

D. QUATRIEME ORDRE
INSTITUTION HISTORIQUE

CHAPITRE I

LA PENSEE MARXISTE ET
LA PROBLEMATIQUE DE L'INSTITUTION

§ 1. *Introduction.*

Commençons par déterminer le statut du quatrième ordre dans la problématique de l'institution, où Merleau-Ponty cherche à élargir le domaine de recherche :

Cette notion [d'institution] a été approchée à travers quatre ordres de phénomènes, dont les trois premiers ont trait à l'histoire personnelle ou intersubjective, et le dernier à l'histoire publique (RC, 61, nous soulignons).

Qu'entend-il entend par histoire *publique*? Le mot « public » vient de Charles Péguy. Dans son essai sur Bergson, Merleau-Ponty souligne que Bergson n'a pas pensé l'histoire « du dedans » comme il avait pensé la vie « du dedans » (S, 235); par contre :

Péguy [...] avait cherché l'émergence de l'événement, quand quelques-uns commencent et que d'autres répondent, - et aussi l'accomplissement historique. [...] Dans ce réseau d'appels et de réponses, où le commencement se métamorphose et s'accomplit, il y a une durée qui n'est à personne et à tous, une "durée publique", le "rythme et la vitesse propre de l'événement du monde" qui seraient, disait Péguy, le thème d'une sociologie vraie » (S, 236) ¹.

Postulant un rapport direct de l'homme avec la « Sur-nature » (S, 238), Bergson ne pouvait pas thématiser la durée du monde historique qui se trouve *entre* nature naturée et nature naturante (S, 238). Merleau-Ponty montre ailleurs que la cosmologie de Bergson, reposant sur la plénitude de l'être, exclut par principe la composante négative et fait de la conscience une substance éparse dans l'univers; ce *positivisme* est la conséquence de sa théorie de l'intuition considérée comme « coïncidence » ou fusion avec les choses (EPH, 19-21). Faute de pouvoir mettre en relief l'ordre intermédiaire entre le cosmologique et l'humain, Bergson ne thématise pas l'émergence de l'événement et son accomplissement dans le monde historique en tant qu'ordre autonome.

1) Cf. Ch. Péguy, *Clio, Oeuvres en prose complètes*, t. III, Paris, Gallimard, Bibl. de la Pléiade, éd. Robert Burac, p. 1204 : « [...] il est presque impossible de ne pas se demander [...] s'il n'y a pas *un rythme et une vitesse propre de l'événement du monde* ; des ventres et des noeuds [...] Non pas seulement le temps individuel, non pas seulement *ce temps personnel*. [...] on est conduit à se demander si le temps public même ne recouvre pas seulement, ne mesure pas seulement, ne sous-entend pas seulement une *durée propre, une durée publique elle-même*, une durée d'un peuple, une durée du monde. Et voilà ce qui ferait une sociologie » (nous soulignons). Cf. aussi, RC, 45 et la note 5 de ce chapitre.

On est tenté de faire des objections analogues à la « première » philosophie de Merleau-Ponty. En commençant sa recherche par la description psychologique du monde vécu, il ne pouvait pas bien thématiser la durée publique sans confondre l'anonymat du social avec celui de la conscience sensible. Il est temps de se demander si la notion d'institution ne permet pas de rendre compte de l'autonomie du social, c'est-à-dire de l'« esprit objectif » (Hegel) et de « l'esprit collectif » (Husserl) ².

Dans le cours sur la notion d'institution, Merleau-Ponty fait allusion à l'oeuvre de Lucien Febvre et de Lévi-Strauss. Mais avant d'entrer dans le détail de ces textes, il paraît intéressant de jeter un regard sur *Les aventures de la dialectique*, dont les deux premiers chapitres correspondent au cours de l'année 1953-54. A la fin du résumé de ce cours intitulé : « Matériaux pour une théorie de l'histoire », Merleau-Ponty se posait la question de savoir comment on peut « remettre en cause l'idée marxiste d'un sens qui soit immanent à l'histoire » (RC, 56). Mais ce qui nous paraît tout à fait significatif, c'est que cette question serait traitée dans le cadre de la problématique de la nature (RC, 91-94). Il nous faudra montrer à la fois comment l'introduction de la notion

2) Sur la question de l'esprit objectif, voir a) PP, 400 : « Le monde culturel est [...] ambigu, mais il est déjà présent. [...] Un Esprit objectif habite les vestiges et les paysages » (Cf. aussi, PP, 32 et 50); b) Mais dans une note de travail du *Visible*, après avoir critiqué « la pensée alternative de Sartre, qui est [...] qu'elle n'admet pas une *Weltlichkeit* du *Geist*, qu'elle en reste à l'esprit subjectif » (VI, 228), Merleau-Ponty souligne qu'un système de la langue n'est ni un « univers "humain" », ni un « esprit objectif » (VI, 229). - Sur l'esprit collectif (*Gemeingeist*) de Husserl, voir a) SHPH, 68 et Husserl, *La philosophie comme science rigoureuse*, tr. fr. Marc B. de Launay, 1989, p. 68; b) VI, 296 et Husserl, « L'esprit collectif », traduit par R. Toulemon, *Cahiers internationaux de sociologie*, juill.-déc. 1959, pp. 121-130.

d'institution est motivée par les discussions avec la pensée marxiste ³ et comment on peut lier la problématique de l'histoire à celle de la nature.

§2. *L'équivoque de la pensée marxiste et la notion d'institution.*

Au cours de la discussion avec la pensée marxiste, Merleau-Ponty tente de mettre en relief son équivoque théorique qui ne cesse de menacer le fondement même de la philosophie dialectique de l'histoire : ainsi, d'un côté, le marxisme présente la révolution comme le fruit du développement objectif. Selon cet "optimisme" révolutionnaire, elle n'est qu'un fait de maturation ou de maturité qui nous fera assister à l'avènement de la société sans classe et à « la fin de l'histoire » (Kojève) (AD, 12, 301); de l'autre côté, le fait que le « régime institué » dégénère (AD, 303) conduit la pensée marxiste à souligner le « mécanisme interne » (AD, 323) de la révolution en tant qu'avènement de la négativité permanente. Selon ce "pessimisme", l'essence de la révolution ne se trouve que dans l'instant où « la classe déchue ne dirigeait plus, et la classe montante pas encore » (AD, 305). Mais puisque la classe prolétarienne doit être considérée comme « la dernière de toutes les classes, la suppression de toutes les classes et d'elle-même comme classe » (AD, 307), elle ne se présente que comme une négativité continuée qui ne s'incarnera jamais dans une institution.

Selon Merleau-Ponty, l'équivoque de la pensée marxiste résulte de ses vaines tentatives pour unir l'optimisme et le pessimisme et les maintenir ensemble. L'idée trotskiste de révolution permanente cherchait leur synthèse dans un point de maturité de l'histoire, où le développement historique apporte au mécanisme interne un tel appui que la révolution pourrait s'installer au pouvoir. Ce serait ainsi que l'on pourrait réaliser

3) Notons que, dans les notes inédites qui servirent à la préparation du cours sur la notion d'institution, Merleau-Ponty revient souvent sur la question de la pensée marxiste (Voir l'*Appendice I*).

dans l'histoire la négativité révolutionnaire, et par là, avoir la conviction d'être, sinon *dans* la vérité, mais au moins *au seuil* de la vérité, qui est à la fois toute proche et à une distance infinie (AD, 82). En somme, le marxisme croyait trouver la synthèse des opposés dans cette conviction d'un avenir déjà présent et < visible dans l'institution > (AD, 301). Mais en fait, cela revient à dire que la négativité permanente de la révolution est < toujours à refaire même là où elle sont, présente partout sous forme "embryonnaire" et jamais achevée nulle part, hantise continuelle de l'histoire et justification permanente de la volonté, qui fonde les épurations renouvelées > (AD, 130).

