n'est pas de se saisir comme ob-jet, c'est être ouvert à soi, destiné à soi » (VI, 303). Il ne s'agit pas pour autant d'expliquer l'expérience d'autrui par le sensible, mais de laisser apparaître, au sein de mon expérience sensible, une référence inconsciente et institutionnelle au dehors. C'est en ce sens qu'on peut dire que : « L'inconscient est le

14) « Le stade du miroir ... », p. 95 et p. 98 : « Ce moment où s'achève le stade du miroir inaugure, par l'identification à *l'imagem du semblable* et le drame de la jalousie primordiale [...], la dialectique qui dès lors lie le *je* à des situations socialement élaborées ».

15) Dans un contexte analogue, H. Maldiney signale chez Hegel la méconnaissance du sentir, ou plus profondément, celle d'une apparition *dans la rencontre*. Cf., « La méconnaissance du sentir et de la première parole ou le faux départ de la phénoménologie de Hegel », in *Regard, Parole, Espace*, Lausanne, L'Âge d'homme, 1973, pp. 254-321.

sentir lui-même, puisque le sentir n'est pas la possession intellectuelle de "ce qui" est senti, mais dépossession de nous-mêmes à son profit, ouverture à ce que nous n'avons pas besoin de penser pour le reconnaître [...] [L]'inconscient primordiale serait le laisser-être, le oui initial, l'indivision du sentir > (RC, 179).

Reste à examiner comment on peut concevoir, à partir de cette idée, l'institution temporelle de l'autre sans invoquer une < suprématie > (Lacan) du symbolique. Avant d'examiner cette question, nous nous proposons de jeter un coup d'oeil sur la théorie sartrienne de la jalousie qui est apparemment diamétralement opposée à celle de Lacan.

§2. *Jalousie et amour dans L'Être et le Néant.*

Nous avons montré dans la section précédente qu'un des mérites de la psychanalyse lacanienne est d'avoir considéré la jalousie en termes non psychologique. Elle ne renvoie pas à l'intériorité, mais aux structures relativement durables montées par le passé.

Le deuxième mérite, intimement lié au premier, c'est que la psychanalyse lacanienne a permis de cerner ce que Merleau-Ponty ne peut admettre dans la philosophie sartrienne, < issue, dit Lacan, directement du *Cogito* > ¹⁶. Plutôt que de discuter cette déclaration anti-existentialiste qui semble aujourd'hui un peu simpliste, jetons un coup d'oeil sur le texte même de Sartre où il est question de la jalousie et de l'amour.

Dans *L'Être et le Néant*, l'allusion à la jalousie apparaît dans le cadre d'une célèbre discussion sur le regard d'autrui ¹⁷ : < Imaginons

16) < Le stade du miroir... >, p. 93.

17) *L'Être et le Néant*, (Essais d'ontologie phénoménologique), Paris, Gallimard/NRF, 1950, pp. 310-364 [Nous citerons désormais par le sigle *EN*, suivi de l'indication de page].

que j'en sois venu, par jalousie, par intérêt, par vice, à coller mon oreille contre une porte, à regarder par le trou d'une serrure ». Dans la jalousie d'un voyant, note Sartre, « [j]e suis pure conscience *des* choses et les choses prises dans le circuit de mon ipséité ». La jalousie n'a donc aucun dehors, elle n'est *rien* devant un spectacle à voir qui est une réplique de ma négativité : « il n'y a rien *là* qu'un pur néant entourant et faisant ressortir un certain ensemble objectif se découpant dans le monde » (EN, 317).

Or, lorsqu'autrui me regarde, son regard manifeste dans la honte l'être du moi. Le moi que je suis, je le suis dans un monde que l'autre m'a aliéné. La honte me révèle ainsi ma facticité que je « suis ». En me révélant mon objectivité, il me fige dans le monde regardé au milieu duquel je suis aliéné. Mais cela ne fait révéler l'objectivité du moi que *pour* autrui, car, n'étant rien, je ne me saisis que comme *échappement à moi vers...* (Cf. EN, 334), de sorte que mon moi-objet-*pour-moi* est un moi dont je suis bien responsable, mais dont je ne suis pas le fondement. Autrui se définit comme un sujet libre qui se découvre à moi dans cette fuite de moi-même vers l'objectivation : « sa présence immédiate à moi déploie une distance qui m'écarte de lui. Je ne puis donc diriger mon attention sur le regard sans, du même coup, que ma perception se décompose et passe à l'arrière-plan » (EN, 316). Le regard d'autrui que je ne puis regarder et qui m'aliène, c'est la mort cachée de mes possibilités néantisantes. Notons que Sartre invoque ici son ancien ouvrage *L'imaginaire* : comme nous ne pouvons à la fois percevoir et imaginer ¹⁸, nous ne pouvons à la fois

18) Cf., Sartre *L'imaginaire* (Psychologie phénoménologique de l'imagination), Edition revue par Arlette Elkaim-Sartre, Paris, Gallimard, coll. « Folio-Essais », 1940 et 1986, p. 235 : « notre attitude en face de l'image sera radicalement différente de notre attitude en face des choses. L'amour, la haine, le désir, la volonté seront quasi-amour, quasi-haine etc., comme l'observation de l'objet irréel est une quasi-observation ». Cf. aussi J.-B. Pontalis, « Note sur le problème de l'inconscient chez Merleau-Ponty » in *Les Temps Modernes*, n° 184-185, 1961, p. 294.

percevoir le monde et saisir le regard d'autrui, < il faut que cela soit l'un ou l'autre > (EN, 316).

Il est facile de constater que l'analyse de la relation amoureuse que Sartre va développer un peu plus loin, est fondée entièrement sur les éléments conceptuels que nous venons de dégager rapidement. L'amour y apparaît comme un conflit entre le moi qui veut se faire aimer et l'aimé qui est *regard*. La première volonté de l'amoureux, c'est de < s'approprier la liberté de l'autre > (EN, 435), - de s'assimiler dans son altérité l'autre regardant et aimant librement. L'exigence de la liberté absolue d'autrui conduit l'amoureux à se déssaisir de son être-objet, instrument de séduction entre tous. Mais, en un deuxième moment, non content d'être simplement regardé, il veut être l'objet dans lequel la liberté de l'autre accepte de se perdre. De sorte que vouloir être aimé, c'est vouloir à la fois que la liberté d'autrui fonde ma facticité et que ma facticité ait prééminence sur sa liberté (EN, 436). En dernière analyse, l'idéal de l'amour, c'est de se faire un objet-fond sur lequel le monde se détache, de se donner comme une < totalité absolue à partir de laquelle les êtres et tous ses actes propres doivent être compris > (EN, 437). Mais cet idéal reste en fait et en droit < irréalisable > (EN, 433), car cette totalité suppose que l'aimé projette librement d'être aimé par l'amoureux, d'être un objet pour qui la liberté de l'amant s'aliène. Aussi chacun n'est-il aliéné que dans la mesure exacte où il exige l'aliénation d'autrui. Deux consciences amoureuses sont < séparées par un néant insurmontable puisqu'il est à la fois négation interne de l'un par l'autre et néant de fait entre les deux négations internes > (EN, 441). D'où peut-être le caractère interminable de la jalousie. Nous revenons ainsi au point de départ de l'analyse du regard : < Imaginons que j'en sois venu, par jalousie... >.

Ce résumé schématique suffirait à montrer que chez Sartre, le phénomène de l'amour, c'est-à-dire la rencontre avec autrui qui se montre

dans son altérité, reste inthématisable. Il ne peut pas davantage thématiser le caractère durable de mon rapport avec l'autre, parce que la relation humaine ne comporte chez Sartre aucune charnière solide sur laquelle je puis m'appuyer. Mais, dit Merleau-Ponty en commentant Proust, < une fois reconnu que l'amour pur est impossible >, < reste à constater que cette négation est un fait, que cette impossibilité a lieu > (RC, 62). Cette remarque semble indiquer que, contrairement à ce que dit Sartre, le phénomène de l'amour n'est pas impossible, qu'il ne se confond pas avec une illusion subjective. Egalement, on pourrait fonder la possibilité d'une institution de la relation amoureuse, c'est-à-dire celle de sa relative stabilisation qui se manifeste comme < désintéressement >, mais qui ne se confond pas avec une simple < habitude > (*Id.*)

Il est encore difficile d'imaginer quelle est la réalisation concrète de cette *via negativa* (*id.*) de l'amour. Pour bien définir sa position philosophique à l'égard de la théorie sartrienne, jetons un regard sur un passage du *Visible et l'invisible* où Merleau-Ponty aborde cette question (VI, 75 et suiv.).

§3. *La philosophie de l'institution aux limites de la phénoménologie de l'imaginaire — < imaginaire opérant qui fait partie de notre institution > (VI, 118).*

Notons d'abord que Merleau-Ponty ne conteste nullement la valeur descriptive de la philosophie de *L'Être et le Néant*. Au contraire, il lui reconnaît une part de vérité et admet qu'elle est pour ainsi dire < invulnérable > (VI, 95). Cependant, c'est précisément dans cette invulnérabilité que Merleau-Ponty trouve la difficulté essentielle de la philosophie du regard pur, qui suppose la distinction de principe entre l'être et le néant, le réel et l'imaginaire.

On objectera que cette distinction principielle n'est pas le dernier mot de la philosophie sartrienne, mais n'est qu'un premier moment de l'analyse; que le regard pur va être enlisé dans l'Être et dans ses rapports avec autrui. Cependant nous venons de constater que Sartre ne trouve en dernière analyse aucun *passage* entre le néant et l'être, le regard et le regardé. Ils se croisent, mais ne se confondent jamais. En partant du négatif pur, Sartre opère une fois pour toutes une fixation conceptuelle ou verbale, fixation qui « commande » et « motive » la suite et la conclusion (VI, 96). La totalité qu'exige l'idéal de l'amour, par exemple, est secrètement impliquée dans la position du regard jaloux ¹⁹. C'est pourquoi l'échange entre le moi et autrui reste purement *imaginaire* (au sens sartrien de ce terme) et ne comporte aucune référence *interne* à la dimension inconsciente et symbolique.

D'autre part, si la pensée du négatif est invulnérable, note Merleau-Ponty, c'est qu'elle ne peut jamais être « mise en défaut » ni « prise de court » (VI, 95). Le progrès de l'investigation concrète ne compromet nullement le sujet philosophant, car l'auteur se place secrètement au niveau du Sur-être, jamais réalisable : « Il est tacitement entendu que, d'un bout à l'autre du livre, on parle du même néant et du même être, qu'un unique spectateur est témoin du progrès, qu'il n'est pas pris lui-même dans le mouvement, et que, dans cette mesure, le mouvement est illusoire. Une pensée négativiste ou positiviste retrouve ce postulat de la philosophie réflexive qu'aucun résultat de la réflexion ne peut rétroactivement compromettre celui qui l'opère ni changer l'idée que nous nous faisons de lui » (VI, 99). De plus, c'est du point de vue de ce témoin (« nous » du

19) Cf. P. Kaufmann, *L'expérience émotionnelle de l'espace*, Paris, Vrin, 1987, p. 70 : « Je suis d'abord ce faisceau d'actes dirigés vers l'Autre. Je découvre ensuite dans la honte ce que je suis en tant qu'objet du regard. Et pourtant s'il y a jouissance initialement du spectacle que me donne l'Autre, il faut bien que cet Autre [...] soit [...] une dimension constituante de mon expérience... ».

discours philosophique) que Sartre peut faire coïncider la détermination conceptuelle et la description concrète : on pratique d'une part une philosophie < essentialiste, qui se réfère à des significations par-delà l'expérience >; d'autre part et en même temps, < on s'installe dans notre condition de voyant, on coïncide avec elle, on exerce soi-même la vision dont on parle > (VI, 119), sans éclaircir davantage la structure interne du vécu. Il n'y a donc aucun *écart* entre le vécu et le principe, l'existence et l'essence, écart qui devait interdire à la pensée d'anticiper conceptuellement la suite et la conclusion et qui devait l'inviter à reprendre son propre cheminement.

Ici notre tâche se précise : pour échapper à cette circularité conceptuelle entre l'être et le néant, le réel et l'imaginaire, l'actif et le passif, le vécu et le principe, il faut thématiser ce cercle et dévoiler sa structure, non pour identifier dans la subjectivité transcendante les deux termes, mais pour mesurer leur écart chaque fois singulier. Alors que l'opposition empirique et la synthèse idéale de l'être et le néant restent purement illusoire, la mise à jour de leur écart originaire permet de donner la solidité à l'imaginaire et nous invite à donner la solidité à l'imaginaire :

< La vérité de l'En-Soi-pour-soi sartrien est, dit Merleau-Ponty, l'intuition de l'Être pur et la négintuition du Néant. Il nous semble qu'il faut au contraire lui reconnaître *la solidité du mythe, c'est-à-dire d'un imaginaire opérant, qui fait partie de notre institution, et qui est indispensable à la définition de l'Être même* > (VI 118, nous soulignons).

Comment décrire cet imaginaire opérant qui fait partie de notre institution? Là encore, il faudrait dégager la troisième dimension qui soit plus solide que le néant sartrien, mais qui ne se confonde pas avec le symbolique lacanien. C'est dans cette perspective que nous reviendrons sur la notion d'institution.

§4. *L'institution des sentiments chez Proust — l'institution de la
< division des corps > (Proust).*

En quoi le texte proustien intéresse notre problématique? Il semble nous donner à lire une pratique du langage qui échappe justement à la dichotomie de l'être et le néant et qui permet de décrire la puissance de l'imaginaire dans l'institution. Il est tout à fait remarquable que le lexique proustien est souvent très proche de celui de Merleau-Ponty. Or, l'allusion à Proust ne vise ni à *littéraliser* la position philosophique préalablement établit, ni à définir < une logique du coeur > ou < l'intentionnalité émotionnelle > (Scherer) ²⁰, mais à dévoiler dans son écriture une pensée de l'institution. Ce n'est pas un hasard si Merleau-Ponty a choisi son texte, puisque Proust y met précisément en scène le narrateur impliqué dans l'échange interminable du passé et du présent.

La consultation des notes inédite qui servirent à la préparation du cours sur la notion d'institution nous a permis de déterminer des passages auxquels Merleau-Ponty fait allusion. Nous en citerons quelques-uns, en ajoutant d'autres textes qui nous paraissent significatifs.

20) Selon Merleau-Ponty, Max Scherer est moins radical que Husserl parce que, admettant quelquefois < une vision directe des essences >, il est à la fois plus irrationalistes et plus rationaliste que Husserl : < l'irrationalisme est un rationalisme immédiat qui s'ignore, et qu'inversement, il y a plus de vraie hardiesse pour intégrer l'irrationnel à la philosophie chez un philosophe comme Husserl > (RSC, 421-422). Cf. aussi, VI, 324.

Nous pouvons résumer en trois points la différence fondamentale entre la pensée de Proust et celle de Sartre :

1) Le premier reproche que Merleau-Ponty faisait à Sartre, c'est qu'« il n'y a pas de degré dans le néant, l'intervention d'autrui ne peut rien m'apprendre » (VI, 89). Etant une vision pure, le regard jaloux ne cherche qu'à figer l'autre dans son être-regardé. C'est pourquoi Sartre ne retient du texte de Proust que la description de l'amour du narrateur qui veut vainement captiver Albertine, qui ne connaît de répit que s'il la contemple pendant son sommeil (EN, 434).

Parallèlement à cette alternative de la possession et de la fuite, je ne trouve autrui que comme *mon* propre être-vu, qui se révèle par un retournement sur soi de la négativité. Etant le négatif pur, la conscience jalouse ne se dédouble pas, n'ouvre pas un écart interne qui facilite l'*intrusion* (Lacan) du regard d'autrui. S'il est vrai que, comme le dit Sartre, le regard d'autrui aliène mon être, « il n'a force aliénante que parce que je m'aliène moi-même. Philosophiquement, il n'y a pas d'expérience d'autrui [...] [le regard d'autrui] n'ajoute à mon univers aucune nouvelle dimension, il me confirme une inclusion dans l'être que je savais du dedans » (VI, 99-100).

On est tenté d'appliquer cette critique à la *Phénoménologie de la perception*, où Merleau-Ponty expliquait l'expérience d'autrui par mon « échappement » temporel, dans lequel *je suis donné à moi-même*. Pour dépasser le résidu de l'idéalisme qui reste dans sa phénoménologie, il importe donc de préciser comment on peut introduire des *degrés* dans le phénomène de la jalousie, - degrés internes à la structure même de la subjectivité amoureuse.

Or, l'« amour-jalousie »²¹ décrit par Proust, tout en portant sur un seul et même *objet*, comporte ses degrés : « Car ce que nous croyons notre amour, notre jalousie, n'est pas une même passion continue, indivisible. Il se compose d'une infinité d'amours successifs, de jalousies différentes et qui sont éphémères, mais par leur multitude ininterrompue donnent l'impression de la continuité, l'illusion de l'unité » (I-366). Si la jalousie est désignée comme une de ces « maladies intermittentes » (III-539), c'est que chaque jalousie est une expression discontinue, à la fois fugitive et fixe amenée sur la figure de l'objet aimé. De sorte que chaque mouvement de la jalousie suscite un événement (cf. la « scène » de la jalousie) dans mon monde imaginaire, sans pour autant briser définitivement sa continuité. Il y a même « une jalousie après coup » (III-594), après la mort de l'objet aimé, une jalousie à qui le retour du souvenir confère à présent un sens nouveau et terrible :

Mais, en échange de ce que l'imagination laisse attendre et que nous nous donnons inutilement tant de peine pour essayer de découvrir, la vie nous donne quelque chose que nous étions bien loin d'imaginer (IV-82) * *.

Ce qui est essentiel, c'est que l'amour-jalousie se déploie dans un horizon où le passé et le présent sont *simultanés* (RC, 62). L'amour est

21) L'expression est de P. Chardin, « De l'amour-jalousie chez Proust » in *L'amour dans la haine ou la jalousie dans la littérature moderne : Dostoïevski, James, Svevo, Proust, Musil*. Genève, Droz, 1990, pp. 135-171. Sur le rapport de Proust avec la psychanalyse, cf. M. Bowie, *Freud, Proust et Lacan*, trad. de l'anglais par J.-M. Rabaté, Paris, Denoël, 1988; G. Deleuze, *Proust et les signes*, Paris, PUF, 7^e éd. 1986, pp. 170 sqq. Nous citerons le texte de Proust d'après l'édition de la « Bibliothèque de la Pléiade », éd. J.-Y. Tadié (sous la dir. de), Tome I 1987, Tome II-III 1988, Tome IV 1989. Nous indiquerons au cours de notre texte le tome de cette édition, suivi de l'indication de page.

22) Passage cité in MS.IHPP(54-55):« Institution 28 ».

certaines contradictoire, mais il n'est pas < irréalisable > ²³ comme le dit Sartre, puisque la *réalité* de l'amour consiste en l'entrelacement de l'absence et de la présence, de l'aliénation et du narcissisme (Cf. < le rythme binaire > dont parle Proust) ²⁴.

2) Si on regarde maintenant du côté *objectif* de l'amour-jalousie, on constate que l'être aimé lui-même comporte ses degrés de manifestation. Il est important de noter à ce propos que l'impossibilité de la possession totale de l'objet aimé renvoie moins à la liberté d'autrui qu'à son ouverture sur le < monde des possibles [...] plus ouvert que celui de la contingence réelle > (III-533) ²⁵. Le corps d'autrui se rapporte à une série de ses variantes. D'où une certaine ubiquité de son corps qui concerne l'impossibilité de < l'amour pur > (RC, 62) : < je comprenais l'impossibilité où se heurte l'amour. Nous nous imaginons qu'il a pour objet un être qui peut être couché devant nous, enfermé dans un corps. Hélas! il est l'extension de cet être à tous les points de l'espace et du temps que cet être a occupé et occupera > (III-607-608). Ce n'est pas le néant de la liberté de l'autre qui constitue la distance entre le moi et autrui, mais au contraire sa < plénitude > (IV-82) *transphénoménales* ²⁶.

23) < Donc le désir même est contradictoire, mais à ce titre, réel - Il inaugure un drame qui va être réel. L'angoisse, le besoin de l'autre comme autre, survivra au désir ou le ranimera > (MS.IHPP(54-55):< Institution 22 [II] >. Cf. aussi la note citée par X. Tilliette, < La démarche ontologique de Merleau-Ponty > in *Merleau-Ponty, Le philosophe et son langage*, p. 386.

24) III-223, cité in MS.IHPP(54-55):< Institution 30 >.

25) Passage cité in MS.IHPP(54-55):< Institution 27 >.

26) Le mot < transphénoménal > est dans une note inédite, MS.IHPP(54-55): < Institution 27 > : < La réalité transphénoménale de l'amour, ce serait, non celle d'un être positif sans doute, mais celle d'une *possession ou aliénation par autrui* = autrui en moi, sous la forme de la souffrance, de la privation >.

c'est-à-dire l'excès du visible sur le vu. Si le sommeil d'Albertine donne au narrateur le calme provisoire, ce n'est pas parce que la liberté de la conscience d'autrui s'est transformée en objet inerte; même alors, chaque mouvement de son corps ne cesse de créer « une femme nouvelle, souvent insoupçonnée de moi » (III-580) en fonction de mondes possibles où il s'est installé et s'installera; c'est plutôt parce que, dans sa vie quasi végétale, les mondes possibles demeurent relativement latents.

3) Il reste à préciser ce qui établit, pour la première fois, notre rapport durable avec autrui. Or, dans l'angoisse, le narrateur parle comme si la distance à autrui avait été « instituée de la Nature » :

« Combien je souffrais de cette position où nous a réduits l'oubli de la nature qui, *en instituant* la division des corps, n'a pas songé à rendre possible l'interpénétration des âmes? » (III-888, nous soulignons)

Plutôt que de conclure comme Sartre à l'impossibilité de l'amour pur, Merleau-Ponty nous propose de commencer par admettre la réalité de cette « division », ce qui nous permet d'aller plus loin. Même si l'amour est essentiellement imaginaire, il comporte sa propre *solidité* qui ne se réduirait pas à une simple illusion subjective : « n'y a-t-il pas institution d'un *entre* les deux? » (MS.IHPP(54-55):<Institution 22>). Il implique aussi sa propre *vérité* dont l'institution de la division donne lieu à une *recherche* indéfinie au sens de Kafka ²⁷. C'est pourquoi, à côté du spiritualisme quasi animiste (l'ubiquité du corps, l'introjection de l'objet aimé), on trouve chez Proust une recherche quasi

27) RC, allusion à Kafka, « Les Recherches d'un chien » (*Forchungen eines Hundes*). ir. fr., C. David, *Oeuvres complètes*, « Pléiade », T. II, pp. 674-713.

scientifique de la vérité ²⁸.

Or, ces études *microscopiques* (Cf. IV-618) ne parviennent pas à dévoiler la vérité de l'objet directement, mais toujours indirectement : < Un jaloux exaspère celle qu'il aime en la privant de mille plaisirs sans importance. Mais ceux qui sont *le fond de la vie* de celle-ci, elle les abrite là où, dans les moments où son intelligence croit montrer le plus de perspicacité [...] il n'a pas l'idée de chercher > (III-893, nous soulignons). On constatera que ce < fond de la vie > permet à la fois la division des corps et leur rencontre latérale. En fait, cette situation de diplopie avait été instituée dès la première rencontre du regard du narrateur avec celui d'Albertine :

< Un instant, tandis que je passais à côté de la brune aux grosses joues qui poussait une bicyclette, je croisai ses regards *obliques* et rieurs, dirigés *du fond de ce monde inhumain* qui enfermaît la vie de cette petite tribu, *inaccessible inconnu* où l'idée de ce que j'étais ne pouvait certainement ni parvenir ni trouver place [...] Du sein de quel univers me distinguait-elle? Il m'eût été aussi difficile de le dire que lorsque certaines particularité nous apparaissent grâce au *télescope*, dans un astre voisin [...] Je savais que je ne posséderais pas cette jeune cycliste si je ne possédais aussi ce qu'il y avait dans ses yeux [...] désir douloureux parce que je le sentais irréalisable > (II-152, nous soulignons).

28) < [...] ce mouvement [...] me déchirait intolérablement comme si [...] il eût fallu placer maintenant Albertine, non pas à quelque distance de moi, mais en moi > (III-501); < [Le charme d']une personne qui par suite d'une erreur de localisation [...] s'est logée dans notre propre corps [...] nous fait éprouver les mêmes souffrances qu'un chirurgien qui chercherait une balle dans notre cœur > (IV-79), passage cité in MS.IHPP (54-55):< Institution 27 > et < Institution 30 > (< "erreur de localisation" qui fait qu'on se met dans un autre et qu'on le met en soi >). Voir à ce sujet, Chardin, article cité, p.114, Bowie, ouvrage cité, pp. 80 et sqq.

Ce texte de Proust préfigure sur de nombreux points celui de Merleau-Ponty : la rencontre *oblique* avec autrui dans son altérité, puis l'expression « le fond du monde inhumain » que nous avons soulignée lors de la lecture du « Doute de Cézanne », enfin l'idée de la « téléperception » (VI, 311), inséparable de celle de l'altérité de l'autre.

Si les études microscopiques ne font que reculer davantage l'objet aimé, c'est que son apparition phénoménale est toujours *couplé* avec la dimension télescopique, c'est-à-dire avec la dimension cosmologique. Ainsi compris, l'être de l'objet aimé se définit comme être « en profondeur » qui « se cache en même temps qu'il se dévoile » (VI, 108) ²⁹. La réalité elle-même est toujours plus loin. Il ne peut y avoir aucun accès immédiat à autrui, mais accès indirecte et oblique, ouvert de façon intermittente, suscitant chaque fois l'événement de l'amour-jalousie. C'est pourquoi il ne suffit pas de dire que l'amour est impossible et illusoire ; il faut ajouter maintenant qu'une « cristallisation de l'impossible » (VI, 327) peut avoir lieu, cristallisation où le sujet et l'objet, le passé et le présent sont simultanés, bien qu'elle implique nécessairement la *décristallisation* et la *recristallisation* ³⁰.

* *

Tout cela implique des conséquences philosophiques de la première importance à propos de l'expérience de l'autre, conséquences qui nous

29) « alors, descendant de plus en plus avant, par la profondeur de la douleur on atteint au mystère, à l'essence [...] c'est dans la profondeur même d'Albertine que je projetais maintenant tout ce que j'apprenais d'elle » (IV-107). Passage cité in MS.IHPP(54-55):« Institution 31-32 ».

30) Le mot est de Chardin, article cité, p. 138. L'auteur voit chez Proust le prolongement et la radicalisation de la démarche de Stendhal.

invitent à dépasser la phénoménologie de l'imaginaire vers la philosophie de l'institution :

Merleau-Ponty admet que Sartre a raison de souligner « l'inévitable dissymétrie du rapport moi-autrui » (VI, 112). On aurait donc tort de considérer que, en parlant de la réversibilité du dedans et du dehors ou de l'intercorporeité, Merleau-Ponty voulait effacer purement et simplement l'altérité de l'autre. Philosophiquement, l'analyse de Merleau-Ponty suppose les résultats de l'analyse de Sartre. Le problème est de savoir si cette conséquence est essentielle et si l'on ne peut pas déplacer la question. En démontrant l'impossibilité de l'expérience d'autrui et de l'amour, Sartre a bien montré que la vie d'autrui est « une expérience interdite », qu'« il doit en être ainsi si autrui est autrui » (VI, 110). (VI, 110). Mais cela n'explique pas comment le sens d'autrui m'est donné en tant que tel. Au lieu d'éclaircir ce « *passage* d'autrui en moi et de moi en autrui » (*Id.*), Sartre survole la situation en conceptualisant les deux termes. Cette formulation en thèse ne fait que poser dogmatiquement le moi et l'autre comme deux univers « par principe équivalents » (VI, 112).

Si Merleau-Ponty commence par poser comme « vérité ultime » (VI, 204) la réversibilité, c'est pour voir comment s'institue la division entre des corps, d'où vient mon « pouvoir de me décentrer, d'opposer sa centration [= d'autrui] à la mienne » (VI, 114). Le mot *décentrer* implique qu'il ne s'agit pas du rapport frontal entre des deux regards néantisants³¹, ni de leur fusion organique. Si l'on ne peut jamais regarder le regard d'autrui, ce n'est pas parce qu'il

31) VI, 246 : « L'analytique de l'être et du néant à la fois dévoile et masque cet ordre [du monde brut] : elle le dévoile comme menace de l'être sur le néant et du néant sur l'être, elle le masque parce que l'entité et la négativité restent isolables en principe. / le regard qui tue / décentration, non anéantissement ».

est le vide ontologique, mais parce qu'il est toujours médiatisé par une dimension quasi cosmologique. Cela implique encore que, face au *fond du monde inhumain* qu'enferme la vie d'autrui, mon regard lui-même est en quelque sorte *aveugle*. Paradoxalement donc, l'échange entre moi et autrui ne s'institue et la vérité de la réversibilité ne se dévoile, qu'au moment où se rencontrent dans le monde cosmologique les deux *points aveugles* : « la vision fait que, dit Merleau-Ponty, les *noires* issues des deux regards s'ajustent l'une l'autre, et qu'on ait [...] deux regards l'un dans l'autre, seuls au monde » (S, 24). Ainsi compris, notre rapport avec autrui est médiatisé par une dimension pour ainsi dire inconsciente. Nous y reviendrons dans la section suivante.

2) Il est temps de préciser le déplacement de la question. Merleau-Ponty précise ailleurs que la coupure classique entre moi et autrui est secondaire par rapport à la distinction ontologique entre « une généralité primordiale où nous sommes confondus et le système précis moi-les autres » (S, 220). La question n'est donc pas de se demander comment deux néantisations peuvent se confondre, ni de supposer dogmatiquement leur coexistence paisible, mais de repérer un événement par lequel le système intersubjectif s'établit à partir de l'ordre charnel. Il n'est donc pas question de poser la première *couche* auquel il suffit de revenir pour fonder la possibilité de l'expérience d'autrui. Il ne s'agit non plus d'établir une hiérarchie entre l'ordre préindividuel et l'ordre intersubjectif, mais de se demander comment s'institue un système précis où le moi et l'autre coexistent tout en se décentrant.

Dès lors, la recherche phénoménologique ne peut pas être simplement remplacée par l'ontologie de la chair, parce que la généralité charnelle

ne se dévoilerait que quand la phénoménologie de l'institution a bien mesuré la proximité et la distance entre le moi et l'autre : « Moi et autrui sommes comme deux cercles *presque* concentriques, et qui ne se distinguent que par un léger et mystérieux décalage » (PM, 186).

Il faut bien définir l'articulation précise de la phénoménologie et de l'ontologie. Phénoménologiquement d'abord, autrui m'est donné toujours comme un *écart* ou « décalage » par rapport au champ de coexistence déjà institué, parce que le corps d'autrui est ouvert essentiellement aux autres champs d'apparences dont il garde la trace. Je peux bien opérer l'identification au corps visible d'autrui, même à ses doubles oniriques, mais pas au système virtuel dont l'entrée m'est par principe interdite. Malgré cette interdiction, « un moment vient, qu'il s'agisse de l'être en général ou de l'être d'autrui, où la négation se cristallise dans la simplicité de *ceci*: il y a là une chose, voici quelqu'un » (VI, 103). C'est donc en tant que présentation paradoxale de ce qui ne peut m'être jamais présent que m'apparaît l'autre : l'indice de cette présence est l'événement singulier de son apparition. En repérant ainsi les écarts originaires institués entre mon système et celui d'autrui, entre les apparences et le vécu d'autrui, la phénoménologie met en évidence la réalité inhumaine sur fond de laquelle aura lieu cette expérience « impossible ».

Si c'est uniquement dans ce monde inhumain que l'autre m'est donné dans son altérité, le moi et autrui représentent « deux entrées » (VI, 114), c'est-à-dire deux manières dont ce monde se multiplie tout en s'intégrant momentanément : « Un champ n'exclut pas un autre champ [...], il tend même, de soi, à se multiplier, parce qu'il est l'ouverture par

laquelle, comme corps, je suis "exposé" au monde > (PM, 191). L'intégration locale rend possible l'institution d'un système relativement stable de coexistence. Pourtant, le surgissement d'un nouvel événement renvoyant à une autre manifestation du monde oblige à recommencer la réflexion phénoménologique.

Plutôt qu'une métaphysique de la Nature qui suppose l'harmonie préétablie dans le monde, nous trouvons ici une pensée plus hardie que la *Phénoménologie de la perception* : d'abord parce qu'elle ne présuppose plus le primat de l'expérience vécue, dont la description doit pouvoir conduire au champ transcendantal. De plus, chaque résultat de la réflexion peut modifier rétroactivement le sens phénoménologique de la recherche précédente. De même que la réversibilité ontologique du rapport moi-autrui n'est postulée que pour mieux saisir leur écart phénoménologique, de même l'Être total n'est postulé que pour donner lieu à une discordance entre divers niveaux d'analyse. Il importe de maintenir cette tension entre la phénoménologie et l'ontologie. Sans cette tension, l'analyse de l'expérience d'autrui risquerait de se réduire soit à une constatation quasi empiriste de l'impossibilité de l'expérience d'autrui (Sartre), soit à une réification du système symbolique qui vient écraser notre rencontre avec autrui (Lacan, nous y reviendrons), soit enfin à une métaphysique de la Nature qui postule dogmatiquement le sol de la coexistence paisible. La notion d'institution se situe précisément à la charnière de la phénoménologie de l'écart et de l'ontologie de l'Être. Seule la philosophie de l'institution pourrait rendre compte à la fois de la coexistence ontologique et de la discordance événementielle entre le moi et l'autre.

§5 Le complexe d'Œdipe et le temps immémorial.

Rappelons encore une fois que dans le cours sur la notion d'institution, il était question du complexe d'Œdipe. Notre remarque précédente suffirait à montrer qu'il n'y a pas lieu de privilégier ce complexe par rapport aux autres. Déjà, le rapport imaginaire impliquait < quelque chose comme une institution >. Revenons tout de même sur l'article de Lacan, surtout pour mettre en évidence l'aspect temporel de l'institution du corps < libidinal >.

Selon Lacan, le complexe d'Œdipe représente une sorte de < puberté psychologique > (FAM, 40-11), fort prématurée par rapport à la puberté physiologique. La frustration qui en résulte est rapportée à un tiers objet, à savoir au parent du même sexe. Ici, Lacan insiste sur la double fonction de l'ïmage du père, qui vient en quelque sorte achever le cycle ouvert par les complexes précédents³² : d'une part, le parent de même sexe < apparaît à l'enfant comme l'agent de l'interdiction sexuelle > (FAM, 40-11). Cette interdiction se rapporte notamment au fantasme de castration; d'autre part, l'ïmage du père apparaît comme < l'exemple > de sa transgression. La tension ainsi constituée se résout ou bien par un refoulement de la tendance sexuelle qui, dès lors, restera < latente >, ou bien par la sublimation de l'ïmage parentale qui perpétuera dans la conscience < un idéal représentatif > (FAM, 40-12). L'ïmage du père préserve ainsi la fonction sexuelle à l'abri de la méconnaissance, en préparant en même temps les voies de son retour futur. Parallèlement à ce

32) Citons les titres des textes inédits qui concerne cette question (MS.IHPP(54-55):< Institution 16 ~ 20 [II] > : 1) *En vue de l'institution de la puberté*; 2) *Par cet échec et ce détour, on voit que [...]*; 3) *Donc institution humaine = transformation qui conserve*; 4) *Question et réponse*; 5) *Médium de l'institution*; 6) *Institution et histoire personnelle / Institution est donc réelle et jamais finie*; 7) *Parallèle* aux problèmes de la philosophie de l'histoire*.

« double procès » (*Id.*) qui transforme la situation en la conservant, se forment deux instances du mécanisme psychique : le *sur-moi* archaïque qui refoule la tendance sexuelle et *l'idéal du moi*. Ces deux instances représentent, dit Lacan, « l'achèvement de la crise œdipienne » (FAM, 40-12) ³³.

Ainsi comprise, la situation œdipienne déplace la situation de *diplopie* qui était présente dans les complexes précédents. Elle se réfère à la fois à la frustration imaginaire et à la « dette » sociale et symbolique ³⁴. Mais, une fois de plus, toute la question est de bien comprendre l'articulation de deux références. Merleau-Ponty souscrita à l'idée que l'identification immédiate aux parents est impossible, parce que le rapport imaginaire est médiatisée par un tiers objet que représente l'imgo du père. Reste à préciser le statut philosophique de cette médiation. Essayons de mettre en relief leur différence fondamentale relative à la question du complexe d'Œdipe :

1) Soucieux de définir l'objectivité scientifique de la théorie psychanalytique et de thématiser ce qui contribue à « la constitution de la réalité » (FAM, 40-13), Lacan tend à exclure systématiquement toutes les références à l'ordre organique que l'on trouve encore chez Freud. Lorsque Lacan discute par exemple l'argument de *Tolem et Tabou* où Freud imaginait un « événement primordial, d'où, avec le tabou de la mère, serait sorti toute tradition morale et culturelle » (FAM, 40-12), Lacan souligne le saut théorique de Freud qui consiste à « attribuer à un groupe biologique la possibilité, qu'il s'agit justement de fonder, de la

33) Cf. MS.IHPP(54-55):« Institution 16 [II] » : « On étudiait phase de latence / à la fois échec de l'Œdipe, institution manquée et *mise en place* d'une phase proprement humaine ».

34) Lacan, « Le Mythe individuel du névrosé », p. 299 : « La situation présente une sorte d'ambiguïté, de diplopie - l'élément de la dette est placé sur deux plans à la fois ».

reconnaissance d'une loi > (*id.*). C'est justement pour éviter ce saut théorique que Lacan introduit l'instance symbolique : < le père se trouve le représentant, l'incarnation, d'une fonction symbolique qui concentre en elle ce qu'il y a de plus essentiel dans d'autres structures culturelles > ³⁵.

Si l'on veut au contraire maintenir la singularité de l'événement sensible par lequel le système symbolique s'établit, on ne peut rejeter si facilement l'hypothèse de Freud. Peut-être Freud avait-il raison d'introduire dans la science psychanalytique un événement quasi mythique, dans la mesure où il est considéré comme un événement irréductible au système symbolique. De même que mon rapport spatial avec les autres relève de l'ordre inhumain et cosmologique, de même mon rapport avec le temps historique relèverait du < passé mythique > ou du < passé architectonique > (VI, 43 et 236) où eut lieu cet événement fondateur. En recourant à une hypothèse presque fictive, Freud ne cherchait-il pas un événement, certes non empirique, donc quasi transcendantal, mais qui pourrait nous dévoiler notre enracinement dans le monde?

Rappelons les résultats de notre discussion sur Proust. Si par exemple la scène de la jalousie peut être considérée comme une répétition de la *scène originaire* (au sens psychanalytique de ce terme), il n'y a pas lieu de se demander si celle-ci est réelle ou fictive. Il n'y a pas lieu non plus de se demander s'il s'agit du souvenir réel ou de la reconstitution après coup. Enfin, il n'y a pas lieu de se demander si notre amour-jalousie est un événement actuel ou un simple < transfert d'une manière d'aimer apprise ailleurs ou dans l'enfance > (RC, 62). Le fait est que, par une certaine structure intersubjective montée par le passé, on est destiné à une recherche indéfinie de la vérité d'un événement. Ce caractère interminable de la recherche ne concerne pas

35) < Le mythe individuel du névrosé >, p. 305.

pourtant *l'échec* du Pour-Soi, mais notre enracinement dans le < fond immémorial > (Cf. OE 86) qui m'est donné comme originairement absent ³⁶. Ce n'est donc pas *l'exemple* du père symbolique qui médiatise notre rapport avec le passé, mais le fond du monde inhumain dans lequel coexistent tous les événements, qu'ils soient fictifs ou réels ³⁷.

2) Si, malgré la découverte remarquable de la double fonction du tiers, Lacan est amené à isoler théoriquement le symbolique, c'est qu'il considère - dans l'article < La famille > - que l'institution est essentiellement une interdiction ou une contrainte. Chez lui, la loi symbolique se définit comme une des instances culturelles qui < dominent > (FAM, 40-3) et limitent du dehors les naturelles. Si Lacan souligne que l'imaginaire du père est < toujours carente >, < absente, humilié, divisé > (FAM, 40-11), c'est par son souci de maintenir la tension de la double détermination du corps libidinal. Il n'en reste pas moins que le sensible est purement positif et la loi symbolique essentiellement négative.

L'introduction du passé mythique permet précisément de penser

36) Cf. Proust, III - 888 : < comme si j'eusse manié une pierre qui enferme la salure des océans *immémoriaux* ou le rayon d'une étoile je sentais que je touchais seulement l'enveloppe close d'un être qui par l'intérieur accédait à l'infini [Suit la phrase déjà citée concernant l'institution de la division des corps] >.

37) Cf. MS.IHPP(54-55):< Institution 17 [II] > : < L'essentiel de l'expérience est donc *l'histoire oedipienne comme ouverture du registre où tout le reste vient s'inscrire*. L'amour absolu de l'enfance comme anticipation - L'institution se fait dans ce même médium - *Comme le "passage" de l'Œdipe résulte de son impossibilité immanente, le commencement de la puberté va être possibilité immanente du rapport à autrui, avec toutes ses composantes archaïques* >. - Allusion à Bergson, < Partout où quelque chose vit, il y a, ouvert quelque part, un registre où le temps s'inscrit > (*Evolution créatrice*, in *Oeuvres*, éd. Robinet, Paris, 1959, p. 508). Dans une note inédite du cours sur le concept de nature, Merleau-Ponty commente ce mot de Bergson : < Qu'est-ce que le registre? Non une conscience, un psychisme témoin, - et non pas seulement *notre* notation du temps, - mais une *Stiftung, une institution, l'ouverture d'une histoire* > (MS.CN(56-57): < Nature, p. 83 >). Cf., aussi OE, p.73 : < Bergson ne cherche guère le "serpentelement individuel" que chez les êtres vivants >.

positivement l'institution et, en même temps, d'enraciner le négatif dans le sensible. L'axe d'équivalence ³⁸ dont parle Merleau-Ponty ailleurs n'est pas coercitif ou limitatif, il est la médiation latérale de notre rapport avec l'autre et le passé. Le complexe d'Œdipe ne marque pas l'introduction de l'instance coercitive, mais le *décentrement* de l'axe d'équivalence et la recristallisation de l'imaginaire. Inversement, la matrice symbolique qu'institue l'événement enferme dans sa profondeur la plénitude inépuisable de la vision imaginaire. Entre ces deux instances, l'institution de l'axe d'équivalence est à la fois un facteur de stabilité et d'invention. La vraie tâche de la psychanalyse serait donc de repérer l'articulation de l'imaginaire et du symbolique, de l'onirique et du poétique, du mythique et du social dont les axes sont montés par le passé événementiel ³⁹.

* * *

Au cours de ce chapitre, nous avons essayé de faire ressortir la problématique de l'institution du corps libidinal au-delà de

38) Cf., La préface au Dr. A. Hesnard : *L'Œuvre de Freud et son importance pour le monde moderne*, Paris, Payot, 1960, p. 6 : « On parle du complexe d'Œdipe comme d'une cause, alors qu'il n'impose à l'enfant que des pôles, un système de référence, des dimensions, et que sa position (ou ses positions successives) dans cette dimension sont affaire de l'histoire individuelle ». Le mot « position » est de Mélanie Klein. Cf. *La psychanalyse des enfants*, tr. fr. J.-B. Boulanger, Paris, PUF, 1959, p. 5. Sur le rapport entre Merleau-Ponty et M. Klein, A. Green, « Du comportement à la chair : itinéraire de Merleau-Ponty » in *Critique*, n° 211, déc. 1964, pp. 1044-45.

39) Cf., Préface à Hesnard, p. 7 : « Ce qu'on a appris, [...] c'est à discerner un imaginaire du phallus, un phallus symbolique, onirique ou poétique. [...] [C'est] le corps humain qui retrouve sa charge symbolique ou poétique. [...] Ce qu'on a compris, c'est que des matrices symboliques, un langage de soi à soi, des systèmes d'équivalences montés par le passé réalisent dans un acte simple les groupements, les abréviations, les distorsions que l'analyse reconstitue de proche en proche ».

l'opposition classique du réel et de l'imaginaire, de l'imaginaire et du symbolique. A propos de la première opposition, il nous semblait important de rendre à l'imaginaire sa solidité intrinsèque. Quant à la deuxième, nous venons de montrer que cette solidité ne se confond pas avec l'instance coercitive du symbolique. La notion d'institution permet de rendre compte à la fois de l'altérité d'autrui et de la genèse du monde symbolique.

On pourrait mieux comprendre le statut de l'imaginaire en examinant sa forme historiquement sédimentée : il s'agit de la peinture et de son histoire.

B. DEUXIEME ORDRE

L'INSTITUTION DE L'OEUVRE D'ART

Introduction.

« Dans quelque civilisation qu'elle naisse », écrit Merleau-Ponty dans *L'œil et l'esprit*, « depuis Lascaux jusqu'aujourd'hui, [...] la peinture ne célèbre jamais d'autre énigme que celle de la visibilité » (OE, 26). Isolée de son contexte, cette déclaration semble impliquer une conception anhistorique, voire anti-historique de la peinture ¹. Voulait-il reconduire la peinture à son berceau, la détachant de toutes les déterminations culturelles et historiques? A-t-il renoncé à thématiser l'institution dans l'histoire de la peinture, c'est-à-dire la singularité de l'événement?

1) Cf. M. Haar, « Peinture, perception, affectivité », in M. RICHIR et E. TASSIN (textes réunis par), *Merleau-Ponty, phénoménologie et expériences*, pp. 104-105.

A ce propos, il faut d'abord rappeler qu'un des buts déclarés de *La prose du monde*, où l'on peut trouver une idée analogue (S, 75/PM, 98), était de former le concept d'histoire < sur l'exemple des arts et du langage > (S, 91/PM, 120). Dans la mesure même où < toute théorie de la peinture est une métaphysique > (OE, 42), les réflexions sur diverses tentatives des peintres modernes et contemporains tendent, elles aussi, < à une révision de l'hégélianisme > et à une élaboration de la < métaphysique de l'histoire > (RC, 65. Cf. S, 89-90).

D'autre part, il ne faut pas oublier la fonction critique que remplit dans les textes merleau-pontiens le recours à l'ordre perceptive et corporelle. Nous verrons que, si Merleau-Ponty développe avec insistance le problème de la référence à l'ordre corporel et perceptif, ce n'est pas pour l'affirmer dogmatiquement, mais pour critiquer la conception plus ou moins idéaliste et totalisante de l'art (Malraux dans < Le langage indirect et les voix du silence > ², Descartes dans *L'Œil et l'esprit*).

Il faut enfin noter que la réflexion de Merleau-Ponty n'est pas exclusivement d'ordre métaphysique, mais qu'elle est de plus en plus attentive aux travaux des historiens ou sociologues de l'art, qui tendent à souligner la détermination socio-culturelle de l'activité artistique (Panofsky, Francastel).

Comment concilier alors l'affirmation de l'unité de la peinture depuis Lascaux et l'élaboration d'une philosophie de l'événement ou de l'histoire?

2) Rappelons que, avant la parution du < Langage indirect... > sous forme d'articles, *Les Temps Modernes* avaient publié deux comptes rendus critiques de *La psychologie de l'art* de Malraux par J. Vuillemin : < Les statues et les hommes > (mai 1950, n° 55, pp. 1921-1955); < Le Souffle dans l'agile > (janv. 1951, pp. 1224-1296). Sur la signification politique de cette critique, voir Merleau-Ponty, < La critique paranoïaque >, *Les Temps modernes*, 1948, pp. 1-11, repris in S, 309-328.

Une fois de plus, c'est le cours sur la notion d'institution qui nous permet d'articuler notre discussion : « L'institution d'une oeuvre chez le peintre, d'un style dans l'histoire de la peinture, offre la même logique souterraine [que le premier ordre] » (RC, 63). Nous procéderons à la discussion en deux étapes :

a) Nous essayerons, dans un premier temps, de nous installer dans l'opération même du peintre individuel. Cela nous permettra d'enchaîner la réflexion sur l'art aux résultats de notre chapitre précédent (chapitre I).

b) Nous poserons ensuite le problème à *l'échelle* de l'histoire de l'art proprement dite, en confrontant l'analyse de Merleau-Ponty avec les travaux des historiens de l'art (chapitre II).

Nous discuterons notamment « Le langage indirect... » et *La prose du monde*, parce que ces textes développent notre problématique plus clairement que le cours sur la notion d'institution.

N.B. : Lorsque nous citerons « Le langage indirect et les voix du silence » (S, 49-104), nous signalerons toutes les différences entre cet article et la version de *La prose du monde*, bien que le remaniement ne soit pas toujours essentiel. Cela permettra d'assister à l'évolution de sa pensée.

Si leur différence est trop grande, nous citerons *La prose du monde* en note. Dans d'autres cas, nous juxtaposerons les deux textes en utilisant les sigles suivants :

- a) Le texte de S [celui de PM] ⇒ Le(s) mot(s) modifié(s) dans S.
- b) Le texte de S [-] ⇒ Le(s) mot(s) ajouté(s) dans S.
- c) (le texte de PM) ⇒ Le(s) mot(s) supprimé(s) dans S.

CHAPITRE I

L'INSTITUTION DU STYLE INDIVIDUEL

§1. Le style individuel et son institution.

Merleau-Ponty affirme dans *L'œil et l'esprit* que les problèmes de la peinture « illustrent l'énigme du corps et elle les justifie » (OE, 21). Comment comprendre le rapport entre l'institution du corps et celle de la peinture?

