

Master Erasmus Mundus Europhilosophie  
UNIVERSITÉ CATHOLIQUE DE LOUVAIN  
Faculté de philosophie, arts et lettres  
Ecole de philosophie



**LA NOTION D'INSTITUTION**  
**CHEZ**  
**MERLEAU-PONTY**

Mémoire présenté en vue de l'obtention du grade de **master en philosophie**

Travail réalisé par **Gautier Maes**

Sous la direction de **Raphaël Gély**

Membres du jury de soutenance : **Michel Dupuis et Jean Grégori**



## Remerciements

Je tiens à remercier tous ceux qui m'ont donné accès à de nouveaux mondes, tous ceux qui m'ont ouvert de nouveaux champs, tous ceux qui m'ont institué : mes parents, Vincent, Monsieur Vianney Debeir, Madame Sabine Lodéon, Babar, Bastien, David et bien sûr Camille.

## Introduction générale

## I- Note liminaire

Le travail auquel nous allons nous consacrer dans les pages qui suivent n'est pas le résultat du hasard mais le prolongement d'une recherche se faisant inaugurée il y a trois ans. Nous aimerions rappeler les étapes nous ayant conduit jusqu'à la problématique de l'institution chez Merleau-Ponty.

Les précédents travaux que nous avons menés ont permis l'émergence d'une problématique originale. Le premier consistait en l'étude de la perception et du rapport à autrui dans les philosophies de Scheler et Merleau-Ponty. Nous étions parvenus à la conclusion de la nécessité de l'approfondissement de l'idée d'un fondement transcendantal sur lequel reposent les relations à autrui. Pour Scheler et Merleau-Ponty, la relation intersubjective prend source à partir d'un fond constitutif de la subjectivité. Pourtant les deux philosophes, bien que faisant reposer la subjectivité sur ce fond originaire, ne thématisent pas cette sphère matrice de la subjectivité. Ils en restent au constat que cette dernière s'institue à partir de relations originaires qui se développent sous la couche intersubjective. Les lois et enjeux de ces relations originaires ne sont pas développés. C'est la raison pour laquelle, il nous apparaissait nécessaire de chercher à retrouver ce fond originaire constitutif de la subjectivité et de l'intersubjectivité. Il nous fallait tout d'abord chercher le lieu du développement de cette couche relationnelle originaire. La solution nous fut apportée par les recherches de Merleau-Ponty qui suivent directement les deux premières thèses. En 1949, soit quatre ans après la publication de la *Phénoménologie de la Perception*, il est nommé en Sorbonne et travaille pendant quatre ans à l'étude de la psychologie de l'enfant. Nous pensons qu'un pont relie directement la conclusion de la *Phénoménologie de la Perception* et les cours en Sorbonne. De l'invocation d'une couche relationnelle originaire précédant à tout rapport intersubjectif à l'étude des rapports de l'enfant à son milieu il y a, selon nous, un lien de causalité direct. Pour Merleau-Ponty, le dévoilement des phénomènes en leur vérité s'accomplit en référence à une couche originaire de notre être qui se confond avec le passé chronologique de notre expérience enfantine. Merleau-Ponty propose ainsi une onto-chronie subjective. Le développement de la subjectivité (perspective ontologique) se fait en corrélation avec le développement temporel de l'individu (perspective chronologique). En accord avec cette idée défendue par Merleau-Ponty, nous avons

décidé de consacrer nos recherches aux relations qu'entretient l'enfant avec son milieu. Le problème qui a émergé était le suivant : dans quelle mesure les relations que l'enfant entretient avec son entourage sont-elles constitutives de sa subjectivité ? Ce problème exigeait deux vérifications. D'une part, il nous fallait vérifier si les rapports de l'enfant avec son entourage influencent le développement de sa subjectivité. D'autre part, il fallait vérifier dans quelle mesure et à quel point ces rapports influencent ce développement. Le travail était constitué de cinq chapitres dont les trois premiers abordaient les questions du corps-propre, du rapport à autrui et du langage. Enfin, nous menions une réflexion sur le concept de développement lui-même. D'une part, nous avons tenté de situer le débat qui anime le problème du développement et de prendre position au sein de ce débat. D'autre part, notre recherche s'est portée sur l'analyse des moteurs du développement de l'enfant. Nous avons isolé trois ruptures dans le développement relationnel et subjectif qui nous semblaient suffisamment significatives pour constituer un moment du développement de l'enfant. La première rupture apparaît aux alentours du deuxième mois, c'est la naissance psychologique de l'enfant. Une seconde rupture intervient au moment du passage des relations dyadiques aux relations triadiques vers le neuvième mois. Enfin, la dernière rupture que nous avons isolée, se produit lorsque l'enfant entre dans le monde symbolique. Le principe ayant guidé ce précédent travail fut celui énoncé par Merleau-Ponty dans *Psychologie et Pédagogie de l'Enfant*, à savoir de :

« (...) reconstituer une dynamique interpersonnelle et non pas (...) disposer les traits d'une nature enfantine. »<sup>1</sup>

Le problème qui restait à poser était celui du passage. Comment se produit, pour Merleau-Ponty, le passage des interactions originaires (qu'elles se produisent avec soi-même ou avec autrui) à la subjectivité réflexive ? Et plus généralement, comment le phénoménologue français pense la problématique du passage d'un état *a* à un état *b* ? Abandonnant, du moins en apparence, la problématique de l'enfant, nous voulions nous concentrer sur celle du passage pour voir si Merleau-Ponty développait une philosophie dynamique. La notion d'institution nous est apparue avec toute sa puissance comme ce

---

<sup>1</sup> Merleau-Ponty, *Psychologie et Pédagogie de l'Enfant, Cours de Sorbonne 1949-1952*, Verdier Philosophie, p.475

vers quoi il fallait nous tourner pour voir à l'œuvre une pensée en mouvement, ou plutôt une pensée du mouvement.

## **II- Le tournant merleau-pontien**

À notre grand bonheur, les questions et problèmes suscités par la lecture des cours en Sorbonne rejoignent ceux abordés par Merleau-Ponty dans la suite de ses recherches, notamment celles menées au Collège de France. Si nous reprenons rapidement les thèmes traités par Merleau-Ponty, on peut y voir un souci toujours grandissant de penser différentes formes dynamiques. Qu'il s'agisse de la notion d'expression, cœur du cours de 1952, de l'histoire en 1953, de la dialectique en 1955, ou, plus important encore pour nous, de l'institution en 1954, tout semble concourir à la construction d'une phénoménologie génétique. Il nous semble en effet que les cours en Sorbonne et ceux au Collège de France permettent de saisir à nouveaux frais la pensée merleau-pontienne pour lui offrir un nouveau visage.

Notre objectif est de permettre une interprétation d'un Merleau-Ponty génétique. En effet, les études merleau-pontiennes ont une certaine tendance à proposer des lectures « archéologisantes » du phénoménologue français. Ainsi, on voit en Merleau-Ponty un chercheur du sol originaire, de l'être sauvage et ultimement d'une ontologie réactualisant une pensée de la dimension. Cette « phénoménologie dans le dos » nous semble ne pas s'affranchir du leitmotiv husserlien d'un « retour aux choses mêmes ». Il ne faut évidemment pas remettre en cause ce pan de la phénoménologie merleau-pontienne très juste mais insuffisant. Si Merleau-Ponty est bien un penseur archéologique, il laisse également la place à une lecture dynamique de son œuvre comme le montre avec une grande acuité Mauro Carbone. L'ensemble des thèmes travaillés par l'auteur nous apparaissent pris dans une sorte de bicéphalie, à savoir que la nécessité archéologique est contrebalancée par une *dynamis* qui, paradoxalement, permet de revenir aux origines. Cette figure défiant la logique ensembliste-identitaire (pour reprendre un concept castoriadien) invite à penser les conditions d'un développement conduisant aux origines, ou plutôt un développement où le point d'arrivée est en réalité le point de départ. Prenons l'exemple du langage : Merleau-

Ponty encercle le langage de deux silences, un silence pré-linguistique et un silence post-linguistique. Le premier est le silence corporel (voire pré-corporel) qui précède les formes symboliques de la parole et le second est ce silence que les poètes doivent convertir en parole parlante. Cette torsion particulière pourrait être élargie pour tous les thèmes chers à l'auteur. C'est ici que se joue une des spécificités d'une philosophie qui se transforme alors en phénoménologie pour laquelle les questions du mouvement et de la temporalité deviennent primordiales. Or, c'est dans le cours consacré à la notion d'institution que Merleau-Ponty donne durant les années 1954-1955 que nous pensons voir s'opérer avec le plus d'acuité ce tournant merleau-pontien que nous cherchons. Le cours sur l'institution nous semble paradigmatique d'une recherche qui veut rompre avec une phénoménologie exclusivement statique pour faire prévaloir une phénoménologie génétique. Les premières thèses de Merleau-Ponty, de son propre aveu, conduisaient à une impasse car elles restaient proches d'une forme d'idéalisme constitutif. L'institution est justement cette tentative forte de renverser toute philosophie de la constitution :

« (...) il y a un projet non décisoire, non choisi, [une] intention sans sujet : vivre. (...) Donc [il y a] sujet institué et instituant, mais inséparablement, et non sujet constituant ; [donc] une certaine inertie, - [le fait d'être] exposé à... - mais [c'est ce qui] met en route une activité, un événement, l'initiation au présent, qui est productif après lui (...) »<sup>1</sup>

Cette citation est à la fois paradigmatique du passage que nous semble vouloir opérer Merleau-Ponty et du motif de l'institution que nous allons déchiffrer dans les pages qui suivent. Comprendre le passage d'une phénoménologie statique des premières œuvres à une ontologie charnelle avortée du fait de la disparition rapide de l'auteur, exige de ressaisir le tournant qui se joue aux cours des années 1950 et que nous voyons s'opérer plus particulièrement dans la notion d'institution. Notre objectif consistera donc en une relecture du cours de Merleau-Ponty pour soumettre l'hypothèse selon laquelle s'y trouveraient les conditions de possibilité permettant de voir le passage entre le premier et le dernier Merleau-Ponty. Au-delà de ces considérations strictement exégétiques, nous voyons en la notion d'institution un véritable moteur d'une nouvelle compréhension des notions d'évènement et d'histoire comme condition d'émergence

---

<sup>1</sup> Merleau-Ponty, *L'institution, la Passivité, Notes de Cours au Collège de France (1954-1955)*, Belin, pp.34-35



des étants. Le vrai problème de l'institution est celui de savoir comment les étants voire l'être vient à être. Les graines d'une ontologie dynamique sont déjà en germe dans les travaux que le phénoménologue mène au Collège de France.

### III- Questions de méthode

Nous ne pouvons nous lancer dans ce travail sans évoquer la méthode de recherche qui sera retenue. Nous voudrions appeler cette méthode, méthode de la pieuvre. Le problème principal qui se posera à nous sera le caractère lacunaire du cours de Merleau-Ponty. En effet, ce dernier est le résultat d'une transcription établie par Dominique Darmaillacq et Claude Lefort, il n'avait pas nécessairement pour but d'être publié par Merleau-Ponty. Même si la transcription est absolument remarquable, elle reste un premier pas dans la compréhension de l'institution et il nous semblait primordial d'approfondir ce travail. L'une des spécificités de ce cours est l'extrême profusion des références et discussions qu'entretient le phénoménologue avec ses pairs. Notre premier objectif sera donc, à partir du centre névralgique qu'est le cours (tête de la pieuvre), d'aller puiser et de rendre compte de l'ensemble des références sollicitées par Merleau-Ponty (tentacules de la pieuvre), le dessein étant de faire ressurgir la face cachée de l'iceberg et d'avoir une vision globale des enjeux du cours. D'où notre méthode dite de la pieuvre, car il nous faudra développer de multiples tentacules dans un corpus dont la complexité reste impressionnante. Ainsi nous aurons à parcourir des champs d'investigations aussi différents en apparence que la mécanique quantique, la nouvelle biologie, l'œuvre de Proust, celle de Cézanne, les textes du dernier Husserl, ou encore la théorie de l'histoire de Febvre et l'anthropologie structurale de Lévi-Strauss (la liste n'est pas exhaustive). On le voit, la tâche n'est pas mince mais, en dépit du caractère apparemment atomistique de la démarche, il reste le fil directeur de l'institution. Notre but consistera donc à déployer le cours donné par Merleau-Ponty en 1954 pour dévoiler l'ensemble des enjeux de la notion d'institution, et ils sont nombreux.

## Chapitre I

### Vie dynamique et dynamique de la vie, le problème de l'institution de la nature

*« [L'institution] n'est pas fin de l'histoire, ni même de la préhistoire, elle ouvre une autre histoire qui va être encore une « recherche » (...). »*

(Merleau-Ponty)

## Introduction

Les années 1950 constituent un véritable tournant dans le développement de la philosophie merleau-pontienne. On peut voir émerger un deuxième Merleau-Ponty fortement influencé par le structuralisme<sup>1</sup> et succédant au Merleau-Ponty plutôt psychophénoménologue. S'il y a passage, il n'y a pas rupture radicale entre les deux ; seulement, les travaux de Saussure lui permettent de voir la possibilité de développer une « nouvelle théorie de l'histoire », dégagant ainsi un liant entre physis-logos-Histoire selon les vœux répétés à la fin des années 1950. Cette métamorphose induit un passage d'une phénoménologie statique à une phénoménologie génétique, le phénoménologue français découvrant dans les inédits de Husserl une nouvelle source d'inspiration s'accordant avec l'idée présente depuis longtemps d'une collaboration nécessaire et toujours plus poussée entre science et philosophie. Dans ce contexte de refonte des deux premières thèses, les *Cours sur la Nature* que donne Merleau-Ponty au Collège de France à partir de 1957 apparaissent à la fois comme l'un des textes les plus riches de sens et les plus aboutis. Il y développe notamment une véritable philosophie de la vie où viennent dialoguer physique, biologie, mais aussi phénoménologie et ontologie. Le caractère bouillonnant du texte le rend difficile à maîtriser mais il semble possible d'y dégager deux mouvements : d'une part, il permet de penser une vie dynamique c'est-à-dire qu'à chaque niveau de la vie (au niveau de la physique, du corps animal et du corps humain) se distingue une dynamique propre. D'autre part, il dégage une dynamique de la vie, à savoir un liant traversant chaque niveau de la vie et donnant à penser la nature comme totalité dynamique et productrice. Les deux caractéristiques de cette nature sont qu'elle ne peut être totalisée et qu'elle précède toute intentionnalité. Comme le note Merleau-Ponty dans l'introduction de son cours :

« Il y a nature partout où il y a une vie qui a un sens, mais où, cependant, il n'y a pas de pensée (...). C'est l'autoproduction d'un sens. »<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> C'est ce que montre notamment Étienne Bimbenet dans son *Nature et Humanité* où il soutient la thèse forte selon laquelle la lecture de Saussure et le travail sur le langage qui lui est corrélatif deviennent les motifs majeurs de la réflexion merleau-pontienne.

<sup>2</sup> Merleau-Ponty, *La Nature, Notes de cours au Collège de France*, Seuil, 1995, p.19

Ce sont ces deux mouvements de vie dynamique et de dynamique de la vie, que nous aimerions dégager afin d'esquisser une meilleure compréhension de l'objectif que se donnait Merleau-Ponty, à savoir :

« Car le but est φύσις-λόγος-Histoire. Le but est même plus généralement ontologie (au sens moderne), i.e. considération du tout et de ses articulations par-delà catégories de substance, de sujet-objet, de cause, i.e. métaphysique au sens classique. »<sup>1</sup>

## **I- Vie dynamique**

### 1) La nature en guenilles

#### a- Mécanique quantique : vers une nouvelle ontologie

La réévaluation de l'ontologie classique, dont nous sommes encore tributaires selon Merleau-Ponty, est déjà ou d'abord à l'œuvre au niveau des sciences, bien que ces dernières n'aient pas toujours conscience de la philosophie qui les anime. La tâche du philosophe est non pas de faire la science à la place du scientifique, mais de révéler la philosophie sous-jacente à celle-ci « au moment où l'être scientifique se raccorde à l'être pré-scientifique »<sup>2</sup>. Or, avec la mécanique quantique, apparaît une véritable révolution ontologique. Elle révèle la présence de la probabilité dans le tissu du réel. L'objet n'est plus en face du scientifique comme dans l'ontologie classique, mais devient une « image maximum »<sup>3</sup> au sein d'un ensemble de probabilités. L'objet n'est plus une réalité non interrogée (comme dans une ontologie naïve de la science) qu'il s'agit de travailler mais une possibilité qu'il faut faire émerger, il est un ensemble de trajectoires cristallisées par la mesure scientifique. Ce sont la mesure et la méthodologie scientifiques qui tendent à segmenter une nature toujours processuelle ; il y a, selon le mot de Madame Destouches-Février une dimension « participationniste »<sup>4</sup> de la science. Comme le remarque Merleau-Ponty dans le cours de 1958 intitulé *La Philosophie aujourd'hui*, il appert, avec la mécanique quantique, une sorte de « réduction de l'être vrai à l'être construit, artificialisme extrême, - mais qui, en même temps et secrètement,

---

<sup>1</sup> Merleau-Ponty, *Notes de cours 1959-1961*, Gallimard, 1996, p.37

<sup>2</sup> *Ibid.*, p.125

<sup>3</sup> Expression de London et Bauer dans *La théorie de l'observation en mécanique quantique*, Hermann, 1939

<sup>4</sup> Paulette Destouches-Février, *La structure des théories physiques*, PUF, 1951

est démission de l'artifice humain »<sup>1</sup>, il y a un « retour du refoulé » de la nature. Si c'est bien la méthodologie scientifique qui cristallise la processualité naturelle, est compréhensible alors une double historicité : une endo-historicité naturelle au sens où la nature est toujours dynamique, et une historicité du rapport entre science et nature, les possibilités de cristallisation des phénomènes naturels variant en fonction des attentes et possibilités scientifiques. Il devient alors possible selon le vœu de l'auteur, et dans la continuité des souhaits d'un Bachelard, de procéder à une psychanalyse de l'esprit scientifique afin d'en dégager la philosophie sous-jacente. Or, la mécanique quantique nous montre une solidarité de la nature et du scientifique. Le scientifique n'est plus en face de son objet comme Kosmotheoros imposant sa loi à la nature ou tirant tout d'elle, il est englué au sein même de celle-ci. Il ne peut qu'accompagner les phénomènes naturels et tenter d'en isoler certaines parties qui ne seront plus des objets mais des mouvements. Le scientifique isole un rythme naturel plus qu'un objet figé. En faisant cela, il participe éminemment à la processualité naturelle qui conservera toujours pourtant son caractère d'excédence car la méthodologie scientifique ne peut que cristalliser temporairement un phénomène et non pas totaliser la nature ni même une de ses parties. La philosophie inhérente à la nouvelle physique a été thématifiée avec le plus d'acuité par Whitehead.

#### b- Whitehead, le brouillard naturel

Whitehead permet de prendre la mesure du tournant ontologique opéré par les sciences au début du XXe siècle. L'image qui ressort de son travail est celle d'une nature qui, au niveau des faits bruts, est faite de brouillard, c'est-à-dire dont les contours ne sont pas clairement distincts. La cristallisation des phénomènes naturels est plutôt le résultat du travail scientifique. Il écrit judicieusement :

« (...) les bords de la nature sont toujours en guenilles. »<sup>2</sup>

L'idée d'une nature figée est plutôt le résultat du travail scientifique que celui d'une prise en compte de la nature dans son procès. Cette dernière doit être appréhendée

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p.43

<sup>2</sup> *Nature*, p.154

comme un englobant dynamique sur lequel la science est toujours en retard. Elle s'excède toujours, elle s'échappe à la prise scientifique. Les phénomènes originaux empiètent les uns sur les autres, il n'y a pas de distinction claire entre ceux-ci, ils sont toujours entremêlés mais de cet entremêlement peut se faire des nœuds plus solides creusant les phénomènes, c'est alors que peut apparaître un corps vivant. Celui-ci est pli ou creux au sein de la processualité naturelle, c'est-à-dire retour partiel, réflexion sur cette processualité. La nature est donc selon le mot de Whitehead, une « activité d'état » qui est la condition de possibilité d'ouvertures de dimensions. Merleau-Ponty montre, à partir de la critique de l'emplacement unique opérée par Whitehead, la proximité de la nature avec la perception, ce qui confère à celle-ci une « valeur ontologique ». La perception ne se fait plus en dehors, en survol, mais à l'intérieur de la nature. Le rapport entre nature et perception est un rapport de proximité/distance : la nature est à la fois au plus proche car nous en sommes et au plus loin car elle repose en elle-même dans son dynamisme propre auquel nous ne pouvons participer que de biais. La perception, à l'instar de la nouvelle méthodologie scientifique, doit être comprise comme caresse selon l'acception lévinassienne du terme qu'il rend comme suit :

« La caresse consiste à ne se saisir de rien, à solliciter ce qui s'échappe sans cesse de sa forme vers un avenir – jamais assez avenir – à solliciter ce qui se dérobe comme s'il *n'était pas encore*. Elle *cherche*, elle fouille. Ce n'est pas une intentionnalité de dévoilement, mais de recherche : marche à l'invisible. »<sup>1</sup>

Cette définition, bien que dans un contexte clairement différent, nous semble rendre au mieux ce que Merleau-Ponty cherche à montrer. Elle n'est d'ailleurs pas dénuée d'écho avec d'autres thèmes merleau-pontiens qui interviendront plus tard, comme celui du corps libidinal qui devient le pendant nécessaire de la perception ou encore le thème de l'« être interrogatif » ou de la chair. La perception et la science deviennent caresse ou palpation de la nature et non plus analyse qui est toujours travail destructeur comme dans la perspective d'un certain idéalisme<sup>2</sup> ; être en contact avec elle c'est accompagner

---

<sup>1</sup> Lévinas, *Totalité et Infini*, Livre de poche, 1990, p.288

<sup>2</sup> Il suffit pour appuyer cette idée de relire les textes cartésiens ou kantien du rapport de l'homme à la nature comme dissection de celle-ci afin d'en extraire la vérité. Foucault est sans doute celui qui a permis de prendre toute la mesure de cette violence théorique à l'égard de la nature, notamment dans *Les Mots et les Choses*.

son dynamisme et tenter d'isoler certains rythmes ou styles qui lui sont propres, ce qui n'est pas lui faire violence mais en cristalliser temporairement certains phénomènes.

### c- Seuil, la déhiscence du corps animal

Pourtant deux questions subsistent : la première est de savoir si une détermination positive de la nature est possible ? La seconde est d'interroger le moment de la déhiscence du corps animal au sein de cette dynamique naturelle. À la première question nous pouvons répondre que le grand mérite des recherches merleau-pontiennes est de mettre au jour l'impossibilité de compréhension de la nature frontalement, c'est-à-dire sur le modèle du face à face entre le sujet et l'objet, mais uniquement à partir de ses ramifications : c'est ce qu'il retiendra sous l'idée d'une ontologie indirecte. La nature, en tant que dynamisme pur ne se donne que sous forme de sédimentations dont il s'agira de comprendre la genèse pour retrouver derrière elles, le principe générateur. La nature est donc ce qui se cache derrière les œuvres qu'elle accomplit, une naissance ou production continuée, un ensemble de possibles dont nous n'avons accès que sous la forme de ses actualisations déjà sédimentées et donc déjà en un sens morte. En tant qu'archi-dynamisme, la nature est toujours déjà en avance et en retard sur ce qu'on peut en savoir. Elle est « (...) toujours au premier jour (...) » selon le mot de Hegel et pourtant dynamique. Elle est une endotemporalité, la condition de la temporalité. Et, en tant que productions ou tentatives répétées, elle permet l'émergence de ramifications, sorte de bourgeonnement de l'être qui induit un creux au sein de la nature par sédimentation. C'est dans ce creux ou ce pli que peut s'ouvrir un corps animal. Nos deux questions étaient donc liées, à la fois la nature ne peut être appréhendée qu'indirectement parce qu'elle est naissance continuée et, en tant que naissance continuée c'est-à-dire production au sein d'un ensemble de possibilités, elle permet de voir émerger un creux en son sein qui se traduit par l'institution d'un corps animal. Nous verrons que le paradigme de l'institution, qui occupe une place prépondérante dans les travaux des années 50, est le liant permettant de qualifier les passages de seuils au sein des différents dynamismes de la nature, Merleau-Ponty parvenant ainsi au but qu'il annonçait : celui de trouver le liant entre physis-logos-Histoire. Le creux étant une

possibilité même de la nature, voyons comment Merleau-Ponty approche la question du corps animal.

## 2) Corps et animalité

### a- La nouvelle biologie : la radicalisation de la notion de comportement

À l'instar de la physique, le XXe siècle inaugure un tournant dans le domaine biologique, remettant en cause les vieux débats entre matérialisme et vitalisme et ouvrant sur une biologie dialectique. Celle-ci ne fut possible que par une radicalisation de la notion de comportement, notion qui, comme on le sait, occupe une place éminente dans la philosophie merleau-pontienne, bien que connaissant une inflexion par rapport à la première thèse (*La Structure du Comportement*). C'est dans la continuation des études de Coghill (*Anatomy and the problem of behaviour*, Hafner Publishing Compagny, New-York, 1964), Ruyer ou encore Uexküll que la biologie peut frayer une nouvelle compréhension du vivant. Le comportement ne doit être compris ni en troisième ni en première personne, il est un phénomène total à part entière. Coghill, dans son étude sur le lézard mexicain l'axolotl, dévoile une dynamique comportementale en-deçà du système nerveux. Il existe un développement endogène du corps qui repose sur l'existence de gradients permettant une totalisation de l'anatomie. Le corps est avant tout réceptif à un ensemble de facteurs comme l'électricité ou la chaleur qui conduisent à une régionalisation pré-nerveuse du corps, les gradients apparaissant comme des :

« (...) territoires « organo-formateurs » qui se chevauchent et comportent au-delà de leur région focale une périphérie où la régulation n'est que probable »<sup>1</sup>.

Il y a donc un système dynamique d'intégration en interaction avec le milieu qui est condition de polarisation et totalisation du corps, ce comportement ne dépendant pas du système nerveux. Le comportement doit alors être envisagé comme « anatomie dynamique », ce qui conduit à un brouillage des frontières traditionnelles entre l'organisme et son milieu, l'inné et l'acquis... Le corps n'est plus tout fait, tout ou rien, mais pris dans une dynamique d'équilibration, dynamique instable d'un corps à la fois

---

<sup>1</sup> *Nature*, p.378



toujours en avance sur lui-même (l'embryon est toujours « référence à l'avenir ») et toujours dans une recherche de soi. La maturation d'un corps est un processus de totalisation qui passe par une individuation des parties. Plus le *pattern* global se développe, plus les parties acquièrent une autonomie. Le corps vivant devient conquête laborieuse selon Gesell qui passe par une circonscription d'un espace écartant les autres objets<sup>1</sup>. La nouvelle biologie propose, si la lecture merleau-pontienne en est correcte, une conception diacritique du développement comportemental remettant en cause les lignes de force traditionnelles. Les distinctions ne sont plus derrière mais devant le vivant qui est originairement totalité dont la processualité repose sur une individuation jamais conquise, jamais absolument certaine d'elle-même. Comme l'écrit Merleau-Ponty :

« Ce n'est pas un être positif mais un être interrogatif qui définit la vie. »<sup>2</sup>

La vie, dans sa conquête d'elle-même, institue de nouvelles dimensions donnant sens au milieu, elle est « instauration des bases de l'histoire ». C'est cette institution et cette conquête de soi dans l'autre que rendent au mieux les travaux d'Uexküll sur l'*Umwelt* du corps animal.

#### b- La notion d'*Umwelt* chez Uexküll

Voyons comment ce travail de la nouvelle biologie au niveau de la notion de comportement rend compte des travaux d'Uexküll au niveau éthologique. Nous parviendrons ainsi à saisir plus efficacement le dynamisme du corps animal. Uexküll propose la notion d'*Umwelt* pour définir le monde de tel ou tel être vivant comme découpage partiel du monde en soi. L'*Umwelt* est ce milieu de détermination réciproque entre l'organisme d'un vivant et l'extérieur. Uexküll met à l'épreuve cette notion dans une confrontation avec les différents types d'animalité. Au niveau des animaux inférieurs ou animaux-machines (méduse, ver marin,...), l'*Umwelt* est quasi nul.

---

<sup>1</sup> On peut voir ici de grande proximité dans un tout autre paradigme au niveau des travaux de Lacan concernant la constitution de soi à partir d'un imago que l'on retrouve lors du stade du miroir chez l'enfant. Cela n'a d'ailleurs rien d'étonnant quand on sait à quel point Merleau-Ponty se rapproche de Lacan dans les années 1950. On verra rejouer de manière encore plus profonde cette conquête de soi dans l'image au niveau humain et avec l'idée de schéma corporel.

<sup>2</sup> *Nature*, p.207

L'animal repose sur un principe de clôture dont les seuls liens avec l'extérieur sont ceux dont dépend sa survie. Mais il existe un autre type d'animal inférieur, à l'opposé des premiers qui regroupe les animaux organisateurs (amibe). Ces derniers sont pure naissance continuée, pure ouverture dont le plan de construction (*Bauplan*) se recrée sans cesse. Les animaux supérieurs apparaîtront comme un mélange de ces deux types comportementaux qui se distinguent par leur caractère labile, à savoir soit extrêmement rigide soit extrêmement mobile. Les animaux supérieurs se situent entre l'ouverture et la fermeture : ouverture capable de fermeture ou fermeture capable d'ouverture, c'est selon. C'est pourquoi ils instituent une nouvelle dynamique au sens où se principe d'ouverture-fermeture conditionne la possibilité d'un monde. Les animaux supérieurs se déterminent négativement par la création d'une image du monde et de soi, ils vivent dans une dynamique qui institue une réplique du monde (*Gegenwelt*). Cette dernière est issue d'un travail qui s'opère entre un monde de la perception (*Merkwelt*) et un monde de l'action (*Wirkwelt*), le corps animal étant ce creux ou ce pli qui se dessine au niveau de cette dynamique de l'*Umwelt*. Ce dernier est cet entre-deux reliant l'activité de création d'organe avec celle comportementale. Que peut-on retenir philosophiquement des travaux d'Uexküll ? L'éthologue allemand permet de comprendre la vie comme « ouverture d'un champ d'action ». Le corps animal est inclusion réciproque (*Ineinander*) du corps et du comportement et comme le dit Merleau-Ponty :

« Le corps appartient à une dynamique de comportement. Le comportement est enlisé dans la corporéité. »<sup>1</sup>

Le corps animal, corps vivant en rapport avec un monde, est naissance d'un sens nouveau, il est institution, naissance et institution étant toujours liés chez Merleau-Ponty. Cette idée permet de voir que dès le niveau animal, il devient possible de parler de culture comme le montre les travaux de Lorenz, Hardouin ou Portmann.