Si l'on veut éviter cette < synthèse > infinie, les opposés que la pensée marxiste devait unir vont retomber l'un hors de l'autre. C'est ce que Merleau-Ponty constate dans la philosophie sartrienne : ou bien, ce n'est que dans quelques moments privilégiés que la négativité descend dans l'histoire (AD, 135); ou bien, on est obligé de postuler une idée supratemporelle qui ne cesse de se dépasser. Si Merleau-Ponty devait critiquer longuement < Les communistes et la paix > de Sartre ⁴, c'est que cet essai mettait en évidence < la crise, la difficulté essentielle et la lâche de la dialectique > (RC, 84).

Après la constatation de cet échec, il ne peut être question de recommencer la synthèse de l'action pure et de l'histoire, de la praxis individuelle et de l'inertie de l'institué. Si l'on veut parler de la genèse ou de l'institution du sens dans l'histoire, il faudra mettre en relief < une troisième dimension de la dialectique révolutionnaire > (AD, 321) :

Pour comprendre à la fois la logique de l'histoire et ses détours, son sens et ce qui en elle résiste au sens, il [reste] à concevoir son milieu propre, *l'institution*, qui se développe non pas selon des lois causales, comme une autre nature, mais toujours dépendamment de ce qu'elle signifie.

4) J.-P. Sartre, < Les communistes et la paix >, *Les Temps modernes*, n° 81, juillet 1952; n° 84-85, oct.-nov. 1952; n° 101, avril 1954; repris in *Situation VI*, pp. 80-384.

et non pas selon des idées éternelles, mais en ramenant plus ou moins sous sa loi des événements fortuits à son égard, en se laissant changer par leurs suggestions > (AD, 98, nous soulignons).

Selon Merleau-Ponty, ce que la pensée marxiste n'est pas parvenue à thématiser, c'est la relation *intrinsèque* entre l'événement historique et l'inertie du dehors, entre la pureté de la praxis individuelle et l'épaisseur du social. La première tâche de Merleau-Ponty serait donc de montrer comment l'événement historique *s'inscrit*⁵ dans l'inertie du dehors et s'y sédimente en tant qu'événement du *monde*. Cette tâche a un double aspect :

- d'une part, il faut tenir compte du poids de l'institué, de la résistance des conditions économiques et même naturelles. Mais l'institué ne doit pas être considéré pour autant comme une « seconde nature » qui se développe selon des idées éternelles. Pour reprendre la formule de Merleau-Ponty, la troisième dimension révolutionnaire qu'il s'agit de dévoiler n'est pas, comme chez Sartre, un monde opaque et figé, mais « un monde épais et qui bouge » (AD, 210), c'est-à-dire un monde à la fois incarné dans le monde naturel et lié à l'événement contingent.

- d'autre part et corrélativement, toujours *couplée* avec l'inertie de l'institué, l'action n'est ni une création *ex nihilo* ni un simple dévoilement de l'idée éternelle. C'est seulement dans un monde avec une épaisseur et un mouvement propre que l'action négative peut trouver « un critère pour ses choix » (RC, 84), que le principe de l'action peut demeurer exemplaire et survivre dans d'autres institutions (Cf. S, 90).

5) Merleau-Ponty s'inspire de l'idée de « l'inscription historique » de Péguy, VI, 227 : « L'*Einströmen* : cas particulier de la sédimentation [...] - c'est l'*inscription historique* de Péguy - C'est la structure fondamentale de la *Zeitigung* : *Urstiftung* d'un point du temps ». Cf., aussi, VI, 249, 259 et Péguy, *op. cit.*, p. 1175-1176.

C'est précisément l'idée d'un tel monde qui échappe à Sartre, comme le montre clairement sa < Réponse à Claude Lefort >, où il reproche à Lefort de professer implicitement < le finalisme honteux > ou < l'organicisme secret > ⁶. En répondant à cette objection, Merleau-Ponty souligne que, si Sartre ne voit qu'organicisme ou finalisme dans < l'idée d'une unité non construite > (AD, 209), c'est que, étant encore trop kantien ou cartésien, il demeure tributaire de la distinction classique entre nature et histoire, raison et déraison, réel et imaginaire. Il faut aller plus loin:

Sartre répond par un dilemme : ou bien la reprise consciente donne seule son sens au processus, ou bien on revient à l'organicisme. Ce qu'il rejette sous le nom d'organicisme, au niveau de l'histoire, c'est en réalité beaucoup plus que la notion de vie : c'est le symbolisme entendu comme un fonctionnement des signes qui ait son efficacité propre, par-delà des significations que l'analyse peut leur assigner (AD, 208) ⁷.

C'est donc dans l'idée de l'institution comme milieu du symbolisme que la pensée marxiste devrait trouver son issue. La démarche de Merleau-Ponty consiste à comprendre le symbolisme, c'est-à-dire la < médiation des rapports personnels par le monde des symboles humains > (RC, 293) comme source commune de la singularité de l'événement et de l'autonomie de l'institué. Autrement dit, il faut faire apparaître < la structure même de l'histoire > (AD, 323) où se rejoignent le temps historique et ce qui est institué symboliquement.

On comprend mieux maintenant le sens de l'apparition de la problématique de la nature à partir de l'année 1956-1957. Il ne s'agit pas de revenir à l'organicisme, mais d'abord de mettre en relief l'unité non

6) J.-P. Sartre, < Réponse à Claude Lefort >, *Temps Modernes*, n° 89, avril, 1953; repris in *Situation, VII*, p.12 et sq.

7) Cf., RC 46 : < Cette comparaison [entre la perception et l'histoire] ne doit pas être comprise comme un organicisme ou un finalisme honteux, mais comme une référence à ce fait que tous les systèmes symboliques [...] ne deviennent que ce qu'ils étaient, quoiqu'ils aient besoin, pour le devenir, d'être repris dans une initiative humaine >. Toute la question est de ne pas tenir le symbolisme pour donné. Nous y reviendrons.

construite qui médiate l'instituant et l'institué, – unité qui va servir de < *medium* vrai > (RC, 93) à la dialectique. Par là, il est conduit à réexaminer le concept de nature, puisque c'est précisément l'abandon du problème de la nature qui a obligé la pensée marxiste à faire apparaître l'homme historique comme pure négativité. Mais il est évident que la nature n'est pas < à elle seule une solution du problème ontologique > (RC, 92, passage cité). La vraie question est de rendre compte à la fois de l'autonomie du social et de la nouveauté des événements qui s'y inscrivent. Paradoxalement, c'est l'introduction de la dimension naturelle qui va permettre de comprendre l'efficacité propre du monde social.

Reste cependant à préciser comment on peut rendre compte de l'institution du temps historique, en partant de l'idée du symbolisme. Merleau-Ponty souligne d'abord que, malgré l'effort de la pensée marxiste pour relativiser l'idée du développement objectif et du sens caché dans les choses — ce qui l'a conduit à formuler < une loi de développement inégal > (AD, 136) —, son analyse demeure tout entière dans le cadre d'un schéma général de développement : < On se borne à introduire une condition supplémentaire : "mécanisme interne" de la révolution dans les pays arriérés, qui explique certaines anticipations historiques > (AD, 137).