Nous avons déjà montré que le corps libidinal rend possible la cristallisation du monde imaginaire qui a sa solidité propre. Or, comme autrui, le monde lui-même n'est donné que comme un écart, de sorte que la présence du monde se définit comme « quasi-présence et la visibilité imminente qui font tout le problème de l'imaginaire » (OE, 23). D'où l'effort indéfini des peintres qui cherchent à le faire cristalliser sur un motif (Cézanne) ou à rendre visible *la ressemblance* (Giacometti, Cf. OE, 24) de la chose avec elle-même, du corps avec lui-même, du corps avec la chose.

Ainsi comprise, la peinture apparaît comme « technique du corps »

(OE, 33) qui figure et amplifie ces jeux de miroir. Le miroir qui apparaît dans la peinture hollandaise est *l'emblème* d'un regard du peintre : < comme tous les autres objets techniques [...] le miroir a surgi sur le circuit ouvert du corps voyant au corps visible > (OE, 32-33). La peinture fait partie intégrante de ce monde onirique, elle le < justifie > indéfiniment. Cette remarque explique bien comment l'institution du corps *prépare oniriquement* l'institution de l'oeuvre d'art; mais elle risque de ne pas rendre compte de l'autonomie de la peinture par rapport à l'ordre corporel. En d'autres termes, si l'idée de la < technique du corps > ¹ montre que l'apparition de la peinture *n'est pas impossible*, elle n'explique pas sa nécessité et le processus par lequel l'acte de peindre reprend le monde visible. Elle n'explique pas non plus son historicité. Ces questions, qui restaient en suspens dans < Le doute de Cézanne >, nous obligent à examiner plus précisément le travail du peintre.

De ce point de vue, il faut d'abord souligner que, si Merleau-Ponty affirme que le peintre < apporte son corps > (OE, 16) ², cela ne signifie pas que l'expression de l'artiste soit une sensibilité

1) Notons que l'idée de techniques du corps vient de Marcel Mauss, < Les techniques du corps >, in *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF, 1950, pp. 363-386. Cf. RCS, 295. Il ne s'agit donc pas de réduire la peinture à la perception, mais de mettre en évidence le symbolisme corporel, en recourant aux résultats de la sociologie de l'époque. Nous y reviendrons.

2) L'expression est de Valéry, *Mauvaises Pensées* in *Œuvres II*, Paris, Gallimard, < Pléiade >, 1960, pp. 895-896 : < L'artiste apporte son corps, recule, place et ôte quelque chose, se comporte de tout son être comme son oeil, et devient tout entier un organe qui s'accommode, se déforme, cherche le point, le point unique qui appartient virtuellement à l'oeuvre profondément cherchée - qui n'est pas toujours celle que l'on cherche >.

purement subjective. C'est ce que nous pouvons constater dans sa discussion avec Malraux : « Ce que le peintre met [cherche à mettre] dans le tableau, ce n'est pas le soi immédiat, la nuance même du sentir, c'est son *style* » (S, 65/PM, 79). Le style ³ d'un peintre est quelque chose qui médiatise son corps et le monde réel ou imaginaire. Pour voir comment cette médiation s'opère lors de la réalisation du tableau, il convient de distinguer les trois échelles de l'acte de peindre : 1) les rapports entre la sensibilité et la peinture; 2) entre les parties et la totalité de l'oeuvre en train de se réaliser; 3) entre les oeuvres d'un même peintre.

1) Le style entre le monde perceptif et la peinture.

Examinons d'abord comment le peintre métamorphose le monde visible en peinture et quelle est la modalité de la médiation stylistique. A ce propos, Merleau-Ponty rappelle l'anecdote rapportée par Malraux de l'hôtelier de Cassis qui voit Renoir au travail devant la mer et qui constate que le bleu de la mer se métamorphose en celui du ruisseau des *Lavandières*. A ce propos, Merleau-Ponty souligne que le bleu perçu par Renoir et par l'hôtelier et celui qui apparaît dans le tableau ne sont pas trois données sensibles qui renvoient à trois subjectivités différentes, mais trois *variantes* du même être du monde. Si le bleu de la mer perçue peut se métamorphoser en celui du ruisseau

3) Dans *La prose du monde*, Merleau-Ponty notait que le mot *style* est introduit par Husserl pour traduire « notre rapport original au monde » (PM, 79). Cf., par exemple *Logique formelle et logique transcendantale*, trad. S. Bachelard, § 98 (le paragraphe où Husserl souligne la nécessité de la phénoménologie génétique), p. 329 : « La multiplicité des perceptions possibles, des souvenirs possibles, disons de tous les autres vécus intentionnels en général qui se rapportent ou peuvent se rapporter d'une manière "concordante" à une seule et même chose, a [...] un *style essentiel* (*Wesensstil*) tout à fait déterminé, identique pour toute chose en général et se particularisant seulement en passant d'une chose à une autre ».

peint, ce n'est pas que Renoir ait projeté les données subjectives dans le monde, mais que < chaque fragment du monde [...] contient toutes sortes de figures de l'être, et par la manière qu'il a de répondre à l'attaque du regard, évoque une série de variantes possibles et enseigne, outre lui-même, une manière générale de dire l'être > (S, 70/PM, 88) ⁴. Nous insistons ici sur le mot < variantes >. Dire que le peintre exprime le style du monde sensible, cela ne revient pas à dire que la peinture constitue un monde subjectif; ce qu'il exprime, c'est < une typique des manifestations de l'eau > (S, 70/PM, 88). Cela implique que < la rencontre < et le conflit > du regard avec les choses qui le sollicitent > (S, 71/PM, 92) s'inscrit dans le monde des apparences qui comporte une certaine logique et une certaine généralité. La substitution de la mer au ruisseau avec les baigneuses est possible parce que notre rapport avec le monde est institué simultanément avec le système d'équivalences, analogue à la structure linguistique.

Or, Merleau-Ponty va plus loin dans *Le visible et l'invisible* : < La couleur est d'ailleurs variante dans une autre dimension de variation, celle de ses rapports avec l'entourage : ce rouge n'est ce qu'il est, qu'en se reliant de sa place à d'autres rouges autour de lui, avec lesquels il fait constellation. [...] Bref, c'est un certain noeud dans la trame du simultané et du successif. C'est une concrétion de la visibilité, ce n'est pas un atome. A plus forte raison, la robe rouge tient-elle de toutes ses fibres au tissu du visible, et, par lui, à un tissu du visible [...] *Un certain rouge, c'est aussi un fossile ramené du fond des mondes imaginaires* > (VI, 174-5, nous soulignons). On s'apercevra vite que cette remarque confirme nos analyses du corps

4) La version de PM, 88 : < ...chaque fragment du monde [...] déploie un nombre illimité de figures de l'être, montre une certaine façon qu'il a de répondre et de vibrer sous l'attaque du regard, qui évoque toutes sortes de variantes, et enfin enseigne, outre lui-même, une manière générale de parler >.

libidinal. Si la peinture doit être l'expression du monde lui-même et non la simple projection subjective de l'image humaine, c'est que dans la rencontre singulière du regard avec le monde intervient une dimension inhumaine ou une latence charnelle. C'est pourquoi Merleau-Ponty conclut l'analyse de la couleur rouge dans un langage qui ne va pas sans rappeler celui de Proust (< un fossile ramené du fond des mondes imaginaires >). S'il est donc vrai qu'un certain rouge apparaît dans une constellation quasi linguistique, on ne peut pas l'isoler comme une unité idéale ou une sorte d'atome significatif. La constellation désigne plutôt le champ général - et charnel - d'apparition à partir duquel se différencient et se multiplient ces unités : la couleur rouge < émerge d'une rougeur, moins précise, plus générale, où mon regard était pris et s'enlisait avant de le *fixer*, comme on dit si bien > (VI, 174). Une certaine couleur n'est donc pas un morceau d'être absolument insécable, mais le style de l'apparition du monde préindividuel et préhumain qui cristallise momentanément sur une chose visible : < une certaine différenciation, une modulation éphémère de ce monde, moins couleur ou chose donc, que différence entre des choses et des couleurs, cristallisation momentanée de l'être coloré ou de la visibilité > (VI, 175) ⁵.

5) Notons que cette remarque correspond bien à l'effort des peintres contemporains, notamment de Delaunay dont les mots sont souvent cités dans *L'œil et l'esprit* (pp. 34, 64, 67, 81, 84) : < Tout par contraste a une valeur; il n'y a pas de couleur fixe, tout est couleur par contraste >; < Le simultané : mes yeux voient jusqu'aux étoiles./ La ligne c'est la limite. La couleur donne la profondeur (non perspective, non successive) et sa forme et son mouvement >; < ..des contrastes des couleurs entre elles qui constituent *la Réalité* >, Robert Delaunay : *Du cubisme à l'art abstrait*, Document inédit publié par Pierre Francastel, Paris, S.E.V.P.E.N., 1957, respectivement, pp. 115, 110, 146.

6) Voir à ce sujet l'excellent commentaire de J. Garelli : < Aussi, le rouge ne peut-il être séparé ni du regard qui l'inspecte, ni de la configuration préindividuelle du monde [...] d'où il surgit par individuations progressives, sans pour cela se fixer en une réalité identique à soi définitivement stabilisée >, < Voir ceci et voir selon >, in M. RICHIR et E. TASSIN, *op. cit.*, p. 87.

Ainsi compris, le style établit les rapports latéraux entre la chose elle-même et son apparition, le général et l'individuel. C'est pourquoi la ressemblance de la chose avec elle-même n'est pas le contraire de la dissemblance, tout comme l'imitation fidèle de la chose n'est pas le contraire de sa « déformation cohérente ». De même, la technique n'est pas le contraire de la corporéité, comme le montre l'histoire de l'invention de nouveaux moyens d'expression. Paradoxalement donc, la recherche de la ressemblance *exige* du peintre de « multiplier les systèmes d'équivalences » (OE, 71).

Ces remarques suffiraient à montrer que, loin de renvoyer à une détermination subjective, la référence à l'ordre corporel nous conduit à souligner le caractère indirect de notre accès à l'être du monde. La peinture se définit alors comme « un certain forage pratiqué dans l'en soi » (OE, 76), bien que ce qui se voit à travers elle ne se donne que comme un écart entre le monde et ses apparences, c'est-à-dire — pour utiliser la belle formule de Jules Vuillemin — comme « une image déchirée et essentiellement contradictoire »⁷.

Si Merleau-Ponty souligne avec insistance la référence corporelle à la perception, c'est, semble-t-il, pour écarter la théorie de Malraux qui consiste à qualifier la peinture moderne d'individualiste et de fragmentaire. Pour Merleau-Ponty, la peinture moderne possède sa propre référence à l'être du monde, bien que les modes d'apparition du monde soient radicalement différents; le peintre moderne a pour mission de réaliser « l'idée de la vérité qui soit la cohésion d'une peinture avec elle-même » (S, 71). Il faut examiner le devenir même de cette vérité en peinture.

7) J. Vuillemin, « Les statues et les hommes », p. 1946.

2) Le style entre le fragment et la totalité.

Si l'on s'installe dans l'opération même du peintre devant le tableau qui est en train de se faire, on s'apercevra que « l'acte de peindre est à deux faces » (S. 57/PM, 62). Il se rapporte d'un côté à la « tache ou le trait [-] de couleur que l'on met en un point de la toile » et à « leur effet dans l'ensemble » (*id.*) de la toile de l'autre côté. Comment se fait-il que l'acte de peindre puisse concilier la singularité locale et l'exigence de la totalité de l'œuvre à faire ? A ce propos, Merleau-Ponty rappelle comment, en ralentissant le mouvement de la main de Matisse, un film fait ressembler son coup de pinceau à une longue action préméditée ⁸. Cela montre d'abord qu'« un geste simple » (S. 57/PM, 63) de Matisse a résolu « un problème qui (, à l'analyse et) après coup(,) paraît impliquer [comporter] un nombre infini de données » (*Id.*). Un film nous fait croire que la main du peintre opérait dans le monde physique « où une infinité d'options [solutions] sont possibles » (*Id.*), de sorte que, même s'il semble instantané, il implique une interrogation sur l'espace. Or, le choix d'un certain trait ne renvoie pas à l'intention délibérée du peintre, puisque Matisse lui-même fut ému du film. Il ne renvoie pas non plus au « Dieu de Leibniz » (*Id.*) qui résout « un immense problème de minimum et de maximum » (*Id.*). En quoi consiste alors ce geste créateur qui ne relève ni de la logique intentionnelle ni de l'Esprit de la peinture?

8) Notons que Merleau-Ponty reprend cet exemple dans les textes inédits pour le cours sur l'institution, MS.IHPP(54-55):« Institution 37 » : « *C'est choix de la main et de l'oeil* : le film de Matisse, le ralenti et l'impression d'une hésitation entre possibles. Mais qu'est-ce qui fait *choix*? *Motivation simultanée par couleur, lumière, substance, mouvement*, appel de tout cela à geste qui résout le problème en l'ignorant *comme quand nous marchons en faisant un geste* [...] *Chaque acte partiel retenti sur le tout, provoque écart à compenser par d'autres* ».

Il faut d'abord noter que, rétrospectivement, tout se passe comme si son geste ne faisait que dévoiler la logique interne de la peinture. Mais puisque la solution et le sens ne préexistent pas, le *logos* du monde esthétique ne permet pas d'anticiper conceptuellement la totalité de l'oeuvre : < Le sens du tableau reste *captif* pour nous qui ne communiquons pas avec le monde par la peinture. Mais pour le peintre, [...] il est capable d'exiger *cette* couleur ou *cet* objet de préférence à tout autre et [...] il commande l'[tel] arrangement du tableau [subordonnés] aussi impérieusement qu'une syntaxe ou qu'une logique > (S, 69/PM, 87). Ce qui est paradoxal, c'est que le sens dit < captif > n'est pas caché derrière quelque obstacle, qu'il doit être créé et recréé par chaque acte partiel qui retentit sur la totalité de l'oeuvre. Il s'agit d'un sens qui se cherche, d'une certaine instabilité inscrite < dans le coin d'un tableau antérieur > (S, 73/PM, 95). Ce sens n'est donc pas quelque chose de positif, il est plutôt l'axe du système pictural qui ne cesse de se décentrer. Réciproquement et corrélativement, c'est l'oeil et la main qui dessinent < dans la platitude inconcevable de l'être des creux et des reliefs, des distances et des écarts, un sens > (S, 83/ PM, 110), ils sont eux-mêmes < un système de systèmes voué à l'inspection du [d'un] monde, capable d'enjamber les distances, de percer l'avenir perceptif > (*Id.*).

Cet exemple montre comment le geste artistique renvoie à la fois à l'apparition événementielle et locale du sens et à l'ensemble de la peinture. D'un côté, le geste permet de susciter un événement où surgit le sens inédit, mais de l'autre côté *et en même temps*, ce sens invisible s'incarne dans < un système de systèmes > par l'intermédiaire duquel le peintre < enjambe les distances > par rapport au sens inédit. Le style individuel s'institue précisément dans ce système où se

rencontrent l'événement et le sens, il renvoie à la fois à une certaine structure où le sens est < lisible > et < durable > (S, 69/PM, 87) et au devenir de sens qu'implique cette structure.

3) Le style entre l'imitation et l'invention.

Si le style artistique réalise la jonction latérale du monde et la peinture, du partiel et du total, pourquoi ne trouve-t-on pas le même rapport paradoxal entre les oeuvres d'un peintre?

De même que le peintre s'interroge à la fois sur le monde et sur le tableau, sur le fragment et sur la totalité, de même il s'interroge à la fois sur ses œuvres du passé ou celles des autres et l'œuvre à faire. Il est donc à la fois vrai que le peintre commence par imiter les œuvres déjà faites et qu'il doit chaque fois apprendre à peindre autrement : < Chacune de ses œuvres annonce les suivantes, - et fait qu'elles ne peuvent pas être semblables. Tout se tient, et cependant il ne saurait dire où il va > (RC, 63). Aussi est-il à la fois vrai et sans contradiction que le style individuel s'élabore au terme d'une recherche solitaire d'un sens inédit et que ce sens trouve les instruments de sa manifestation dans ses propres essais ou dans les œuvres des autres.

Si le style s'élabore dans ce va-et-vient entre les œuvres, il incarne pour ainsi dire la charnière entre le passé et le présent, le moi et les autres. Il ouvre ainsi un *champ* où se jouent le même et l'autre de l'expérience picturale. Il est vrai que le peintre s'exprime, mais le style permet en même temps d'exprimer l'être du monde et de l'exprimer pour les autres.

§2. Le dépassement et l'empiétement.

Nous venons de distinguer trois ordres de l'expérience artistique. Dans tous les cas, l'oeuvre d'art témoigne d'un événement où coexistent l'expression singulière de l'artiste et la généralité de style qui la féconde. Essayons de préciser la signification de cette liaison entre événement et structure pour l'évolution de la pensée de Merleau-Ponty, en confrontant *La prose du monde* avec « Le langage indirect... ». En ce qui concerne l'institution du style de Van Gogh, le philosophe écrit :

Avant le moment où des signes ou des emblèmes deviendront en chacun et dans l'artiste même le simple indice de significations qui y sont déjà, il faut qu'il y ait ce moment fécond où ils ont *donné forme* à l'expérience, où un sens qui n'était qu'opérant ou latent s'est trouvé les emblèmes qui devaient le libérer et le rendre maniable pour l'artiste et accessible aux autres (PM, 81-82).

Avant que le style devienne pour les autres objet de prédilection, pour l'artiste même objet [...] de délectation, il faut qu'il y ait eu ce moment fécond où il a germé à la surface de l'expérience, un sens opérant et latent s'est trouvé les emblèmes qui devaient le délivrer et le rendre maniable pour l'artiste en même temps qu'accessible aux autres (S, 66).

On observera sans peine le résidu de l'idéalisme dans l'expression : « donner forme » que Merleau-Ponty utilise dans *La prose du monde*. C'est pourquoi il la remplace par le mot « germer » qui désigne mieux la genèse spontanée du sens « à la surface de notre expérience ». Ce changement permet de souligner le fait que, dans l'expression artistique, « les mêmes données qui étaient subies deviennent systèmes signifiants » (S, 80/PM,105).

Cette remarque nous conduit directement à la première définition du mot *institution* dans *La structure du comportement*. Rappelons que, dans cet ouvrage, Merleau-Ponty écrivait : « chaque *mise en forme* nous

apparaissait [...] comme un événement dans le monde des idées, l'institution d'une nouvelle dialectique, [...] l'établissement d'une nouvelle couche constitutive qui supprime la précédente comme moment isolé, mais la conserve et l'intègre > (SC, 224, nous soulignons).

Si l'expression < mise en forme > nous paraît maintenant trop idéaliste, peut-on peut maintenir l'expression corrélatrice : < qui supprime [...] mais la conserve, etc >? Tel est bien le problème qui se pose ici. Nous avons déjà fait remarquer que, par cette formule dialectisante, Merleau-Ponty essayait d'exprimer les paradoxes qui apparaissent concernant les rapports réciproques entre le fondant et le fondé. Nous avons montré ensuite quelles sont des difficultés liées à l'équivocité de l'attitude de Merleau-Ponty à l'égard de ce problème. Pour nous limiter à la question qui nous intéresse maintenant, rappelons seulement que dans *Le doute de Cézanne*, Merleau-Ponty ne parvenait pas à concilier l'intuition *vitale* de Cézanne devant le paysage et la science de l'art (ce qu'il appelait alors < le squelette géologique >) sans invoquer la téléologie du corps humain qui se dirige intentionnellement vers la Nature silencieuse [Voir plus haut, 1^{re} Partie, chap. II, §5]. La solution de Merleau-Ponty consistait à *dépasser* l'opposition de la vie et de l'œuvre en faisant intervenir une conscience temporelle qui conserve la couche vitale tout en l'intégrant. Or, nous supposons à titre tout à fait hypothétique que c'est en préparant *La prose du monde* que Merleau-Ponty s'est aperçu des limites de cette conception. Essayons de démontrer cette hypothèse en confrontant trois citations :

A) Dans *La prose du monde*, Merleau-Ponty reprend cette idée du dépassement (Il s'agit de la métamorphose de l'expérience en œuvre d'art) : < Ici encore la métamorphose *dépasse, mais en conservant*, et

c'est de chaque chose *vécue* (quelquefois minime) que surgit la même inlassable demande : la demande d'être exprimé > (PM, 106, nous soulignons). On peut sans peine observer que Merleau-Ponty est encore tributaire non seulement d'une dialectique hégélienne (le dépassement qui conserve), mais aussi de l'opposition existentialiste entre le vécu et l'expression.

B) Par contre, dans < Le langage indirect... >, on peut lire la phrase suivante : < Elle [= la connaissance sur la vie de Léonard de Vinci] nous enseigne *ce dépassement sur place* qui est le seul dépassement sans retour > (S, 80, nous soulignons).

C) Or, l'expression < sur place > nous conduit directement à un passage d'une note de travail du *Visible et l'invisible* qui concerne le problème du même et de l'autre : < le même soit l'autre que l'autre, et l'identité différence de différence - cela 1) ne réalise pas dépassement, dialectique dans le sens hégélien 2) se réalise sur place, par empiètement, épaisseur, *spatialité* - > (VI, 318). Merleau-Ponty abandonne ici l'idée hégélienne du dépassement pour réfléchir sur la réalisation *sur place* ou *par empiètement*. Par ailleurs, elle semble concerner moins la temporalité originaire que la spatialité.

Que signifie cette série de modifications? Il s'agit en fait non seulement de l'approfondissement progressif de la philosophie, mais des déplacements radicaux de la question :

Premièrement, au lieu de se demander comment le dépassement des données sensibles permet de dévoiler la Nature silencieuse ou comment le vécu individuel se dépasse lui-même vers le dehors, on doit montrer comment, en s'interrogeant sur l'articulation interne du monde perçu ou pictural et en suivant presque aveuglément < la logique d'implication > du monde des apparences, le peintre parvient à susciter

un événement où s'institue le style propre de l'artiste. Il n'y a plus lieu de se demander quels rapports existent entre le fondant et le fondé comme s'ils étaient les deux termes irréductibles de notre expérience, mais il s'agit de mettre en évidence le rapport à soi de l'expérience artistique dont les deux termes ne sont que des abstractions. Le style institué est en quelque sorte le médium de ce rapport à soi de l'expérience, où l'on doit discerner la logique d'implication.

Deuxièmement, contrairement à ce que font penser certains passages de l'ouvrage de Merleau-Ponty, il ne s'agit plus de se demander comment on peut passer *de l'ordre perceptif à l'ordre de la peinture*, il faudra mettre à jour l'ordre institutionnel à chaque niveau de l'activité artistique. En fait, c'est pour une raison purement méthodologique que nous venons de distinguer les trois niveaux de l'opération picturale. Dans chaque geste du peintre interviennent la multitude de systèmes d'équivalences qui le sépare du monde. Mais lorsque son geste fonde une véritable institution, il « enjambe » cette *épaisseur* de la sédimentation tant culturelle que naturelle. C'est pourquoi la réalisation du sens est considérée comme *sans retour*.

A ce moment-là, le geste simple se distribue sur plusieurs plans de notre expérience pour instituer leur coexistence latérale⁹. Dès lors, il ne faudra pas dire que l'œuvre d'art surgit *de* la couche indifférenciée, préindividuelle ou non-spatiale - ce qui suppose implicitement une certaine hiérarchisation des couches - mais qu'elle s'institue par la communication ou la rencontre de plusieurs séries de phénomènes tant perceptifs que picturaux. L'œuvre ainsi comprise n'est

9) Sur le caractère distributif du style, cf. S, 82/PM, 108. Sur son rapport avec la pensée dialectique, VI, 125 : « La dialectique, [c'est] le mouvement intelligible qui n'est pas une somme de positions ou d'énoncés tels que *l'être est, le néant n'est pas*, mais qui les distribue sur plusieurs plans, les intègre à un être en profondeur ».

plus < l'apparition d'un être sur le vide du fond >, mais < restriction, ségrégation, modulation > (OE, 77) du monde possible.

Or, à l'époque de la publication du < Langage indirecte ...> (1952), Merleau-Ponty renvoie encore le lieu du surgissement du sens à la couche *profonde, secrète, latente, vitale, muette* et en tout cas, *originnaire*¹⁰. Ces termes semblent garder la trace de son débat avec l'intellectualisme, dont il ne s'est pas entièrement défait. Peut-être doit-on dire que la référence à l'ordre *originnaire* ne représente que le point de départ méthodologique et critique, qu'elle n'est nécessaire que si l'on la replace dans le contexte intellectuel où Merleau-Ponty était placé au cours de sa carrière. La perception (au sens étroit) serait plutôt une des origines qui ne cessent de se multiplier et de se distribuer *à la surface de notre expérience* ou de *nos* expériences.

On dira peut-être que notre argument ne dépasse pas encore complètement le cadre de la création individuelle. Mais si l'on a pu trouver la trace de l'événement dans l'œuvre d'un peintre, pourquoi ne peut-on pas la retrouver dans l'histoire de l'art proprement dite? C'est ce que nous examinerons dans le chapitre suivant.

10) Cf. par exemple S, 79/PM, 103 : < Il [= le Musée] est l'historicité de *mort*. Et il y a une historicité de *vie*, dont il n'offre que *l'image déchue* >; OE, 30 : < Le visible au sens *profane* oublie ses prémisses, il repose sur une visibilité entière qui est à recréer, qui *délivre les fantômes captifs* en lui [...] Mais l'interrogation de la peinture vise en tout cas cette genèse *secrète et fiévreuse* des choses dans notre corps >. OE, 34-35 : < Comment nommer, où placer dans le monde de l'entendement ces opérations *occultes* >? (nous soulignons).

CHAPITRE II

L'INSTITUTION DU STYLE DANS L'HISTOIRE DE L'ART

Dans le chapitre précédent, il s'agissait de comprendre comment le style s'institue comme axe de la vie individuelle. Le problème est maintenant de savoir en quel sens nous pouvons parler d'une unité de l'activité artistique dans l'histoire de l'art « depuis Lascaux » et quel est son rapport avec la singularité de l'oeuvre. Ici, la confrontation avec les travaux des historiens d'art sera nécessaire.

§1. L'individuel et le collectif dans l'institution du style.

Dans « Le langage indirect... », Merleau-Ponty consacre quelques pages à discuter l'argument de Malraux concernant l'unité stylistique entre les oeuvres. A travers l'exemple de la reproduction photographique, Malraux montre la convergence entre les miniatures ou les monnaies et les oeuvres de grande taille dont les styles se ressemblent. (S, 81 sqq./PM, 106 sqq.). Pour expliquer cette ressemblance inattendue, Malraux invoque une sorte d'Esprit de la peinture qui domine les détails de l'oeuvres d'art : « La reproduction, et elle seule, a fait entrer dans l'art ces sur-artistes imaginaires [...] qui s'appellent des styles » (*Le Musée imaginaire*, p. 52, cité par Merleau-Ponty, S, 81). Selon Merleau-Ponty, ces « monstres hegelien[s] » sont « l'antithèse et le complément de son individualisme » (*Id.*). Faute de pouvoir réinstaller le peintre individuel dans le monde visible, Malraux est obligé d'invoquer un torrent souterrain d'histoire qui réunit par avance les tentatives dispersées. Il commence par se placer dans le monde purement géographique et y disposer les oeuvres comme autant d'événements séparés; ensuite il reconstitue du dehors leur unité formelle et supra-individuelle. Les innombrables différences et la variété de la culture seront tout simplement supprimées au profit de la ressemblance que crée artificiellement la reproduction photographique.

Contrairement à ce que l'expression « depuis Lascaux » risquerait d'insinuer, la philosophie de Merleau-Ponty cherche à respecter cette variété empirique de la culture sans pour autant revenir au relativisme empirique. Il s'agit de mettre à jour un ordre intermédiaire entre les événements purs et la totalité abstraite. Selon Merleau-Ponty, c'est la culture qui fournit ce troisième ordre : « Nous proposons [...] d'admettre [de reconnaître] l'ordre de la

culture ou du sens comme un ordre original de l'*avènement*, qui ne doit pas être dérivé de celui, s'il existe, des événements purs, ni traité comme le simple effet de rencontres extraordinaires [certaines rencontres peu probables] > (S, 85/PM, 112). On observera que le mot *avènement*¹ équivaut à ce qu'il appelait < l'événement dans le monde des idées >, sauf qu'il s'agit ici de l'événement dans le monde culturel.

Essayons de préciser ce qu'implique la notion d'avènement. Malraux n'a certes pas tort de dire que la comparaison par la reproduction photographique fait apparaître au coeur de l'individualité la collectivité qui excède l'intention délibérée de l'artiste. Mais on doit bien comprendre ici le rapport entre la singularité de l'oeuvre individuelle et la collectivité culturelle. S'il est vrai que l'ordre de la culture déborde les limites de la vie individuelle, cela ne signifie pas nécessairement que l'on doive découvrir dans la structure inconsciente et totalisante un principe organisateur. Si, comme nous l'avons montré dans le chapitre précédent, le geste simple de l'artiste est allié par avance avec des systèmes d'équivalences sans pour autant y perdre sa singularité, l'oeuvre individuelle impliquera dans sa singularité le collectif qui l'insère dans une multitude de rapports < à l'instant de son institution ou de sa naissance > (S, 86)².

1) Le mot < avènement > est de Paul Ricoeur, < Husserl et le sens de l'histoire >, *Revue de Métaphysique et de Morale*, n.54, 1949, p.289, repris in *A l'école de la phénoménologie*, Paris, Vrin, 1986, p.30 : < Il n'y a pas de réflexion directe sur l'histoire comme flux d'événements, mais indirecte comme *avènement* d'un sens >. Peut-être Merleau-Ponty s'inspire-t-il de cet article lorsqu'il élabore sa propre idée de la méthode indirecte.

2) Version de PM, 115 : < lorsqu'une vie est institué >.

Cela implique une série de modifications de la problématique : d'abord, au lieu de chercher le principe transcendant qui réduit la diversité empirique à l'unité formelle, Merleau-Ponty se propose de mettre en évidence *l'avènement* du sens au monde culturel, avènement qui institue une oeuvre d'art comme un être essentiellement susceptible de la pluralité de sens; par conséquent, au lieu de constater la rencontre miraculeuse des oeuvres - ce qui nous conduit à invoquer un Esprit supra-culturel -, Merleau-Ponty se propose d'ouvrir à l'intérieur du système un terrain de rencontre entre la multitude de systèmes d'équivalences; enfin, au lieu de se demander la raison de cette rencontre, il faut se demander « pourquoi ce que produit une culture a (toujours) un sens pour d'autres cultures, même si ce n'est pas son sens d'origine » (S, 84/PM, 111). Autrement dit, au lieu de s'étonner devant la ressemblance qui se constate *malgré* la différence, il faudra se demander comment un *champ* culturel ouvre sur d'autres, ce qui permet de mettre en évidence la source commune de la ressemblance et de la différence, du même et de l'autre ³.

Ainsi comprise, l'unité de la peinture sur laquelle insiste Merleau-Ponty apparaît comme le fondement de notre rencontre avec les autres. Peindre un tableau, ce serait déployer la série indéfinie de ses variantes pour chaque regard qui viendra le contempler, créer au coeur du système pictural un foyer virtuel pour la multitude de sens impossibles. C'est pourquoi le sens de l'oeuvre d'art se constitue dans la pluralité des interprétations possibles que feront les autres virtuels et imminents. Mais cette polysémie n'est pas la polysémie empirique qui s'oppose à l'univocité logique, car les réinterprétations virtuelles sont inscrites dans la structure même de

3) Cf. PM, 113 note : « Le vrai problème n'est pas celui des ressemblances, mais de la possibilité de *métamorphose*, de reprise. Les ressemblances sont l'exception. Le propre de la culture est de ne jamais commencer et de ne pas finir dans l'instant ».

l'oeuvre. En conséquence, on doit dire que : « c'est l'oeuvre elle-même qui [...] se métamorphose et *devient* la suite ; les réinterprétations interminables dont elle est *légitimement* susceptible ne la changent qu'en elle-même » (OE, 62). Si l'oeuvre d'art fonde « une institution » (S, 66/PM, 81), elle tend de soi à se multiplier, mais en même temps, elle retourne en elle-même. Il ne s'agit pas d'une multiplicité empirique en tant qu'elle s'opposerait à l'unité logique. L'unité dont il s'agit précède cette distinction classique du multiple et de l'Un, de l'identique et du différent.

§2. *La structure et l'institution dans l'histoire de l'art.*

On dira peut-être que cette critique n'est juste qu'à l'égard d'un formalisme aussi naïf que celui de Malraux, et qu'il suffit d'élaborer une théorie formaliste plus rigoureuse selon laquelle l'idée de l'avènement ne serait que le résidu du psychologisme. Les travaux de Erwin Panofsky peuvent être situés à l'origine d'une telle entreprise.

Dans un article consacré au problème du style dans les arts plastiques ⁴, cet historien de l'art d'origine allemande cherche à dépasser l'antinomie du psychologisme et du formalisme naïfs en direction d'une théorie scientifique de la forme. Il met en question notamment la théorie de Heinrich Wölfflin, qui est dans une certaine mesure proche de celle de Malraux. Selon Panofsky, Wölfflin distingue

4) E. Panofsky, « Das Problem des Stils in der bildenden Kunst » in *Aufsätze zu Grundfragen der Kunstwissenschaft*, Verlag Bruno Hessling, Berlin, 1964, pp. 23-31. [« Le problème du style dans les arts plastiques », trad. G. Ballangé (sous la direction de), Paris, Ed. de Minuit, 1975, pp. 183-196].

deux racines du style artistique, distinctes dans leur principe ⁵. L'une est une forme générale de la vision ou de la représentation qui ne joue aucun rôle sur le plan psychologique. Qu'un peintre se serve de la ligne et non de la tache n'a aucun rapport avec l'état d'âme (*Gesinnung*) d'un individu. La forme est une manifestation d'une « optique », c'est-à-dire d'un « certain rapport de l'oeil au monde » qui varie selon l'époque; l'autre est un contenu psychologique qui caractérise la valeur d'expression (*Ausdruckswert*) des productions individuelles.

Panofsky discute justement le bien-fondé d'une telle distinction et cherche à établir l'unité idéale entre la forme pure et le contenu psychologique. Il essaie en quelque sorte de faire descendre la forme dans les matières pour conférer à celle-là la valeur expressive. Il faut donc entendre par forme, non la forme vide, mais le mode de représentation en général qui, dépassant la sphère du formel, est partie constituante du contenu : « La mise en forme avec sa force constitutive empiète sur la sphère du "contenu" » ⁶. Le style s'institue donc là où s'établit l'unité idéale entre les éléments formels et matériels. Ce style idéal détermine des *normativités* de la création artistique, propres à chaque époque, bien que cet élément intersubjectif soit toujours couvert par les éléments individuels. Le but propre de l'histoire de l'art se confonderait avec la mise à jour d'une conception du monde (*Weltanschauung*) ⁷.

Dans une certaine mesure, Merleau-Ponty se montre accueillant à cette idée, selon laquelle le style artistique est un schème enraciné dans un certain contexte socio-culturel et il affirme que la perception « déjà stylisée » (S, 67/PM, 83) ⁸. Mais nous ne pouvons pas

5) *Ibid.*, pp. 23-24 (tr. fr., pp. 184-186).

6) *Ibid.*, pp. 28 (tr. fr., pp.192-193, trad. modifiée).

7) *Ibid.*, pp. 29 (tr. fr., p.195).

8) Cf. RCS, 544-547 ; OE, 49-51, 90.

rester indifférent au fait que Panofsky s'inspire directement de la philosophie criticiste de Cassirer ⁹. En considérant le style comme *forme symbolique* grâce à laquelle « un contenu signifiant d'ordre intelligible s'attache à un signe concret d'ordre sensible pour s'identifier profondément à lui » ¹⁰, Panofsky se propose de développer une philosophie transcendantale de l'art, analogue à la théorie de la connaissance de Cassirer ¹¹. Il est donc important de préciser les différences fondamentales de la philosophie de l'art de Panofsky et celle de Merleau-Ponty.

Si l'objet propre de l'histoire de l'art est la découverte de la *Weltanschauung* propre à chaque époque, l'oeuvre d'art individuelle serait l'actualisation partielle de cet ensemble de schémas fondamentaux. D'autre part, l'artiste lui-même doit être armé de ces schémas préalablement à son activité artistique. Cette conception a certes le mérite de respecter la pesanteur de la structure inconsciente sans supprimer pour autant la particularité de la création individuelle. Mais puisque cet ensemble virtuel ne se

9) Dans les textes inédits pour le cours sur l'institution, Merleau-Ponty critique explicitement l'idée de la forme symbolique chez Panofsky et Cassirer (Cf. Notes 17 et 25 de ce chapitre). Sur les rapports entre Cassirer et Panofsky, cf. Sylvia Ferretti, *Cassirer, Panofsky, and Warburg*, trad. de l'italien par R. Peirce, Yale University Press, New Haven and London, 1989.

10) E. Panofsky, « Die Perspektive als „symbolische Form“ » in *op. cit.*, p. 108 : « ein geistiger Bedeutungsinhalt an ein konkretes sinnliches Zeichen geknüpft und diesem Zeichen innerlich zugeeignet wird » (tr. fr., p. 78). Signalons en passant que Cassirer lui-même emprunte à Wölfflin l'« emploi non chronologique », c'est-à-dire fonctionnel de la notion de style. Cf., M. Fichant, « Ernst Cassirer et les commencements de la science », in J. Seidengart (éd.), *Ernst Cassirer, De Malbourg à New York*, Actes du colloque de Nanterre 12-14 octobre 1988, Paris, Ed. du Cerf, 1990, p. 120.

11) E. Panofsky, « Der Begriff des Kunstwollens » in *op. cit.*, p. 47, note 19 (tr. fr., « Le concept du *Kunstwollen* » in *op. cit.*, p. 218.)

donne pas immédiatement à la saisie intuitive du spectateur, la lecture de l'oeuvre d'art suppose une certaine abstraction des apparences sensibles qui dissimulent l'unité intelligible : « les objets qu'il s'agit de comparer, dit Bourdieu dans son commentaire d'un article de Panofsky, ne sont pas donnés par une pure appréhension empirique et intuitive de la réalité mais doivent être conquis *contre les apparences* immédiates et *construits* par une analyse méthodique et un travail d'abstraction »¹². En se fondant sur ce primat épistémologique d'une unité idéale, Panofsky en vient à établir la hiérarchie des significations visuelles qui représente téléologiquement le progrès de la lecture : à partir de l'expérience existentielle vitale (*vitale Daseinserfahrung*) qui se contente de constater et de décrire le sens phénoménal (*Phanomensinn*), on doit s'orienter vers le comportement porteur de *Weltanschauung* (*weltanschauliches Urverhalten*), en passant par le savoir littéraire (*literarisches Wissen*) qui correspondrait à l'iconographie traditionnelle, à savoir la lecture empirique de l'image et de l'allégorie¹³.

Selon Panofsky, la polysémie de l'oeuvre d'art que Merleau-Ponty souligne se réduirait à l'insuffisance de la lecture empirique ou empiriste, car elle ne se manifeste qu'aux yeux naïfs de l'amateur qui ne savent pas appréhender sous les apparences sensibles le sens intelligible. Parallèlement à la hiérarchie des significations s'établit celle du « connaisseur (*Kenner*) » et du « critique d'art

12) P. Bourdieu, *Postface* à E. Panofsky, *Architecture gothique et pensée scolastique*, Paris, Ed. de Minuit, 1975, p. 137 (nous soulignons). Malgré l'originalité de sa recherche, Bourdieu semble souscrire à tous les présupposés philosophiques de Panofsky.

13) E. Panofsky, « Zum Problem der Beschreibung und Inhaltsdeutung von Werken der bildenden Kunst », *op. cit.*, p. 95 (tr. fr., « Contribution au problème de la description d'oeuvres appartenant aux arts plastiques et à celui de l'interprétation de leur contenu », p. 255).

(*Kunstwissenschaftler*) > ¹⁴. Certes, Panofsky ne prétend pas que le jugement du critique est supérieur à celui de l'amateur. Le premier consiste plutôt à mettre à jour ce qui est impliqué virtuellement dans le second, à le < logifier (*logifizieren*) >: < Il est de l'essence de l'analyse scientifique du critique d'art d'être contenue en puissance (*potentiell enthalten zu sein*) dans le jugement du connaisseur, de même qu'il est de l'essence du jugement du connaisseur de pouvoir être transformé en une analyse scientifique > ¹⁵. Ainsi comprise, l'analyse scientifique consisterait à établir le macro-système qui intègre les micro-systèmes, - et à délimiter le *continuum* spatio-temporel et l'unité de sens qui recouvre une pluralité de phénomènes et les relie en un ensemble ordonné. De même, la rencontre extraordinaire des cultures entre elles fonctionnerait comme une invitation à établir des homologies entre les différents systèmes symboliques et à formuler les principes de conversions qui permettent de passer des uns aux autres : < Ainsi les différents niveaux de significations *s'articulent*, à la façon des niveaux de la langue, en un système hiérarchisé où l'englobant est à son tour englobé, le signifié à son tour signifiant, et que l'analyse parcourt dans ses opérations ascendantes ou descendantes > ¹⁶.

On voit que la < logique d'implication > renvoie précisément à ce qui interdit à la pensée d'établir cette sorte de hiérarchie. Ce qui résiste à l'intégration idéaliste, c'est l'*écart* transphénoménal entre la structure mineure et la structure englobante : < l'histoire retrouve sous le contenu manifeste le surplus et l'épaisseur de sens, la texture

14) E. Panofsky, < Zum Problem der historischen Zeit > *op. cit.*, pp. 82-83, note 2 (tr. fr., < Le problème du temps historique > *op. cit.*, pp. 226-227).

15) *Ibid.*

16) P. Bourdieu, *op. cit.*, p. 147.

qui lui préparait un long avenir > (OE, 63). Cet écart étant en quelque sorte incrusté dans la structure mineure, il constitue en même temps la différence entre la structure et son essence, en les réunissant transversalement. Nous verrons que Merleau-Ponty reprend cette question de < l'essence active et vivante > (OE, 71) dans *Le visible*. En tout cas, malgré le travail structuraliste, la polysémie et la discontinuité de l'avènement restent irréductibles. Ce qui est institué tend de soi à se multiplier, dans le champ d'apparition qu'il a ouvert : < la perspective linéaire est si peu un point d'arrivée qu'elle ouvre au contraire à la peinture plusieurs chemins > (OE, 50) ¹⁷. Par conséquent, tel fragment du tableau, tel détail restent *illisibles* pour les regards analytiques de l'historien idéaliste, non parce qu'ils sont purement sensibles, mais parce qu'ils sont précisément ce qui fonde la lisibilité du visible. Cela ne revient pas à dire que l'analyse scientifique est totalement inutile, elle reste valable dans la mesure où elle n'oublie pas que l'autonomie normative du système symbolique ne va pas de soi, qu'elle n'est pas le contraire de sa dépendance à l'égard de l'ordre de l'avènement. L'analyse scientifique ne serait qu'un des moyens de multiplier notre regard, de différencier notre expérience, < de penser la pluralité des rapports > (VI, 125), puisque la < vision est la rencontre, comme à un carrefour, de tous les aspects de l'Être > (OE, 86).

Paradoxalement, c'est à partir de l'unité structurale *et* préobjective qu'on peut décrire la répartition des éléments hétérogènes, puisque c'est par rapport à elle qu'on peut repérer tous les écarts qui

17) < Faut-il dire avec Panofsky "forme symbolique", *Weltgefühl*, et assimiler cette invention à *criticisme élargie (Cassirer) historicisé* - Ceci suppose qu'on considère du moins cette perspective comme *point de maturité, équilibre* - Mais ceci est image conventionnelle de la Renaissance. > (MS.IHPP(54-55):< Institution 36 [11] >.

les séparent, de repérer les événements qui créent la coexistence latérale et la discordance locale. Par conséquent, l'unité quasi cosmologique du monde pictural et la multiplicité des événements historiques (rencontres et conflits) sont l'envers et l'endroit d'un phénomène de l'institution. Il reste à situer ce double phénomène dans la diachronie de l'histoire.

§3. *Le cheminement en cercle et l'institution du sens dans l'histoire.*

Dans < La perspective comme forme symbolique >, Panofsky montre que le problème de la perspective n'a pas été résolu directement, mais < de biais > (OE, 90). L'invention de la perspective linéaire par exemple, a été rendue possible par le retour à l'espace < agrégatif > ¹⁸ du Moyen Age qui, malgré la désorganisation de l'ensemble qu'il apporte, préparait l'espace homogène de la modernité.

C'est à cette analyse que Merleau-Ponty fait allusion dans le cours sur la notion d'institution : < La recherche s'arrête dans une impasse, d'autres recherches paraissent faire diversion, mais ce nouvel élan permet de franchir l'obstacle d'un autre biais > (RC, 63). Lorsque les peintres semblent s'engager dans une impasse, il se produit un retour en arrière qui permet, dit Panofsky, < grâce à l'abandon des acquis du présent au profit d'un retour à des formes de représentation en apparence plus "primitives", d'utiliser à la construction d'un nouvel édifice les matériaux provenant de la démolition de l'ancien > ¹⁹.

Toute la question est de savoir comment rendre compte de ce

18) E. Panofsky, < Die Perspektive als „symbolische Form“ >, p. 127, (tr. fr., p. 157).

19) *Ibid.*

< cheminement en cercle > (OE, 92) en tant qu'il est doublement retour en arrière et saut qualitatif. Comme, pour la conception idéaliste, le devenir historique ne peut comporter de rupture de continuité par où s'introduirait la contingence empirique, elle est obligée d'expliquer ce cheminement par le mouvement autonome du système des oeuvres. Or, préalablement à cette opération, l'idéalisme structuraliste fait entrer dans ses analyses l'idée de l'idéalité et de l'historicité du problème artistique ²⁰. Pour expliquer par exemple l'apparition des oeuvres novatrices, il suffirait de trouver le principe intelligible qui détermine le champ problématique d'où elles surgissent. Puisque cette normativité ne détermine que le mode du questionnement, elle n'exclut ni l'apparition discontinue du nouveau problème ni la pluralité de solutions. Il s'agit donc, pour l'analyse structurale, de dégager une interrogation *intersubjective* qui précède la question et la solution particulières. Ces échanges continus entre questions et solutions, anticipations et reprises, sont pour ainsi dire immanents au devenir historique de la forme symbolique : < Si l'évolution d'un style ne se présente ni comme le développement autonome d'une essence unique et toujours identique à elle-même, ni comme une création continue d'imprévisible nouveauté, c'est que l'*habitus* du créateur comme système de schèmes oriente de manière constantes des choix qui, pour n'être pas délibérés, n'en sont pas moins systématiques > ²¹. De ce point de vue, l'avènement du sens dont parle Merleau-Ponty ne serait pas fondamental, il serait médiatisé *en droit* par l'auto-mouvement de l'ensemble idéal des oeuvres, qui oriente secrètement les recherches artistiques. La possibilité même de la contingence est donc fondée sur la

20) Voir à ce sujet, S. Ferretti, *op. cit.*, pp. 207 et sq.

21) P. Bourdieu, *op. cit.*, p. 161.

volonté de la rationalisation de l'espace humain et sur la « revendication de l'objectivité (*Anspruch des Gegendständlichen*) »²².

Certes, l'analyse structurale a au moins le mérite d'écartier complètement le mythe de la création *ex nihilo* et de découvrir la finalité dans l'histoire. Merleau-Ponty ne lui reproche même pas d'être rétrospective, car il s'agit bien d'une finalité qui ne se révélera que *post festum* : « La rétrospection peut bien être indispensable, dit Merleau-Ponty, pour que cette histoire vraie émerge de l'histoire empirique » (S, 77). La rétrospection est légitime dans la mesure où elle fait partie du système historique d'anticipations et de reprises. Faut-il alors en conclure que la polysémie et la discontinuité doivent se dissoudre dans l'unité téléologique et transcendante de l'histoire de l'art?

Ce qui semble échapper à l'analyse structurale, c'est ce qui *motive* dans le passé la rétrospection, c'est-à-dire ce qui suscite « *l'intérêt* qui nous porte vers [attache à] ce qui n'est pas nous » (S, 75/PM, 101). Il est certain que la rétrospection est indispensable dans la mesure même où elle fait apparaître un sens. Or, Panofsky parle comme s'il appartenait uniquement à l'historien de reprendre le passé et de lui donner un sens : « L'histoire de l'art diffère du spectateur "naïf", dit Panofsky, en ce qu'il a *pris conscience* de cette situation »²³. Ainsi comprise, l'histoire de l'art se déroulerait devant la subjectivité transcendante qu'est l'historien de l'art.

Merleau-Ponty nous propose au contraire dévoiler dans l'oeuvre du passé la puissance de suscitation et de fascination, ce qui est donc sous-

22) E. Panofsky, « Die Perspektive ... », p. 170 (tr. fr., p. 124).

23) Panofsky, « L'histoire de l'art est une discipline humaniste », in *L'oeuvre d'art et ses significations*, tr. fr. par M. et B. Teysseire, Paris, Gallimard, 1969.

jaçant à la prise de conscience, < cette vie que le passé, dans un échange continu, [par un échange continué] nous apporte et trouve en nous, et < surtout la vie > qu'il continue de mener dans chaque peintre [créateur] qui ranime, reprend et relance [relance et reprend] à chaque oeuvre nouvelle [tableau] l'entreprise entière de la peinture [du passé] (S, 75, PM, 101-102). Il ne s'agit pourtant pas de *psychologiser* l'histoire, parce que, comme nous l'avons vu, c'est l'oeuvre elle-même qui suscite la succession et réalise l'échange entre le passé et le présent : < L'ordre intrinsèque du sens [...] ne se définit pas seulement, comme nous le disions provisoirement < tout à l'heure >, par la parenté de tous ses moments en une seule tâche : précisément parce qu'ils sont tous ces moments de la peinture, chacun d'eux, s'il est conservé et transmis, modifie la situation de l'entreprise et exige que ceux qui viendront après lui soient justement autres que lui > (S, 86-87/PM, 116).