#### c- Une « physiologie en circuit extérieur »

Nous avons vu à l'œuvre une dynamique comportementale opérante au niveau de l'organisme et du rapport de l'organisme au milieu. Merleau-Ponty va plus loin en

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p.239

montrant que le comportement possède une dimension spécifiquement « transcendante » avec l'importance de l'apparence et de l'instinct dans la détermination du corps animal. Les travaux de Hardouin (*Le mimétisme animal*) et ceux de Portmann (*La Forme animale*) permettent, chacun à leur manière, de prouver l'importance de l'apparaître du corps animal. La vie est un procès de visibilisation, quitte à mettre en danger l'espèce, qui rend compte de sa prodigieuse capacité de création de formes. Ce n'est pas l'utilité qui régit la vie mais la création d'une forme radicalement originale au sein d'un flot de possibilités. Le double principe de la vie est sa « liberté effrénée » couplée à une incarnation dans une forme particulière. L'évolution est bien créatrice selon le vœu bergsonien, mais créatrice de formes visibles : le vivant repose sur le paradigme perceptif.

Dans un autre registre, au niveau de l'instinct et de l'individualité animale, Lorenz permet de comprendre cet élan vital qui se limite dans une incarnation particulière. Selon lui, l'instinct est sans objet (*Objektlos*), il est une pure poussée qui est présente avant sa rencontre d'un objet. Il révèle la présence d'un désir animal aveugle qui nécessite d'être rempli sans savoir par quoi il peut l'être mais dont la rencontre laissera une empreinte (*Prägung*) irrémédiable. L'instinct rend compte d'un caractère onirique de la vie animale que l'on retrouve plus clairement lorsqu'il « déraille » comme pour cet oiseau qui avait élu Lorenz comme parent et le suivait partout poussant le vice jusqu'à l'imitation de l'éthologue. Ici la rencontre a constitué une empreinte atypique mais qui n'est pas monstrueuse car l'instinct n'a pas, encore une fois, d'objet déterminé. Il y a donc du jeu au niveau du corps animal, le corps vivant pouvant être compris comme institution d'un écart, c'est-à-dire ouverture d'une nouvelle dimension à chaque fois imprévisible, c'est une autre manière de parler d'un événement.

#### d- Seuil

Nous avons vu le dynamisme de la nature et du corps animal. Il nous reste à comprendre le passage au corps humain. Merleau-Ponty pense trouver ce passage dans une gradation que l'on ne retrouve que dans la pensée mythique<sup>1</sup>.

« Le fait est que c'est la pensée mythique qui indique le mieux le rapport humanité-animalité que nous avons en vue, qui s'établit le mieux dans la dimension de l'architectonique, où il y a adhérence, parenté étrange homme-animaux (caricature). »<sup>2</sup>

Si Merleau-Ponty fait référence à la pensée mythique, c'est parce qu'elle est la seule selon lui à pouvoir rendre compte des jeux d'empiètement qui se tissent entre l'homme et l'animal. Ces empiètements ont été reconnus par la nouvelle biologie qui envisage des rapports de mimétisme homme-animal. Le passage de l'animal à l'homme n'est pas rupture radicale mais *Ineinander* qui se traduit d'abord par « une autre manière d'être corps ». Pour insister sur le caractère graduel du passage et la subsistance de la présence en l'homme de l'animal et l'annonce de l'homme chez l'animal (« l'animal caricature de l'homme »), il fait référence dans une note importante aux travaux d'Evelyn Lot-Falck sur les masques eskimos ; il permet ainsi de penser « la double nature originelle » de l'homme et de l'animal. Pourtant, il y a bien une spécificité anthropologique, voyons la manière humaine d'être corps, la « métamorphose » qu'il opère.

### 3) Le corps humain

Le but des *Cours sur la Nature* n'est pas de traiter l'homme comme esprit englobant, venant d'en haut et prenant la nature comme une conséquence de son intentionnalité mais de tenter de le penser « à son point d'émergence dans la nature ». Pour y parvenir, c'est à un traitement de la spécificité du corps humain qu'il faut procéder. Trois traits saillants vont permettre à Merleau-Ponty de faire ressortir la spécificité du corps humain : il détermine ainsi une trilogie anthropologique en pensant un corps esthésiologique, libidinal et symbolique.

---

<sup>1</sup> Il y aurait tout un travail très intéressant à mener dans ce domaine pour voir à l'œuvre un Merleau-Ponty sauvage, la place de plus en plus importante qu'il accorde à l'irréfléchi bien que prenant toujours garde de ne pas tomber dans l'irrationalisme.

<sup>2</sup> *Nature*, p.277

a- Esthésiologie ou le corps humain comme « animal de perceptions »

Ce qui fait la spécificité anthropologique est d'abord simplement un certain agencement anatomique qui, si on a bien compris ce que nous avons montré jusque là, induit également un autre *Umwelt*. Le corps humain se constitue dans sa relation à l'extérieur pour travailler à l'émergence d'un schéma corporel qui lui est propre. Ce qui distingue l'homme de l'animal est le schéma corporel qu'il a de son corps issu de son double processus de totalisation-individuation, schéma corporel qui tire son origine dans un rapport dynamico-perceptif : l'homme est, comme les animaux supérieurs, un entrelacement de perceptions et de mouvements, les deux ne pouvant être distingués l'un de l'autre. Cet entrelacement du corps humain est source d'une réflexion qui lui permet de se rapporter à lui-même comme à l'entourage. L'homme n'institue son *Umwelt* que par écart avec celui de l'animal. Le corps humain forme ainsi un « circuit » avec le monde (ouverture intramondaine), il est « enroulement » du monde de par son agencement propre et est ainsi à l'origine de l'institution d'un nouveau champ qui n'est qu'une des possibilités de la processualité naturelle. La spécificité anthropologique (s'il faut encore parler de spécificité car, comme nous l'avons vu, Merleau-Ponty ne considère pas que l'homme connaisse avec l'animal une différence de nature mais de degré), tire son origine dans l'agencement du corps humain qui est thématiquement par Merleau-Ponty comme chair. Celle-ci n'est autre que la visibilité de l'invisible dans la dynamique corporelle, elle est le nom pour « la manière d'être corps » de l'humain. En effet, le corps humain possède cette sensibilité qui lui confère la possibilité de rendre visible l'invisible, possibilité qui n'était qu'à l'état embryonnaire chez l'animal. Cette possibilité, il la tire de la réflexivité de son corps (réflexivité approfondie par rapport à celle de l'animal) qui induit une capacité de phénoménalisation plus profonde et donc de visibilisation plus importante. Ici, nous entendons l'invisible avec Pascal Dupond comme :

« (...) une profondeur ou une « armature intérieure » du visible (du sensible), que le visible à la fois « manifeste et cache » et dont la présence compte au sensible comme celle d'une absence active (...) »<sup>1</sup>.

Visibiliser l'invisible, suivant cette définition, revient à dialoguer avec cette « absence active » afin de tenter de parvenir à sa phénoménalisation. De même que la nature ou que l'animalité étaient vus suivant le paradigme perceptif comme procès de visibilisation, l'homme creuse un peu plus cette possibilité et est l'être pouvant par excellence visibiliser l'invisible, la réflexivité humaine se fait d'abord à même le corps avant d'être institué sous une forme symbolique. Mais si le corps empiète véritablement sur le monde et si le monde est bien « l'autre côté » du corps, on comprend mieux comment il accède à d'autres êtres, le deuxième trait saillant du corps humain étant son caractère libidinal.

#### b- Le corps libidinal

En tant que le corps humain est toujours-déjà en rapport d'*Ineinander* avec le monde, il est toujours-déjà désir, libido. La perception étant un aller vers, un mouvement, elle se confond avec une activité désirante, ce qui permet à Merleau-Ponty de résoudre le problème d'autrui, problème éminemment phénoménologique, par le bas :

« (...) il y a un enracinement *naturel* du pour autrui »<sup>2</sup>.

Nous avons vu que le schéma corporel est empiètement du corps sur le monde et du monde sur le corps, il y a un rapport de « projection-introjection » qui fait du corps humain un « système universel dedans-dehors ». Le corps humain est creusement de l'instinct animal, c'est-à-dire un désir sans objet prédéterminé. Ce travail de réélaboration du désir dans son inscription naturelle est issu d'une relecture des travaux de Freud sous l'influence de ceux de Mélanie Klein ; Merleau-Ponty peut ainsi généraliser le phénomène d'*Ineinander*. L'homme est traversé par un ensemble de désirs possibles et aveugles se rapportant au monde et à autrui. La seule vocation du

---

<sup>1</sup> Pascal Dupond, *Dictionnaire Merleau-Ponty*, Ellipses, 2007, p.127

<sup>2</sup> *Nature*, p.272

désir est de venir combler un manque, le manque de soi, avec pour fantasme de fermer le circuit comme si le corps humain voulait revenir au stade de l'animal-machine d'Uexküll. Évidemment, cette clôture totale est impossible, si bien que la libido humaine ne peut que se penser comme recherche incessante, conquête d'une satisfaction toujours temporaire, à l'instar de la perception venant se cristalliser sur un objet déjà évanescant. Le corps humain n'est jamais ni totalement fermé ni totalement ouvert, il est dynamique d'ouverture et de fermeture, d'institution et de destitution, un échappement qui tente de se rassembler, si bien que la mort n'est plus la perte de la vie, comme si la vie était une possession simple et allant de soi, mais la fin du mouvement, la fin de la recherche ou, pour le dire avec Renaud Barbaras, « la fin du désir »<sup>1</sup>. La vie est toujours au bord de la falaise ou sur le fil du funambule. C'est bien dans cette dynamique d'ouverture-fermeture que devient possible la perception d'un manque pour lequel le langage peut être une aide possible en vue de le combler. Merleau-Ponty défend en effet tout au long de son œuvre, la thèse que le langage est l'un des moyens pour combler les manques du corps. Il nous reste alors à voir le dernier trait saillant du corps humain, le langage.

### c- Le langage

On connaît l'importance grandissante du langage dans la pensée de Merleau-Ponty, notamment dans les années 1950 à la suite de la relecture qu'il propose des thèses de Saussure et qui coïncide avec une « réorientation décisive du travail » comme le souligne Étienne Bimbenet dans son essai *Nature et Humanité*. Merleau-Ponty tisse un véritable parallélisme entre le langage et tout ce qui précède, si bien qu'il ne faut plus le penser comme venue d'une conscience s'imposant à un corps mais comme prenant source dans le corps. De même que la perception ne peut se faire que dans un écart du percevant au perçu et dans un jeu de proximité/distance entre les deux, de même le langage est tentative d'« équilibration » d'un système non maîtrisé. Il y a institution d'un langage pour combler les lacunes perceptives, si bien que doit apparaître une véritable continuité de ce que Merleau-Ponty appelle logos muet au logos comme tel. Il

---

<sup>1</sup> Renaud Barbaras, *La Vie Lacunaire*, Vrin, 2011, p.159

existe déjà un langage du corps avant la parole, la perception et le désir étant toujours dialogue entre le corps, le monde et cet étant particulier qu'est autrui.

« Il y a un Logos du monde naturel, esthétique, sur lequel s'appuie le Logos du langage. »<sup>1</sup>

Cette omniprésence symbolique ne va pas sans une réélaboration conceptuelle qui fait dire à Merleau-Ponty que le symbolique ne doit plus être compris dans un sens « superficiel » de « terme représentatif d'un autre » mais dans un sens « fondamental » de terme « expressif d'un autre ». C'est bien vers une expressivité généralisée que nous avons reconnu dans les différentes dynamiques naturelle, animale, ou humaine que semble se diriger les recherches merleau-pontiennes. Il n'est d'ailleurs pas étonnant que le premier cours qu'il donna au Collège de France fut consacré au monde de l'expression. Les thèmes de l'expression, du mouvement, de la dynamique ou de l'institution sont autant de notions proches qui occuperont les derniers travaux du phénoménologue français. Mais si le langage est bien dans un rapport d'*Ineinander* avec ce qui le précède, comment procède-t-il en lui-même ? Le langage est toujours-déjà là et pourtant toujours à refaire. L'état du langage auquel nous avons à faire en un instant T n'est jamais que les sédimentations d'une production originaire, l'écume venant se déposer pour couronner en quelque sorte la vague. Le langage n'est donc cristallisé qu'en apparence et ne peut survivre que de ses ouvertures répétées, lorsque le langage parlé devient langage parlant. Il tire son pouvoir générateur des lacunes inhérentes au monde, il est donc, comme tout ce qui précède, création à partir d'un manque, tentative répétée de combler un écart.

#### d- Seuil

Au terme de ce premier mouvement qui consistait en la mise au jour d'une structure dynamique au sein de chaque niveau étudié par Merleau-Ponty, il semble nécessaire d'exposer la dynamique globale de la proposition merleau-pontienne. S'il y a bien une vie dynamique à chaque niveau, comment pouvons-nous à présent comprendre la dynamique de la vie ? Il faut la comprendre dans un mouvement double de bas en haut

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p.274



et de haut en bas, si on veut. Trois thèmes nous semblent nécessaires à retenir : le sol originaire comme magma, l'institution et ce qu'on pourrait appeler un cannibalisme méthodologique de la pensée merleau-pontienne, les deux premiers permettant de comprendre le mouvement archéologique, de l'être au corps humain, le dernier le mouvement génétique ou rétroactif, du corps humain à l'être.

## **II- Dynamique de la vie**

### 1) Le sol originaire de la nature comme magma<sup>1</sup>

Les *Cours au Collège de France sur la Nature* permettent de comprendre cette dernière comme :

« (...) le primordial, c'est-à-dire le non-construit, le non-institué (...) Elle est notre sol, non pas ce qui est devant nous, mais ce qui nous porte. »

La nature ne peut plus être devant nous, car elle n'est plus le résultat de la constitution de la conscience comme dans l'idéalisme ou la première phénoménologie husserlienne. Elle devient ce qui rend possible le spectacle et non plus seulement le spectacle lui-même, elle ne peut donc être remplie par une conscience puisqu'elle est, en son principe, excédence de toute visée possible. La nature repose sur un système de présence-absence qui fait que ce ne peut plus être la conscience qui constitue la nature mais la nature qui constitue la conscience. Pourtant, la conscience, ou d'abord la vie, a été déterminée comme pli, c'est-à-dire retour sur la nature. La difficulté est donc de comprendre comment à la fois la nature est condition de possibilité des corps vivants et en même temps comment les corps vivants, en retour, se rapportent à une nature dont ils sont issus mais à laquelle ils ne peuvent avoir accès pleinement alors qu'ils la constituent au moins en partie. Englobant ne pouvant être englobé, la nature révèle les limites inhérentes au concept d'*Ineinander* et l'écart irréductible qui se creuse dès lors qu'une institution a été réalisée. La nature, comme pure productivité dynamique, est à l'origine de sédimentations multiples et irréversibles. Pour user d'une notion exploitée

---

<sup>1</sup> Nous renvoyons ici au second appendice de ce travail qui aborde la même problématique avec des ressources conceptuelles différentes. Ces deux parties ont des objectifs complémentaires.

par Merleau-Ponty mais radicalisée par Castoriadis, la nature est un magma c'est-à-dire :

« (...) le mode d'être de ce qui se donne avant l'imposition de la logique identitaire ou ensembliste (...) Un magma est ce dont on peut extraire (ou : dans quoi on peut construire) des organisations ensemblistes en nombre indéfini, mais qui ne peut jamais être reconstitué (idéalement) par composition ensembliste (finie ou infinie) de ces organisations. »<sup>1</sup>

Production indéfinie et sans retour, la nature doit être appréhendée comme ce dont tout émerge mais sur quoi il ne peut être fait retour, l'ontologie ne peut être qu'indirecte, marche à l'invisible. Elle est une totalité processuelle s'individuant dans des productions cristallisées seulement pour un temps indéfini. Pourtant il y a bien sédimentations et, si la nature originaire ne peut être retrouvée complètement ou totalisée, la logique institutionnelle peut être ressaisie comme la dynamique de sédimentation naturelle.

## 2) L'institution comme logique de la sédimentation naturelle

La dynamique naturelle originaire, l'archi-nature, ne peut être aperçue que dans ses sédimentations. Mais si le sol ne peut être retrouvé, il est possible de reconstituer l'histoire de ses productions à partir de celles-ci. Il semble que ce soit du côté de l'institution qu'il faille voir la dynamique de sédimentation propre à la vie. Le thème de l'institution est un thème occupant une place toujours plus importante dans l'œuvre de Merleau-Ponty et auquel il consacre un cours en 1954. L'hypothèse qui va être défendue ici est de voir dans le concept d'institution, la dynamique propre à la nature. L'institution est toujours liée à l'histoire, elle en est la condition et se donne comme émergence d'un espace-temps radicalement neuf, un champ au sein duquel la phénoménalité se fait sous une forme spécifique. Or, si Merleau-Ponty parvient au souhait répété qu'il formulait à la fin de sa vie, à savoir que son but est de trouver le lien entre physis-logos-Histoire, c'est peut-être du côté de l'institution qu'il faut chercher. Nous ne pensons pas ici à la condition de possibilité de ce lien, qui peut être vu dans le

---

<sup>1</sup> Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, Points Essais, 1999, p.497

concept de la nature, nous ne pensons pas non plus au liant ontologique qui se donne dans le concept de chair (radicalisée peut-être un peu vite par Merleau-Ponty et le conduisant, selon Renaud Barbaras, dans un monisme ontologique) mais le liant dynamique de ces trois domaines. C'est la raison pour laquelle nous proposons, à partir de la notion centrale d'institution de la divisée en trois sens pour penser une endo-institution, une pseudo-institution et une institution au sens propre. L'endo-institution est la condition de possibilité de l'institution que nous retrouvons dans le concept de nature. La pseudo-institution regroupe le seuil franchit par le corps animal au sein de la dynamique naturelle. On parle de pseudo-institution car les empreintes et sédimentations reçues par l'animal sont, certes réelles et constitutives de l'ouverture d'un champ, mais limitées car elles ne suscitent pas de recherche. La recherche se fait plutôt au sein de la vie elle-même que par l'animal. Enfin il faut parler d'institution véritable avec l'homme, car la matrice symbolique et l'ouverture de champ qu'est l'institution initie alors une recherche indéfinie. Merleau-Ponty écrit :

« [L'institution] n'est pas fin de l'histoire, ni même de la préhistoire, elle ouvre une autre histoire qui va être encore une « recherche » (...). »<sup>1</sup>

Le grand avantage de la notion d'institution est de permettre de comprendre la dynamique propre de la vie. Il pourrait être reproché à cette proposition de résoudre le problème du dynamisme naturel par le haut, mais l'avantage de la notion d'institution est qu'elle regroupe la dimension archéologique et génétique : elle est cette dynamique particulière qui est source de sens avant le sens et qui, une fois un sens ou une dimension institué permet justement de relancer la recherche. L'institution, dans les trois sens que nous en avons dégagés, permet de voir à l'œuvre la dynamique naturelle comme procès de sédimentations et relances. Si l'institution permet de comprendre la dynamique naturelle de bas en haut en quelque sorte, il faut voir qu'elle s'exprime véritablement en l'homme qui est l'étant, par excellence, travaillant le jeu institutionnel. Or, c'est lui également qui rend possible un retour sur le circuit qu'il forme avec la nature. La question est alors de savoir comment l'homme, en tant qu'institution de la nature, parvient à faire retour sur celle-ci ? Il semble possible de formuler l'hypothèse

---

<sup>1</sup> Merleau-Ponty, *L'Institution, la Passivité*, Belin, 2003, p.61

d'un cannibalisme méthodologique dans l'œuvre de Merleau-Ponty. Cette hypothèse nous permettra de comprendre le retour que l'homme opère sur la dynamique naturelle.

### 3) Le cannibalisme méthodologique

Si l'homme est bien un produit de l'institution naturelle, il est aussi celui qui fait retour sur elle. Il y a tout un pan de la pensée merleau-pontienne, surtout à la fin de sa vie, qui semble se diriger vers une recherche de plus en plus importante concernant l'irréfléchi. Si nous prenons les derniers concepts, comme ceux d'Être sauvage, de chair, de projection-introjection, d'émergence mythique de l'homme... on peut voir s'opérer une confluence entre les thèmes phénoménologiques, ontologiques et ethnologiques ou anthropologiques. Il appert alors la possibilité de formuler l'hypothèse d'un cannibalisme méthodologique de Merleau-Ponty qui se donnerait comme un retour sur les institutions, retour qui est paradoxalement source d'institutions lui-même. Si on s'accorde avec la définition du cannibalisme voulant qu'il est cette pratique de consommation de tout ou partie d'un membre d'une même espèce et si nous prenons Merleau-Ponty au sérieux ou au sens propre, c'est-à-dire que nous le suivons lorsqu'il invite à considérer la chair du monde comme étant faite « de la même étoffe » que celle du corps, c'est-à-dire au fond que la chair du monde est de même nature que celle du corps, alors l'hypothèse peut être soutenue. Si la nature n'est perceptible que dans ses sédimentations ou institutions, le seul moyen de remonter à la source est de cannibaliser l'être. L'homme, en tant que recherche incessante, apparaît comme l'être en manque non pas seulement de soi mais de l'être en général. L'ensemble de la recherche qui s'initie avec l'institution humaine est en réalité idéal ou fantasme de consommation du monde. On retrouve ce thème de plus en plus présent dans la relecture que le phénoménologue propose de la psychanalyse. Le corps n'est plus seulement perceptif mais toujours-déjà libidinal, c'est-à-dire dans un rapport de consommation fantasmée mais toujours déjà avortée avec le monde et en particulier autrui (on peut penser ici à l'importance de la jalousie dans l'amour et tout le travail de relecture que propose Merleau-Ponty de Proust). Ce que veut la recherche humaine, c'est l'agrandissement d'un champ dont il n'était pas maître de l'ouverture. Le cannibalisme méthodologique serait ce moyen de reconquête de la nature par la consommation, cette volonté de retour

en-deçà des sédimentations avec l'idéal de retour à l'être, le cannibalisme passant de son caractère méthodologique à un fantasme ontologique. Si cet idéal était accompli, l'homme deviendrait soit un animal-machine, une clôture, soit une production effrénée, deux fantasmes que l'on retrouve dans diverses pathologies ou philosophies (idéal de négation de soi comme dans le bouddhisme par exemple ou idéal de production effréné comme chez Bataille). Mais ce cannibalisme ne peut jamais parvenir à son but, dans tout processus de consommation il y a son envers d'excrétion<sup>1</sup>, l'écart reste la limite infranchissable, ce qui confère à l'homme un statut tragique de recherche toujours avortée mais qui également relance le sens, redynamise la vie et offre la possibilité d'un nouveau champ non plus par accroissement mais par décalage ou écart. L'enjeu d'un être interrogatif et réflexif est donc d'apprendre à accepter le sort qui est le sien, à savoir celui d'une recherche répétée au risque de tomber dans une forme de vie labile, au risque encore de refuser la recherche : c'est ici que s'ouvrent les questions de la réification et du suicide auxquelles nous ne pouvons malheureusement pas accorder de temps.

Cependant, il faut noter que cette première acception du cannibalisme reste tributaire d'une philosophie égologique ou narcissique. Vouloir consommer le monde pour accroître la sphère du soi ne peut qu'être voué à l'échec. Il faut alors repenser le cannibalisme dans un deuxième sens, celui que lui donne l'anthropologue brésilien Viveiros de Castro. Ici, le cannibalisme correspond à un désir de l'autre dans son altérité afin non plus d'accroître le moi mais de le décentrer : cette seconde conception du cannibalisme fait donc jouer le perspectivisme contre le progressisme. Viveiros de Castro définit la forme Tupinambá du cannibalisme comme suit :

« J'en suis venu à conclure, ensuite, que l'idée d'un changement coordonné de points de vue faisait plus que décrire la relation entre les versions araweté et tupinambá du motif cannibale. Ce changement manifestait une propriété du cannibalisme tupi lui-même, en tant que schéma actentiel. Je l'ai alors défini comme un processus de transmutation de

---

<sup>1</sup> Une recherche très intéressante pourrait être menée entre cette thématique et l'étude menée par Hegel sur le corps animal dans sa *Philosophie de la Nature*. Là, il propose une recherche poussée et intéressante sur la consommation comme processus d'ingestion-digestion-déjection. De ce processus naturel pourrait être tiré une analogie ou un paradigme de tout rapport à l'extériorité. Le rapport d'*Ineinander* cher Merleau-Ponty est toujours tentative de consommation d'un inconsommable, d'où le tragique humain et plus généralement du vivant. Il est d'ailleurs très étonnant de voir que, dans le portrait de l'histoire des conceptions de la nature qu'il dessine, le personnage de Hegel fasse défaut.

perspectives, où le « je » est déterminé en tant qu'« autre » par l'acte d'incorporation de cet autre, qui à son tour devient un « je », mais toujours *dans l'autre*, littéralement « à travers l'autre ».<sup>1</sup>

Cette seconde conception du cannibalisme nie la première et apparaît comme plus proche de ce qu'aurait pu défendre Merleau-Ponty. En effet, ce n'est pas dans une version narcissique du cannibalisme qu'un être interrogatif peut trouver des solutions, mais justement dans le décentrement qui ouvre une nouvelle dimension de recherche. Cette seconde conception nous semble rendre compte plus justement de l'idée que Merleau-Ponty défend avec la notion d'institution et qui peut être définie comme ouverture d'un champ qui inaugure une recherche indéfinie. Ce décentrement et cette impossibilité de distinguer les frontières nettes du moi et de l'autre apparaissent avec encore plus de rigueur dans le sentiment amoureux. C'est ce que Merleau-Ponty va chercher à mettre en place en travaillant l'idée de l'institution du sentiment dont il trouve les ressources théoriques dans *À la recherche du temps perdu* de Proust.

---

<sup>1</sup> Eduardo Viveiros de Castro, *Métaphysiques Cannibales*, PUF, coll. Métaphysiques, 2009, p.112

## Chapitre II

Amour et sexualité, du désir de l'autre à l'exode de soi

(Sartre, Freud, Proust)

*« Il y a une vérité de l'amour puisque l'amour est amour de la vérité. »*

(Merleau-Ponty)

## Introduction

Nous sommes parvenus, en conclusion de notre premier chapitre, à l'idée que le paradigme merleau-pontien dans les cours consacrés à l'institution est celui de la recherche. Or, c'est bien vers un rapprochement avec Proust que semble se diriger notre auteur, notamment dans la problématique de l'amour. C'est la raison pour laquelle le travail qu'il mène à propos de l'institution du sentiment n'est autre qu'une discussion exclusive avec Proust. Il s'agit là d'une démarche pour le moins étonnante mais, si Merleau-Ponty décide de ne discuter que de Proust, c'est pour mieux susciter un débat avec Sartre et sa lecture de *La Recherche*, notamment les thèses sur l'amour que ce dernier développe dans *L'Être et le Néant*. Comme le souligne Mauro Carbone dans son essai *Proust et les Idées Sensibles*<sup>1</sup>, Proust devient alors comme l'intermédiaire de la rupture entre Sartre et Merleau-Ponty. Ce n'est donc pas par hasard si c'est sur le terrain de la question amoureuse et surtout celle des effets de la rupture que se porte le conflit indirect. Avant de proposer une lecture de la réception merleau-pontienne des thèses proustiennes, il nous paraît judicieux de nous arrêter quelques instants sur les idées développées par Sartre dans son œuvre de 1943.

### I- Sartre, l'amour ou le désir de liberté de l'autre

Le thème proustien émerge spécifiquement chez Sartre dans le troisième chapitre de la troisième partie de *L'Être et le Néant*, intitulé « *Les relations concrètes avec autrui* ». Sartre, après avoir décrit la relation fondamentale à l'autre, cherche dans ces relations concrètes à clore sa recherche des rapports de l'en-soi et du pour-soi. En effet, la démarche ne peut parvenir à « une théorie métaphysique de l'être en générale » que si la « relation du pour-soi avec l'en-soi *en présence de l'autre* »<sup>2</sup> est résolue. On voit alors toute l'importance que revêt l'ensemble de ce chapitre dans le développement du phénoménologue français. Ici, le pour-soi est vu comme être de fuite dont la conquête a pour objectif la constitution d'un soi propre, c'est-à-dire l'union de l'en-soi et du pour-soi. Or, cette fuite ou cette tentative d'échappement répété est cristallisée par le regard

---

<sup>1</sup> Mauro Carbone, *Proust et les idées sensibles*, Vrin, coll. matière étrangère, 2008

<sup>2</sup> Sartre, *L'Être et le Néant*, Tel Gallimard, 1976



d'autrui, je deviens objet pour autrui, et c'est dans cette réification que je détermine l'ensemble de mes attitudes possibles à son égard.

« Telle est l'origine de mes rapports concrets avec autrui : ils sont commandés tout entiers par mes attitudes vis-à-vis de l'objet que je suis pour autrui. »<sup>1</sup>

Deux attitudes possibles sont alors distinguées par Sartre. D'une part, retourner l'attitude d'autrui à mon égard, c'est-à-dire entretenir un rapport de réification à l'égard d'autrui : c'est ce qui donnera le cycle « *L'indifférence, le désir, la haine, le sadisme* » ; d'autre part, je peux tenter de récupérer la liberté qu'est autrui : c'est ce qui donnera le cycle : « *L'amour, le langage, le masochisme* » dont font parties les thèses développées dans *La Recherche* de Proust. En effet, c'est la liberté d'autrui qui fonde mon être-en-soi et si, en retour, je peux assimiler cette liberté qui est à mon fondement, je pourrais devenir mon propre fondement. Les thèses de Proust faisant partie de « la première attitude envers autrui », nous nous contenterons de suivre le texte de Sartre dans ce premier mouvement et ne consacrerons pas de place pour la seconde attitude dans un souci de clarté démonstrative.

