

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.

réci­proque­ment 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 maternelle, 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'imageno 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'imgo 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 1^{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'imagen 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 dormé 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 enferme 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 originaires* (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.