

Première partie

La phénoménologie de l'institution

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

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

CHAPITRE I

L'INSTITUTION ET LA CONSTITUTION
DANS
LA STRUCTURE DU COMPORTEMENT

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Il serait inutile de noter que la description des comportements animal et humain exposée dans cet ouvrage est basée sur la synthèse des résultats de la psychologie expérimentale et de la neurologie de l'époque ². Cependant, dès qu'on essaie de déterminer la signification philosophique de cette description, on est jeté dans un labyrinthe de difficultés. Ces

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

7) PRIMAT, 49.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Mais, l'idéalisme critique objectera : si cette synthèse dite originaire n'est pas d'ordre purement spirituel, d'où vient une direction fonctionnelle qui donne un sens à la configuration globale? Comme le dit Cassirer, ne serait-ce pas de chercher l'unité originaire dans le fond inconnu et mystérieux que de nous référer implicitement à « quelque réalité en soi, à quelque *Grund* »²⁰ dont on ne puisse rien dire? La philosophie de l'institution ne sera-elle pas reconduite à l'intuitionnisme mystique ou l'ontologisme dogmatique?

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Selon Merleau-Ponty, Cassirer pourrait bien expliquer comment l'opération créatrice se libère de façon < idéelle > (SC, 238) de "l'esclavage" pathologique, mais elle n'explique nullement pourquoi, *in existendo*, telle dialectique du niveau organo-végétatif vient briser une dialectique plus intégrée. Il faut donc insister sur le fait que les dialectiques subordonnées < ne sont pas reconnaissables dans l'ensemble, quand il [= l'organisme] fonctionne correctement, mais *leur imminence est attestée par la désintégration en cas de lésion partielle* > (SC, 224, nous soulignons). C'est-à-dire que le pathologique ne se présente jamais lui-même à la conscience, puisque, quand elle fonctionne correctement, il n'est qu'une possibilité virtuelle de la maladie, et que, quand au contraire la dialectique inférieure s'actualise pour résister à l'intégration, le pathologique ne se donne que comme événement non-objectivable²². Autrement dit, la réflexion de la conscience constituante est *toujours en avance ou en retard* à l'égard du fonctionnement de la dialectique "subordonnée" : en avance, quand elle veut la saisir dans son fonctionnement vivant qui ne manifeste pas encore son sens idéal ; en retard, quand elle veut y trouver des obstacles dont la conscience peut déterminer l'objectivité, la dialectique inférieure ne se présentant alors que dans son inertie et

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

*

*

*

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

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

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

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

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

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

§ 4. Conclusion.

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

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

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

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

2. Deuxième problème, étroitement lié au premier :

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

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

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

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