Sartre remarque pour commencer qu'il faut réfléchir le rapport à autrui « dans la perspective du conflit ». Il semble alors s'inscrire, au moins en partie, dans la tradition ouverte par Hegel de la lutte pour la reconnaissance<sup>2</sup>. Autrui est d'abord ce regard réifiant qui se porte sur moi. Le statut d'autrui est ambigu car il est à la fois ce qui me dépoussède et ce sans quoi je ne peux être :

« À titre de conscience, autrui est pour moi à la fois ce qui m'a volé mon être et ce qui fait « qu'il y a » un être qui est mon être. »<sup>3</sup>

Je suis donc un être qui est révélé par la fonction réifiante du regard de l'autre, ce qui veut dire que je suis responsable d'un être qui m'échappe, le but devenant ainsi la reconquête de soi dans l'autre. L'enjeu du problème est le suivant : je suis un être qui ne peut se conquérir que par et dans l'autre. Donc cette conquête nécessite l'absorption de l'autre tout en lui conservant son statut d'altérité ; il faut que je prenne l'altérité de

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p.402-403

<sup>2</sup> Sartre l'écrit d'ailleurs ouvertement à la page 410 de son travail (« Cette description cadrerait assez, jusqu'ici, avec la fameuse description hégélienne des rapports du maître et de l'esclave. »)

<sup>3</sup> *Ibid.*, p.404

l'autre sans la détruire<sup>1</sup>. Sartre montre immédiatement l'impossibilité de résolution du problème : si je parviens à la fusion désirée avec autrui, l'altérité d'autrui est consommée, c'est-à-dire disparaît et je reviens au point de départ, je reviens en moi. Pourtant, bien qu'irréalisable, je ne peux faire fi de cette idéal que l'on retrouve de manière paradigmatique dans la relation amoureuse. Dans l'amour, mes projets rencontrent ceux d'autrui et sont à l'origine du conflit perpétuel qu'est la relation amoureuse. Le seul moyen de sortir du conflit serait de soumettre les projets d'autrui, c'est-à-dire la liberté qu'il est, à ma liberté, idéal toujours envisagé par les deux amants. C'est dans ce moment de la démonstration que Sartre fait intervenir Proust pour tenter de répondre à la question « (...) pourquoi l'amant veut-il être *aimé* ? » qui est en réalité : de quoi l'amant veut-il se faire maître et possesseur ? Dans *La Prisonnière* le narrateur proustien est, s'il devait être assimilé à une figure politique, tyran en son domaine dont le sujet principal est Albertine. Celle-ci est économiquement dépendante du narrateur (thème de la « femme entretenue ») et celui-ci peut disposer d'Albertine à toute heure du jour ou de la nuit (il s'est vu confirmé cela à la suite d'une lettre qu'il envoya demandant le retour immédiat d'Albertine chez lui). Le narrateur, observe Sartre, devrait, dans ces conditions, être absolument serein ; mais il n'en est rien. Ce qui échappe au narrateur et ce qui ne peut pas ne pas lui échapper est la conscience d'Albertine, conscience qui n'est accessible que dans les moments de repos de la fugitive. Sartre affirme ainsi que c'est le désir de possession de la conscience de l'autre qui se cache dans la relation amoureuse et il pose la question du pourquoi de ce désir. Si on pouvait croire que le désir de possession de l'autre est semblable au désir de possession d'un objet, il n'en est rien. Si autrui est possédé comme objet, il perd tout simplement son altérité<sup>2</sup>. Ce qui est désiré par l'amant, c'est la possession de la liberté de l'aimé, c'est-à-dire de sa conscience, le monde qu'il est et que l'amant sent qu'il est. L'amant veut devenir la limite du monde de l'aimé, le seuil au-delà duquel il n'y a rien ; il veut, en possédant, l'aimé comme monde, être le monde de l'aimé. Ne pouvant posséder en droit l'autre comme liberté, il faut que l'aimé joue le jeu de l'amour et entre dans une comédie de servitude volontaire, qu'il s'aliène à l'amant avec pour effet,

---

<sup>1</sup> Comme dans le cas du cannibalisme que nous avons vu à l'occasion du premier chapitre.

<sup>2</sup> Nous renvoyons au sujet de la réification au très bel essai éponyme mené par Axel Honneth qui dresse un bilan du débat conceptuel et en particulier du problème de la réification dans les sociétés capitalistes contemporaines.

comme dans toute aliénation, une plus ou moins grande sincérité des deux acteurs. Si le jeu fonctionne, un système triadique moi-autrui-monde se met en place qui fait que l'amant veut se faire comme l'origine du monde. Le regard de l'aimé ne doit plus se faire sur le mode réifiant, je ne suis plus objet se détachant sur fond de monde mais « le monde doit se révéler à partir de moi ».

« Dans l'amour, au contraire, l'amant veut être « tout au monde » pour l'aimé : cela signifie qu'il se range du côté du monde ; il est ce qui résume et symbolise le monde, (...) »<sup>1</sup>

L'amant attend de l'aimé de passer du statut de figure sur fond à celui de fond sur fond, le monde équivalent de l'amant, l'amant infini de l'aimé<sup>2</sup>. Le moyen utilisé par l'amant afin de parvenir à son but est l'utilisation d'un langage fascinant (et on sait à quel point le langage devient une sorte de monstre imaginaire dans l'œuvre de Proust). Ce moyen ne peut être qu'un nouvel échec car, d'une part, le langage fuit sa source et, d'autre part, la fascination n'engendre pas l'amour, elle est plutôt comme un anesthésiant d'autrui que comme un filtre amoureux. Le seul moyen pour l'amant d'être aimé est que l'aimé, à son tour, se fasse amant, c'est-à-dire qu'il cherche à conquérir la liberté et la transcendance de l'amant initial. Mais dès lors, deux forces oppositives de conquête de la liberté de l'autre s'affrontent. Lorsque les deux amants désirent être aimés, Sartre note un paradoxe : il considère que l'amour surgit lorsqu'un amant veut être aimé. C'est dans le vouloir être aimé que se fait l'amour, si bien que dès lors que les deux amants veulent être aimés, ils en viennent à s'aliéner l'un l'autre, car l'aliénation s'ouvre dans cette perte de soi dans l'autre lorsque l'amant ne veut qu'être aimé : les amants s'aliènent à vouloir être aimés. Il s'agit bien entendu d'un nouvel échec de l'amour que l'auteur résume comme suit :

« J'exige que l'autre m'aime et je mets tout en œuvre pour réaliser mon projet ; mais si l'autre m'aime, il me déçoit radicalement par son amour même : j'exigeais de lui qu'il fonde mon être comme objet privilégié en se maintenant comme pure subjectivité en face

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p.408

<sup>2</sup> Il est passionnant de voir à l'œuvre cette attente de l'amant, se vouloir être l'infini de l'autre en comparaison de son impossibilité. En un sens l'échec de l'expérience amoureuse sartrienne pourrait être complété par la phénoménologie lévinassienne de l'infini dans le visage d'autrui. Ce que l'amant désire être à l'aimé est en fait ce que l'aimé et tout autrui en général est à l'amant, c'est-à-dire un infini. À cette lumière, on peut voir que l'amant désire opérer une révolution copernicienne qui n'est, chez Sartre comme chez Lévinas, pas possible.

de moi ; et, dès qu'il m'aime, il m'éprouve comme sujet et s'abîme dans objectivité en face de ma subjectivité. Le problème de mon être-pour-autrui demeure donc sans solution, les amants demeurent chacun pour soi dans une subjectivité totale ; rien ne vient les relever de leur devoir de se faire exister chacun pour soi ; rien ne vient lever leur contingence ni les sauver de la facticité. »<sup>1</sup>

L'expérience amoureuse chez Sartre est une expérience vouée à l'échec, au moins dans cette première attitude. Elle peut atteindre des formes pathologiques dans le masochisme. Ici, l'amant capitule dans son vouloir être aimé et se réfugie de lui-même dans la réification de soi afin d'apparaître comme un objet ou plutôt un ustensile de l'aimé. Le travail que Merleau-Ponty va se charger d'entreprendre, à la suite de la thèse sartrienne, consistera, dans sa nouvelle interprétation de Proust, à défendre l'idée que, certes la réalisation du projet amoureux ne semble pouvoir conduire qu'à l'échec, en cela il est d'accord avec Sartre, mais que le projet reste valable. C'est dans le projet, et non dans la réalisation, qu'il faut chercher les possibilités de l'amour pour le penser sur le modèle de l'institution. En un sens, Merleau-Ponty va se faire plus sartrien que Sartre lui-même et avancer que le vouloir être aimé n'est pas un échec car (comme l'avait noté Sartre) il ouvre sur le monde de l'autre, il institue une nouvelle dimension où les frontières du couple moi-autrui se voient brouillées.

## **II- Merleau-Ponty : l'institution d'un sentiment**

### **1) Corps libidinal et psychanalyse, Merleau-Ponty lecteur de Freud**

Avant d'aborder le thème de l'institution du sentiment, nous voudrions faire retour sur l'interprétation freudienne proposée par Merleau-Ponty dans ses notes de cours sur l'institution. Cette interprétation intervient dans le premier chapitre (*Institution et Vie*) mais il nous semble que les rapports avec l'institution du sentiment y sont plus étroits. Nous avons déjà évoqué la question du corps libidinal dans le chapitre précédent, nous aimerions ici traiter de ce que Merleau-Ponty nomme « institution humaine ». Il y a une raison très simple à notre désir de rendre compte de la lecture merleau-pontienne de Freud qui est que les trois phases psychanalytiques majeures (l'œdipe, la puberté et la

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p416

période adulte) sont celles qui traversent également trois moments capitaux de *La Recherche* dans les rapports amoureux du narrateur et qui correspondent à l'amour pour la mère, pour Gilberte puis pour Albertine.

Pour rendre compte de la théorie de la sexualité chez Freud, Merleau-Ponty s'attache particulièrement au seuil que constitue la puberté comme point de pivot entre l'œdipe et la recherche indéfinie que constitue l'institution de la sexualité. Si Freud oscille entre faire reposer le problème sur des considérations biologiques et psychiques, Merleau-Ponty défendra que la réponse au problème se trouve à l'intersection des deux. Nous avons vu dans le chapitre précédent que l'instinct animal se faisait dans un jeu d'empreintes (*prägung*) instituant une nouvelle dimension et, en un sens, la sexualité humaine ne fait que creuser la sexualité animale : « L'homme est instinct animal jamais mûr. »<sup>1</sup> Le développement sexuel répond à des thèmes que chacun peut user différemment et qui lance l'individu dans une recherche indéfinie. L'homme répond à trois phases dans la conception freudienne.

La première qui est la phase de prématuration ou phase œdipienne correspond à la sexualité enfantine phallique et autocentrée qui ouvre à un plaisir intense mais aussi à un plaisir sadique à l'encontre du parent du même sexe. L'enfant est, selon le mot de Freud, ce « pervers polymorphe » au sens où il expérimente une sexualité multiple et pourtant sans organe, une sexualité sans les moyens pour l'accomplir et qui reste donc de l'ordre du fantasme. Ici, il s'agit d'une phase imaginaire où l'enfant est déjà prématuré dans son identification aux parents. Mais malheureusement l'enfant se rend très vite compte que l'identification totale est impossible<sup>2</sup> en découvrant par exemple qu'il ne peut avoir lui-même d'enfant. S'inaugure alors un second moment qui met en jeu un mouvement entre immédiation et médiation. En effet, la phase œdipienne reste dans une forme d'immédiateté qu'il s'agit de déconstruire pour parvenir à retrouver un bonheur infini mais médiatisé.

---

<sup>1</sup> Merleau-Ponty, *L'institution, la Passivité*, p.52 Nous renvoyons ici aux travaux menés par Étienne Bimbenet dans son livre capital *Nature et Humanité*.

<sup>2</sup> En un sens, l'enfant joue déjà sur un certain terrain ce que Sartre montre des attentes de l'amant de sa volonté de se faire monde de l'aimé. La lecture de Merleau-Ponty permet ainsi de dresser un pont entre Sartre et la psychanalyse, acte dont Sartre s'est pourtant toujours officiellement défendu.

La deuxième phase est celle d'une mise à distance corrélatrice d'un retour à soi ou phase de latence. Ici l'enfant cherche à retrouver le plaisir infini qu'il éprouvait dans l'amour pour le parent en réinvestissant ce plaisir sur soi, sur son corps-propre. Mais Freud remarque que cette phase est une phase de latence car l'enfant continue à vouloir l'identification à un autre corps.

« La régression et le passage à la latence [marquent la] fin d'une pseudo-intégration prématurée, imaginaire, [l']échec, [la] non-institution, [le] retour au moi [d'où] développement du moi et de techniques, curiosité masquée en connaissance ; [ainsi] préparation d'un détour. »<sup>1</sup>

Enfin, la troisième phase, qui est celle de la puberté, se caractérise par le fait que l'amour se porte sur un être de l'autre sexe extérieur à la famille. C'est un moment de conciliation entre l'amour infini de la phase œdipienne et l'acceptation d'un autre pour remplacer cet amour. Voilà un résumé très succinct de la théorie de la sexualité freudienne à laquelle nous ne pouvons malheureusement accorder guère plus de place.

Merleau-Ponty va, en un sens, plus loin que Freud. Pour lui, et dans le langage de l'institution, les différentes phases sexuelles sont autant de thèmes qui ouvrent sur une recherche indéfinie. À l'instar de l'animal, l'empreinte originaire ouvre un champ de recherche qui chez l'homme est quasi infini. La puberté apparaît alors comme une nouvelle réponse à une question qui existait depuis très longtemps, Merleau-Ponty comprenant le langage à l'image du choix dans le vocabulaire freudien. Le choix (de l'aimé en l'occurrence) n'est pas invention d'une question mais passage d'une question latente à ses solutions. La question sexuelle était présente depuis le début mais sommeillait du fait des détours égocentriques de l'enfant, la puberté ne vient que la réveiller avec une ardeur telle qu'il y a exigence de réponse, même si celle qui sera apportée est toujours indéterminable. L'institution n'est jamais détermination mais pas non plus création au sens de révolution de la vie individuelle.

« Le propre de l'institution humaine : un passé qui crée une question, la met en réserve, fait situation indéfiniment ouverte. (...) [L']institution [n'est] ni hasard ni entéléchie : on

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p.56

ne change pas et on ne reste jamais le même. On est absolument libre et absolument préfiguré. »<sup>1</sup>

Ainsi, la reprise freudienne opérée par Merleau-Ponty fait directement écho à sa lecture de Proust et doivent être mises en parallèle. Comme nous venons de le voir, l'institution humaine de la sexualité se donne comme la mise en route d'une recherche dès la phase œdipienne et, même si cette recherche stagne durant la phase de latence, la question n'a pas disparu. Il est d'ailleurs important de noter que la latence permet à Merleau-Ponty de critiquer l'inconscient freudien comme objet distinct de soi et dont les effets sont aussi obscurs que ceux de la glande pinéale cartésienne. La latence révèle au contraire, un autre inconscient proche en cela du sommeil, c'est-à-dire un mode à être non pas séparé du monde mais seulement en retrait par rapport à celui-ci. Pour Merleau-Ponty, tout est disponible même si certaines instances sont plus cachées que d'autres<sup>2</sup>. Voyons à présent le traitement de Proust que propose Merleau-Ponty.

## 2) Les intermittences du sentiment, Merleau-Ponty lecteur de Proust

Nous venons de voir les trois phases de la sexualité déterminée par Freud et reprises par Merleau-Ponty. Or, ces trois phases correspondent aux trois amours de *La Recherche* : le premier amour apparaissant comme « matrice symbolique » est celui pour la mère, le second qui correspondrait à la phase de la puberté celui pour Gilberte Swann, et celui pour Albertine qui est celui de l'âge adulte. Cette phase adulte de l'amour pour Albertine apparaît comme le prolongement et la confirmation de l'interprétation merleau-pontienne d'une recherche indéfinie se mettant en place une fois que le sentiment est institué. Bien que les étapes de *La Recherche* soient généralement connues, il nous semble important de reprendre en quelques lignes le développement du roman de Proust, en ne nous focalisant uniquement sur les trois personnages capitaux pour notre problème que sont la mère, Gilberte et Albertine.

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p.57

<sup>2</sup> Pour plus de détails sur ces questions, nous renvoyons au second cours de l'année 1954-1955 consacré à la passivité.

### *\*La mère*

La première héroïne du roman proustien, et sans doute la plus importante car elle inaugure et clôt la partie concernant la recherche du temps perdu, est bien évidemment la mère du narrateur. La partie consacrée à Combray nous montre la proximité entre le narrateur et sa mère, l'amour infini qu'il consacrait à cette femme et la peur perpétuelle de la perdre, notamment lorsqu'intervenait l'heure du coucher.

« À Combray, tous les jours dès la fin de l'après-midi, longtemps avant le moment où il faudrait me mettre au lit et rester, sans dormir, loin de ma mère et de ma grand-mère, ma chambre à coucher redevenait le point fixe et douloureux de mes préoccupations. »<sup>1</sup>

Ce motif de la peur de la perte de l'être aimé traversera l'ensemble des femmes avec lesquelles le narrateur partagera ses aventures ce qui prouve que l'institution du sentiment s'inaugure déjà dans la relation d'amour maternel.

### *\*Gilberte Swann*

Le narrateur, pour cause de santé fragile ne peut entreprendre les voyages qu'il imagine dans *Nom de pays : le nom* et se voit contraint de rester cloîtré dans sa chambre. Les seules sorties qui lui sont accordées consistent en des promenades dans Paris. À l'occasion de l'une d'entre elles, il rencontre Gilberte Swann qu'il avait déjà aperçue à Combray. C'est alors que le narrateur s'initie à des jeux amoureux avec Gilberte mais également certaines de ses amies. En même temps que le polymorphisme sexuel, c'est la question de l'amour gomorrhéen qui émerge. À force de fréquentation de Gilberte, le narrateur en vient à passer du temps chez les Swann avec lesquels il se lie d'une forte amitié, surtout avec Odette. Le temps passant, Marcel finit par rompre avec Gilberte et connaît un premier mouvement d'intermittence de sa peine mais qui ne dure guère : c'est avec Albertine que le jeu de l'intermittence du cœur sera le plus violent.

---

<sup>1</sup> Proust, *Du côté de chez Swann*, Bibliothèque de la Pléiade, 1987, p.9



### *\*Albertine*

C'est deux ans après son aventure avec Gilberte que le narrateur rencontre Albertine alors qu'il séjourne avec sa grand-mère dans un hôtel de Balbec. Il ne rencontre pas Albertine seule mais au sein d'un groupe de jeunes filles pour lesquelles il éprouve des sentiments successifs et contrastés. Son choix n'était à l'origine pas dirigé vers Albertine mais plutôt Andrée qui restera proche du couple jusqu'à la fin de *La Recherche*. S'inaugure alors une longue période de troubles entre le narrateur et Albertine, son amour oscillant entre désir de possession et ennui. Le point le plus troublant de cette relation concerne l'homosexualité d'Albertine. Le narrateur finit néanmoins par lui demander d'emménager chez lui afin d'avoir une emprise plus grande sur elle et de pouvoir la sauver de ses désirs gomorrhéens : c'est ici l'intrigue de *La Prisonnière*. La présence d'Albertine ne parvient pas à calmer la jalousie du narrateur et il se voit plonger dans un trouble constant seulement apaisé par le sommeil de sa fugitive. Le narrateur oscille entre des moments de jalousie et d'ennui extrême à l'égard d'Albertine si bien qu'il finit par prendre la décision de simuler une rupture. Néanmoins, cette simulation sera performative et Albertine finira par quitter le narrateur. *Albertine Disparue* orchestre les conséquences de la croyance en la mort d'Albertine et se donne comme une longue méditation sur les intermittences de la jalousie et de l'amour qui se conclura par l'oubli progressif de celle qui n'aura jamais été complètement prisonnière.

Si ces trois figures féminines (auxquelles nous aurions pu ajouter celle de la grand-mère) apparaissent comme les trois étapes de l'expérience amoureuse du narrateur, il nous faut, car Merleau-Ponty y consacre une part importante de sa lecture proustienne, en ajouter une quatrième, celle d'Odette.

### *\*Odette*

Odette peut apparaître en quelque sorte comme l'équivalent d'Albertine pour Swann. Swann, figure noble de *La Recherche* finit par tomber amoureux d'une cocotte, Odette de Crécy. Il subit la liberté de sa conquête et fait tout pour la posséder. Il se fait introduire dans le salon des Verdurin, renie une partie de ses amis les plus puissants,

tente de voir Odette à n'importe qu'elle heure du jour et de la nuit... Il souffre de ne pouvoir posséder cette femme et, à cause de la jalousie de Madame Verdurin, se voit peu à peu écarté du salon. Il finira par oublier Odette : « Dire que j'ai gâché des années de ma vie, que j'ai voulu mourir, que j'ai eu mon plus grand amour, pour une femme qui ne me plaisait pas, qui n'était pas mon genre ! »<sup>1</sup> On apprendra finalement qu'il s'est marié avec Odette.

Après cette mise au point sur les figures féminines importantes de *La Recherche*, voyons l'analyse qu'en propose Merleau-Ponty.

### 3) La phénoménalité du sentiment amoureux

Deux lectures de l'amour et de Proust sont d'abord à écarter. D'une part, il ne faut pas, ou pas seulement, considérer l'amour sur le mode de la destinée cristallisée et valable pour l'éternité. Il n'y a pas d'être prédestiné à chacun, nous ne sommes pas une moitié humaine à la recherche de notre complémentaire unique comme dans le mythe d'Aristophane relaté par Platon dans *Le Banquet*. La seconde erreur à éviter est de croire, avec Sartre, à l'échec nécessaire de l'amour. Dans cette interprétation de Proust, le sentiment émergerait de l'effet performatif de la promesse, à savoir qu'à force de se promettre d'aimer, on finit par tomber amoureux, à l'instar du sentiment religieux chez Pascal pour qui se mettre à genoux constitue le début de la foi. Cette performativité de la promesse est encouragée par le soutien spéculaire d'autrui, ce dernier se faisant miroir, appui, écho de mes engagements et mes promesses. Chacun voyant les effets qu'il produit sur l'autre finit par oublier la liberté qu'il est et s'illusionne une vie commune en réalité impossible ou seulement fantasmée. C'est là le second écueil dans lequel il ne faut pas tomber. D'une part donc l'illusion d'un destin, d'autre part l'illusion d'une vie commune où les deux libertés se confondent pour former un Nous. Pour Merleau-Ponty, si ces remarques ont quelques rapports avec la vérité, elles sont loin d'épuiser la problématique de l'amour. Il décide de reprendre les deux amours principaux de *La Recherche* (Odette et Albertine) afin de dégager la véritable nature du

---

<sup>1</sup> Proust, *Un amour de Swann*, Bibliothèque de la Pléiade, 1987, p.375

sentiment amoureux, ces deux amours apparaissant comme l'*Urstiftung* et l'*Endstiftung* de *La Recherche*.

a- Esquisse de la phénoménalité amoureuse, Swann et Odette

L'amour entre Swann et Odette est comme l'annonce des amours futurs du narrateur, ce n'est donc pas par hasard que Proust fasse intervenir si longuement le déroulement de cette intrigue. Pourtant, s'il y a annonce des amours futurs, ceux-ci ne seront pas joués exactement sur le même mode. L'inauguration de la thématique amoureuse par Swann sera reprise autrement par le narrateur : c'est là le propre de toute institution que de voir un espace ou un thème s'ouvrir dont la compréhension ne pourra se faire que rétrospectivement dans ses multiples variations, variations qui diffèrent toutes radicalement les unes des autres mais aident à saisir le thème d'ensemble. Au début, Swann n'a guère d'amour pour Odette qui, de son côté, ne souhaite épouser Swann que pour son argent, elle est une femme entretenue. Il ne la possède pas et ne désire pas la posséder jusqu'à ce qu'il éprouve le manque d'Odette. Alors, en même tant que son désir ardent de possession, c'est la jalousie de Swann qui émerge. À travers la possession sexuelle, il espère la possession ontique d'Odette, mais il s'agit là d'un échec comme nous l'avons vu avec Sartre. Ce que cherche Swann c'est l'altérité de l'autre comme merveilleux et il rejoue ainsi tout drame amoureux. C'est dans la contradiction interne au désir que Merleau-Ponty cherche les premiers éléments de compréhension de l'amour proustien. Dans la nature du désir, il y a un besoin de l'autre comme autre. Le désir est né du fait que ce corps que je désire est désirable de manière publique. Le corps est ouvert au désir des autres, c'est parce qu'il est désirable que l'autre est désiré<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Cette idée est présentée magistralement par René Girard dans *La Violence et le Sacré*. Il met en place dans le chapitre *Du désir mimétique au double monstrueux* une sorte de dialectique du désir. L'homme ne s'est où porter son désir et se voit contraint de le porter sur le désir d'autrui qui semble être constitué d'un surplus d'être. Le désir de l'homme est en fait désir de désir d'autrui ce qui fait qu'il y a un mimétisme essentiel à comprendre chez l'homme. Dans notre exemple de Proust, Swann ne commence à désirer véritablement la possession d'Odette seulement à partir du moment où il se rend compte qu'elle est désirée par d'autres, c'est-à-dire qu'elle est désirable publiquement ou en droit et le devient donc de fait par Swann. Girard montre que dès que le désir est institué, une lutte se met en place pour la possession de l'objet. Dans notre exemple, Swann se transforme en jaloux patenté non seulement de ceux susceptibles de désirer Odette mais également de ceux qu'Odette désire. La fin de la lutte ne peut se conclure que par une égalisation des rapports ou une destruction symbolique de l'autre. Encore une fois, c'est exactement ce qui se passera à la fin d'*Un amour de Swann*, lorsqu'il finira par

On désire parce qu'on croit que l'autre est désirable en soi. Il y a bien une illusion du désir qui tient dans le fait que nous voulons posséder ce que nous ne pouvons posséder. L'ambiguïté de cette illusion se situe dans l'espérance de l'accomplissement (destruction du désir) mais pas dans le projet qui m'amène à désirer un autre corps. Dans le projet, il y a envahissement de moi par l'autre, c'est ce que montre la jalousie ; celui qui aime est possédé par l'autre. L'autre en vient à m'envahir ou à me posséder : présence en creux de l'autre en moi. Dans l'amour il ne s'agit pas que de moi et mes fictions mais il s'agit toujours de se laisser posséder par autrui ou de le posséder. Nous n'aimons ni une personne ni un corps mais « une vie établie dans un corps ». Cette alternance d'aliénation et de possession est la réalité dialectique et la réussite de l'amour. Dans les phases d'aliénation, l'amant se fait l'autre ou se veut faire l'autre : il enquête, intrigue, suspecte afin d'extraire l'essence de l'aimé. Et dans ce désir de vérité, il découvre la réalité de l'amour qui se donne par la jalousie :

« Il y a une vérité de l'amour puisque l'amour est amour de la vérité. »<sup>1</sup>

Proust a le premier décrit le fait que la jalousie est la substitution du jaloux à l'aimé dans ses amours. Ce que redécouvre Proust, c'est que la sexualité se comprend toujours comme une dimension concrète et universelle parce qu'il y a dans toute histoire réinvestissement du complexe d'Œdipe ; or l'Œdipe est polysexualité. La polysexualité est présente dès le départ et valable pour tous : il y a hétérosexualité car l'amour est amour de l'autre et homosexualité car le désir de l'autre émerge parce qu'il est désiré par d'autres et donc il y a amour de ceux qui aiment l'aimé<sup>2</sup>. Puisque la rencontre est toujours faite de hasard et d'illusion, il y a toujours intermittence, je ne connaîtrais jamais celui que j'aime car l'autre n'est pas objet sur lequel j'ai tout pouvoir. La jalousie tente d'aller vers cette impossible connaissance de l'autre. C'est parce que nous ne connaissons pas l'autre que nous l'aimons. Proust propose une définition de l'amour comme impossibilité de la connaissance de l'autre, une définition négative de l'amour donc. Au contraire, dans les phases de possession, l'amour devient doux, à la limite de

---

rompre avec cette femme qui n'était même pas « son genre ». Le fait qu'il se mariera plus tard avec elle, ne prouve que la mise sur un pied d'égalité de la relation, c'est l'Odette de l'ennui et du quotidien qui finit par l'emporter sur celle de la jalousie.

<sup>1</sup> Une note inédite de Merleau-Ponty.

<sup>2</sup> Nous pouvons renvoyer ici à certains travaux très éclairants de Judith Butler notamment dans son *Antigone*.

l'ennui car l'aimé n'est plus ce monstre mythique autour duquel un ensemble de fantasmes se construisent mais cet individu humain, trop humain. Il y a donc pour Merleau-Ponty un véritable phénomène du sentiment amoureux, il n'est pas une simple illusion comme le voulait Sartre et les interprétations traditionnelles de Proust, mais c'est un phénomène en négatif qui révèle, par la jalousie et rétrospectivement, la dépossession de soi dans l'autre. Pourtant, *Un Amour de Swann* ne permet de se rendre compte qu'à moitié du phénomène amoureux car l'amour y est unilatéral. C'est dans la relation entre le narrateur et Albertine que la véritable phénoménalité de l'amour se donne.

b- L'« amour comme phénomène à deux », Marcel et Albertine

L'amour entre le narrateur et Albertine inverse la tendance présente jusque-là avec Odette. La réciprocité de l'amour met au jour que, certes la jalousie se donne comme dépossession de soi dans l'autre, mais Merleau-Ponty invoque la nécessité de retourner l'argument pour affirmer que la négativité de l'amour est son sens plein.

« L'autre et celui qui aime : miroirs : c'est parce qu'on n'aime pas qu'on ne se croit pas aimé, et la suite. Mais pourquoi est-ce qu'on n'aime pas ? À cause d'intermittences de cœur, de généralité, de contingence de l'amour qui font qu'on en doute. Que faudrait-il pour qu'on n'en doute pas ? Il faudrait nécessité de cet amour, *i.e.* qu'on n'ait pas de corps, pas de généralité, pas de passé, pas de subjectivité, - que cet amour vise l'autre lui-même, se passe en lui, non en nous ? Mais s'il en était ainsi cet amour ne serait pas vécu, il serait connaissance, il ne serait pas senti. »<sup>1</sup>

L'amour doit être appréhendé dans un premier temps sur le mode de la négation car il est toujours la rencontre de deux possibles ou de deux contingences intermittentes. Nous ne sommes donc jamais sûrs de l'amour. Il ne faut pas qu'il y ait connaissance de l'autre car s'il y avait connaissance, nous ne serions pas incarnés mais transparents les uns aux autres. Merleau-Ponty fait ainsi jouer le mode du connaître, idéal de la jalousie, contre celui de l'existence qui se donne comme vulnérabilité fondamentale. Mais, par un reversement déjà observé au niveau de la nature, c'est dans cette vulnérabilité que les

---

<sup>1</sup> Merleau-Ponty, *L'institution, la Passivité*, p.70

moyens d'un retournement deviennent possibles, remettant en cause, comme le fera systématiquement Merleau-Ponty dans *Le Visible et l'Invisible*, la distinction trop nette entre négativité et positivité. Si l'amour réel peut être pensé comme négation, il y a également une illusion de la négation. La possession de moi par l'autre se renverse et creuse mon humanité, m'institue en tant qu'humain : l'amour est institution fondamentale de l'humain. Il s'agit alors d'une compréhension positive de l'aliénation. En faisant jouer le registre de la connaissance contre celui de l'existence, Merleau-Ponty permet de saisir le jeu d'institution qui se met en place dans le sentiment amoureux. L'existence se donne comme intermittence de jalousie et d'ennui et la connaissance intervient toujours rétrospectivement, une fois que le sentiment amoureux est cristallisé, c'est-à-dire en un sens mort.