De même qu'une logique d'implication permet d'éclairer l'institution perceptive dont une logique de dépassement ne rend pas compte, de même la mise à jour de la médiation symbolique conduit à abandonner un tel schéma de développement; il faut apprendre la < lenteur > de la médiation qui s'opère dans un écart entre l'instituant et l'institué. Or, c'est précisément à travers cet écart que s'introduit la durée publique :

Il y a donc, en même temps qu'un progrès historique, un lassement, une déperdition, un piétinement de l'histoire et, en même temps qu'une révolution permanente, une décadence permanente [...]. *A travers le temps*, les révolutions se rejoignent et les institutions se ressemblent (nous soulignons), toute révolution est la première et toute institution, même révolutionnaire, est tentée par les précédents historiques (AD, 321-322).

Entre le passé et le présent, il n'y a pas seulement un développement objectif, mais encore des liens obliques, « des contaminations, des identifications » (AD, 321). S'il est vrai que la révolution était, en un pays dit arriéré, « prématurée » (pour parler comme Lacan), c'est une prématuration essentielle au sens même de la révolution (AD, 137). Le temps historique est pour ainsi dire déchiré par ce double mouvement, et précisément pour cette raison, l'institution du sens est toujours inachevée. Cela ne revient pas à dire que l'on doit rejeter l'idée même du progrès, mais que l'on ne peut parler que d'un progrès relatif et local : « il y a moins un sens de l'histoire que l'élimination du non-sens » (AD, 62), c'est-à-dire l'élimination des « fausses solutions » (AD, 116). C'est en ce sens que le discernement de l'écart permet d'accomplir la genèse de la vérité dans le monde social.

§3. *La crise de l'entendement et la question du relativisme.*

On objectera que, si on rejette ainsi l'idée du développement et du sens de l'histoire, on revient au relativisme. Nous avons esquissé un peu la réponse à cette objection lors de l'examen de la modalité de l'institution dans l'histoire de l'art : en rejetant à la fois l'idée de la création *ex nihilo* et celle du mouvement autonome de la structure, Merleau-Ponty en vient à postuler « la parenté » (S 87, déjà cité) de tous les moments en une seule tâche, — parenté, loin d'exclure la pluralité d'interprétations, la fonde au contraire (Voir plus haut, III^{me} ordre, chap.II, §3.).

Il est significatif de noter que Merleau-Ponty consacre le premier chapitre des *Aventures de la dialectique* à discuter les théories de Max Weber. Comme le souligne Raymond Aron, Max Weber postulait un strict dualisme de l'entendement et de la réalité, du savoir et de la pratique. Sa première préoccupation était la fondation de l'objectivité de la connaissance historique. S'il est vrai que l'historien ne peut toucher du

regard le passé sans y mettre le relief de l'essentiel et de l'accidentel, cela ne revient pas à dire que l'on est condamné au relativisme empirique. Selon Weber, l'entendement de l'historien peut former une vérité objective à condition que l'objet historique ne soit qu'un élément dans une représentation cohérente du passé. Autrement dit, la valeur intersubjective de chaque perspective sera fondée, s'il est entendu qu'elle est partielle et qu'elle peut être indéfiniment rectifiée, et qu'en aucun cas elle ne peut se confondre avec la chose même.

Mais alors que Aron souligne cet aspect kantien de la philosophie de Weber et cherche à développer sa propre philosophie de l'histoire qui consiste à déterminer « les limites de l'objectivité historique »⁸, Merleau-Ponty s'applique plutôt à constater dans les recherches concrètes de Weber, notamment dans ses études sur *L'éthique protestante et le capitalisme*, l'échec de ce projet kantien et la crise de la philosophie de l'entendement (AD, 28 et suiv.) – crise à partir de laquelle « on peut comprendre les aventures de la dialectique depuis trente-cinq ans » (AD, 47).

En quoi consiste alors cette crise du projet kantien? Avec la notion

8) Cf., R. Aron, *La philosophie critique de l'histoire* (Essai sur une théorie allemande de l'histoire) (1938), Nouvelle édition revue et annotée par Sylvie Mesure, Paris, Julliard, 1987. Voir notamment, Chapitre IV : « Les limites de l'objectivité historique et la philosophie du choix (Weber) ». Cf. aussi, OE, 61 : « Toute l'histoire moderne de la peinture [...] ont une signification métaphysique. Il ne peut être question de le démontrer. Non pour des raisons tirées des limites de l'objectivité en histoire, et de l'inévitable pluralité des interprétations, qui interdirait de lier une philosophie et un événement... » (nous soulignons). Cette remarque justifie notre lecture de *L'oeil et l'esprit* comme une introduction à la philosophie non criticiste de l'histoire. Sur la différence entre Merleau-Ponty et Aron, voir J. Ullmo, « Une étape de la pensée politique » in *Critique*, n.98, juillet 1955, pp.625-643.

de types idéaux, Max Weber a montré que nos connaissances historiques, précisément parce qu'elles sont relatives à notre temps, ont une vérité intrinsèque à condition que nous réussissions à les situer dans leur contexte. Le but de l'histoire critique serait de mesurer indéfiniment < l'écart du passé et de cette connaissance > (AD, 48). Mais non content de déterminer les limites de la connaissance historique, Merleau-Ponty se propose d'aller jusqu'au bout de ce relativisme critique et de le replacer à son tour dans l'histoire. C'est à ce moment-là que s'ouvre la nouvelle dimension irréductible à l'objet kantien. Notons quelques caractéristiques de cette dimension :

1) L'histoire n'est plus seulement un objet étalé devant nous, mais elle est aussi < suscitation > de nous-mêmes comme sujets historiques (*Id.*). L'historien à son tour est conduit à *interroger* le passé de manière à faire apparaître son écart par rapport à notre temps, non comme limites infranchissables, mais comme axe constitutif autour duquel s'organise la configuration sociale. L'histoire n'est donc plus ce tête-à-tête entre un entendement kantien et un passé en soi. Elle est la découverte de l'épaisseur de social où se rejoignent le passé comme champ problématique et l'interrogation qui est elle-même historique.

2) Mais comment abandonner l'unification synthétique de l'entendement sans revenir au relativisme empirique?

Prenons un exemple : dans son étude que nous venons de citer, Max Weber a mis en évidence < la parenté des choix > (*Wahlverwandtschaft*)⁹ (AD, 31; RC, 49) entre l'éthique calviniste et tous les éléments qui ont avec lui rendu possible l'entreprise capitaliste. Si l'on peut lire ainsi dans un fait religieux la première esquisse d'un système capitaliste, c'est

9) M. Weber, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, suivi de *Les sectes protestantes et l'esprit du capitalisme*, deuxième édition corrigée, trad. J. Chavy, L. Dumont et E. de Dampierre, Paris, Plon, coll. < Agora >, 1964, p. 103-104.

que l'éthique protestante et le capitalisme < sont deux manières institutionnelles de poser le rapport de l'homme avec l'homme > (AD, 31, nous soulignons). Il est certain que, dans l'histoire, chaque décision entraîne des conséquences inattendues, chaque progrès la régression. Mais ce pluralisme et ce cercle du présent et du passé, qui semblaient < interdire toute interprétation unifiante > (RC, 50), prouvent au contraire la solidarité symbolique de l'ordre religieux, de l'ordre économique et de l'ordre politique — solidarité qui ne préexiste nulle part, mais où chaque ordre est < comme tenté par les autres de se développer dans un sens qui leur soit commun, mais qu'aucun d'eux [...] renferme > (AD, 30) ¹⁰. Les types idéaux peuvent être compris comme une sorte de *matrice symbolique* autour de laquelle se cristallisera l'infini détail des faits. La philosophie interrogative de l'histoire permet ainsi de rendre compte de la solidarité profonde entre les systèmes, sans supprimer pour autant leur hétérogénéité. Le réexamen des recherches concrètes de Weber nous conduirait à présenter l'institution historique comme un < monde à plusieurs entrées > (VI, 212).

