

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 instituant?

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).

- L. 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 originaire 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 *instituée* » (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 mensurable » (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. Tremasaygues 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 transcendantale ; 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 *originaire*) 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.