« (...) je n'ai pas cru à mon amour parce qu'il était « à l'état volatil » ; j'y crois quand il est *cristallisé* par le départ d'Albertine. »<sup>1</sup>

Cette cristallisation de l'amour a été anticipée par le narrateur lorsqu'il s'imaginait rompre avec Albertine, si bien que l'amour peut apparaître comme un jeu oscillant entre cristallisation imaginaire et ennui au quotidien. S'il fallait revenir plus précisément au développement de *La Recherche*, il faudrait noter que le narrateur insiste sur la mutation dans sa manière de voir Albertine. Elle est d'abord vue dans un rapport fantasmatique (femme cruelle et diabolique). La jalousie du narrateur est une jalousie qu'il reconnaît rapidement comme infondée. Elle n'est pas seulement une erreur car elle révèle qu'Albertine trompe bel et bien Marcel. Elle met au jour le fait que tout être, en tant qu'il est intermittent, la confirme ou la justifie, tout être est coupable et innocent (il y a une duplicité fondamentale des êtres<sup>2</sup>). Cet amour d'Albertine nous montre que la jalousie a toujours un sens dans l'amour. Si la jalousie subsiste, c'est parce que ce mode s'est institué dès le départ, le narrateur a appris à aimer sur le fil de la jalousie. Tous nos amours ne sont jamais qu'une reprise des amours précédents. L'amour est toujours reprise et oubli des expériences passées, c'est pourquoi, si tout amour est reprise des précédents, il est néanmoins radicalement nouveau : c'est la toute la difficulté de la notion d'institution comme reprise et nouveauté ou création radicale. Quand elle atteint

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p.71

<sup>2</sup> Ce motif de la duplicité des êtres comme à la fois toujours coupables et innocents intéressera éminemment la philosophie existentialiste de Sartre et Merleau-Ponty notamment.

son acmé, la jalousie se transforme en désintéressement. L'amour d'Albertine va révéler qu'elle correspond au fantasme féminin du narrateur de *La recherche* : cette femme diabolique et monstrueuse. Ce n'est pas par hasard que la fin de *la Recherche* prouve la culpabilité d'Albertine. Ce que le narrateur pensait être une illusion par rapport à l'être aimé est en fait vrai, la jalousie était fondée. À la fin du roman, on découvre que le fantasme premier était vrai. Ce fait confirme que si l'amour est une illusion, il est néanmoins clairvoyant « parce qu'il nous expose et nous adresse toujours à ce qui peut nous déchirer. » Lorsqu'intervient l'idée qu'Albertine est peut-être vivante, cette nouvelle donnée ne suscite qu'indifférence. Cela montre que dans l'amour nous sommes dans un mouvement de dépossession de nous-mêmes et qu'il n'y a pas de visée de l'autre qui parvienne à son but. L'amour n'étant jamais accompli, on ne peut posséder l'autre. Il n'y a pas plus de possession de l'Albertine présente que de l'Albertine absente. Au désir de connaissance jaloux et impossible succède l'ennui de la connaissance post-amoureuse :

« Comme certains bonheurs, il y a certains malheurs qui viennent trop tard, ils ne prennent pas en nous toute la grandeur qu'ils auraient eue quelques temps plus tôt. »<sup>1</sup>

## **Conclusion**

De cette seconde étude nous pouvons retenir trois idées principales concernant la notion d'institution. Il faut d'abord prendre en considération la primauté de la question charnelle, Merleau-Ponty trouvant ainsi le liant entre les positions qu'il avançait dans la vie comme institution et celle de l'institution du sentiment. Ce rapport permet d'éclairer le sentiment amoureux car le désir d'un corps est à l'image de l'ambiguïté de l'amour au sens où ce corps particulier est désiré parce qu'il est public et devient par-là même désirable en droit. Deuxième idée d'importance qu'il faut faire émerger de notre étude, celle que le sentiment, comme le désir, fonctionne « à reculons ». En effet, l'amour est toujours une reprise. Dans toute vie personnelle, rien n'est pur choix mais rien non plus n'est pure soumission. Tout fonctionne comme une suite de demandes et de réponses s'inaugurant à partir d'une question initiale apparaissant comme matrice symbolique.

---

<sup>1</sup> Proust, *Albertine disparue*, Bibliothèque de la Pléiade, 1989, p.181

Cette dernière donne une direction, un cap à l'amour qui offre un sens à toutes les contingences et toutes les rencontres ultérieures. Troisième idée qui approfondit la seconde, cette direction ne se trace pas en ligne droite mais de façon oblique, en zigzag, et au bout du chemin nous trouvons autre chose que ce que nous avons cherché mais nous nous rendons compte que nous découvrons ce que nous cherchions plus secrètement. L'amour s'adresse toujours à ce qui peut nous déchirer ; d'où le fait que Proust comprend la révélation de la vérité de l'amour dans la séparation. Cela explique que la jalousie soit un des modes heuristique de l'amour et que l'amour ne peut parvenir à son fantasme de connaissance, c'est-à-dire possession de l'autre. Il y a dans l'amour une découverte de l'autre mais sur le mode de l'infini comme chez Lévinas.

« L'amour révélateur de la « personnalité », comme la mort : fait voir tout ce qu'est quelqu'un, comment quelqu'un est le monde même, l'être même, un monde, un être d'où nous sommes exclus ; dans l'épreuve de cette douleur, on est par delà le désir et la domination : « par la profondeur de la douleur, on atteint au mystère, à l'essence » (AD, 176). »<sup>1</sup>

Ainsi nous arrivons aux mêmes conclusions que dans le chapitre précédent. Si l'amour est d'abord désir de l'être de l'autre qui est, comme la citation vient de le montrer, désir du monde ou de l'être en général (nous rejoignons en quelque sorte le thème du cannibalisme que nous avons ouvert au chapitre précédent), il se termine par l'inexorable exil de soi. Mais cet échec apparent n'en est pas un et c'est en cela que Merleau-Ponty se distingue de Sartre : car si l'exil est bien le signe de l'échec du fantasme de réalisation de l'amour, il ouvre, d'un autre côté, une nouvelle dimension de recherche qui révèle une vérité plus cachée et plus désirée (dans le cas de Proust, l'abandon de son désir d'être écrivain, de son amour et désir de vérité de l'écriture suit immédiatement sa possibilité d'écrire). C'est là la force de la notion d'institution :

« L'idée d'institution est justement cela : fondement d'une histoire personnelle à travers la contingence. »<sup>2</sup>

L'exil et l'impossibilité du désir cannibale ne sont donc pas la condamnation de la vacuité de la vie mais la nécessité de penser la vie ou l'amour comme recherche dont la

---

<sup>1</sup> Merleau-Ponty, *L'institution, la Passivité*, p.74

<sup>2</sup> *Ibid.*, p.73



cristallisation est synonyme de mort. Il y a, comme dans la seconde acception du cannibalisme que nous avons vu avec Viveiros de Castro, décentrement qui initie une nouvelle dimension et non pas simplement retombée en soi. Le soi qui succède à l'amour n'est plus le même que celui qui y entrait : une dimension qui ne se refermera pas s'est ouverte. Si « ce qu'il y a à saisir est une dépossession » comme l'écrit Merleau-Ponty dans *Le Visible et l'Invisible*, cette dépossession n'est pas un échec mais la véritable modalité d'existence de la vie et de l'amour comme institution d'une recherche indéfinie. C'est dans le domaine de l'art que Merleau-Ponty poursuit ses recherches sur l'institution et il y voit d'ailleurs de nombreux parallèles avec celui de l'amour.

### Chapitre III

La création artistique comme institution, la rationalité de « recherche » de l'œuvre d'art (Panofsky, Brion-Guerry, Cézanne)

*« Pour l'artiste, l'œuvre est toujours un essai. Et pour l'histoire : la peinture entière est un commencement. »*

(Merleau-Ponty)

## Introduction

Jusqu'à présent, notre étude abordait le problème de l'institution dans son versant personnel. Avec la question de l'art s'inaugure le point de pivot entre l'institution personnelle et publique. Il faut bien voir que le peintre est à la jonction de deux mondes : d'une part, il est un corps personnel cherchant une vérité à travers une certaine rencontre avec l'être perceptif. Mais en même temps, faire œuvre en peinture, c'est, pour lui, accepter, plus ou moins consciemment, de prendre en charge une histoire qui le précède et de l'interroger à nouveaux frais. En peinture, il y a toujours une histoire lourde de sens et une visée qui va au-delà du corps du peintre, même si la recherche partait justement de ce corps, il y a « Institution personnelle qui reprend institution collective. »<sup>1</sup>. Pourtant, tout l'enjeu de l'institution en peinture, consistera à interroger cette visée et, même s'il n'est pas clairement cité, on peut voir s'opérer un dialogue sous-jacent entre les propositions merleau-pontiennes et les thèses défendues par Hegel dans son *Esthétique*. D'ailleurs, toute la recherche sur l'institution est un dialogue avec l'hégélianisme (« Ces fragments d'analyse tendent à une révision de l'hégélianisme (...) »<sup>2</sup>). La critique que va opérer Merleau-Ponty concerne la conception historique de l'hégélianisme de laquelle il refuse le caractère téléologique. De son côté, le phénoménologue français tend à prouver qu'en art, la téléologie est une visée aveugle, un chemin qui se trace de lui-même et non pas une raison animant le mouvement historique de l'intérieur. Pour y parvenir, Merleau-Ponty abordera tour à tour le problème du caractère public puis privé de l'institution de l'œuvre en s'appuyant sur deux essais qu'il nous faudra traiter, celui d'Erwin Panofsky abordant *La perspective comme forme symbolique* et celui de Liliane Brion-Guerry traitant de *Cézanne et l'expression de l'espace*. Ce qui ressortira de ces lectures est que, s'il y a bien une rationalité de l'art, celle-ci est une rationalité de « recherche » et non un sillon déjà tracé au sein duquel l'histoire ne peut que s'abandonner. L'histoire de l'art est une « Logique aveugle, logique qui se crée en cheminant. »<sup>3</sup> Avant d'en venir à cette logique aveugle, reprenons les thèses défendues par Hegel dans son *Esthétique*.

---

<sup>1</sup> *L'institution*, p.78

<sup>2</sup> *Ibid.*, p.126

<sup>3</sup> *Ibid.*, p.78

## **I- Hegel ou le développement de l'Esprit dans l'histoire de l'art**

### 1) La rencontre de l'esprit dans la matière

Étant donné la somme que représente *l'Esthétique* de Hegel, nous ne pourrions la traiter dans sa globalité et nous nous concentrerons plus spécifiquement sur l'introduction générale qu'il donne de ses cours. *L'Esthétique* a pour fonction de révéler le mouvement naturel de l'esprit dans sa rencontre avec la matière. L'esprit doit passer par différents moments pour qu'il se reconnaisse dans la matière sensible : c'est la fonction de l'art que de révéler ces différents moments. L'art réalise en un sens l'union de l'esprit avec la matière, il est une forme incarnée. L'œuvre d'art joue donc un rôle heuristique de révélation de l'esprit dans ses formes sensibles : c'est la définition que donne Hegel de la beauté. Avec cette définition de la beauté, il devient possible de comprendre qu'au mieux une œuvre d'art réalise l'adéquation de l'esprit à la matière, au mieux elle parvient à un idéal de beauté. Cette conception de l'art permet à Hegel de défendre l'idée d'une science esthétique contre les préjugés soutenant l'absence de norme dans le goût. Hegel s'oppose clairement aux dictons qui voudraient que tous les goûts soient dans la nature ou encore que des goûts de chacun on ne discute pas. Ce paradigme quasi arithmétique de la plus ou moins grande rencontre de l'esprit avec la matière devient l'étalon-valeur du jugement esthétique hégélien.

Dans ses conditions, il devient intéressant d'interroger le statut de l'artiste. Hegel soutient que l'art ne s'apprend pas par des règles et que l'artiste a besoin d'une forme de talent : c'est là qu'intervient la thématique du génie. Le génie est celui qui, au-delà des règles esthétiques instituées par les différentes écoles, parvient à saisir l'Esprit avec une acuité telle qu'il l'incarne dans ses formes sensibles en renouvelant l'histoire de l'art. Dans la création, l'artiste intervient comme conscience de soi et comme libre arbitre et, si le génie est présent « naturellement », c'est seulement par le travail que celui-ci peut s'actualiser pleinement. Cette capacité de saisie des choses de l'artiste ne concerne pas seulement les éléments extérieurs mais également l'ensemble de l'intériorité humaine. Du côté de l'inspiration, il faut noter que pour Hegel elle est suscitée à propos d'un sujet déterminé qui est choisi délibérément et que l'imagination va saisir et retranscrire sous une forme esthétique.

Si nous nous arrêtons sur les œuvres d'art à présent, il faut noter que Hegel s'intéresse particulièrement à leurs rapports avec la nature. Contrairement à une théorie trop communément admise, l'œuvre d'art ne se doit pas être le reflet de la nature. La nature se suffit à elle-même et n'a guère besoin d'un doublon dont on ne peut que difficilement comprendre l'intérêt : en effet, si l'idéal de cette théorie de l'art comme reflet de la nature parvenait à son but, l'œuvre ne parviendrait qu'à l'identité avec la nature, ce dont on peut douter de l'intérêt puisque nous avons déjà l'exemplaire original. C'est une des raisons pour lesquelles les trompe-l'œil n'ont jamais vraiment intéressé l'histoire de l'art. La question est alors de savoir quel rapport l'œuvre entretient avec la nature si ce n'est plus celui de reflet ? Pour Hegel, l'œuvre d'art n'est pas une simple reproduction des choses dans leur nudité la plus dépourvue de sens, mais l'extraction de la vérité de l'objet reproduit.<sup>1</sup>

« L'art dégage le vrai contenu des phénomènes hors de l'apparence et de l'illusion de ce monde mauvais et périssable, pour les revêtir d'une réalité plus élevée, créée par l'esprit lui-même. »<sup>2</sup>

La nature elle-même est traversée par l'Esprit et l'œuvre devient ce milieu entre la sphère du naturel et celle de l'intelligible. L'art est bien milieu car, en tant qu'il est spiritualisation de la nature, ce procès émerge de la conscience de l'homme : l'art est le milieu entre la nature et l'homme. Hegel soutient qu'il serait puéril de la part de l'Esprit de vouloir seulement reproduire la nature car la copie est toujours inférieure à l'original. Ce qui plaît dans l'art ce n'est pas l'imitation mais la création, celui-ci ajoutant des objets à la nature par création. L'art s'attache à un sensible particulier et porteur d'esprit. Il ne s'agit pas en art d'être fidèle n'y d'imiter la belle nature, car l'art utilise

---

<sup>1</sup> Merleau-Ponty fut, pensons-nous, fortement et principalement influencé par ce passage de l'esthétique hégélienne. En un sens, il développe des thèmes forts proches lorsqu'il aborde la question de l'art. Pour lui, l'art n'est pas reproduction de la nature mais décalage par rapport à elle, inscription en elle à travers le corps de l'artiste. Il n'y a et ne doit y avoir de similitude entre la création artistique et la reproduction de la nature. La nature est support, elle est sublimée par l'artiste et les deux vivent en bonne sympathie à des niveaux différents. La grande différence entre Hegel et Merleau-Ponty se joue là. Il n'y a pas d'intellectualisme chez Merleau-Ponty et l'artiste n'est pas un serviteur de l'Esprit, il n'est pas traversé par ce dernier. Au contraire, chez le phénoménologue français la production artistique est le résultat d'un dialogue entre le corps et la nature : la nature traverse le corps et le corps retranscrit cette expérience sur le tableau. Il s'agit d'un rapport proche de celui de la consommation encore une fois. Le corps digère et rend l'expérience qu'il fait de la nature. L'expérience est donc à la fois beaucoup plus charnelle et personnelle que chez Hegel pour qui l'expérience esthétique est presque vécue extérieurement, l'Esprit passant coûte que coûte à travers les artistes et les âges.

<sup>2</sup> Hegel, *Esthétique Tome 1*, Le livre de poche, 1997, p.59

les formes de la nature, mais son but ne saurait être de simplement les copier. Au contraire, il transforme la vision que nous avons de la nature, il prend des formes naturelles pour les transformer à partir d'un besoin spirituel. La beauté artistique est supérieure à la beauté de la nature.

« On peut toutefois observer que le beau artistique est *plus élevé* que celui de la nature (...). En effet, la beauté artistique est la beauté *engendrée et ré-engendrée par l'esprit* et, de la même façon que l'esprit et ses productions sont plus élevés que la nature et ses phénomènes, de même le beau artistique est plus élevé que la beauté de la nature. »<sup>1</sup>

L'esthétique, telle qu'elle est défendue par Hegel, entend s'incarner comme arithmétique de l'union de l'esprit à la matière. Or, cette arithmétique ne fut pas réalisée avec le même talent selon les époques. Ainsi, Hegel parvient à tisser les fils d'une histoire de l'art comme rencontre plus ou moins aboutie de l'Esprit et de la matière. Il en viendra à défendre la nécessité de penser la mort de l'art et sa sursomption dans les formes plus hautes de l'Esprit que sont la philosophie et la religion. Arrêtons-nous à présent sur la segmentation qu'il propose de l'histoire de l'art.

## 2) Les étapes de l'histoire de l'art dans la conception hégélienne<sup>2</sup>

La première période artistique qu'il dégage est celle qualifiée d'art symbolique et qui correspond aux cultures archaïque et orientale. Ici, l'idée qu'exprime l'art est écrasée par les moyens artistiques. L'union de la matière et de la forme apparaît sous un vêtement sensible qui ne lui convient pas. Le médium se veut grandiose mais c'est finalement la grandeur au sens sensible qui s'impose et la grandeur spirituelle reste vague.

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p.52

<sup>2</sup> Une autre distinction entre Hegel et Merleau-Ponty, peut-être plus importante encore, vient du fait que le second ne peut admettre l'historiographie proposée par le premier. C'est là l'un des enjeux majeurs de la notion d'institution. En effet, dans une pensée de l'institution il n'est pas question de penser les conditions d'un développement interne et nécessaire de l'histoire, encore moins d'imaginer une quelconque fin de l'histoire. Le seul paradigme est celui d'une recherche et d'un dialogue à partir d'une structure pouvant être modifiée, critiquée, annulée, reprise... Néanmoins, pour bien comprendre la distance qui sépare nos deux auteurs et faire preuve d'honnêteté intellectuelle à part égale, il nous semblait important de restituer les différentes phases historiques mises au jour par le philosophe allemand.

La deuxième période dégagée est celle dite de l'art classique qui correspond au monde grec. Les grecs sont parvenus, selon Hegel, à surmonter les déficiences de l'art symbolique et ont atteint l'équilibre du spirituel et du sensible. Dans l'art grec, l'absolu est vraiment incarné dans le particulier et la civilisation grecque atteint le sommet de l'art, c'est-à-dire la saisie de l'identité des contraires. Pourtant, cet art reste un art et est donc irrémédiablement lié au sensible, il ne peut parvenir à l'esprit absolu. La saisie de l'absolu souffre dans l'art d'une extériorité qui lui est dommageable.

L'art devient alors romantique et se donne sur un mode de saisie plus intériorisé que l'on retrouve dans les productions issues de la religion révélée par exemple. Dans l'art romantique on a à faire à un art qui cherche à se dépasser comme art, il cherche à exprimer une saisie de l'absolu et c'est tout naturellement qu'il y a domination de l'idée sur le sensible. Pourtant, le véritable divin à même l'art chrétien est toujours impossible à représenter ce qui prouve une insuffisance de l'art par rapport au divin.

L'art romantique butant sur l'impasse de représentation du divin, les artistes se voient contraints de renoncer progressivement à exprimer l'absolu spirituel et l'art se tourne alors vers des sujets profanes. Seule la musique correspond aux ultimes efforts de l'art pour incarner (mais dans des sons) le divin. L'art tente donc de se désincarner pour représenter le divin.

La conséquence logique de ce mouvement interprété par Hegel est la fin de l'art. L'art ne pouvant pas satisfaire à la formation de l'esprit, il est amené à prendre fin. Mais Hegel espère que l'art puisse continuer à évoluer vers une démonstration toujours plus grandissante de l'Esprit. Cela signifie que l'art n'a plus à nos yeux le même poids que par le passé.

« Quoiqu'il en soit, il est certain qu'aujourd'hui l'art ne procure plus cette satisfaction des besoins spirituels que les époques et les peuples anciens ont cherchée en lui, et qu'ils n'ont trouvée qu'en lui – une satisfaction qui était liée à l'art de la façon la plus intime, au moins pour ce qui concerne la religion. Les beaux jours de l'art grecs sont passés, ainsi que l'âge d'or du bas Moyen Âge. »<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p.61

Il y a donc pour Hegel un avant et un après de l'art. Si l'art a atteint le sommet de dévoilement de l'esprit, ce dernier se détourne de l'art. Les œuvres d'art sont pour nous lettre morte et l'esprit s'exprime désormais autrement : d'abord sous une forme subjective et sur le mode du sentiment (c'est le rôle de la religion), ensuite par la philosophie. Il n'y a plus nécessité de l'art et c'est la philosophie qui, arrivée à ce point, peut saisir l'essence de l'art et de l'esprit.

Cette rapide incursion dans l'esthétique hégélienne nous permet de voir une progression dialectique et nécessaire de l'art où Hegel dégage un phénomène de vases communicants entre la matière et l'esprit. En effet, les premiers temps artistiques accordaient une place bien trop grande à la matière avant d'être compensés par l'équilibre grec. Les grecs sont parvenus à unifier la matière et l'esprit mais ce dernier, suivant sa progression fut privilégié par les artistes qui ont rendu possible un nouveau déséquilibre, au profit de l'esprit cette fois-ci. Enfin, l'esprit acquérant une autonomie toujours plus grande, il s'est vu abandonner ses ancrages matériels et s'est sublimé dans les formes de spiritualité plus grandes que sont la philosophie et la religion. Ainsi l'histoire de l'art est passée d'une survalorisation de la matière à une spiritualisation toujours plus grande jusqu'au point de non retour qui constitue la mort de l'art. Ce que Merleau-Ponty va interroger est justement cette historicité de l'art. Il défendra une toute autre approche de l'histoire de l'art non plus dialectique et nécessaire comme le semble défendre Hegel mais animée par une rationalité dite de « recherche » c'est-à-dire un développement contingent de l'art. Pour ce faire il s'inspirera nettement des travaux menés par Panofsky sur la perspective.

## **II- L'institution publique de l'œuvre**

### 1) Panofsky ou la recherche perspective

#### a- *Perspectiva naturalis* et *perspectiva artificialis*

Panofsky, qui est repris scrupuleusement par Merleau-Ponty<sup>1</sup>, défend dans son essai *La perspective comme forme symbolique* la thèse d'une histoire de l'art qui ne se

---

<sup>1</sup> En effet, nous aurions pu nous attendre à une discussion critique de l'œuvre de Panofsky mais Merleau-Ponty se contente d'en présenter la thèse sans la critiquer. Il fera de même avec Febvre



développe pas de façon dialectique mais qui s'inscrit dans une dynamique interactionnelle avec ce qu'on pourrait appeler rapidement les idées d'une époque ou une épistémè dans un esprit foucauldien. Comme nous le verrons, la perspective en peinture n'est autre que le reflet de la conception spatiale d'une époque, ce qui induit un certain type d'historicité ne se développant que par reprises, retours, vérité déjà présente à l'origine, en un mot et pour le dire avec Merleau-Ponty d'une historicité qui se donne comme rationalité de « recherche ». Suivons le déroulement de l'essai de Panofsky afin de mieux prendre la mesure de la thèse défendue.

Panofsky s'accorde avec Dürer pour définir la perspective comme « vision traversante »<sup>1</sup>. Il donne la définition suivante :

« Nous parlerons de « vision perspective » de l'espace là et là seulement où l'artiste dépasse la simple représentation « en raccourci » d'objets singuliers (...), pour transformer (...) son tableau tout entier en une sorte de « fenêtre » par laquelle (...), notre regard plonge dans l'espace. (...) nous parlerons donc de vision perspective quand (...) la surface (...) est niée dans sa matérialité et qu'elle se voit réduite à n'être plus qu'un simple « plan du tableau » sur lequel se projette un ensemble spatial perçu au travers de ce plan et intégrant tous les objets singuliers (...) »<sup>2</sup>

La perspective est cette technique qui fait qu'une matérialité empirique, la surface plane du tableau, se voit niée au profit d'une représentation mettant en scène une autre spatialité réalisée par la pâte de la peinture. Ce que défend Panofsky est que la perspective a toujours été connue dans l'histoire mais ne suscitait pas les mêmes intérêts du fait des enjeux théoriques sociétaux concernant une époque donnée. Si la perspective n'est pas la réponse ultime de l'art, elle n'en reste pas moins l'indicateur d'un mode perceptif d'une période historique donnée. Or, il y a semble-t-il deux modes d'appréhension de l'espace : une appréhension que l'on pourrait appeler subjective et l'autre objective, ce qui donnera la *perspectiva naturalis* et la *perspectiva artificialis*. L'espace psychophysiologique (que nous venons de qualifier de subjectif) se donne comme mouvement binoculaire alors que l'espace de la « perspective centrale » ou

---

comme si, pour en quelque sorte renforcer sa puissance argumentative, il cherchait des alliés de poids pour se lancer dans la bataille.

<sup>1</sup> Erwin Panofsky, *La perspective comme forme symbolique*, Éditions de minuit, coll. Le sens commun, 1997, p.37

<sup>2</sup> *Ibid.*, p.38

objective présuppose l'existence d'un œil unique et immobile. De plus, l'image rétinienne n'est pas plane, comme la surface du tableau, mais convexe, ce qui conduit à une deuxième distinction entre perspective naturelle et artificielle. Enfin, l'adjonction des mouvements oculaires et de la convexité rétinienne fait que les lignes droites objectivement sont perçues légèrement bombées. Il y a donc, en vision subjective, une courbure de l'image visuelle. Tout l'enjeu de la problématique de la perspective sera de faire concorder cette perspective subjective et objective, ce qui veut que, contrairement à une idée reçue, les peintres de la Renaissance n'ont pas épuisé la problématique de la perspective car ils ont privilégié exclusivement la perspective artificielle. Il est d'ailleurs intéressant de noter que certains grands penseurs étaient pris dans des conflits de conscience entre ces deux possibilités perspectives. Nous pouvons citer l'exemple de Kepler qui, influencé par les théories du XVI<sup>e</sup> siècle qui étaient celle de la perspective plane, a longtemps refusé d'admettre l'existence de cette courbure subjective. Il prenait l'exemple des queues des comètes et niait la courbure que l'on voit subjectivement. La Renaissance a inauguré une « accoutumance à la perspective plane »<sup>1</sup> qui fait que notre vision est devenue en un sens artificielle ou du moins que notre espace perceptif est tellement influencé par notre théorie de l'espace, relayé aujourd'hui par la photographie, que nous ne pouvons plus voir ce que notre œil voit naturellement<sup>2</sup>. Ce qu'il faut noter, et que nous allons développer à présent, est que les grecs défendaient une conception subjective de l'espace.

Ils défendaient une conception sphérique de l'espace, ce qui revenait à soutenir que la distance n'est pas mesurable en fonction de l'éloignement des objets par rapport à l'œil mais par la mesure de l'angle visuel. Le rapport qui se tisse entre les objets et l'œil n'est donc pas un rapport d'unités de longueur mais de degrés d'angles : c'est ce que défend notamment Euclide dans son huitième théorème. Ce théorème apparaîtra plus tard, à la Renaissance, comme porteur d'enjeux théoriques et presque politiques absolument importants puisqu'aucune des traductions de l'époque n'en rend compte clairement,

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p.54

<sup>2</sup> C'est d'ailleurs, comme nous le verrons dans quelques instants, la raison pour laquelle Cézanne a connu d'immenses critiques alors qu'il cherchait à retrouver l'espace naturel des choses. S'il a été accusé de peindre comme un sauvage c'est parce qu'il retrouvait une vision originelle. En un sens, cette critique, bien que se voulant péjorative, est vraie car Cézanne est parvenue à rendre compte d'une vision que l'humanité semblait avoir perdu. Nous y reviendrons.

voire certains traducteurs en éludent purement et simplement la traduction. Panofsky résume très justement ce problème en écrivant :

« En fait, tout se passe comme si l'on avait perçu la contradiction entre une doctrine qui, en tant que *perspectiva naturalis*, ou *communis*, cherchait seulement, en liant les grandeurs visuelles aux angles visuels, à donner aux lois de la vision naturelle une formulation mathématique, et la *perspectiva artificialis* qui s'était développée entre temps et qui, à l'inverse, cherchait à promouvoir une construction de la surface artistique dont un artiste pût aisément acquérir la pratique ; or il est clair que, pour supprimer cette contradiction, il fallait sacrifier cet axiome des angles qui rendait insoluble le problème de la construction exacte d'une représentation perspective, puisque, comme on sait, on ne peut dérouler une surface sphérique sur un plan. »<sup>1</sup>

La problématique de la perspective n'est donc pas simplement une problématique strictement mathématique pour laquelle la plus ou moins grande approximation de sa construction est fonction de la vérité géométrique mais elle révèle un certain « style » ou plutôt une « forme symbolique », Panofsky reprenant ici la terminologie d'Ernst Cassirer. Le philosophe allemand donne la définition suivante de la forme symbolique :

« (...) un contenu signifiant d'ordre intelligible [qui] s'attache à un signe concret d'ordre sensible pour s'identifier profondément à lui. »<sup>2</sup>

Il n'y a pas une mais plusieurs perspectives qui s'inscrivent dans un champ plus général de recherches relatives à l'espace. C'est alors que Panofsky reprend les linéaments sinueux de l'histoire de la perspective.

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p.66-67

<sup>2</sup> *Ibid.*, p.78

b- Les linéaments sinueux de l'histoire de la perspective<sup>1</sup>

*\*L'Antiquité*

La première période distinguée par Panofsky est celle de la Grèce Antique, même s'il est possible de repérer des intentions perspectives dès les premiers temps de l'humanité<sup>2</sup> comme si les deux sorts étaient liés. La question qui ouvre le second chapitre de *La perspective comme forme symbolique* consiste à interroger les moyens par lesquels les grecs se sont munis d'une perspective alors qu'ils avaient pour principe la distance angulaire dont nous avons parlé plus haut. Panofsky défend alors l'hypothèse d'une perspective à base de cercles convergeant et dont le « point de fuite » serait l'œil. Cette perspective reste aléatoire et les difficultés de cette conception viennent de plus loin selon l'auteur : la focalisation Antique sur les corps. En effet, l'Antiquité ne semble être à même de pouvoir rendre compte uniquement que des corps composant l'œuvre et non de l'interstice, ou le « résidu » pour reprendre le mot de Panofsky, séparant ces corps. L'Antiquité n'a pas encore la « cohésion d'un monde parfaitement unifié »<sup>3</sup> selon l'auteur, elle est incapable de définir l'espace comme un continuum fait de relations et défend plutôt la conception d'un espace corpusculaire. On le voit chez Démocrite ou les épicuriens avec la thèse atomiste et le vide entre les atomes, on le voit chez Platon dans la distinction entre les éléments corporels géométrique et l'espace comme « *upodoké* informel », on le voit aussi chez Aristote lorsqu'il assigne six dimensions à l'espace générale (haut, bas, gauche, droite, avant, arrière) contre trois pour les corps (hauteur, largeur, profondeur). Tous ces exemples révèlent l'absence de conception d'un espace continu, l'Antiquité ne pouvant concevoir qu'une juxtaposition des corps et non un liant général les animant : c'est ce liant dont se chargera le Moyen Âge.