* * *

Weber n'a pas abandonné cependant son dualisme kantien, en ne voyant dans la circulation entre le passé et le présent qu'un cercle vicieux (AD, 49). La pensée marxiste, tout en essayant d'assouplir ce relativisme

10) Cf., à ce sujet, A.-M. Roviello, < Les écarts du sens >, in M. RICHIR et E. TASSIN (Textes réunis par), *Merleau-Ponty : phénoménologie et expérience*, p. 181 : < c'est seulement à partir de leur rencontre [= du calvinisme et du capitalisme], qui elle-même n'est pas de l'ordre du fait pur mais de l'ordre de l'institution, que l'affinité entre éthique protestante et capitalisme devient "nécessaire", c'est-à-dire visible >.

critique par l'idée de la dialectique de l'histoire, aboutit ou bien à l'objectivisme extrême ou bien au subjectivisme extrême (Sartre), qui ne sont d'ailleurs que les deux aspects de la crise de la pensée dialectique.

La tâche de la philosophie de l'institution se précise : tout en abandonnant le schéma marxiste de développement, Merleau-Ponty ne souscrit pas non plus au relativisme empiriste ou critique. L'ordre symbolique, dans lequel la pensée marxiste devait trouver une issue, apparaît comme un lieu où se rencontrent notre interrogation sur le passé et la pluralité de systèmes hétérogènes. Loin de nous enfermer dans un contexte historique, la notion d'institution nous permet de rendre compte à la fois de l'affinité profonde entre les systèmes et de la contingence des événements qui ont lieu *dans* le monde symbolique.

Certes, *Les aventures de la dialectique*, comme le souligne Merleau-Ponty (AD, 332), n'apportent pas de solution positive : le philosophe se contente pour l'instant de « garder en main les deux bouts de la chaîne, le problème social et la liberté » (AD, 332), de maintenir la tension entre l'événement et l'institué, l'individuel et le social.

Nous examinerons dans la troisième partie quelle est la philosophie de l'interrogation que Merleau-Ponty propose dans *Le visible et l'invisible*. Restons pour l'instant dans la problématique de l'institution pour voir si le développement de la pensée sociologique ne nous permet pas d'entrevoir des éléments de réponse possible.

CHAPITRE II

L'ANTHROPOLOGIE STRUCTURALE ET LE TEMPS HISTORIQUE

§1. Lucien Febvre et la participation latérale au passé.

C'est à partir de l'échec de la politique de l'entendement de Weber et de celui de la pensée marxiste que l'on peut comprendre l'allusion à Lucien Febvre dans le résumé du cours sur l'institution :

Si la conscience théorique, dans ses formes les plus assurées, n'est pas étrangère à l'historicité, on pourrait croire qu'en retour l'histoire va bénéficier du rapprochement et [...] se laisser dominer par la pensée. Ce serait oublier que la pensée n'a accès à un autre horizon historique, à un autre « outillage mental » (L. Febvre) que par l'autocritique de ses catégories, par *pénétration latérale*, et non par ubiquité de principe. Il y a *simultanément décentration et recentration* des éléments de notre propre vie, mouvement de nous vers le passé et du passé ranimé contre le présent n'aboutit pas à une histoire universelle close (RC, 64-65, nous soulignons).

Dans un article intitulé « La métaphysique dans l'homme », paru en 1947, Merleau-Ponty commentait déjà une étude sur *Le problème de*

l'incroyance : la religion de Rabelais de Lucien Febvre ¹. Il faisait remarquer que cet ouvrage avait montré, à propos de l'incroyance au XVI^e siècle, que l'univers mental de Rabelais ne pouvait être décrit par nos catégories ². Dire de Rabelais qu'il était croyant ou incroyant, au sens que nous donnons à ces termes, n'est guère significatif, car « la religion fait partie de l'équipement ou de *l'outillage mental* du XIV^e siècle » (SNS, 161) ³. Il faut donc commencer par placer ses textes dans l'horizon historique : « Comprendre Rabelais, poursuit-il, ce sera reconstituer cet entourage de culture qui a été le sien et qui n'est pas le nôtre » (SNS, 162). Mais cette réactivation de l'horizon historique ne vise pas à enfermer Rabelais dans le contexte historique, mais à instituer notre coexistence ou « mystérieuse affinité » avec le passé : « ce sera, à travers notre propre situation historique, rejoindre en pensée la sienne » (SNS, 162).

On peut s'apercevoir d'abord que la conception de l'histoire telle qu'elle est exposée ici dépend largement de celle de la *Phénoménologie de la perception*. Comprendre Rabelais, précise Merleau-Ponty, c'est de reconstituer « l'atmosphère » de l'époque où la religion constitue l'horizon ou « la thèse implicite » de la pensée de Rabelais (*Id.*). L'utilisation de ces métaphores empruntées à la description du monde perceptif suffit à nous faire penser que Merleau-Ponty ne précise pas encore la spécificité de l'institution sociale et sa logique d'implication. C'est pourquoi, comme dans la *Phénoménologie de la perception*, on a l'impression d'une confusion

1) L. Febvre, *Le problème de l'incroyance au XVI^e siècle* (La religion de Rabelais), Paris, Albin Michel, coll.« L'évolution de l'humanité », 1942 et 1968.

2) Dans les notes inédites qui servirent à la préparation du cours sur l'institution, Merleau-Ponty discute notamment le problème du sens d'athéisme et celui de l'immortalité de l'âme. (MS.IHPP(54-55): « Institution 55-58 »). Voir aussi, L. Febvre, *op. cit.*, pp. 143 et sqq; 165 et sqq et 451, note 248.

3) Sur la notion d'outillage mental, voir *Ibid.*, pp. 328 et sqq. Cf. aussi, MS.IHPP(54-55):« Institution 59 »: « Il y a le poids de tout ce qui est là, tacitement accepté, fixé par le langage, *l'outillage mental* »

entre l'anonymat de *notre* conscience historique et l'horizon historique de la société.

A cette < mystérieuse affinité > avec < l'atmosphère > du passé, Merleau-Ponty substitue, dans le cours sur la notion d'institution, l'idée de l'accès *latéral* à un autre outillage mental. Comme nous l'avons montré dans le chapitre précédent, cela implique d'abord que notre rapport au passé est toujours médiatisé par la matrice symbolique. Etant à la fois instrument et objet de recherche, cette matrice désigne un lieu où notre interrogation et le passé entretiennent des rapports latéraux : d'un côté, le sujet se transforme lui-même chaque fois qu'il établit l'intelligibilité de l'*objet* historique; de l'autre côté, cet *objet* historique n'apparaît que comme un écart par rapport à la norme instituée de l'époque. Par cette interrogation historique, il y a < simultanément décentration et recentration des éléments de notre vie >, puisque le < mouvement de nous vers le passé > et le < travail du passé contre le présent > sont l'envers et l'endroit du même mouvement.

Pour bien préciser ce double mouvement, il conviendrait de passer à l'analyse de l'anthropologie structurale de Lévi-Strauss, auteur qui postule d'emblée le primat de l'ordre symbolique.