La polysémie et la discontinuité sont irréductibles même sur le plan de l'histoire totale parce que, dans l'unité préréflexive de cette histoire, l'oeuvre instituée implique la possibilité de sa propre altération²⁴. Cela revient à dire que les échanges d'anticipations et de reprises, constitutifs de l'unité de l'histoire, enferment en eux-même le jeu d'une différence. D'autre part, pour faire apparaître < le sens en genèse > (S, 87), les historien sont obligés de se faire < amateurs > (S, 78/PM, 102) et de faire apparaître l'< historicité sourde qui avance dans le labyrinthe par détour, transgression, empiètement et poussées soudaines > (OE, 90). Cette historicité et < la chair de la contingence > (OE, 61) échappent par définition à la construction d'un système stable par le

24) Nous ne suivons pas donc P. Livet qui affirme que Merleau-Ponty < n'a pas tenté de penser la pluralité irréductible des temporalités, il n'a pas forgé le concept de temporalité qui pourrait correspondre à l'indirectitude et l'ambiguïté du pli >, < Pensée du temps et recherche éthique >, *Esprit*, juin 1982, p. 84. Il ne cite pas d'ailleurs < Le langage indirect ... >.

spectateur étranger ²⁵.

* * *

Il est certain que, soucieux de critiquer la conception individualiste de l'histoire, Merleau-Ponty cherche plutôt à souligner l'unité non-idéale et l'histoire secrète de l'art. Notre analyse tend à mettre en relief un facteur d'altérité et de différence intérieur au mouvement continu de l'histoire. En fait, ces deux facteurs ne sont que l'envers et l'endroit d'un seul et même phénomène : d'un côté, comme l'institution *visible*, la peinture renvoie à une fécondité illimitée du présent, à un champ préobjectif qui continue de soutenir les activités humaines et de leur fournir ses matériaux; mais de l'autre côté, en tant que produit culturel, le système des oeuvres d'art constitue une norme autre que celle de la nature, en manifestant la puissance virtuelle des oeuvres sédimentées. Ainsi comprise, la sédimentation culturelle permet l'avènement de nouveaux produits, en déterminant à la fois leur coexistence transcendantale et leur conflit empirique. Le passé ne désigne pas seulement l'inertie de ce qui est institué, il est en même temps une puissance positive qui permet de recommencer autrement.

25) Voir les notes inédites, MS.JHPP(54-55): < Institution 38 [1] > : < *Cependant la peinture n'est pas logique de la peinture, la construction est rétrospective (et provisoire) [...]* - Le parallèle avec les philosophies n'est acceptable que si les philosophies elles-mêmes sont prises non comme énoncé d'idées, mais comme invention de formes symboliques. Faiblesse de la philosophie de Cassirer : croire que le criticisme est point d'arrivée, que le sens philosophique a valeur [illis.] alors qu'il est pris lui-même dans la sédimentation. Considérer le criticisme lui-même comme forme symbolique et non comme philosophie des formes symboliques >.

TROISIEME ORDRE

INSTITUTION D'UN SAVOIR

CHAPITRE I

INSTITUTION DE LA LANGUE

§1. Introduction. Le statut de la question du langage dans la problématique de l'institution.

Dans le troisième ordre de l'institution, nous assisterons à l'avènement du savoir exact et de la conscience théorique (RC, 63-64). Après avoir fait apparaître dans le domaine de la vie et celui de l'art pictural les caractéristiques propres à l'institution, il s'agit maintenant de voir si on peut les trouver même dans la pensée purement logique et objective.

Cependant, une « lacune » dans le programme de la notion d'institution mérite selon nous d'être signalée : Merleau-Ponty ne fait aucune allusion à l'institution du langage proprement dit. Cette lacune

nous paraît assez étrange pour deux raisons :

Premièrement, aussi bien dans *La prose du monde* que dans « le langage indirect et les voix du silence », Merleau-Ponty procédait à la confrontation de la peinture avec le langage pour préparer les analyses de l'expression logique ¹ : il s'agissait d'un côté de se demander à quelles conditions la peinture pouvait être traitée comme un langage ou comme un « système d'équivalences » ²; de l'autre côté et inversement, il s'agissait de trouver dans le langage une opération analogue à celle de la peinture, c'est-à-dire une opération indirecte et silencieuse (Cf. S, 54). En considérant « la peinture sur le fond du langage et le langage sur le fond de la peinture » (S, 66), Merleau-Ponty cherchait à relativiser les frontières généralement admises entre les deux formes de l'expression et à préciser en même temps en quoi consiste le véritable privilège qu'on peut accorder au langage. Si l'on admet d'ordinaire que le langage est plus exact et moins aveugle que l'expression sensible, la comparaison nous permet à la fois de dissiper cette illusion et de suivre sa genèse.

Deuxième raison, concernant l'utilisation des mots *institution*, *institué*, etc. Au début des années 50, ces mots apparaissent fréquemment dans les textes consacrés au problème du langage, en particulier ceux consacrés à la linguistique de Ferdinand de Saussure ³. Dans *l'Eloge de la philosophie*, par exemple, Merleau-Ponty affirme que

1) Cf. S, 98 : « Ce problème exigerait des analyses logiques qui ne peuvent trouver place ici »; PM, 22 : « Nous chercherons ailleurs à préciser cette esquisse et à donner une théorie de l'expression et de la vérité ».

2) Le mot est de Saussure. Cf. *Cours de linguistique générale*, (désormais CLG., suivi de l'indication de page). Édition critique préparée par Tullio de Mauro, Paris, Payot, 1972, p. 115.

3) Ce mot apparaît déjà dans les notes inédites du cours sur « le problème de la parole » : « Parole, non langage / Distinction parole - langue (Saussure) : / langue : institution, système de conventions / parole : réalisation particulière par les sujets parlants ». (MS.PPA(53-54) : « Parole, 1, Introduction - le problème »).

la théorie du signe, telle que la linguistique saussurienne l'élabore, implique une théorie du sens historique comparable à celle de Hegel et de Marx ⁴, puisqu'elle fait apparaître dans la communauté linguistique < [la] présence de l'individu à l'institution et de l'institution à l'individu > (EPH, 74, nous soulignons). Cette question sera reprise dans le cours du jeudi de l'année 1953-54 consacré à l'application de la notion saussurienne de parole au problème de l'acquisition du langage et de l'expression littéraire. Or, à la fin du résumé, Merleau-Ponty nous expose le programme d'un travail futur : < Ces descriptions de la parole dans ses formes inchoatives, regressives ou sublimées devraient nous permettre d'en étudier le rapport de principe avec la langue instituée, et d'éclairer la nature de l'institution comme acte de naissance de toutes les paroles possibles. Ces questions feront dans la suite l'objet d'un autre cours > (RC, 42-43, nous soulignons). On sait que Merleau-Ponty n'a pas réalisé ce programme ⁵ : au lieu d'éclairer la nature de l'institution de la langue, Merleau-Ponty procédera dans les années qui suivront au réexamen de grands thèmes philosophiques (passivité, dialectique, nature). Si l'introduction de la notion d'institution marque le commencement de ce réexamen, on pourrait supposer que, loin de se réduire à un des problèmes régionaux, le problème du langage constitue un foyer virtuel qui organise secrètement

4) Cf. Mauro Carbone, < La dicibilité du monde : la période intermédiaire de la pensée de Merleau-Ponty à partir de Saussure >, in *Merleau-Ponty, Le philosophe et son langage*, p. 97.

5) RC, 180 (la fin du résumé du dernier cours publié) : < Les rapports du logos explicite et du logos du monde sensible feront l'objet d'une autre série de cours >; PM, 205 (le dernier chapitre) : < Avant de rechercher, au chapitre suivant [qui ne sera pas rédigé], ce que peuvent être les rapports de l'opération expressive avec le penseur qu'elle suppose et qu'elle forme >; VI, 200 (Vers la fin du chapitre < L'entrelacs - le chiasme >) : < - certes, c'est une question de savoir comment s'instaurent par là-dessus les "idées" de l'intelligence, comment de l'idéalité d'horizon on passe à l'idéalité "pure". [...] Il est trop tôt maintenant pour éclairer ce dépassement sur place >.

les derniers travaux de Merleau-Ponty ⁶.

Avant de procéder à la description de l'institution du savoir exact, précisons donc l'influence de Saussure sur Merleau-Ponty, en faisant apparaître parallèlement la différence et l'identité entre la peinture et le langage. Nous diviserons notre discussion en trois parties : 1) d'abord, nous examinerons l'interprétation de l'idée centrale de Saussure, c'est-à-dire celle du caractère différentiel du signe dans la langue synchronique ; 2) pour déterminer les rapports de Saussure avec la phénoménologie du langage, nous articulerons le premier problème à celui du caractère arbitraire du signe; 3) nous poserons enfin la question de l'histoire de la langue en analysant les relations de la synchronie avec la diachronie.

§2. *Le caractère différentiel du signe et la < parole instituant >* (PM 170).

On sait que la lecture du *Cours de linguistique générale* par Merleau-Ponty est peu rigoureuse. Même dans la communication faite en 1951, Merleau-Ponty soulignait l'importance de la distinction entre < une linguistique *synchronique* de la *parole* et une linguistique *diachronique* de la *langue* > (S, 107, nous soulignons), alors que chez Saussure ⁷, la distinction entre la langue et la parole ne s'applique qu'à la langue, non à la parole (CLG, 139). Mais ce *malentendu* permet au moins de faire ressortir ce qui était pertinent pour notre auteur. Pour Merleau-Ponty, la *parole* ne renvoie pas à

6) Cf. < Sur la phénoménologie du langage > (1951), S, 116 - < plus clairement qu'aucun autre, il [= le problème du langage] apparaît à la fois comme un problème spécial et comme un problème qui contient tous les autres, y compris celui de la philosophie >.

7) On sait que, au début des années 50, on ne mettait guère en question la fidélité du *Cours* à la pensée de Saussure. *Les sources manuscrites du cours de linguistique générale* de R. Godel ne seront publiés qu'en 1957.

l'énonciation individuelle qui s'opposerait au système collectif. Il considère au contraire que la linguistique synchronique permet de dévoiler la parole telle qu'elle est utilisée par un sujet parlant lors de la communication linguistique ⁸. Selon le philosophe, Saussure opérait, contre l'historicisme du XIX^e siècle, une sorte de mise entre parenthèses de l'histoire du langage empirique, de manière à faire apparaître < le schème sublinguistique (Gustave Guillaume) > (S, 108) sans lequel < la communication et la communauté linguistique seraient impossibles > (PM, 34-35).

Cette remarque implique que la mise à jour du système synchronique exige < un renversement de nos habitudes > (PM, 37) ⁹. Elle consiste à < déceler sous le langage parlé un langage opérant ou parlant dont les mots vivent d'une vie mal connue, s'unissent et se séparent comme l'exige leur signification latérale ou indirecte, même si, une fois l'expression accomplie, ces rapports nous paraissent *évidents* > (S, 94). Or, la découverte de ce sens indirect justifie la comparaison avec la peinture, puisque, comme la peinture, ce sens n'est, < au regard de l'usage empirique, que silence > (S, 56). Il faut tout de suite ajouter que ce silence n'est pas le contraire du langage, il est < le silence parlant > (S, 58) qui ne cesse d'englober le monde du langage empirique. Merleau-Ponty appelle ailleurs ce silence < parole instituante qui porte tout > (PM, 170).

8) Notons que Saussure lui-même soulignait l'interdépendance de la langue et de la parole : < La langue n'est pas une entité, et n'existe que dans les sujets parlants > (CLG, 19 note); < Il y a donc interdépendance de la langue et de la parole; celle-là est à la fois l'instrument et le produit de celle-ci > (CLG, 31), passages cités in MS.PPR(53-54); < Parole : Leçon du 3 et du 10 décembre, 28 et 31 [Notes intitulées : 4) *Prise de conscience de la parole*] >.

9) CLG, 149 : < La langue présente donc ce caractère étrange et frappant de ne pas offrir d'entités perceptibles de prime abord [...] C'est là sans doute un trait qui la distingue de toutes les autres *institutions* > (nous soulignons).

Bref, Merleau-Ponty intègre la question de « la parole vivante » qu'il s'est posée dès *La structure du comportement* dans la problématique de l'institution de la langue. La linguistique synchronique de la parole oblige à concilier la recherche *archéologique* de la parole instituante et l'établissement horizontal de la structure synchronique. Comment le système linguistique peut-elle impliquer la parole qui institue le sens idéal?

C'est dans cette perspective que Merleau-Ponty reprend la célèbre formule de Saussure : « dans la langue il n'y a que des différences sans termes positifs » (CLG, 166) :

« Ce que nous avons appris chez Saussure, c'est que les signes un à un ne signifie rien, que chacun d'eux exprime moins un sens qu'il ne marque un écart de sens entre lui-même et les autres [...] la langue est faite de différences sans termes, ou plus exactement les termes en elles ne sont engendrés que par les différences qui apparaissent entre eux » (S, 49. Cf. PM, 44).

En fait, on peut tirer de cette formule deux conséquences philosophiques totalement différentes :

- D'un côté, comme Cassirer, on peut y trouver l'opération qui justifie le primat épistémologique de la fonction représentative par rapport à la substance ⁶. Effectivement, lorsque Saussure écrit : « Le signe linguistique unit non une chose et un nom, mais *un concept* et une *image* acoustique. Cette dernière n'est pas le son matériel, chose purement physique, mais l'empreinte *psychique* de ce son, la *représentation* que nous en donne le témoignage de nos sens » (CLG 98, nous soulignons), cette définition du signe semble justifier l'idée représentativiste qui postule l'idéalité de la forme symbolique; la

10) E. Cassirer, « Structuralism in Modern linguistics », *Word*, 1945, n° 1, pp. 99-120. V. notamment p. 105. Dans le commentaire de cet article, P. Caussat résume les limites de l'interprétation de Cassirer. « Entre Humboldt et le structuralisme : la philosophie du langage d'Ernst Cassirer » in J. Seidenbard (sous la dir. de), *op. cit.*, pp. 233-48.

réduction à la synchronie conduirait à l'exclusion pure et simple de la question du rapport entre le signe et la matière brute.

- L'interprétation de Merleau-Ponty est radicalement différente. Selon lui, la détermination différentielle des signes relève moins d'« un système d'exclusions réciproques » (RC, 60) qu'à une « unité de coexistence, comme celle des éléments d'une voûte qui s'épaulent l'un l'autre » (S, 50). L'écart ne renvoie pas donc seulement à une opposition formelle, mais aussi à un ordre vertical où la différence « engendre » les termes positifs. Ainsi comprise, la parole opérante est le fondement génétique de l'« accouplement »¹² du signifiant et du signifié¹³. Plus précisément, c'est le dévoilement de l'unité charnelle de coexistence qui permet de parler de la distinction et de l'accouplement du signifiant et du signifié, puisqu'ils ne sont que « deux masses amorphes »¹⁴ avant l'établissement du signe.

11) Notons que cette question concerne la critique de l'idée de « l'attitude catégoriale » qu'utilisaient le « premier » Goldstein et Cassirer. Dans le cours de l'année 1953-54, Merleau-Ponty montre comment Goldstein est amené à abandonner cette idée kantienne et à reprendre l'idée de l'*innere Sprachform* de Humboldt (RC, 37-39) : « on reconnaît dans cet esprit immanent au langage le médiateur que Saussure appelait parole » (RC, 39). On voit que Merleau-Ponty cherche déjà à lier l'ordre linguistique à l'ordre « vital » à l'aide de la linguistique de Saussure.

12) CLG, 156, passage cité in MS.PPR(53-54):« Leçon du 3 et 10 décembre, 34 [Note intitulée, II. *La signification : l'intériorité n'est pas celle du concept en linguistique*] ».

13) Saussure, *Ibid.*, « Le rôle caractéristique de la langue [est] de servir d'intermédiaire entre la pensée et le son, dans des conditions telles que leur union aboutit nécessairement à des délimitations réciproques d'unités ».

14) *Ibid.*, « la "pensée-son" implique des divisions et que la langue élabore ses unités en se constituant entre deux masses amorphes », passage cité in MS.PPR(53-54):« Leçon du 3 et 10 décembre, 34 ».

Cela implique que le système diacritique apparaît, pour la conscience, comme un système nécessairement opaque : « nulle part il [= le langage] ne cesse pour laisser place à du sens pur, il n'est jamais limité que par du langage encore et le sens ne paraît en lui que serti dans les mots » (S, 52). Il est par principe interdit à la conscience d'objectiver un sens positif, puisque d'autres signes sont toujours co-présents au sujet parlant.

Mais c'est précisément ce caractère négatif de la valeur linguistique qui permet de thématiser la genèse du sens. Prenons l'exemple de l'acquisition de l'opposition phonématique par l'enfant. Merleau-Ponty souligne d'abord le cercle entre le tout du langage et ses parties (S, 49-51). Comme le progrès se fait par « l'articulation interne d'une fonction déjà complète à sa manière » (S, 50) ou par le « recouplement inlassable de la chaîne verbale par elle-même » (S, 51), « la langue se précède auprès de ceux qui l'apprennent, s'enseigne elle-même et suggère son propre décryptement » et « il faudrait savoir la langue pour l'apprendre » (S, 49). Mais cette articulation purement interne rend possible un accès *latéral* et *indirect* au monde linguistique, en faisant « basculer l'enfant du côté de ceux qui parlent » (S, 51), puisque l'opposition phonématique marque un écart *par où passe* la parole instituyente qui fonde le premier principe de différenciation : « L'intuition de Saussure se précise : avec les premières oppositions phonématiques l'enfant est initié à la liaison *latérale* du signe au signe comme fondement d'un rapport *final* du signe au sens, - sous la forme spéciale qu'elle a reçue dans la langue dont il s'agit » (S, 51, nous soulignons).

Au moment de l'acquisition du langage, l'enfant assiste à « l'avènement de la différence » (VI, 271), différence qui engendre un certain rapport déterminé du signifiant et du signifié dans la langue. Il faut donc thématiser la présence de la « conscience » de l'enfant à la

différence qui, en émergeant de l'unité charnelle, s'encarne *en même temps* dans la structure linguistique. La première parole se réfère donc à la fois - au moment de l'avènement de la différence - à l'horizon indifférencié et préindividuel et à la structure différenciée. La tâche de Merleau-Ponty serait donc de bien comprendre ce double mouvement, la double inscription à l'ordre charnel et à l'ordre linguistique.

Cette remarque nous conduit à s'interroger sur le statut du *sujet* parlant dans la langue instituée. On a tendance d'ordinaire à reprocher à la linguistique structurale d'avoir réduit le langage à un système clos, statique, abstrait, etc., et l'on y oppose la liberté (conditionnée) du sujet qui actualise ce système abstrait dans le discours concret, c'est-à-dire, dans le discours lié à un contexte de la communication. Cette critique présuppose une série d'oppositions classiques : système et événement, puissance et acte, raison et hasard, science et vie, etc. Si Merleau-Ponty commence avec Saussure par mettre à jour le système diacritique, c'est précisément pour montrer qu'elle est ce à partir de quoi les idées de sujet, de contexte et de communication sont concevables. C'est pourquoi le travail du phonologue ne consiste pas, pour Merleau-Ponty, à établir du dehors les principes de classification de phonèmes, mais à accéder < de l'intérieur > (S, 51) à la langue. S'il s'agit du l'accès *du dedans*, c'est que le sujet parlant lui-même est inscrit dans un écart du système diacritique et qu'il assiste, comme un enfant, à l'avènement de la différence dans la profondeur sublinguistique.

On voit combien le problème de l'institution linguistique est lié à l'ontologie du *dedans* et à la radicalisation de sa < première > philosophie : l'exemple de l'acquisition du langage montre que chaque différenciation exige la conquête d'une nouvelle dimension qualitativement différente de l'ancienne, car chaque apparition de la parole instituante marque un avènement de la différence. De ce point de vue, il n'est ni nécessaire ni suffisant d'invoquer, comme dans la *Phénoménologie de la*

perception, un « texte naturel » de l'expérience perceptive ou l'origine affective du langage ¹⁵ pour rendre compte de la parole parlante. La question de l'origine du langage est une question mal posée : « Le mystère de la première parole n'est plus grand que le mystère de toute expression réussie » (PM, 51).

Peut-être n'y aurait-il même pas lieu d'invoquer le champ sublinguistique ou préindividuel ¹⁶. Ce que Merleau-Ponty essaie de montrer, c'est que, dans le processus de la différenciation interne de la langue se trouve impliquée une sorte de fluctuation qui se manifeste au moment où son articulation particulière *passse* à la généralité de la langue symboliquement instituée. Ce temps impliqué dans la langue, qui n'est pas nécessairement lié à la conscience sensible, manifeste la logique d'implication au niveau linguistique.

§3. *L'arbitraire du signe et le premier privilège du langage.*

Dans un article intitulé « Sur la phénoménologie du langage », Merleau-Ponty affirme que le langage doit être considéré comme « une manière originale de viser certains objets » (S, 196). Comment concilier cette exigence phénoménologique avec l'idée du système diacritique? Telle est notre deuxième question.

Chez Saussure, c'est la question du caractère arbitraire des signes.

15) C'est en ce sens que Merleau-Ponty critique « une psychologie contestable » de R. Jakobson : « [Le] recours au contexte affectif n'*explique* pas l'acquisition du langage » (RC, 34-35).
bien *traduire* une expérience, mais qui ne devient texte que par la parole qu'elle suscite » (RC, 41).

16) Cf., André Jacob, *Temps & langage* (essai sur les structures du sujets parlants), Paris, Almand Colin, 1967 et 1992, p. 220 : « Si les schèmes en question méritent leur nom de "sublinguistique", ce n'est donc pas qu'ils soient en-deça de la linguistique, [...] mais au contraire parce qu'ils sont le support ultime de l'organisation du langage ».

Il est important de noter à ce propos que ce caractère est, selon Saussure, ce qui distingue « l'institution » linguistique de toutes les autres institutions ¹⁷. Saussure emprunte ce mot à un linguiste américain W. D. Whitney, mais en en modifiant profondément le sens :

« Pour bien faire sentir que la langue est *une institution pure*, Whitney a fort justement insisté sur le *caractère arbitraire des signes*, et par là, il a placé la linguistique sur son axe véritable. Mais il n'est pas allé jusqu'au bout et n'a pas vu que *ce caractère sépare radicalement la langue de toutes les autres institutions* » (CLG 110, nous soulignons).

Selon Claudine Normand, la différence fondamentale entre Whitney et Saussure repose sur le point suivant : alors que chez Whitney, le mot *institution* était encore interprété à partir des oppositions classiques entre convention et nature, chez Saussure, le principe de l'arbitraire du signe est conçu au-delà de cette opposition héritée de la philosophie traditionnelle ¹⁸. Ce qui est arbitraire ou immotivé chez Saussure, c'est le rapport entre le signifiant et le signifié, non entre le signe et la réalité qu'il désigne. Mais cette déclaration ne revient-elle pas à affirmer que le système linguistique est un système purement idéal, où la question du rapport avec la réalité ne se pose pas?

Cette difficulté a conduit les linguistes post-saussuriens à souligner une hésitation, voire une contradiction dans la pensée de Saussure. Selon Benveniste par exemple, lorsque Saussure affirme que le signe est arbitraire, il invoque inconsciemment et subrepticement un

17) Cf. W. D. Whitney, *La vie du langage*, traduit de l'anglais par l'auteur, deuxième édition, Paris, Germer Baillière, 1877. [réédition avec la préface de Claudine Normand, Paris, Didier érudition, s.d.], p. 230 : « Ces produits accumulés des facultés humaines s'exerçant et se développant, produits qui s'accroissent et changent de jour en jour, sont ce que nous appelons institutions ».

18) Claudine Normand, « L'arbitraire du signe comme phénomène de déplacement » in *Dialectiques* n° 1/2, fév. 1974, pp. 109-126. Cf. J. Derrida, *De la grammatologie*, Paris, Ed. de Minuit, 1967, p. 68 : « le mot "institution" ne doit pas être trop tôt interprété dans le système des oppositions classiques ».

troisième terme qui n'était pas compris dans la définition du signe par < l'union de l'image acoustique et du concept >. Ce troisième terme est, toujours selon Benveniste, la chose ou la réalité ¹⁹. Ainsi, le principe de l'arbitraire du signe recouvre implicitement < le problème métaphysique de l'accord entre l'esprit et le monde, problème que le linguiste sera peut-être un jour en mesure d'aborder avec fruit, mais qu'il fera mieux pour l'instant de délaissier > ²⁰.

Mais si c'est justement à partir de ce principe que Saussure voulait se démarquer de la conception de Whitney qui reposait sur l'alternative de *phusei* et de *thesei*, ne peut-on pas considérer au contraire que cette *contradiction* révèle son effort de déplacer la question sans se contenter, même provisoirement, de < délaissier > la question < métaphysique >? Essayons de mettre en relief cet effort.

Selon Saussure, le mot *arbitraire* ne doit pas < donner l'idée que le signifiant dépend du libre choix du sujet parlant > (CLG, 101), car < [la] langue est de toutes les institutions sociales celle qui offre le moins de prise aux initiatives > (CLG, 107-108). C'est pourquoi Saussure est amené à reconnaître qu'une < partie seulement des signes est absolument arbitraire; chez d'autres intervient un phénomène qui permet de reconnaître *des degrés* (nous soulignons) dans l'arbitraire sans le supprimer : *le signe peut être relativement motivé* > (CLG, 181). Cette remarque nous permet d'aller plus loin : sans abandonner le principe de l'arbitraire, nous pouvons dire qu'il n'apparaît jamais à l'état pur,

19) < Quand il [=Saussure] parle de la différence entre *b-ô-f* et *o-k-s*, il se réfère malgré lui au fait que ces deux termes s'appliquent à la même *réalité*. Voilà donc la *chose*, expressément exclue d'abord de la définition du signe, qui s'y introduit par un détour et qui y installe en permanence la contradiction >, Emile Benveniste, < Nature du signe linguistique > (1939), in *Problèmes de linguistique générale. 1*, Paris, Gallimard, coll. < Tel >, p. 50. Voir à ce sujet, J. Garelli, *Le temps des signes*, Paris, Klincksieck, 1983, pp. 36-66.

20) *Ibid.*, p. 52, nous soulignons.

qu'il n'apparaît dans l'institution que comme son < style > ou sa < déformation cohérente > ²¹. Ce principe doit être compris comme un cas-limite, et c'est à partir de cette limite qu'il est permis de décrire des < degrés > de l'apparition de < la chose > dans la langue. La réduction à la synchronie est le commencement de la phénoménologie du langage, qui décrit l'apparition phénoménale du monde dans l'institution linguistique. Par contre, Benveniste parle comme si nous connaissions déjà ce que c'est que la chose même ou le monde. Ne peut-on pas dire que c'est plutôt Benveniste qui suppose implicitement la distinction classique entre le langage et la réalité, et corrélativement, entre la description scientifique et la philosophie? (Cf. S, 115-6).

Au lieu d'explorer davantage les discussions sur cette question, voyons comment Merleau-Ponty résout cette question dans son contexte : il s'agit pour lui d'éclairer les rapports entre l'immanence et la transcendance du sens : comment lier la différenciation interne du système linguistique à l'apparition du sens transcendant? Dans cette perspective, Merleau-Ponty essaie de montrer comment la différenciation purement interne manifeste une manière originale de viser le sens de transcendance : < Son opacité [=du langage], son obstinée référence à lui-même, ses retours et ses replis sur lui-même sont justement ce qui fait de lui un pouvoir spirituel : car il devient à son tour quelque chose comme un univers, capable de loger en lui les choses mêmes, - après les avoir changées en leur sens > (S, 54, nous soulignons).

Ainsi comprise, la parole opérante institue non seulement la possibilité de la communication, mais aussi les choses dont on parle. Autrement dit, c'est dans la mesure même où nous nous abandonnons au mouvement interne et différentiel du langage que nous pouvons dépasser les

21) < Structure = ensemble, système, mais dont le principe n'est pas dégagé* et n'apparaît que comme style ou déformation cohérente, comme une certaine absence > (MS.PPR(53-54):< Leçon du 3 et 10 décembre, 33 >).

signes vers leur sens transcendant : « Les choses se *trouvent dites* et se *trouvent pensée* » (S, 27), lorsque le tout du système diacritique happe le sujet parlant et le sujet écoutant « comme un tourbillon » et les porte vers un sens que les deux sujets ne possédaient pas, mais dont ils peuvent reconnaître la validité interpersonnelle. Le tourbillon de la parole instituante se situe donc au croisement du mouvement horizontal entre les signes et du mouvement vertical qui fait apparaître la transcendance du sens.

C'est pourquoi il est vain de se demander si le sens est attaché au signe naturellement ou arbitrairement. C'est au contraire la parole instituante qui rend possible une telle question en ouvrant le champ à partir duquel les notions de *réalité* et de *système* prennent sens. Autrement dit, on ne pourrait pas distinguer le dedans et le dehors du langage si la parole instituante n'avait pas institué par avance une ouverture sur l'extériorité en général. Elle institue une sorte de charnière qui met le dedans de la langue en contact avec son dehors. C'est peut-être en ce sens qu'on peut parler de la *réversibilité* de la parole et de ce qu'elle signifie, de l'expression et l'exprimé (Cf. VI, 202, PM, 12).

* * *

Si le silence de la parole instituante permet de dévoiler « la double référence » du langage, horizontale et verticale, il n'en reste pas moins qu'« au moment où elle (= la parole) se produit, la tâche d'exprimer n'est pas différée, renvoyée à d'autres paroles » (S, 101), alors que personne ne dira que le trait décisif de Matisse peut être complètement indépendant de la matérialité du tableau. Il est temps de signaler le premier privilège du langage par rapport à l'expression muette. La *vertu* du langage, c'est justement de se faire oublier, de se dissimuler à nos

yeux par son opération même (PM, 12). Lorsque l'expression est portée vers
sons sens, < l'expression et l'exprimé échangent bizarrement leurs rôles
et, *par une sorte de fausse reconnaissance*, il nous *semble* qu'elle
l'habitait de toute éternité > (PM, 12, nous soulignons). Autrement dit,
la vertu de la parole instituante est d'ouvrir le champ du nommable
dans lequel le sens *invisible* nous apparaît *rétrospectivement* comme
préexistant à sa localisation sensible :

< La signification rejaillit en retour sur ses moyens, elle s'annexe par un
mouvement rétrograde qui n'est jamais complètement déçu, parce que déjà, en
ouvrant l'horizon du nommable et du dicible, la parole avouait qu'elle y a sa
place > (VI, 202).

La parole instituante est une ouverture du champ du nommable où
advient le sens transcendant; mais par un mouvement rétrograde, le < sens
d'événement > (PM, 14) s'incarne dans ce champ et fait oublier l'opération
initiale et l'épaisseur du langage. De ce point de vue, le principe de
l'arbitraire du signe dérive de ce double mouvement, puisque,
rétrospectivement, le sens incarné se présente comme < un sens direct, qui
correspond point par point à des tournures, des formes, des mots
institués > (S, 58, nous soulignons).

On s'apercevra déjà que le problème de l'arbitraire du signe est
étroitement lié à celui du < temps, grâce auquel le choix [arbitraire] se
trouve fixé > (CLG, 108). Il importe de mettre en évidence ce qui rend
possible l'entrelacement du système synchronique et du temps historique.

§ 4. Le deuxième privilège du langage : illusion de l'intégration.

Merleau-Ponty souligne à plusieurs reprises qu'il ne faut pas
considérer la synchronie comme *instantanée*, que la distinction

entre synchronie et diachronie n'est pas pertinente ²². Il est facile de voir que cet entrelacement de la synchronie et de la diachronie dérive de la double référence du signe : de même que le système diacritique essentiellement auto-référentiel est capable de loger *en lui-même* les choses mêmes, de même la structure synchronique doit redécouvrir la vérité de son propre passé linguistique (PM, 36) et reprendre « intérieurement » les « débris » usés d'un autre monde d'expression qu'on a initialement mis entre parenthèses (PM, 50). Dès lors, la tâche de la linguistique synchronique consiste à ouvrir un champ où la transcendance du passé linguistique apparaît comme tel et à établir la communication intérieure avec lui ²³. C'est donc au cœur de la structure synchronique qu'on retrouve l'historicité de la langue. La description de la diachronie suppose l'établissement du système linguistique, et le passé apparaît comme un écart par rapport à la norme du présent linguistique. Il n'en reste pas moins que la langue actuelle a toujours l'origine historique. Paradoxalement donc, c'est parce que la langue est idéale qu'elle est historique, et réciproquement.

Mais le privilège du langage par rapport à la perception sensible, c'est-à-dire sa relative transparence, se manifeste même au niveau historique. Si, dans le monde linguistique, on tend à avoir illusion que le sens préexiste dans le monde silencieux, cela implique que le poids de la « tradition » est plus lourd dans le langage que dans le monde visible; le système linguistique paraît plus « durable » que le système artistique (Cf. VI, 274). C'est pourquoi la « résistance de l'inertie collective à toute innovation linguistique » (CLG, 107) paraît plus forte.

Or, Merleau-Ponty essaie de souligner cette différence en confrontant les attitudes à l'égard du passé chez le peintre et chez

22) PM, 34 note, 51 note, S, 108. Cf. CLG, 24 : « [A] chaque moment, il [= le langage] est une institution actuelle et un produit du passé ».

23) S, 108 : « [II] faut que le système de la synchronie à chaque moment comporte des fissures où l'événement brut puisse venir s'insérer ».

l'écrivain (S, 95 et sq.) :

Dans l'histoire de l'art, chaque peintre cherche à recommencer la tentative de fond en comble. Précisément pour cette raison, < la peinture entière se présente [donne] comme un effort avorté pour dire quelque chose qui reste toujours à faire > (S, 99/PM, 140). Les arts du langage vont plus loin. Tout se passe < comme si la langue instituée appelait à l'existence [...], l'un de *ses* possibles >, parce que :

La parole, non content d'aller au-delà du passé, prétend le récapituler, le récupérer, le contenir en substance [...] Elle veut conserver dans son esprit ou dans son sens. Elle se noue donc sur elle-même, se reprend et se ressaisit (S 100/PM 141).

C'est donc en vertu du langage que la conscience idéaliste a l'illusion d'avoir la vérité intégrale, de viser la vérité < comme vérité de tous depuis toujours > (S, 100/PM, 143). Cette auto-possession du langage est certes illusoire; mais elle < n'est pas rien > (S, 102), ajoute Merleau-Ponty, car la parole crée la signification plus ductile, plus indépendante du temps que celle du visible. La peinture du passé semble nous donner l'accès immédiat à la signification qu'elle dépose, mais précisément pour cette raison, elle subit, beaucoup plus que l'écrit, le mouvement du temps : < Un plaisir d'anachronisme se mêle à notre contemplation des tableau > (S, 100). Au contraire, le langage ne nous livre que la signification historiquement datée, mais < dans la mesure même où elle renonce à l'éternité hypocrite de l'art >, (S, 100), on peut réactiver, à travers l'écart historique, la signification du passé que dépose l'écrit : < Enfin le langage dit, et les voix de la peinture sont les voix du silence > (S, 101).

* * *

Cette confrontation permet de préciser le rapport entre la diachronie et la synchronie. Ce qui devient manifeste dans l'institution

linguistique, c'est que l'institution établit la relation intrinsèque entre expression et tradition, système et histoire : d'un côté, c'est parce que le sens du langage est plus ductile que le sens du visible que le langage s'impose comme une loi immuable; de l'autre côté et inversement, c'est parce que la langue suppose toujours une tradition que son signe paraît arbitraire, son sens intemporel : « C'est parce que le signe est arbitraire, dit Saussure, qu'il ne connaît d'autre loi que celle de la tradition, et c'est parce qu'il se fonde sur la tradition qu'il peut être arbitraire » (CLG, 108) ²⁴.

Dès lors, la reconquête de la tradition linguistique n'est pas l'abandon de la linguistique synchronique, elle est plutôt son accomplissement actif. Mais paradoxalement, cet accomplissement consiste à faire oublier le passé comme tel pour poser la vérité intemporelle. Nous précisons dans le chapitre suivant la modalité de cette jonction de l'historicité et de l'intemporalité. Notons pour l'instant que la notion d'institution permet de mettre en évidence à la fois la source commune du sens du visible et du sens linguistique et leur relative différence; qu'elle permet en même temps de suivre la genèse même de la conscience idéaliste qui pose le sens intemporel.

24) Passage cité in MS.PPR(53-54):« Leçon du 3 et 10 décembre, 39 » [Note intitulée : « 3) Arbitraire et interaction du signe »]. Transcrivons le commentaire de Merleau-Ponty : « Autrement dit[,] arbitraire ≠ seulement choix qui aurait pu être autre, mais *choix qui, se formant*, se présente après coup comme inévitable ou du moins incline* choix futurs. Arbitraire = tradition i.e. oubli des origines = chose pensée comme allant de soi. " c'est parce que le signe est arbitraire, etc " ».*

CHAPITRE II

L'INSTITUTION DU SENS IDEAL

Introduction

« L'algorithme est la forme adulte du langage », dit Merleau-Ponty dans le premier chapitre de *La prose du monde* (PM, 9) ; il apparaît comme une forme de langage où rien d'implicite ne semble être introduit. Dans ce monde transparent, la pensée ne trouve que ce qu'elle a mis, puisque l'algorithme « institue, pour les représenter, des symboles qui par eux-mêmes ne disent rien, qui donc ne diront jamais plus que ce qu'on a convenu de leur faire dire » (PM, 10). D'autre part, rien ne semble limiter notre pouvoir de formalisation. La formalisation de nouveaux rapports intègre complètement les anciens pour former avec ceux-ci une seule famille (PM, 150), de sorte que le monde de la science exacte semble supposer en droit « une sphère immuable de relations qui n'étaient pas moins vraies avant nos formulations et ne le seraient pas moins si tous les hommes et leur langage venaient à disparaître » (PM, 166).

De ce point de vue, l'algorithme semble accomplir « le projet d'une langue universelle » (PM, 10) : on pose en principe que nous ne saurions comprendre le fonctionnement de la langue empirique à moins d'avoir constitué d'abord un tableau de la « forme idéale » du langage (S, 129). Or, Merleau-Ponty précise que ce que Husserl essaie de faire

d'un bout à l'autre de sa carrière, c'est de trouver un chemin entre ce logicisme absolu et le psychologisme empiriste (SHPH, 10). La tâche de Merleau-Ponty seraient alors de fonder la rationalité de la connaissance en dépassant l'aspect logiciste de Husserl, sans pour autant revenir au psychologisme. Faute de l'accomplissement de cette tâche, toutes nos descriptions de l'institution risqueraient d'être prises pour un retour au psychologisme.

Dans ce chapitre, nous montrerons d'abord que Merleau-Ponty essaie, dans *La prose du monde* et dans le cours sur la notion d'institution, de fonder le savoir exact en prolongeant les conséquences de la *Phénoménologie de la perception*; mais l'approfondissement de sa philosophie dans les années 50 le conduira à réexaminer l'ordre autonome du savoir et à établir la philosophie de l'institution comme une philosophie de « l'omnitemporel, de ce qui est valable tout le temps » (SHPH, 11) ¹.

§1. *L'algorithme et le devenir de la connaissance mathématique.*

Citons d'abord un passage du résumé du cours sur l'institution où il s'agit de l'algorithme :

La série des « idéalizations » qui fait apparaître le nombre entier comme cas particulier d'un nombre plus essentiel ne nous installe pas dans un monde intelligible d'où il pourrait être déduit, mais reprend l'évidence propre du nombre entier, qui reste sous-entendue. L'historicité du savoir n'en est pas un caractère « apparent », qui nous laisserait libre de définir analytiquement la vérité en soi. Même dans l'ordre du savoir exact, c'est à une conception « structurale » (Wertheimer) qu'il faut tendre. Il y a vérité au sens d'un champ commun aux diverses entreprises du savoir (RC, 64).

1) Nous reviendrons sur cette question lorsque nous examinerons dans la troisième partie les rapports entre l'interrogation et la philosophie de l'essence.

Merleau-Ponty résume ici la discussion qu'il a commencée dans un chapitre de *La prose du monde*, intitulé « L'algorithme et le mystère du langage ». L'exemple était fourni par le psychologue gestaltiste Wertheimer auquel Merleau-Ponty fait allusion ici ². Il s'agit de l'anecdote du mathématicien Gauss, qui a remarqué à l'âge de six ans que la somme des n premiers nombres est faite de $n/2$ sommes partielles. Il a découvert ainsi sous une série de nombres la formule $n(n+1)/2$. La question que pose Merleau-Ponty est la suivante : faut-il considérer que la formalisation n'est que la découverte de la nouvelle propriété du nombre qui la contenait dès son apparition? La vérité de la connaissance relève-t-elle - en droit - d'un *je pense* transparent à lui-même, d'une reconnaissance intérieure qui la fonde comme valeur exemplaire et réitérable? (PM, 168) De même, doit-on poser un monde intelligible où le nombre entier est *dépassé* et *intégré* comme un cas particulier?

Pour mettre en évidence la parole instituant qui fonctionne dans le processus de l'idéalisation, le philosophe commence par mettre en question l'idée de la propriété qui est censée immanente au nombre entier. Cette idée présuppose d'abord une certaine cohérence entre une relation donnée et ses conséquences, cohérence qui n'entraîne pas nécessairement la préexistence de la propriété des êtres mathématiques, à moins que l'on n'hypostasie l'ancienne structure en quelque réalité physique (PM, 171).

La découverte de la propriété essentielle suppose donc que chacune des démarches qui jalonne le devenir de la connaissance soit prescrite, justifiée *après coup* par les démarches précédentes (PM, 172). Merleau-Ponty souligne ici le caractère rétrospectif de la construction formalisante. La vérité de la connaissance est bien « un effort pour ressaisir, intérioriser, posséder vraiment un sens qui fuit

2) M. Wertheimer, *Productive Thinking*, Harper & Brothers Publishers, New York & London, 1943, Ch. III.

à travers la perception > (PM, 174); lorsque la construction de la nouvelle formule est achevée, nous pourrions bien dire qu'elle était contenue dans les formules initiales. Tout se passe alors comme si l'essence de l'être mathématique était présente comme le but de la connaissance qui marche vers la totalité d'un sens. Mais c'est là une illusion rétrospective. Les conséquences de la découverte n'étaient pas immanentes à l'hypothèse, elles < n'étaient que prétracées dans la structure comme système ouvert et engagé dans le devenir de ma pensée, et lorsque je remanie cette structure selon ses propres vecteurs, c'est plutôt la nouvelle configuration qui reprend et sauve l'ancienne, la contient éminemment, s'identifie avec elle ou la reconnaît comme indiscernable de soi > (PM, 178). L'essence comme avenir de la connaissance n'est donc pas une essence pure et positive, elle est plutôt la structure : < L'essentiel de la pensée mathématique est, conclut-il, à ce moment où une structure se décentre, s'ouvre à une interrogation, et se réorganise selon un sens neuf qui pourtant est le sens de cette même structure. [...] Le fait est qu'à ce moment quelque chose est acquis, il y a du vrai > (PM, 178-179). Or, cela implique que la vérité de la connaissance n'est acquise que lorsque nous réussissons à la faire habiter dans un système de signes qui exigeait l'expression sans la contenir : < la connaissance de vérité avance comme l'écrevisse, tournée vers son point de départ, vers cette structure dont elle exprime la signification > (PM, 179). C'est ce mouvement rétrograde qui fait oublier le changement structurel et qui fait croire à la préexistence de la propriété. Telle est l'opération qui soutient les signes de l'algorithme.

De ce point de vue, l'algorithme peut être considéré comme un cas limite du langage : il est essentiel à la *parole* mathématique de se faire *complètement* oublier, au point que le mouvement de la vérité semble se réduire à l'auto-structuration d'une sphère immuable. Mais cette illusion *dérive* du mouvement temporel, c'est-à-dire de l'échange continué entre l'anticipation non conceptuelle et la reprise idéalisante

toujours partielle. L'institution de la vérité mathématique se définit par ce double mouvement, elle est une ouverture du < champ > qui met en route une recherche < téléologique >, bien que l'on ne puisse pas anticiper conceptuellement les résultats.

* * *

On pourrait objecter que Merleau-Ponty n'est pas encore parvenu à démontrer l'historicité de la vérité de la connaissance, mais simplement l'opération subjective qu'on peut constater dans un exemple donné. Il n'a pas expliqué non plus la véritable genèse du symbole mathématique, car son analyse semble supposer qu'il soit déjà donné. Ce n'est donc pas un hasard si l'exemple ici est pris dans l'ouvrage d'un psychologue, puisque l'on a parfois l'impression que la durée psychologique semble garantir secrètement la continuité de l'opération ³. Ne risque-t-on pas ainsi, malgré la précaution prise par Merleau-Ponty ⁴, d'introduire subrepticement la subjectivité psychologique dans l'analyse de la connaissance de la vérité purement idéale?

Pour répondre à cette objection, il ne suffirait pas de décrire l'opération individuelle qui conduirait à la formalisation mathématique. Encore faut-il la placer dans le mouvement historique. Parallèlement, on doit définir rigoureusement le *passage* du psychique au logique pour mettre en évidence l'événement dans le monde intelligible. Il conviendrait donc de relire le commentaire de < L'origine de la géométrie > où Merleau-Ponty aborde directement cette question.

3) Cf. PM, 174 : < [...] la connaissance continue sur la lancée de la perception, [...] elle utilise la thèse du monde qui en est le son fondamental >.

4) Cf. PM, 177 : < Notre but n'est pas ici de montrer que la pensée mathématique s'appuie sur le sensible, mais qu'elle est *créatrice* et l'on peut le faire aussi bien à propos d'une mathématique formalisée >.

§2. < L'origine de la géométrie > et l'Urstiftung de l'idéalité.

Merleau-Ponty citait déjà dans la *Phénoménologie de la perception* un texte de Husserl connu sous le titre de < L'origine de la géométrie >, publié d'abord en 1939, et repris au tome VI des *Husserliana* en 1954 (PP, 208) ⁵. Depuis, l'importance de ce petit texte pour Merleau-Ponty n'a cessé de croître, à tel point que, dans les dernières années, il le situe aux limites de la phénoménologie ⁶. Sa lecture est, à vrai dire, assez générale et schématique. Nous connaissons actuellement deux commentaires plus rigoureux et plus détaillés ⁷. Bornons-nous à situer ce texte dans la problématique de l'institution en mettant en relief la spécificité de sa lecture.

5) < Die Frage nach dem Ursprung der Geometrie als intentional-historisches Problem >, publié par E. Fink, in *Revue internationale de Philosophie*, n.2, 15 janvier 1939. - *Beilage III* à §9a de *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, éd. W. Biemel, *Husserliana* VI, Haag, Martinus Nijhoff, 1954, pp. 365-391. Notons que, même après la publication de la version des *Husserliana*, Merleau-Ponty s'inspire encore de la première version. Par exemple, lorsque Merleau-Ponty affirme que le problème de *Selbstvergessenheit* dans *Ideen II* est repris dans la théorie de la sédimentation (S. 218), il fait sans doute allusion au passage suivant du texte publié par Fink, non repris dans les *Husserliana* : < Alle Sedimentierung ist in einer gewissen Weise ein „Vergessen“ > (p.212) (Toute sédimentation est en un certain sens un oubli), trad. de Merleau-Ponty, dans une note inédite que Merleau-Ponty a rédigée pour le cours sur < Husserl aux limites de la phénoménologie > (1959-60) (MS. HLP(59-60):< p. 17 >). Cf., aussi, VI, 288-289.

6) RC, 159 et sqq. Notons que, dans une note inédite pour le cours sur la notion d'institution, Merleau-Ponty faisait déjà allusion à ce texte dans le cadre de l'institution d'un savoir. Cf. MS.IHPP(54-55): < Institution 49-50 >.

7) (a) J. Derrida, *Introduction à L'origine de la géométrie* (désormais OG, suivi de l'indication de page), Paris, PUF, coll. < Epiméthée >, 1964. - (b) M. Richir, < Commentaire de L'origine de la géométrie > in *La crise du sens et la phénoménologie*, Grenoble, Jérôme Millon, coll. < Krisis >, 1990, pp. 273-360.

Le premier but de son commentaire, comme celui de son analyse de l'algorithme, est de montrer le double caractère du devenir de la géométrie : d'un côté, elle forme un système cohérent ou une unité idéale de sens total (*Totalsinn*) (RC, 161; OG, 178); de l'autre côté, la géométrie a une histoire qui reste essentiellement ouverte, puisqu'elle est née un jour par la production humaine, et restée présente comme tradition : « il est essentiel à un ensemble idéal d'être né » (RC, 162). Comment rendre compte à la fois de son idéalité et de son historicité? Reprenant un geste caractéristique de la problématique de l'institution, Merleau-Ponty cherche à repérer une troisième dimension entre le sens intemporel et la série des événements historiques, ou, pour utiliser les termes linguistiques, entre la synchronie idéale et la diachronie empirique (RC, 161). C'est dans ce milieu que s'établissent les rapports circulaires entre la prépossession (*Vorhabe*) (RC, 163) d'un avenir et la reprise idéalisante. Or, il nous est important de noter que cette circulation intérieure propre à l'institution est décrite comme une série de *Stiftungen* :

Les démarches initiales de la géométrie et toutes ses démarches ultérieures comportent [...] un certain surplus de sens : elles ouvrent un champ, elles instaurent des thèmes que le créateur ne voit que comme un pointillé vers l'avenir (*Urstiftung*), mais qui, remis (*tradiert*) aux générations suivantes avec les premières acquisitions deviennent praticables par une sorte de création seconde (*Nachstiftung*), où s'ouvre d'ailleurs de nouveaux espaces de pensée, jusqu'à ce que, le développement en cours s'étant épuisé dans une dernière re-création (*Endstiftung*), une mutation du savoir intervienne, souvent par retour aux sources ou aux voies latérales négligées en chemin (RC, 161-62) .