---

<sup>1</sup> Merleau-Ponty fut sans doute particulièrement sensible à ce passage de l'argumentation de Panofsky. En effet, dans une pensée de l'institution le développement historique ne se fait pas de façon linéaire mais est toujours sinueux et consiste en une recherche ne sachant pas où elle va mais prenant appui sur un thème particulier. Dans le cas de l'histoire de l'art vue par Panofsky, ce thème est la perspective. Merleau-Ponty est ici bien plus proche de Panofsky que de la théorie hégélienne que nous avons vu plus haut.

<sup>2</sup> C'est notamment la thèse soutenue par Alain Jaubert dans ses travaux concernant les fresques des grottes de Lascaux. Nous renvoyons ici à la très belle émission de télévision Palette qui aborde cette question et dont les DVD sont produits par Arte et Montparnasse éditions.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p.79

### *\*Le Moyen Âge*

Panofsky ouvre son troisième chapitre sur une remarque absolument capitale pour ce qui concerne la notion d'institution, remarque qui n'aura sans doute pas échappé à Merleau-Ponty. Il note en effet qu'en art la plupart des résolutions des problèmes passe par leur abandon ou détournement qui conduisent en apparence à « de grands retours en arrière »<sup>1</sup>. C'est ce qui est longtemps apparu aux critiques artistiques et historien de l'art du Moyen Âge et à vrai dire dans l'appréciation générale de cette période historique, comme si le monde avait connu une gestation de mille ans avant de naître une seconde fois... Par cette remarque et l'analyse qu'il va mener, Panofsky tente une sorte de réhabilitation du Moyen Âge. L'apport majeur de cette période consiste à réaliser ce à quoi l'Antiquité n'était parvenue, à savoir l'unification de l'espace. Pourtant elle n'y parvient que par un détour qui se traduit par une cristallisation des choses singulières : c'est l'interprétation proposée de la surabondance de l'utilisation des feuilles d'or ou de la neutralité des espaces intermédiaires. Ainsi, il n'y a plus de vide entre les corps et le liant proposé par le Moyen Âge fut thématized dans la philosophie néoplatoniste païenne et chrétienne comme lumière : « L'espace n'est rien d'autre que la plus subtile des lumières (...) »<sup>2</sup> écrit Proclus. Mais ce principe, s'il permet l'unification, ne conduit pas immédiatement à la possibilité de mesure de l'espace. C'est alors dans les travaux parallèles de l'art byzantin et de celui de l'Europe du Nord-Ouest que sera possible un dégagement d'avec l'Antiquité et que :

« Désormais les corps et l'espace sont soudés pour le meilleur et pour le pire, et quand, par la suite, le corps se délivrera à nouveau des attaches qui le lient à la surface, il ne pourra grandir sans que l'espace croisse aussi. »<sup>3</sup>

L'art retrouve alors une tridimensionnalité qui est, non plus corpusculaire comme durant l'Antiquité, mais celle d'une « substance homogène ». Au final, ce détour par l'homogénéisation de l'espace n'est pas un retour à la perspective Antique mais la propédeutique de la perspective moderne.

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p.94

<sup>2</sup> *Ibid.*, p.100

<sup>3</sup> *Ibid.*, p.110

### *\*La Renaissance*

C'est bien, pour Panofsky, dans la rencontre entre l'art byzantin et celui d'Europe du nord (surtout dans le domaine architectural et sculptural remarque-t-il) que se donne la condition de possibilité d'émergence de la perspective dans sa conception moderne. Les pères fondateurs de cette conception moderne de la perspective sont Giotto et Ducio. Ce qu'institue la perspective moderne c'est l'idée de passage du regard à travers le plan du tableau avec à l'appui une théorisation mathématique de l'espace perspectif. À propos de cette mathématisation de l'espace, il faut noter l'importance de l'*Annonciation* d'Ambrogio Lorenzetti qui inaugure un véritable tournant dans l'histoire de la peinture puisqu'il est sans doute le premier à rendre compte de l'« espace systématique » moderne. Autre tournant, ou plutôt paradigme de la conception moderne de la perspective, l'œuvre de Van Eyck qui atteint une compréhension spectaculaire de la perspective parvenant à faire converger toutes les perpendiculaires en un seul point. Ce à quoi parvient la Renaissance est donc la rationalisation de l'image de l'espace et comme l'écrit Panofsky en guise de conclusion :

« En fait, on avait réussi à opérer la transposition de l'espace psychophysiologique en espace mathématique, en d'autres termes, l'objectivation du subjectif. »<sup>1</sup>

Pourtant, bien qu'apparemment parvenue à son apogée, la perspective ne va pas cesser de susciter les controverses dans le domaine artistique.

### *\*La fin du problème perspectif ?*

L'histoire de la perspective est pour le moins sinieuse ; pourtant, malgré la perfection qu'elle atteint à la Renaissance, elle ne va pas cesser d'irriguer la problématique esthétique. Le problème par lequel nous avons inauguré notre réflexion, à savoir l'opposition entre vision subjective et objective, continuera à animer les défenseurs et opposants de la perspective. Tout artiste ou esthète ne peut faire l'économie de prendre position dans le débat qui concerne la perspective, ce qui fait d'elle un des motifs principal de l'art, voire de la conception de l'espace en général :

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p.159

« Il est tout aussi évident qu'à propos précisément de cette perspective et de ses problèmes nés des temps modernes, les époques, les nations et les individus allaient nécessairement devoir prendre résolument et ostensiblement position. »<sup>1</sup>

L'étonnement subsiste lorsqu'on analyse les critiques adressées à la perspective, car on lui prête tour à tour le défaut objectiviste et subjectiviste. Néanmoins, Panofsky signale que la plupart de ces attaques ne sont pas justifiées et que l'objectif de la perspective est de mathématiser l'espace visuel c'est-à-dire d'instituer un nouvel ordre dans l'espace visuel. Elle n'est donc ni objective, entendu comme séparée du corps percevant, ni subjective, entendu comme réduction de l'être réel à une apparition éphémère, mais l'institution d'un ordre possible de l'être perceptif. Elle est la condition d'un autre percevoir et, en cela, dépasse les simples querelles esthétiques pour atteindre un problème ontologique prenant en charge la question de l'être de l'espace dans sa relation avec l'être perceptif<sup>2</sup>.

Nous pensons ici avoir épuisé ce que nous pouvions dire de l'ouvrage de Panofsky tout en restant dans les limites qui nous semblaient justifier cette incursion et souhaitons aborder à présent la réception merleau-pontienne des thèses dont nous venons de rendre compte.

## 2) Merleau-Ponty, la perspective comme reprise d'un problème plus profond

L'idée centrale défendue par Merleau-Ponty consiste à montrer, à l'aide des travaux de Panofsky, que la logique esthétique n'est pas celle de Hegel mais repose sur un processus se créant en cheminant. S'il faut encore parler de logique artistique, celle-ci serait logique aveugle plutôt que développement de l'esprit. Certes, on peut voir s'opérer une logique à l'œuvre dans l'art, mais elle n'est qu'une illusion rétrospective de l'histoire ; la logique vient après, le présent est contingent. L'un des points forts de la notion d'institution est de remettre en cause les illusions de la méthode historique ; il est évidemment aisé de voir à l'œuvre une logique sur de la matière morte, c'est là tout la force du procédé analytico-historique. Pourtant, au moment où se fait l'histoire, cette

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p.170

<sup>2</sup> On comprend très bien l'intérêt de Merleau-Ponty pour la lecture de Panofsky.

logique n'apparaît pas et d'ailleurs l'histoire aurait pu prendre une toute autre forme, la méthode historique aurait tout aussi bien fonctionnée puisqu'elle repose sur la vision de choix déjà consommés. La logique de l'histoire se faisant, la logique de chaque dimension temporelle n'est ni directe ni achevée. Elle n'est pas directe car, comme l'a très bien montré Panofsky, la résolution de problèmes passe quasi exclusivement par des détours ou retour : on passe alors par une autre forme ou d'autres procédés artistiques qui instituent un «nouvel effort créateur »<sup>1</sup>. Elle est également inachevée car il n'y a pas d'épuisement de l'être perceptif, la peinture et le peintre ne cessent de recommencer, reprendre, rouvrir d'anciens problèmes... Le problème devient celui de comprendre à quel type de sens la peinture a à faire ; Merleau-Ponty y répond en écrivant :

« La notion d'institution [est] seule capable de le faire, comme ouverture d'un champ à l'intérieur duquel on peut décrire des [phases] ; il n'y a pas seulement pullulement d'œuvres et de trouvailles, mais des tentatives systématiques, - mais un champ qui, comme le champ visuel, n'est pas le tout, n'a pas de limites précises, et ouvre sur d'autres champs. »<sup>2</sup>

Le champ qui est institué par une nouvelle recherche artistique est animé d'un sens qui dépasse les intentions des artistes mais qui n'est pas une différence radicale avec ce qu'ils cherchaient ; ils trouvent autre chose que ce qu'ils cherchaient mais cette autre chose ils la désiraient plus secrètement ; c'est exactement le même constat que pour *La Recherche* de Proust. En art, comme en amour, la vérité qui s'offre est autre que celle désirée mais n'est pas insatisfaisante car elle relevait d'un désir plus profond. L'institution doit alors être comprise comme :

« Mélange de hasard et raison (...) »<sup>3</sup>.

Il y a hasard car les détournements de l'histoire de l'art n'ont pas vocation à répéter et trouver d'autres solutions aux anciens problèmes, ces détournements sont sincères et se veulent véritablement être rupture. Il y a raison car, quand bien même ces détournements sont sincères, ils participent rétrospectivement à une autre réponse

---

<sup>1</sup> *L'institution*, p.79

<sup>2</sup> *Ibid.*, p.79

<sup>3</sup> *Ibid.*, p.83



possible sur les problèmes plus profonds de l'art. Plus largement que la simple apparence de détournement, les rapports conflictuels de l'histoire de l'art avec la perspective ne font qu'interroger plus fondamentalement le rapport du peintre au monde. Merleau-Ponty dresse alors cette analogie extrêmement judicieuse et qui va dans le sens de Panofsky qui veut que la perspective :

« (...) est à [la] peinture ce que [le] langage est à [la] littérature. »<sup>1</sup>

Il s'agit d'une des conditions de possibilité dont les usages sont indéfinis. La peinture se développe par retour sur les problèmes et solutions des prédécesseurs, elle fonctionne comme dépassement qui conserve. Elle est contact avec l'être perceptif sans pour autant l'épuiser car ce dernier possède une multiplicité d'entrées possibles. L'histoire de la peinture doit donc être comprise du côté de chaque mouvement ou de chaque artiste comme volonté d'épuisement du visible, mais du côté de l'institution comme reprise et déplacement de motifs qui ne résolvent pas le problème mais le fait avancer comme rationalité de recherche. Cette proposition d'une nouvelle conception du développement de l'histoire de l'art ne concerne pas seulement l'histoire collective mais également l'histoire personnelle de chaque artiste. C'est ce que Merleau-Ponty va nous montrer avec l'exemple de Cézanne.

### **III- L'institution personnelle de l'œuvre**

#### 1) L'expression de l'espace chez Cézanne

Merleau-Ponty, de même qu'il s'était largement inspiré de Panofsky pour élaborer son diagnostic concernant l'institution publique de l'œuvre d'art, s'appuie ici sur le précieux travail de Liliane Brion-Guerry intitulé *Cézanne et l'expression de l'espace*. La thèse ici défendue consiste à soutenir que les artistes se distinguent suivant la vision qu'ils ont de l'espace.

« La conception spatiale d'un artiste est véritablement ce qui l'authentifie et l'individualise. »<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p.84

<sup>2</sup> Liliane Brion-Guerry, *Cézanne et l'expression de l'espace*, Albin Michel, 1995, p.13-14

Or justement, Cézanne apparaît comme celui qui, à travers sa recherche de l'espace, reprend le problème à zéro. Pour Brion-Guerry, seule un apport subjectif peut ouvrir une nouvelle dimension de recherche dans le domaine artistique et Cézanne est parvenu, semble-t-il par lui-même, à conquérir un nouveau champ visuel. Il n'est pas parti *ex nihilo* car, comme le remarque l'auteur, il fut l'un des peintres les plus cultivés de sa génération. Cependant, il est parvenu à réaliser une sorte d'époché<sup>1</sup> de son savoir pour offrir à sa peinture une vision radicalement originale. Ainsi, Cézanne rejoue à travers son corps personnel, l'histoire entière de la marche de l'art.

« Si étrange que cela puisse sembler, ce peintre du XIXe lorsqu'il installe son chevalet « recommence toute la peinture ». Comme il n'a accepté aucune solution toute faite, les problèmes éternels se posent à lui avec toute leur rigueur. Et le premier de tous : le problème de l'espace. »<sup>2</sup>

Merleau-Ponty fait le même constat dans *Le doute de Cézanne* :

« L'artiste selon Balzac ou selon Cézanne ne se contente pas d'être un animal cultivé, il assume la culture depuis son début et la fonde à nouveau, il parle comme le premier homme à parlé et peint comme si l'on n'avait jamais peint. »<sup>3</sup>

#### *\*Les premières œuvres de Cézanne (1860-1872)<sup>4</sup>*

Nous avons vu avec Panofsky, que les grecs privilégièrent plutôt une perspective subjective c'est-à-dire fondée sur la courbe. Il en sera de même pour les premières œuvres de Cézanne. Et de même que pour les grecs, la profondeur sera systématiquement manquée. Le motif que l'auteur se plaît à faire intervenir est la distinction entre la psychologie de Cézanne et le réel qu'il cherche à traduire. Les premières œuvres rendent compte justement de l'incapacité de Cézanne à sortir de ses démons personnels. Le réel ne sert que de stimulant à son imagination et toute sa

---

<sup>1</sup> C'est sans doute justement du fait de ce caractère que Merleau-Ponty fut tellement fasciné par Cézanne. Il réalisa en peinture le programme phénoménologique de Husserl.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p.28

<sup>3</sup> Merleau-Ponty, *Le doute de Cézanne* in *Sens et non-sens*, Gallimard, 1995, p.24

<sup>4</sup> Toutes les dates de périodisation que nous donnerons sont plus un indicatif qu'une réalité stricte. En effet, les passages d'une période à l'autre se font toujours dans une nuance que les chiffres ne permettent pas.

technique en dérive. La conséquence de cette discordance entre ses motivations personnelles et le réel réduit en serviteur des premières en est un certain malaise et un grand déséquilibre dans les réalisations. Cette règle connaît néanmoins quelques exceptions que l'on retrouve étonnamment dans les natures mortes de Cézanne. Dans *La nature morte au poêle* ou *La nature morte à la pendule*, il laisse une place à l'expression des objets tout en les enfermant rapidement dans des couleurs pétifiantes.

*\*La période « impressionniste » (1872-1879)*

Un seuil s'inaugure dans les recherches cézaniennes au moment où il fréquente les autres artistes, en particulier Pissarro. Il s'installe à Auvers-sur-Oise avec ce dernier durant les années capitales de 1873-1874. Il s'agit de deux années capitales car elles furent celles au cours desquelles, grâce à l'insistance de Pissarro, Cézanne se mit à peindre sur nature. Cette nouvelle pratique lui permit de sortir un peu de lui-même et des troubles qui animaient sa peinture pour s'intéresser au réel lui-même.

« Il semble que Cézanne se libère d'un cauchemar intérieur. Sa palette s'éclaircit, s'allège, les violents contrastes de noirs et de blancs font place à une véritable ivresse de couleurs claires. »<sup>1</sup>

La méthode de Pissarro à l'égard de son élève fut de lui interdire de quitter le motif tant qu'il n'avait pas fini sa toile pour ainsi empêcher son imagination envahissante de réaliser son œuvre négative. Mais Cézanne ne parvint jamais à atteindre un impressionnisme orthodoxe pour deux raisons : d'une part, il peignait trop lentement ce qui ne fonctionne guère avec l'idéal impressionniste de saisie d'un instant du monde et, d'autre part, les intentions du peintre diffèrent du programme impressionniste. Son objectif fut non pas de saisir l'évanescence du monde mais, presque au contraire, la synthèse des mondes possibles en un motif. Il cherche à enfermer un champ spatio-temporel du monde : il a pour visée non le réel mais le *sur-réel*. C'est ce problème de l'enfermement d'un continuum du monde en un tableau qui s'institue durant la période « impressionniste » de Cézanne et auquel il répondra différemment tout au long de son existence. Durant cette seconde période, il ne parvient pas à stabiliser l'espace dont il

---

<sup>1</sup> *Cézanne et l'expression de l'espace*, p.61

rend compte si bien que les objets semblent séparés par des frontières invisibles mais qui empêchent aux éléments de respirer les uns avec les autres. Si cette période fut absolument capitale car le peintre est parvenu en quelque sorte à poser le problème qu'il cherchait depuis le début à résoudre, elle ne propose pas encore de solution satisfaisante à ce problème posé. Il lui faudra attendre les années 1878-1879 pour trouver les premières solutions à son problème.

*\*La période constructiviste (1879-1894)*

Cette troisième période, communément appelée « constructiviste », ne constitue pas de rupture franche avec l'étape impressionniste mais apparaît plutôt comme le fruit d'une longue maturation des problèmes posés précédemment. Cézanne réalise pour la première fois une synthèse des éléments constitutifs de ses tableaux car il a trouvé les lois d'un continuum spatial qui passe par le travail exclusif de la couleur.

« Chez Cézanne au contraire, l'espace est un « continuum », un tout organique et comme tel, parfaitement un. (...) L'illusion perspective est obtenue du fait que le réel, contenant aérien et contenu solide, est traité comme une masse plastique unique. C'est parce que le paysage tout entier se comporte comme un seul volume que le galbe de ce volume suggère l'existence d'une troisième dimension. »<sup>1</sup>

Pourtant, encore une fois, Brion-Guerry note que la synthèse spatiale a souvent tendance à connaître deux points d'achoppement : soit Cézanne tend à oublier le rôle abstraitif qu'il doit jouer dans la reconstruction du réel pour parvenir à l'unité synthétique de tous les moments du monde qu'il cherche à enfermer en une seule forme, c'est-à-dire qu'il s'aliène au monde et ne parvient à transcender les évidences naturelles ; soit, et c'est ce qui arrive le plus fréquemment, il tend à oublier le réel au profit de ses possibilités créatrices. Encore une fois, et comme à chaque fois qu'il pense avoir trouvé la solution à ses problèmes, il se trouve face à une impasse. Pour surmonter celle-ci, il se donne comme programme d'avancer plus profondément encore dans la compréhension des lois du monde concret.

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p.114

« Je me rapprocherai de la réalité. Je la veux toute entière. »<sup>1</sup>

C'est ce programme aux parfums d'ontologie qu'il réalisera à la fin de son œuvre et de sa vie.

*\*Période synthétiste<sup>2</sup> et symbolique (1894-1906)*

L'ultime période de l'œuvre de Cézanne constitue un retour sur la période impressionniste, retour qui n'est pas recul mais bel et bien avancée<sup>3</sup>. Il avait en tout et pour tout deux alternatives : privilégier la possibilité abstractive du peintre (c'est le choix qui fut pris par le mouvement cubiste par exemple) ou revenir au motif, à la nature. C'est, comme on le sait, cette deuxième solution qui fut creusée par Cézanne. Bien qu'en apparence proche des techniques impressionniste, Cézanne en est au plus loin. La perfection de l'adéquation des touches colorées à la compréhension de la synthèse de la phénoménalisation du réel révèle alors un nouveau secret du monde :

« Les innombrables détails du concret lui apparaissent alors non plus comme une irrationnelle multiplicité, mais comme le reflet d'une ordonnance cachée dont il a percé le mystère. »<sup>4</sup>

La méthode que Cézanne utilise pour parvenir à ce résultat est dite du « passage », c'est-à-dire qu'il tente de réunir en un motif la diversité temporelle des phénomènes. Le résultat en est une intimité jamais atteinte entre le contenant aérien, à savoir les interstices entre les objets, et le contenu du tableau. Sa technique perspective se trouve alors dans la richesse des couleurs dont il use. Cézanne, à la fin de sa vie conquiert un tableau-monde, un tableau au sein duquel un continuum mondain ne vient pas briser mais soutient le monde et l'objet, la réalité diurne et son évocation dans le rêve. Le spectateur peut véritablement entrer dans le tableau, celui-ci lui faisant accueil comme le monde lui ferait accueil. La « respiration dans l'être » dont parle Merleau-Ponty dans

---

<sup>1</sup> Joachim Gasquet, *Cézanne*, Bernheim Jeune, 1921, p.198

<sup>2</sup> L'expression est de Venturi.

<sup>3</sup> On le sait bien à présent que, grâce à la notion d'institution, les retours, reprises... ne sont jamais des régressions mais l'un des moyens de la continuation de la recherche.

<sup>4</sup> Brion-Guerry, p.151

*L'œil et l'esprit* est véritablement atteinte à la fin de la vie du peintre et comme le note Liliane Brion-Guerry :

« L'espace s'est entrouvert sur l'infini. »<sup>1</sup>

Cette étude concernant Cézanne tendait à prouver la trajectoire sinusoïdale du peintre et, plus largement de tout peintre en général. C'est exactement ce que retiendra Merleau-Ponty dans son cours sur l'institution.

## 2) Cézanne ou le paradigme de la recherche artistique comme institution

Pour Merleau-Ponty, il y a bien un prolongement entre l'institution privée et publique. L'œuvre, à l'instar de l'amour, dégage un sens dont la signification est ouverte, c'est-à-dire qu'il n'y a pas de route toute tracée à la signification mais qu'elle se développe sans logique, par reprise, décalage, ambigüité et où subsiste néanmoins :

« (...) une sorte d'identité du tout et des parties, du début et de la fin. Sorte d'éternité existentielle par auto-interprétation. »<sup>2</sup>

Cézanne révèle parfaitement cela, lui qui, à force de recherches et par des détours incroyables, fut néanmoins toujours animé par la même question à laquelle il n'apportera de réponse satisfaisante qu'à la fin de sa vie. Cézanne montre bien cette identité du début et de la fin, du tout (l'histoire de l'art) et de la partie (lui-même). Au fond ce qu'il révèle est cette identité profonde entre le peintre et l'être qu'il tente de restituer : l'œuvre est toujours animée par un désir ontologique en ce sens que, comme le dit Merleau-Ponty à plusieurs reprises, le peintre mais aussi l'écrivain tentent d'ouvrir sur un monde qui faisait défaut à la perception<sup>3</sup>. L'histoire de la peinture est une histoire qui fonctionne sur le mode institutionnel. Puisque c'est l'être qui est visé en peinture, Cézanne le montre bien, il ne peut y avoir d'accumulation, on n'accumule pas de l'être.

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p.193

<sup>2</sup> *L'institution*, p.87

<sup>3</sup> Il y a chez Merleau-Ponty une véritable poétique de l'œuvre au sens premier de création. Seulement il n'y a pas création ex-nihilo comme dans une tradition chrétienne mais toujours création à partir d'un chaos originare recomposé par l'artiste. Il y a quelque chose d'éminemment grec chez Merleau-Ponty. La création se fait toujours à partir et dans le monde, elle n'en sort d'ailleurs pas mais permet de le travailler de l'intérieur, de le moduler, de l'ouvrir sur des dimensions inconnues.

Ce qui a été montré une fois par un peintre est valable pour le reste des siècles en tant que résolution d'un problème ou d'un manque particulier. Tous les problèmes de la peinture sont liés puisque tous les peintres cherchent à chanter l'être sous des tonalités particulières et à partir de perspectives propres, comme nous l'avons vu avec Panofsky. Ce qu'il faut retenir, c'est l'omniprésence de l'être et la finitude du peintre. C'est pourquoi, il n'y a pas d'acquis en peinture mais pourtant, il y a bien une histoire qui fonctionne comme institution. Chaque peintre bouleverse la peinture de ses prédécesseurs et recompose le monde global de la peinture. Il faut alors thématiser ce phénomène comme recomposition des lignes de force qui se jouaient au sein d'une structure, voire éclatement ou élargissement de la structure et non pas comme une accumulation, un surplus qui vient recouvrir le passé. S'il y avait accumulation, les propositions des autres peintres resteraient indifférentes aux nouvelles propositions. Ici, il n'en est rien et les peintures présentes peuvent paradoxalement éclairer celles du passé. Le dialogue n'est jamais interrompu en art et c'est pourquoi un peintre ne peut peindre sans se plonger dans le visible et notamment les visibilité dévoilées par ses prédécesseurs. Le peintre ouvre des champs de l'être jusque-là inexplorés qui expriment différemment ce qui a été dit dans le passé, que ce soit ce que lui a dit ou ce que les autres ont dit... Mais une fois qu'une nouvelle façon de célébrer l'être a été trouvée par lui, l'histoire ne s'arrête pas et de nouveaux problèmes surgissent à l'intérieur même de ses solutions. Il n'y a pas de solution définitive mais seulement des éclaircissements qui créent d'autres zones d'ombre. D'une certaine manière, on n'avance pas en peinture mais on ne recule pas non plus, on recompose différemment avec l'être comme le peintre avec ses couleurs. C'est ce que Merleau-Ponty entend par institution. Une histoire qui fonctionne par dialogue, recomposition, éclaircissement du passé par le présent et vice et versa, qui résout continuellement le même problème, celui du visible, et qui ne peut finir car, des nouveaux champs qui sont ouverts, naissent de nouveaux invisibles.

Pour conclure, nous aimerions reprendre les derniers mots de Merleau-Ponty dans *L'œil et l'esprit* :

« (...) en un sens la première des peintures allait jusqu'au fond de l'avenir. Si nulle peinture n'achève la peinture, si même nulle œuvre ne s'achève absolument, chaque création change, altère, éclaire, approfondit, confirme, exalte, recrée ou crée d'avantage

toutes les autres. Si les créations ne sont pas un acquis, ce n'est pas seulement que, comme toutes choses, elles passent, c'est aussi qu'elles ont presque toute leur vie devant elles. »<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup>Merleau-Ponty, *L'oeil et l'esprit*, Folio Essai, 2007, p.92



## Chapitre IV

### L'institution d'un savoir (Husserl)

*« Il faut une idéalité qui ait besoin de temps. »*

(Merleau-Ponty)

## Introduction

La logique de l'institution fonctionnait jusqu'à présent comme recherche et reprise s'appuyant sur l'ouverture d'une dimension faisant sens et dont l'avancée n'est pas linéaire. Il y a dans l'institution :

« Lien entre l'événement et l'essence. »<sup>1</sup>

Pourtant, est-il possible de soutenir cette thèse dans le domaine du savoir ? Le savoir n'est-il pas travail au sein d'un monde des idées ou monde supra-lunaire dont les règles sont indistinctes du caractère événementiel, c'est-à-dire concret, de l'institution ? N'y a-t-il pas adéquation entre le savoir et ce qu'il vise ? N'y a-t-il pas essentialité pure dans le savoir et distinction radicale avec le monde concret ? Si la tradition occidentale a raison de distinguer ces deux ordres, ne faut-il pas alors en droit faire prévaloir cet ordre de l'essence sur celui de l'événement ? Enfin, n'y a-t-il pas logique et continuité ? C'est ici l'ensemble des problèmes de l'institution lorsqu'elle atteint le domaine du savoir « pur ». Merleau-Ponty va défendre que la logique institutionnelle fonctionne même à ce niveau. Pour ce faire, il va recourir aux travaux du dernier Husserl dans *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, et plus particulièrement à l'appendice III consacré à *L'origine de la géométrie*. Ce texte célèbre eut de grands échos à l'époque et pas seulement chez Merleau-Ponty (on peut également penser au travail important réalisé par Jacques Derrida dont la traduction est encore celle retenue aujourd'hui). Pour bien comprendre l'enjeu de la problématique de l'institution lorsqu'elle s'applique au domaine du savoir, il nous faut d'abord revenir sur ce texte-source avant d'en voir l'interprétation et les ajouts merleau-pontiens.

### I- Husserl, la géométrie comme institution

Le problème qui se pose à Husserl dans *L'origine de la géométrie*, qui est en réalité le troisième appendice du paragraphe 9 de la *Krisis...* consacré à *La mathématisation galiléenne de la nature*, est celui de comprendre comment il est possible de parler de

---

<sup>1</sup> *L'institution*, p.89

« la » géométrie<sup>1</sup> en dépit de l'extrême hétérogénéité des systèmes géométriques qu'a connu l'histoire. Pour le dire autrement, il s'agit de comprendre comment la géométrie peut à la fois être considérée comme une et multiple, comme toujours-déjà là et pourtant étant le fruit d'une construction historique. La géométrie donne cette impression d'être à la portée de la main, immédiatement disponible à l'utilisation, sa présence se donne comme évidence éternelle. C'est ce présupposé que Husserl va mettre en lumière pour avancer la nécessité de poser une « question en retour »<sup>2</sup> concernant l'origine de la géométrie. Celle-ci ne consiste pas en une découverte de vérités éternelles et extra-mondaines, elle est inscrite dans une histoire qui conditionne un certain développement.

« De toute nécessité, nos considérations conduiront vers les plus profonds problèmes de sens, problèmes de la science et de l'histoire de la science en général, et même finalement d'une histoire universelle en général (...) »<sup>3</sup>

Cette question de l'origine de la géométrie, d'apparence régionale, recouvre en réalité une portée générale qu'il s'agira de dévoiler. Le cas de l'origine de la géométrie recouvre une nouvelle compréhension du concept global d'histoire ici entendue en un sens distinct de la conception classique. Il ne s'agit pas de faire de l'histoire factuelle car les données manquent : on ne peut connaître l'origine empirique de la géométrie ni le premier géomètre car la géométrie est sans doute le résultat d'un ensemble de facteurs, d'un ensemble de personnes et est probablement issue de divers lieux géographiques. S'il ne s'agit pas de prétendre à une histoire empirique, de quelle nature sera-t-elle ? L'histoire est ici envisagée comme surgissement d'un nouveau champ de réalité qui, une fois institué, connaît une temporalité « insolite » dont il faut montrer les ressorts. Nous sommes ici très proches de la définition de l'institution chez Merleau-Ponty.