§2. *L'anthropologie structurale et la découverte de la région sauvage.*

Nous avons signalé plusieurs fois que, tout en soulignant la nécessité d'introduire l'ordre symbolique dans l'histoire, Merleau-Ponty n'a jamais considéré qu'il forme un univers clos qui se laisse < dominer par la pensée > (RC, 64, passage cité). Il déclarait dès 1951 que l'analyse des < rapports institutionnels avec la nature et avec autrui > (S, 126) ne consisterait pas à circonscrire, avec la < vision des essences >, les < essences morphologiques > de la société, comme on établit un tableau de la

forme idéale du langage (S, 129). Mais le fait qu'il invoquait alors « la signification psychologique [...] dans notre expérience vécue » (S, 126) l'empêchait de thématiser pleinement l'autonomie du social et sa structure interne.

Or, un essai sur Lévi-Strauss, intitulé « De Mauss à Lévi-Strauss » (1959), peut être considéré comme une réponse tardive à cette question. On y trouve une sorte de synthèse de tous les problèmes dont nous avons discutés dans la deuxième partie : d'abord, le problème de l'inconscient comme ordre symbolique (S, 152-3), ses rapports avec le mythe (S, 151) et avec l'animalité (S, 157); puis, le problème de l'échelle de l'analyse (S, 149); et celui du *modèle* linguistique et de la double référence du signe (S, 149); enfin, le problème général du rapport entre nature et culture (S, 156). Au lieu de reprendre toutes les questions, nous concentrerons notre discussion sur la question suivante : comment définir l'« histoire structurale » (S, 155), telle que la notion d'institution permet de l'exposer? En quel sens diffère-t-elle de la conception structuraliste de l'histoire?

* * *

En relisant notamment l'« Introduction à l'oeuvre de Marcel Mauss » de Lévi-Strauss, Merleau-Ponty souligne d'abord la différence radicale qui existe entre Durkheim et Mauss. La nouveauté de Mauss, c'est que, en concevant le social comme symbolisme, il a découvert des rapports *intrinsèques* entre l'individu et l'institution, alors que chez Durkheim, les rapports entre les représentations collectives et l'individu restaient extérieurs ⁴. L'idée de structure symbolique « fait comprendre [...] comment nous sommes avec le monde socio-historique dans une sorte de circuit,

4) Sur l'utilisation de la notion d'institution dans les sciences sociales (Durkheim, Mauss, Hauriou), voir René Lourau, *L'analyse institutionnelle*, Paris, Ed. de Minuit, coll. « arguments », 1970, pp. 95 et suiv; J. Donzelot, *L'invention du social*, Paris, Fayard, pp. 73-103.

l'homme étant excentrique à lui-même, et le social ne trouvant son centre qu'en lui > (S, 155). Ce déplacement du centre d'analyse permettra de thématiser le chiasme du social et de l'individuel, de l'institution et du psychique.

Selon Merleau-Ponty, l'anthropologie sociale de Lévi-Strauss développe pleinement les travaux intuitifs de Mauss. Examinons par exemple la célèbre notion de *mana* que Mauss utilise dans son essai sur la magie. Alors que Mauss ne la présente que comme une sorte de « ciment affectif » (S, 145) qui relie la multitude de faits dans la société dite primitive, Lévi-Strauss trouve dans le *mana* le principe de l'échange qui se définit comme « une synthèse immédiatement donnée, à et par, la pensée symbolique »⁵. Autrement dit, l'échange n'est pas un simple effet de la société, ce serait la société même en acte :

Le *mana* n'est-il pas précisément, l'évidence, pour l'individu, de certains rapports d'équivalence entre ce qu'il donne, reçoit et rend, l'expérience d'un certain écart entre lui-même et son état d'équilibre institutionnel (nous soulignons) avec les autres, le fait premier d'une double référence de la conduite à soi et à l'autre, l'exigence d'une totalité invisible dont lui-même et l'autre sont à ses yeux des éléments substituables? (S, 145-146, nous soulignons).

Mais Merleau-Ponty se demande si la découverte de cette synthèse instituée dans la société nous conduit à établir un système complet de toutes les combinaisons possibles des structures élémentaires : la sociologie du symbolisme doit-elle être remplacée par une théorie générale du symbolisme qui détermine par avance notre perception de la réalité? ⁶

5) Lévi-Strauss, « Introduction à l'Œuvre de Marcel Mauss », in M. Mauss, *Sociologie et anthropologie*, Paris, Presses Universitaires de France, coll. « Quadrige », 1950, p. XLVI.

6) *Id.*, p. XXII : « Mauss croit encore possible d'élaborer une théorie sociologique du symbolisme, alors qu'il faut évidemment chercher une origine symbolique de la société ». p. XXXII : « Comme le langage, le social est une réalité autonome [...]; les symboles sont plus réels que ce qu'ils symbolisent, le signifiant précède et détermine le signifié ».

De ce point de vue, il faut souligner dès maintenant la légère différence d'attitude entre Lévi-Strauss et Merleau-Ponty à l'égard de Mauss. Il s'agit du rapport du phénomène du *mana* avec la méthode analytique. Dans son essai sur la magie, Mauss désignait le pouvoir vague du *mana* comme le < résidu > laissé par diverses explications théoriques, résidu tellement essentiel que < jamais magie n'a pu réussir à l'exprimer en totalité > ⁷. Par contre, pour Lévi-Strauss, le *mana* ne doit pas être considéré comme < un résidu, ou un vestige, d'une pensée religieuse plus élaborée > ⁸. Dès lors qu'on le considère < un peu comme des symboles algébriques, pour représenter une valeur indéterminée de signification, en lui-même vide de sens et donc susceptible de recevoir n'importe quel sens > ⁹, il est légitime de le classer et de l'analyser, au lieu de le considérer comme ciment psychologique.

Merleau-Ponty au contraire souscrit à l'idée de Mauss selon laquelle ce résidu des explications analytiques nous dévoile < les raisons profondes de la croyance > (S, 144). Un certain *écart* entre l'individu et < son état d'équilibre institutionnel avec les autres > n'est pas un simple vide ontologique ou un terme du système mathématique, mais un fondement ontologique de l'analyse structurale. Précisément parce qu'il en est le fondement ontologique, l'analyse structurale cherche indéfiniment à le neutraliser sans parvenir à le thématiser en tant que tel.

Cela implique plusieurs conséquences :

1) D'abord, si ce résidu est irréductible, < s'il y a inévitablement quelque chose de brouillé > (S, 154) dans l'ordre de la culture, c'est que le système symbolique est un système essentiellement fini, < un tableau de diverses possibilités complexes, toujours liées à des circonstances locales.

7) M. Mauss, < Esquisse d'une théorie générale de la magie >, in *op.cit.*, p. 99.

8) Claude Lévi-Strauss, < Introduction... >, p. XLII.

9) *Ibid.*, p. XLIV.

grevées d'un coefficient de facticité > (RC, 65). On peut constater, même au niveau social, la double référence de la structure. Comme le langage, la structure sociale en général < nous reconduit d'elle-même à l'autre face de la structure et à son incarnation > (S, 149). Par conséquent, la finitude du système n'implique pas qu'il soit limité du dehors par le monde empirique. C'est une finitude qui institue elle-même ses limites internes. Nous déterminerons le sens philosophique de cette < finitude opérante > dans notre troisième partie. Notons pour l'instant que, précisément parce qu'elle implique en elle-même des éléments irréductibles au symbolique, la structure sociale est un système épais et ouvert, système qui pourrait *bouger* de manière à résoudre < une tension locale et actuelle > (S, 147) et à ré-instituer ses limites internes.