Comme l'institution du langage en général, celle de l'idéalité suppose ainsi la circulation entre l'ouverture de la première évidence (*Urstiftung*) et sa réactivation totale (*Endstiftung*)⁸. La tradition

8) Les mots : *Nachstiftung* et *Endstiftung* ne sont pas dans *L'origine de la géométrie*, mais dans le texte même de *Krisis*. Cf. *Die Krisis...*, §15, pp.72-73 (tr. fr., p. 82 et 84).

occupe une place intermédiaire dans cette marche ou « mouvance » (*Beweglichkeit*) (RC, 162; OG, 178) de la géométrie. On notera que Merleau-Ponty souligne toujours l'idée de *champ* préobjectif qui comporte « un surplus de sens ».

Mais, non content de décrire le devenir de l'être idéal dans l'horizon indéterminé, Merleau-Ponty se lance dans la recherche du fondement ontologique du double mouvement et se demande « comment de l'idéalité d'horizon on passe à l'idéalité pure » (VI, 200). Pour bien déterminer la portée de cette recherche, nous allons diviser le commentaire de Merleau-Ponty en trois étapes :

1) Le circuit de réflexion et la fonction du langage ⁹.

Pendant la première étape de son commentaire (RC, 162-164), Merleau-Ponty souligne le double mouvement apparemment contradictoire de la réflexion husserlienne ¹⁰. Il dérive nécessairement du double caractère de l'idéalité géométrique dans l'histoire :

- D'un côté, en partant de l'idéalité pure déjà instituée, on peut se demander comment cette existence intemporelle et non-locale *descend* dans « l'espace de conscience (*Bewußtseinsraum*) » (RC, 164; OG, 181) du proto-fondateur (*Urstifter*) (OG, 209) : « il y aurait donc un mouvement par lequel l'existence idéale descend dans la localité et la temporalité » (S, 120).

9) Selon les notes inédites du cours sur Husserl (1959-60), cette étape correspond à OG, 182-183 (*Husserliana*, p. 369, 1.36 - p. 370, 1.12). MS.HLPH(59-60):« p.10^{bis} ». Les titres du commentaire de ce passage sont des suivants : I. Entrelacs (*Verflechtung*); II. Langage et humanité; III. Langage et être objectif.

10) Notons que ce circuit de réflexion est essentiel à « la question en retour (*Rückfrage*) » qui, à partir de l'institué, doit découvrir l'évidence non empirique de la vérité géométrique. Voir sur ce point : J. Derrida, *Introduction...*, p. 36; M. Richir, « Commentaire... », pp. 273-274 et p. 308.

- De l'autre côté et inversement, on pourrait se demander comment l'évidence personnelle du sens, née dans la psyché de l'*Urstifter*, peut acquérir une objectivité idéale et intersubjective (RC, 164; OG, 184). La question est de savoir comment « toute idéation datée et signée a pour effet principal [...] de se faire oublier, de se dépasser, de tracer *un horizon d'avenir géométrique* » (RC, 162, nous soulignons).

C'est l'opération du langage qui permet de concilier ces deux mouvements. Dès lors, le langage est chargé de la double fonction (*Funktion*) (RC, 166; OG, 370), corrélativement au double mouvement de la vérité idéale :

- D'une part, le langage dans sa totalité constitue virtuellement un champ du nommable (*nennbar*) et de l'exprimable (*Ausdrückbar*) où « tout chose à son nom » (RC, 164; OG, 182). C'est par cette communauté idéale de « langage universel » (OG, 182) que l'horizon d'humanité peut être ouvert et sans fin (*endlos*) (*Ibid*). De ce point de vue, la communauté de langage se définit comme une structure universelle qui rend possible une histoire (OG, 203-204).

- Mais d'autre part et inversement, le langage universel « appartient » (OG, 182) à l'horizon d'humanité, il est « entrelacé » (*verflochten*) (RC, 164; OG, 183) avec l'horizon de monde. C'est en vertu de cette « incarnation linguistique » (S, 132; OG, 181) que l'évidence subjective peut sortir de l'espace de conscience.

Attentif à la phénoménologie de l'horizon, Merleau-Ponty souligne moins l'idée de « l'apriori historique » (OG, 205) – idée qui risque d'être comprise comme un *échec* de la thématization concrète de l'historicité¹¹ – que celle de l'entrelacement du langage et du monde.

11) Cf. J. Derrida, *Introduction...*, pp. 122-123. Dans une note inédite, Merleau-Ponty souligne que l'idée de l'apriori historique ne signifie pas le retour à la notion kantienne, mais le dévoilement de l'« *allgemeine Sinnesboden* (sol de sens universel) (OG, 203) ou de l'« apriori concret (OG, 204) ». (MS.HLPH (59-60): « p. 19 »).

qui est aussi celui de l'essentiel et l'existentiel. En vertu de cet entrelacement, l'évidence subjective peut sortir de la psyché lorsqu'elle est dite par l'*Urstifter* (RC, 154; Cf. OG, 180). C'est ainsi que le langage rend possible le surgissement de l'idéalité dans l'histoire.

Notons les deux conséquences de cette interprétation. D'abord, si cet entrelacement est essentiel au devenir de l'idéalité, on doit admettre que la finitude de l'être idéal est irréductible et que le projet d'une grammaire pure est abstrait. Deuxièmement, le langage ainsi compris est une manière originale de viser le monde, une intentionnalité non-objectivante (PM, 44). Cette intentionnalité opérante n'est pas une ombre de l'intentionnalité d'acte. Comme elle fonctionne à la charnière de l'être sensible et de l'être idéal, elle manifeste à la fois une possibilité non logique du monde et une ouverture au monde des idées ¹².

2) La parole instituante et l'écart temporel.

On objectera cependant que nous n'avons pas totalement rendu compte de la spécificité de l'idéalité pure et de son institution par le langage. C'est une question que Merleau-Ponty élucide dans la deuxième étape de son commentaire (RC, 165-166) ¹³. Au début de cette deuxième réflexion, Merleau-Ponty fait un retour à l'espace de conscience pour préciser sa structure temporelle :

« Déjà à l'intérieur de mon espace de conscience, il y a une sorte de message de moi à moi: je suis sûr de penser aujourd'hui la même idée que je pensais hier parce que le *sillage* qu'elle a laissé est ou pourrait être exactement recouvert par un nouvel acte de

12) C'est ce que Merleau-Ponty souligne dans une note inédite intitulé : « Langage et être objectif ». (Cf. Note 9 de ce chapitre).

13) Cette étape correspond au commentaire de OG, 183-185 (*Husserliana*, p. 370, 1.12 - p. 372, 1.17). (MS.HLPH(59-60):< pp. 13 - 15 >.

pensée productive qui serait le seul véritable accomplissement de ma pensée remémorée : je pense dans ce passé proche, ou encore ma pensée d'hier passe dans celle d'aujourd'hui, il y a *empiètement* du passif sur l'actif et réciproquement (RC, 165, nous soulignons).

Avant d'être fondée comme un sens valable pour tout le monde, l'évidence originaire est d'abord instituée comme un sens identique à l'intérieur de la conscience de l'*Urstifter*. A ce propos, Merleau-Ponty note que, selon Husserl, l'être idéal est établi lorsque la remémoration active reprend la passivité de manière à fonder la répétabilité du même sens. D'une manière analogue, ce recouvrement (*Deckung*) (RC, 165; OG, 184) d'une activité par la passivité fonde la valeur intersubjective de l'idéalité. C'est donc l'emboîtement intentionnel qui fonde à la fois la supra-temporalité de l'être idéal et son omni-temporalité ¹⁴, c'est-à-dire la capacité de la transmission de l'évènement aux autres points du temps et aux autres consciences.

Mais en suivant apparemment fidèlement le texte de Husserl, Merleau-Ponty radicalise la phénoménologie pour fonder l'être idéal sans faire appel à la conscience constituante :

D'abord, Merleau-Ponty insiste moins sur l'activité de la remémoration elle-même que sur son articulation *interne* avec la passivité. Plus précisément, il cherche à mettre en relief une opération

14) Cf. Husserl, *Expérience et jugement*, § 64 c, tr. fr. D. Souche-Dagues, pp. 315-316 et l'*Introduction* de Derrida, *op. cit.*, p. 165 : « le sens pur, l'idéalité de l'idéalité, qui n'est rien d'autre que l'apparaître de l'être, est à la fois supra-temporel [...] et omni-temporel », - et leur « unité, en tant qu'unité temporelle de la temporalité pour tout *Geschehen* [...], c'est l'historicité elle-même ».

qui précède leur distinction ¹⁵. C'est pourquoi Merleau-Ponty affirme que l'activité est < l'autre coté de la passivité > (RC, 165; Cf. VI, 313) ou < un pli dans la passivité, non production pure > (VI, 289). Cela implique que la remémoration ne réactive pas totalement l'évidence originaire ¹⁶, mais qu'elle se contente de retracer le sillage qu'il a laissé. Inversement, comme l'évidence du passé ouvre un champ, son sillage donne lieu à une remémoration active en suscitant notre < intérêt > et en appelant la reprise.

On dira peut-être que cette impossibilité de la réactivation totale risque d'introduire dans l'emboîtement intentionnel la discontinuité ou le vide ontologique. Selon Merleau-Ponty, c'est < l'exercice du langage > (RC, 165) qui permet d'enjamber cet écart et de reprendre à distance le passé comme tel. On retrouve ici le thème de la parole instituant. En introduisant < une sorte de message de moi à moi >, la parole instituant réalise une < simultanéité > (RC, 167) préobjectif du passé et de l'avenir. Dans cet être préobjectif s'inscrit le sillage du passé que la remémoration va retracer en l'exprimant par le langage. Cette remémoration est certes rétrospective, mais elle institue un sens durable *du* monde, précisément parce qu'elle est une articulation latérale avec le passé dans l'horizon de monde. Ainsi comprise, la parole instituant n'est pas une production purement

15) C'est ce que montre clairement un commentaire du texte publié par Fink qui, selon Merleau-Ponty, suppose < une *coupure* activité-passivité > et qui est, en ce sens, < très voisin de Sartre > (VI, 288).

16) Cf. OG, 184 : < un ressouvenir dans lequel le vivre passé est *comme* re-vécu de part en part (*Wiedererinnerung, in der das vergangene Erleben quasi neu und aktiv durchlebt wird*) > (nous soulignons). Passage souvent cité dans les notes inédites du cours sur Husserl.

spirituelle, mais un < ressort > préobjectif de la remémoration active.

Il faut donc comprendre le temps comme un chiasme qui réalise la jonction latérale de la supra-temporalité et de l'omni-temporalité. C'est ce que Merleau-Ponty précise dans une note de travail du *Visible* :

La *Stiftung* d'un point du temps peut se transmettre aux autres sans "continuité"[,] sans "conservation", sans "support" fictif dans la psyché à partir du moment où l'on comprend le temps comme chiasme (VI, 321)

L'écart de la conscience par rapport à elle-même ne signifie pas une distance irrémédiable ou une pure négativité spéculativement conçue (RC, 167-168). Cette < déchirure (*Riß*) > (RC, 167) ¹⁷ de la conscience manifeste au contraire la possibilité de l'institution du sens idéal, puisqu'elle indique un milieu où la parole est toujours en train d'enjamber la distance, où la pensée se maintient pour chercher en elle-même son propre fondement ¹⁸ : < le penser pense, la parole parle, le regard regarde, - mais entre les deux mots identiques, il y a chaque fois tout l'écart qu'on enjambe pour penser, pour parler et pour voir > (S, 30). La parole réalise la jonction latérale entre moi et moi-même, moi et autrui, en enjambant l'écart qui se creuse lorsque la conscience assiste à l'avènement de la différence qui la déchire, mais qui est en même temps son ressort caché.

On touche ici aux limites de la philosophie de la conscience,

17) Merleau-Ponty fait allusion à un article de E. Fink, < Die Späterphilosophie Husserls in der Freiburger Zeit >, *Edmund Husserl* (1859-1959), La Haye, Martinus Nijhoff, 1959, pp. 112-114, repris in *Nähe und Distanz* (Phänomenologische Vorträge und Aufsätze), Alber-Broschur Philosophie, Freiburg/München, pp. 222-224.

18) C'est en ce sens que Merleau-Ponty met en parallèle *L'origine de la géométrie* avec < Die Sprache > de Heidegger. Voir RC, 168 et MS.HLP(59-60):< Commentaire de Heidegger, p.16^{supra} >, dont les titres sont : 1) Mode du *Denken*; 2) Mode de *Wesen*; 3) Le langage nous a; 4) Abîme et ouverture.

limites à partir desquelles Merleau-Ponty cherche un nouveau point de départ. Nous verrons que les trois premiers chapitres du *Visible et l'invisible* reprendront cette problématique. Examinons pour l'instant la troisième étape de l'institution du sens idéal.

(3) L'avènement de l'écrit et l'institution de l'acquis.

L'avènement de l'écrit marque la troisième étape du mouvement de l'être idéal (RC, 166-167). L'apparition de l'écrit, qui implique l'oubli de l'évidence originaire, introduit en même temps « une mutation (*Verwandlung*) essentielle de la parole » (RC, 166; OG, 186), puisqu'il instaure la communication « virtuelle » (*Ibid.*) d'un sens qui appartient par principe à tous. Il relève de la pensée théorique qui fonde définitivement la répétabilité et l'intersubjectivité du sens idéal.

Mais d'autre part et en même temps, le sens de l'écrit est « un sens pétrifié, sédimenté, latent ou dormant » (*Ibid.*). L'apparition de l'écrit prolonge le double caractère de l'être idéal. Autrement dit, l'oubli et l'absence de l'évidence originaire sont nécessairement inscrits dans la possibilité même de l'institution du sens idéal : « Le vrai n'est pas définissable hors de la possibilité du faux » (RC, 167). Merleau-Ponty tire ici les conséquences de l'idée du *sillage*, idée qui interdit de réclamer, même en droit, la réactivation totale de l'évidence originaire. Il ne se propose pas, comme dans la *Phénoménologie de la perception*, d'opposer à la pensée idéaliste la description du champ ambigu où se confondent le vrai et le faux (Cf. la description de l'hallucination). Il s'agit au contraire d'accomplir le mouvement total du vrai, en dévoilant un mode de pensée qui travaille dans la tradition instituée. C'est ce que suggère la définition de la tradition que donne Merleau-Ponty dans un passage de « Le langage

indirect et les voix du silence > où il s'agit du mot *Stiftung* : une tradition, c'est < le pouvoir d'oublier des origines [l'oubli des origines, le devoir de recommencer autrement] > (S, 74/PM, 96). Il y a donc une puissance en quelque sorte positive de l'oubli, c'est-à-dire de la passivité secondaire. L'oubli comme < pouvoir > ne se réduit pas à l'élément psychologique, mais il manifeste au contraire la clarté propre de ce qui est historiquement acquis.

* * *

On peut donc dire que c'est précisément au moment où l'analyse constitutive croit toucher au sommet de la réflexion que la conscience se déchire de façon radicale pour dévoiler *l'autre côté* de la constitution transcendantale. Parallèlement, c'est au moment précis où l'idéalité supra-temporelle semble s'établir et sortir du temps mondain qu'elle trouve son point d'insertion dans l'histoire et devient omni-temporelle. Faut-il parler ici d'échec? Ne faut-il pas chercher un autre point de départ qui rende pensable l'avènement de l'idéalité pure au lieu de la situer aux limites de la réflexion? Conscient à la fois de la radicalité de la réflexion husserlienne et de la difficulté inhérente à la philosophie de la conscience, Merleau-Ponty renonce d'abord à poser en principe la "réactivabilité" totale de l'évidence originare et nous invite ensuite à chercher dans l'institué la jonction latérale de ce double mouvement. C'est au croisement de ces deux mouvements apparemment impossibles que surgit l'événement par lequel s'institue le sens idéal. Ainsi comprise, l'idéalité n'est pas *derrière* le monde existant, elle est plutôt le pivot de nos expériences < dans le monde des idées >.

L'avènement de l'être idéal achève ainsi le premier cycle de notre description. Il est temps de déplacer une fois de plus le centre de notre interrogation pour situer ce pivot de l'institution dans une dimension plus globale.

D. QUATRIEME ORDRE
INSTITUTION HISTORIQUE

CHAPITRE I

LA PENSEE MARXISTE ET
LA PROBLEMATIQUE DE L'INSTITUTION

§ 1. *Introduction.*

Commençons par déterminer le statut du quatrième ordre dans la problématique de l'institution, où Merleau-Ponty cherche à élargir le domaine de recherche :

Cette notion [d'institution] a été approchée à travers quatre ordres de phénomènes, dont les trois premiers ont trait à l'histoire personnelle ou intersubjective, et le dernier à l'histoire publique (RC, 61, nous soulignons).

Qu'entend-il entend par histoire *publique*? Le mot « public » vient de Charles Péguy. Dans son essai sur Bergson, Merleau-Ponty souligne que Bergson n'a pas pensé l'histoire « du dedans » comme il avait pensé la vie « du dedans » (S, 235); par contre :

Péguy [...] avait cherché l'émergence de l'événement, quand quelques-uns commencent et que d'autres répondent, - et aussi l'accomplissement historique. [...] Dans ce réseau d'appels et de réponses, où le commencement se métamorphose et s'accomplit, il y a une durée qui n'est à personne et à tous, une "durée publique", le "rythme et la vitesse propre de l'événement du monde" qui seraient, disait Péguy, le thème d'une sociologie vraie » (S, 236) ¹.

Postulant un rapport direct de l'homme avec la « Sur-nature » (S, 238), Bergson ne pouvait pas thématiser la durée du monde historique qui se trouve *entre* nature naturée et nature naturante (S, 238). Merleau-Ponty montre ailleurs que la cosmologie de Bergson, reposant sur la plénitude de l'être, exclut par principe la composante négative et fait de la conscience une substance éparse dans l'univers; ce *positivisme* est la conséquence de sa théorie de l'intuition considérée comme « coïncidence » ou fusion avec les choses (EPH, 19-21). Faute de pouvoir mettre en relief l'ordre intermédiaire entre le cosmologique et l'humain, Bergson ne thématise pas l'émergence de l'événement et son accomplissement dans le monde historique en tant qu'ordre autonome.

1) Cf. Ch. Péguy, *Clio, Oeuvres en prose complètes*, t. III, Paris, Gallimard, Bibl. de la Pléiade, éd. Robert Burac, p. 1204 : « [...] il est presque impossible de ne pas se demander [...] s'il n'y a pas *un rythme et une vitesse propre de l'événement du monde* ; des ventres et des noeuds [...] Non pas seulement le temps individuel, non pas seulement *ce temps personnel*. [...] on est conduit à se demander si le temps public même ne recouvre pas seulement, ne mesure pas seulement, ne sous-entend pas seulement une *durée propre, une durée publique elle-même*, une durée d'un peuple, une durée du monde. Et voilà ce qui ferait une sociologie » (nous soulignons). Cf. aussi, RC, 45 et la note 5 de ce chapitre.

On est tenté de faire des objections analogues à la « première » philosophie de Merleau-Ponty. En commençant sa recherche par la description psychologique du monde vécu, il ne pouvait pas bien thématiser la durée publique sans confondre l'anonymat du social avec celui de la conscience sensible. Il est temps de se demander si la notion d'institution ne permet pas de rendre compte de l'autonomie du social, c'est-à-dire de l'« esprit objectif » (Hegel) et de « l'esprit collectif » (Husserl) ².

Dans le cours sur la notion d'institution, Merleau-Ponty fait allusion à l'oeuvre de Lucien Febvre et de Lévi-Strauss. Mais avant d'entrer dans le détail de ces textes, il paraît intéressant de jeter un regard sur *Les aventures de la dialectique*, dont les deux premiers chapitres correspondent au cours de l'année 1953-54. A la fin du résumé de ce cours intitulé : « Matériaux pour une théorie de l'histoire », Merleau-Ponty se posait la question de savoir comment on peut « remettre en cause l'idée marxiste d'un sens qui soit immanent à l'histoire » (RC, 56). Mais ce qui nous paraît tout à fait significatif, c'est que cette question serait traitée dans le cadre de la problématique de la nature (RC, 91-94). Il nous faudra montrer à la fois comment l'introduction de la notion

2) Sur la question de l'esprit objectif, voir a) PP, 400 : « Le monde culturel est [...] ambigu, mais il est déjà présent. [...] Un Esprit objectif habite les vestiges et les paysages » (Cf. aussi, PP, 32 et 50); b) Mais dans une note de travail du *Visible*, après avoir critiqué « la pensée alternative de Sartre, qui est [...] qu'elle n'admet pas une *Weltlichkeit* du *Geist*, qu'elle en reste à l'esprit subjectif » (VI, 228), Merleau-Ponty souligne qu'un système de la langue n'est ni un « univers "humain" », ni un « esprit objectif » (VI, 229). - Sur l'esprit collectif (*Gemeingeist*) de Husserl, voir a) SHPH, 68 et Husserl, *La philosophie comme science rigoureuse*, tr. fr. Marc B. de Launay, 1989, p. 68; b) VI, 296 et Husserl, « L'esprit collectif », traduit par R. Toulemon, *Cahiers internationaux de sociologie*, juill.-déc. 1959, pp. 121-130.

d'institution est motivée par les discussions avec la pensée marxiste ³ et comment on peut lier la problématique de l'histoire à celle de la nature.

§2. *L'équivoque de la pensée marxiste et la notion d'institution.*

Au cours de la discussion avec la pensée marxiste, Merleau-Ponty tente de mettre en relief son équivoque théorique qui ne cesse de menacer le fondement même de la philosophie dialectique de l'histoire : ainsi, d'un côté, le marxisme présente la révolution comme le fruit du développement objectif. Selon cet "optimisme" révolutionnaire, elle n'est qu'un fait de maturation ou de maturité qui nous fera assister à l'avènement de la société sans classe et à « la fin de l'histoire » (Kojève) (AD, 12, 301); de l'autre côté, le fait que le « régime institué » dégénère (AD, 303) conduit la pensée marxiste à souligner le « mécanisme interne » (AD, 323) de la révolution en tant qu'avènement de la négativité permanente. Selon ce "pessimisme", l'essence de la révolution ne se trouve que dans l'instant où « la classe déchue ne dirigeait plus, et la classe montante pas encore » (AD, 305). Mais puisque la classe prolétarienne doit être considérée comme « la dernière de toutes les classes, la suppression de toutes les classes et d'elle-même comme classe » (AD, 307), elle ne se présente que comme une négativité continuée qui ne s'incarnera jamais dans une institution.

Selon Merleau-Ponty, l'équivoque de la pensée marxiste résulte de ses vaines tentatives pour unir l'optimisme et le pessimisme et les maintenir ensemble. L'idée trotskiste de révolution permanente cherchait leur synthèse dans un point de maturité de l'histoire, où le développement historique apporte au mécanisme interne un tel appui que la révolution pourrait s'installer au pouvoir. Ce serait ainsi que l'on pourrait réaliser

3) Notons que, dans les notes inédites qui servirent à la préparation du cours sur la notion d'institution, Merleau-Ponty revient souvent sur la question de la pensée marxiste (Voir l'*Appendice I*).

dans l'histoire la négativité révolutionnaire, et par là, avoir la conviction d'être, sinon *dans* la vérité, mais au moins *au seuil* de la vérité, qui est à la fois toute proche et à une distance infinie (AD, 82). En somme, le marxisme croyait trouver la synthèse des opposés dans cette conviction d'un avenir déjà présent et < visible dans l'institution > (AD, 301). Mais en fait, cela revient à dire que la négativité permanente de la révolution est < toujours à refaire même là où elle sont, présente partout sous forme "embryonnaire" et jamais achevée nulle part, hantise continuelle de l'histoire et justification permanente de la volonté, qui fonde les épurations renouvelées > (AD, 130).

Si l'on veut éviter cette < synthèse > infinie, les opposés que la pensée marxiste devait unir vont retomber l'un hors de l'autre. C'est ce que Merleau-Ponty constate dans la philosophie sartrienne : ou bien, ce n'est que dans quelques moments privilégiés que la négativité descend dans l'histoire (AD, 135); ou bien, on est obligé de postuler une idée supratemporelle qui ne cesse de se dépasser. Si Merleau-Ponty devait critiquer longuement < Les communistes et la paix > de Sartre ⁴, c'est que cet essai mettait en évidence < la crise, la difficulté essentielle et la lâche de la dialectique > (RC, 84).

Après la constatation de cet échec, il ne peut être question de recommencer la synthèse de l'action pure et de l'histoire, de la praxis individuelle et de l'inertie de l'institué. Si l'on veut parler de la genèse ou de l'institution du sens dans l'histoire, il faudra mettre en relief < une troisième dimension de la dialectique révolutionnaire > (AD, 321) :

Pour comprendre à la fois la logique de l'histoire et ses détours, son sens et ce qui en elle résiste au sens, il [reste] à concevoir son milieu propre, *l'institution*, qui se développe non pas selon des lois causales, comme une autre nature, mais toujours dépendamment de ce qu'elle signifie.

4) J.-P. Sartre, < Les communistes et la paix >, *Les Temps modernes*, n° 81, juillet 1952; n° 84-85, oct.-nov. 1952; n° 101, avril 1954; repris in *Situation VI*, pp. 80-384.

et non pas selon des idées éternelles, mais en ramenant plus ou moins sous sa loi des événements fortuits à son égard, en se laissant changer par leurs suggestions > (AD, 98, nous soulignons).

Selon Merleau-Ponty, ce que la pensée marxiste n'est pas parvenue à thématiser, c'est la relation *intrinsèque* entre l'événement historique et l'inertie du dehors, entre la pureté de la praxis individuelle et l'épaisseur du social. La première tâche de Merleau-Ponty serait donc de montrer comment l'événement historique *s'inscrit*⁵ dans l'inertie du dehors et s'y sédimente en tant qu'événement du *monde*. Cette tâche a un double aspect :

- d'une part, il faut tenir compte du poids de l'institué, de la résistance des conditions économiques et même naturelles. Mais l'institué ne doit pas être considéré pour autant comme une « seconde nature » qui se développe selon des idées éternelles. Pour reprendre la formule de Merleau-Ponty, la troisième dimension révolutionnaire qu'il s'agit de dévoiler n'est pas, comme chez Sartre, un monde opaque et figé, mais « un monde épais et qui bouge » (AD, 210), c'est-à-dire un monde à la fois incarné dans le monde naturel et lié à l'événement contingent.

- d'autre part et corrélativement, toujours *couplée* avec l'inertie de l'institué, l'action n'est ni une création *ex nihilo* ni un simple dévoilement de l'idée éternelle. C'est seulement dans un monde avec une épaisseur et un mouvement propre que l'action négative peut trouver « un critère pour ses choix » (RC, 84), que le principe de l'action peut demeurer exemplaire et survivre dans d'autres institutions (Cf. S, 90).

5) Merleau-Ponty s'inspire de l'idée de « l'inscription historique » de Péguy, VI, 227 : « L'*Einströmen* : cas particulier de la sédimentation [...] - c'est l'*inscription historique* de Péguy - C'est la structure fondamentale de la *Zeitigung* : *Urstiftung* d'un point du temps ». Cf., aussi, VI, 249, 259 et Péguy, *op. cit.*, p. 1175-1176.

C'est précisément l'idée d'un tel monde qui échappe à Sartre, comme le montre clairement sa < Réponse à Claude Lefort >, où il reproche à Lefort de professer implicitement < le finalisme honteux > ou < l'organicisme secret > ⁶. En répondant à cette objection, Merleau-Ponty souligne que, si Sartre ne voit qu'organicisme ou finalisme dans < l'idée d'une unité non construite > (AD, 209), c'est que, étant encore trop kantien ou cartésien, il demeure tributaire de la distinction classique entre nature et histoire, raison et déraison, réel et imaginaire. Il faut aller plus loin:

Sartre répond par un dilemme : ou bien la reprise consciente donne seule son sens au processus, ou bien on revient à l'organicisme. Ce qu'il rejette sous le nom d'organicisme, au niveau de l'histoire, c'est en réalité beaucoup plus que la notion de vie : c'est le symbolisme entendu comme un fonctionnement des signes qui ait son efficacité propre, par-delà des significations que l'analyse peut leur assigner (AD, 208) ⁷.

C'est donc dans l'idée de l'institution comme milieu du symbolisme que la pensée marxiste devrait trouver son issue. La démarche de Merleau-Ponty consiste à comprendre le symbolisme, c'est-à-dire la < médiation des rapports personnels par le monde des symboles humains > (RC, 293) comme source commune de la singularité de l'événement et de l'autonomie de l'institué. Autrement dit, il faut faire apparaître < la structure même de l'histoire > (AD, 323) où se rejoignent le temps historique et ce qui est institué symboliquement.

On comprend mieux maintenant le sens de l'apparition de la problématique de la nature à partir de l'année 1956-1957. Il ne s'agit pas de revenir à l'organicisme, mais d'abord de mettre en relief l'unité non

6) J.-P. Sartre, < Réponse à Claude Lefort >, *Temps Modernes*, n° 89, avril, 1953; repris in *Situation, VII*, p.12 et sq.

7) Cf., RC 46 : < Cette comparaison [entre la perception et l'histoire] ne doit pas être comprise comme un organicisme ou un finalisme honteux, mais comme une référence à ce fait que tous les systèmes symboliques [...] ne deviennent que ce qu'ils étaient, quoiqu'ils aient besoin, pour le devenir, d'être repris dans une initiative humaine >. Toute la question est de ne pas tenir le symbolisme pour donné. Nous y reviendrons.

construite qui médiate l'instituant et l'institué, – unité qui va servir de < *medium* vrai > (RC, 93) à la dialectique. Par là, il est conduit à réexaminer le concept de nature, puisque c'est précisément l'abandon du problème de la nature qui a obligé la pensée marxiste à faire apparaître l'homme historique comme pure négativité. Mais il est évident que la nature n'est pas < à elle seule une solution du problème ontologique > (RC, 92, passage cité). La vraie question est de rendre compte à la fois de l'autonomie du social et de la nouveauté des événements qui s'y inscrivent. Paradoxalement, c'est l'introduction de la dimension naturelle qui va permettre de comprendre l'efficacité propre du monde social.

Reste cependant à préciser comment on peut rendre compte de l'institution du temps historique, en partant de l'idée du symbolisme. Merleau-Ponty souligne d'abord que, malgré l'effort de la pensée marxiste pour relativiser l'idée du développement objectif et du sens caché dans les choses — ce qui l'a conduit à formuler < une loi de développement inégal > (AD, 136) —, son analyse demeure tout entière dans le cadre d'un schéma général de développement : < On se borne à introduire une condition supplémentaire : "mécanisme interne" de la révolution dans les pays arriérés, qui explique certaines anticipations historiques > (AD, 137).

De même qu'une logique d'implication permet d'éclairer l'institution perceptive dont une logique de dépassement ne rend pas compte, de même la mise à jour de la médiation symbolique conduit à abandonner un tel schéma de développement; il faut apprendre la < lenteur > de la médiation qui s'opère dans un écart entre l'instituant et l'institué. Or, c'est précisément à travers cet écart que s'introduit la durée publique :

Il y a donc, en même temps qu'un progrès historique, un lassement, une déperdition, un piétinement de l'histoire et, en même temps qu'une révolution permanente, une décadence permanente [...]. *A travers le temps*, les révolutions se rejoignent et les institutions se ressemblent (nous soulignons), toute révolution est la première et toute institution, même révolutionnaire, est tentée par les précédents historiques (AD, 321-322).

Entre le passé et le présent, il n'y a pas seulement un développement objectif, mais encore des liens obliques, « des contaminations, des identifications » (AD, 321). S'il est vrai que la révolution était, en un pays dit arriéré, « prématurée » (pour parler comme Lacan), c'est une prématuration essentielle au sens même de la révolution (AD, 137). Le temps historique est pour ainsi dire déchiré par ce double mouvement, et précisément pour cette raison, l'institution du sens est toujours inachevée. Cela ne revient pas à dire que l'on doit rejeter l'idée même du progrès, mais que l'on ne peut parler que d'un progrès relatif et local : « il y a moins un sens de l'histoire que l'élimination du non-sens » (AD, 62), c'est-à-dire l'élimination des « fausses solutions » (AD, 116). C'est en ce sens que le discernement de l'écart permet d'accomplir la genèse de la vérité dans le monde social.

§3. *La crise de l'entendement et la question du relativisme.*

On objectera que, si on rejette ainsi l'idée du développement et du sens de l'histoire, on revient au relativisme. Nous avons esquissé un peu la réponse à cette objection lors de l'examen de la modalité de l'institution dans l'histoire de l'art : en rejetant à la fois l'idée de la création *ex nihilo* et celle du mouvement autonome de la structure, Merleau-Ponty en vient à postuler « la parenté » (S 87, déjà cité) de tous les moments en une seule tâche, — parenté, loin d'exclure la pluralité d'interprétations, la fonde au contraire (Voir plus haut, III^{me} ordre, chap.II, §3.).

Il est significatif de noter que Merleau-Ponty consacre le premier chapitre des *Aventures de la dialectique* à discuter les théories de Max Weber. Comme le souligne Raymond Aron, Max Weber postulait un strict dualisme de l'entendement et de la réalité, du savoir et de la pratique. Sa première préoccupation était la fondation de l'objectivité de la connaissance historique. S'il est vrai que l'historien ne peut toucher du

regard le passé sans y mettre le relief de l'essentiel et de l'accidentel, cela ne revient pas à dire que l'on est condamné au relativisme empirique. Selon Weber, l'entendement de l'historien peut former une vérité objective à condition que l'objet historique ne soit qu'un élément dans une représentation cohérente du passé. Autrement dit, la valeur intersubjective de chaque perspective sera fondée, s'il est entendu qu'elle est partielle et qu'elle peut être indéfiniment rectifiée, et qu'en aucun cas elle ne peut se confondre avec la chose même.

Mais alors que Aron souligne cet aspect kantien de la philosophie de Weber et cherche à développer sa propre philosophie de l'histoire qui consiste à déterminer « les limites de l'objectivité historique »⁸, Merleau-Ponty s'applique plutôt à constater dans les recherches concrètes de Weber, notamment dans ses études sur *L'éthique protestante et le capitalisme*, l'échec de ce projet kantien et la crise de la philosophie de l'entendement (AD, 28 et suiv.) – crise à partir de laquelle « on peut comprendre les aventures de la dialectique depuis trente-cinq ans » (AD, 47).

En quoi consiste alors cette crise du projet kantien? Avec la notion

8) Cf., R. Aron, *La philosophie critique de l'histoire* (Essai sur une théorie allemande de l'histoire) (1938), Nouvelle édition revue et annotée par Sylvie Mesure, Paris, Julliard, 1987. Voir notamment, Chapitre IV : « Les limites de l'objectivité historique et la philosophie du choix (Weber) ». Cf. aussi, OE, 61 : « Toute l'histoire moderne de la peinture [...] ont une signification métaphysique. Il ne peut être question de le démontrer. Non pour des raisons tirées des limites de l'objectivité en histoire, et de l'inévitable pluralité des interprétations, qui interdirait de lier une philosophie et un événement... » (nous soulignons). Cette remarque justifie notre lecture de *L'oeil et l'esprit* comme une introduction à la philosophie non criticiste de l'histoire. Sur la différence entre Merleau-Ponty et Aron, voir J. Ullmo, « Une étape de la pensée politique » in *Critique*, n.98, juillet 1955, pp.625-643.

de types idéaux, Max Weber a montré que nos connaissances historiques, précisément parce qu'elles sont relatives à notre temps, ont une vérité intrinsèque à condition que nous réussissions à les situer dans leur contexte. Le but de l'histoire critique serait de mesurer indéfiniment < l'écart du passé et de cette connaissance > (AD, 48). Mais non content de déterminer les limites de la connaissance historique, Merleau-Ponty se propose d'aller jusqu'au bout de ce relativisme critique et de le replacer à son tour dans l'histoire. C'est à ce moment-là que s'ouvre la nouvelle dimension irréductible à l'objet kantien. Notons quelques caractéristiques de cette dimension :

1) L'histoire n'est plus seulement un objet étalé devant nous, mais elle est aussi < suscitation > de nous-mêmes comme sujets historiques (*Id.*). L'historien à son tour est conduit à *interroger* le passé de manière à faire apparaître son écart par rapport à notre temps, non comme limites infranchissables, mais comme axe constitutif autour duquel s'organise la configuration sociale. L'histoire n'est donc plus ce tête-à-tête entre un entendement kantien et un passé en soi. Elle est la découverte de l'épaisseur de social où se rejoignent le passé comme champ problématique et l'interrogation qui est elle-même historique.

2) Mais comment abandonner l'unification synthétique de l'entendement sans revenir au relativisme empirique?

Prenons un exemple : dans son étude que nous venons de citer, Max Weber a mis en évidence < la parenté des choix > (*Wahlverwandtschaft*)⁹ (AD, 31; RC, 49) entre l'éthique calviniste et tous les éléments qui ont avec lui rendu possible l'entreprise capitaliste. Si l'on peut lire ainsi dans un fait religieux la première esquisse d'un système capitaliste, c'est

9) M. Weber, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, suivi de *Les sectes protestantes et l'esprit du capitalisme*, deuxième édition corrigée, trad. J. Chavy, L. Dumont et E. de Dampierre, Paris, Plon, coll. < Agora >, 1964, p. 103-104.

que l'éthique protestante et le capitalisme < sont deux manières institutionnelles de poser le rapport de l'homme avec l'homme > (AD, 31, nous soulignons). Il est certain que, dans l'histoire, chaque décision entraîne des conséquences inattendues, chaque progrès la régression. Mais ce pluralisme et ce cercle du présent et du passé, qui semblaient < interdire toute interprétation unifiante > (RC, 50), prouvent au contraire la solidarité symbolique de l'ordre religieux, de l'ordre économique et de l'ordre politique — solidarité qui ne préexiste nulle part, mais où chaque ordre est < comme tenté par les autres de se développer dans un sens qui leur soit commun, mais qu'aucun d'eux [...] renferme > (AD, 30) ¹⁰. Les types idéaux peuvent être compris comme une sorte de *matrice symbolique* autour de laquelle se cristallisera l'infini détail des faits. La philosophie interrogative de l'histoire permet ainsi de rendre compte de la solidarité profonde entre les systèmes, sans supprimer pour autant leur hétérogénéité. Le réexamen des recherches concrètes de Weber nous conduirait à présenter l'institution historique comme un < monde à plusieurs entrées > (VI, 212).

* * *

Weber n'a pas abandonné cependant son dualisme kantien, en ne voyant dans la circulation entre le passé et le présent qu'un cercle vicieux (AD, 49). La pensée marxiste, tout en essayant d'assouplir ce relativisme

10) Cf., à ce sujet, A.-M. Roviello, < Les écarts du sens >, in M. RICHIR et E. TASSIN (Textes réunis par), *Merleau-Ponty : phénoménologie et expérience*, p. 181 : < c'est seulement à partir de leur rencontre [= du calvinisme et du capitalisme], qui elle-même n'est pas de l'ordre du fait pur mais de l'ordre de l'institution, que l'affinité entre éthique protestante et capitalisme devient "nécessaire", c'est-à-dire visible >.

critique par l'idée de la dialectique de l'histoire, aboutit ou bien à l'objectivisme extrême ou bien au subjectivisme extrême (Sartre), qui ne sont d'ailleurs que les deux aspects de la crise de la pensée dialectique.

La tâche de la philosophie de l'institution se précise : tout en abandonnant le schéma marxiste de développement, Merleau-Ponty ne souscrit pas non plus au relativisme empiriste ou critique. L'ordre symbolique, dans lequel la pensée marxiste devait trouver une issue, apparaît comme un lieu où se rencontrent notre interrogation sur le passé et la pluralité de systèmes hétérogènes. Loin de nous enfermer dans un contexte historique, la notion d'institution nous permet de rendre compte à la fois de l'affinité profonde entre les systèmes et de la contingence des événements qui ont lieu *dans* le monde symbolique.

Certes, *Les aventures de la dialectique*, comme le souligne Merleau-Ponty (AD, 332), n'apportent pas de solution positive : le philosophe se contente pour l'instant de « garder en main les deux bouts de la chaîne, le problème social et la liberté » (AD, 332), de maintenir la tension entre l'événement et l'institué, l'individuel et le social.

Nous examinerons dans la troisième partie quelle est la philosophie de l'interrogation que Merleau-Ponty propose dans *Le visible et l'invisible*. Restons pour l'instant dans la problématique de l'institution pour voir si le développement de la pensée sociologique ne nous permet pas d'entrevoir des éléments de réponse possible.

CHAPITRE II

L'ANTHROPOLOGIE STRUCTURALE ET LE TEMPS HISTORIQUE

§1. Lucien Febvre et la participation latérale au passé.

C'est à partir de l'échec de la politique de l'entendement de Weber et de celui de la pensée marxiste que l'on peut comprendre l'allusion à Lucien Febvre dans le résumé du cours sur l'institution :

Si la conscience théorique, dans ses formes les plus assurées, n'est pas étrangère à l'historicité, on pourrait croire qu'en retour l'histoire va bénéficier du rapprochement et [...] se laisser dominer par la pensée. Ce serait oublier que la pensée n'a accès à un autre horizon historique, à un autre « outillage mental » (L. Febvre) que par l'autocritique de ses catégories, par *pénétration latérale*, et non par ubiquité de principe. Il y a *simultanément décentration et recentration* des éléments de notre propre vie, mouvement de nous vers le passé et du passé ranimé contre le présent n'aboutit pas à une histoire universelle close (RC, 64-65, nous soulignons).

Dans un article intitulé « La métaphysique dans l'homme », paru en 1947, Merleau-Ponty commentait déjà une étude sur *Le problème de*

l'incroyance : la religion de Rabelais de Lucien Febvre ¹. Il faisait remarquer que cet ouvrage avait montré, à propos de l'incroyance au XVI^e siècle, que l'univers mental de Rabelais ne pouvait être décrit par nos catégories ². Dire de Rabelais qu'il était croyant ou incroyant, au sens que nous donnons à ces termes, n'est guère significatif, car « la religion fait partie de l'équipement ou de *l'outillage mental* du XIV^e siècle » (SNS, 161) ³. Il faut donc commencer par placer ses textes dans l'horizon historique : « Comprendre Rabelais, poursuit-il, ce sera reconstituer cet entourage de culture qui a été le sien et qui n'est pas le nôtre » (SNS, 162). Mais cette réactivation de l'horizon historique ne vise pas à enfermer Rabelais dans le contexte historique, mais à instituer notre coexistence ou « mystérieuse affinité » avec le passé : « ce sera, à travers notre propre situation historique, rejoindre en pensée la sienne » (SNS, 162).

On peut s'apercevoir d'abord que la conception de l'histoire telle qu'elle est exposée ici dépend largement de celle de la *Phénoménologie de la perception*. Comprendre Rabelais, précise Merleau-Ponty, c'est de reconstituer « l'atmosphère » de l'époque où la religion constitue l'horizon ou « la thèse implicite » de la pensée de Rabelais (*Id.*). L'utilisation de ces métaphores empruntées à la description du monde perceptif suffit à nous faire penser que Merleau-Ponty ne précise pas encore la spécificité de l'institution sociale et sa logique d'implication. C'est pourquoi, comme dans la *Phénoménologie de la perception*, on a l'impression d'une confusion

1) L. Febvre, *Le problème de l'incroyance au XVI^e siècle* (La religion de Rabelais), Paris, Albin Michel, coll.« L'évolution de l'humanité », 1942 et 1968.

2) Dans les notes inédites qui servirent à la préparation du cours sur l'institution, Merleau-Ponty discute notamment le problème du sens d'athéisme et celui de l'immortalité de l'âme. (MS.IHPP(54-55): « Institution 55-58 »). Voir aussi, L. Febvre, *op. cit.*, pp. 143 et sq; 165 et sq et 451, note 248.

3) Sur la notion d'outillage mental, voir *Ibid.*, pp. 328 et sq. Cf. aussi, MS.IHPP(54-55):« Institution 59 »: « Il y a le poids de tout ce qui est là, tacitement accepté, fixé par le langage, *l'outillage mental* »

entre l'anonymat de *notre* conscience historique et l'horizon historique de la société.

A cette « mystérieuse affinité » avec « l'atmosphère » du passé, Merleau-Ponty substitue, dans le cours sur la notion d'institution, l'idée de l'accès *latéral* à un autre outillage mental. Comme nous l'avons montré dans le chapitre précédent, cela implique d'abord que notre rapport au passé est toujours médiatisé par la matrice symbolique. Etant à la fois instrument et objet de recherche, cette matrice désigne un lieu où notre interrogation et le passé entretiennent des rapports latéraux : d'un côté, le sujet se transforme lui-même chaque fois qu'il établit l'intelligibilité de l'*objet* historique; de l'autre côté, cet *objet* historique n'apparaît que comme un écart par rapport à la norme instituée de l'époque. Par cette interrogation historique, il y a « simultanément décentration et recentration des éléments de notre vie », puisque le « mouvement de nous vers le passé » et le « travail du passé contre le présent » sont l'envers et l'endroit du même mouvement.

Pour bien préciser ce double mouvement, il conviendrait de passer à l'analyse de l'anthropologie structurale de Lévi-Strauss, auteur qui postule d'emblée le primat de l'ordre symbolique.

§2. *L'anthropologie structurale et la découverte de la région sauvage.*

Nous avons signalé plusieurs fois que, tout en soulignant la nécessité d'introduire l'ordre symbolique dans l'histoire, Merleau-Ponty n'a jamais considéré qu'il forme un univers clos qui se laisse « dominer par la pensée » (RC, 64, passage cité). Il déclarait dès 1951 que l'analyse des « rapports institutionnels avec la nature et avec autrui » (S, 126) ne consisterait pas à circonscrire, avec la « vision des essences », les « essences morphologiques » de la société, comme on établit un tableau de la

forme idéale du langage (S, 129). Mais le fait qu'il invoquait alors « la signification psychologique [...] dans notre expérience vécue » (S, 126) l'empêchait de thématiser pleinement l'autonomie du social et sa structure interne.

Or, un essai sur Lévi-Strauss, intitulé « De Mauss à Lévi-Strauss » (1959), peut être considéré comme une réponse tardive à cette question. On y trouve une sorte de synthèse de tous les problèmes dont nous avons discutés dans la deuxième partie : d'abord, le problème de l'inconscient comme ordre symbolique (S, 152-3), ses rapports avec le mythe (S, 151) et avec l'animalité (S, 157); puis, le problème de l'échelle de l'analyse (S, 149); et celui du *modèle* linguistique et de la double référence du signe (S, 149); enfin, le problème général du rapport entre nature et culture (S, 156). Au lieu de reprendre toutes les questions, nous concentrerons notre discussion sur la question suivante : comment définir l'« histoire structurale » (S, 155), telle que la notion d'institution permet de l'exposer? En quel sens diffère-t-elle de la conception structuraliste de l'histoire?

* * *

En relisant notamment l'« Introduction à l'oeuvre de Marcel Mauss » de Lévi-Strauss, Merleau-Ponty souligne d'abord la différence radicale qui existe entre Durkheim et Mauss. La nouveauté de Mauss, c'est que, en concevant le social comme symbolisme, il a découvert des rapports *intrinsèques* entre l'individu et l'institution, alors que chez Durkheim, les rapports entre les représentations collectives et l'individu restaient extérieurs ⁴. L'idée de structure symbolique « fait comprendre [...] comment nous sommes avec le monde socio-historique dans une sorte de circuit,

4) Sur l'utilisation de la notion d'institution dans les sciences sociales (Durkheim, Mauss, Hauriou), voir René Lourau, *L'analyse institutionnelle*, Paris, Ed. de Minuit, coll. « arguments », 1970, pp. 95 et suiv; J. Donzelot, *L'invention du social*, Paris, Fayard, pp. 73-103.

l'homme étant excentrique à lui-même, et le social ne trouvant son centre qu'en lui > (S, 155). Ce déplacement du centre d'analyse permettra de thématiser le chiasme du social et de l'individuel, de l'institution et du psychique.

Selon Merleau-Ponty, l'anthropologie sociale de Lévi-Strauss développe pleinement les travaux intuitifs de Mauss. Examinons par exemple la célèbre notion de *mana* que Mauss utilise dans son essai sur la magie. Alors que Mauss ne la présente que comme une sorte de « ciment affectif » (S, 145) qui relie la multitude de faits dans la société dite primitive, Lévi-Strauss trouve dans le *mana* le principe de l'échange qui se définit comme « une synthèse immédiatement donnée, à et par, la pensée symbolique »⁵. Autrement dit, l'échange n'est pas un simple effet de la société, ce serait la société même en acte :

Le *mana* n'est-il pas précisément, l'évidence, pour l'individu, de certains rapports d'équivalence entre ce qu'il donne, reçoit et rend, l'expérience d'un certain écart entre lui-même et son état d'équilibre institutionnel (nous soulignons) avec les autres, le fait premier d'une double référence de la conduite à soi et à l'autre, l'exigence d'une totalité invisible dont lui-même et l'autre sont à ses yeux des éléments substituables? (S, 145-146, nous soulignons).

Mais Merleau-Ponty se demande si la découverte de cette synthèse instituée dans la société nous conduit à établir un système complet de toutes les combinaisons possibles des structures élémentaires : la sociologie du symbolisme doit-elle être remplacée par une théorie générale du symbolisme qui détermine par avance notre perception de la réalité? ⁶

5) Lévi-Strauss, « Introduction à l'Œuvre de Marcel Mauss », in M. Mauss, *Sociologie et anthropologie*, Paris, Presses Universitaires de France, coll. « Quadrige », 1950, p. XLVI.