« (...) notre préoccupation doit aller plutôt vers une question en retour sur le sens le plus originaire selon lequel la géométrie est née un jour < et, > dès lors, est restée présente

---

<sup>1</sup> Géométrie est ici comprise comme « (...) toutes les disciplines qui traitent de formes dont l'existence mathématique se déploie dans la spatio-temporalité pure ». (p.404)

<sup>2</sup> Husserl, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, Gallimard, coll. Tel, 1989, p.403

<sup>3</sup> *Id.*

comme tradition millénaire, le reste encore pour nous et se tient dans le vif d'une élaboration incessante (...) »<sup>1</sup>

Husserl propose donc une sorte d'archéologie du savoir sans vestige du passé, archéologie sans preuve matérielle de ce qui s'est joué. Il devient dans ces conditions complexe de trouver le point de départ de l'investigation. Husserl propose de partir de la tradition pour voir à l'œuvre le phénomène de « (...) la géométrie toute prête »<sup>2</sup>. Chaque société est traversée par un ensemble de traditions qui toutes participent à offrir un monde à disposition. Les traditions permettent de répondre aux questions que chacun serait susceptible de se poser et offrent des vérités d'évidence, comme si le monde ne pouvait être autrement qu'il n'est. Pourtant, une investigation sur les traditions permet rapidement de révéler l'insuffisance des solutions apportées pour dévoiler que les vérités d'évidence en recouvrent de plus profondes : c'est là la méthode utilisée par Husserl. Par un simple travail sur une tradition particulière, ici la géométrie, il devient possible d'éclairer ce nouveau concept d'histoire reposant sur « la question en retour » dont parle Husserl. L'épistémologie traditionnelle propose de penser la géométrie comme une totalité se nourrissant des acquis successifs de chaque géomètre, ce qui permet de voir que son histoire se développe comme synthèse totalisant l'ensemble des acquis et dont chaque acquis nouveau recompose l'ensemble de la structure. Le principe cumulatif n'est pas simplement additif, il est qualitatif : chaque acquis transforme la structure globale qui précédait, c'est-à-dire d'une part que, pour qu'il y ait acquis, il faut prendre en considération la structure existante et d'autre part que tout acquis recouvre et modifie la structure. Le passé de la structure est donc en même temps présent et absent : présent car les vérités de la structure sont prouvées et certaines sans qu'il soit besoin d'y revenir ; absent car il est souvent impossible de savoir pourquoi telle ou telle vérité fut dégagée à tel moment, voire même qui a contribué à fournir telle ou telle vérité. L'applicabilité des théorèmes scientifiques serait toute aussi grande si nous ne savions pas qui avait inventé tel ou tel théorème particulier du moment que la tradition retienne les théorèmes en question. Pourtant cela ne veut pas dire que le scientifique soit placé en face d'un ciel des idées d'où il ferait sortir les vérités dont il a besoin ; les vérités ne précèdent pas leur élaboration. Il y a création de ces vérités en même temps que leur

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p.404

<sup>2</sup> *Id.*

découverte, c'est la raison pour laquelle la structure globale se trouve transformée à chaque nouvelle découverte.

Pourtant, comme le remarque Husserl, cette problématique est bien trop générale et ne rend pas compte du fait qu'en première instance, ce sont les géomètres qui font avancer l'histoire de la géométrie. Certes, réfléchir sur la tradition est capital pour envisager le socle de connaissance à disposition en un instant précis, mais le moteur de l'histoire reste le géomètre, c'est-à-dire une subjectivité psychique œuvrant solitairement. Or, c'est ici qu'intervient un second problème qui est tout aussi capital que le premier : le géomètre travaille la géométrie subjectivement à partir de son esprit propre ; or la géométrie n'existe pas comme psychisme ou pas seulement, elle participe à une sphère qui peut être distinguée du simple psychisme et est située dans un domaine transcendantal.

« Mais l'existence géométrique n'est pas existence psychique, elle n'est pas existence de quelque chose de personnel dans la sphère personnelle de la conscience ; elle est existence d'un être-là, objectivement, pour « tout-le-monde » (pour le géomètre réel et possible ou pour quiconque comprend la géométrie).<sup>1</sup>

Le problème est alors de savoir comment concilier cette sphère personnelle avec la sphère objective que représente la géométrie. Husserl avance la thèse voulant que ce soit le langage qui offre le liant entre le domaine personnel et le domaine objectif. Comment y parvient-il ? Il faut partir de l'idée d'un toujours-déjà-là de la conscience du monde et des autres. Puisque j'ai toujours à l'horizon de ma conscience le monde et les autres, je peux a priori entrer en communication avec eux, je présuppose toujours possible une interaction avec le monde et un dialogue avec les hommes. Cette supposition a priori de communicabilité induit également la supposition d'un horizon universelle du langage : en droit, je puis communiquer avec tout homme, même si en fait je participe toujours à une ou plusieurs communautés de langage partielles. Il y a une attente de chacun à pouvoir communiquer dans une pleine compréhension avec quiconque, même si de fait cela n'arrive pas systématiquement voire jamais.

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p.406

« Dans la connexion de la compréhension mutuelle par le langage, la production originale et le produit d'un seul sujet peuvent être re-compris *activement* par les autres. »<sup>1</sup>

La communication, lorsqu'elle aboutit, c'est-à-dire lorsqu'un sujet parvient à se faire entendre par un autre, le second a le sentiment d'avoir participé à une discussion objective et s'approprie les vérités qui ressortent de la discussion. Alors que le premier sait pertinemment qu'il est à l'origine de la production de la vérité, le second pense que cette vérité est tirée d'une réalité objective dépassant les simples subjectivités communicantes. On voit donc ici le rôle absolument capital joué par le langage dans la construction de la vérité. Pour résumer la position husserlienne, il faut remarquer le lien infrangible entre le monde, le sujet et les autres, ces trois domaines entretenant des relations de conditionnements réciproques. Néanmoins, Husserl s'est jusque-là concentré sur une « transmission actuelle » de l'objectivité ; or, une vérité se prétend être valable pour de nombreuses générations dépassant largement sa transmission intersubjective.

Ce qui permet à la formation idéale d'atteindre à sa forme objective est l'écrit. L'écrit élargit, en droit pour toute l'humanité, cette communication entre les hommes. L'horizon d'humanité fait un pas capital avec l'écrit car les vérités peuvent désormais être consignées, sauvegardées, discutées... à travers les siècles. Pourtant le type de transmission ou de communication n'est pas du tout le même à l'oral et à l'écrit. Si à l'oral la communication se fait sous forme de dialogue, c'est-à-dire que l'interaction recouvre pour chacun des participants un mélange d'activité et de passivité, à l'écrit le récepteur ne peut d'abord être que passif. Prendre en considération un écrit c'est d'abord le recevoir sans pouvoir le modifier ; il faut admettre passivement ce qui est énoncé avant de pouvoir prétendre à une quelconque compréhension ou modification, c'est le principe de charité. L'écrit, contrairement à l'oral, nécessite une « réactivation » afin d'inverser le caractère seulement passif de la réception. Son sens et ses vérités ne se donnent que comme sédimentations qu'il s'agit de faire ressurgir.

Une autre question se pose alors qui est de savoir comment ce ressurgissement est possible ; comment se fait-il que sans passer par l'ensemble des chaînes des raisons, ce

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p.410

qui conduirait à une régression à l'infini, il est possible d'avoir accès aux vérités d'origines. Husserl défend que, « l'authenticité d'origine » survit au passage du temps dans les sciences. Même si la science avance, les vérités originaires survivent et sont admises une fois pour toute, si bien que leur sédimentation est un acquis définitif. Il s'agit là d'une compréhension autre du concept de tradition, car la tradition n'est plus de l'ordre mythique mais heuristique.

« (...) la géométrie a pu, dans le progrès des formations (*Bildungen*) logiques, préserver en tant que science déductive son sens d'origine authentique. En d'autres termes, c'est alors seulement que chaque géomètre a pu être habilité à se porter à l'évidence médiate de ce que chaque proposition porte en elle-même, non pas simplement en tant que sens propositionnel sédimenté (logique), mais en tant que sens effectif, le sens de vérité. Et il en va de même pour toute la géométrie. »<sup>1</sup>

Même si, idéalement, il faudrait pouvoir réactiver l'ensemble des vérités originaires, en fait la science fonctionne tout autrement. Les deux principes qui gouvernent les rapports à la science sont : son caractère « *tout prêt* » et son efficacité. Personne parmi les scientifiques ni les épistémologues traditionnels ne pose la question en retour sur le moment de l'institution de la science et les conséquences pouvant en être tirées. Seule l'efficacité de la science appliquée suffit au succès de celle-ci. Pour le dire autrement, l'esprit scientifique veut que, puisque le système fonctionne, pourquoi en interroger la pertinence ? Le travail de Husserl et la « question en retour » consiste justement à interroger la pertinence de la géométrie. Or, comprendre l'institution d'une science comme la géométrie permet de penser à nouveaux frais le processus historique de la science. L'idée principale ici est de voir que la science fonctionne sur un mode institutionnel. Une fois que le premier ou les premiers scientifiques ont découvert les principes originaires de la géométrie, un nouvel espace-temps fut créé et une histoire fut instituée. Ensuite, les successeurs n'ont fait que travailler de l'intérieur ce nouveau champ d'investigation pour lui permettre de se développer et connaître un accroissement particulier. Le moment matrice est celui du surgissement de ce nouveau champ qui eut pour conséquence de modifier la perception du monde de l'ensemble de l'humanité : l'humanité avant et après la géométrie n'est pas la même (d'ailleurs il est

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p.415

possible d'interroger la pertinence d'un concept d'humanité sans géométrie). Pourtant cette question des origines n'est plus posée car seule l'efficacité semble compter :

« Dans son extraordinaire extension, l'utilité pratique est devenue d'elle-même un motif capital de l'accélération de ces sciences et du prix qu'on leur attache. C'est pourquoi il va aussi de soi que le sens de vérité originnaire une fois perdu, il se soit rendu si peu sensible que le besoin même de la question en retour correspondante ait d'abord dû être réveillé, et, plus encore, que le sens vrai de cette question ait d'abord dû être découvert. »<sup>1</sup>

Husserl refuse d'admettre la frontière séculaire entre épistémologie, histoire et production subjective. Pour lui, ces trois domaines sont intimement liés et, si on parvient à penser l'origine de la géométrie, son caractère historique apparaît immédiatement, c'est-à-dire le fait que la géométrie ne soit pas rapport à un ciel des idées mais à une histoire : la géométrie révèle « l'a priori universel de l'histoire dans la plus haute richesse de ses composantes. »<sup>2</sup>

Pour conclure, Husserl répond à deux objections qui pourraient lui être adressées. La première consisterait à lui objecter que l'histoire est d'abord l'histoire des faits et des personnes et, dans le cas de l'origine de la géométrie, il faut connaître les noms des premiers géomètres, les théorèmes qu'ils auraient produits... À cette première objection Husserl répond qu'il n'est absolument pas nécessaire de connaître quelque « Thalès imaginaire »<sup>3</sup> pour comprendre l'origine de la géométrie comme institution d'un nouveau champ d'investigation de l'humanité. Les faits historiques tels que l'histoire les envisage traditionnellement ne sont ici d'aucune utilité puisque même si l'origine empirique est indécidable, l'origine géométrique survit au présent. Dans les propositions géométriques présentes, les vérités originaires subsistent si bien que ce n'est pas la peine de chercher tel ou tel fait empirique mais simplement de reconnaître l'a priori historique, c'est-à-dire que la géométrie est une pratique historique issue de l'humanité et non pas un a priori toujours-déjà là : la géométrie est le résultat d'une construction humaine dans son rapport avec le monde et non une présence a priori qu'il suffit de dévoiler à partir d'un ciel des idées. Il y a développement endogène de la géométrie qui repose sur la tradition et évolue en fonction d'une discussion interne aux

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p.417

<sup>2</sup> *Ibid.*, p.420

<sup>3</sup> *Ibid.*, p.418



problématiques propre à ce domaine. Sans tradition, la géométrie ne pourrait connaître le même développement, c'est la raison pour laquelle ses vérités dépendent essentiellement des travaux passés. La théorie selon laquelle la géométrie est un travail sur des formes a priori du savoir, détachées de toute inscription mondaine, laisserait à croire que le développement de la géométrie est anhistorique, qu'à chaque époque il serait possible de découvrir des vérités sans rapport avec le champ d'investigation que représente la tradition. Or, c'est ce à quoi s'oppose justement Husserl qui propose au contraire de penser l'histoire de la géométrie comme structure au sein de laquelle chaque géomètre travaille dans une discussion serrée, même si plus ou moins consciente, avec les autres géomètres de son époque mais également des époques précédentes. Pour Husserl, il n'y a donc pas contradiction entre une théorie de l'histoire et une théorie de l'épistémologie : les scientifiques travaillent au sein du monde et à partir d'une tradition scientifique sur des formes transcendantes. Par là, il permet d'élargir sensiblement le concept d'histoire.

La seconde objection attendue par Husserl, qui est liée à la première, consisterait à contredire la possibilité de dévoiler un « a priori » universel de l'histoire. L'historicisme, dans son désir de facticité, ne peut accepter de penser une histoire reposant sur un a priori. À cela Husserl répond que la géométrie peut être pensée comme a priori dès lors que l'on interroge son institution. Dès que la géométrie est instituée, elle devient valable en droit pour tout homme :

« C'est une conviction universelle que la géométrie est valable avec toutes ses vérités dans une universalité inconditionnée pour tous les hommes, tous les temps, tous les peuples, non seulement pour tous en tant que facticités historiques, mais pour tous ceux qu'on peut imaginer en général. Les présuppositions principielles de cette conviction n'ont jamais été sondées, parce qu'elles n'ont jamais été sérieusement problématisées. Mais il est devenu aussi claire pour nous que chaque établissement d'un fait historique élève la prétention à une objectivité inconditionnée, et qu'il présuppose de même cet *a priori* invariant ou absolu. »<sup>1</sup>

Cette longue citation permet de voir toute l'étendue du problème. D'une part, la géométrie doit avoir été instituée à un moment dont la date ne fait pas problème en soi,

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p.426

et en même temps elle prétend à une universalité a priori. La géométrie est en quelque sorte toujours-déjà capable de surgir même si elle ne surgit pas. Elle est toujours-déjà en puissance mais, dès qu'elle s'actualise, ouvre un champ radicalement neuf qui se développera dans une discussion interne.

Enfin, Husserl tente de concilier histoire, épistémologie et production subjective. La géométrie est à la fois le fruit d'une histoire et un travail sur des formes transcendantales de la pensée, elle est mondaine et extra-mondaine. Elle se donne sous forme de reprise d'une tradition et se développe par modification de sa structure globale. Cette temporalité originale de la géométrie et la portée générale de la thèse n'échappe pas à Merleau-Ponty qui y verra le signe de l'applicabilité de la notion d'institution au savoir.

« Husserl parle d'entrelacement, de transgression d'*Ineinander*. Ceci n'est pas mélange d'immanence et de causalité. C'est découverte d'une troisième dimension, celle de la  $\phi$ , celle de l'Être, - le présent vivant comme lien du présent et du passé d'un invisible, donc comme unité non enveloppante de cette « conscience », et de même unité non enveloppante de l'histoire, sorte d'identité à distance, verticale. »<sup>1</sup>

## II- Merleau-Ponty, l'ancrage mondain des idéalités

L'interprétation merleau-pontienne de *L'origine de la géométrie* est présente dans deux textes : le cours sur *L'institution* bien sûr, mais aussi un autre cours plus tardif intitulé *Husserl aux limites de la phénoménologie*. Puisque nous avons traité de la thèse de Husserl dans son développement, nous adopterons ici une approche plus conceptuelle en voyant les concepts retenus par Merleau-Ponty dans sa lecture de Husserl. De même que Husserl, à la fin de sa vie, cherchait à faire parler le silence, l'ambition de Merleau-Ponty est de révéler un impensé ou plutôt une interprétation méconnue du phénoménologue allemand. Il dit clairement qu'il va procéder à une lecture symptomale de ce dernier :

---

<sup>1</sup> Merleau-Ponty, *Husserl aux limites de la phénoménologie*, in *Notes de cours sur l'origine de la géométrie de Husserl*, PUF, coll. Épiméthée, 1998, p.16

« Je ne propose pas interprétation d'ensemble cohérente de Husserl et ne l'ai jamais fait. Je dis seulement que son œuvre contient autre chose que le premier Husserl. Pour le montrer, recours aux textes. »<sup>1</sup>

Le problème général pointé par Merleau-Ponty est cette inflexion des thèses husserliennes en vue d'une prise en compte plus grande du sol mondain de l'idéalité. La conscience n'est plus hors monde mais incarnée et dans une relation d'institution étroite avec le système « corps-monde-vérité-langage-histoire, homme »<sup>2</sup>. Cette thèse est très puissante est invite à casser la tradition occidentale, c'est-à-dire cartésienne, des dualismes pour penser le mouvement de conditionnement réciproque entre toutes les régions de l'Être<sup>3</sup>. Il n'y a pas rupture radicale de la mondanité à l'idéalité mais passage qui se fait par « sublimation » d'un ordre à l'autre.

Les propriétés géométriques existaient bien avant leur découverte mais cela ne veut pas dire que ces vérités soient atemporelles : l'idée que la vérité était présente avant sa découverte n'a de sens que rétrospectivement. C'est une fois que l'histoire est jouée qu'il devient possible de voir que la vérité était déjà-là mais si la découverte n'avait pas été réalisée, il n'y aurait pas de vérité. Toute historicité en général, et l'historicité de la géométrie en particulier, n'est visible qu'a posteriori. Il y a un concept d'histoire, différent de celui que cherche Merleau-Ponty, qui ne travaille que l'histoire passée, digérée, morte. Tout l'enjeu du concept d'institution est une compréhension vivante de l'histoire. Dans le concept merleau-pontien d'histoire, toute valeur de vérité est rétroactive, son éternité réelle dépend de sa découverte temporelle. Ce qui fait sens à un moment donné est une structure modifiable et jamais close, non pas une monade fermée sur elle-même mais un milieu entre puissance et acte. La structure est toujours en acte, elle donne l'illusion de ne pouvoir être autrement : c'est ici l'idéal ou la croyance des scientifiques dans les vérités éternelles. Et pourtant, elle est toujours sur le point de muter, toujours en imminence et la science peut se définir avec Bachelard comme fonctionnant par révolutions. Le terme de révolution est sans doute trop fort ici car il suppose un état radicalement neuf et une rupture avec ce qui précède. Or, ici il n'est pas

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p.15

<sup>2</sup> *Id.*

<sup>3</sup> Cet esprit de remise en cause des dualismes propre à toute une frange de la philosophie française postcartésienne constitue l'un des enjeux d'une thèse à venir de Camille Riquier.

question de cela : tout acquis scientifique prend appui sur la science précédente et s'en nourrit même si le modèle est radicalement revu.

« L'histoire du savoir se contracte sur elle-même à mesure qu'elle avance, mais elle ne trouve jamais l'ordre des structures, sa lumière n'est jamais toute au présent, il y a un double rapport de *Fundierung*. Cette histoire marche comme les écrevisses, regarde vers le passé, ne voit pas en face le monde des idées. »<sup>1</sup>

Si le savoir repose sur une temporalité particulière, c'est qu'il correspond à une autre forme d'institution. Certes, nous ne sommes plus dans l'institution animale ou individuelle du sentiment ou de l'œuvre, mais il se joue les mêmes dynamiques qu'à ces premiers niveaux. Ce qui diffère des institutions précédentes est le rythme et le rapport que le savoir entretient avec sa propre histoire. La tradition scientifique, comme l'a très bien soutenu Husserl, tend à s'oublier comme tradition, tend à oublier ses origines pour plaider en faveur des vérités éternelles. Mais il est toujours possible de réactiver cette tradition, de la faire jouer contre elle-même et de prouver l'ancrage temporel et mondain du surgissement des vérités scientifiques. La production scientifique ne doit par là plus être considérée comme participation à l'un, travail ontologique, mais plutôt comme le résultat d'une structure culturelle déterminant les enjeux, les problèmes déjà résolus et les problèmes à résoudre. Ce qu'il y a de commun entre toutes les institutions est justement cette « situation-problème » qui appelle une recherche afin de combler les manques, les trous, les invisibles. Ce qui se distingue des premières formes d'institution est que dans le domaine du savoir, toute structure nouvelle apparaît comme définitive. La temporalité du savoir est à la fois plus lente et plus sèche : si une transformation de structure intervient, la structure précédente est jugée caduque et les retours sont moins fréquents qu'en art par exemple. Les sentences de la recherche scientifiques sont plus définitives mais ne sont pas séparées de toute contingence historique. Entre les différentes institutions, il est question d'une différence de degrés et non de nature. La science fonctionne par sublimation dans des sphères de plus en plus formelles mais ne doit pas oublier ses origines au risque de devenir stérile.

« (...) le système des significations n'est pas intemporel, (...), [sa lumière] ne descend pas seulement des principes aux conséquences ; elle est sublimation d'une lumière du

---

<sup>1</sup> *L'institution*, p.92

concret, « idéalisation », s'élève au-dessus de lui par récurrence, ne le dépasse pas sinon en le conservant. C'est pourquoi c'est toujours par retour au concret que l'on peut poursuivre une vérité plus ample, et non en développant simples conséquences des premières découvertes. Stérilité d'une science qui oublierait ses origines. »<sup>1</sup>

La science ne travaille pas un savoir absolu mais fonctionne suivant le paradigme de la recherche, du dialogue entre les âges, de la mise en contradiction ou de la confirmation de tout ou partie d'un système, en un mot elle fonctionne comme institution. Nous concluons avec Merleau-Ponty :

« Donc il y a emboîtement des vues perspectives, il n'y a pas emboîtement d'elles toutes dans un savoir absolu, dernier, complètement décentré, *i.e.* sans implications de sens non développé. La naïveté perceptive demeure. Le passage du particulier à l'universel n'est jamais fini. Et le modèle de toute lumière math[ématique], nécessité math[ématique] demeure l'acte de *Sinngebung* dans un contexte partiel. « Vérité structurale » (Wertheimer). L'histoire du savoir se contracte sur elle-même en avançant, abrège son procès empirique, mais regarde toujours vers les emboîtements réalisés, ne voit pas les « essences » face à face ; et réciproquement on peut dire que la première démarche démonstrative ouvrait un champ auquel les suivantes ne cessent pas d'appartenir, inaugurerait « tâche infinie ». »<sup>2</sup>

S'il n'est plus possible de parler de monde des idées, quel est le lieu de celles-ci ? Merleau-Ponty, en approfondissant Husserl défend un culturalisme de la pensée. C'est donc vers une nouvelle compréhension de l'histoire et de la culture que nous devons nous diriger. Merleau-Ponty y parvient à travers une confrontation des visions de Febvre, Hegel et Lévi-Strauss.

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p.94

<sup>2</sup> *Ibid.*, p.97

## Chapitre V

### L'institution historique et culturelle (Febvre, Hegel, Lévi-Strauss)

*« (...) l'historien n'est pas celui qui sait. Il est celui qui cherche. »*

Lucien Febvre

## Introduction

Nous arrivons ici au terme de notre parcours concernant le concept merleau-pontien d'institution. Le motif de l'institution fut dégagé à tous les niveaux étudiés jusqu'à présent, aussi bien en ce qui concerne l'institution privée que publique, c'est-à-dire dans les domaines de la vie et du corps, du sentiment et de l'amour, de l'art et de la vérité. Cependant, il reste une inconnue dans l'équation que nous tentons de mettre en place et qui concerne l'histoire elle-même. Nous savons à présent la grande proximité qui se joue entre le concept d'institution et celui d'histoire, pourtant ils ne sont pas à confondre ou du moins pas dans le sens traditionnel attribué au concept d'histoire. Le domaine du savoir recouvre des idées qui ne sont pas possédées mais plutôt « règle d'emploi de la parole (ou de l'algorithme) »<sup>1</sup>, c'est-à-dire qu'il ne faut plus parler de monde des idées mais de culture en tant que système globale d'explication du monde à l'aide de divers outils (livres, œuvres,...). D'autre part, ce domaine fonctionne comme *Urstiftung-Endstiftung*, c'est-à-dire emboîtement fonctionnel de la dynamique institutionnelle, avec une compréhension de l'institution nouvelle par rapport à une institution passée (par exemple, même si le futur de la science est aveugle, « l'algèbre réalise le vœu de l'arithmétique »<sup>2</sup>). Le modèle dynamique de l'institution jusqu'à présent fut le suivant : sans projet et sans visée consciente ou nécessaire, en un mot sans téléologie, qu'elle soit immanente ou transcendante, l'institution fonctionne comme mouvement de recherche qui n'a pas de cap, bateau sans boussole qui pourtant sait de quel port il vient (l'institution nouvelle comprend l'institution passée) et bateau qui finira par arriver dans un nouveau monde même si celui-ci n'est pas celui qu'il envisageait de trouver. Merleau-Ponty n'utilise pas cette métaphore mais l'institution est en un sens le voyage de Christophe Colomb, projetant un nouveau trajet pour les Indes et qui arrive finalement aux Amériques. Si cette dynamique a fonctionné jusque-là, Merleau-Ponty finit par interroger la pertinence de celle-ci au niveau de l'histoire. Contrairement à l'institution du savoir, l'histoire n'est-elle pas, ou bien animée par une téléologie (les théories de l'histoire en ont d'ailleurs connu de nombreuses variantes), ou bien une pure comédie, une pure contingence dont l'avenir est de l'ordre de l'indécidable ? Avec le recours à trois auteurs, deux qui ne le satisfont pas et un qui propose une pensée

---

<sup>1</sup> *L'institution*, p.98

<sup>2</sup> *Ibid.*, p.105

historique de l'institution, Merleau-Ponty tente dans ce dernier moment argumentatif de prouver que l'histoire peut également être appréhendée à partir de la notion d'institution. Nous ne suivrons pas ici le déroulement de l'argumentation merleau-pontienne, car trop sinueuse à notre sens, et préférons distinguer deux temps : tout d'abord nous nous arrêterons sur le travail d'interprétation qu'il consacre à Lucien Febvre, travail dans lequel il voit un modèle pour penser l'histoire comme institution. Ensuite nous traiterons du dialogue serré qui se fait entre Merleau-Ponty et Hegel mais surtout Lévi-Strauss et l'échec, selon le phénoménologue français, des propositions de ces derniers. Nous espérons ainsi dégager une structure argumentative suffisamment solide pour montrer, avec Merleau-Ponty, les possibilités qu'offre une théorie de l'histoire à l'aune du paradigme de l'institution.

## **I- L'histoire comme institution**

### 1) Febvre ou les déficits de l'historiographie

#### a- Questions de méthode

Febvre ouvre directement son essai sur des considérations de méthode, ce qui facilite grandement la compréhension du lecteur. Dès les considérations liminaires méthodologiques, il semble s'inscrire dans une proximité intellectuelle avec le thème merleau-pontien de l'institution. Pour lui, l'historien ne doit pas être Kosmotheoros, point de vue englobant et extérieur à son sujet, mais, paradoxalement, incarné dans son temps pour toucher et approcher, par déplacements latéraux, les temps passés. La vérité de l'historien est une vérité de recherche et non d'affirmations péremptoires :

« (...) l'historien n'est pas celui qui sait. Il est celui qui cherche. Et donc qui remet en question les solutions acquises, qui révisé, quand il le faut, les vieux procès. »<sup>1</sup>

L'historien doit conserver une éthique de la recherche car l'histoire, comme toute autre science, est sujette à diverses doxas et malentendus. Il y a cette idée absolument passionnante chez Febvre d'une perversité au sein même de la pratique historique. L'historiographie construit ses propres mythes et l'« image » d'une époque est souvent

---

<sup>1</sup> Lucien Febvre, *Le problème de l'incroyance au 16<sup>e</sup> siècle, La religion de Rabelais*, Albin Michel, coll. L'évolution de l'humanité, 1968, p.11



bien loin de la réalité car chaque époque possède ses codes de lecture du monde qu'il ne s'agit pas de confondre avec nos propres codes. C'est là toute l'entreprise que va mener Febvre dans son enquête.

« Histoire fille du temps. Je ne le dis certes pas pour la diminuer. Philosophie, fille du temps. Physique même, fille de son temps : celle de Langevin n'est plus celle de Galilée, qui n'est plus celle d'Aristote. Progrès de l'une à l'autre ? Je veux bien. Historiens, parlons surtout d'adaptation au temps. Chaque époque se fabrique mentalement son univers. (...) Elle le fabrique avec ses dons à elle, son ingéniosité spécifique, ses qualités, ses dons et curiosités, tout ce qui la distingue des époques précédentes.

Pareillement, chaque époque se fabrique mentalement sa représentation du passé historique.»<sup>1</sup>

Il y a donc une certaine insularité de chaque époque historique, une certaine épistémè ou structure faites de l'ensemble des savoirs, croyances et productions de l'époque considérée. Seulement, l'insularité n'est pas isolement complet, il est possible de dresser des ponts entre les époques : c'est le travail de l'historien chercheur que de rendre au plus juste compte d'une époque étudiée. Si l'historiographie est mouvante, c'est qu'elle est faite par des hommes qui voient le monde d'un certain point de vue, avec certaines problématiques, certains désirs, certaines attentes, qui ne furent pas les mêmes que les hommes du passé et qui différeront également des attentes futures. Du fait de cet ancrage problématique, de cette épistémè de chaque époque, vient que les historiens, fils de leur temps, sont plus ou moins attentifs à tel ou tel phénomène passé. Febvre procède véritablement à une historiographie de la perception et sa proximité avec Merleau-Ponty est flagrante. L'historien, comme tout être, est un être situé, ce qui induit autant de possibilités que d'impossibilités. Febvre n'aura de cesse de répéter qu'il faut faire très attention lorsqu'on se lance dans l'aventure historique, car il n'est plus possible par exemple de penser comme un homme du XVI<sup>e</sup> siècle : ce qu'il reste à la mesure de l'historien est de s'approcher de ce qu'a pu être cette manière de voir le monde et les autres mais n'ont pas d'être péremptoire. C'est une véritable invitation à l'ascèse intellectuelle et à la recherche sans trêve qu'invite Febvre et, en cela, il est encore une fois proche des thèses de Merleau-Ponty sur l'institution. L'objet histoire,

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p.12

comme tout objet, est saisissable sous un nombre de perspectives indéfinies, si bien que la tâche historique, comme dans toute institution, ne peut connaître de fin. Tant qu'il y aura des hommes, il n'y aura pas de fin de l'histoire, n'en déplaise aux caricatures qui ont pu être faites de Hegel. Il n'y en aura pas pour la simple et bonne raison que le travail de reconstitution du passé dépend des sursauts et des distances institués par une nouvelle époque ; or cette distance, ne peut être remplie ou comblée parfaitement, on n'accède pas à un monde des idées historiques de même qu'on n'accède pas à un monde des idées dans le savoir. L'histoire, tâche infinie ? Sans doute. Et donc l'histoire, institution. Pour le moins, Febvre en appelle à une extrême vigilance dès qu'il s'agit de manipuler cette substance instable de l'histoire :

« (...) quand, nous plaçant bien en face d'un homme du XVI<sup>e</sup> siècle, l'interrogeant, lui et ses contemporains, nous essayons de définir sa foi, jamais nous ne sommes vraiment sûrs de lui – ni de nous. Et voilà posé le problème de méthode – celui qui nous occupe. »<sup>1</sup>

Si l'esprit semble conforme à la dynamique de l'institution, voyons ce qu'il en est de la lettre et à quelle problématique particulière se confronte Febvre.