2) D'autre part, le système symbolique ne s'incarne pas seulement dans le monde naturel, mais aussi dans l'expérience individuelle : < [...] nous ne pouvons jamais être sûrs, remarquait déjà Lévi-Strauss, d'avoir atteint le sens et la fonction d'une institution, si nous ne sommes pas en mesure de revivre son incidence sur une conscience individuelle. [...] [C]ette incidence est une partie intégrante de l'institution > ¹⁰. Mais si le résidu de l'analyse structurale est toujours irréductible, cela implique que l'échange généralisé, où le moi et autrui semblent substituables, renferme *en lui-même* une asymétrie entre celui qui donne et celui qui reçoit. C'est là peut-être l'origine du pouvoir vague du *mana* ou du *hau* ¹¹. Cette

10) *Ibid.*, p. XXVI.

11) Cf., Claude Lefort, < Société "sans Histoire" et Historicité >, *Cahiers Internationaux de Sociologie*, vol. XII, 1952, p. 95 : < L'échange par dons, par exemple, qui a été décrit par Mauss comme une institution type du monde primitif, [...] représente une exigence de communication et non un fait >. J. Derrida développe une réflexion originale sur cette question, *Donner le temps*, t. I. < La fausse monnaie >, Paris, Ed. Galilée, 1992, pp. 97 et suiv.

asymétrie ne signifie nullement que le principe de l'échange s'impose comme une sorte de contrainte sociale, mais elle renvoie plutôt à une synthèse passive qui fonctionne à l'intérieur de l'institution sociale (S, 150) ¹².

3) Ne peut-on pas trouver dans cette synthèse passive la préfiguration de la durée publique, si le don ouvre, si bref fût-il, « un cycle d'avenir et le commande avec l'autorité de l'institué » (S, 154)? : « Le "temps" est nécessaire, disait Mauss, pour exécuter toute contre-prestation » ¹³.

Il n'est pas question pour autant de réintroduire dans l'ordre symbolique la durée psychologique pour reconstituer le vécu de l'indigène ; en fait, il ne s'agit ni de revenir à la description psychologique du vécu, ni d'appliquer notre catégorie formelle à la société ¹⁴; il s'agit plutôt de « construire un système de référence général où puisse trouver place le point de vue de l'indigène, le point de vue du civilisé, et les erreurs de l'un sur l'autre » (S, 150). Le système symbolique médiatise non seulement notre rapport au passé, mais aussi notre rapport à un autre outillage mental.

Regardons de plus près cette rencontre avec un autre système symbolique. L'analyse de la structure du mythe, par exemple, l'ethnologue est obligé d'abord de le décrypter sans même qu'il puisse postuler que le

12) Cf., M. Richir, « Communauté, société et histoire chez le dernier Merleau-Ponty » in M. Richir et E. Tassin (éd.), *op.cit.*, pp. 10-11 : « En ce sens, cet "inconscient", déjà proprement phénoménologique, est, pour Merleau-Ponty, la condition de possibilité transcendantale de l'expérience des objets et des choses. *Comme s'il y avait*, à travers l'historicité communautaire de ces sédimentations d'un nouveau genre, une historicité *cachée* dans la structuration même des *synthèses passives!* » (nous soulignons). Nous verrons que l'expression : « comme si » résume tous les paradoxes de la phénoménologie du monde sauvage.

13) M. Mauss, « Essai sur le don : forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques », in *op.cit.*, p. 199.

14) Voir VI, 235 : « L'intériorité que cherche le philosophe c'est aussi bien l'intersubjectivité, la *Urgemeinlel Stiftung* qui est très au-delà du "vécu" ».

code à retrouver a même structure que le sien ¹⁵. Il va alors écouter le ton, le rythme, les récurrences du mythe, non moins que le contenu manifeste, de telle manière qu'il fasse apparaître les oppositions récurrentes qui sont capables d'organiser la *réalité*. De sorte que : « la fonction symbolique doit toujours être en avance sur son objet et ne trouve le réel qu'en le devançant dans l'imaginaire » (S, 154).

Comment comprendre ce *retard* du contenu réel sur la fonction symbolique? Essayons de préciser le processus du déchiffrement. D'abord, la structure du mythe est, dit Merleau-Ponty, « sentie [...] dans ses récurrences compulsives » (S, 152). Mais en l'absence du contenu manifeste, cette *perception* ne saurait être une perception empirique du monde mythique. Comme un enfant qui « attrape » la première articulation de la langue, l'ethnologue « entend » le mythe comme écart par rapport à notre norme, et c'est par cet écart qu'il pénètre latéralement dans un autre monde symbolique. A ce moment-là, le travail de l'ethnologue consiste *à la fois* à écouter et interpréter le mythe, il est à la fois perceptif et hermeneutique. C'est ensuite seulement qu'il va établir le diagramme logique et la formule abstraite pouvant rendre compte du *réel*. S'il est vrai donc que « c'est toujours la structure qui guide » (S, 153) le déchiffrement, elle implique en elle-même l'écart temporel que l'ethnologue, comme l'indigène, ne peut préalablement maîtriser. Ainsi compris, l'ordre symbolique a pour fonction d'ouvrir une dimension où se jouent le réel et l'imaginaire.

Mais d'autre part, dès que la structure s'est incarnée dans le monde, on croit pouvoir enfermer ce jeu primordial dans un tableau quasi

15) Merleau-Ponty fait allusion à « La structure des mythes » de Lévi-Strauss. *Anthropologie structurale*, Paris, Plon, coll. « Agora », 1958, pp. 235 et suiv.

16) MS.IHPP(54-55): « Supplément à p. 55, mg. » : « *Réserves sur les solutions de Lévi-Strauss* : "objectives" [.] ce qui ranimerait* savoir absolu[.] Il n'y a que des *connaissances bâtarde*, *historiques d'un devenir du sens, comparaison comme deux choses vues* ».

mathématique. C'est peut-être sur cette neutralisation du jeu spatio-temporel qu'est fondé le postulat de l'objectivité scientifique ¹⁶.

* * *

Répetons que la tâche de Merleau-Ponty est de rendre compte à la fois de l'autonomie du social et de ce qui rend possible cette autonomie. C'est dans cette perspective que nous pouvons préciser le sens de la phrase citée au début de ce chapitre : « il y a *simultanément* décentration et reccentration de notre propre vie » (RC, 64).

On voit maintenant que c'est la fonction symbolique qui réunit ces deux mouvements contradictoires; mais cela ne revient pas à dire qu'elle soit la synthèse idéale de notre mouvement vers le dehors et du mouvement de l'autre vers nous. Elle est au contraire déchirée indéfiniment par le tourbillon spatio-temporel. Loin de réaliser le projet d'une eidétique universelle, l'analyse structurale de la société doit mettre à jour « la région sauvage » (S, 154) par où nous communiquons *indirectement* avec les autres en tant que tels.

Ainsi comprise, l'institution historique est à la fois « particularisante » et « universalisante » ¹⁷: elle est particularisante en ce sens qu'elle ouvre une dimension où adviennent une série d'autres expériences; mais elle est aussi universalisante parce que cette dimension constitue un champ ou une « membrure » du monde intersubjectif (S, 154). Autrement dit, l'*essence* de la société n'est pas un « universel de surplomb d'une méthode strictement objective » (S, 154), mais « un universel latéral » (S, 150). Sans cette dimension préobjective, l'analyse structurale resterait enfermée dans le symbolique; elle reviendrait alors à la philosophie idéaliste qui surplombe le monde.

17) Les mots sont dans les notes inédites dont Merleau-Ponty se servait dans le cours sur la notion d'institution, MS.IHPP(54-55):« Institution 8-10 ».