6) *Id.*, p. XXII : « Mauss croit encore possible d'élaborer une théorie sociologique du symbolisme, alors qu'il faut évidemment chercher une origine symbolique de la société ». p. XXXII : « Comme le langage, le social est une réalité autonome [...]; les symboles sont plus réels que ce qu'ils symbolisent, le signifiant précède et détermine le signifié ».

De ce point de vue, il faut souligner dès maintenant la légère différence d'attitude entre Lévi-Strauss et Merleau-Ponty à l'égard de Mauss. Il s'agit du rapport du phénomène du *mana* avec la méthode analytique. Dans son essai sur la magie, Mauss désignait le pouvoir vague du *mana* comme le « résidu » laissé par diverses explications théoriques, résidu tellement essentiel que « jamais magie n'a pu réussir à l'exprimer en totalité »⁷. Par contre, pour Lévi-Strauss, le *mana* ne doit pas être considéré comme « un résidu, ou un vestige, d'une pensée religieuse plus élaborée »⁸. Dès lors qu'on le considère « un peu comme des symboles algébriques, pour représenter une valeur indéterminée de signification, en lui-même vide de sens et donc susceptible de recevoir n'importe quel sens »⁹, il est légitime de le classer et de l'analyser, au lieu de le considérer comme ciment psychologique.

Merleau-Ponty au contraire souscrit à l'idée de Mauss selon laquelle ce résidu des explications analytiques nous dévoile « les raisons profondes de la croyance » (S, 144). Un certain *écart* entre l'individu et « son état d'équilibre institutionnel avec les autres » n'est pas un simple vide ontologique ou un terme du système mathématique, mais un fondement ontologique de l'analyse structurale. Précisément parce qu'il en est le fondement ontologique, l'analyse structurale cherche indéfiniment à le neutraliser sans parvenir à le thématiser en tant que tel.

Cela implique plusieurs conséquences :

1) D'abord, si ce résidu est irréductible, « s'il y a inévitablement quelque chose de brouillé » (S, 154) dans l'ordre de la culture, c'est que le système symbolique est un système essentiellement fini, « un tableau de diverses possibilités complexes, toujours liées à des circonstances locales.

7) M. Mauss, « Esquisse d'une théorie générale de la magie », in *op.cit.*, p. 99.

8) Claude Lévi-Strauss, « Introduction... », p. XLII.

9) *Ibid.*, p. XLIV.

grevées d'un coefficient de facticité > (RC, 65). On peut constater, même au niveau social, la double référence de la structure. Comme le langage, la structure sociale en général < nous reconduit d'elle-même à l'autre face de la structure et à son incarnation > (S, 149). Par conséquent, la finitude du système n'implique pas qu'il soit limité du dehors par le monde empirique. C'est une finitude qui institue elle-même ses limites internes. Nous déterminerons le sens philosophique de cette < finitude opérante > dans notre troisième partie. Notons pour l'instant que, précisément parce qu'elle implique en elle-même des éléments irréductibles au symbolique, la structure sociale est un système épais et ouvert, système qui pourrait *bouger* de manière à résoudre < une tension locale et actuelle > (S, 147) et à ré-instituer ses limites internes.

2) D'autre part, le système symbolique ne s'incarne pas seulement dans le monde naturel, mais aussi dans l'expérience individuelle : < [...] nous ne pouvons jamais être sûrs, remarquait déjà Lévi-Strauss, d'avoir atteint le sens et la fonction d'une institution, si nous ne sommes pas en mesure de revivre son incidence sur une conscience individuelle. [...] [C]ette incidence est une partie intégrante de l'institution > ¹⁰. Mais si le résidu de l'analyse structurale est toujours irréductible, cela implique que l'échange généralisé, où le moi et autrui semblent substituables, renferme *en lui-même* une asymétrie entre celui qui donne et celui qui reçoit. C'est là peut-être l'origine du pouvoir vague du *mana* ou du *hau* ¹¹. Cette

10) *Ibid.*, p. XXVI.

11) Cf., Claude Lefort, < Société "sans Histoire" et Historicité >, *Cahiers Internationaux de Sociologie*, vol. XII, 1952, p. 95 : < L'échange par dons, par exemple, qui a été décrit par Mauss comme une institution type du monde primitif, [...] représente une *exigence* de communication et non un fait >. J. Derrida développe une réflexion originale sur cette question, *Donner le temps*, t. I. < La fausse monnaie >, Paris, Ed. Galilée, 1992, pp. 97 et suiv.

asymétrie ne signifie nullement que le principe de l'échange s'impose comme une sorte de contrainte sociale, mais elle renvoie plutôt à une synthèse passive qui fonctionne à l'intérieur de l'institution sociale (S, 150) ¹².

3) Ne peut-on pas trouver dans cette synthèse passive la préfiguration de la durée publique, si le don ouvre, si bref fût-il, « un cycle d'avenir et le commande avec l'autorité de l'institué » (S, 154)? : « Le "temps" est nécessaire, disait Mauss, pour exécuter toute contre-prestation » ¹³.

Il n'est pas question pour autant de réintroduire dans l'ordre symbolique la durée psychologique pour reconstituer le vécu de l'indigène ; en fait, il ne s'agit ni de revenir à la description psychologique du vécu, ni d'appliquer notre catégorie formelle à la société ¹⁴; il s'agit plutôt de « construire un système de référence général où puisse trouver place le point de vue de l'indigène, le point de vue du civilisé, et les erreurs de l'un sur l'autre » (S, 150). Le système symbolique médiatise non seulement notre rapport au passé, mais aussi notre rapport à un autre outillage mental.

Regardons de plus près cette rencontre avec un autre système symbolique. L'analyse de la structure du mythe, par exemple, l'ethnologue est obligé d'abord de le décrypter sans même qu'il puisse postuler que le

12) Cf., M. Richir, « Communauté, société et histoire chez le dernier Merleau-Ponty » in M. Richir et E. Tassin (éd.), *op.cit.*, pp. 10-11 : « En ce sens, cet "inconscient", déjà proprement phénoménologique, est, pour Merleau-Ponty, la condition de possibilité transcendantale de l'expérience des objets et des choses. Comme s'il y avait, à travers l'historicité communautaire de ces sédimentations d'un nouveau genre, une historicité cachée dans la structuration même des synthèses passives! » (nous soulignons). Nous verrons que l'expression : « comme si » résume tous les paradoxes de la phénoménologie du monde sauvage.

13) M. Mauss, « Essai sur le don : forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques », in *op.cit.*, p. 199.

14) Voir VI, 235 : « L'intériorité que cherche le philosophe c'est aussi bien l'intersubjectivité, la *Urgemeinlel Stiftung* qui est très au-delà du "vécu" ».

code à retrouver a même structure que le sien ¹⁵. Il va alors écouter le ton, le rythme, les récurrences du mythe, non moins que le contenu manifeste, de telle manière qu'il fasse apparaître les oppositions récurrentes qui sont capables d'organiser la *réalité*. De sorte que : « la fonction symbolique doit toujours être en avance sur son objet et ne trouve le réel qu'en le devançant dans l'imaginaire » (S, 154).

Comment comprendre ce *retard* du contenu réel sur la fonction symbolique? Essayons de préciser le processus du déchiffrement. D'abord, la structure du mythe est, dit Merleau-Ponty, « sentie [...] dans ses récurrences compulsives » (S, 152). Mais en l'absence du contenu manifeste, cette *perception* ne saurait être une perception empirique du monde mythique. Comme un enfant qui « attrape » la première articulation de la langue, l'ethnologue « entend » le mythe comme écart par rapport à notre norme, et c'est par cet écart qu'il pénètre latéralement dans un autre monde symbolique. A ce moment-là, le travail de l'ethnologue consiste *à la fois* à écouter et interpréter le mythe, il est à la fois perceptif et hermeneutique. C'est ensuite seulement qu'il va établir le diagramme logique et la formule abstraite pouvant rendre compte du *réel*. S'il est vrai donc que « c'est toujours la structure qui guide » (S, 153) le déchiffrement, elle implique en elle-même l'écart temporel que l'ethnologue, comme l'indigène, ne peut préalablement maîtriser. Ainsi compris, l'ordre symbolique a pour fonction d'ouvrir une dimension où se jouent le réel et l'imaginaire.

Mais d'autre part, dès que la structure s'est incarnée dans le monde, on croit pouvoir enfermer ce jeu primordial dans un tableau quasi

15) Merleau-Ponty fait allusion à « La structure des mythes » de Lévi-Strauss. *Anthropologie structurale*, Paris, Plon, coll. « Agora », 1958, pp. 235 et suiv.

16) MS.IHPP(54-55): « Supplément à p. 55, mg. » : « *Réserves sur les solutions de Lévi-Strauss* : "objectives" [.] ce qui ranimerait* savoir absolu[.] Il n'y a que des *connaissances bâtarde*, *historiques d'un devenir du sens, comparaison comme deux choses vues* ».

mathématique. C'est peut-être sur cette neutralisation du jeu spatio-temporel qu'est fondé le postulat de l'objectivité scientifique ¹⁶.

* * *

Répetons que la tâche de Merleau-Ponty est de rendre compte à la fois de l'autonomie du social et de ce qui rend possible cette autonomie. C'est dans cette perspective que nous pouvons préciser le sens de la phrase citée au début de ce chapitre : « il y a *simultanément* décentration et reccentration de notre propre vie » (RC, 64).

On voit maintenant que c'est la fonction symbolique qui réunit ces deux mouvements contradictoires; mais cela ne revient pas à dire qu'elle soit la synthèse idéale de notre mouvement vers le dehors et du mouvement de l'autre vers nous. Elle est au contraire déchirée indéfiniment par le tourbillon spatio-temporel. Loin de réaliser le projet d'une eidétique universelle, l'analyse structurale de la société doit mettre à jour « la région sauvage » (S, 154) par où nous communiquons *indirectement* avec les autres en tant que tels.

Ainsi comprise, l'institution historique est à la fois « particularisante » et « universalisante » ¹⁷: elle est particularisante en ce sens qu'elle ouvre une dimension où adviennent une série d'autres expériences; mais elle est aussi universalisante parce que cette dimension constitue un champ ou une « membrure » du monde intersubjectif (S, 154). Autrement dit, l'*essence* de la société n'est pas un « universel de surplomb d'une méthode strictement objective » (S, 154), mais « un universel latéral » (S, 150). Sans cette dimension préobjective, l'analyse structurale resterait enfermée dans le symbolique; elle reviendrait alors à la philosophie idéaliste qui surplombe le monde.

17) Les mots sont dans les notes inédites dont Merleau-Ponty se servait dans le cours sur la notion d'institution, MS.IHPP(54-55):« Institution 8-10 ».

§3. Le temps historique et l'institution de la vérité dans l'histoire

Reste à considérer les rapports entre l'analyse structurale et la philosophie de l'histoire. A lire l'*Introduction à l'Œuvre de Marcel Mauss*, on a l'impression que, pour Lévi-Strauss, l'histoire n'est que l'actualisation de la totalité symbolique que l'humanité a acquise d'un seul coup : « [...] le langage n'a pu naître que tout d'un coup [...]. C'est que les deux catégories du signifiant et du signifié se sont constitués simultanément et solidairement, comme deux blocs complémentaires »¹⁸. Certes, cette conception permet d'écartier d'emblée la question de l'origine empirique du sens et de souligner le caractère discontinu de l'émergence du symbolique; il n'en demeure pas moins qu'elle risque d'être comprise comme anhistoricisme supposant idéalement la totalité intemporelle, même si Lévi-Strauss ajoute qu'il y a « toujours une inadéquation »¹⁹ entre le signifiant et le signifié.

Répétons que le but de Merleau-Ponty est de mettre à jour la durée publique comme élément essentiel de ce système apparemment intemporel. De ce point de vue, il semble important de s'attarder sur les dernières pages de son essai sur Lévi-Strauss (S,155-157), où Merleau-Ponty tente de saisir le moment où la recherche de Lévi-Strauss « rebondit sur ses propres acquisitions » (S, 155). Il s'agit de la réintroduction de l'approche historique dans l'analyse structurale et de l'élaboration de l'« histoire structurale » (S, 155)²⁰. Mais deux remarques préalables s'imposent :

1) La première concerne la célèbre distinction entre l'histoire stationnaire et l'histoire cumulative. Quel est le fondement de cette

18) *Ibid.*, p. XLVII.

19) *Ibid.*, p. XLIX.

20) Sur le développement de l'idée de l'histoire structurale chez Lévi-Strauss, voir Marcel Hénaff, *Claude Lévi-Strauss*, Paris, Pierre Belfond, 1991, pp. 241 et suiv.

distinction? A ce propos, Lévi-Strauss admet lui-même qu'il n'y a que des différences de degré entre ces deux modalités d'histoire : < toute histoire est cumulative, avec des différences de degré > ²¹. De ce point de vue, l'histoire stationnaire apparaît comme un cas limite. Même dans les sociétés dites archaïques, on peut constater des transformations où s'indiquent les distorsions de la structure par l'événement ²². D'autre part, il n'y a pas de < société cumulative en soi et par soi [...] Elle exprime une certaine modalité d'existence de cultures qui n'est autre que leur *manière d'être ensemble* [...] En ce sens, on peut dire que l'histoire cumulative est la forme caractéristique de ces superorganismes sociaux que constituent les groupes de sociétés, tandis que l'histoire stationnaire [...] serait la marque de ce genre de vie inférieure qui est celui des sociétés solitaires > ²³. Ainsi relativisée, cette distinction permet de saisir l'avènement du temps historique à l'intersection de sociétés.

2) Cette première remarque nous invite à dépasser l'analyse essentiellement statique des structures élémentaires de la parenté et à poser la question du *passage* d'une structure sociale à une autre (S, 156). Prenons un exemple : dans une communication faite devant la Société française de Philosophie, le 26 mai 1956 ²⁴, Lévi-Strauss souligne d'abord que le mythe et le rite ne sont pas toujours en relation de correspondance dans *une* société. Les mythes des indiens Pawee, par exemple, ne fondent immédiatement aucun des rites de cette tribu; par contre, on y trouve une

21) Lévi-Strauss, < Race et histoire >, Paris, UNESCO, 1952, repris in *Anthropologie structurale deux*, Paris, Plon, 1973, p. 411. Notons que cette distinction était déjà discutée dans une note inédite utilisée dans le cours sur l'institution (MS.IHPP(54-55):<Institution 9>).

22) Lévi-Strauss, < La notion d'archaïsme en ethnologie > in *Anthropologie structurale*, p. 139.

23) < Race et histoire >, p. 415.

24) < Sur les rapports entre la mythologie et le rituel >, *Bulletin de la Société française de Philosophie*, séance du 26 mai, t. XLVIII, 1956, pp. 99-125. Cf., aussi < Structure et dialectique > in *Anthropologie structurale*, pp. 266-275.

image symétrique et inversée des *rites* de tribus voisines avec lesquelles les Pawee sont liés historiquement et géographiquement. Lévi-Strauss en conclut à un « rapport dialectique »²⁵ entre la structure du mythe et la structure du rituel. Ce rapport latéral entre les structures impose, selon Lévi-Strauss, « un retour à la géographie et à l'histoire ».

Curieux de l'évolution de la pensée de Lévi-Strauss, Merleau-Ponty, qui assistait à cette séance²⁶, faisait remarquer que le retour à la géographie et à l'histoire devait faire éclater les structures élémentaires que Lévi-Strauss avait établies dans sa première recherche sur *Les structures élémentaire de la parenté* : les frontières des structures culturelles seraient conduites à s'estomper et chaque culture à s'ouvrir à des « motivations » historiques (S, 156).

Cet approfondissement de la pensée de Lévi-Strauss a certes le mérite de relativiser le schéma marxiste du développement en rattachant la question de l'histoire à la coexistence géographique : « Opposer à une philosophie de l'histoire comme celle de Sartre, écrit Merleau-Ponty dans une note du *Visible et l'invisible*, [...] non pas sans doute une philosophie de la géographie [...] mais une philosophie de la structure qui, à la vérité, se formera mieux au contact de la géographie qu'au contact de l'histoire » (VI, 312). Mais au lieu de développer cette philosophie de la structure, Lévi-Strauss tend à neutraliser l'écart originaire entre les sociétés; il lui suffit alors de faire appel à des procédés logiques, tels que permutations et transformations, pour formuler la loi de passage d'une structure à une

25) « Sur les rapports entre la mythologie et le rituel », p. 100.

26) Voir l'intervention de Merleau-Ponty, *ibid*, p.120 : « [Je souhaite] que la confiance que vous mettez dans l'instrument mathématique ne vous détourne pas du problème de l'histoire ». C'est pourquoi peut-être Merleau-Ponty ne souscrit pas à Lévi-Strauss lorsque celui-ci parlait comme si l'apparition de la société cumulative s'expliquait par « la coalition entre les cultures » qui consista dans « la mise en commun des chances ». Cf., « Race et histoire », p. 418 et VI, 260.

autre.

Merleau-Ponty tente au contraire de maintenir l'hétérogénéité *ontologique* entre le système symbolique et l'écart où advient l'événement historique, c'est-à-dire non naturel. C'est précisément au moment où une structure s'ouvre à une autre société que le temps historique s'introduit dans l'ensemble cohérent des sociétés. Cette ouverture, irréductible au symbolique, institue des rapports dynamiques entre les différentes structures, rapports qui organisent secrètement notre *paysage historique* :

En fait il s'agit de saisir le *nexus*²⁷, - ni < historique > ni < géographique >, - de l'histoire et de la géologie transcendante, ce même temps qui est espace, ce même espace qui est temps, [...] l'*Urstiftung* simultanée de temps et espace qui fait qu'il y a un paysage historique et une inscription quasi géographique de l'histoire (VI, 312).

Le temps historique *s'inscrit* dans le monde quasi géographique, lorsqu'une différence structurale advient *entre* des systèmes, de telle manière qu'elle institue un nouveau mode de coexistence. L'analyse de l'institution historique cherche à mettre en relief cette *configuration historique* où adviennent les < événements-matrices >²⁸.

§4. Nature, histoire et institution. La vérité dans le monde social.

Ces remarques nous permettent de mieux comprendre le problème du rapport entre la nature et la culture, que Merleau-Ponty reprend en citant

27) Allusion à Descartes, *Meditationes*, Praefatio, A.-T. VII, pp.9-10. Dans le cours sur la philosophie dialectique (1955-1956), Merleau-Ponty discutait l'ouvrage de M. Gueroult : *Descartes selon l'ordre des raisons*, Paris, Aubier, deuxième édition, 1968. Le problème est de voir comment Descartes est < amené à envisager un ordre qui ne serait pas nécessairement linéaire, et à suggérer un *nexus rationum* > (RC, 86), qui, selon Gueroult, marque < une rupture dans l'enchaînement unilinéaire des raisons > (t.I. p. 237, cité in MS.TCD(55-56): < Cercle cartésien, 12 mars 1956, p.7 >).

28) Le mot apparaît dans une note inédite pour le cours sur l'institution, MS.IHPP(54-55):< Institution 9 >.

l'exemple de la prohibition de l'inceste (S, 154-157). On sait que, déjà dans *Les structures élémentaires de la parenté*, Lévi-Strauss affirmait que la prohibition de l'inceste est à la fois naturelle et culturelle; elle est naturelle au sens où elle est fondée sur la fonction biologique et qu'elle est universelle; mais elle est aussi culturelle puisqu'elle suppose un système de normes et d'interdits. Plus précisément, elle se situe à la fois au seuil de la culture et dans la culture ²⁹. En tout cas, cette institution se trouve au-delà de l'antithèse de la nature et de la culture.

Or, tandis que Lévi-Strauss se contente dans ce texte d'écarter l'explication historique, Merleau-Ponty souligne que, en réintroduisant l'analyse historique, on est en effet conduit à distinguer deux attitudes à l'égard de la prohibition de l'inceste : d'un côté, < une culture qui prohibe absolument l'inceste, et est la négation simple, directe ou immédiate de la nature > (S, 156); et de l'autre côté, une culture qui < compose avec la nature > (S, 154), qui < ruse plutôt avec la nature et tourne quelquefois la prohibition de l'inceste > (S, 156). C'est précisément dans ce deuxième type de culture que l'on trouve des préfigurations du système moderne de la parenté et celles du monde historique.

Quel sera, dans cette perspective, le rapport entre le temps naturel et le temps historique? Il y a certes < ceci de neuf dans le temps historique >, dit Merleau-Ponty ailleurs. C'est que < ce que nous faisons ouvre un champ, fonde, institue, reprend. Un échange se produit, et une consonance secrète, entre ce qui a été, ce qui est et ce qui sera. Le temps n'est plus ici la poussée naturelle qui vient d'avant nous. [...] Quoique nous pensions, nos institutions, nos plans empiètent sur l'avenir, ils en escomptent la relance, ils ne fonctionnent qu'en milieu historique > ³⁰.

29) *Les structures élémentaires de la parenté*, deuxième édition, Paris/La Haye, Mouton & Co., p. 14.

30) < La découverte de l'histoire > in *Les philosophes célèbres*, Paris, Ed. d'art, Lucien Mazenod, coll. < Galerie des Hommes célèbres >, 1956, p. 250. Texte qui n'a pas été repris in < Partout et nulle part >, S, 158-200.

Mais cela ne revient pas à dire que l'histoire soit < une seconde nature > (Lukács) superposée à la nature, c'est-à-dire un ordre autonome qui s'établirait en annulant la causalité et la finalité naturelles :

Elle [= l'histoire] ne s'établit pas en substituant à la causalité ou à la finalité naturelles un autre ordre de causalité ou de finalité qui les annule; elle s'y insinue plutôt, *elle leur fait parler son langage*, elle ruse avec elles pour les détourner d'elles-mêmes, et c'est pourquoi il est essentiel à l'histoire de n'être pas "histoire absolue", un univers d'immanence où les dimensions du temps se rabattent l'une sur l'autre, se replient l'une dans l'autre ³¹.

Nous sommes ici renvoyé à la conclusion de notre discussion sur l'ordre vital de l'institution : < Le rapport de cette humanité complexe avec la nature et la vie n'est ni simple ni net : la psychologie animale et l'ethnologie dévoilent dans l'animalité, non certes l'origine de l'humanité, mais des ébauches, des préfigurations partielles, et comme des caricatures anticipées > (S, 157). Il est temps de préciser les rapports entre l'institution naturelle et l'institution historique :

Si l'animalité *nous* apparaît comme l'ébauches de notre vie historique, cela ne revient pas à dire que, ajoute Merleau-Ponty, la société humaine se trouve déjà préparée dans le monde naturel, mais que l'histoire < fait parler son langage >, en instituant à la fois le contact et la distance entre les deux ordres de l'institution : <[l]’homme et la société ne sont pas exactement hors de la nature et du biologique : ils s’en distinguent en rassemblant les “mises” de la nature et en les risquant toutes ensemble > (S, 157).

Ainsi compris, le temps historique est lié au temps naturel tout en s'en séparant; plus précisément, c'est dans le mouvement même par lequel l'histoire se distingue de la nature que l'histoire s'enracine, non certes dans le monde naturel au sens empirique, mais dans le monde sauvage, en

31) *Id.*, p.251.

convoquant par exemple le passé mythique ou *l'événement-matrice*. Le monde historique s'institue au croisement de ces deux mouvements : mouvement vers le monde culturel et mouvement vers le monde sauvage. L'apparition du temps historique est fondée pour ainsi dire sur l'entrelacement du monde naturel et du monde culturel.

Examinons de plus près le statut philosophique du monde naturel dans l'ensemble de notre interrogation. Lorsque nous avons discuté l'ordre vital de l'institution, nous avons souligné que l'ordre vital ne nous apparaît ni comme un objet, ni comme un principe caché dans l'univers, mais comme un écart par rapport à une réalité générale. Il n'y a pas, en effet, de monde naturel nous apparaissant directement, car son apparition est toujours médiatisée par la matrice symbolique. Comme l'éthologie animale, le monde historique < fait parler > la nature au moyen de cette matrice, *comme* s'il était l'expression fidèle du monde. Réciproquement, le monde naturel, qui apparaît *comme* un événement du monde sauvage, tend de soi à s'intégrer dans cette matrice où il sera exprimé. D'où une certaine autonomie du monde symbolique déjà institué. L'analyse structuraliste est fondée sur cette autonomie du symbolique qui tend de soi à cacher son propre devenir.

La philosophie de l'institution cherche précisément à mettre à jour ce devenir de vérité du monde historique; elle discerne le surgissement du temps historique, en dévoilant le fondement même du rapport latéral entre l'histoire et la nature. On ne peut certes pas évaluer de manière positive la vérité des sociétés, car cela suppose que le principe de l'évaluation soit déjà établi ou bien dans le monde naturel ou bien dans le monde historique. Il n'en reste pas moins qu'une détermination négative est toujours possible : on peut trouver les critères de cette évaluation dans un écart structurel, qui est le sillage du devenir du monde. Si donc on a abandonné l'alternative de la nature et de l'histoire, de la structure et de l'événement, de la norme et de l'action, on pourrait analyser l'institution dynamique de la société en fonction des *degrés* ou des *modalités* de son

ouverture sur d'autres sociétés et sur un avenir.

Tel est peut-être le sens de la dernière phrase du paragraphe consacré à l'ordre historique de l'institution - ordre où Merleau-Ponty cherchait à dépasser à la fois le relativisme empiriste, kantien et structuraliste, et la pensée hiérarchisée :

[...] ce travail du passé contre le présent n'aboutit pas à une histoire universelle, [...] mais à un tableau de diverses possibilités complexes, toujours liées à des circonstances locales [...] et dont nous ne pouvons pas dire que l'une soit *plus vraie* que l'autre, quoi que nous puissions dire que l'une est plus fautive, plus artificieuse, et a moins d'ouverture sur un avenir moins riche (RC, 65).

Troisième partie

Institution et interrogation

CHAPITRE I

LA NOTION DE CHAIR ET L'INSTITUTION PRIMORDIALE DU CORPS

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

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

Notons d'abord quelques points de repère :

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

émergent l'un de l'autre ⁸.

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

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

* * *

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

3) La phénoménologie et son dehors.

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

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

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

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

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

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

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

CHAPITRE II

SURREFLEXION ET INSTITUTION

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

On peut noter deux points dans cette citation :

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

CHAPITRE III

HYPERDIALECTIQUE ET INSTITUTION

§1. L'hyperdialectique et la philosophie interrogative.

Rappelons que, dès *La structure du comportement*, la problématique de l'institution a été élaborée comme critique de la *phénoménologie* (au sens hégélien) de la connaissance de la pensée néo-kantienne. Il conviendrait donc de préciser comment cette question a été reprise dans le chapitre sur la dialectique du *Visible et l'invisible*. Nous ne reprenons pas la discussion avec l'analytique sartrienne de l'être et du néant. Notons simplement que Sartre s'efforçait lui-même de dépasser la pensée réflexive, en purifiant totalement la subjectivité transcendantale et en concevant le négatif comme un vide qui par définition adhère à l'être. Mais, faute de pouvoir thématiser pleinement l'ordre autonome de l'institué, il ne parvenait pas à établir les relations intrinsèques entre négatif et positif. Merleau-Ponty proposait de dégager leur membrure commune pour rendre compte de la solidité propre à l'imaginaire.

Mais la solution ne doit-elle pas être cherchée dans la dialectique hégélienne elle-même? Au lieu de rester dans l'ambiguïté de la foi

perceptive, ne devons-nous pas l'intégrer dans le devenir de la conscience, voire dans l'absolu? C'est pour répondre à cette objection que Merleau-Ponty propose l'idée de l'hyperdialectique. Quelles sont les caractéristiques de l'hyperdialectique par opposition à la < mauvaise dialectique >?

1) La < médiation par soi > et la < finitude opérante >.

Il faut noter d'abord que Merleau-Ponty lui-même n'hésite pas à admettre la proximité de sa pensée avec l'idée hégélienne de la *médiation par soi*, c'est-à-dire < d'un mouvement par lequel chaque terme cesse d'être lui-même pour devenir lui-même, se brise, s'ouvre, se nie, pour se réaliser > (VI, 126; Cf. RC, 79). Effectivement, la notion de réversibilité renvoie à un lieu où chaque terme n'est lui-même qu'en se rapportant vers le terme opposé, de sorte que c'est la même chose pour chacun de passer dans l'autre ou de devenir soi, de sortir de soi ou de rentrer en soi ¹ (VI, 124). C'est pourquoi d'ailleurs nous n'avons pas hésité à utiliser le mot *médiation* pour désigner le < couplage > paradoxal ou la < circulation intérieure > du dedans et du dehors, du même et de l'autre, du passé et du présent. D'autre part, les antinomies que nous avons soulignées à propos de la foi perceptive n'impliquent-elles pas que l'immédiat lui-même exige la médiation, le devenir, et même l'autodestruction? (RC, 79; VI, 124).

Pour préciser la différence de l'hyperdialectique avec la mauvaise dialectique, il importe de revenir à la discussion avec la pensée structuraliste, pour souligner une fois de plus son aspect idéaliste : en concevant la suprématie de la médiation symbolique, Lacan ne pouvait pas thématiser notre rencontre génératrice avec l'autre, rencontre qui a lieu

1) Allusion à Hegel : voir par exemple *Précis de l'Encyclopédie des sciences philosophiques*, trad. J. Gibelin, Paris, Vrin, § 84, p. 76. (Cf. J. Deprun, < Culture et mémoire dans *Le visible et l'invisible* >, *op. cit.*, p. 148. Voir aussi, VI, 74, 165.

déjà au niveau de l'imaginaire; l'histoire de l'art de Panofsky, tout en réussissant à faire apparaître les systèmes d'équivalences qui sont implicitement acceptés par les artistes créateurs, aboutit en dernière analyse à établir une hiérarchie entre les systèmes pour privilégier le point de vue de l'historien de l'art qui *logifie* notre regard naïf; la linguistique de Saussure, qui avait su thématiser la détermination différentielle des signes, a oublié parfois le silence de la parole instituante qui renvoie à la genèse du sens *dans* la synchronie; enfin, en prenant pour modèle la linguistique structuraliste, l'anthropologie structurale de Lévi-Strauss ne pouvait pas rendre compte de notre région sauvage où nous rencontrons l'autre.

Dans tous les cas, la philosophie de Merleau-Ponty nous mettait en garde contre l'idée structuraliste lorsqu'elle tendait à tenir pour donné le système symbolique, et à supprimer - par avance - la possibilité de l'événement du monde. Il est bien certain que l'ordre symbolique permet au négatif de ne pas s'épuiser < à exclure le positif > (RC, 79), et d'instituer un sens durable. Mais cela ne revient pas à dire nécessairement que la réflexion phénoménologique doit se transformer en système quasi hégélien où le négatif serait supprimé en tant qu'il est le moment provisoire. Le < double sens > de la réflexion fait subsister toujours le *résidu* préobjectif qui nous fait recommencer l'interrogation : < Penser l'absolu, ce n'est pas seulement penser l'absolu, mais aussi le reste et de nouveau l'absolu à partir du reste, et ainsi de suite > (PNH, 124). Ce *reste* interdirait donc à la pensée dialectique de faire la synthèse idéale de deux mouvements contradictoires et d'établir un système hiérarchisé, parce qu'il renvoie, au fond, à < l'inertie du contenu > (VI, 129) et à son auto-mouvement : < nous ne connaissons de dépassements que concrets, partiels, encombrés de suivivances, grevés de déficits > (VI, 129).

De ce point de vue, la < finitude opérante > n'est pas le < faux

infini > dont parle Hegel ², ni le simple mélange de l'infini et du fini, mais la < contradiction opérante > qui enferme sa propre < fécondité > (RC, 78-79). Elle est le < ressort > même de la pensée dialectique, car elle est ce à partir de quoi la systématisation devient possible. La réflexion phénoménologique est toujours nécessaire pour faire apparaître cette < différence sans contradiction > (passage déjà cité) qui résiste par principe à la totalisation systématique.

2) La circularité et le décentrement.

On a montré dans le chapitre précédent que l'idée de la surréflexion mettait en question le commencement de la philosophie. Le mouvement de la vérité consiste dans l'échange perpétuel entre commencement et fin, attitude naturelle et attitude transcendante. Mais cet échange continué est-il autre chose que le mouvement dialectique, le devenir se médiatisant soi-même?

Le vrai est le devenir de soi-même, dit Hegel, le cercle qui présuppose et a au commencement sa fin comme son but, et qui est effectivement réel seulement moyennant son actualisation développée et moyennant sa fin ³.

Selon Merleau-Ponty, la pensée dialectique est une pensée qui < apprend >, en faisant elle-même sa route et en retournant sur elle-même. C'est pourquoi les étapes passées ne sont pas simplement passées, < elles ont appelé ou exigé par les étapes présentes en cela même qu'elles ont de nouveau et de déconcertant, elles continuent donc d'être en elles, ce qui veut dire aussi qu'elles sont rétrospectivement modifiées par elles > (VI,

2) Cf. Hegel, *Précis de l'Encyclopédie*, § 94, p. 81.

3) *Préface à la Phénoménologie de l'Esprit*, trad. J. Hyppolite, Paris, Aubier, tome I, p. 18. Ce passage est cité deux fois dans les notes inédites qui servirent à la préparation du cours sur < la philosophie dialectique > (MS.PHD(55-56):< 1er mars, p. 1 > et < 8 mars p. 3 >). Cf. aussi PNH, 124.

123). Corrélativement, la dialectique ne se formule pas en énoncés successifs qui seraient à prendre tels quels, chaque énoncé partiel, pour être vrai, doit être rapporté à l'étape dont il relève (V, 123-124). Si c'est en ce sens que l'on peut comprendre le < double sens > de l'analyse réflexive, la surréflexion, qui tiendrait compte aussi bien d'elle-même que des changements qu'elle introduit dans le spectacle, est-elle autre chose que la pensée dialectique? La chair en tant que < ressort > de la constitution n'est-elle pas le devenir même de l'esprit qui se médiatise lui-même? ⁴

Rappelons que le rapport réversible entre le fondant et le fondé n'était pas considéré comme totalement symétrique. De même que l'ordre inférieur ne se dépasse pas complètement dans l'ordre supérieur parce qu'il s'oublie lui-même, de même l'ordre supérieur ne s'explique pas par l'inférieur et possède sa propre autonomie. Par conséquent, l'idée de l'hyperdialectique, qui se substitue à celle du dépassement qui conserve, nous invite à mettre en évidence le décalage entre le mouvement ascendant et le mouvement descendant. Si l'hyperdialectique est < sans synthèse >, c'est qu'elle < se maintient pour ainsi dire, sur place > (RC, 86), de manière à faire apparaître la logique d'implication qui y sont opérante. Même de ce point de vue, les antinomies de la foi perceptible ne seront pas supprimées par la pensée dialectique, elles y restent opérantes comme contradictions fécondes, - contradiction que l'interrogation philosophique a pour tâche de faire apparaître sans coïncider avec elles.

Comment concevoir ce décalage qui est aussi celui de l'attitude naturelle et de l'attitude transcendantale? La pensée dialectique, dans la mesure même où elle récuse l'enchaînement linéaire des raisonnements, peut être considérée comme un < centre et non construction > (VI, 220), - et en ce sens, elle croit survoler les cercles de l'analyse réflexive; mais ce cercle comporte toujours un décentrement qui lui est imprévisible. Il faut

4) Cf. *Phénoménologie de l'Esprit*, tome II, p. 311.

donc renoncer à la pensée par plans et perspectives, sans pour autant s'enfermer dans la pensée circulaire, c'est-à-dire sans récuser d'emblée la possibilité de l'interrogation : < il y a deux cercles, ou deux tourbillons, ou deux sphères, concentriques quand je vis naïvement, et, dès que je m'interroge, faiblement décentrés l'un par rapport à l'autre... > (VI, 182). Pour reprendre l'expression qu'il utilise à propos de la pensée mythique, la pensée dialectique est < pensée en spirale qui tente toujours à nouveau de se masquer sa contradiction fondamentale > (S, 153).

3) Le champ interrogatif et l'institution du monde.

Quel sera alors le statut de celui qui interroge dans ce mouvement circulaire? Il faut noter d'abord que ce sujet est toujours impliqué dans le mouvement même de la dialectique. Il y advient comme un sujet qui est < capable de différencier et d'intégrer dans un seul univers les sens doubles ou même multiples > (VI, 125). Mais si, comme nous l'avons montré, la finitude opérante et le cheminement en spirale sont irréductibles, il lui est interdit par principe d'opérer une intégration totale de l'expérience et de survoler le mouvement comme objet. Il ne fait donc qu'interroger le monde, mais loin de rester dans un < relativisme vulgaire > (VI, 129) qui se contenterait de relativiser les rapports du sujet et de l'objet (RC, 80), l'interrogation philosophique fait apparaître ou < laisse être > (VI, 138) la chose même et le monde et assiste à leur être continué : < [la dialectique comme pensée subjective] ne fait pas reposer l'être sur lui-même, elle le fait apparaître devant quelqu'un, comme réponse à une interrogation > (RC, 80). Il faut noter que, si Merleau-Ponty rapproche l'idée du < travail du négatif > de celle de la < transcendance > (au sens heideggerien) (RC, 79), c'est que l'interrogation philosophique ne se réduit pas à une incertitude subjective, ni à un doute sceptique, mais fonde une

nouvelle conception de la vérité qui ne relève plus d'un rapport d'adéquation ou d'immanence.

Ces remarques nous conduisent à préciser les caractéristiques de la pensée interrogative :

Si l'hyperdialectique, en tant que mode d'interrogation, ne se formule pas en thèse, c'est qu'elle ne relève pas de la proposition que les questions ordinaires, même scientifiques, supposent préexistants. L'interrogation n'est pas non plus le manque ou l'absence provisoire d'un fait ou d'un énoncé positif. Si le philosophe, en interrogeant le monde, n'attend ni reçoit une réponse, si donc l'interrogation n'est jamais supprimée par la réponse ordinaire, c'est qu'elle est ce à partir de quoi nos questions et réponses deviennent possibles. Elle ouvre un champ interrogatif où viennent s'inscrire le vrai et le faux, l'affirmation et la négation logiques. Si donc la philosophie interrogative « ne prend pas pour donné le contexte » (VI, 142), ce n'est pas qu'elle le suppose inexistant, mais qu'elle se retourne sans cesse sur lui-même pour problématiser, re-problématiser le monde institué.

D'autre part, si l'interrogation n'est pas la généralisation du doute sceptique, c'est que sa négativité s'inscrit dans la structure même du monde : « Le chemin est doute ou même désespoir, mais le doute cartésien aboutit à restauration de vérité au sens initial (par Dieu) au lieu qu'ici le doute, toute histoire de la conscience s'y inscrit » (PHN, 98). Le monde qu'elle laisse être lui apparaît comme constellation avec sa propre loi structurale, et la négativité de l'interrogation philosophique n'est pas la pure négation de ce monde, mais le « Néant déterminé » (PHN, 99) ou la déformation cohérente de cette structure. Or, le sens qu'elle institue s'inscrit comme silence à l'intersection de rapports. Ce silence n'est pas le contraire du langage dans la mesure où il suppose « des articulations » et « des rapports réglés » (VI, 137) du monde, bien qu'il ne soit pas le sens de la proposition ou de l'énoncé positif. S'il est donc vrai que

« l'interrogation philosophique se réitère à l'intérieur du langage » (VI, 132) et que le négatif doit être soutenue par l'appareil du langage, le passage au monde du langage ne supprime pas les antinomies de la foi perceptive ⁵.

Enfin, si celui qui interroge est lui-même inscrit dans ce devenir du monde, l'interrogation ne peut pas tenir pour donnée « l'identité de celui qui questionne » (VI, 142), mais elle en cherche l'origine et le sens : « nous-mêmes sommes une seule question continuée, une entreprise perpétuelle de relèvement de nous-mêmes sur les constellations du monde, et des choses sur nos dimensions » (VI, 140); « Le monde existant existe sous le mode interrogatif » (VI, 139). C'est en ce sens que l'on peut dire que : « la philosophie, c'est la foi perceptive s'interrogeant sur elle-même » (VI, 139).

Par conséquent, l'interrogation s'inscrit précisément dans l'écart du monde interrogatif par rapport à lui-même, écart qui apparaît et disparaît selon les lois structurales du monde. D'autre part, celui qui interroge est lui-même traversé par ce champ interrogatif, qui est pour ainsi dire son point aveugle, et par lequel il communique avec le monde lui-même (Cf. RC, 80). La chair se définit alors comme ce champ interrogatif lui-même qui nous traverse, qui précède l'affirmation et la négation logiques, mais qui rend possible notre rencontre avec le monde.

Ce qui est donc essentiel, c'est que l'interrogation fait apparaître une genèse non empiriste de la vérité, vérité qui ne relève plus de l'adéquation de l'esprit et de la chose, mais de l'être même du monde qui se dévoile. Ce dont nous disposons, ce n'est donc ni d'une conscience constituante des choses, ni d'une préordination réaliste des choses à la

5) Cf. VI, 233 : « Ce déchirement de la réflexion (qui *sort* de soi voulant rentrer en soi) peut-il finir? Il faudrait un silence qui enveloppe la parole de nouveau après qu'on s'est aperçu que la parole enveloppait le silence prétendu de la coïncidence psychologique.[...] ce silence ne sera *pas le contraire* du langage ».

conscience, mais de « *mesurants* pour l'Être » (VI, 140). L'interrogation philosophique sur le monde et l'histoire est la pratique de cette mesure, « le repérage de leur écart ou de leur différence à l'égard de nos normes » (VI, 140) :

La philosophie ne décompose pas notre relation avec le monde en éléments réels, ou même en référence idéales qui feraient de lui un objet idéal, mais elle y *discerne* des articulations, elle y réveille des rapports *règlés* de prépossession, de récapitulation, d'enjambement, qui sont comme endormis dans notre paysage ontologique, qui n'y subsistent plus que sous forme de traces, et qui pourtant, continue d'y fonctionner, d'y *instituer* du nouveau » (VI, 137, nous soulignons).

Il s'agit toujours de dépasser l'alternative du réalisme et l'idéalisme, mais Merleau-Ponty ne se contente plus de revenir au champ ambigu où se confond le réel et l'imaginaire. Il se propose d'abord de bien discerner « des articulations du monde ». Mais cette analyse structurale ne vise pas à construire un système hiérarchisé; au contraire, elle cherche à éveiller dans le monde la négativité opérante en tant qu'elle est une ouverture sur le monde lui-même, ou sur le « il y a »⁶ inaugural.

6) VI, 292 : « le chiasme, "l'empiètement intentionnel" sont irréductibles, ce qui amène à rejeter la notion du sujet, ou à définir le sujet comme champ, comme système hiérarchisé de structure ouverte par un *il y a* inaugural »; VI, 313 : « l'essentiel est le *réfléchi en bougé*, où le touchant est *toujours sur le point* de se saisir comme tangible, manque sa saisie, et ne l'achève que dans un *il y a* ». Voir aussi, VI, 59, 119, 134, 190 note, 256, 262, 267.

§2. L'expérience humaine et la logique spéculative.

Si, malgré la proximité de sa philosophie avec la pensée dialectique, Merleau-Ponty n'a pas adopté dans son dernier ouvrage les termes hégéliens, c'est que la dialectique a déjà sa propre histoire, ses « aventures » et ses déviations. Merleau-Ponty ne cesse de souligner que la dialectique est, essentiellement et par définition, « instable » (VI, 126, RC, 82, PNH, 125). La « mauvaise dialectique » (VI, 129) commence presque avec la dialectique elle-même, puisqu'elle n'a jamais pu se formuler en thèse sans se dénaturer : « Il lui est essentiel d'être autocritique, - et il lui est essentiel aussi de l'oublier dès qu'elle devient ce qu'on appelle *une philosophie* » (VI, 126). On peut donc dire que l'hégélianisme et l'anti-hégélianisme sont institués par la philosophie hégélienne elle-même (Marx, Kierkegaard, Nietzsche)⁷. Mais la « non-philosophie » des anti-hégéliens est si dominée par la lutte contre Hegel, et en cela si solidaire de lui, qu'elle ne peut pas nous donner un remède aux difficultés actuelles (Cf. RC, 141-144). Comme nous l'avons fait à l'égard de Descartes, nous devrions peut-être chercher l'*origine* de la crise de la pensée dialectique dans les textes de Hegel lui-même, dans le geste par lequel il a ouvert cette nouvelle dimension, pour aussitôt la refermer. Cela permettrait de dépasser aussi bien l'hégélianisme que l'anti-hégélianisme, sans retomber

7) Dans les notes inédites utilisées dans le cours sur « la philosophie dialectique », Merleau-Ponty discutait le célèbre commentaire de A. Kojève (*Introduction à la phénoménologie de Hegel*, Paris, Gallimard, 1947), en se référant à un article de J. Wahl : « A propos de *l'introduction à la phénoménologie de Hegel* par A. Kojève », *Deucalion*, 5, oct. 1955, pp. 77-99. Cf. notamment p. 97 où Wahl critique l'interprétation non dialectique du mot *aufheben*, cité in MS.PHD(55-56) : « 17 mai 1956 p. 8 ».

dans le pré-hégélianisme ⁸. Mais comme le note à juste titre Renaud Barbaras, la position de Merleau-Ponty à l'égard de Hegel est moins claire qu'à l'égard de Sartre ⁹. Son dernier cours au Collège de France intitulé « La philosophie et la non-philosophie depuis Hegel » (1961), où il reprenait les thèmes du cours sur « la philosophie dialectique » (1955-1956) et du cours sur « la philosophie aujourd'hui » (1958-59), a été interrompu par la mort soudaine du philosophe. Nous essayerons tout de même de donner quelques points de repère.

Il faut signaler d'abord que Merleau-Ponty retient chez Hegel notamment l'idée de l'expérience (*Erfahrung*) de la pensée, c'est-à-dire celle d'un « cheminement au cours duquel elle apprend » (RC, 81). C'est dans cette perspective que Merleau-Ponty commente en 1961 les quatre dernières pages de l'*Introduction (Einleitung)* à la *Phénoménologie de l'Esprit*, en se référant au commentaire de Heidegger ¹⁰.

Or, il est intéressant de noter que Merleau-Ponty retrouve dans cette phénoménologie de l'expérience ce qui annonce sa propre notion de chiasme

8) Dans les notes inédites pour le cours intitulé « Textes et commentaires sur la dialectique », Merleau-Ponty commentait *Le poème de Parménide*, en se référant à l'*Introduction* de J. Beaufret (Paris, PUF, coll. « Epiméthée », 1955), pour examiner ensuite comment Platon le reprend dans le *Parménide* et le *Sophiste* (MS.TCD : « III, Parménide et Platon » et « IV, Platon et dialectique »). C'est sans doute le commentaire de Beaufret qui a conduit Merleau-Ponty à rapprocher la pensée dialectique de la notion heideggerienne de transcendance. Cf. par exemple, *Introduction*, p. 41-42 : « Ce qui advient, [...] c'est la *transcendance* elle-même; non pas sans doute au sens métaphysique [...] mais au sens du dépassement ou de la transgression radicale de tout étant possible vers l'éclaircie même de l'être de l'étant ».

9) Cf. R. Barbaras, *De l'être et du phénomène*, p. 163 note. Voir aussi, J. Taminiaux, « Merleau-Ponty : De la dialectique à l'hyperdialectique », in *Recoupements*, *op. cit.*, pp. 91-117.

10) Hegel, *Phénoménologie de l'Esprit*, trad. Hyppolite, t. II, pp. 74-77. – M. Heidegger, « Hegel et son concept de l'expérience », in *Chemins qui ne mènent nulle part*, trad. W. Brokmeier, nouvelle édition, ^D Gallimard, coll. « Tel », 1962, pp. 147-252.

(chiasma) (PNH, 98, 117). Il s'agit du chiasme de la conscience de soi et de la conscience de l'objet. Merleau-Ponty cite à ce propos la phrase de Hegel : « puisque l'un et l'autre sont devant le même témoin (pour la conscience, *für dasselbe*), la conscience est elle-même une comparaison »¹¹. Dans le mouvement dialectique, la mesure (*Masstab*) et le mesuré sont réversibles, leur distinction est intérieure à la conscience : « L'échange entre mesurant et mesuré dans la réflexion fait que c'est autant l'objet qui mesure le sujet que le sujet qui mesure l'objet » (PNH, 110). Selon Merleau-Ponty, c'est précisément cette réversibilité du mesurant et du mesuré qui rend possible l'apprentissage de la conscience (PNH, 111). Ainsi compris, le chiasme du rapport à soi et du rapport à un objet renvoie à un moment où la conscience s'examine elle-même, où la mesure et le mesuré sont simultanément mis en question : « la conscience subit donc cette violence venant d'elle-même »¹².

Cette violence renvoie à un événement où le mesurant et le mesuré, le rapport à soi et le rapport à un transcendant se croisent à l'intérieur même de la structure de la conscience. Il y a donc « dualité dans l'indivision du processus » (PNH, 103). Cela le conduit à souligner l'idée de « l'ambiguïté (*Zweideutigkeit*) » du vrai¹³ : « la conscience sait *quelque chose*, cet objet est l'essence ou l'*en-soi*; mais il est aussi l'*en-soi* pour la conscience; avec cela entre en jeu l'ambiguïté du vrai ».

Mais il ne s'agit pas d'affirmer que « la conscience est l'impossible, échec par principe, étant fissure et porte à faux » (PNH, 109); la tâche de Merleau-Ponty consiste à saisir cet « écart » (PNH, 111) entre mesurant et mesuré et à déterminer son statut phénoménologique ou ontologique; cet écart révèle en effet « la membrure cachée de "sujet" et "objet" » (PNH, 108) à partir de quoi il faut éclaircir le sujet et l'objet

11) PNH, 101, trad. de Merleau-Ponty. Cf. trad. Hyppolite, t. I, p. 74.