#### b- Le problème Rabelais

De même que Cézanne reprenait en quelque sorte la peinture depuis son origine, Rabelais apparaît aux yeux de Febvre comme cristallisateur du XVI<sup>e</sup> siècle dans sa totalité :

« D'un mot, pourquoi Rabelais ? Parce que toute étude attentive du roman et de la pensée rabelaisienne met en cause, par-delà l'œuvre même, l'évolution totale du siècle qui le vit naître. Qui le fit naître. »<sup>2</sup>

Il y a un pont et des passages successifs entre Rabelais et son siècle si bien qu'il devient la figure à étudier, non pas tant pour ses forces et faiblesses littéraires que pour cet ancrage séculaire. Or, en quoi Rabelais fait-il problème pour son siècle ? À en croire non seulement les témoignages de son époque mais également la réception historiographique jusqu'au défrichage de Febvre, Rabelais devait être considéré

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p.15

<sup>2</sup> *Ibid.*, p.24

comme un athée dès la parution de son *Pantagruel* en 1532. C'est là le problème qu'il s'agit de résoudre : la signification du concept d'athée est-elle la même au XVI<sup>e</sup> siècle qu'aujourd'hui ? Qui pouvait être appelé ainsi et pourquoi ? Quelles devaient être les conséquences d'une telle dénomination ?

### *\*Les poètes*

Les premiers accusateurs mis en cause sont les poètes et hommes de lettre de l'époque tels que Salmon Macrin, Étienne Dolet, Jean Visagier, ou Nicolas Bourbon (la liste n'est pas exhaustive). Ces messieurs constituaient une caste animée par des congratulations réciproques et dont la vanité n'avait pas d'égal. D'où une première mise en garde de Febvre qui est de ne pas croire au jeu d'encensement et de calomnie prodigué par ces érudits car il n'avait de sens que dans un contexte de classe et d'intérêts chafouins. De là découle le second précepte qui veut que l'historien doive mener une enquête la plus large possible et, lorsqu'un homme comme Rabelais est attaqué, ne pas simplement se concentrer sur ses œuvres ni ses détracteurs, mais sur l'ensemble des productions et témoignages qui concernent le personnage : entreprise presque folle que celle de l'historien febvrien. À ce peu de confiance que l'on puisse accorder à ces poètes latinisants qui, paradoxe délicieux réclamaient la bible en français, il faut ajouter les troubles politico-religieux venant des premières idées de réforme. Le premier chez qui Thuasne puis Abel Lefranc (historiens) crurent voir l'athéisme de Rabelais exposé au grand jour fut Jean Visagier dans ses *Hendécasyllabes*. Or, après enquête de Febvre aucun élément ne permet d'affirmer une telle chose. Au contraire, Visagier souligne en Rabelais les qualités de médecin mais également de législateur. Ceux contre qui Visagier portait ses attaques furent Bourbon et Dolet. C'est là que Febvre dénonce les précipitations et les hasards de l'aventure historiographique :

« Tout s'évanouit. Personne n'a dit, devant nous, de Rabelais ce que Visagier a dit si nettement de Dolet en 1538 : « C'est un ennemi du Christ. Et la révélation chrétienne, il la nie. » - Cela étant, ne peut-on se poser une question ? Si Thuasne n'avait pas lancé la légende d'un texte anti-rabelaisien rédigé par Calvin en 1533 ; s'il n'avait pas appliqué à Rabelais, de son autorité, les épigrammes que Visagier composa en 1538 pour dénoncer l'athéisme de Dolet ; s'il n'avait pas commis ces lourdes méprises – qui donc aurait pu

voir surgir devant ses yeux la figure – originale peut-être, mais irréaliste – d'un Rabelais propagandiste de l'athéisme en 1532 ? »<sup>1</sup>

L'histoire est sinieuse et les erreurs historiographiques encore plus, d'où la difficulté de les corriger et de rendre au temps son vrai visage. Au terme de l'enquête sur les poètes, dont nous n'avons cité qu'un cas pour cause d'économie et de clarté, il ressort que Rabelais fut apprécié et loué plus que calomnié. Plus important encore, dans aucun des textes dont il est certain que les auteurs parlent de Rabelais, il n'est question de la religion de l'auteur et donc a fortiori de son athéisme.

*\*Théologiens et controversistes*

Autre pièce à conviction pour Thuasne et Abel Lefranc dans le dossier à charge contre Rabelais, une lettre du jeune Calvin adressée à son amie François Daniel à propos du désaveu par le roi d'une partie des théologiens. C'est dans cette lettre que nos historiens pensent voir une dénonciation d'athéisme à l'encontre de Rabelais. Il y a de nouveau erreur historiographique liée cette fois à une mécompréhension de la langue latine.

Une autre accusation, cette fois-ci véritable, fut celle de Postel dénonçant l'impiété de Rabelais. Or, que signifie ce terme à l'époque ? Tout simplement, celui qui ne croit pas aux dogmes de l'Église romane. Si d'aventure un auteur, accompagnant l'esprit de son siècle, en venait à demander de suivre le texte de la bible et non les dogmes de l'Église, il se voyait immédiatement taxer d'impiété voire d'athéisme, et les attaques de Postel ne furent pas uniquement dirigées contre Rabelais mais contre tout auteur se dégageant légèrement de l'orthodoxie imposée, et ils furent nombreux dans ce cas. Encore une fois, il ne faut pas donner trop de licence aux mots professés à l'époque, ou plutôt les situer en contexte : invectiver quelqu'un pour le taxer d'athéisme ne signifie pas que celui-ci nie l'existence de Dieu mais plutôt qu'il se distingue de la ligne officielle de l'Église.

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p.68

« Méfions-nous des mots d'autrefois. Ils ont généralement deux valeurs, l'une absolue, l'autre relative. La première est déjà malaisée, souvent, à définir. Quand on a dit que l'athéisme, c'est le fait de nier la divinité, on n'a pas dit grand-chose de précis. Mais par surcroît, la valeur relative du mot a bien changé. Il impliquait au XVI<sup>e</sup> siècle le plus violent scandale qu'on pût dénoncer. On le voit assez généralement. On voit moins combien les façons même de raisonner se sont transformées de génération en génération. Méfions-nous des mots ; méfions-nous plus encore des arguments, et des accusations d'autrefois. »<sup>1</sup>

En définitive, il ne faut pas prendre au sérieux les accusations de Postel pour qui Luther était le « Prince des Antéchrists »<sup>2</sup>. Au XVI<sup>e</sup> siècle, il ne faut pas prendre au sérieux les accusations d'athéisme en général.

#### *\*L'œuvre de Rabelais*

L'investigation interroge ensuite directement l'œuvre de Rabelais pour tenter d'y déceler les marques de son athéisme supposé. Première surprise, qui semblerait appuyer la thèse de l'athéisme, les boutades et autres grivoiseries anticléricales parsemant le *Pantagruel* et le *Gargantua*. C'est d'ailleurs encore aujourd'hui la raison invoquée pour voir en Rabelais ce révolutionnaire graveleux et mangeur de curé que l'histoire a retenu. Or, première déception cette fois, l'époque était grosse de ces mots peu subtils et de ces attaques humoristiques à l'encontre de la religion. Rabelais n'est qu'un enfant du siècle et bon nombre de ces amis de plume pratiquaient les mêmes assauts. Rabelais, d'ailleurs ancien religieux, ne s'éloignait guère des us et coutumes de l'époque, d'ailleurs il ne fut pas immédiatement attaqué par l'Église, signe de la tolérance ou de la tradition en ce domaine. Et si un tournant sur la réception de l'œuvre rabelaisienne intervint, ce n'est pas tant dû au fait de la perversité immanente de l'œuvre mais bien du changement de la réception elle-même. Le regard qui fut porté sur l'œuvre a changé avec le temps :

« Ce n'est pas Rabelais qui a mis dans ses livres une malice que les coryphées de la Réforme dénoncent bruyamment vers 1545 ; ce sont les hommes qui, vers 1545, se mettent à voir malice là où nul ne voyait, peu avant, que plaisanterie sans fiel. »<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, pp.137-138

<sup>2</sup> *Ibid.*, p.117

Rabelais n'est ni plus ni moins antireligieux que ses contemporains, il est de son temps, d'où le caractère vain des attaques a posteriori. Comme le remarque très justement Febvre en guise de conclusion de ce moment de l'enquête :

« (...) on s'aperçoit bien vite que l'esprit du moine Rabelais, du curé Rabelais, c'est pour une large part un esprit professionnel : un esprit d'homme d'Église catholique, qui ne prend pas le rire pour un péché et qui, parlant des choses du culte librement et familièrement, ignore certaines pudeurs circonspectes, certaines attitudes timorées qui sont le fait du réformé – ou du mécréant. »<sup>2</sup>

Il est possible d'aller encore plus loin dans la lecture des textes en relevant les passages véritablement consacrés à Dieu et non à l'institution religieuse, avec ce qu'elle peut prêter de ridicule. Febvre s'arrête sur le corpus cohérent du *Pantagruel*, de la *Pantagruéline Prognostication*, de l'*Almanach* de 1533 et 1535 et de *Gargantua*. Lorsque Rabelais évoque Dieu, ce qu'il fait avec passion et répétition, il n'est plus question de rire : le Dieu rabelaisien est bel et bien le Dieu en trois personnes des chrétiens, le Dieu créateur du monde et omnipotent tout autant que le Dieu-Providence, en un mot un Dieu d'une grande orthodoxie. Et quand surgit la question du rapport que le croyant doit entretenir avec Dieu, Rabelais en appelle à l'ascèse de la lecture et de la méditation de l'Évangile. On est bien loin de l'athéiste enragé qu'on a bien voulu nous dépeindre. Mais on le sait également, si Rabelais est chrétien, il ne suit pas forcément les préceptes de l'Église. La grande thèse de Febvre consistera en la défense de l'idée que Rabelais est une sorte d'Érasme de son temps et il montre à quel point les deux hommes sont proches. Le procès de Rabelais est presque terminé. Après avoir vu l'entourage et ce que l'on disait de Rabelais à son époque et ultérieurement, après avoir analysé l'œuvre de l'intérieur, Febvre approfondit l'enquête en ouvrant le procès du XVIe siècle dans sa totalité.

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p.156

<sup>2</sup> *Ibid.*, p.161

### c- Rabelais, un enfant du siècle

La question de savoir si Rabelais fut athée ou non est liée à celle de savoir s'il était possible de l'être au XVI<sup>e</sup> siècle, c'est-à-dire, pour le dire autrement, si la liberté de croyance ou d'incroyance existait. Il faut alors interroger la place de la religion dans la société de l'époque. Force est de constater que cette place est à l'égal, ou presque, de celle de Dieu, c'est-à-dire omniprésente. Que ce soit dans la vie privée ou dans la vie publique, que ce soit de la naissance à la mort, la religion est partout présente. Elle dirige le temps, les corps et les esprits. Un enfant naît, on l'amène immédiatement à l'église. Un homme meurt, il est obligatoirement enterré chrétiennement. Les hommes mangent, ils doivent pratiquer un ensemble de sacrement avant de pouvoir commencer à consommer des aliments dont l'Église prescrit la consommation, les quantités, ... On se marie, on est malade, on travaille... tout est en rapport avec des prescriptions de l'Église. Voilà ce qu'il en est de la vie privée ; mais la vie publique n'est pas en reste de relations avec l'Église.

Chaque constitution est encore pleine de références et influences divines, le roi est oint de l'huile sainte, si la peste sévit on organise des processions. D'ailleurs les manifestations publiques sont la plupart du temps insufflées par l'Église, qu'il s'agisse des fêtes, cérémonies, messes ou processions, mais aussi des divertissements comme le théâtre. Et Febvre de conclure, dans cette prose si fine qu'il manie à merveille :

« Tout cela qui montre que l'église établie en plein cœur de la vie des hommes, de leur vie sentimentale, de leur vie professionnelle, de leur vie esthétique si on peut employer ce gros mot : de tout ce qui les dépasse, et de tout ce qui les lie, de leurs grandes passions, de leur petits intérêts, de leurs espérances et de leurs rêveries... Tout cela, qui atteste, une fois de plus, la prise insidieuse et totale de la religion sur les hommes. Car tout cela se fait sans qu'on y pense. Sans que la question même soit posée par personne de savoir s'il peut, s'il doit en être autrement. Les choses sont ainsi. De toute mémoire d'homme. (...) Cette religion, le christianisme, c'est le manteau de la Vierge de Miséricorde, si fréquemment représentée dans nos églises. Tous les hommes, et de tous les états, s'abritent sous ce manteau. Vouloir s'en échapper ? Impossible. Blottis sous ses plis

maternels, les hommes ne sentent même pas qu'ils en sont les captifs. Pour s'insurger, il faudrait, d'abord, s'étonner. »<sup>1</sup>

Et, comme le prouve très bien Febvre, ni la philosophie, dont l'appareil conceptuel était d'une pauvreté impressionnante<sup>2</sup>, ni la science, qui ne distinguait guère entre les preuves empiriques et les preuves alchimiques, ne pouvaient venir en aide à un quelconque sentiment irrégulier. La raison de cette pauvreté est l'acharnement du siècle à vouloir penser en latin, langue morte qui tentait de survivre sans y parvenir véritablement. Les concepts n'étaient pas là car les hommes du XVIe siècle voulaient penser comme ceux de l'Antiquité, ce qui fut difficile. Maintenant que nous connaissons l'approche febvrienne de l'histoire, il n'est guère compliqué de comprendre qu'il voyait dans cet acharnement à tenter de raviver les cendres mortes du latin, une véritable hérésie intellectuelle. On ne peut penser complètement dans l'appareil conceptuel d'une langue disparut depuis des siècles, tout au plus il est possible de s'en approcher, et c'est déjà beaucoup.

« Parlant latin, ils pouvaient donc penser à la latine ? Mais même quand ils essayaient à la ressusciter, à la rendre aussi vivante en eux qu'ils le pouvaient, la pensée latine restait une pensée morte. Dans toute la mesure où elle s'imposait à eux, elle ne pouvait que freiner leur essor. Elle les tenait asservis à des façons de penser et de sentir archaïques, périmées ou, si l'on préfère, dépassées et désaccordées. Car leur civilisation, nous l'avons vu, était toute pénétrée et saturée de christianisme, d'idées, de sentiments chrétiens. Et ils mettaient tout leur effort, tout leur zèle à s'insérer, péniblement, dans des idées et dans des sentiments qui contredisaient en partie les leurs ou, si l'on veut, ceux qu'ils auraient dû, qu'ils auraient pu avoir. »<sup>3</sup>

Nous voyons combien il fut difficile de sortir de la religion, car cela reviendrait à sortir du monde vu par le XVIe siècle tout simplement. Or, il est bien plus ardu de rompre avec les coutumes et les lois de son temps car celles-ci sont la condition de possibilité même de la pensée. Nous ne disons pas qu'il n'y a pas de jeu, qu'il n'y a pas de

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, pp.322-323

<sup>2</sup> Absence des distinctions conceptuelles suivantes : absolu/relatif ; abstrait/concret ; confus/complexe ; insoluble, intentionnel, intrinsèque, inhérent, occulte, primitif, sensitif, transcendantal ; causalité/régularité ; analyse/synthèse ; déduction/intuition... et la liste continue. Nous renvoyons le lecteur au paragraphe intitulé *Mots qui manquent* débutant à la page 328 et qui nous semble d'une importance capitale pour tout historien autant que pour tout philosophe.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p.336



tolérance et de liberté d'esprit et que tous pensaient la même chose, nous disons que penser à la manière du XXe siècle au XVIe siècle est une gageure. Les écarts et la liberté de penser au sein d'une épistémè sont réels mais limités, il en va de même de tout temps et c'est seulement par une érosion lente et continue que des blocs entiers peuvent s'écrouler, telles des falaises travaillées pendant des siècles par les vagues et qui s'effondrent en un clin d'œil. Febvre est ici une fois encore très proche de Merleau-Ponty. Une institution historique jaillit de manière radicale alors qu'elle était travaillée de l'intérieure depuis fort longtemps : tout à coup, nous ne sommes plus dans le même monde sans savoir réellement pourquoi, sans savoir ce qui a fait basculer l'ancien monde dans le nouveau. Cette explication, il reviendra à l'historien de la donner. Pour revenir à Rabelais, il faut voir que son incroyance, si tant est qu'elle fut, ne peut être alignée sur celle des siècles suivant. Rabelais n'est pas à l'origine d'un mouvement qui va du XVIe pour remonter jusqu'aux « libres penseurs » du XXe siècle, son incroyance étant extrêmement religieuse. Rabelais n'était, ne pouvait être ennemi forcené de la religion, et il ne put non plus prôner un rationalisme cohérent et systématique car l'appareil conceptuel de l'époque ne le permettait tout simplement pas. Concluons donc avec Febvre et son humour toujours cinglant :

« Rabelais fut pour son temps un libre esprit. Il fut un homme de robuste intelligence, de vigoureux bon sens et dégagé de maints préjugés qui avaient cours autour de lui. Je le crois. Je le veux. Mais je dis : « pour son temps ». Ce qui implique assez qu'entre sa liberté d'esprit et la nôtre, il n'y a pas de différence de degré, mais différence de nature – et rien de commun, sinon une certaine disposition d'esprit, un certain tempérament, un certain comportement. Ses idées ? Ne les installons pas, de grâce, en tête de série, à l'origine de nos idées à nous. Un sauvage est extrêmement ingénieux, qui fait du feu en roulant fortement une baguette dans le creux d'un morceau de bois sec. Et s'il a imaginé lui-même une telle technique, il est un sauvage de génie. Nous ne l'inscrivons pas, pour autant, sur la liste des inventeurs du four électrique. »<sup>1</sup>

Voilà ce que nous pouvions dire, trop rapidement, de l'étude de Febvre ; voilà pour Merleau-Ponty une étude en acte de ce que doit être l'histoire lorsqu'elle est observée à travers le prisme de l'institution. Arrêtons-nous plus en détails sur la réception merleau-pontienne de l'étude de Febvre.

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, pp.424-425

## 2) Le paradigme febvrien de Merleau-Ponty

La proximité entre les propositions merleau-pontiennes et l'essai de Febvre est très grande. Merleau-Ponty en appelle à retenir la mise en garde contre l'anachronisme et le caractère éternitaire des écrits qui ne sont que des illusions. L'insularité du passé n'est pas complète car si elle l'était nous n'aurions même pas conscience de cette insularité. De même que chez Husserl on ne connaît les erreurs que parce qu'on sait ce qui les rectifie, on sait que le bâton dans l'eau est droit en vérité, de même le rapport au passé n'est pas impossible, il doit simplement être mis en contexte. Ce n'est pas parce qu'il y a une distance qu'aucun lien n'est envisageable. C'est seulement en approchant les textes et les idées d'une époque tels qu'ils étaient vécus par celle-ci qu'il est possible de prétendre à une relation avec elle. L'anachronisme n'est qu'une proximité d'apparence, une proximité trompeuse et menteuse qui ne fait que fausser la relation. Febvre montre que par un travail sur la totalité, sur l'interprétation générale des documents, il est possible de réactiver l'horizon d'une époque, c'est-à-dire sa structure, ses possibilités, ses limites, ses attentes, ... De là découle le travail de l'historien :

« [Le] travail d' « objectivité » historique : [c'est donc,] pour l'historien, se mettre en question devant les phénomènes, connaître ses principes au contact des traces, corrélativement déterminer le temps autre, et enfin les rapports du précurseur et de son temps.

Connaissance simultanée de soi, du temps et de l'écrivain qui s'entreconditionnent ou forment système. »<sup>1</sup>

Pour Febvre, il y a du jeu dans les idéologies, Rabelais pouvait se moquer de l'institution catholique sans être athée, et chaque époque possède une structure en même temps que des libertés vis-à-vis de celle-ci. Toute idéologie est impure, et heureusement car, dans le cas contraire, l'histoire se cristalliserait. Chaque production écrite ou artistique vient se greffer sur la structure pour la soutenir autant que la travailler de l'intérieur. Tout en en modifiant la forme globale, elle la confirme et l'entretient. Et de temps en temps, peu souvent à vrai dire, un choix, une décision, une réorientation fondamentale de la structure peut intervenir et une institution nouvelle remplace la précédente. Ce glissement qui se transforme en rupture radicale et soudaine est

---

<sup>1</sup> *L'Institution*, pp.112-113

extrêmement complexe à saisir : c'est toute la problématique de l'historien que de savoir où commence et où se termine une période historique et les conflits des interprétations font souvent rage à ce niveau. Merleau-Ponty conclut avec justesse de cette interprétation febvrienne :

« Ceci ne veut pas dire en même temps qu'il n'y ait pas de coupures, de changement, d'écarts. Simplement ils ne sont pas toujours les plus déclarés. Ce sont mutations dialectiques, virages, changements à apprécier dans le contexte. Il y a le poids de tout ce qui est là, tacitement accepté, figé par le langage, l'outillage mental. Mais il n'empêche pas qu'il y ait poussée et qui prépare changements de l'outillage : le langage « barrage », mais par là préparant masse active. Le manque de tel mot n'est pas décisif, il y a ce qui est entre eux. »<sup>1</sup>

Au terme de ce parcours dans la conception historique de Febvre, il faut retenir la possibilité de réaliser une histoire avec les armes de l'institution. Cette histoire prend en compte les différentes époques comme étant liées par leur distance. C'est parce qu'il y a écart, séparation qui n'est pas rupture radicale ou infinie que les différentes époques peuvent se côtoyer. L'enchaînement d'une période à l'autre est de type institutionnel, c'est-à-dire qu'une structure, après avoir été travaillée de l'intérieur, modifiée, altérée,... ce qui la consolidait pendant un temps vient soudain lui offrir un autre visage et le nouveau masque est si loin de l'origine qu'il n'est plus possible d'y voir la même époque, comme dans le bal des têtes qui vient conclure *La Recherche* de Proust, où le narrateur prend conscience du temps passé car ne reconnaissant plus les visages de ses connaissances passées. Le temps qui passe et altère le monde soudain se brise pour offrir un nouveau visage, une nouvelle jeunesse et une nouvelle institution est consommée. Voilà pour ce qui est du modèle de l'institution historique que propose Merleau-Ponty. Mais il n'en reste pas là ; si Febvre est un modèle de la pratique historique, c'est parce qu'il a trouvé un juste milieu entre deux écueils que sont la philosophie hégélienne de l'histoire et l'anthropologie lévi-straussienne. Nous aurions pu commencer par là, commencer par le négatif pour en arriver au positif, mais Merleau-Ponty consacre un dialogue beaucoup plus serré et intense avec ces deux auteurs, ce qui nous a conduit à juger de la nécessité d'aborder ce dialogue en fin de parcours.

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p.114

## II- Les deux écueils d'une philosophie de l'histoire, synthétisme et relativisme

### 1) L'œil du philosophe chez Hegel et Lévi-Strauss

Nous avons vu que peu à peu Merleau-Ponty glisse vers une conception culturaliste de l'institution. De la vie au savoir, en passant par le sentiment et les œuvres, nous sommes conduits à une réflexion sur la culture qui constitue le point de passage le plus radical entre institution privée et institution publique. Si chez le géomètre subsistait encore une pratique privée, lorsqu'on arrive au problème de la culture, il n'est plus question d'envisager les choses suivant le même modèle. C'est sans doute la raison pour laquelle la culture est le problème même de l'institution pour Merleau-Ponty comme il le répétera dans son cours *Husserl aux limites de la phénoménologie*. C'est dans ce contexte qu'intervient la problématique de l'histoire. La question que pose le phénoménologue français est de savoir s'il n'y a pas erreur lorsque l'on considère l'histoire comme une institution vide de sens. L'histoire n'est-elle pas l'opposée de l'institution ? Cette dernière étant toujours-déjà passée par définition, il ne serait pas possible à l'homme d'y prendre appui pour travailler sa temporalité :

« Dans l'histoire toute institution serait vidée de son sens, serait « derrière le dos » de l'homme, non reprise par lui comme moyen de dominer ou du moins d'enjamber le temps, encore moins reprise par les autres comme phase d'un tout signifiant, mais chose, structure opaque à connaître qui se développe par-dessus la tête des individus. »<sup>1</sup>

C'est contre cette conception que Merleau-Ponty va défendre celle d'une histoire pensée comme institution. Les deux sources principales de Merleau-Ponty sont Hegel et Lévi-Strauss. Ces deux grandes figures ont traditionnellement été présentées comme radicalement opposées, le premier développant un synthétisme et absolutisme historique là où le second défendait au contraire un ultra-relativisme de l'histoire. Pourtant, pour Merleau-Ponty, ces deux figures ne font que renvoyer l'une à l'autre, l'absolutisme et le relativisme n'étant que le négatif et le positif d'une même approche historique. Si nous prenons dans un premier temps la figure hégélienne, il faut y voir l'influence sur la postérité. Tous les penseurs de l'histoire l'ont repris, que ce soit pour le soutenir ou le critiquer sévèrement. Ce qui fait la spécificité de la pensée hégélienne de l'histoire est

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p.105

sa bicéphalie, histoire à tête de Janus qui prend en compte à la fois la synthèse et l'ironie historique. Pour Hegel, l'histoire est un savant mélange d'ironie et de raison, dont aucun ne prévaut sur l'autre : la différence entre les deux est une différence d'échelle et il n'y a pas contradiction à supposer les deux réunis au sein de l'histoire. Si l'ironie est en quelque sorte l'histoire de fait, la raison est l'histoire de droit. L'ironie historique est ce qui apparaît à première vue, ce qui semble être l'histoire telle qu'elle se déroule empiriquement. Mais il ne faut pas y prêter trop d'attention car elle est compensée par la véritable histoire, l'histoire en raison, c'est-à-dire l'histoire revue et corrigée par l'œil du philosophe. Si à première vue l'histoire peut paraître absurde, il faut s'en remettre au savoir philosophique pour recomposer son procès et lui rendre son vrai visage, celui d'un déroulement rationnel vers l'esprit. C'est le regard philosophique qui permet de concilier ironie et raison, c'est lui qui permet de déjouer les ruses de l'histoire et de trouver une logique à l'ironie :

« Hegel contient-il donc deux thèmes opposés ?

Logique de l'histoire et ironie de l'histoire ne sont pas opposées chez lui à cause de sa notion du savoir absolu, de la philosophie ou du système.

[Autrement dit :] dans la conscience philosophique, l'histoire à sens plein, logique rigoureuse. Mais les non philosophes n'ont pas cette vue. Ils ne savent donc pas ce qu'ils font (ironie de l'histoire). Seulement ils ne sont pas philosophes. Le philosophe sait mieux qu'eux ce qu'ils font. Ils sont défaut dans le grand diamant. C'est l'idée du savoir absolu philosophique, de la clôture, de l'exhaustion qui relie logique et ironie de l'histoire chez Hegel. »<sup>1</sup>

Pour Lévi-Strauss, à l'inverse, il n'y a pas de logique dans l'histoire au sens où elle semble être le récit d'une absolue contingence. Les sociétés ne peuvent être comparées, chacune a sa vérité et il n'y a pas de devenir historique du social. Ici l'insularité des sociétés qui était évitée chez Febvre est pleinement consommée. Si on pousse la logique lévi-straussienne à son terme, nous sommes amenés à l'idée que chaque société est une création pure qui se justifie uniquement par son existence, c'est entre autre la thèse défendue dans *Race et Histoire*. En effet, s'il est impossible de confronter objectivement les sociétés, on aboutit à une forme de pragmatisme pour laquelle la création pure de

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, pp.106-107

chaque société est justifiée. Ce qui caractérise ce pragmatisme, c'est l'idée que Lévi-Strauss instaure ou restaure, dans le non savoir, la toute puissance du philosophe. Ce qui permet au relativisme de justifier l'existence de toutes les sociétés, c'est la connaissance qu'il aurait de l'impossibilité de l'histoire. Il propose ainsi une autre philosophie de l'histoire.

Or, pour Merleau-Ponty, il faut dépasser cette opposition entre l'opacité et le système. Ces deux positions se rejoignent au sens où l'œil du philosophe ou de l'anthropologue se fait Kosmotheoros, point de vue englobant ou d'opacité culturelle, en tout cas point de vue extérieur et séparé du sujet concerné. Ce que l'on cherche à penser, avec la notion d'institution, c'est justement un point de vue incarné et le rejet de toute perspective s'imaginant séparée radicalement de son objet, séparée suffisamment pour pouvoir décider de son objet comme il lui convient. La seule possibilité d'appréhension est la proximité prenant en compte la distance et non la distance créant des proximités inexistantes.

Au-delà de ce problème de point de vue, le reproche adressé par Merleau-Ponty à Lévi-Strauss est de faire reposer toute société sur des essences immuables, comme s'il n'y avait pas d'histoire des civilisations au sens large du terme et pas non plus d'historicité dans une société. Les essences sur lesquelles reposent les sociétés laissent à croire à un anhistorisme de Lévi-Strauss, même si cela ne veut pas dire qu'elles ne connaissent pas de changement. Pour comprendre l'attaque, il faut repenser au travail de Febvre qui démontre avec force qu'au sein d'une même civilisation, dans son cas la civilisation occidentale, de nouveaux mondes s'instituent et la ou les société(s) occidentale(s) du XXe siècle ne peu(ven)t être mise(s) sur un pied d'égalité avec celle(s) du XVIe siècle. Le fait qu'il y ait des structures a priori communes à chaque société n'enlève en rien à leur historicité et, pour Merleau-Ponty, la notion d'essence du social est éminemment problématique. Nous voudrions ici nous arrêter rapidement sur les thèses défendues par Lévi-Strauss car Merleau-Ponty ne les résume que trop lapidairement à notre goût. Si nous voulons être honnête avec nos deux auteurs et éclairer l'enjeu du conflit, il nous faut faire halte dans l'anthropologie lévi-straussienne.

## 2) Le relativisme lévi-straussien

Les thèses que Merleau-Ponty discute sont présentes dans le grand ouvrage de Lévi-Strauss, *Les Structures Élémentaires de la Parenté*. La matrice de l'ouvrage est le problème épineux du passage de la nature à la culture et les structures qui consolident chacun de ces piliers anthropologiques. La distinction conceptuelle entre nature et culture n'est pas tant appréciée pour sa valeur d'existence que pour sa valeur logique d'utilité pour la pensée. Elle est plus proche de l'expérience de pensée que d'une réalité démontrable. Les frontières entre nature et culture sont si floues qu'il est compliqué de voir un point de passage entre les deux. Lévi-Strauss le voit dans la prohibition de l'inceste. S'il faut définir avec lui la nature comme ce qui est universel et la culture comme ce qui est régi par des normes, alors la prohibition de l'inceste est la frontière séparant les deux règnes.

« Car la prohibition de l'inceste présente, sans la moindre équivoque, et indissolublement réunis, les deux caractères où nous avons reconnu les attributs contradictoires de deux ordres exclusifs : elle constitue une règle, mais une règle qui, seule entre toutes les règles sociales, possède en même temps un caractère d'universalité. »<sup>1</sup>

Une première chose qui nous semble pouvoir déplaire à Merleau-Ponty vient du fait que la prohibition de l'inceste apparaît en quelque sorte comme la seule institution existante dans le schéma lévi-straussien. Cette dernière est le point de pivot dynamique entre nature et culture. Certes, chaque culture l'interprète différemment mais toutes les cultures la partagent en commun. La prohibition de l'inceste est en puissance à l'état de nature et s'incarne en acte et est interprétée différemment par chacune des cultures.