§3. Le temps historique et l'institution de la vérité dans l'histoire

Reste à considérer les rapports entre l'analyse structurale et la philosophie de l'histoire. A lire l'*Introduction à l'Œuvre de Marcel Mauss*, on a l'impression que, pour Lévi-Strauss, l'histoire n'est que l'actualisation de la totalité symbolique que l'humanité a acquise d'un seul coup : « [...] le langage n'a pu naître que tout d'un coup [...]. C'est que les deux catégories du signifiant et du signifié se sont constitués simultanément et solidairement, comme deux blocs complémentaires »¹⁸. Certes, cette conception permet d'écartier d'emblée la question de l'origine empirique du sens et de souligner le caractère discontinu de l'émergence du symbolique; il n'en demeure pas moins qu'elle risque d'être comprise comme anhistoricisme supposant idéalement la totalité intemporelle, même si Lévi-Strauss ajoute qu'il y a « toujours une inadéquation »¹⁹ entre le signifiant et le signifié.

Répetons que le but de Merleau-Ponty est de mettre à jour la durée publique comme élément essentiel de ce système apparemment intemporel. De ce point de vue, il semble important de s'attarder sur les dernières pages de son essai sur Lévi-Strauss (S,155-157), où Merleau-Ponty tente de saisir le moment où la recherche de Lévi-Strauss « rebondit sur ses propres acquisitions » (S, 155). Il s'agit de la réintroduction de l'approche historique dans l'analyse structurale et de l'élaboration de l'« histoire structurale » (S, 155)²⁰. Mais deux remarques préalables s'imposent :

1) La première concerne la célèbre distinction entre l'histoire stationnaire et l'histoire cumulative. Quel est le fondement de cette

18) *Ibid.*, p. XLVII.

19) *Ibid.*, p. XLIX.

20) Sur le développement de l'idée de l'histoire structurale chez Lévi-Strauss, voir Marcel Hénaff, *Claude Lévi-Strauss*, Paris, Pierre Belfond, 1991, pp. 241 et suiv.

distinction? A ce propos, Lévi-Strauss admet lui-même qu'il n'y a que des différences de degré entre ces deux modalités d'histoire : « toute histoire est cumulative, avec des différences de degré »²¹. De ce point de vue, l'histoire stationnaire apparaît comme un cas limite. Même dans les sociétés dites archaïques, on peut constater des transformations où s'indiquent les distorsions de la structure par l'événement²². D'autre part, il n'y a pas de « société cumulative en soi et par soi [...] Elle exprime une certaine modalité d'existence de cultures qui n'est autre que leur *manière d'être ensemble* [...] En ce sens, on peut dire que l'histoire cumulative est la forme caractéristique de ces superorganismes sociaux que constituent les groupes de sociétés, tandis que l'histoire stationnaire [...] serait la marque de ce genre de vie inférieure qui est celui des sociétés solitaires »²³. Ainsi relativisée, cette distinction permet de saisir l'avènement du temps historique à l'intersection de sociétés.

2) Cette première remarque nous invite à dépasser l'analyse essentiellement statique des structures élémentaires de la parenté et à poser la question du *passage* d'une structure sociale à une autre (S, 156). Prenons un exemple : dans une communication faite devant la Société française de Philosophie, le 26 mai 1956²⁴, Lévi-Strauss souligne d'abord que le mythe et le rite ne sont pas toujours en relation de correspondance dans *une* société. Les mythes des indiens Pawee, par exemple, ne fondent immédiatement aucun des rites de cette tribu; par contre, on y trouve une

21) Lévi-Strauss, « Race et histoire », Paris, UNESCO, 1952, repris in *Anthropologie structurale deux*, Paris, Plon, 1973, p. 411. Notons que cette distinction était déjà discutée dans une note inédite utilisée dans le cours sur l'institution (MS.IHPP(54-55):«Institution 9»).

22) Lévi-Strauss, « La notion d'archaïsme en ethnologie » in *Anthropologie structurale*, p. 139.

23) « Race et histoire », p. 415.

24) « Sur les rapports entre la mythologie et le rituel », *Bulletin de la Société française de Philosophie*, séance du 26 mai, t. XLVIII, 1956, pp. 99-125. Cf., aussi « Structure et dialectique » in *Anthropologie structurale*, pp. 266-275.

image symétrique et inversée des *rites* de tribus voisines avec lesquelles les Pawee sont liés historiquement et géographiquement. Lévi-Strauss en conclut à un « rapport dialectique »²⁵ entre la structure du mythe et la structure du rituel. Ce rapport latéral entre les structures impose, selon Lévi-Strauss, « un retour à la géographie et à l'histoire ».

Curieux de l'évolution de la pensée de Lévi-Strauss, Merleau-Ponty, qui assistait à cette séance²⁶, faisait remarquer que le retour à la géographie et à l'histoire devait faire éclater les structures élémentaires que Lévi-Strauss avait établies dans sa première recherche sur *Les structures élémentaire de la parenté* : les frontières des structures culturelles seraient conduites à s'estomper et chaque culture à s'ouvrir à des « motivations » historiques (S, 156).

Cet approfondissement de la pensée de Lévi-Strauss a certes le mérite de relativiser le schéma marxiste du développement en rattachant la question de l'histoire à la coexistence géographique : « Opposer à une philosophie de l'histoire comme celle de Sartre, écrit Merleau-Ponty dans une note du *Visible et l'invisible*, [...] non pas sans doute une philosophie de la géographie [...] mais une philosophie de la structure qui, à la vérité, se formera mieux au contact de la géographie qu'au contact de l'histoire » (VI, 312). Mais au lieu de développer cette philosophie de la structure, Lévi-Strauss tend à neutraliser l'écart originaire entre les sociétés; il lui suffit alors de faire appel à des procédés logiques, tels que permutations et transformations, pour formuler la loi de passage d'une structure à une

25) « Sur les rapports entre la mythologie et le rituel », p. 100.

26) Voir l'intervention de Merleau-Ponty, *ibid*, p.120 : « [Je souhaite] que la confiance que vous mettez dans l'instrument mathématique ne vous détourne pas du problème de l'histoire ». C'est pourquoi peut-être Merleau-Ponty ne souscrit pas à Lévi-Strauss lorsque celui-ci parlait comme si l'apparition de la société cumulative s'expliquait par « la coalition entre les cultures » qui consistait dans « la mise en commun des chances ». Cf., « Race et histoire », p. 418 et VI, 260.

autre.

Merleau-Ponty tente au contraire de maintenir l'hétérogénéité *ontologique* entre le système symbolique et l'écart où advient l'événement historique, c'est-à-dire non naturel. C'est précisément au moment où une structure s'ouvre à une autre société que le temps historique s'introduit dans l'ensemble cohérent des sociétés. Cette ouverture, irréductible au symbolique, institue des rapports dynamiques entre les différentes structures, rapports qui organisent secrètement notre *paysage historique* :

En fait il s'agit de saisir le *nexus*²⁷, - ni < historique > ni < géographique >, - de l'histoire et de la géologie transcendante, ce même temps qui est espace, ce même espace qui est temps, [...] l'*Urstiftung* simultanée de temps et espace qui fait qu'il y a un paysage historique et une inscription quasi géographique de l'histoire (VI, 312).

Le temps historique *s'inscrit* dans le monde quasi géographique, lorsqu'une différence structurale advient *entre* des systèmes, de telle manière qu'elle institue un nouveau mode de coexistence. L'analyse de l'institution historique cherche à mettre en relief cette *configuration historique* où adviennent les < événements-matrices >²⁸.

§4. Nature, histoire et institution. La vérité dans le monde social.