12) *Phénoménologie de l'Esprit*, t. I, p. 71.

13) *Ibid.*, p. 75.

de l'expérience. Il faut donc bien définir cette membrure pour que l'ambiguïté soit < bonne >, qu'elle ne soit pas à comprendre < comme un manque d'univocité, mais comme caractérisation de sa (la conscience) propre d'unité d'essence > (PNH, 119, 127).

Précisons. Si la conscience apprend quelque chose, si elle fait surgir le nouvel objet devant elle-même, cet objet apparaît comme < déjà là, "en soi", avant elle > (RC, 81). En d'autres termes, si la conscience assiste à l'apparition discontinue du nouvel objet - plus vrai et moins abstrait -, elle le fait apparaître comme vérité de ce qui était déjà là. Saisir le chiasme de la conscience, c'est donc saisir ce < passage de la chose à l'être pour soi > (*Id*).

C'est précisément dans ce *passage* que Merleau-Ponty découvre l'« automouvement du contenu préobjectif et présubjectif » (PNH, 115) ou un < nouveau milieu ontologique qui est *l'Erscheinung* >. On retrouve ici l'argument qu'il développe, dans *Le visible*, à propos de l'expérience de la désillusion :

< Au moment p. ex. où je "rectifie" mon savoir selon l'objet, cela change l'objet aussi, il se dépose en lui une couche de désillusion, même si c'est lui qui me l'enseigne du coup, il n'est plus le même que tout à l'heure. [...] ce qui est barré n'est pas annulé, et pas même dans l'objet. Il n'y a pas d'erreur absolu. L'essence ne se substitue pas à l'apparence : l'apparence devient l'essence et le vrai est ce qui est *gewesen*. Il est essentiel au *Wissen* d'être *erscheinende Wissen* > (PNH, 114).

Il s'agit donc de saisir un moment < où l'apparition devient égale à l'essence > (PNH, 105). C'est à ce moment-là que < le phénomène passe dans l'absolu, montre ce que c'est que l'absolu > (PNH, 117). Hegel annonce ici la phénoménologie au sens husserlien, notamment son idée de l'intentionnalité opérante (PNH, 113-4, 116). Chez deux auteurs, la phénoménologie doit éclairer la structure de conscience de l'extérieur que crée le mouvement dialectique, sans qu'elle ait pris possession de son propre renversement. < de ce mouvement d'autogenèse qui la traverse > (PNH,

123). Il est certain que le phénomène implique en lui-même le mouvement qui fait surgir un nouvel objet vrai, c'est-à-dire la discontinuité < empirique > (PNH, 117). Mais ce surgissement *dévoile* < ce qui précédait, qui donc a sa cohésion et sa nécessité > (PNH, 114). La dialectique ainsi conçue désigne un mouvement charnel qui implique à la fois continuité et discontinuité, dévoilement et illusion, anticipation et renversement. Parallèlement, on doit définir le chiasme de la conscience comme une < ouverture à quelque chose qui peut se dévoiler, qui a des profondeurs, une latence, qui donc peut donner lieu à l'ek-stase d'où sortira un vrai nouveau > (PNH, 115). Cela implique plusieurs conséquences :

1) Il faut d'abord noter la différence radicale de cette interprétation par rapport à la < phénoménologie de la connaissance > de l'idéalisme critique. Alors que chez Cassirer, la dialectique n'était qu'un < moteur spirituel > (PNH, 116) de la conscience constituante, c'est au contraire la dialectique qui dévoile ici l'envers de la conscience et établit une vérité plus profonde. La dialectique est à comprendre comme mouvement non-conceptuel et lié au contenu, ou comme une expérience qui se dévoile peu à peu, qui a des < profondeurs >. Dès lors, la dialectique n'est pas < propriété de la conscience; c'est plutôt la conscience qui est propriété de la dialectique; la dialectique a la conscience > (*Id.*).

2) Mais cela ne conduit pas à poser l'absolu < derrière l'*Erscheinung* > (PNH, 114), car la dialectique paraît impensable sans la conscience à travers laquelle se fait la production du nouvel objet. La question est de concevoir autrement la dimension même de l'absolu, en décrivant l'expérience en termes de dévoilement et d'occultation, d'événement et de latence. Le dévoilement du phénomène est bien la présence de l'absolu, c'est-à-dire l'exposition de savoir. Mais réciproquement, ce savoir absolu ne s'avère absolu qu'en se manifestant, en naissant dans les phénomènes (PNH, 97). S'il est donc vrai qu'< il y a apparition [...] d'un savoir absolument savoir,

dont toutes les phases passent l'une dans l'autre > (PNH, 108), cette apparition est toujours partielle et latérale. Bref, la philosophie doit concevoir l'absolu < comme l'autre côté de l'*Erscheinung* ou du phénomène > (PNH, 114).

3) Troisième remarque concerne le rôle du philosophe dans la phénoménologie de l'expérience. Si le mouvement dialectique est compris comme automouvement du contenu préobjectif, c'est qu' < un apport (ajout : *Zutat*) de notre part est superflu >, qu'il ne nous reste de ce point de vue qu'une < pure vision (*reine Zusehen*) > ¹⁴; le phénomène ne se dévoile pas sans rapport à quelqu'un qui en fait l'expérience. Dès lors, le philosophe ne fait qu'assister à l'enroulement de l'expérience sur elle-même, et à l'institution de son sens qu'il < laisse être >. Ainsi compris, le mouvement charnel de la dialectique se déroule dans un écart de la conscience naturelle et de la science, dans l'entre-deux (*Zwischen*) de la foi perceptive et de la philosophie (PNH, 120).

* * *

Il reste à préciser en quel sens Hegel a lui-même dissimulé cette découverte fondamentale. Dans son cours sur la philosophie dialectique, Merleau-Ponty note deux points :

1) Le premier point concerne le passage de la dialectique à la spéculation, passage < qui transforme la dialectique en système > (RC, 82). Comme le note Jean Hyppolite, alors que dans la *Phénoménologie de l'Esprit*, c'est l'expérience de la conscience et la dialectique qui étaient au premier plan, dans la *Logique*, l'expérience comme telle est dépassée et c'est la vérité elle-même qui se développe spéculativement. Pour utiliser

14) PNH, 101, trad. de Merleau-Ponty. (Cf. trad. Hyppolite, p. 74).

les mots que Merleau-Ponty cite dans le résumé, Hegel passe de la dialectique à la spéculation, du « négativement rationnel » au « positivement rationnel » (RC, 82) ¹⁵. Cela dit, on ne peut pas se contenter de juxtaposer l'expérience de la conscience humaine et la logique spéculative. Déjà, la *Phénoménologie de l'Esprit* n'est pas un pur phénoménisme, il y a dans cet ouvrage un « pour nous », « un côté qui appartient seulement à la philosophie spéculative » ¹⁶ : « naissance du nouvel objet, disait Hegel, est ce qui, pour nous, se passe pour ainsi dire derrière son dos (= de la conscience). Dans ce mouvement, il se produit un moment de l'être-en-soi ou de l'être-pour-nous (*Moment des Ansich - oder Fürunsseins*) » ¹⁷.

Or, une note de travail qui fait allusion à ce passage montre bien que Merleau-Ponty ne vise pas à récuser d'emblée la logique et le système hégéliens au profit de l'anthropologie phénoménologique. Il cherche plutôt à dépasser l'antithèse du recours dogmatique à l'expérience immédiate et du recours sceptique au concept : d'un côté, une pensée qui veut saisir l'immédiat dans le phénomène « retombe sur la subjectivité »; de l'autre côté et inversement, une pensée qui est hantée par l'être-pour-nous « ne saisit que la chose "en soi", en signification » (VI, 252). Le Hegel que l'on doit réhabiliter, c'est donc celui qui n'avait pas voulu choisir entre l'anthropologie et la logique, l'expérience humaine et l'esprit, la phénoménologie et l'ontologie (Cf. S, 197) :

La solution serait : ce n'est ni l'expérience nue, ni recours à autre source (logique Dieu avant la création) qui décide. Il n'y a alternative que pour la représentation. Il faut que unsere Zutat l'apport de la philosophie soit précisément l'abstention de tout apport. "c'est l'expérience muette qu'il s'agit d'amener à l'expression pure de son propre sens". Il faut comprendre que l'Etre de l'Etant, l'Erscheinen de l'Erscheinende, la "naissance" de

15) Cf. Hegel, *Précis de l'Encyclopédie des sciences philosophiques*, trad. J. Gibelin, p. 74.

16) J. Hyppolite, *Genèse et structure de la phénoménologie de Hegel*, Paris, Aubier, 1946, t. 2, p. 566. Cet ouvrage est cité dans le dernier cours sur Hegel. Voir, PNH, 124-125.

17) *Phénoménologie de l'Esprit*, t. I, p. 76-77.

la vérité n'est pas passage à un autre Seiende (PNH, 122, note 12).

La tâche de la phénoménologie serait de bien saisir un moment critique où l'apparition devient égale à l'essence, - donc où la conscience naturelle ou « sauvage » (PNH, 112) se supprime, car c'est « l'expérience elle-même qui se métamorphose en savoir absolu » (PNH, 122). Mais il ne faut pas définir ce rapport entre l'expérience et le savoir « par la coïncidence » (*Id.*); il reste toujours un surplus de sens qui renvoie au champ charnel de l'expérience. Mais si l'on discerne bien leurs articulations, on pourra *faire parler* « l'expérience muette » à l'intérieur même du « champ du langage », où « le philosophe doit se demander s'il est clos, s'il se suffit, s'il n'ouvre pas, comme *artefact*, sur une perspective originelle d'être naturel. si [...] il n'a pas un horizon d'être brut et d'esprit brut dont les objets construits et les significations émergent » (VI, 133). On voit que Merleau-Ponty cherche à établir la possibilité même du langage philosophique sans pour autant supprimer par avance « un horizon d'être brut et d'esprit brut ».

2) Le deuxième point dérive directement du premier : si le recours à l'expérience humaine finit par faire « pencher la balance du côté du sujet » (RC, 82), du sujet considéré comme absolu, ce passage par l'intérieur a pour conséquence de déposséder la Nature de sa propre idée et fait de l'extériorité comme une « faiblesse [ou impuissance] de la Nature » (RC, 83) ¹⁸. Livrée à l'irrationalité et à la contingence de l'extériorité, la Nature est non seulement extérieure à l'idée, mais

18) Cf. Hegel, *Précis de l'Encyclopédie*, § 250, p. 140.

aussi à elle-même ¹⁹. On trouve une autre motivation de l'introduction de la problématique de la nature. Si Merleau-Ponty la reprend à partir de l'année 1956-57, s'il considère dès l'année 1954-55 qu'il y a « quelque chose comme une institution » jusque dans l'animalité, c'est que « [tout] naturalisme mis à part, une ontologie qui passe sous silence la Nature s'enferme dans l'incorporel et donne, pour cette raison même, une image fantastique de l'homme, de l'esprit et de l'histoire » (RC, 91). Par la mise à jour de l'ordre institutionnel qui médiatise latéralement la nature et la culture, Merleau-Ponty se propose de déplacer le système hégélien sans le détruire, c'est-à-dire, sans abandonner l'idée de la médiation. Il serait inutile de répéter que le concept de nature « n'est pas à elle seule une solution du problème ontologique » (RC, 92, passage cité). L'intention de Merleau-Ponty est de rendre compte de « la pesanteur du monde réel » (RC, 108), de décrire sa structure interne et le surgissement du temps historique ²⁰. Par contre, pour la pensée marxiste qui donne peu d'attention à ce problème, « la Nature est [...] partout et nulle part, comme une hantise » (RC, 93).

On voit bien que toute la question consiste à mettre en question les

19) *Ibid.*, § 247, p. 138. Cf. aussi, § 139, Remarque, p. 99 : « alors justement que l'Essence de la nature, comme élément *intérieur*, lui est destiné, il [= l'esprit] ne connaît que l'enveloppe *extérieur* »; § 276, p. 162 : « En tant que le *soi-même* (*Selbst*) abstrait de la matière, la lumière est *absolument léger* et comme matière, l'extériorité infinie ». Ces quatre passages sont cités dans les notes inédites utilisées dans le cours sur « la philosophie dialectique », MS.PHD(55-56); < 12 avril 1956, p. 3 >.

20) Il est significatif à ce propos que, dans le dernier cours sur Hegel, Merleau-Ponty se réfère à Lévi-Strauss pour expliquer le intrinsèque du mesurant et du mesuré (PNH, 103, 111).

frontières préétablies entre *Logos* et homme, homme et nature ²¹. Il s'agit en somme d'élaborer < une logique d'implication > qui peut mettre en question < l'humanité instituée > (S, 199). La philosophie de l'institution interroge *phénoménologiquement* (au sens husserlien et hégélien) l'expérience *humaine*, de manière à faire apparaître un événement qui renvoie au monde brut et inhumain. Cela permet de suivre l'émergence de la signification logique dans le système symbolique, - c'est-à-dire de mettre en évidence l'institution du monde.

21) VI, 328 : < ..nous ne prenons pas la Nature au sens des Scolastiques (la 2^e partie n'est pas la Nature en soi, phi[losophie] de la Nature, mais description de l'*entrelacs* homme animalité) et nous ne prenons pas le Logos et la vérité au sens du Verbe (la III^e Partie n'est ni logique, ni téléologie de la conscience, mais étude du langage qui a l'homme [...]) Il faut décrire *le visible* comme quelque chose qui se réalise à travers l'homme, mais qui n'est nullement anthropologie[...] / la Nature comme l'autre côté de l'homme (comme chair - nullement comme < matière >) / le Logos aussi comme se réalisant dans l'homme, mais nullement comme sa *propriété* (VI, 328).

CHAPITRE IV

L'ESSENCE OPÉRANTE ET L'INSTITUTION

La confrontation avec la pensée réflexive a conduit à problématiser le commencement de la philosophie et à concevoir le temps comme modèle même de l'institution. L'idée de l'hyperdialectique a permis de son côté de préciser le sens de la circularité propre à l'interrogation sur l'institution. Or, ces deux confrontations visaient à fonder la possibilité même du langage philosophique. Il importe donc de voir comment l'interrogation philosophique peut instituer un sens *durable*, c'est-à-dire < omnitemporel > et intersubjectif. Nous verrons, en effet, que la tâche du chapitre intitulé < Interrogation et intuition > est de chercher, au-delà de l'alternative de l'intuition husserlienne et de l'intuition bergsonienne, la possibilité de l'institution de l'« essence opérante » (VI, 158).

§1. L'intuition des essences et l'essence opérante.

Dès l'*Avant-propos* de la *Phénoménologie de la perception*, Merleau-Ponty définissait la réduction éidétique non comme réflexion formelle, mais comme résolution de faire apparaître, dans le silence de la conscience originnaire, < non seulement ce que veulent dire les mots, mais encore ce que veulent dire les choses, le noyau de signification primaire autour duquel s'organisent les actes de dénomination et d'expression > (PP, X). Ne pouvant être séparées totalement de la facticité du monde, les essences ne sont jamais pures, elles doivent < ramener avec elles tous les rapports vivants de l'expérience, comme le filet ramène du fond de la mer les poissons et les algues palpitants > (PP, X). Cependant, lorsque Merleau-Ponty affirme que l'essence est un < moyen > (PP, XI) pour établir un < positivisme phénoménologique qui fonde le possible sur le réel > (PP, XII), on voit qu'il conçoit encore de façon très équivoque les rapports de l'essence avec le réel ¹. Merleau-Ponty reprend cette problématique dans son cours sur *Les sciences de l'homme et la phénoménologie* (1951) : l'analyse est à la fois plus précise et plus concrète, mais le premier but de ce cours étant de concilier la psychologie et la phénoménologie, il tend à mélanger le fait et l'essence dans < l'expérience anthropologique > (SHPH, 48) : < La réalité humaine ici apparaît comme le point d'insertion de la *Wesenschau* > (SHPH, 44). En d'autres termes, les rapports de *Fundierung* entre perception et essence sont conçus encore dans le cadre de la phénoménologie du vécu, qui se contente de dévoiler l'expérience humaine où ils se confondent (SHPH, 38; Cf. < Le philosophe et la sociologie >, S, 141).

Dans *Le visible et l'invisible* ², Merleau-Ponty cherche à dépasser

1) Cf. M. Richir, *Méditations phénoménologiques* (Phénoménologie et phénoménologie du langage), pp. 345 et sqq.

2) VI, 144-160. Nous nous inspirons beaucoup du commentaire détaillé et profond de M. Richir, < Essences et "intuition" des essences chez le dernier Merleau-Ponty > in *Phénomènes, temps et êtres* (Ontologie et phénoménologie), Grenoble, Jérôme Millon, 1987, pp. 63-103.

définitivement l'aspect essentialiste de la philosophie husserlienne en vue de fonder la philosophie interrogative de l'essence.

Pour commencer, il esquisse rapidement les grandes lignes de la méthode éidétique : cherchant à dépasser le doute sceptique ou méthodique, l'intuition husserlienne de l'essence se déprend de tous les êtres et les change en leur sens. Ce sens universel, qui appartient à l'ordre des énoncés, est *ce sans quoi* il n'y a ni monde ni langage. Husserl cherche ainsi à établir « une grammaire impérieuse de l'être » (VI, 145) ou un « système de tout ce qui est possible au regard d'un pur spectateur » (VI, 145).

Il faut souligner tout de suite que Merleau-Ponty ne se contente pas d'opposer à cette essence pure – dont le modèle est l'essence mathématique – une essence *brouillée et fluente* (VI, 146, pp. 419) ³; il s'agit moins d'opposer à la pure possibilité *a priori* la contingence du fait empirique que de se demander si la question de l'essence est la question ultime. Comment et sur quel fond s'établit le pur spectateur qui pose en idée l'essence pure? En quel sens peut-on dire que l'essence pure est « prélevée sur un être brut où il s'agit de trouver à l'état sauvage les répondants de nos essences et nos significations » (VI, 149)? Le problème est donc de savoir comment fonder à la fois l'expérience brute et le sujet philosopant qui en dégage le sens et l'exprime.

Ces questions l'amènent à analyser le processus même de l'acte d'idéation par lequel je *deviens* le pur spectateur; à dévoiler les présupposés de la philosophie essentialiste et de les renverser (VI, 149-151). Retraçons le cheminement qui mène à ce renversement.

En résumant rapidement la méthode de la « variation imaginaire » telle qu'elle est exposée par Husserl dans *Expérience et jugement*, Merleau-Ponty montre d'abord que la solidité apparente de l'essence pure est portée par notre durée temporelle. Nous faisons « varier les choses [...]

3) Cf. Husserl, *Expérience et jugement*, tr. fr., D. Souche-Dagues, Paris, PUF, coll. « Epiméthée », 2^e édition, 1991, pp. 430-431, note 1.

sans y toucher, supposant changé ou mettant hors circuit tel rapport ou telle structure, notant ce qu'il en résulte pour les autres, de manière à *repérer* ceux d'entre eux qui sont séparables de la chose et ceux au contraire qu'on ne saurait supprimer ou changer sans que la chose cesse d'être elle-même > (VI, 149, nous soulignons). Ce *repérage* de l'essentiel et de l'inessentiel fait surgir l'invariant, au bout du processus de recouvrement (*Deckung*), comme essence *du* fait individuel : < L'essence *émerge* de cette épreuve > (VI, 149, nous soulignons). Jusqu'ici, l'essence n'est pas encore < un être positif >, elle est plutôt < un in-variant > (*Ibid.*), c'est-à-dire ce dont le changement ou l'absence altérerait ou détruirait la chose : < Il y a donc pour moi de l'inessentiel, et il y a une zone, un creux, où se rassemble ce qui n'est pas l'inessentiel, pas impossible, il n'y a pas de vision positive qui me donne définitivement l'essentialité de l'essence > (VI, 151).

Corrélativement, < [t]oute idéation, parce que c'est une idéation, se fait sous la garantie de ma durée temporelle qui doit revenir en elle-même pour y retrouver la même idée que je pensais il y a un instant, passer dans les autres pour la rejoindre aussi en eux > (VI, 150). L'idéation se fonde sur la possibilité des actes de répétition, possibilité qui fait que nous pouvons avoir *toujours à nouveau* le même *eidos*⁴; mais elle est aussi portée par < cet arbre de ma durée et des durées >, < cette chair du temps > (*Id.*).

Si l'in-variant n'est pas à comprendre comme être positif mais comme unité dans le conflit de l'essentiel et de l'inessentiel, cela implique que l'essence pure n'est posée pleinement que lorsque nous survolons l'expérience en reculant < au fond du néant > (VI, 150). Alors seulement nous saisirons et identifierons activement l'essence positive. La philosophie de l'essence serait donc un mode de < pensée de l'expérience sur fond de néant >. Pour cette pensée, l'essence pure ne se trouverait qu'à

4) *Ibid.*, pp. 415-416.

la limite d'une idéalisation toujours imparfaite > (VI, 151). On serait conduit finalement à la traiter comme < une idée-limite > (*Id.*), c'est-à-dire à la faire inaccessible ⁵.

Faut-il alors en conclure que l'institution du sens est impossible, parce que les essences pures sont en fait inaccessibles et impensables? L'intuition des essences est-elle vouée à l'échec, parce qu'elle ne dépasse pas le domaine de l'imaginaire? Mais une fois de plus, c'est justement cet échec du dernier moment qui nous fait entrevoir la possibilité d'un nouveau point de départ. Il faudrait alors opérer un renversement philosophique, ce qui permet non seulement de dévoiler une opération plus profonde que l'idéation, mais aussi de réaliser ce que nous avons appelé < la cristallisation de l'impossible >.

Signalons donc les présupposés philosophiques de la pensée de l'essence :

1) *Fait et essence.*

Si l'essence pure reste inaccessible, c'est que l'intuition de l'essence pure commence par < l'antithèse du fait et de l'essence, de ce qui est individué dans un point de l'espace et du temps et de ce qui est à jamais et nulle part > (VI, 151). On doit donc réexaminer cette antithèse en se plaçant < au coeur de cet enroulement de l'expérience sur l'expérience > (VI, 151). Si je ne vois pas la chose du < fond du néant >, mais du milieu de l'Etre, nous n'avons jamais devant nous des individus purs, < des glaciers d'êtres insécables > (VI, 154), ni l'essence intemporelle ou supratemporelle. Il faut donc chercher la possibilité de l'intuition des essences dans l'« Etre préobjectif » qui se situe < entre l'essence inerte ou la quiddité et l'individu localisé en un point de l'espace-temps > (RC, 154).

5) Cf. Husserl, *Logique formelle et logique transcendantale*, p. 412 : < La variation continue de la rétention se poursuit jusqu'à une limite conforme à l'essence [...]. [Et] cette graduation trouve sa limite quand ce qui était précédemment détaché se perd dans le *tréfond universel* - dans ce qu'on appelle l'*inconscient* qui n'est rien qu'un néant phénoménologique mais qui est lui-même un mode limite de la conscience >.

Or, si l'on l'examine bien, cet Etre n'est pas un simple mélange de l'individuel et du général, mais un être structuré, < un relief du simultané et du successif, une pulpe spatiale et temporelle où les individus se forment par différenciation > (VI, 153) :

[...] les prétendus faits, les individus spatio-temporel, sont d'emblée montés sur les axes, les pivots, les dimensions, la généralité de mon corps, et les idées donc déjà incrustées à ses jointures [...]. Nous vivons et connaissons non pas à mi-chemin de faits opaques et d'idées limpides, mais au point de recoupement et de recroisement où des familles de faits inscrivent leur généralité, leur parenté, se groupent autour des dimensions et du lieu de notre propre existence (VI, 154, 156).

Le fait individuel est < arraché au tout, vient avec ses racines, empiètent sur le tout, transgresse les frontières des autres >, puisqu'il est ouvert à la généralité par sa propre durée : < c'est par la même vertu que la couleur, le jaune à la fois se donne comme un *certain* être et une *dimension*, l'expression de *tout être possible* > (VI, 271).

Corrélativement, l'essence n'est < ni au-dessus des apparences, ni au-dessous des apparences, mais à leur jointure > (VI, 155). Autrement dit, elle n'est ni quelque chose de supratemporel, ni un simple mélange du fait et de l'essence; elle est transtemporelle et transspatiale. Ce qu'il faut mettre en relief, ce n'est ni le fait pur ni l'essence pure, mais < une certaine manière de gérer le domaine d'espace et de temps sur lequel il [=l'individu] a compétence, de le prononcer, de l'articuler, de rayonner autour d'un centre tout virtuel, bref, une certaine manière d'être, au sens actif, un certain *Wesen* ⁶, au sens, dit Heidegger, que le mot a quand il est employé comme verbe > (VI, 154).

6) Voir, par exemple, *Introduction à la métaphysique*, trad. G. Kahn, Paris, Gallimard, 1967, p. 110. Dans le cours de l'année 1958-1959, Merleau-Ponty s'efforçait de montrer que, comme il n'était pas exact de chercher dans *Sein und Zeit* < un substitut humaniste de la métaphysique >, il n'est pas exact de parler d'une < mystique > de l'Etre à propos du *dernier* Heidegger (RC, 153-155).

2) Différence et simultanéité.

Cette *alliance paradoxale* de l'individuel et du général paraît *contradictoire* pour la pensée classique (*Ibid*). Il faut donc signaler le deuxième présupposé de la philosophie de l'essence pure. Si, malgré sa critique de la théorie classique de l'induction, Husserl n'est pas parvenu à thématiser l'essence opérante, c'est qu'il accordait un primat ontologique à l'identité logique au détriment de la différence génératrice. Comme le souligne Patočka, lorsque Husserl affirme que « l'idée de la différence ne peut être comprise que dans son entrelacement avec celle de l'élément identique (*identisch Gemeinsamen*) qu'est l'*eidōs* »⁷, il semble tomber dans le préjugé idéaliste de son époque, selon lequel « rien ne pourrait être et avoir une validité à moins de pouvoir être "donné" par un contenu positif »⁸. Pour dépasser ce préjugé classique, il faudrait thématiser la différence en tant que telle, c'est-à-dire non pas comme ce qui empêche de voir un *eidōs*, mais comme indice de la synthèse profonde qui soutient l'intuition des essences. C'est ce que Merleau-Ponty appelle « déhiscence » :

A l'égard de l'essence comme du fait, il n'est que de se placer dans l'être dont on traite, au lieu de le regarder du dehors. [...] *d'assister du dedans à la déhiscence*, analogue à celle de mon corps, qui l'ouvre à lui-même et nous ouvre à lui, et qui, s'agissant de l'essence, est celle du parler et du penser (VI, 157, nous soulignons).

Au lieu de regarder du dehors l'essence pure, on doit commencer par se placer dans un « enroulement de l'expérience sur l'expérience », c'est-à-dire dans le devenir même de l'Être préobjectif; l'essence opérante *émerge* précisément dans un certain écart de l'expérience par rapport à elle-même, - écart où le quelque chose advient à titre de différence. L'interrogation philosophique consiste à repérer *du dedans* cette

7) Husserl, *Expérience et jugement*, p. 421, trad. modifiée.

8) J. Patočka, *Introduction à la phénoménologie de Husserl*, trad. du tchèque par Erika Abrams, Grenoble, Jérôme Millon, 1992, p. 112.

déhiscence en tant qu'elle est < l'attache qui relie secrètement une expérience à ses variantes > (VI, 155).

Cette déhiscence ne renvoie donc pas au < vide ontologique >, mais à la < présence et latence derrière chacun d'eux de tous les autres, et derrière ceux-ci, d'autres encore > (VI, 157). Il s'agit donc de repérer un certain gaucissement du paysage qui nous invite à entrevoir la < simultanéité > spatio-temporelle de toutes les parties de notre expérience.

S'il y a une idéalité, une pensée qui a un avenir en moi. [...] ce ne peut être que cette pensée [...] qui indique un gaucissement général de mon paysage et qui l'ouvre à l'universel, justement parce qu'elle est plutôt un *impensé*. [...] [L]'essence à l'état vivant et actif est toujours un certain point de fuite indiqué par l'arrangement des paroles, leur "autre côté", inaccessible, sauf pour qui accepte de vivre d'abord et toujours en elles (VI, 159).

Or, Merleau-Ponty souligne que < ce milieu de l'existence et de l'essence brute > n'est pas < mystérieux > (VI, 156). Il s'agit simplement d'élargir notre idée de l'expérience, de manière à concevoir la transcendance de la pensée au-delà du domaine de l'immanence. L'avènement de quelque chose nous ouvre au dehors et au monde, précisément parce qu'il n'est pas un être positif, mais une certaine différence prête à s'intégrer dans la configuration générale du monde latent.

*

Dans ce contexte la chair est le < ressort > même de l'opération qui fait apparaître l'essence opérante. Paradoxalement, l'introduction de l'essence opérante, qui paraît à première vue confuse, nous donne accès à l'essence pure. Autrement dit, renonçant au contact direct avec l'Être, l'ontologie indirecte peut rendre compte de l'établissement de l'essence en général, sans commencer par l'alternative du fait et de l'essence, - deux formes abstraites de l'essence opérante. De ce point de vue, c'est plutôt la pensée classique qui est, sinon mystérieuse, du moins équivoque.

Après avoir montré que la chair est le ressort même de la variation éidétique, il importe de bien comprendre en quel sens < il n'y a pas de variation éidétique sans parole > (VI, 290). Mais avant de nous y attacher, il conviendrait de jeter un regard sur le débat avec le bergsonisme qui postule la fusion avec l'être ineffable.

§2. La coïncidence partielle et le discernement de l'écart.

Pour écarter définitivement les objections de la pensée essentialiste, Merleau-Ponty consacre une dizaine de pages à la critique de la notion bergsonienne de l'intuition. Il cherche notamment à montrer que sa philosophie ne se confond jamais avec le retour à l'immédiat ou la fusion avec l'être ineffable (VI, 162-171).

Il faut admettre que sa lecture est très schématique, même par rapport à ses autres textes sur Bergson. Ici, il se contente de mettre en question ce qu'il appelait autrefois < la première apparence > (EPH, 17) du bergsonisme. Mais on sait que, avec la radicalisation de sa philosophie, Merleau-Ponty devient plus attentif aux textes bergsoniens⁹. Alors que dans ses premiers écrits, Merleau-Ponty tendait à rejeter le bergsonisme au nom de la phénoménologie de la perception, il souligne de plus en plus l'aspect rigoureux de la pensée de Bergson. Retraçons rapidement l'évolution de sa

9) Sur le rapport avec Bergson, voir A. Fressin, *La perception chez Bergson et chez Merleau-Ponty*, Paris, Société d'édition d'enseignement supérieur, 1967; François Heidsieck, *L'ontologie de Merleau-Ponty*, Paris, PUF, 1971, pp. 34-42; *Henri Bergson et la notion d'espace*, Paris, Le cercle du Livre, < Les Grandes Etudes >, 1957, pp. 141-145 (Selon l'auteur, Merleau-Ponty a discuté cet ouvrage dans un cours inédit. Voir *L'ontologie de Merleau-Ponty*, p. 38, note 3).

lecture : dans l'*Eloge de la philosophie* (1953), c'est la philosophie de l'expression et la phénoménologie de la vie (EPH, 41, 91) qui sont considérées comme l'impensé de Bergson; puis, dans le cours sur le concept de nature (1957-58), Merleau-Ponty souligne la découverte que Bergson a faite < malgré lui > (RC, 109) de la dialectique; enfin, dans le texte lu à la séance d'hommage à Bergson (1959), tout en soulignant l'absence du thème de l'institution historique que nous avons déjà notée, il finit l'exposé en insistant sur le maintien de sa < méthode > philosophique, comparable à la réduction husserlienne (S, 241, 232). On peut donc dire que son rapport avec Bergson est en principe analogue à son rapport avec Husserl et Descartes : il s'agit de reprendre le geste qui a institué en philosophie une nouvelle dimension, même si la philosophie de Bergson s'est dissimulée à elle-même < le problème sur lequel elle est construite > (EPH, 90).

Faute de pouvoir confronter systématiquement les deux philosophes, nous commenterons essentiellement le texte du *Visible et invisible* en organisant notre réflexion autour du problème de la < coïncidence partielle >. Nous examinerons notamment la théorie de la perception que Bergson a exposée dans le premier chapitre de *Matière et mémoire*. Parallèlement, nous citerons quelques textes de Bergson pour montrer que le déplacement que Merleau-Ponty opère est déjà esquissé par l'auteur de *Matière et mémoire*¹⁰.

10) Nous nous référerons aux textes suivants : 1) UNION, 79-114; 2) EPH, 17-47; 3) S, 229-241; 4) RC, 109-111; 5) Les notes inédites dont Merleau-Ponty se servait dans le cours sur < Le concept de Nature > (1956-57).

Les titres des notes sur Bergson sont des suivants :

- [Introduction et plan] (pp. 71-73);

I. < La Nature comme aséité de la chose > (pp. 74-79 (I)).

I. < La chose naturelle, avant la perception > [reprise de la question précédente] (pp. 74-81 [II]).

II. < La Nature comme vie > (pp. 81-89) [analyses de *l'évolution créatrice*].

III. < La Nature, l'Être et le Néant > [Polémique contre les idées de désordre, de néant et de possible] (pp. 89-99).

- < Conclusion > (pp. 99-100).

Nous nous inspirons surtout des notes sur < La chose naturelle, avant la perception >, consacrées à l'analyse de *Matière et Mémoire*. Nous le citerons avec le sigle MS.CN(56-57), suivi de l'indication de page).

La première question que nous posons est la suivante : si l'on renonce à la recherche de l'essence pure, faut-il revenir à l'immédiat, la coïncidence, la fusion effective avec l'existant? En effet, pour se distinguer de l'idée du retour à l'immédiat, Merleau-Ponty commence par examiner le rapport de la perception avec les choses visibles :

- D'un côté, « les choses visibles autour de nous semblent reposer en elles-mêmes » (VI, 163), comme si notre image pouvait, dit Bergson, « être sans être perçue », comme si elle pouvait « être présente sans être représentée »¹¹. De plus, cet être naturel est, dit Merleau-Ponty, « si plein qu'il semble envelopper leur être perçu, comme si la perception que nous en avons se faisait en elle » (VI, 163)¹². De ce point de vue, l'être perçu ne garde nulle trace de nos opérations d'approche; plus précisément, notre perception se donne comme un reflet ou « une dégradation » (S, 233) de l'être éminent, notre représentation comme une « diminution »¹³ de la présence de l'être. La subjectivité se réduirait alors à la « chambre noire » (S, 233)¹⁴ où l'action réelle passe et l'action virtuelle demeure.

Le mérite de cette conception est de pouvoir dévoiler l'envers de la constitution idéaliste, c'est-à-dire ce que Husserl appelait « prédonnées » (S, 208) toujours déjà constituées. Les formules animistes ou quasi matérialistes que l'on trouve chez Bergson - et aussi chez le dernier Merleau-Ponty - seraient simplement une manière d'exprimer l'Être préobjectif et toujours déjà là. Cela dit, si l'on se contentait de réclamer cet être brut, le rôle de la perception pure se réduirait à « se placer

11) *Matière et Mémoire*, *Oeuvres*, éd. Robinet, Paris, PUF, 1959, p. 185. Nous citerons par le sigle MM, suivi de l'indication de page de cette édition. Ce passage est cité in MS.CN(56-57):« p. 74 (II) ».

12) Allusion à MM, 212 : « Notre perception, à l'état pur, ferait véritablement partie des choses », cité in MS.CN(56-57):« p. 74 (II) ».

13) Voir MM, 185, cité in MS.CN(56-57):« p. 75 (II) ».

14) Allusion à MM, 188 : « un écran noir sur lequel se détacherait l'image », cité in MS.CN(56-57):« p. 78 (II) ».

d'emblée dans les choses > ¹⁵ : < Nous appelons ici intuition, dit Bergson, la *sympathie* par laquelle on se transporte à l'intérieur d'un objet pour coïncider avec ce qu'il a d'unique et par conséquent d'inexprimable > ¹⁶. Cette intuition conçue comme fusion aveugle avec l'être ineffable semble combler d'un seul coup notre distance à l'être naturel.

- Il faut donc indiquer un autre aspect de la pensée bergsonienne. En parlant de l'image qui peut < être sans être perçue >, Bergson ne voulait pas dire que les choses elles-mêmes perçoivent, que l'on doive < déduire > ¹⁷ la conscience du monde matériel. Si l'être du monde naturel est lui-même un ensemble d'images, c'est qu'il ne se manifeste que pour un certain point de vue, ne s'exprime qu'à travers la perception individuelle. Je ne puis donc poser l'être naturel que comme un < paysage > que je perçois : < Chaque paysage de ma vie, parce qu'il est, non pas un troupeau errant de sensations ou un système de jugements nécessaires, mais un segment de la *chair durable du monde*, est prégnant, en tant que visible, de bien d'autres vision que la mienne > (VI, 164, nous soulignons) .

On s'apercevra vite que Merleau-Ponty cherche à trouver chez Bergson une phénoménologie de l'horizon : < L'immediat est à l'horizon, et doit être pensé à ce titre, ce n'est qu'en restant à distance qu'il reste lui-même > (*Id.*). Pour qu'on puisse avoir < une *expérience* de la chose *comme* préexistante à ma vision > (VI, 164, nous soulignons) sans supprimer sa transcendance, il faut considérer l'être naturel comme horizon impersonnel où se confondent la perception et l'objet perdu : < un fond impersonnel demeure, disait déjà Bergson, où la perception coïncide avec l'objet perçu, et [...] ce fond est l'extériorité même > ¹⁸.

15) MM, 215, cité in MS.CN(56-57):< p. 74 [II] >.

16) < Introduction à la métaphysique > in *La pensée et le mouvant*, *Œuvres*, p. 1395.

17) Cf. MM, 185, cité in MS.CN(56-57):< p. 74 [II] >.

18) MM, 214, cité in MS.CN(56-57):< p.78 [II] >.

Mais ce que nous avons dit dans les chapitres précédents permet d'aller plus loin. Merleau-Ponty ne se contente plus de mélanger dans l'horizon anonyme le positif et le négatif - ce qui était en principe la solution de la *Phénoménologie de la perception* -, il cherche maintenant à mettre en relief leur « articulation avant la lettre » par quoi le rapport entre positif et négatif peut se renverser. Merleau-Ponty cherche donc à trouver la logique d'implication ou l'hyperdialectique ¹⁹ dans la pensée de Bergson, en mettant en relief l'écart entre positif et négatif : « Il faut donc que l'écart, sans lequel l'expérience de la chose ou du passé tomberait à zéro, soit aussi ouverture à la chose même, au passé même, qu'il entre dans leur définition » (VI, 166). Surgissant au sein du monde comme négativité, la perception, si elle est instituante, ouvre la dimension où le quelque chose advient comme écart, et c'est par cet écart que nous entrevoyons la chose même.

Avant d'examiner la conséquence philosophique que ce renversement implique au sujet de la méthode de l'intuition, notons le parallélisme d'autres problèmes avec celui du monde naturel.

- Comme le suggère le texte que nous venons de citer, on peut analyser l'être du passé de la même façon que l'être naturel. Si je ne peux pas coïncider avec l'être du passé, c'est que je suis séparé de lui par toute l'épaisseur du monde. De ce point de vue, le souvenir pur dont parle Bergson ne serait qu'une idée-limite ²⁰. Mais si on peut avoir, malgré cette épaisseur, l'expérience du passé, c'est parce que nous pouvons franchir par la remémoration cette distance sans l'annuler (VI, 166). Il y a là un « enjambement » qui institue le passé comme tel. Cet enjambement le fait apparaître comme un passé quasi mythique. C'est pourquoi « du *percipere* au

19) Sur ce point, Merleau-Ponty se réfère à un article de J. Hyppolite, « Aspects divers de la mémoire chez Bergson », *Revue internationale de Philosophie*, oct. 1949, repris in : *Figures de la pensée philosophique*, tome I, Paris, PUF, coll. « Quadrige », 1991, pp. 468-488. Cf. EPH, p. 34.

20) Cf. UNION, 84.

percipi il n'y a pas d'antériorité, il y a simultanéité ou même retard > (VI, 164); le poids ou l'autonomie du monde déjà institué interdit à l'intuition d'avoir le contact direct avec l'être du passé. Pour rendre compte à la fois de la distance et de la proximité de l'être du passé, il faudrait mettre en évidence < l'entre-deux > de la perception pure et du souvenir pur et lui donner sa place légitime. Merleau-Ponty précise : < L'intuition n'est décidément plus coïncidence simple ou fusion : elle s'étend à des "limites", comme la perception pure et la mémoire pure, et aussi à l'entre-deux > (S, 233) ²¹. Bref, cet ordre intermédiaire nous permet de *reprendre* < un passé impossible > (VI, 164) comme tel, sans supprimer sa transcendance : < Alors, ce qui est donné, [c'est] le passé tel qu'il fut un jour, plus une inexplicable altération, une étrange distance, relié, par principe aussi bien qu'en fait, à une remémoration qui la franchit mais ne l'annule pas > (VI, 166).

- Parallèlement, la structure même de notre expérience exige que notre durée accueille en elle-même la corporéité, la spatialité (Cf. EPH, 34) et d'autres durées (VI, 164). Ce problème rejoint celui de < l'institution primordiale du corps > :

< L'indivision des origines est un *symbole* que se donne d'elle-même notre volonté présente d'être à la fois comme corps et comme esprit, c'est l'invitation à créer de toutes pièces *un corps d'institution* où l'esprit puisse reconnaître > (EPH, 40, nous soulignons).

C'est parce que ce < corps d'institution > implique virtuellement la spatialité et la possibilité de l'expérience d'autrui qu'il rend possible notre activité symbolique ²². Ainsi comprise, l'intuition est un mode d'interrogation philosophique qui institue notre coexistence avec le monde

21) Voir aussi, VI, 243 : < Il ne suffit pas de dire (Bergson) : va et vient. Il faut comprendre entre quoi et quoi et ce qui fait l'entre deux >.

22) François Heidsieck a clairement montré que, déjà chez Bergson, l'espace est considéré comme condition nécessaire à la création, en ce qu'il ménage une zone de virtualité où elle puisse se manifester. *Henri Bergson et la notion d'espace*, pp. 68-71 et 140-145.

perçu, le passé et autrui. Elle nous donne pour ainsi dire l'étrange pouvoir de les *reprendre* comme tels, au lieu de les laisser aux limites de notre expérience.

* * *

Revenons à la question de la coïncidence partielle pour préciser le renversement philosophique qu'elle implique. Si l'entre-deux que nous venons de dévoiler est une sorte de condition charnelle de notre expérience spatio-temporelle et intersubjective, il ne suffit pas de dire que le point de contact avec le monde est toujours entouré de l'horizon non-perçu; encore faut-il ajouter que notre contact avec l'être est absolu précisément parce qu'il est partiel (S, 231). Selon Merleau-Ponty, si Bergson n'est pas parvenu à bien fonder cette conception, c'est que la coïncidence partielle n'était considérée que comme situation *de fait* : « [...] cette perception qui coïncide avec son objet, disait effectivement Bergson, existe en droit plutôt qu'en fait : elle aura lieu dans l'instantané »²³. La coïncidence partielle ne serait alors qu'une coïncidence totale contaminée par la facticité. Encore une fois, Merleau-Ponty met en question cette distinction du fait et du principe pour rendre compte de la situation totale : « Les difficultés de la coïncidence ne sont pas seulement des difficultés de fait qui laisseraient intact le principe. Nous avons déjà rencontré à propos de l'intuition des essences ce système de la double vérité, qui est aussi un système de double fausseté » (VI, 165)²⁴. L'idée de la coïncidence partielle permet donc d'établir la nouvelle conception de la vérité selon laquelle on peut réaliser la contradiction du fait et du principe, du

23) MM, 352.

24) VI, 167 : « Ce qu'il y a, ce n'est pas une coïncidence de principe et présomptive et une non-coïncidence de fait, une vérité mauvaise et manquée, mais une non-coïncidence privative, une coïncidence de loin, un écart, et quelque chose ».

contact et de la distance. Ceci entraîne deux conséquences :

1) La première conséquence concerne le rapport entre la perception et le monde : toute *pauvre* qu'elle est par rapport à la plénitude de l'être, la perception, si elle est instituante, peut ouvrir un champ où advient le quelque chose. Bergson soulignait déjà qu'« il y a, dans cette pauvreté nécessaire de notre perception consciente, quelque chose de positif et qui annonce déjà l'esprit : c'est au sens étymologique du mot, le discernement »²⁵. Ce renversement du pauvre et du riche, comme celui du partiel et du total, implique que l'esprit s'établit comme sujet instituant en *discernant* l'écart du négatif par rapport au positif. Nous retrouvons ici la problématique du repérage de l'écart. Certes, c'est un « repérage délibérément partiel, discontinu, presque empirique de plusieurs foyers d'être » (S, 240) ; mais s'il est instituant, il peut créer un sens *local* mais *durable*, puisqu'il institue en même temps le système fini où ce sens s'incarne.

C'est donc parce que la coïncidence est partielle qu'elle peut être non instantanée, mais fondatrice d'une vérité durable et structurale.

2) Si la coïncidence est essentiellement partielle, cela implique deuxièmement qu'elle est « une coïncidence toujours dépassée ou toujours future » (VI, 163). Elle est un contact avec un être qui se développe, se dépasse et se rapporte de façon cohérente à d'autres êtres. Cela ne signifie pas seulement que l'intuition est *en fait* inachevée; comme le suggère Bergson, pour des raisons essentielles, elle n'est pas un acte unique, c'est « une série indéfinie d'actes du même genre sans doute, mais chacun d'eux d'espèce très particulière »²⁶. Si la coïncidence est toujours future, c'est que chaque acte d'intuition institue un sens particulier qui

25) MM, 188, cité in MS.CN(56-57):« p.78 [II] ». Cf. aussi, RC, 110.

26) « Introduction à la métaphysique », p. 1416. Dans son cours à l'École normale supérieure, Merleau-Ponty affirmait que cet article expose une doctrine de l'intuition différente d'autres textes. Cf. UNION, seizième leçon, p. 109.

nous porte violemment ²⁷ vers le dehors (le monde, le passé pur, le vécu d'autrui). L'intuition se définirait alors comme la pratique de cet acte qui consiste à < invertir la direction habituelle de travail de la pensée > ²⁸.

Mais d'autre part, cette dilatation indéfinie de notre expérience n'est pas totalement discontinuë et sans orientation. En *s'enfonçant* ²⁹ dans notre expérience actuelle, l'intuition permet justement d'« affirmer, dit Bergson, l'existence d'objets inférieurs et supérieurs à nous, quoique cependant, en un certain sens, intérieur à nous, de les *faire coexister sans difficultés* > ³⁰. Si l'acte d'idéation s'accomplit à < des hauteurs différents > et < sur des points différents > et donne < des résultats qui ne coïncident pas entre eux >, ils ne sont < nullement inconciliables > ³¹, puisque l'intuition renvoie à une *tension bien déterminée* entre dedans et dehors, haut et bas, concordance et discordance. La coïncidence partielle serait alors < la conscience d'un accord et d'un apparentement entre [le philosophe] et *les phénomènes* > (EPH, 35, nous soulignons) — accord certes provisoire mais générateur de la vérité structurale.

* * *

Ces deux remarques permettent de mieux comprendre l'institution de l'essence opérante. Nous avons vu que l'essence opérante n'est pas le sens universel dégagé par le regard pur, mais le pivot de nos expériences repéré par l'interrogation philosophique; ce repérage n'est pas pour autant la

27) *Ibid.*, p. 1419 : < nous pouvons nous dilater indéfiniment par un effort de plus en plus violent >, cité in UNION, 113.

28) *Id.*, p. 1422. Cf. aussi une note sur < "une direction" de pensée >, VI, 275.

29) Cf. *Id.*, p. 1416, cité in S, 234.

30) *Id.*, p. 1416 (nous soulignons), cité in EPH, 24 et UNION, 113.

31) < Introduction (deuxième partie) > à *La pensée et le mouvant*, p. 1274.

constatation passive du phénomène du monde, mais elle comporte une série discontinue et orientée d'actes, de sorte que chaque acte institue le sens durable de notre rencontre partielle avec le monde. On peut alors poser les questions suivantes : comment organiser les résultats de différents actes instituants? Et comment les essences opérantes s'articulent-elles les unes avec les autres?

Il faut répéter à ce propos que l'abandon du projet husserlien de la grammaire pure ne signifie pas nécessairement que l'on peut se contenter d'un retour au monde perçu; encore faut-il chercher à établir une « architecture » de nos expériences :

[...] ce qu'il y a, c'est toute une architecture, tout un « étagement » de phénomènes, toute une série de « niveaux d'être », qui se différencient par l'enroulement du visible et de l'universel sur un certain visible où il se redouble et s'inscrit (VI, 153).

L'interrogation philosophique n'est pas le contraire de l'édification systématique de la philosophie. Elle cherche à établir un « étagement de phénomènes », en instituant à chaque « niveau » l'essence opérante³². On voit que Merleau-Ponty élabore toujours sa philosophie à travers une discussion serrée avec les analyses constitutives. *Le visible et l'invisible* n'est certes pas un ouvrage *systématique* (au sens classique de ce terme), mais cela ne revient pas à dire qu'il prône la philosophie anti-systématique; son but est plutôt de mettre en évidence

32) Les mots viennent de Jean Wahl, « *Sein, Wahrheit, Welt* par Eugen Fink », *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1960, t. II, p. 193. J. Wahl met en question l'ontologie directe que Fink tend à souligner, et y oppose l'idée de N. Hartmann qui maintient *des étagements de phénomènes*. Cf. aussi, Husserl, *Expérience et Jugement*, § 92, tr. fr., p. 434-435 : « de même que nous avons pu déjà établir qu'il existe une *édification étagée* (*Stufenbau*) dans l'ordre de la généralité empirique. [...] de même il y a un étagement des généralités pures ».

les configurations préobjectives de l'Être qui sont des soutiens de la constitution idéaliste.

Cet « étagement de phénomènes » ne se confond jamais avec le système hiérarchisé de l'idéalisme critique, et cela pour deux raisons :

1) Tandis que le système criticiste suppose que son homogénéité soit implicitement assurée par l'acte spirituel et idéalisant qui le traverse, la philosophie interrogative cherche indéfiniment à *créer* la coexistence locale entre les phénomènes, puisqu'un niveau ne peut se déplacer sans changer de nature. Malgré cette hétérogénéité, le « droit de [la] transposition » (VI, 241) entre les niveaux est assuré par l'unité préobjective où ils sont – après coup – « conciliables ».

2) Parallèlement, alors que le sujet criticiste est un centre vers lequel se dirigent toute une série d'analyses idéalisantes, le sujet instituant ne peut instituer un certain niveau sans subir la « violence venant de » lui-même (Hegel), puisqu'il « ne prend pas pour donné le contexte » (VI, 142, passage déjà cité). Cela ne revient pas à dire que ce qu'il institue soit toujours relatif, mais que le niveau et le système qu'il institue sont toujours ouverts à l'événement contingent du monde. Le philosophe repère cet événement imprévisible de manière à instituer un nouveau sens, autour duquel s'organise une nouvelle dimension : « Le passage à une dimension supérieur = *Urstiftung* d'un sens, réorganisation » (VI, 277). Le projet final du *Visible et de l'invisible* consisterait à établir cette architectonique des configurations ³³.

33) C'est ce qu'on peut constater dans divers plans du dernier ouvrage : VI, 232 : « Il y aura donc toute une série de couches de l'être sauvage. Il faudra recommencer plusieurs fois l'*Einführung*, le Cogito »; VI, 233 : « Je ne pourrais finalement prendre position en ontologie [...] qu'après la série de réductions que développe le livre »; VI, 264 : « C'est cet être sauvage ou brut qui intervient à tous les niveaux ».

§3. La parole opérante et l'institution du langage philosophique.

Reste à préciser en quel sens le repérage de l'essence opérante est inséparable de la pratique du langage. Naturellement, il ne suffit pas de dire que le langage n'est pas le contraire du silence; il faut encore montrer qu'« il n'y a pas de variation éidétique sans *parole* » (VI, 290). Rappelons quelques résultats de notre travail concernant cette question :

- À la fin de la deuxième partie, nous avons montré que l'institution du sens idéal n'est pas seulement le contraire de l'institution sensible. L'avènement de l'idéalité accomplit une série de réductions parce que la parole opérante institue notre ouverture au monde intersubjectif. Cette ouverture désigne en même temps le chiasme temporel qui réalise l'alliance de l'omnitemporalité et de la supra-temporalité.

- Si la surréflexion, tenant compte du rapport entre la réflexion et le silence de l'irréfléchi, peut percevoir *et* lire l'histoire de ce rapport et l'exprimer par des mots, c'est en vertu de la matrice symbolique dont le temps est le modèle privilégié.

- Enfin, l'idée de l'hyperdialectique cherche à définir la philosophie comme une interrogation comprise non pas comme le contraire du logique, mais fournissant le fondement commun de l'expérience humaine et de la logique spéculative.

Ces remarques suffiraient déjà à montrer que le langage, qui peut être considéré comme « une faiblesse inexplicable » (VI, 166), est en fait essentiel pour l'institution de notre ouverture à l'être brut. C'est pourquoi, dans le chapitre sur l'intuition, Merleau-Ponty affirme que la parole n'est pas seulement « une certaine région dans l'univers des significations », mais aussi « organe ou résonance de toutes les autres, et par là, coextensive au pensable » (VI, 158; cf. 168). Encore une fois, il faut souligner la double référence de la parole instituante : d'un côté, en attirant dans son réseau d'autres significations, elle « fait affleurer tous

les rapports profonds du vécu > où elle s'est formée (VI, 158); mais de l'autre côté, elle est l'expression *du* monde du silence, < les échanges entre les articulations de son paysage muet (= du visible) et celles de la parole > (VI, 168) :

Le langage [...] ne vit que du silence; tout ce que nous jetons aux autres a germé dans ce grand pays muet qui ne nous quitte pas. Mais [...] le philosophe sait mieux que personne que le vécu est du vécu-parlé, que, né à cette profondeur, le langage n'est pas un masque sur l'Être, mais, si l'on sait le ressaisir avec toutes ses racines et toute sa frondaison, le plus valable témoin de l'Être, qu'il n'interrompt pas une immédiation sans lui parfaite, que la vision même, la pensée même sont, a-t-on dit, "structurées comme un langage" [Lacan] > (VI, 167-168)

Ainsi comprise, le langage philosophique réalise la jonction latérale de la structure perceptive et de la structure linguistique. C'est en ce sens que la parole instituante est ouverte sur la chose même, appelée < par les voix du silence, et continue un essai d'articulation qui est l'Être de tout être > (VI, 168).

L'expression philosophique n'est donc pas la traduction passive de l'architectonique ou l'articulation de l'être, mais la conquête violente de la nouvelle région *pensable* de l'Être, de sorte que la parole opérante < vaut comme arme, comme action, comme offense et comme séduction > (VI, 168). En d'autres termes, le langage philosophique, s'il est instituant, accomplit activement l'institution du monde en faisant surgir le sens transcendant et en créant la matrice symbolique où il s'incarne ³⁴.

34) Cf. EPH, 41 : < Si l'homme se leve au milieu de monde et transforme les automatismes, il le doit, dit-il (=Bergson), à son corps, à son cerveau, " il le doit à son langage, qui fournit à la conscience un corps immatériel où s'incarner" (*L'évolution créatrice*, in *OEuvres*, p. 719). A travers le langage, c'est en général l'expression qui est ici en cause >. Cf. VI, 257.

Ainsi comprise, la philosophie interrogative se définit comme l'accomplissement des opérations latentes dans toutes les institutions symboliques. Cela ne signifie pas qu'elle superpose au monde naturel < une architectonique de signes > (EPH, 77). Au contraire, elle < se retourne > < vers l'activité symbolique anonyme >, c'est-à-dire vers les autres institutions naturelles et culturelles pour scruter rigoureusement le < pouvoir d'expression que les autres symbolismes se bornent à exercer > (EPH, 78) :

Au contact de tous les faits et de toutes les expériences, elle essaie de *saisir en toute rigueur les moments féconds où un sens prend possession de lui-même*, elle récupère et aussi elle *pousse au delà de toute limite le devenir de vérité* qui suppose et qui fait qu'il y a une seule histoire et un seul monde (*Ibid.*, nous soulignons).

L'interrogation philosophique *discerne* dans les institutions concrètes les événements *féconds* où un sens < prend possession de lui-même >, c'est-à-dire, où un sens apparaît comme un écart par rapport à l'institué et, *simultanément*, s'incarne dans la matrice symbolique. La philosophie de l'institution ne se contente pas de récupérer ce devenir du monde par un repérage *délibérément partiel et quasi empirique*, elle l'accomplit activement en le faisant cristalliser sur l'institution qui est la charnière < solide > du monde. C'est ainsi que le langage philosophique institue la coexistence latérale de toutes les formes d'institutions, sans pour autant annuler totalement les discordances qui peuvent réapparaître sur le plan aussi bien historique que géographique.

Merleau-Ponty n'hésite pas à affirmer que la philosophie est un < produit extrême > (VI, 224), car c'est < la philosophie seule > qui discerne les articulations de l'Être sans lequel < rien n'est pensable, pas même l'esprit > (VI, 257).

Conclusion

La tâche finale du *Visible et l'invisible* se présente comme une institution de la philosophie elle-même. L'examen de la problématique de l'institution a permis de préciser non seulement le sens de cette tâche, mais aussi d'assister à sa première apparition (*Urstiftung*) dans *La structure du comportement*, de déterminer les limites de sa première reprise dans la *Phénoménologie de la perception*, et de préciser le décentrement et la réorganisation qu'opéraient les écrits des années 50. Ainsi comprise, cette problématique constitue une « membrure commune » à tous les ouvrages de Merleau-Ponty.

Nous ne voulons pas dire par là que tous ses travaux antérieurs ne sont que les préparations au dernier ouvrage. Notre intention était plutôt de montrer que c'est sur fond d'unité de son interrogation que l'on pourrait saisir les « moments féconds » (EPH, 78), c'est-à-dire les événements qui, en témoignant de ses rencontres décisives avec le monde, ouvrent un nouveau champ d'interrogation.

Reprenons rapidement notre cheminement, en mettant l'accent sur ce qu'a de fécond pour la compréhension de Merleau-Ponty notre fil conducteur.

1) Pour commencer, nous avons fait apparaître la problématique de l'institution en marge de l'idéalisme critique. Déjà dans *La structure du comportement*, elle concerne non seulement le moment décisif de cet ouvrage, mais aussi le fondement même de la phénoménologie du philosophe.

L'institution, comprise comme « événement dans le monde des idées », renvoie à un *résidu* de la constitution idéaliste. C'est à partir de ce résidu que l'on pourrait renverser le système hiérarchisé et homogène de l'idéalisme critique et dévoiler le sol préobjectif où s'établit la conscience constituante. Dans cette perspective, cet ouvrage annonce la philosophie interrogative du *Visible et l'invisible*, qui consiste à dévoiler la situation totale où vient s'établir la réflexion philosophique.

2) Deuxièmement, notre fil conducteur a permis de dévoiler à la fois l'horizon qui a rendu possible la *Phénoménologie de la perception* et les motivations de sa radicalisation.

Dans ce deuxième ouvrage, la perception est considérée comme un acte instituant. Mais, encore trop marqué par la discussion avec l'idéalisme de l'époque, il tendait à mélanger les termes opposés dans des expériences anonymes et essentiellement humaines, au lieu de mettre en relief leurs « articulations » précises.

La notion d'institution cherche précisément à thématiser ce « point aveugle » de la *Phénoménologie de la perception*, c'est-à-dire le problème de l'*Urstiftung* - institution première sans laquelle les rapports du fondant et du fondé restent équivoques.

3) Les descriptions concrètes de quatre ordres de l'institution peuvent être considérées comme une pratique de la philosophie de l'institution. Nous avons souligné qu'elle visait à lier *latéralement* la problématique de la nature à celle de l'histoire, à discerner le surgissement du temps historique dans la structure du monde symbolique, et à décrire la modalité de leurs articulations.

Notons qu'il ne s'agit pas d'un simple élargissement de la phénoménologie de la perception, car le philosophe souligne de plus en plus que le *passage* du « symbolisme tacite » au « symbolisme conscient » (EPI,

77) n'est pas linéaire, qu'il doit modifier rétrospectivement le sens de son propre commencement qu'est la perception. Notre problématique se place précisément au croisement de ce double mouvement. On aurait donc tort de croire, comme Sartre, que Merleau-Ponty était déchiré perpétuellement entre phénoménologie et ontologie, puisqu'elles ne sont que l'envers et l'endroit de la question de l'institution. La phénoménologie de l'écart - qui discerne l'événement singulier - et l'ontologie de la chair - qui en cherche le fondement - sont non seulement complémentaires, mais aussi s'articulent l'une avec l'autre dans cette question. Sans la notion de chair, la phénoménologie devrait se contenter de repérer interminablement les traces du négatif dans le positif. Mais sans la phénoménologie de l'écart, la notion de chair risquerait d'être comprise comme retour nostalgique à la métaphysique de la Nature. En effet, le but de l'introduction de la notion de chair est de rendre compte de « l'institution primordiale du corps », c'est-à-dire de dévoiler le fondement ontologique de l'élaboration symbolique.

4) Trois premiers chapitres du *Visible et l'invisible* préparent l'institution de la philosophie en ce sens qu'ils visent à fonder la possibilité du langage philosophique sans supprimer notre ouverture au monde. L'idée de la « surréflexion », en mettant en évidence la matrice symbolique qui mediatise latéralement la réflexion et l'irréfléchi, tend à considérer le temps comme modèle même de l'institution, - ce qui permet de lever les difficultés concernant le *Cogito* tacite et le *Cogito* langagier. De même, l'idée de l'« hyperdialectique » reprend notre question en ce sens qu'elle décrit la genèse de la vérité logique, sans supprimer la question de l'institution du monde. Enfin, le but de la critique de la philosophie de l'intuition est de fonder la possibilité de « la parole instituante » du philosophe. Ce qui est constant dans ces discussions, c'est que la philosophie interrogative n'est pas le contraire de l'édification

systematique, qu'elle consiste à mettre en évidence tout une série de niveaux d'être qui se différencient et s'articulent latéralement les uns avec les autres. Notre deuxième partie est pour ainsi dire la pratique de cette édification.

Parallèlement, la philosophie de l'institution doit traiter les ouvrages philosophiques comme « institution », c'est-à-dire comme architecture des signes. En mettant en relief « la parole instituante » dans l'oeuvre des philosophes (Descartes, Hegel, Husserl) qui ont en même temps dissimulé leurs propres gestes fondateurs, Merleau-Ponty se propose de donner un « remède » non seulement aux difficultés de la philosophie de la conscience, mais aussi à celles de la philosophie moderne en général et de la science actuelle. Ainsi conçue, la philosophie de l'institution prolonge et radicalise la *Krisis* de Husserl.

Dans cette pratique de la philosophie de *l'histoire de la philosophie*, la notion d'institution elle-même offre un exemple remarquable. Dans les deux premiers ouvrages, elle joue le rôle de ce que le jeune Fink appelait « concept opératoire », c'est-à-dire concept qui organise la pensée sans être thématiquement explicité. Elle délimite les champs de variations possibles, – et crée son articulation latérale avec les autres auteurs. Mais elle n'est pas une simple « ombre » de sa pensée, puisque Merleau-Ponty lui-même propose cette notion dans le cours. S'il ne la développe pas explicitement dans *Le visible et l'invisible*, ce n'est pas qu'il l'a abandonné, mais qu'elle est l'axe de ses écrits des années 50 qui constituent l'horizon de son dernier ouvrage. On peut dire qu'elle est d'autant plus féconde qu'elle n'a pas été développée, puisqu'elle se place précisément à la charnière par laquelle Merleau-Ponty *reprend à distance* sa « première » pensée, non pour la répéter, mais pour ouvrir un nouveau champ d'interrogation qu'est l'ontologie indirecte. Ce « dépassement sur place » semble plus radical que la synthèse idéaliste, parce que la question de l'institution concerne toujours le fondement philosophique qu'il ne cesse

de reprendre et de renverser.

* * *

On voit ainsi combien cette problématique permet de saisir les moments féconds de la philosophie de Merleau-Ponty et de créer une articulation latérale entre ses thèmes. En même temps, on voit en quel sens l'unité de la philosophie de Merleau-Ponty n'est pas empêchée par ses multiples ouvertures au monde. L'examen de la problématique de l'institution nous invite à diversifier indéfiniment notre regard sur ses textes et à prolonger son interrogation dans plusieurs directions :

On pourrait d'abord enrichir les descriptions de l'institution et continuer les discussions avec la science. Sans parler du < progrès > de la science naturelle et de la psychologie expérimentale par rapport à celle des années 60, on pourrait voir, dans notre critique de la pensée structuraliste, une esquisse de ce travail. On pourrait aussi préciser sa lecture phénoménologique de l'histoire de la philosophie, et créer une articulation avec d'autres philosophes que le philosophe n'a pas discutés, non pour opposer à sa lecture l'« interprétation objective » (S, 202), mais pour relire l'histoire de l'institution philosophique de manière à accomplir sa < question en retour > (*Krisis*).

* * *

Notre accès à la < dernière > philosophie était certes *latéral*, mais c'est précisément cet accès indirect qui nous permettait de reprendre son geste créateur et son pouvoir d'interrogation. Notre propos n'était pas de répéter ses thèses instituées, ni de juger arbitrairement sa < dernière > philosophie en l'enfermant dans une pensée préétablie, mais de traiter sa philosophie comme une institution inépuisable.

APPENDICE I .

Les titres principaux des notes inédites qui servirent à la préparation du cours au Collège de France, 1954-55 : < Institution dans l'histoire personnelle et publique >.

Nous transcrivons ci-dessous les principaux titres des notes qui servirent à la préparation du cours au Collège de France, l'année 1954-1955, cours du jeudi : < L'institution dans l'histoire personnelle et publique > (MS.IHPP.(54-55)). Les textes sont systématiquement numérotés, sauf les plans et les notes supplémentaires. Seulement, Merleau-Ponty reprend partiellement des thèmes pour une nouvelle formulation.

Nous donnons entre les crochets quelques informations supplémentaires pour une meilleure compréhension des titres.

[Titres]

[Pages]

[Plan et diverses notes, dont les principaux titres sont :]

- < Institution publique >.
- < Institution d[an]s l'histoire privée. Institution d[an]s l'histoire publique >. < plan 3 >
- < Problème : L'institution est-elle un fait humain? >< plan 4 >.

- < La femme comme institution et comme "psyché" >
- < Mode d'existence d'institution >.
- < Institution personnelle > < A ~ D >.
- < Pourquoi l'amour est souffrance - >.
- < Cours d'institution et conférence Lacan >.
- < Institution privée et publique : jointure faite par l'institution parentale > [référence à Lévi-Strauss, *Les structures élémentaires de la parenté* (1947), Paris. Mouton, 1967].
- [Deux notes sur le complexe d'Œdipe et sur la Révolution].

[Introduction générale].< Institution 1 >

- Avec cette notion du sujet, changement du
 - 1) rapport au monde [...]
 - 2) à autrui [...]
 - 3) le faire [...]
 - 4) le temps< Institution 2~5 >.

- La notion d'*institution* [définition et thèmes].
 - [la définition de la notion d'institution]< Institution 5 >.
 - [Voir, l'*Appendice II-(1)*].

I. *L'institution personnelle et interpersonnelle.*

- 1) L'institution des sentiments
 - a) Institution préhistorique (qui ne nous est découverte que par archéologie).
.....< Institution 5~6 >.
 - b) Institution historique : naissance d'un amour.
.....< Institution 6~7 >.

2) *L'institution des oeuvres*< Institution 6~7 >.

3) L'institution d'un savoir < Institution 7~8 >.

II. *L'institution historique.*< Institution 8~10 >.

III. L'histoire et intersubjectivité< Institution 11 >.

[Animalité et vie]

I. Institution - Animalité - vie.

- 1) L'animalité.< Institution 12 [I] >.
- 2) L'organisme.< Institution 13 [I] >.
- 3) L'homme.< Institution 13-14 [I] >.

I. Institution et vie [Deuxième rédaction].

- 1) L'organisme.
- 2) L'animalité.< Institution 12-14 [II] >.
- 3) Institution vitale et institution humaine.
 - a) de l'Œdipe à la latence.
 - b) Puberté.< Institution 14-17 [II] >.

[3] [Troisième rédaction : le complexe d'Œdipe]

.....< Institution 16-19 [III] >.

Institution d'un sentiment.

- [Introduction]< Institution 20-22 >.
- Un amour de Swann.< Institution 22-23 >.
- Un amour de Swann [Deuxième rédaction].
 - 1) Récit du désir comme contradiction
 - 2) Réalité de l'amour.< Institution 22-23 (II) >.
- Albertine
 - 1) L'illusion.< Institution 24-25 >.
 - [2] *L'illusion de l'affirmation**.< Institution 26 >.
 - [3] L'AMOUR REEL COMME NEGATION.< Institution 26-27 >.
 - 4) Cependant est-ce tout?
L'illusion de la négation.< Institution 27-29 >.
- Conclusion sur Proust et l'institution des sentiments.
.....< Institution 30-33 >.

La création artistique comme institution.

- [Introduction]< Institution 34-35 >.
- Exemple : *la création de la perspective planimétrique de la Renaissance.*
.....< Institution 35-38 >.
- Comment s'institue perspective planimétrique [Reprise des notes
précédentes]< Institution 35-37 [II] >.
- Cézanne et l'expression de l'espace< Institution 38-39 >.
- [Note supplémentaire : < I. Que "cherche" la peinture? [...]
II . Mais cela, comment le peintre cherche-t-il? >].

Institution d'un savoir.

- [Introduction]< Institution 39-40, 42-43 >.
- Institution de vérité< Institution 44-48 >.
- < Donc intellection ≠ ouverture sur monde intelligible qui contiendra les
raisons éternelles - Elle est transphénoménale >
.....< Institution 49-52 >.
- [Reprise des notes précédentes] : < Intellection *transphénoménale*
sans être ouverture à essence./ C'est qu'elle est ouverture à idée >
.....< Institution 49-53 (II) >.

- Histoire universelle et institution< Institution 54-55 >.

I. Lucien Febvre. - Y a-t-il *accès d'un temps à un temps*?

- [Commentaire du *Problème de l'incroyance au XVI^e siècle*, Albin Michel, 1942 et 1968] [Deux rédactions]

.....< Institution 55 bis, 56, 58-59 (I) >.

.....< Institution 56-57 (II) >.

- Vrai sens de l'étude de Febvre< Institution 58-59 (II) >.

II. [Notes sur Engels et Lévi-Strauss].

.....< Institution 59-63 >.

- [Lévi-Strauss]< Institution (fin) (1)-(3) >.

- [Notes sur la < Réaction contre Hegel >].

.....< Supplément à p. 55, 1-3 >.

APPENDICE II

Nous avons établi ci-dessous la liste, autant exhaustive que possible, des textes de Merleau-Ponty où il utilise le terme d'institution et ses dérivés (institué, instituant, institutionnel etc.). En ce qui concerne le cours sur la notion. d'institution et les notes inédites qui servirent à la préparation de ce cours, nous nous sommes contentés de citer la < définition > de cette notion.

N.B.

- Pour la citation de *La prose du monde*, voir plus haut, Deuxième Partie, C. < Introduction >.
- Pour la méthode de transcription des textes inédits, voir plus haut : < Abréviations >.

(1) < L' "institution" dans l'histoire personnelle et publique > :

- RC, 61 : < On entendait donc ici par institution ces événements d'une expérience qui la dotent de dimensions durables, par rapport auxquelles toutes une série d'autres expériences auront sens, formeront une suite pensable ou une histoire, - ou encore les événements qui déposent en moi un sens, non pas à titre de survivance et de résidu, mais comme appel à une suite, exigence d'un avenir >.
- MS.IHPP(53-54):< Institution 5 > : < Donc institution = *établissement d'anls une expérience* (ou dans un appareil construit) *de dimensions* (au

sens général (cartésien) : système de référence) *par rapport auxquelles toute une série d'autres expériences auront sens et feront une suite, une histoire* - / *Le sens est déposé (il n'est plus seulement en moi comme conscience, il n'est pas recréé ou constitué lors de la reprise) - Mais non comme objet au contraire, comme simple reste ou survivance, comme résidu : comme à continuer, à achever sans que cette suite soit déterminée - L'institué changera mais ce changement même est appelé par sa Stiftung >.*

(2) *La structure du comportement* (1942) :

- SC, 224 : < [...] chaque mise en forme nous apparaissait [...] comme un événement dans le monde des idées, l'institution d'une nouvelle dialectique, l'ouverture d'une nouvelle région de phénomènes, l'établissement d'une nouvelle couche constitutive qui supprime la précédente comme moment isolé, mais la conserve et l'intègre >.

(3) *Phénoménologie de la perception* (1945).

- PP, 90 : < Ne puis-je pas trouver dans le corps des fils que les organes internes envoient au cerveau et qui sont institués de la nature pour donner à l'âme l'occasion de sentir son corps? >.

- PP, 196 : < La sexualité se cache à elle-même sous un masque de généralité, elle tente sans cesse d'échapper à la tentation et au drame qu'elle institue >.

- PP, 200 : < Le solipsisme, comme doctrine philosophique n'est pas un effet de la propriété privée, mais dans l'institution économique et dans la conception du monde se projette un même parti pris existentiel d'isolement et de méfiance >.

- PP, 214 : < Nous vivons dans un monde où la parole est *instituée*. Pour toutes ces paroles banales, nous possédons en nous-mêmes des significations déjà formées >.

- PP, 220 : < Même ceux qui, comme la paternité, paraissent inscrits dans le corps humain sont en réalité des institutions >.

- PP, 305 : < Comme Bergson attend que le morceau de sucre ait fondu, je suis quelque fois obligé d'attendre que l'organisation se fasse. A plus forte raison dans la perception normale, le sens du perçu m'apparaît-il

comme institué en lui et non pas comme constitué par moi [...] >.

(4) *Humanisme et terreur* (1947).

- HT, 43 : < [...] nous avons vécu, nous aussi, un de ces moments où l'histoire en suspens, les institutions menacées de nullité exigent de l'homme des décisions fondamentales, et où le risque est entier >.

- HT, 122 : < [...] en cachant la violence, on s'y accoutume, on la rend institutionnelle >.

- HT, 262 : < Hegel vieilli [...] transforme en somme la Terreur en institution >.

- HT, 270 : < Parce que nulle part dans le monde ne se réalise le pouvoir du prolétariat, on conclut que le marxisme est dépassé par les faits [...] Ce raisonnement suppose [...] que, n'étant pas réalisé dans les institutions, il n'a plus rien à nous apprendre >.

(5) *Le sens et le non-sens* (1948).

< Le Métaphysique dans l'homme > (1947) :

- SNS, 158 : < Ce mouvement par lequel les hommes assument et élaborent les conditions données de leur vie collective et les couronnent de valeurs et d'institutions originales, - si nous voulons le ressaisir, il nous faut encore une fois réviser notre idée de la connaissance scientifique et objective >.

< Autour du marxisme > (1946) :

- SNS, 189 : < [selon l'interprétation marxiste de l'histoire,] la morale des maîtres ne cesse d'être une conception individuelle, ne devient institution et ne reçoit l'existence historique que lorsqu'elle s'incarne dans les relations économiques du maître et de l'esclave et dans une société fondée sur le travail servile >.

< La guerre a eu lieu > (1945) :

- SNS, 267 : < Nous voici revenus au temps des *institutions*, la distance reparait entre les lois et ceux à qui elles s'appliquent >.

(6) Merleau-Ponty à la Sorbonne, résumé de cours (1949-1952) :

« La conscience et l'acquisition du langage » :

- RCS, 81 : « Michel Bréal compare le mot avec l'institution en histoire ».

« L'enfant vu par l'adulte » :

- RCS, 93 : « Pourtant, le "social", c'est-à-dire la partie de la vie qui tient dans les relations avec les institutions, semble comporter un rituel propre, une conception du sacré et du profane qui ne résultent pas des expériences propres de l'individu, *mais lui préexistent* ».

- RCS, 106 : « A beaucoup d'égards, la paternité est un lien institutionnel ».

- RCS, 107 : « Même dans les rapports entre adultes, on peut toujours sortir de ce dilemme en instituant une égalité de situation ».

- RCS, 117 : « Le complexe d'Œdipe serait une "institution" liée à la structure de notre société ».

- RCS, 130 : « Pour les culturalistes, il s'agit d'étudier la chaîne des intégrations qui lient l'individu à la société et le portent à assumer la structure institutionnelle de son milieu ».

- RCS, 156 : « A l'opposé des culturalistes qui insistent sur l'"*esprit objectif*", tel qu'il se révèle dans les institutions, les outils, etc., d'une société donnée, il [=Moreno] [...] tend à considérer toutes les institutions comme des "conserves" dans lesquelles ne s'exprime pas la vie intrasubjective ».

« Psycho-sociologie de l'enfant » :

- RCS, 248 : « Dans la perception de la profondeur, [l]a présence de cinq morceaux de craie institue également un *phénomène de niveau* où la dimension et la distance des objets sont mieux déterminées ».

- RCS, 290 : « La foule que Freud se propose d'étudier est plus proche des oscillations individuelles que des institutions sociales ».

- RCS, 292-293 : « Mais quand elle abandonne son dogmatisme, la psychanalyse constitue un complément utile pour la sociologie, en particulier lorsqu'il s'agit de relations sociales non cristallisées en institutions ».

- RCS, 293 : « [...] la sociologie est essentiellement *humaine*, anthropologique, puisqu'elle traite d'*institutions* qui sont les traits de

notre vie en commun [Mauss] >.

- RCS, 294 : < Toute formation supérieure à la conscience n'est compréhensible que dans un dynamisme institutionnel. / Il y a invasion du social jusque dans le corporel : signes, symboles institués, larmes. Il ne s'agit pas de réduire l'individu au collectif, l'individu transforme les institutions [...] >.

- RCS, 295 : < [...] la signification de la droite et de la gauche n'est ni physiologique, ni psychologique, mais essentiellement institutionnelle [...] La psychologie révèle une perspective de compréhension; la sociologie, une perspective objective sur l'institution et la norme >.

(7) < Un inédit de Maurice Merleau-Ponty > (1952) :

- INEDIT, 403 : < Les conduites supérieures donnent un sens nouveau à la vie de l'organisme, mais l'esprit, cependant, ne dispose ici que d'une liberté surveillée : davantage : il a besoin des activités plus simples pour s'y stabiliser en institutions durables et s'y réaliser vraiment >.

- INEDIT, 407 : < Il nous semble qu'on pourrait dire aussi des autres institutions que [la littérature] qu'elles ont cessé de vivre quand elles se montrent incapables de porter une poésie des rapports humains, c'est-à-dire l'appel de chaque liberté à toutes les autres >.

- INEDIT, 407 : < La relation linguistique des hommes doit nous aider à comprendre un ordre plus général de relations symboliques et d'institutions, qui assure [...] la coexistence des hommes dans une culture et, au delà de ses limites, dans une seule histoire >.

(8) *Eloge de la philosophie* (1953) :

- EPH, 40-41 : < L'indivision des origines est un symbole que se donne d'elle-même notre volonté présente d'être à la fois comme corps et comme esprits, c'est l'invitation à créer de toutes pièces un corps d'institutions où l'esprit puisse se reconnaître >.

- EPH, 74 : < La présence de l'individu à l'institution et de l'institution à l'individu est claire dans le cas du changement linguistique >.

- EPH, 75-76 : < [...] chaque institution est un système symbolique que le sujet s'incorpore comme style de fonctionnement, comme configuration

globale, sans qu'il y ait besoin de le concevoir >.

- EPH, 76-77 : < [...] un sens traîne non seulement dans le langage, ou dans les institutions politiques ou religieuses, mais dans les modes de la parenté, de l'outillage, du paysage, de la production, en général dans tous les modes de l'échange humain >.

(9) *Les aventures de la dialectique* (1955) :

- AD, 31 : < Si l'éthique protestante et le capitalisme sont deux manières institutionnelles de poser le rapport de l'homme avec l'homme, rien n'empêche que [...] l'éthique protestante porte le capitalisme naissant, ou qu'au contraire le capitalisme perpétue dans l'histoire certaines conduites typiques du protestantisme >.

- AD, 52 : < Cet échange par lequel les choses deviennent des personnes et les personnes des choses fonde l'unité de l'histoire et de la philosophie. Il fait que tout problème est historique, mais toute histoire philosophique, puisque les forces sont des projets humains devenus institutions >.

- AD, 53 : < Chez Marx, l'esprit se fait chose pendant que les choses seaturent d'esprit, la trame de l'histoire est un devenir des significations faites forces ou institutions. De là vient qu'il y a chez Marx une inertie de l'histoire, et aussi, pour achever la dialectique, un appel à l'invention humaine >.

- AD, 61 : < Tout progrès est donc relatif en ce sens profond que la même inscription historique qui l'installe dans les choses met à l'ordre du jour le problème de la décadence. La révolution devenue institution est déjà décadence si elle se croit faite >.

- AD, 71 : < [Pour Lukács], la "mission historique du prolétariat", qui est, négation absolue des classes, d'instituer une société sans classe, est en même temps une mission philosophique d'avènement de la vérité >.

- AD, 93 : < Ici comme partout, le communisme d'après Lénine aurait stabilisé, figé, transformé en institution et dénaturé ce qui n'était aux yeux de Lénine qu'une phrase dans un développement vivant... Ceci pourtant ne règle pas la question >.

- AD, 98 : < Pour comprendre à la fois la logique de l'histoire et ses détours, son sens et ce qui en elle résiste au sens, il leur [= aux

marxistes] restait à concevoir son milieu propre, l'institution ».

- AD, 134-135 : « Tel est le miracle du flux révolutionnaire, de la négativité incarnée dans l'histoire. Mais peut-on concevoir un flux continué, institué, un régime qui vivrait à ce degré de tension, un temps historique qui serait continuellement travaillé par ce ferment critique, une vie sans acquis, sans repos? La révolution en permanence est ce mythe [...] ».

- AD, 183 : « Il y avait pour Marx, il n'y a pas pour Sartre, un devenir du sens dans les institutions ».

- AD, 222 : « [Selon Sartre] le communisme passe du côté de l'imaginaire, c'est un cas-limite du tête-à-tête vertigineux des personnes, c'est l'imaginaire devenu institution, ou le mythe ».

- AD, 265 : « Il y a bien de la différence entre une critique du capitalisme qui croit voir en lui le dernier obstacle avant la société homogène [...], et celle qui aperçoit derrière lui encore d'autres Etats, d'autres armées, d'autres élites, d'autres polices, tout cela construit, comme le capitalisme lui-même, à coup d'institutions, de mythes, de symboles sociaux, d'initiatives humaines, d'erreurs compensées, sans aucune préorganisation "naturelle" ».

- AD, 298 : « Elle [= la dialectique] se pense toujours comme expression ou vérité d'une expérience où le commerce des sujets entre eux et avec l'être était préalablement institué ».

- AD, 300-301 : « [...] l'histoire est l'histoire de leur débat [= des libertés], qu'il s'inscrit et qu'il est visible dans les institutions, les civilisations, dans le sillage des grandes actions historiques ».

- AD, 303 : « Que toutes les révolutions connues dégèrent, ce n'est pas là un hasard : c'est qu'elles ne peuvent jamais, comme régime institué, être ce qu'elles étaient comme mouvement, et, que justement parce qu'il a réussi et a abouti à l'institution, le mouvement historique n'est plus lui-même, c'est qu'il se "trahit" et se "défigure" en se faisant ».

- AD, 312 : « Ce qui s'affronte ici à travers les classes en présence, c'est aussi la Révolution comme volonté immédiate et la Révolution instituée, la Révolution comme fait d'intersubjectivité et la Révolution comme fait historique ».

- AD, 322 : « À travers le temps, les révolutions se rejoignent et les institutions se ressemblent, toute révolution est la première et toute

institution, même révolutionnaire, est *tentée* par les précédents historiques >.

- AD, 323 : < [Des contenus de l'histoire] sont la *structure* même de l'histoire en tant que passage à la généralité et à l'institution des rapports entre personnes >.

(10) < La découverte de l'histoire > in *Les philosophes célèbres*, Edition d'art, Lucien Mazenod, Paris, 1956,

- p.250 : < Mais il y a ceci de neuf dans le temps historique, que ce que nous faisons ouvre un champ, fonde, institue, reprend et anticipe. Un échange se produit, et une consonance secrète, entre ce qui a été, ce qui est et ce qui sera. [...] Quoi que nous pensions, nos institutions, nos plans empiètent sur l'avenir, ils en escomptent la relance, il ne fonctionnent qu'en milieu historique >.

(11) *Résumés de cours* (Collège de France) (1952-1960) :

< Le problème de la parole > (1953-1954) :

- RC, 33 : < Saussure [...] mettait en cause la distinction massive du signe et de la signification qui paraît s'imposer à ne considérer que la langue instituée, mais qui se brouille dans la parole >.

- RC, 41-42 : < Ces descriptions de la parole dans ses formes inchoatives, régressives ou sublimées devaient nous permettre d'en étudier le rapport de principe avec la langue instituée, et d'éclairer la nature de l'institution comme acte de naissance de toutes les paroles possibles >.

< L'"institution" dans l'histoire personnelle et publique > (1954-1955) :

Voir (1)

< Le problème de la passivité > (1954-1955) :

- RC, 67 : < [...] la passivité est possible à condition que "avoir conscience" ne soit pas "donner un sens" [...], mais réaliser un certain écart, une certaine variante dans un champ d'existence déjà institué, qui est toujours derrière nous >.

< Le concept de nature > (1956-1957) :

- RC, 94 : < Qu'il s'agisse du fait individuel de la naissance, ou de la naissance des institutions et des sociétés, le rapport originaire de l'homme et de l'être n'est pas celui du pour soi à l'en soi >.

(12) *Signes* (1960).

< Le langage indirect et les voix du silence > (1952) :

- S, 58 [PM, 64-65] : < Il y a, pour les expressions déjà acquises, un sens direct, qui correspond point par point à des tournures, des formes, des mots institués. [...] Mais le sens des expressions en train de s'accomplir ne peut < par principe > être de cette sorte : c'est un sens latéral ou oblique, qui fuse entre les mots [résulte du commerce des mots eux-mêmes (ou des significations disponibles) >.

- S, 66 [PM, 81] : < Il [= le peintre] est capable, [...] d'aller dans le même sens "plus loin", [...] comme si chaque expression réussie prescrivait à l'automate spirituel une autre tâche ou encore fondait une institution dont il n'aura jamais fini d'éprouver l'efficacité >.

- S, 76 [PM, 100] : < C'est que le nom de Vermeer et celui de chaque grand peintre en vient à désigner quelque chose comme une institution > [PM : comme une institution ou une entité].

- S, 84 [PM, 110-111] : < tout usage humain du corps est déjà *expression primordiale* [...], l'opération première qui [...] fait habiter en eux l'exprimé par la seule éloquence de leur arrangement et de leur configuration, [...] et qui donc, loin de s'épuiser dans l'instant où elle a lieu, [PM : ouvre un champ], inaugure un ordre, fonde une institution ou une tradition ... >.

- S, 86 [PM, 115] : < L'unité de la culture étend au-delà des limites d'une vie individuelle le même genre d'enveloppement qui réunit par avance tous les moments de celle-ci à l'instant de son institution ou de sa naissance [PM : le même genre de connexion qui s'établit entre tous ses moments lorsqu'une vie est instituée] >

- S, 90-91 : < [...] le sens de l'action ne s'épuise pas dans la situation qui en a été l'occasion, [...] elle demeure exemplaire et survivra dans

d'autres situations, sous une autre apparence. Elle ouvre un champ, quelque fois même elle institue un monde, en tout cas elle dessine un avenir ».

« Sur la phénoménologie du langage » (1951) :

- S. 114 : « Je dis que *je sais une idée* lorsque s'est institué ne moi le pouvoir d'organiser autour d'elle des discours qui font sens cohérent [...] ».

- S. 126 : « [...] les corrélations ainsi notées ne donnent que la silhouette ou le contour de la parenté dans cette civilisation [...], tant que nous n'avons pas réussi à nous installer dans l'institution ainsi circonscrite, [...], enfin saisi la structure personnelle et interpersonnelle de base, les rapports institutionnels avec la nature et avec autrui, qui rendent possibles les corrélations constatées ».

« Le philosophe et la sociologie » (1951) :

- S. 127 : « [...] les équations du sociologue ne commencent de représenter du social qu'au moment où les corrélations qu'elles résument sont raccordées l'une à l'autre et enveloppées dans une certaine *vue* unique du social et de la nature propre à la société considérée, et devenue en elle [...] institution, principe clandestin de tout le fonctionnement manifeste ».

- S. 133 : « En ce qui concerne [...] le rapport du fait et de l'essence, un texte aussi ancien que *Die Philosophie als strenge Wissenschaft* [...] prévoyait expressément le chevauchement des deux ordres, disant que, si la critique historique montre vraiment que tel ordre d'institutions est sans réalité substantielle [...] c'est que l'histoire empirique renferme des intuitions d'essences brouillées ».

- S. 140 : « [...] il faut comprendre à la fois que le drame individuel a lieu entre *rôles* déjà inscrits dans l'ensemble institutionnel, que donc, depuis son début dans la vie, l'enfant procède [...] à un déchiffrement de significations [...] - et que cependant, toute la conscience symbolique élabore en fin de compte ce que l'enfant vit et ne vit pas [...] de sorte qu'il n'est pas un détail de son histoire la plus individuelle qui n'apporte quelque chose à cette signification sienne ».

« De Mauss à Lévi-Strauss » (1959) :

- S. 144 : « Il fallait [...] entrer dans le phénomène par la pensée, le lire et le déchiffrer. Et cette lecture consiste toujours à saisir le mode d'échange qui se constitue entre les hommes par l'institution ».

- S. 145-146 : « Le *mana* n'est-il pas précisément [...] l'expérience d'un certain écart entre lui-même et son état d'équilibre institutionnel avec les autres [...] ? ».

« Partout et nulle part » (1956) :

- S. 179 : « Ce qui n'est pas décidé par là [...] c'est le rapport de ce christianisme institué, horizon mental ou matrice de culture, avec le christianisme effectivement vécu et pratiqué dans une foi positive ».

- S. 190 : « Il fallait [...] remonter, pour le dépasser [=Descartes], aux origines du cartésianisme, retrouver la leçon de cet acte créateur qui avait institué, avec lui, une longue période de pensée féconde [...] et exigeant désormais lui-même d'être recommencé ».

- S. 199 : « L'humanité instituée se sent problématique et la vie la plus immédiate est devenue "philosophique" ».

« Le philosophe et son ombre » (1959) :

- S. 211 : « Elle [=l'intentionnalité] ne peut pas davantage être le fonctionnement subi d'une préordination ou d'une téléologie transcendentes, ou, au sens cartésien, d'une "institution de la nature" qui opère en nous sans nous ».

- S. 215 : « [...] l'ouverture perceptive au monde, dépossession plutôt que possession, ne prétend pas au monopole de l'être, et n'institue pas la lutte à mort des consciences ».

« L'homme et l'adversité » (1951) :

- S. 284 : « C'est comme une loi de la culture de ne progresser jamais qu'obliquement, chaque idée neuve devenant, après celui qui l'a instituée, autre chose que ce qu'elle était chez lui ».

(13) *La prose du monde*. (Cf. aussi (10) « Le langage indirect... » :

- PM, 9 : « Il (=l'algorithme) fixe un certain nombre de rapports transparents; il institue, pour les représenter, des symboles qui par eux-mêmes ne disent rien ».

- PM, 13 : « [Selon l'idée de la langue universelle], la pensée [...] attache, par l'effet de l'usage, des conventions humaines, ou d'une institution divine, la même signification aux mêmes signes ».

- PM, 52 : « Le pouvoir expressif d'un signe tient à ce qu'il fait partie d'un système et coexiste avec d'autres signes et non pas à ce qu'il aurait été institué de Dieu ou de la Nature pour désigner une signification ».

- PM, 63 note : « Il y a une transtemporalité qui n'est pas celle de l'idéal [...]. Cette rationalité non constituée de la chose-pivot [...] est déjà l'analogue de l'acte de peindre [...]. C'est sur cette institution primordiale du corps qu'est fondée toute l'élaboration symbolique, qui, elle aussi, consiste à entrer de plain-pied dans domaine inconnu ».

- PM, 120 : « [...] l'intimité de toute expression à toute expression, leur appartenance commune à un seul ordre que le premier acte d'expression a institué, réalisent par le fait la jonction de l'individuel et de l'universel ».

- PM, 129 : « [...] comme Vermeer, Descartes est une de ces institutions qui s'esquissent dans l'histoire des idées avant d'y paraître en personne, comme le soleil s'annonce avant de dévoiler soudain un paysage renouvelé ».

- PM, 140 : « C'est comme si [...] la langue instituée portait déjà l'écrivain en elle-même comme un de ses possibles ».

- PM, 149 : « [...] la signification ne transcende la *présence de fait* des signes, que comme l'institution est au-delà des contingences qui lui ont donné naissance ».

- PM, 157 : « [...] ce système [= de la langue], s'il déplace le centre de gravité de notre vie, institue, pour tout ce que nous pouvons lire, une instance de vérité dont le ressort ne peut être limité, et fait ainsi apparaître la peinture comme un mode d'expression "muet" et subordonnée, n'est pourtant pas affranchi des limites propres à l'expression sensible ».

- PM, 170 : « [Il s'agit de rechercher] s'il n'y a pas, jusque dans la

science exacte, entre les signes institués et les significations *vraies* qu'ils dénotent, une parole instituante qui porte tout >.

- PM, 194 : < [...] en ce qui concerne ce geste particulier qu'est la parole, la solution consistera à reconnaître que [...] nous empiétons l'un sur l'autre en tant que nous appartenons au même monde culturel, et d'abord à la même langue, et que mes actes d'expression et ceux d'autrui relèvent de la même institution >.

- PM, 195 : < Le simple usage de cette langue, comme les comportements institués dont je suis l'agent et le témoin, ne me donnent qu'un autre en général >.

- PM, 196 : < c'est cette parole conquérante qui nous intéresse, c'est elle qui rend possible la parole instituée, la langue. Il faut qu'elle enseigne elle-même son sens >.

(14) *L'œil et l'esprit* (1961) :

- OE, 52 : < [Selon Descartes], [t]els événements du corps sont "institués de la nature" pour nous donner à voir ceci ou cela >.

- OE, 51 : < Le langage de la peinture n'est pas, lui, "institué de la Nature" : il est à faire ou à refaire >.

- OE, 54 : < [...] il y a la vision qui a lieu, pensée honoraire ou instituée, écrasée dans un corps sien, dont on ne peut avoir idée qu'en l'exerçant, et qui introduit, entre l'espace et la pensée, l'ordre autonome du composé d'âme et de corps >.

(15) *Le visible et l'invisible* (1964) :

- VI, 30 : < Au contraire, sitôt dépassé le cercle des opinions *instituées*, qui sont indivises entre nous comme la Madelaine ou le Palais de Justice, beaucoup moins pensées que monuments de notre paysage historique, dès qu'on accède au vrai, c'est-à-dire à l'invisible, il semble plutôt que les hommes habitent chacun leur îlot, sans qu'il y ait de l'un à l'autre transition >.

- VI, 76 : < [...] même cette réflexion purifiée n'est pas indemne du vice réflexif qui est de transformer l'ouverture au monde en consentement de soi à soi, l'institution du monde en idéalité du monde, la foi perceptive en

actes ou attitudes d'un sujet qui n'a pas de part au monde ».

- VI, 118 : « Nous disons [contre Sartre] seulement que l'En-Soi-pour-soi est plus qu'un imaginaire [...] Il nous semble qu'il faut au contraire lui reconnaître la solidité du mythe, c'est-à-dire d'un imaginaire opérant, qui fait partie de notre institution ».

- VI, 137 : « La philosophie [...] ne décompose pas notre relation avec le monde en éléments réels, ou même en références idéales qui feraient de lui un objet idéal, mais y discerne des articulations, elle y réveille des rapports réglés de prépossession, de récapitulation, d'enjambement, qui y sont comme endormis dans notre paysage ontologique, qui n'y subsiste plus que sous forme de traces, et qui, pourtant continuent d'y fonctionner, d'y instituer du nouveau ».

- VI, 198 : « [...] un certain creux, un certain dedans, une certaine absence, une négativité qui n'est pas rien, étant limitée très précisément à ces cinq notes entre lesquelles elle s'institue, à cette famille de sensible qu'on appelle des lumières » [Il s'agit de la « petite phrase » proustienne].

- VI, 202 : « [...] la Parole opérante est la région obscure d'où vient la lumière instituée, comme la sourde réflexion du corps sur lui-même est ce que nous appelons lumière naturelle ».

- VI, 202 : « [...] déjà, en ouvrant l'horizon du nommable et du dicible, la parole avouait qu'elle y a sa place, parce que nul locuteur ne parle qu'en se faisant d'avance allocutaire, *ne serait-ce que de soi-même*, qu'il ferme d'un seul geste le circuit de son rapport à soi et celui de son rapport aux autres et, du même coup, s'institue aussi *délocutaire*, parole dont on parle : il s'offre et offre toute parole à une Parole universelle ».

Notes de travail (1959-1961) :

- VI, 222 : « Donner mon équivalent du concept cartésien de la Nature comme institution qui nous fait avoir d'un seul coup ce qu'une science divine nous ferait comprendre ».

- VI, 230 : « Comme toute praxis, le langage suppose un *selbstverständlich*, un institué, qui est *Stiftung* préparant une *Endstiftung* ».

- VI, 257 : « Et quand elle [=la réflexion] veut en finir avec cette

ouverture d'horizon, quand elle veut se saisir, non plus à travers un horizon et en vertu d'une institution de nature, mais directement et sans reste, alors tout ce qu'elle peut faire est de se sublimer en verbalisation >.

- VI, 284 : < Primauté absolue du mouvement non comme *Ortveränderung*, mais comme instabilité instituée par l'organisme lui-même (cf., F. Meyer), comme *fluctuation organisée par lui*, et donc par là-même, dominée >.

- VI, 286 : < Le lien de l'âme et du corps n'est plus parallélisme [...], - il n'est pas non plus opacité absolue d'une institution qui relie par efficace [décisoire?] 2 ordres dont chacun suffirait >.

- VI, 316 : < Silence = absence de parole due. C'est ce négatif fécond qui est institué par la chair, par sa déhiscence - le négatif, le néant, c'est le dédoublé, les 2 feuillets du corps, le dedans et le dehors articulés l'un sur l'autre - Le néant c'est plutôt la différence des identiques >.

Pour d'autres occurrences (textes où le mot est utilisé au sens banal, textes difficiles à citer en quelques lignes ou ceux qui résument la pensée des autres auteurs), voir : SC, 120; HT, 122, 266; SNS, 112, 180, 184, 185; RCS, 307; EPH, 44; AD, 25, 39, 51, 93, 184, 213-214, 242, 302, 326-327, 331-332; S, 149, 286.