Ces remarques nous permettent de mieux comprendre le problème du rapport entre la nature et la culture, que Merleau-Ponty reprend en citant

27) Allusion à Descartes, *Meditationes*, Praefatio, A.-T. VII, pp.9-10. Dans le cours sur la philosophie dialectique (1955-1956), Merleau-Ponty discutait l'ouvrage de M. Gueroult : *Descartes selon l'ordre des raisons*, Paris, Aubier, deuxième édition, 1968. Le problème est de voir comment Descartes est < amené à envisager un ordre qui ne serait pas nécessairement linéaire, et à suggérer un *nexus rationum* > (RC, 86), qui, selon Gueroult, marque < une rupture dans l'enchaînement unilinéaire des raisons > (t.I. p. 237, cité in MS.TCD(55-56): < Cercle cartésien, 12 mars 1956, p.7 >).

28) Le mot apparaît dans une note inédite pour le cours sur l'institution, MS.IHPP(54-55):< Institution 9 >.

l'exemple de la prohibition de l'inceste (S, 154-157). On sait que, déjà dans *Les structures élémentaires de la parenté*, Lévi-Strauss affirmait que la prohibition de l'inceste est à la fois naturelle et culturelle; elle est naturelle au sens où elle est fondée sur la fonction biologique et qu'elle est universelle; mais elle est aussi culturelle puisqu'elle suppose un système de normes et d'interdits. Plus précisément, elle se situe à la fois au seuil de la culture et dans la culture ²⁹. En tout cas, cette institution se trouve au-delà de l'antithèse de la nature et de la culture.

Or, tandis que Lévi-Strauss se contente dans ce texte d'écarter l'explication historique, Merleau-Ponty souligne que, en réintroduisant l'analyse historique, on est en effet conduit à distinguer deux attitudes à l'égard de la prohibition de l'inceste : d'un côté, < une culture qui prohibe absolument l'inceste, et est la négation simple, directe ou immédiate de la nature > (S, 156); et de l'autre côté, une culture qui < compose avec la nature > (S, 154), qui < ruse plutôt avec la nature et tourne quelquefois la prohibition de l'inceste > (S, 156). C'est précisément dans ce deuxième type de culture que l'on trouve des préfigurations du système moderne de la parenté et celles du monde historique.

Quel sera, dans cette perspective, le rapport entre le temps naturel et le temps historique? Il y a certes < ceci de neuf dans le temps historique >, dit Merleau-Ponty ailleurs. C'est que < ce que nous faisons ouvre un champ, fonde, institue, reprend. Un échange se produit, et une consonance secrète, entre ce qui a été, ce qui est et ce qui sera. Le temps n'est plus ici la poussée naturelle qui vient d'avant nous. [...] Quoique nous pensions, nos institutions, nos plans empiètent sur l'avenir, ils en escomptent la relance, ils ne fonctionnent qu'en milieu historique > ³⁰.

29) *Les structures élémentaires de la parenté*, deuxième édition, Paris/La Haye, Mouton & Co., p. 14.

30) < La découverte de l'histoire > in *Les philosophes célèbres*, Paris, Ed. d'art, Lucien Mazenod, coll. < Galerie des Hommes célèbres >, 1956, p. 250. Texte qui n'a pas été repris in < Partout et nulle part >, S. 158-200.

Mais cela ne revient pas à dire que l'histoire soit < une seconde nature > (Lukács) superposée à la nature, c'est-à-dire un ordre autonome qui s'établirait en annulant la causalité et la finalité naturelles :

Elle [= l'histoire] ne s'établit pas en substituant à la causalité ou à la finalité naturelles un autre ordre de causalité ou de finalité qui les annule; elle s'y insinue plutôt, *elle leur fait parler son langage*, elle ruse avec elles pour les détourner d'elles-mêmes, et c'est pourquoi il est essentiel à l'histoire de n'être pas "histoire absolue", un univers d'immanence où les dimensions du temps se rabattent l'une sur l'autre, se replient l'une dans l'autre ³¹.

Nous sommes ici renvoyé à la conclusion de notre discussion sur l'ordre vital de l'institution : < Le rapport de cette humanité complexe avec la nature et la vie n'est ni simple ni net : la psychologie animale et l'ethnologie dévoilent dans l'animalité, non certes l'origine de l'humanité, mais des ébauches, des préfigurations partielles, et comme des caricatures anticipées > (S, 157). Il est temps de préciser les rapports entre l'institution naturelle et l'institution historique :

Si l'animalité *nous* apparaît comme l'ébauches de notre vie historique, cela ne revient pas à dire que, ajoute Merleau-Ponty, la société humaine se trouve déjà préparée dans le monde naturel, mais que l'histoire < fait parler son langage >, en instituant à la fois le contact et la distance entre les deux ordres de l'institution : <[l]'homme et la société ne sont pas exactement hors de la nature et du biologique : ils s'en distinguent en rassemblant les "mises" de la nature et en les risquant toutes ensemble > (S, 157).

Ainsi compris, le temps historique est lié au temps naturel tout en s'en séparant; plus précisément, c'est dans le mouvement même par lequel l'histoire se distingue de la nature que l'histoire s'enracine, non certes dans le monde naturel au sens empirique, mais dans le monde sauvage, en

31) *Id.*, p.251.

convoquant par exemple le passé mythique ou *l'événement-matrice*. Le monde historique s'institue au croisement de ces deux mouvements : mouvement vers le monde culturel et mouvement vers le monde sauvage. L'apparition du temps historique est fondée pour ainsi dire sur l'entrelacement du monde naturel et du monde culturel.

Examinons de plus près le statut philosophique du monde naturel dans l'ensemble de notre interrogation. Lorsque nous avons discuté l'ordre vital de l'institution, nous avons souligné que l'ordre vital ne nous apparaît ni comme un objet, ni comme un principe caché dans l'univers, mais comme un écart par rapport à une réalité générale. Il n'y a pas, en effet, de monde naturel nous apparaissant directement, car son apparition est toujours médiatisée par la matrice symbolique. Comme l'éthologie animale, le monde historique < fait parler > la nature au moyen de cette matrice, *comme* s'il était l'expression fidèle du monde. Réciproquement, le monde naturel, qui apparaît *comme* un événement du monde sauvage, tend de soi à s'intégrer dans cette matrice où il sera exprimé. D'où une certaine autonomie du monde symbolique déjà institué. L'analyse structuraliste est fondée sur cette autonomie du symbolique qui tend de soi à cacher son propre devenir.

La philosophie de l'institution cherche précisément à mettre à jour ce devenir de vérité du monde historique; elle discerne le surgissement du temps historique, en dévoilant le fondement même du rapport latéral entre l'histoire et la nature. On ne peut certes pas évaluer de manière positive la vérité des sociétés, car cela suppose que le principe de l'évaluation soit déjà établi ou bien dans le monde naturel ou bien dans le monde historique. Il n'en reste pas moins qu'une détermination négative est toujours possible : on peut trouver les critères de cette évaluation dans un écart structurel, qui est le sillage du devenir du monde. Si donc on a abandonné l'alternative de la nature et de l'histoire, de la structure et de l'événement, de la norme et de l'action, on pourrait analyser l'institution dynamique de la société en fonction des *degrés* ou des *modalités* de son

ouverture sur d'autres sociétés et sur un avenir.

Tel est peut-être le sens de la dernière phrase du paragraphe consacré à l'ordre historique de l'institution - ordre où Merleau-Ponty cherchait à dépasser à la fois le relativisme empiriste, kantien et structuraliste, et la pensée hiérarchisée :

[...] ce travail du passé contre le présent n'aboutit pas à une histoire universelle, [...] mais à un tableau de diverses possibilités complexes, toujours liées à des circonstances locales [...] et dont nous ne pouvons pas dire que l'une soit *plus vraie* que l'autre, quoi que nous puissions dire que l'une est plus fautive, plus artificieuse, et a moins d'ouverture sur un avenir moins riche (RC, 65).