BIBLIOGRAPHIE

I. BIBLIOGRAPHIE DE MERLEAU-PONTY

- Pour les bibliographies plus complètes des oeuvres de Merleau-Ponty et des études sur lui, consulter :

METRAUX (Alexandre), in *Merleau-Ponty ou la mesure de l'homme* par X. Tilliette, Paris, Seghers, coll. « Philosophes de tous les temps », 1970, pp. 173-186.

LAPOINTE (François et Claire) : *Maurice Merleau-Ponty and his critics*. An international Bibliography (1942-1976). New York & London, Garland Publishing Inc., 1976.

DELIVOYATZIS (Socratis) : *La dialectique du phénomène (Sur Merleau-Ponty)*. Paris, Méridiens Klincksieck, 1987, pp. 353-377.

WHITESIDE (Kerry H.) : *Merleau-Ponty and the foundation of an existential politics*. Princeton, New Jersey, Princeton University Press, 1988, pp. 309-329.

I - OUVRAGES DE MAURICE MERLEAU-PONTY

A. LES OEUVRES PARUES DU VIVANT DE L'AUTEUR.

- « Compte rendu du livre de J.-P. Sartre : *L'imagination* », *Journal de Psychologie normale et pathologique*, n° 33, 1936, pp. 756-761.

- *La structure du comportement* (1942), 8^e édition, précédé de : « Une philosophie de l'ambiguïté » par A. de Waelhens, Paris, Presses Universitaires de France [PUF], 1977.

- *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1945.

- *Humanisme et Terreur (Essai sur le problème communiste)* (1947), Introduction de Claude Lefort, Paris, Gallimard, coll. « Idées », 1980.

- *Sens et non-sens* (1948), Paris, Nagel, coll. « Pensées », 5^e édition, 1966.

- *Eloge de la philosophie*, Leçon inaugurale faite au Collège de France, le jeudi 15 janvier 1953, Paris, Gallimard, 1953; repris in *Eloge de la philosophie et autres essais*, Paris, Gallimard, coll. « Folio/Essais », pp. 9-69.
- *Les aventures de la dialectique*, Paris, Gallimard, coll. « Idées », 1955.
- *Les philosophes célèbres*, éd. Maurice Merleau-Ponty, Paris, Ed. d'art, Lucien Mazenod, 1956.
- *Signes*, Paris, Gallimard, 1960.
- Préface à l'ouvrage de A. Hesnard : *L'Œuvre de Freud et son importance dans le monde moderne*, Paris, Payot, 1960, pp. 5-10.
- « L'œil et l'esprit », *Art de France*, 1, 1961.

B. OEUVRES POSTHUMES.

- *L'œil et l'esprit* (1961), Paris, Gallimard, 1964 ; [coll. « Folio/Essais », préface de Claude Lefort, la même pagination].
- *Le visible et l'invisible*, suivi de notes de travail, texte établi par Claude Lefort, accompagné d'un *Avertissement* et d'une *Postface*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1964.
- *La prose du monde*, texte établi et présenté par Claude Lefort, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1969.

* * *

- « Cinq notes sur Claude Simon », *Médiations*, hiver 1961-1962, pp. 5-9; repris in *Esprit*, n° 66, juin 1982, pp. 64-66.
- « Un inédit de Maurice Merleau-Ponty », *Revue de Métaphysique et de Morale*, n° 4, 1962, pp. 401-409.

- *Le primat de la perception et ses conséquences philosophiques* (la première publication : *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, t. XLI, n° 4, oct.-déc. 1947, pp. 119-135 et 135-153), précédé de *Projet de travail sur la nature de la Perception* (1933) et *La Nature de la Perception* (1934), Grenoble, Ed. Cynara, 1989.

- « Parole et Gestalt (décembre 1959) », « Parole verticale (avril 1960) », notes inédites publiées in : François Heidsieck (sous la dir. de), *Merleau-Ponty : Le philosophe et son langage*, « Recherches sur la philosophie et le langage », n° 15, Grenoble, 1993, pp. 13-17.

C. LES COURS DE M. MERLEAU-PONTY (RESUMES DE COURS OU NOTES PRISES AU COURS)

- *Les relations avec autrui chez l'enfant*, les cours de Sorbonne, Paris, Centre de Documentation Universitaire, 1951.

- *Les sciences de l'homme et la phénoménologie*, les cours de Sorbonne, Paris, Centre de Documentation Universitaire, 1951.

- « Husserl et la notion de Nature », notes prises aux cours du 14 et 25 mars 1957 par X. Tilliette, *Revue de Métaphysique et de Morale*, n° 3, 1965, pp. 259-269.

- *Résumés de cours* (Collège de France, 1952-1960), Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1968.

- *L'union de l'âme et du corps chez Malebranche, Biran et Bergson*, Notes prises au cours de Maurice Merleau-Ponty à l'École Normale Supérieure (1947-1948), recueillies et rédigées par Jean Deprun, Paris, Vrin, 1968; Nouvelle édition revue et augmentée d'un fragment inédit, Paris, Vrin, 1978.

- « Philosophie et non-philosophie depuis Hegel, (I, II) », notes de cours, texte établi et présenté par Claude Lefort, *Textures*, n° 8-9, 1974, pp. 83-129 et n° 10-11, 1975, pp. 145-173.

- *Merleau-Ponty à la Sorbonne : résumé de cours 1949-1952* [la première publication : *Bulletin de Psychologie*, n° 236, t. XVIII 3-6, nov. 1964], Grenoble, Ed. Cynara, 1988.

D. DÉBATS ET COLLOQUES.

- Georges Friedmann, « L'agrégation de philosophie », *Bulletin de la Société française de Philosophie* (séance du 7 mai 1938), t. 38, 1938, pp. 117-158; Intervention de Merleau-Ponty, pp. 130-133.
- Claude Lévi-Strauss, « Sur les rapports entre la mythologie et le rituel », *Bulletin de la Société française de Philosophie* (séance du 26 mai 1956), t. 48, pp. 99-125; intervention de Merleau-Ponty, pp. 119-120.
- Jacques Lacan, « La psychanalyse et son enseignement », *Bulletin de la Société française de Philosophie* (séance de 23 février 1957), t. 49, 1957, pp. 85-102; intervention de Merleau-Ponty, pp. 98-99.
- M. A. de Waelhens, « Commentaire sur l'idée de la phénoménologie », in *Husserl* (Troisième Colloque philosophique de Royaumont, 23-30 avril 1957), *Cahiers de Royaumont, Philosophie*, n° III, Ed. de Minuit, 1959; intervention de Merleau-Ponty, pp. 157-159.
- Ginette Dreyfus, « La volonté dans la philosophie de Malebranche », *Bulletin de la Société française de Philosophie* (séance du 19 décembre 1959), t. 52, 1960, pp. 97-140; intervention de Merleau-Ponty, pp.133-134.
- M.G. Ryle, « La phénoménologie contre The Concept of Mind », in *La philosophie analytique, Cahiers de Royaumont*, IV, Ed. de Minuit, 1962; intervention de Merleau-Ponty, pp. 93-96.
- *Inconscient*, VI^e Colloque de Bonneval, Paris, Desclée de Brouwer, 1966; intervention résumée p. 143.

E. ENTRETIENS.

- « Entretien avec Madeleine Chapsal », in Madeleine Chapsal, *Les écrivains en personne*, Paris, Julliard, 1960; repris in M. Chapsal, *Envoyez la petite musique...*, Paris, Ed. Grasset & Fasquelle, coll. « Biblio/Essais », pp. 88-98.
- « La Philosophie de l'existence » (causerie prononcée en 1959 à la Maison Canadienne de la Cité Universitaire de Paris), *Dialogue*, n° 5, 1966, pp. 307-322.

F. LES TEXTES INEDITS DE MAURICE MERLEAU-PONTY (MANUSCRITS) :

< PAPIERS MERLEAU-PONTY > - Bibliothèque Nationale, Paris.

- Nous ne désignons ci-après que des textes que nous avons consultés.
- Les papiers sont encore en état de préclassement; L'indication du nombre de feuillets est provisoire (Cf. *Abréviations et Appendice I*).

BOITE VI : *Cours au Collège de France.*

Cours de 1953-1954.

- Le problème de la parole [165 ff.]

BOITE VII: *Cours au Collège de France (suite).*

Cours de 1954-55.

- L'institution dans l'histoire personnelle et publique [105 ff.]
- Le problème de la passivité, le sommeil, l'inconscient, la mémoire [155 ff.]

Cours de 1955-56.

- La philosophie dialectique [100 ff.]
- Textes et commentaires sur la dialectique [108 ff.]

Cours de 1956-58.

- Le Concept de nature (1957) [202 ff.].
- Nature (1958) [115 ff.].
- La Vie (travail et cours 1958) [28 ff.].
- Notes 1959-1960 (cours sur le corps) [57 ff.].

Cours de 1958-59.

- La philosophie aujourd'hui [69 ff.].

Cours de 1959-60.

- Husserl aux limites de la phénoménologie [55 ff.].
- Nature et logos - Le corps humain [49 ff.].

II. ETUDES SUR MERLEAU-PONTY

BARBARAS(Renaud) : *De l'être du phénomène* (Sur l'ontologie de Merleau-Ponty), Grenoble, Jérôme Millon, coll. « Krisis », 1991.

- « De la parole à l'être : le problème de l'expression comme voie d'accès à l'ontologie », in F. HEIDSIECK (sous la dir. de) : *Merleau-Ponty : Le philosophe et son langage*, Grenoble, 1993, pp. 61-82.

- « Motricité et phénoménalité chez le dernier Merleau-Ponty », in M. RICHIR et E. TASSIN (Textes réunis par), *Merleau-Ponty : Phénoménologie et expériences*, Grenoble, Jérôme Millon, 1992, pp. 27-42.

BELAVAL (Yvon) : *Les philosophes et leur langage*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1952.

BERNET(Rudolf) : « Le sujet dans la nature », in : M. RICHIR et E. TASSIN (Textes réunis par), *Merleau-Ponty : Phénoménologie et expériences*, Grenoble, Jérôme Millon, 1992, pp. 57-78.

BERTOLDI (Eugène F.) : « Time in the *Phénoménologie de la perception* », *Dialogue*, mars 1976, pp. 773-785.

CARBONE (Mauro) : « La dicibilité du monde. La période intermédiaire de la pensée de Merleau-Ponty à partir de Saussure » in F. HEIDSIECK (sous la dir. de) : *Merleau-Ponty : Le philosophe et son langage*, Grenoble, 1993, pp. 83-100.

COLETTE (Jacques) : « La réflexivité du sensible », in : A.-T. TYMIENIECKA (Rédacteur), *Maurice Merleau-Ponty : Le psychique et le corporel*, Paris, Aubier, 1988, pp. 39-51.

COURTINE (Jean-François) : « Fondation et proto-fondation des Archives Husserl à Paris », in E. ESCOUBAS et M. RICHIR (sous la dir. de), *Husserl*, Grenoble, Jérôme Millon, 1989, pp. 199-218.

DASTUR (Françoise) : « Monde, chair, vision », in A.-T. TYMIENIECKA (Rédacteur), *Maurice Merleau-Ponty : Le psychique et le corporel*, Paris,

Aubier, 1988, pp. 115-144.

- « Merleau-Ponty et la pensée du dedans », in M. RICHIR et E. TASSIN (Textes réunis par), *Merleau-Ponty : Phénoménologie et expériences*, Grenoble, Jérôme Millon, 1992. pp. 43-56.

DAUENHAUER (Bernard) : « The teleologie of consciousness : Husserl and Merleau-Ponty », in TYMIENIECKA (éd.), *Analecta Husserliana*, vol. IX, 1979, Reidel, Dordecht, pp. 149-168.

DEPRUN (Jean) : « Culture et mémoire dans *Le visible et l'invisible* », in F. HEIDSIECK (sous la dir. de) : *Merleau-Ponty : Le philosophe et son langage*, Grenoble, 1993, pp. 141-152.

GARELLI (Jacques) : « Le lieu d'un questionnement », *Actualités de Merleau-Ponty, Les Cahiers de Philosophie*, n° 7, 1989, pp. 107-145; repris in : *Rythmes et mondes* (Au revers de l'identité et de l'altérité), Grenoble, Jérôme Millon, coll. « Krisis », 1991, pp. 333-372.

- « Voir ceci et voir selon », in M. RICHIR et E. TASSIN (Textes réunis par), *Merleau-Ponty : Phénoménologie et expériences*, Grenoble, Jérôme Millon, 1992. pp. 79-100.

GERAETS (Theodore F.) : *Vers une nouvelle philosophie transcendantale* (La genèse de la philosophie de Maurice Merleau-Ponty jusqu'à la *Phénoménologie de la perception*, préface de E. Lévinas, La Haye, Martinus Nijhoff, 1971.

- « Le retour à l'expérience perceptive et le sens du primat de la perception », *Dialogue*, vol. XV, n° 4, décembre 1976, pp. 595-607.

GREEN (André) : « Du comportement à la chair : itinéraire de Merleau-Ponty » *Critique*, n° 211, t. XX, déc. 1964, pp. 1017-1046.

HAAR (Michel) : « Peinture, perception, affectivité », in M. RICHIR et E. TASSIN (Textes réunis par), *Merleau-Ponty : Phénoménologie et expériences*, Grenoble, Jérôme Millon, 1992. pp. 101-122.

HADREAS (Peter J.) : *In Place of the Flawed Diamond* (An investigation of Merleau-Ponty's philosophie), New York-Berne-Frankfurt am Main, American

University Studies, 1986.

HEIDSIECK (François) : *L'ontologie de Merleau-Ponty*, Paris, PUF, 1971.

HIROSE (Koji) : « L'institution de l'oeuvre chez Merleau-Ponty », in F. HEIDSIECK (sous la dir. de) : *Merleau-Ponty : Le philosophe et son langage*, Grenoble, 1993, pp. 153-168.

HYPOLITE (Jean) : « Merleau-Ponty », *Association Amicale des Anciens Elèves de l'École Normale Supérieure*, 1962, pp. 54-55.

- « Merleau-Ponty : 1. Existence et dialectique dans la philosophie de Merleau-Ponty (1961) ; 2. L'évolution de la pensée de Merleau-Ponty (1961) ; 3. Sens et existence dans la philosophie de Maurice Merleau-Ponty (1963) », in *Figures de la pensée philosophiques*, t. II, Paris, PUF, « Quadrige », 1971, pp. 685-758.

- « Leçon inaugurale au Collège de France » (1963), *Ibid.*, pp. 1003-1029.

JOOS (Ernest) : « Remarks on Bertoldi's *Time in the phenomenology of perception* », *Dialogue*, Vol. XV, n° 1, mars 1976, pp. 113-117.

LACAN (Jacques) : « Maurice Merleau-Ponty », *Les Temps Modernes*, numéro spécial, 184-185, oct. 1961, pp. 245-254.

LEFORT (Claude) : *Sur une colonne absente* (Ecrits autour de Merleau-Ponty), Paris, Gallimard, 1978.

- « D'un doute à l'autre », *Esprit*, numéro spécial, juin 1982, pp. 23-30.

- « Philosophie et non-philosophie », *Esprit*, numéro spécial, juin 1982, pp. 101-112.

LEVI-STRAUSS (Claude) : « De quelques rencontres », *Arc*, numéro spécial 46, 1971, pp. 43-47.

LIVET (Pierre) : « Pensée du temps et recherche éthique », *Esprit*, numéro spécial, juin 1982, pp. 78-88.

MALDINEY (Henri) : « Chair et verbe dans la philosophie de M. Merleau-Ponty », in : A.-T. TYMIENIECKA (Rédacteur), *Maurice Merleau-Ponty : Le psychique et le corporel*, Paris, Aubier, 1988, pp. 55-88.

MONGIN (Olivier) : « Depuis Lascaux »; « Harmoniques », *Esprit*, numéro spécial, juin 1982, pp. 67-76; pp. 146-153.

PETITOT (Jean) : « Topologie phénoménale sur l'actualité scientifique de la physis phénoménologique de Merleau-Ponty » in F. HEIDSIECK (sous la dir. de) : *Merleau-Ponty : Le philosophe et son langage*, Grenoble, 1993, pp. 313-322.

PONTALIS (J.-B.) : « Note sur le problème de l'inconscient chez Merleau-Ponty », *Les Temps Modernes*, numéro spécial 184-185, oct. 1961, pp. 237-303.
- « Présence, entre les signes, absence », *Arc*, numéro spécial 46, 1971, pp. 56-66.

RICHIR (Marc) : « La défenestration », *Arc*, numéro spécial 46, 1971, pp. 31-42.

- « Merleau-Ponty : un tout nouveau rapport à la psychanalyse », *Actualités de Merleau-Ponty, Les Cahiers de Philosophie*, n° 7, 1989, pp. 155-188.

- « Le sens de la phénoménologie dans *Le visible et l'invisible* », *Esprit*, numéro spécial, juin 1982, pp. 124-145.

- « Essences et "intuition" des essences chez le dernier Merleau-Ponty », in *Phénomènes, temps et êtres* (Ontologie et phénoménologie), Grenoble, Jérôme Millon, coll. « Krisis », pp. 65-103.

- « Le problème architectonique de l'eidétique transcendantale chez le jeune Fink et la voie de sa résolution chez Merleau-Ponty », in *Méditations phénoménologiques* (Phénoménologie et phénoménologie du langage), Jérôme Millon, 1992, pp. 338-350.

- « Communauté et phénoménalité chez le dernier Merleau-Ponty », in M. RICHIR et E. TASSIN (Textes réunis par), *Merleau-Ponty : Phénoménologie et expériences*, Grenoble, Jérôme Millon, 1992, pp. 7-26.

RICŒUR (Paul) : « Hommage à Merleau-Ponty », *Esprit*, n° 296, juin 1961, pp. 1115-1120.

- « Par-delà Husserl et Heidegger », in *Actualités de Merleau-Ponty, Les Cahiers de Philosophie*, n° 7, 1989, pp. 17-23.

ROVIELLO (Anne-Marie) : « Les écarts du sens », in M. RICHIR et E. TASSIN (Textes réunis par), *Merleau-Ponty : Phénoménologie et expériences*, Grenoble, Jérôme Millon, 1992, pp. 161-184.

SARTRE (Jean-Paul) : « Merleau-Ponty » in *Situation IV (Portrait)*, Paris, Gallimard, 1964, pp. 189-297.

SCHMIDT (James) : *Maurice Merleau-Ponty, Between Phenomenology and Structuralisme*, London, Macmilan, 1985.

SPICKER (Stuart F.) : « Inner time and lived-through time : Husserl and Merleau-Ponty », *Journal of the British Society for Phénoménologie*, Vol. 4, n° 3, octobre 1973.

TAMINIAUX (Jacques) : *Le regard et l'excédent*, Martinus Nijhoff, La Haye, 1977

- « Merleau-Ponty. De la dialectique à l'hyperdialectique », in *Recoupements*, Bruxelles, Ousia, 1982, pp. 91-117.

THIERRY (Yves) : *Du corps parlant (Le langage chez Merleau-Ponty)*, Bruxelles, Ousia, 1987.

TILLIETTE (Xavier) : *Merleau-Ponty ou la mesure de l'homme*, (avec une bibliographie par A. Métraux), Paris, Seghers, « Philosophes de tous les temps », 1970.

- *Philosophes contemporains*, « Textes et études philosophiques, G. Marcel, M. Merleau-Ponty, K. Jaspers », Paris, Desclée de Brouwer, 1962, pp. 49-86.

- « L'esthétique de Merleau-Ponty », *Les Etudes philosophiques*, n° 1, 1988, pp. 73-97.

- « La démarche ontologique de Merleau-Ponty », in F. HEIDSIECK (sous la dir. de) : *Merleau-Ponty : Le philosophe et son langage*, Grenoble, 1993, pp. 371-387.

ULLMO (Jean) : « Une étape de la pensée politique », *Critique*, juillet 1955, pp. 625-643.

VAN BREDA (H. L.) : « Maurice Merleau-Ponty et les Archives Husserl à Louvain », *Revue de Métaphysique et de Morale*, n° 4, oct.-déc. 1962, pp. 410-430.

VILLELA-PETIT (Maria) : « Le tissu du réel », in A.-T. TYMIENIECKA (Rédacteur), *Maurice Merleau-Ponty : Le psychique et le corporel*, Paris, Aubier, 1988, pp. 89-114.

- « Le soi incarné : Merleau-Ponty et la question du sujet » in F. HEIDSIECK (sous la dir. de) : *Merleau-Ponty : Le philosophe et son langage*, Grenoble, 1993, pp. 414-447.

VUILLEMIN (Jules) : « La méthode indirecte de Maurice Merleau-Ponty » in *Critique*, n° 211, déc. 1964, pp. 1007-1016.

WAHL (Jean) : « Cette pensée... », *Les Temps Modernes*, numéro spécial 184-185, oct. 1961, pp. 399-436.

WALDENFELS (Bernhard) : « Vérité à faire », *Actualités de Merleau-Ponty : Les Cahiers de Philosophie*, n° 7, 1989, pp. 55-68.

WHITESIDE (Kerry H.) : *Merleau-Ponty and the foundation of an existential politics*, New Jersey, Princeton University Press, Princeton, 1988.

II. PROBLEMATIQUE DE L'INSTITUTION.

A. Etudes phénoménologiques.

BERGER (Gaston) : *Le Cogito dans la philosophie de Husserl*, Paris, Aubier, 1941.

BRAND (Gerd) : *Welt, Ich und Zeit*. Nach unveröffentlichten Manuskripten Edmund Husserls, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1955.

DASTUR (Françoise) : « Réduction et intersubjectivité », in E. ESCOUBAS et M. RICHIR (sous la dir. de), *Husserl*, Grenoble, Jérôme Millon, 1989, pp. 43-64.

DERRIDA (Jacques) : *La voix et le phénomène* (Introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl), Paris, PUF, « Epiméthée », 3^e éd., 1989.

- « Violence et Métaphysique (Essai sur la pensée d'Emanuel Lévinas) » in *L'écriture et la différence*, Paris, Ed. du Seuil, 1967, pp. 117-228.

FINK (Eugen) : *De la phénoménologie*, avec un avant-propos d'Edmund Husserl, tr. fr. D. Franck, Paris, Ed. de Minuit, 1974.

- « Die intentionale Analyse und das Problem des spekulativen Denkens » (1951); « Die Spätphilosophie Husserls in des Freiburger Zeit » (1959) in *Nähe und Distanz* (Phänomenologische Vorträge und Aufsätze), F. -A. Schwarz (éd.), Karl Alber, Freiburg/ München, 1976, pp. 139-157, 205-227.

- « Les concepts opératoires dans la phénoménologie de Husserl », in *Husserl, Cahiers de Royaumont*, Philosophie, n° III, Paris, Ed. de Minuit, 1959, pp. 214-241.

FRANCK (Didier) : *Chair et corps* (Sur la phénoménologie de Husserl), Paris, Minuit, coll.« Arguments », Paris, 1981.

GARELLI (Jacques) : *Rythmes et mondes*. (Au revers de l'identité et de l'altérité), Jérôme Millon, « Krisis », 1991.

- « La nostalgie de l'oeuvre d'art », *Affectivité et pensée, Epochè*, n° 2, Grenoble, Jérôme Millon, 1991, pp. 35-60.

HEIDEGGER (Martin) : - *Etre et temps*, tr. fr., F. Vezin, Gallimard, Paris, 1986.

- *Kant et le problème de la métaphysique*, tr. fr., A. de Waelhens et W. Biemel, Paris, Gallimard, « Tel », 1953.

- *Introduction à la métaphysique*, tr. fr., G. Kahn, Paris, Gallimard, 1967.

- « Hegel et son concept de l'expérience », tr. fr., W. Brokmeier, in *Chemins qui ne mènent nulle part*, Paris, Gallimard, « Tel », nouvelle édition, 1962, pp. 147-252.

- « La parole (*Die S̄parache*) », tr. fr., F. Fédier, in *Acheminement vers la parole*, Paris, Gallimard, « Tel », 1976.

HELD (Klaus) : *Lebendige Gegenwart* (Die Frage nach der Seinsweise des transzendentalen Ich bei Edmund Husserl, entwickelt am Leitfaden der Zeitproblematik), « Phaenomenologica, 23 », Den Haag, Martinus Nijhoff, 1966.

HUSSERL (Edmund) : - *La philosophie comme science rigoureuse*, tr. fr. M. B. de Launay, Paris, PUF, « Epiméthée », 1989.

- *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures*, tome I, tr. fr., P. Ricoeur, Paris, Gallimard, « Tel », 1950.

- *Leçon pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, tr. fr.H. Dussort, préface de G. Granel, Paris, PUF, « Epiméthée », 1964.

- *Méditations cartésiennes: Introduction à la phénoménologie*, Paris, Vrin, tr. fr. E. Lévinas et G. Peiffer, Paris, Vrin, 1986.

- *Logique formelle et logique transcendantale*, tr. fr., Suzanne Bachelard, Paris, PUF, « Epiméthée », 1957.

- *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, tr. fr., G. Granel, Paris, Gallimard, 1976.

- *Die Frage nach dem Ursprung der Geometrie als intentional- historisches Problem*, publié par E. Fink, *Revue internationale de Philosophie*, n° 2, janvier 1939.
- *L'origine de la géométrie*, trad. et introduction par J. Derrida, Paris, PUF, < Epiméthée >, 1964.
- *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures*, Livre second, *Recherches phénoménologiques pour la constitution*, tr. fr., E. Escouvas, Paris, PUF, < Epiméthée >, 1982.
- *Expérience et jugement* (Recherches en vue d'une généalogie de la logique), tr. fr., D. Souche-Dagues, Paris, PUF, < Epiméthée >, deuxième édition, 1991.
- < Postface à mes idées directrices pour une phénoménologie pure >, tr. fr., L. Kelkel, *Revue de Métaphysique et de Morale*, oct.-déc. 1954, pp. 378-383.
- *La Terre ne se meut pas* [< L'arche-originaire terre ne se meut pas >; < Notes sur la constitution de l'espace >; < Le monde du présent vivant et la constitution du monde ambiant extérieur à la chair >], tr. fr., D. Franck et al. Paris, Ed. de Minuit, 1989.
- < L'esprit collectif > (Extrait des < inédits > de Husserl), tr. fr., R. Toulemont, *Cahiers Internationaux de Sociologie*, vol. XXVII, juill.- déc. 1959, pp. 121-130.

MALDINEY (Henri) : *Regard, Parole, Espace*, Lausanne, L'Âge d'Homme, 1973.

PATOCKA (Jan) : *Qu'est-ce que la phénoménologie?*, tr. fr. Erika Abrams, préface de Marc Richir, Grenoble, Jérôme Millon, 1988.

- *Introduction à la phénoménologie de Husserl*, tr. fr. E. Abrams, Grenoble, Jérôme Millon, 1992.

RICHIR (Marc) : *Phénoménologie et institution symbolique* (Phénomènes, temps et êtres II), Grenoble, Jérôme Millon, 1988.

- < Commentaire de *L'origine de la géométrie* > in *La crise du sens et la phénoménologie*, Grenoble, Jérôme Millon, coll.< Krisis >, 1990, pp. 273-360.

RICŒUR (Paul) : *A l'École de la phénoménologie*, Paris, Vrin, 1986.

SARTRE (Jean-Paul) : *La transcendance de l'Ego* (Esquisse d'une description phénoménologique), *Introduction, notes et appendices* par Sylvie Le Bon, Paris, Vrin, 1988.

SOUCHE-DAGUES (D.) : « La dialectique de l'intentionnalité », *Revue de Métaphysique et de Morale*, oct.-déc., 1982, pp.504-518.

SCHUTZ (Alfred) : « Le problème de l'intersubjectivité transcendantale chez Husserl », in *Husserl. Cahiers de Royaumont, Philosophie*, n° III, Paris, Ed. de Minuit, 1959, pp. 334-381.

B. INSTITUTION - ANIMALITE ET CORPS ESTHESIOLOGIQUE.

ARENDT (Hanna) : *La vie de l'esprit*, t. I, *La pensée*, Paris, PUF, coll. « Philosophie d'aujourd'hui », 1981, traduit de l'américain par L. Lotringer. [traduction de *The life of the Mind, Volume I : Thinking*, New York and London, Harcourt Brace Javonovich, 1971],

BUYTENDIJK (F.J.J.) ET ANDRÉ (H.) : « La valeur biologique de "L'Art poétique" de Claudel » in *Vues sur la Psychologie animale, Cahiers de Philosophie de la Nature*, t. IV, Paris, Vrin, 1930, pp. 127- 136.

CANGUHEM (Georges) : *Essai sur quelques problèmes concernant le normal et le pathologique* (1943), in *Le normal et le pathologique*, 5^e édition, Paris, PUF, « Quadrige », 1984.

= « Le vivant et son milieu » in *La connaissance de la vie*, deuxième éd. revue et augmentée, Paris, Vrin, 1989, pp. 129-154.

DELEUZE (Gilles) : *Instinct et institution* (textes choisis et présentés par G. Deleuze), Paris, Hachette, coll. « Textes et documents philosophiques », 1953.

GOLDSTEIN (Kurt) : *La structure de l'organisme* (Introduction à la biologie à partir de la pathologie humaine), texte augmenté de fragments inédits, trad. de l'allemand par Le Dr. E. Burckhardt et J. Kuntz, préface de P. Fédida, Paris, Gallimard, coll. < Tel >, 1951 et 1983.

HAAR (Michèle) : < Dasein et Animalité > in *Le chant de la terre*, Paris, l'Herne, 1985, pp. 63-79.

LALANDE (André) : < Valeur de la différence >, *Revue philosophique*, n° 4-6, avril-juin, 1955, pp. 121-139.

LEIBNIZ : *Principes de la nature et la grâce fondés en raison*, éd. A. Robinet, Paris, P.U.F. coll.< Epiméthée >, 3^e édition revue, 1986.

LORENZ (Konrad) : *Essais sur le comportement animal et humain*, (Les leçons de l'évolution de la théorie du comportement), traduit de l'allemand par C. et P. Fredet, Paris, Seuil, 1970.

MEYER (François) : *Problématique de l'évolution*. Paris, P.U.F., 1954.

MICHOTTE (A.) : *La perception de la causalité*, Vrin, éd. Louvain, 1946.

PORTMANN (Adorph) : *La forme animale*, traduit de l'allemand par G.REMY, Paris, Payot, coll.< Bibliothèque scientifique >, 1961.

RICHIR (Marc) : < L'institution symbolique comme "Nature" en l'homme : animalité et humanité > in *Phénoménologie et institution symbolique*, (Phénomènes, Temps et Etres II), Grenoble, Jérôme Millon, 1988, pp. 223-285.

RUSSELL (E.S.) : *The Directiveness of Organic Activities*, Cambridge University Press, 1945.

RUYER (Raymond) : < Les conceptions nouvelles de l'instinct >, *Les Temps Modernes*, n° 96, nov. 1953, pp. 823-860.

SIMONDON (Gilbert) : *L'individuation psychique et collective* (A la lumière des notions de Forme, Information, Potentiel et Métastabilité), Paris, Aubier, coll. « L'invention philosophique », 1989.

UEXKÜLL (Jacob von) : *Monde animaux et monde humain* suivi de *Théorie de la signification*, traduit de l'allemand par Ph. Muller, Paris, Denoël, 1965.

C. L'institution du sentiment (Psychanalyse, Proust, imaginaire).

BOWIE (Malcolm) : *Freud, Proust et Lacan*, trad. de l'anglais par J.-M. Rabanté, Paris, Denoël, coll. « L'espace analytique », 1988.

CHARDIN (Philippe) : « De l'amour-jalousie chez Proust », in *L'amour dans la haine : la jalousie dans la littérature moderne*, Genève, Droz, 1990.

KAUFFMAN (Pierre) : *L'expérience émotionnelle de l'espace*, Paris, Vrin, 1987.

LACAN (Jacques) : « La famille », *Encyclopédie française*, Tome VIII, 1938, pp.[8.40-3]-[8.42-8]; repris in *Les complexes familiaux dans la formation de l'individu*, Navarin Editeur, s.l., 1984.

- *Ecrits*, Paris, Seuil, 1966.

- « Le mythe individuel du névrosé », diffusé en 1953 sans l'accord de Lacan et repris, relu par l'auteur in *Ornicar?*, n° 17-18, pp. 291-307.

PROUST (Marcel) : *A la recherche du temps perdu*, éd. J.-Y. Tadié (dir. par), Pléiade, Tome I, 1987; Tome II-III, 1988, Tome IV, 1989, Paris, Gallimard.

RIBOT (Théodule) : « Psychologie » in H. Bouasse, E. Durkheim, L. Levy-Bruhl et al., *La méthode dans les Sciences*, Paris, Félix Alcan, 1909, pp. 229-257.

SARTRE (Jean-Paul) : *L'imaginaire* (Psychologie phénoménologique de

l'imagination)(1940), Edition revue par Arlette Elkaim-Sartre, Paris, Gallimard, coll. < Folio-Essais >, 1986.

- *L'Etre et le néant* (Essai d'ontologie phénoménologique), Paris, Gallimard, 1950.

D. L'INSTITUTION DE L'ŒUVRE D'ART.

DELAUNAY (Robert) : *Du cubisme à l'art abstrait*, Document inédit publié par P. Francastel, Paris, S.E.V.P.E.N, 1957.

DIDI-HUBERMAN (Georges) : *Devant l'image* (Question posée aux fins d'une histoire de l'art), Paris, éd. de Minuit, 1990.

FERRETTI (Silvia) : *Cassirer, Panofsky, and Warburg* (Symbol, art, and history), trad. de l'italien par R. Peirce, New York & London, Yale University press, 1989.

FICHANT (Michel) : < Ernst Cassirer et les commencements de la science classique > in J. Seidengard (éd.), *Ernst Cassirer : De Malbourg à New York* (Itinéraire philosophique), Actes du colloque de Nanterre 12-14 octobre 1988, Paris, Cerf, coll. < Passages >, 1990, pp. 117-140.

FOCILLON : *Vie des formes* suivi de *Eloge de la main* (1943), Paris, PUF, coll. < Quadrige >, 1990.

FRANCASTEL (Pierre) : *Peinture et société (Naissance et destruction de la Renaissance au Cubisme)* (1952), Paris, Gallimard, coll. < Idées/arts >, 1965.

MALRAUX (André) : *Psychologie de l'art*, t. I, *Le Musée imaginaire*, Paris, Albert Skira, 1948; t. II, *La création artistique*, 1948; t. III, *La Monnaie de l'Absolu*, 1950.

PANOFSKY (Erwin) : *Aufsätze zu Grundfragen der Kunstwissenschaft*, Berlin, Verlag Bruno Hessling, 1964.

- *La perspective comme forme symbolique*, préface de Marisa Dalai Emiliani, trad. Guy Ballangé (sous la dir. de), Paris, Éd. de Minuit, coll. « Le sens commun », 1975.

- *L'oeuvre d'art et ses significations* (Essais sur les "arts visuels") (1955), trad. de l'ang. M. et B. Teyssèdre, Paris, Gallimard, 1965.

- *Architecture gothique et pensée scolastique*, précédé de *L'abbé Suger de Saint-denis*, trad. et préface de P. Bourdieu, deuxième éd. revue et corrigée, Paris, Éd. de Minuit, coll. « Le sens commun », 1967.

PATOČKA (Jan) : « Existe-t-il un canon définitif de la vie philosophique » in *Travaux du IX^e congrès international de philosophie*, X, *La valeur : Les Normes et la Réalité*, I^{re} Partie, pp. 186-189.

SOURIAU (Etienne) : *L'instauration philosophique*. Paris, Félix Alcan, 1939.

VALÉRY (Paul) : *Mauvaises Pensées*, in *Œuvres II*, Paris, Gallimard, Pléiade, 1960.

VUILLEMIN (Jules) : « Les statues et les hommes », *Les Temps Modernes*, n° 55, mai 1950, pp. 1921-1955.

- « Le souffle dans l'argile », *Les Temps Modernes*, n° 63, janvier 1951, pp. 1223-1257.

E. INSTITUTION DE LA LANGUE ET DU SAVOIR.

[Pour les études phénoménologiques, voir plus haut, II-A].

BENVENISTE (Emile) : « Nature du signe linguistique » (1939), in *Problèmes de linguistique générale*, t. I, Paris, Gallimard, coll. « Tel », pp. 49-55.

CASSIRER (Ernst) : « Le langage et la construction du monde des objets », *Journal de psychologie*, 15 janvier-15 avril, 1933 ; repris in *Essai sur le langage*, présentation de J.-C. Pariente, Paris, Ed. de Minuit, 1969, pp. 37-68.

- « Structuralism in Modern linguistics », *Word*, 1945, n° 1, pp. 99-120.

CAUSSAT (P.) : « Entre Humboldt et le structuralisme : la philosophie du langage d'Ernst Cassirer » in J. Seidengard (sous la dir. de), *Ernst Cassirer : De Malbourg à New York* (itinéraire philosophique), Actes du colloque de Nanterre 12-14 oct. 1988, Paris, Cerf, coll. « Passage », 1990, pp. 233-248.

DERRIDA (Jacques) : *De la Grammatologie*, Paris, Ed. de Minuit, 1967.

GARELLI (Jacques) : *Le temps des signes*, Paris, Klicksiek, 1983.

GODEL (Robert) : *Les sources manuscrites du cours de linguistique générale* (1957), 2^e tirage, Genève, Droz, 1969.

GUILLAUME (Gustave) : *Temps et verbes* (Théorie des aspects, des modes et des temps), suivi de *L'architectonique du temps dans les langues classiques*, avant propos de Roch Valin, Paris, Honoré Champion, 1965.

Normand (Claudine) : « L'arbitraire du signe comme phénomène de déplacement » in *Dialectiques*, n° 1/2, fév. 1974, pp. 109-126.

SAUSSURE (Ferdinand de) : *Cours de linguistique générale*, Edition critique préparée par Tullio de Mauro, Paris, Payot, 1972.

WERTHEIMER (Max) : *Productive Thinking*, New York & London, Harper & Brothers Publishers, 1943.

WHITNEY (William Dwight) : *La vie du langage*, traduit de l'anglais par l'auteur, Deuxième édition, Paris, Germer Baillièrre, 1877. [réédition avec la préface de Cl. Normand, Paris, diffusion Didier, s.d.].

H. L'INSTITUTION HISTORIQUE [philosophie politique, sociologie, marxisme, anthropologie sociale, philosophie du droit].

ARON (Raymond) : *La philosophie critique de l'histoire* (Essai sur une théorie allemande de l'histoire) (1938), Nouvelle édition revue et annotée par Sylvie Mesure, Paris, Julliard, 1987.

- *Introduction à la philosophie de l'histoire* (Essai sur les limites de l'objectivité historique) (1938), Nouvelle édition revue et annotée par S. Mesure, Paris, Callimard, 1986.

DERRIDA (Jacques) : *Donner le temps*, 1, « La fausse monnaie », Paris, Galilée, 1991.

DURKHEIM (Emile), MAUSS (Marcel) et Fauconnet (Paul) : « La sociologie : objet et méthode », Article « Sociologie », extrait de la *Grande Encyclopédie*, vol. 30, Paris, Société anonyme de la Grande Encyclopédie, 1901, repris in M. Mauss, *Essais de sociologie*, Paris, Ed. de Minuit, 1968 et 1969, pp. 6-41.

FEBVRE (Lucien) : *Le problème de l'incroyance au XVI^e siècle* (La religion de Rabelais), Paris, Albin Michel, coll. « L'évolution de l'humanité », 1942 et 1968.

HAURIU (Maurice) : « La théorie de l'institution et de la fondation (Essai de vitalisme social) », *Cahiers de la Nouvelle Journée*, 4 (La cité moderne et les transformations du droit), Bloud & Gay, 1925, pp. 2-45.

HÉNAFF (Marcel) : *Claude Lévi-Strauss*, Paris, Pierre Belfond, 1991.

LEFORT (Claude) : « Le marxisme et Sartre », *Les Temps Modernes*, 8^e année, n° 89, avril 1953, pp. 1541-1570.

- « Société "sans histoire" et Historicité » in *Cahiers internationaux de Sociologie*, 12^e Cahier, 1952, pp. 91-114.

LEFORT (Claude) et GAUCHET (Marcel) : « Sur la démocratie : le politique et l'institution du social », *Textures*, 71/2-3, pp. 7-78.

LÉVI-STRAUSS (Claude) : *Les structures élémentaires de la parenté* (1947), Paris, P.U.F., deuxième édition, La Haye-Paris, Mouton, 1967.

- « Diogène couché », *Les Temps Modernes*, n° 110, pp. 1187-1220, 1955.

- *Anthropologie structurale* (1958), Paris, Plon, coll. « Agora », 1974.

- *Anthropologie structurale deux*, Paris, Plon, 1971.

LOURAU (René) : *L'analyse institutionnelle*, Paris, Ed. de Minuit, coll. « Arguments », 1970.

MAUSS (Marcel) : *Sociologie et anthropologie*, précédé de Claude Lévi-Strauss : *Une Introduction à l'oeuvre de Marcel Mauss* (1950), troisième édition, Paris, P.U.F., coll. « Quadrige », 1989.

PÉGUY (Charles) : *Clio* (Dialogue de l'histoire et de l'âme païenne), in *Œuvres en prose complètes*, Tome III, Edition présentée, établie et annotée par R. Burac, Paris, Gallimard, Pléiade, 1992, pp. 997-1214.

RENARD (R. G.) : *La philosophie de l'institution*, Paris, Recueil Sirey, 1939.

SARTRE (Jean-Paul) : « Les communistes et la paix » (1952), repris in *Situations, VI* (problèmes du marxisme, 1), Paris, Gallimard, 1964, pp. 80-384.

- « Réponse à Claude Lefort » (1953), in *Situations, VII* (problèmes du marxisme, 2), Paris, Gallimard, 1965, pp. 7-93.

WEBER (Max) : *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, suivi de *Les sectes protestantes et l'esprit du capitalisme*, deuxième édition, tr. fr. par J. Chavy et al., Paris, Plon, 1967.

G. INSTITUTION ET PHILOSOPHIE.

BERGSON (Henri) : *Œuvres*, Textes annotés par A. Robinet, Introduction par H. Gouhier, Paris, PUF, 4^e édition, 1984.

BLONDEL (Maurice) : *L'Être et les êtres* (Essai d'ontologie concrète et intégrale, nouvelle édition, Paris, PUF, 1963.

BRUNSCHVIG (Léon) : *L'expérience humaine et la causalité physique*, Paris, Félix Alcan, 1922.

CASSIRER (Ernst) : *La philosophie des formes symboliques*, t. III, *La phénoménologie de la connaissance* (1929), tr. de l'allemand et index de C. Fronty, Paris, Ed. de Minuit, 1957.

DESCARTES (René) : *La Dioptrique*, in *Œuvres*, éd. Adam-Tannery, t. VI; *Œuvres philosophiques*, éd. Alquié, t. I, pp. 650-717 ; éd. Frédéric de Buzon, *Discours de la méthode* suivi de *La Dioptrique*, Paris, Gallimard, coll. « Folio/essais », pp. 149-309, 1991.

FICHANT (Michel) : « La géométrisation du regard : Réflexions sur la *Dioptrique* de Descartes », *Philosophie*, n° 34, printemps 1992, pp.45-69.

GUEROULT (Martial) : *Descartes selon l'ordre des raisons*, t. I. *L'âme et Dieu* ; t. II. *L'âme et le corps*, Paris, Aubier, 1968.

HEGEL (G.W.F.) : *Précis de l'Encyclopédie des sciences philosophiques*, tr. fr. J. Gibelin, cinquième édition, Paris, Vrin, 1987.

- *Phénoménologie de l'esprit*, trad. J. Hyppolite, Paris, Aubier, 1941.

- *Principes de la philosophie du droit, ou droit naturel et science de l'état en abrégé*. Texte intégral, présenté, traduit et annoté par R. Derathé avec la collaboration de J. P. Frick, Paris, Vrin.

HEIDSIECK (François) : *Henri Bergson et la notion d'espace*, Paris, Le cercle du Livre, « Les Grandes Etudes », 1957.

HYPOLITE (Jean) : *Genèse de la phénoménologie de l'esprit de Hegel*, Paris, Aubier/Ed. de Montaigne, 1946.

- *Logique et existence* (1952), 3^e éd, Paris, PUF, coll. « Epiméthée », 1991.

- « Aspects divers de la mémoire chez Bergson », *Revue internationale de Philosophie*, oct. 1949, repris in: *Figures de la pensée philosophique*, Tome I, Paris, PUF, coll. « Quadrige », 1991.

LACHIEZE-REY (Pierre) : *L'idéalisme kantien*, Paris, Alcan, 1931; *Le moi, le monde et dieu*, nouvelle édition revue et augmentée, Paris, Aubier, 1950.

LALANDE (André) : « Valeur de la différence », *Revue philosophique*, n° 4-6, avril-juin, 1955, pp. 121-139.

PARMENIDE : *Le poème*, présenté par Jean Beaufret (1955), 4^e édition, Paris, PUF, coll. « Epiméthée », 1991.

WAHL (Jean) : « A propos de l'Introduction à la phénoménologie de Hegel par A. Kojève », *Deucalion*, 5, oct. 1955, pp. 77-99.

« *Sein, Wahrheit, Welt* par Eugen Fink », *Revue de Métaphysique et de Morale*, t. II, 1963, pp. 187-194.

TABLE DES MATIERES

Abréviations	2
Introduction	6

Première partie

La phénoménologie de l'instituton

Chapitre I - L'institution et la constitution dans La structure du comportement	16
------------------------------------------------------------------------------------	----

§1. La feinte initiale et l'attitude transcendante	18
§2. La double opération de la théorie de la constitution	21
§3. L'institution : < l'événement dans le monde des idées >	27
§4. Conclusion	39

Chapitre II - L'institution perceptive et la méthode phénoménologique	42
--------------------------------------------------------------------------	----

§1. La <i>Stiftung</i> et le double statut de la perception	42
§2. La description psychologique et le champ transcendantal	49
§3. Illusion et vérité.	50
§4. Temps et espace.	54
§5. Institution et expression.	59
§6. Moi et autrui.	65

Chapitre III - Le sujet instituant et son expression.	70
§1. Eternité et devenir.	70
§2. Le <i>Cogito</i> et l'institution du symbole.	78
§3. L'institution temporelle et la phénoménologie.	85
§4. Conclusion	95

Deuxième Partie

Quatre ordres de l'institution.

Premier ordre : L'institution - vie et animalité

Chapitre I - L'institution dans l'animalité	102
§1. L'institution dans l'animalité et son statut	102
§2. L'organisme et son milieu : la théorie de J. von Uexküll	105
§3. Le comportement supérieur et son symbolisme	112
§4. < L'instabilité instituée par l'organisme lui-même > et la cosmologie du visible	119
Chapitre II - L'institution des sentiments et les rapports imaginaires avec les autres	129
§1. Le complexe et < L'institution familiale > (Lacan)	131
§2. Jalousie et amour dans <i>L'Être et le Néant</i>	140
§3. La philosophie de l'institution aux limites de la phénoménologie de l'imaginaire.	143
§4. L'institution des sentiments chez Proust	146
§5. Le complexe d'Œdipe et le temps immémorial.	157

Deuxième ordre : l'institution de l'oeuvre d'art

Introduction	163
Chapitre I - L'institution du style individuel.	166
§1. Le style individuel et son institution	166
§2. Le dépassement et l'empiètement	175
Chapitre II - L'institution du style dans l'histoire de l'art	180
§1. L'individuel et le collectif dans l'institution du style	181
§2. La structure et l'institution dans l'histoire de l'art	184
§3. Le cheminement en cercle et l'institution du sens dans l'histoire de l'art	190

Troisième ordre : l'institution d'un savoir

Chapitre I - L'institution de la langue	195
§1. Introduction : le statut de la question du langage	195
§2. Le caractère différentiel du signe et la < parole instituyente >	198
§3. L'arbitraire du signe et le premier privilège du langage	204
§4. Le deuxième privilège du langage : illusion de l'intégration	209

Chapitre II - L'institution du sens idéal.	213
Introduction.	213
§1. L'algorithme et le devenir de la connaissance mathématique	214
§2. < L'origine de la géométrie > et L' <i>Urstiftung</i> de l'idéalité	218
Quatrième ordre : institution historique	
Chapitre I - La pensée marxiste et la problématique de l'institution.	228
§1. Introduction	228
§2. L'équivoque de la pensée marxiste et la notion d'institution	231
§3. La crise de l'entendement et la question du relativisme	236
Chapitre II - L'anthropologie structurale et le temps historique	
§1. Lucien Febvre et la participation latérale au passé	241
§2. L'anthropologie structurale et la découverte de la région sauvage	243
§3. Le temps historique et l'institution de la vérité dans l'histoire	251
§4. Nature, histoire et institution. La vérité dans le monde social	254

Troisième partie
Institution et interrogation

Chapitre I - La notion de chair et l'institution primordiale du corps	260
§1. L'« institution primordiale du corps » (PM, 63, n.).	260
§2. La notion de chair et l'imminence de la réversibilité.	262
§3. La phénoménologie de l'écart et l'ontologie de la chair.	267
§4. La <i>Fundierung</i> et la chair comme ressort de la constitution.	274
§5. Vers la philosophie de notre institution première.	276
Chapitre II - Surréflexion et institution.	283
§1. La foi perceptive et la surréflexion.	283
§2. Le temps comme « modèle même de l'institution ».	290
§3. L'ontologie du sensible et la réflexion historique.	294
Chapitre III - Hyperdialectique et institution.	300
§1. L'hyperdialectique et la philosophie interrogative.	300
§2. L'expérience humaine et la logique spéculative.	309

Chapitre IV - L'essence opérante et l'institution.	319
§1. L'intuition des essences et l'essence opérante.	320
§2. La coïncidence partielle et le discernement de l'écart.	327
§3. La parole opérante et l'institution du langage philosophique	338
Conclusion	344
Appendice I	346
Appendice II	351
Bibliographie	366