« Mais cette union n'est ni statique ni arbitraire et, au moment où elle s'établit, la situation totale s'en trouve complètement modifiée. En effet, c'est moins une union qu'une transformation ou un passage : avant elle, la culture n'est pas encore donnée ; avec elle, la nature cesse d'exister, chez l'homme, comme un règne souverain. (...) [La prohibition de l'inceste] opère, et par elle-même constitue, l'avènement d'un ordre nouveau. »<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Claude Lévi-Strauss, *Les Structures Élémentaires de la Parenté*, Mouton de Gruyter, 2002, p.10

<sup>2</sup> *Ibid.*, p.29

Nous sommes en apparence au plus proche d'un discours de type institutionnel et pourtant, Merleau-Ponty reproche à Lévi-Strauss son statisme. En effet, même si la prohibition de l'inceste constitue le passage de la nature à la culture et institue un ordre radicalement nouveau, tout se passe comme si, une fois institué, la culture ne travaillait plus cette prohibition de l'intérieur. Or, dans une logique de l'institution telle que l'entend Merleau-Ponty, le problème de la prohibition de l'inceste ne cesse pas avec ce passage supposé de la nature à la culture, il ne cesse d'ailleurs jamais et la culture continue de travailler et de rechercher ses normes à ce sujet. En un sens, il faut être plus lévi-straussien que Lévi-Strauss lui-même et penser la prohibition de l'inceste non comme une norme gravée dans la pierre mais comme une norme qui peut toujours être travaillée, discutée, remise en cause d'une manière ou d'une autre. Continuons avec Lévi-Strauss.

Il défend ensuite la thèse d'une multiplicité d'interprétations différentes de la prohibition de l'inceste. Néanmoins, le point commun de toutes ces interprétations est la nécessité de créer des alliances avec autrui afin d'élargir la sphère du pouvoir. Cette ouverture à l'autre pour pallier les faiblesses inhérentes de tout groupe est, selon nous, la grande thèse de Lévi-Strauss. La problématique propre à chaque groupe devient alors de savoir quel type d'alliance mener. L'anthropologue distingue trois grandes structures de la parenté qui définissent trois grandes possibilités de l'échange : le mariage bilatéral, patrilatéral et matrilatéral. Le mariage bilatéral est la reconnaissance de filiation en ligne maternelle autant que paternelle ; le mariage patrilatéral est la reconnaissance de filiation uniquement en ligne paternelle et le mariage matrilatéral est la reconnaissance de filiation en ligne maternelle uniquement (même si souvent il faut ajouter des nuances à cette typographie). Ces trois types de mariage reposent sur un principe de réciprocité et un jeu savant entre exogamie et endogamie. Comme le répète Lévi-Strauss à plusieurs reprises, chacun accepte la perte d'un enfant en espérant une contrepartie égale ou supérieure. Il n'est pas question d'offrir sans recevoir ni l'inverse (« (...) « recevoir » c'est donner.»<sup>1</sup>) et la fonction de cet échange est la consolidation de la société contre les attentes biologiques primaires. Ces trois essences sociales permettent de décider de la structure globale de la société. On pourrait voir ici une contradiction interne à la proposition de Lévi-Strauss qui dégage des essences à partir du vécu sociale. Il s'en

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p.67



défend en expliquant que l'ethnologie est justement travail sur du vécu des sociétés et que c'est seulement de ce vécu, duquel on retire la croûte particulariste et contingente, que l'on peut parvenir aux essences sociales. Si nous commençons par le vécu, c'est que cette reprise est nécessaire car, par ce vécu, nous retrouvons les a priori du savoir social ou de la sociologie. Le savoir social est un produit de l'être social. Pour retrouver la sociologie comme produit du social, il faut passer par l'épreuve du vécu. Merleau-Ponty critique cette approche en interrogeant la pertinence de faire coïncider le savoir du social, la sociologie et la société elle-même. Il reproche à cette hypothèse ce que nous avons déjà traité, à savoir l'extériorité du sociologue nécessaire à cette coïncidence. Le sociologue, en ce cas, se fait Kosmotheoros complètement distinct de son objet et l'observant d'un point de vue extérieur et surplombant. Merleau-Ponty défend plutôt l'idée d'un rapport d'« expression » et non de coïncidence. Il y a donc, pour le phénoménologue, une insuffisance du relativisme lévi-straussien. L'anthropologue était pourtant bien parti en posant l'impossibilité de connaissance d'autres cultures sans passer par le niveau de l'expérience. Malheureusement, lorsqu'il pense que le savoir social détient des a priori, il fait une erreur car ces essences sont un produit du social. Le passage par le savoir empirique n'apprend rien de nouveau, il ne fait que retrouver le savoir a priori comme s'il n'y avait pas ce saut qualitatif, cette mise en route d'une recherche indéfinie de chaque société, que pourtant Lévi-Strauss avait caressé dans l'idée de passage de la nature à la culture par la prohibition de l'inceste. Le seul dynamisme lévi-straussien consiste en ce passage et ensuite, l'histoire est comme terminée : tout le reste ne consiste qu'en différentes essences sociales. Lévi-Strauss se trompe donc dans l'oubli de la pluralité du savoir social lui-même et n'est pas assez relativiste car il croit qu'il n'y a qu'un être social. Or, dans une pensée de l'institution, il faut considérer la pluralité des êtres sociaux et leurs relations par rapprochement latéraux. Pour Merleau-Ponty, il y a bien pluralité des êtres sociaux et s'il faut être relativiste, il faut l'être radicalement. Il faut rejeter l'absolutisme du sociologue, ce dernier ne pouvant ou ne devant pas comprendre la société qu'il étudie comme un objet : il faut prohiber la pratique de réification qui gangrène la pratique sociologique car il n'y a pas de connaissance absolue du social.

« (...) Lévi-Strauss : son relativisme radical (insularité des cultures) est solidaire d'une idée du savoir absolu ou coïncidence avec l'être social ou sociologie qui le contredit et qui lui est nécessaire. »<sup>1</sup>

« Ceci veut dire que Lévi-Strauss se donne un observateur absolu, Kosmotheros, avec lequel il s'identifie, et devant qui le social est objet. Lui, il n'en est pas. Son savoir est reflet ou notation, n'est pas pris dans le social. »<sup>2</sup>

Merleau-Ponty invite ainsi à une réforme de l'anthropologie à partir d'un simple fait remettant en cause le moteur de tout être social : l'échange. Pour Lévi-Strauss, toute société est échange, elle repose sur le principe de réciprocité comme nous l'avons vu rapidement. Merleau-Ponty demande alors quel est le postulat de l'échange ? Depuis la psychanalyse et avec Freud, on sait que le fait de considérer la femme comme le centre de l'échange social, c'est ce qui s'appelle un masculinisme de l'échange. Si une société se définit comme un rapport entre parenté et alliance, cela revient à dire que Lévi-Strauss ramène toute société au masculinisme qui est pourtant le propre de la pensée occidentale selon Freud. Ce masculinisme est lui-même dépendant d'un autre postulat qui est la différence de nature entre les sexes. Merleau-Ponty renverse ainsi la proposition anthropologique par la psychanalyse. Or, pour ce dernier, la différence des sexes est elle-même instituée et relève donc d'une histoire. Tout travail anthropologique, s'il veut dépasser un faux relativisme, doit commencer par mettre entre parenthèses le rapport nature/culture pour découvrir que le seul paradigme est celui de l'institution sexuelle. Il faut ainsi revenir au corps désirant et boucler la boucle par laquelle nous avons débuté nos recherches sur l'institution. La question qui reste ouverte est la suivante : s'il y a un universel dans le corps sexué, y-a-t-il d'autres invariants universels qui suivent ce premier universel ?

« En particulier [le] fondement perceptif du système [se trouve] dans [la] sexualité : le système comme variation d'un être sexuel au monde qui est polymorphe. [Il est vrai que] la notion même d'échange suppose que les femmes ne sont qu'intermédiaires entre homme et homme (comme la nourriture, les biens). En fait c'est ainsi. Mais n'est-ce-pas encore fait historique ? Et pour penser le social pleinement, ne faudrait-il pas [une] notion plus générale que l'échange, la coexistence, plus générale que l'existence sociale

---

<sup>1</sup> *L'institution*, p.117

<sup>2</sup> *Ibid.*, p.120

d'autrui, l'intersubjectivité ? Certes coexistence et intersubjectivité n'apparaissent que dans des sociétés concrètes, dans des situations historiques, mais elles y sont un fondement d'intercompréhension. »<sup>1</sup>

Ce qui fait une anthropologie structurale, c'est qu'on ne se donne pas d'universaux ou on ne les accepte pas a priori. Il faut se contenter d'analyser les structures et redéfinir la notion même de structure. Il y a pour cela même une nécessité de retrouver la jointure entre philosophie et anthropologie. Le propre du travail anthropologique vient du fait que l'anthropologie est la seule des sciences humaines qui raccorde l'analyse objective au vécu. Quand nous sommes en face d'une société autre, nous devons ramener notre épreuve à des significations proprement humaines. Il y a identité d'objet entre la philosophie et l'anthropologie, du moins tel que Merleau-Ponty comprend ces deux domaines de pensée. Ce que l'anthropologie rejoue, c'est la même chose que ce que rejoue la phénoménologie, c'est-à-dire la structure ou la forme (ce qui signifie la même chose). La structure est l'unité de la vie de tous les systèmes dont une culture est composée. Nous sommes nous-mêmes une structure à l'intérieur d'une structure. Chaque structure connaît des variabilités infinies pour chacun dans chaque société et vis-à-vis des autres sociétés. En tant que synthèse, nous sommes ouverts à d'autres synthèses, à l'étranger. La rencontre se fait de proche en proche.

« Il y a une seconde voie vers l'universel : non plus l'universel de surplomb d'une méthode strictement objective, mais comme un universel latéral dont nous faisons l'acquisition par l'expérience ethnologique, incessante mise à l'épreuve de soi par l'autre et de l'autre par soi. »<sup>2</sup>

L'ethnologie ne doit plus être comprise au sens courant. Elle n'est pas simplement la science de l'autre, mais il y a une ethnologie qui concerne autant le philosophe que l'ethno-anthropologue.

« L'ethnologie n'est pas une spécialité définie par un objet particulier, les sociétés « primitives » ; c'est une manière de penser, celle qui s'impose quand l'objet est « autre »

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p.121

<sup>2</sup> Merleau-Ponty, *De Mauss à Claude Lévi-Strauss*, in *Signes*, Folio Essais, 2001, p.193

et exige que nous nous transformions nous-mêmes. Aussi devenons-nous les ethnologues de notre propre société, si nous prenons distance envers elle. »<sup>1</sup>

Il faut faire de nous-mêmes des autres. Nous apprenons à devenir des ethnologues de nous-mêmes quand nous avons fait l'expérience d'une différence radicale. Ce passage a pour visée de nous rendre sensible à l'institution de notre société et au fait qu'il y a possibilité de revenir sur une région sauvage de nous-mêmes. Nous pouvons par la rencontre de l'absolument étranger prendre distance et retrouver la région sauvage de nous-mêmes. Nous apprenons à lire en nous ce que nous pensions être autre.

Il n'y a pas de téléologie historique. Il y a genèse du sens et stabilité des structures. Il n'y a pas à comprendre l'histoire dans le seul horizon du futur. Il y a suite de dimensions, de structures par rapport auxquelles toute une série d'autres pourront faire sens. L'axe est autant passé qu'avenir. Il y a une institution dans les sociétés primitives. Merleau-Ponty ne réduit pas toutes ces institutions à la même chose ou à l'histoire elle-même. Toutes les sociétés humaines sont également historiques mais, si elles sont toutes historiques, elles vivent l'histoire différemment. Il faut se défaire de l'évolutionnisme et de l'eurocentrisme, mais aussi du dédain à l'égard des sciences humaines. Il faut comprendre l'institution et l'histoire au-delà des schèmes opposés de la logique et du chaos de l'histoire. Il y a des actes publics qui font qu'on peut parler d'histoire mais ces actes ne sont pas le moteur qui nous permet de comprendre l'histoire car ils ne sont compréhensibles que de manière posthume. Ce n'est pas dans le moment de l'acte que nous comprenons l'histoire, car les effets de l'acte n'atteignent la conscience qu'a posteriori. Il est impossible de savoir où commence un acte, une période historique... Tout acte est acte parce qu'il révèle ses secrets une fois digéré, c'est-à-dire de manière posthume.

Les sociétés primitives ne s'opposent pas aux civilisés au sens où elles seraient sans problématicité. Il faut, à partir de Merleau-Ponty, revenir aux travaux des anthropologues qui pensent que la problématicité est au bord du social (nous pouvons penser à Clastres par exemple). Les sociétés primitives fondent un lieu de la problématicité dans le mythe donc dans un passé de l'histoire. La différence peut être seulement faite entre des sociétés du temps de l'histoire et d'autres qui n'ont pas choisi

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, pp.193-194

ce mode d'existence. Il n'y a pas de téléologie de la raison mais pas non plus relativisme et Hegel et Lévi-Strauss doivent être renvoyés dos à dos. S'il y a une différence entre sociétés primitives et civilisés, c'est parce que toute société est institution. Il y a partout institution, à la lettre chez les primitifs et selon l'esprit chez les civilisés.

« Problème : y a-t-il un champ de l'histoire mondiale ou universelle ? Y a-t-il accomplissement de visée ? Une fermeture sur elle-même ? Une société *vraie* ?

La question reste, comme dans l'histoire de la connaissance, interrogation de l'histoire.

Mais [il s'agit d'un] universel d'existence, non conceptuel, introduit par cette interrogation même. Il y a sinon une société vraie (aucune ne l'est dans les sociétés existantes, mais même en droit on ne peut l'affirmer) du moins des sociétés qui se posent la question de la société vraie, « ouvertes » dans un sens autre que Bergson : [concevant l']idée d'une récupération de l'histoire par soi. Et il y a d'autres sociétés qu'on peut appeler fausses relativement à celles-là. Ce qui ne veut pas dire que sous certains rapports elles ne soient pas plus belles. Mais elles ne jouent pas le jeu mystérieux qui est de mettre tous les hommes dans le jeu, d'essayer le brassage vraiment universel, elles sont institutions selon la lettre et non selon l'esprit de l'institution, qui n'est pas de limiter, de prohiber, d'enfermer dans un îlot de coutumes, mais de mettre en route un travail historique illimité. »<sup>1</sup>

Il n'y a pas du plus ou moins vrai, il y a sans doute du plus faux quand les sociétés se pensent comme système de prohibitions valable universellement. Toute société est plus ou moins fautive par rapport à elle-même. L'institution nous amène à défaire les schémas classiques de l'histoire et suggère qu'on ne peut comprendre une philosophie de l'histoire qu'en proposant une ontologie de la nature. C'est en partant de l'institution qu'on comprend que l'histoire est redéfinie par la compréhension de l'institution. On ne parvient à l'histoire et au savoir sur la culture uniquement en ayant gagné une nouvelle compréhension de l'institution.

---

<sup>1</sup> *L'institution*, pp.118-119

## Conclusion générale

*« (...) il faut [que la phénoménologie] prenne  
à son compte la méditation de l'être. »*

(Merleau-Ponty)

Merleau-Ponty cherche avec la notion d'institution à mettre fin aux problèmes des philosophies de la conscience, c'est-à-dire des philosophies de la constitution. Pour ces dernières, tout objet est constitué par la conscience et aucun échange ni dialogue ne peut se faire entre elle et lui. La conscience est toute puissante sur l'objet et ne peut rien apprendre ou recevoir de lui<sup>1</sup>. Le passage d'une philosophie de la constitution à une philosophie de l'institution se réalise à partir d'une nouvelle compréhension de la temporalité. Pour la première, le sujet est toujours instantané et autrui n'est que le négatif de moi-même, il n'y a jamais de lien temporel ni charnel. Une philosophie de l'institution aide, au contraire, à offrir une réponse au problème qui anime Paul Ricoeur dans *Soi-même comme un autre*, à savoir comment penser en même temps l'unité du sujet et ses variations au cours du temps<sup>2</sup> ; il offre également les conditions pour penser un autre rapport à autrui. Avec l'institution, la temporalité est mêlée, le passé survit au présent, une empreinte matrice anime encore une recherche actuelle et le futur, bien qu'incertain, est au moins projeté à travers les yeux de cette enquête. Autrui pour sa part, loin d'être mon négatif, est mon pair, « une charnière », celui qui constitue la preuve d'une appartenance commune au monde. Car le monde, ou la terre, est bien le sol sur lequel toute chose peut être instituée, notre support commun à moi et à autrui, ce sur quoi nous devons nous appuyer pour nous élever. L'ancrage mondain est absolument nécessaire à toute pensée de l'institution. Merleau-Ponty, dans la conclusion de son cours donne cette très belle définition de l'institution :

« On entendait donc ici par institution ces événements d'une expérience qui la dotent de dimensions durables, par rapport auxquelles toute une série d'autres expériences auront sens, formeront une suite pensable ou une histoire, - ou encore les événements qui déposent en moi un sens, non pas à titre de survivance et de résidu, mais comme appel à une suite, exigence d'un avenir. »<sup>3</sup>

Si nous reprenons rapidement les différentes avancées que nous avons faites avec notre auteur, que reste-t-il ?

---

<sup>1</sup> C'est sensiblement le même reproche que fera Lévinas à la tradition occidentale qu'il rassemble sous les concepts de totalité et de compréhension.

<sup>2</sup> C'est également le problème de Proust dans *La Recherche* mais nous espérons en avoir suffisamment parlé.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p.124

Dès le niveau de la nature et de la vie se met en place une dynamique de l'institution. Les animaux sont marqués d'une empreinte qui inaugurerait une recherche<sup>1</sup>, aussi courte soit-elle. Cette empreinte ouvre un champ qui sera l'espace au sein duquel l'animal vivra, son *Umwelt* pour reprendre la terminologie d'Uexküll. À travers cette recherche c'est un procès de visibilisation de la nature qui se joue. La nature ne veut pas survivre comme le voudrait un darwinisme un peu simple, mais elle veut être vue : une sorte de reconnaissance est déjà à l'œuvre au niveau animal. L'homme institue une rupture dans la continuité : lui aussi est soumis à ce procès de visibilisation mais il tire sa spécificité de sa volonté de faire retour sur le monde à travers ce que nous avons nommé cannibalisme méthodologique. L'homme cherche illusoirement à se faire monde mais, bien que ce désir soit toujours avorté, il n'est pas le signe d'un échec et permet d'inaugurer de nouvelles recherches, ouvre de nouvelles perspectives. Il y a pensons-nous chez Merleau-Ponty et à travers la notion d'institution, une forme de perspectivisme proche de celle développée par Viveiros de Castro. Dans le sentiment amoureux la logique est la même : une empreinte initiale (chez Proust, l'amour pour sa mère) inaugure une recherche faite d'une alternance entre succès et échecs. L'amour, même lorsqu'il se présente sous sa forme jalouse, reste désir de vérité de l'autre. Il se donne alternativement comme possession et ennui mais il finit toujours par obtenir des réponses aux questions qu'il adresse à l'être aimé. Il n'y a donc pas seulement illusion ou échec de l'amour comme chez Sartre, mais justement cette illusion et cet échec sont les moteurs d'une recherche plus profonde, d'un désir de vérité sous-jacent. Et si le désir de l'autre conduit souvent à l'exil de soi, le soi dont il est question n'est plus tout à fait le même que celui qui s'engageait dans l'aventure amoureuse : un nouveau champ s'offre à lui, il a connu une nouvelle institution. L'activité artistique, bien qu'à la charnière entre institution privée et publique, ne diffère guère de ce qui précède. L'art, que ce soit au niveau général ou particulier, est un processus qui se crée en se faisant, un chemin qui, comme dans une jungle opaque, se fait à coups de machette sans voir ce qu'il y a devant soi. Toute logique historique de l'art comme chez Hegel est une illusion rétrospective, il ne faut donc surtout pas tenter d'anticiper le futur à partir de l'évolution passée. Ce que l'on peut dire néanmoins de la pratique artistique est qu'elle est toujours en rapport avec l'être. L'art est une recherche d'ouvertures de nouvelles dimensions de

---

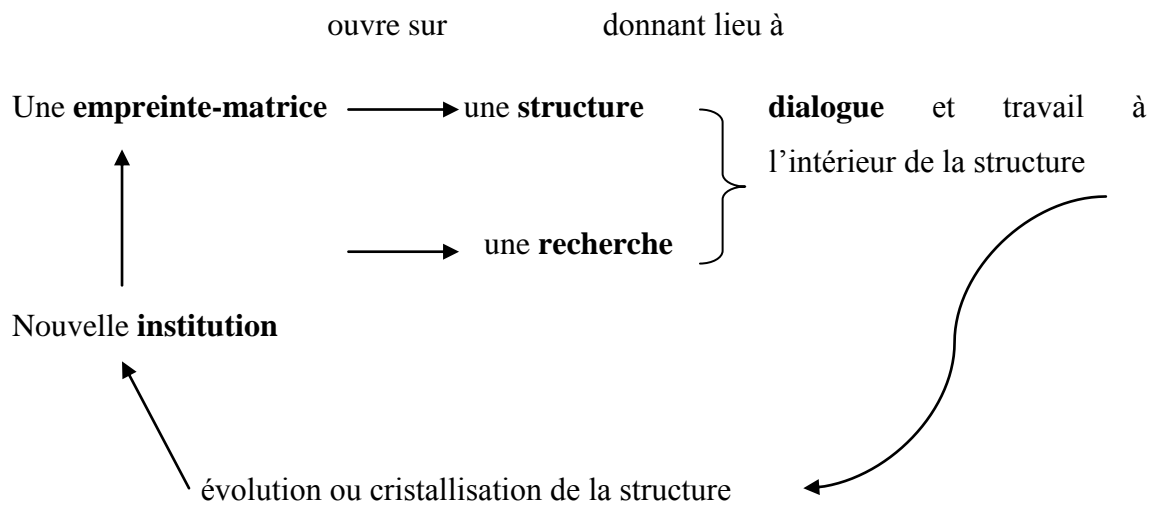
<sup>1</sup> Barbaras défend également cette thèse dans ses derniers travaux comme *La Vie Lacunaire*.



l'être, il est toujours dans un dialogue perpétuel avec celui-ci. La science répond également à une dynamique institutionnelle. Elle n'est pas travail sur des idéalités a priori, perdues dans un quelconque ciel des idées, mais se fait au sein du monde et d'une histoire qui précèdent les scientifiques. Les vérités de la science diffèrent des autres vérités par degré et non par nature, elles ne sont pas à l'abri d'une révolution. L'évolution de la science fonctionne également par dialogue, recherche, reprise, abandon... de ce qui précède et l'institution d'un nouveau paradigme scientifique ne se fait qu'à l'appui du passé, même si le nouveau paradigme rompt radicalement avec ce passé. Enfin, l'histoire elle-même et le rapport aux différentes cultures (passées ou présentes) peuvent être observés à travers les lunettes de l'institution. Chaque culture et chaque époque ont institué des mondes différents qu'il ne s'agit pas de ramener à soi mais à l'égard desquelles il faut s'ouvrir et s'approcher latéralement et non frontalement. La recherche historique, comme le démontre Febvre, ne peut se faire qu'à partir de nos propres empreintes, de nos propres préoccupations (même inconscientes) et doit se rapprocher du passé dans un dialogue permanent avec l'ensemble d'une époque et sans affirmation péremptoire. Il ne faut pas chercher à comprendre au sens d'une possession, mais il faut apprendre à partager avec l'époque concernée, il faut apprendre à se décentrer, c'est-à-dire à adopter une perspective étrangère ce qui aura pour conséquence une nouvelle institution.

Au final, si nous voulons rendre à la dynamique de l'institution son vrai visage, il faudrait dire la chose suivante : toute institution repose sur une empreinte passée et involontaire qui permet d'ouvrir une nouvelle dimension ou structure dont l'évidence n'est qu'illusoire et demande la mise en route d'une recherche créant des désirs, des attentes et des projets. À partir de là, un dialogue et un travail interne à cette nouvelle structure s'institue avec pour premier élan, la volonté de cannibaliser la structure en question, ce qui ne pourra qu'avorter. Un jeu de balancier entre cristallisation et critique de la structure s'opère et, après un temps variable selon la structure concernée, une nouvelle institution peut voir le jour. Le développement institutionnel est un développement sinueux et sans nécessité interne contrairement à d'autres philosophies de l'histoire comme celles de Hegel, Marx ou Sartre, combattues par Merleau-Ponty. La seule certitude de la dynamique institutionnelle est qu'elle ne peut se faire qu'au sein du monde, ce dernier étant le sol de toute institution possible.

Si nous voulions rendre les choses encore plus claires, nous pourrions proposer le schéma suivant :



**Schéma de la dynamique institutionnelle.**

Nous aimerions conclure avec Merleau-Ponty qui écrit à la fin du résumé du cours sur l'institution :

« Ces fragments d'analyses tendent à une révision de l'hégélianisme, qui est la découverte de la phénoménologie, de la liaison vivante, actuelle originaire entre les éléments du monde, mais qui la met au passé, en la subordonnant à la vision systématique du philosophe. Or ou bien la phénoménologie n'est qu'une introduction au savoir vrai, qui, lui, reste étranger aux aventures de l'expérience, ou elle demeure tout entière dans la philosophie, elle ne peut se conclure par la formule pré-dialectique « l'Être est », et il faut qu'elle prenne à son compte la méditation de l'être. C'est ce développement de la phénoménologie en métaphysique de l'histoire que l'on voulait ici préparer. »<sup>1</sup>

De la phénoménologie à l'ontologie, il nous a donc semblé nécessaire de passer par l'institution. Et si nous avons pu contribuer à clarifier légèrement ce passage, nos attentes sont remplies.

<sup>1</sup> *Ibid.*, p.127



## Appendice I

### L'institution du langage<sup>1</sup>

*« (...) le temps altère toute chose ; il n'y a pas de raison  
pour que la langue échappe à cette loi universelle. »*

(Ferdinand de Saussure)

---

<sup>1</sup> Nous reprenons ici en partie un travail mené l'année passée et intitulé *La Déhiscence de la Subjectivité linguistique, le problème de l'institution du langage chez Merleau-Ponty*. Nous n'avons pas cependant retenu l'intégralité du travail et avons ajouté certaines parties.

## Introduction

Après ce long périple au sein de la notion d'institution que nous espérons avoir contribué à éclaircir et dont nous aimerions avoir montré l'importance capitale qu'elle constitue pour les études merleau-pontiennes, il nous semble nécessaire de faire halte dans deux autres textes absolument éclairant pour l'institution mais ne faisant pas partie des cours de 1954-1955. Ces deux textes encerclent les cours sur l'institution, le premier nous apparaissant comme leur matrice conceptuelle, le second comme un approfondissement voire un début de résolution du problème : le premier est *La Prose du Monde*, le second, la lecture que Merleau-Ponty donne de l'essai de Husserl *La Terre ne se meut pas* dans son cours intitulé *Husserl aux limites de la phénoménologie*. Ces deux textes vont constituer l'enjeu des deux appendices à venir. Nous avons estimé plus juste de les reléguer au terme de notre enquête pour le simple fait qu'ils ne sont pas officiellement associés à la notion d'institution mais permettent un éclaircissement capital des enjeux qui ont traversé notre étude. *La Prose du Monde*, comme on le sait, fut abandonnée. Pourtant, l'importance du langage, que l'on a déjà vu à l'œuvre de façon sporadique, ne fut jamais remise en cause. On peut voir jusque dans les tout derniers écrits de nombreuses réflexions sur le poids du langage non seulement pour l'homme mais également dans le rapport à l'être. Dès *La Prose du Monde*, voire dès la *Phénoménologie de la Perception*, l'enjeu du langage va bien au-delà de la communication avec autrui, il fait partie d'une réflexion plus profonde sur la communication en générale, c'est-à-dire celle qui se fait avec autrui mais aussi avec le monde : le langage est un maillon primordial pour comprendre la chair entendue comme relation de tous les éléments du monde. Nous voudrions, à travers cette lecture de l'ouvrage de 1952, c'est-à-dire peu avant les cours sur l'institution, retrouver le moteur conceptuel qui va du début des années 1950 aux derniers écrits consacrés à la chair, le nouvel appareillage conceptuel de Merleau-Ponty accordant une place de premier choix au concept d'institution.

## I- Oublier les fantômes du langage pur

L'influence de Husserl sur la pensée de Merleau-Ponty ne fait aucun doute dans *La Prose du Monde* comme dans le reste de l'œuvre. Néanmoins cette influence est ambiguë lorsque l'on aborde le problème du langage. Il apparaît nécessaire de distinguer le premier du dernier Husserl et donc de procéder à une lecture historique du rapport avec le phénoménologue allemand. Cette lecture est entreprise dans différents passages de *La Prose du Monde*. Le premier Husserl cherche les lois d'un langage pur qu'il pense pouvoir rassembler sous la forme d'un algorithme. L'idée peut se résumer comme la volonté de trouver les codes qui font que le langage est cette bête étrange dont les attributs fantastiques font qu'avec un nombre fini de signes, il est possible de créer un nombre indéfini voire infini de mots. L'objectif de Husserl, comme celui de Leibniz avant lui, est de trouver l'algorithme animant la production du langage afin d'en prévoir les possibilités<sup>1</sup>. Merleau-Ponty écrit :

« Nous vénérions tous secrètement cet idéal d'un langage qui, en dernière analyse, nous délivrerait de lui-même en nous livrant aux choses. Une langue, c'est pour nous cet appareil fabuleux qui permet d'exprimer un nombre indéfini de pensées ou de choses avec un nombre fini de signes, parce qu'ils ont été choisis de manière à recomposer exactement tout ce qu'on peut vouloir dire de neuf et à lui communiquer l'évidence des premières désignations de choses. »<sup>2</sup>

Cet idéal d'un langage ou d'une grammaire pure repose sur des formes fondamentales du langage qui sont celles auxquelles auraient été arrachés tous les aléas historiques, toutes les boursoufflures qui empêchent d'approcher le liant de toutes les langues : la conquête de la pensée pure. Toute grammaire particulière est défailante et ne parvient pas à rendre compte de la pureté de la pensée. Le but de cette hypothèse de la

---

<sup>1</sup> Leibniz avait inventé une machine proche de l'œuvre diaboliquement géniale de Queneau *Cent Mille Millions de Poèmes*, c'est-à-dire un système de création de langage à partir d'un algorithme particulier. Le succès ne fut pas au rendez-vous mais la machine a bel et bien existé. Ce fantasme de création d'un algorithme du langage est peut-être propre aux allemands car leur langue et plus particulièrement la création de nouveaux mots fonctionne principalement par adjonction ou soustraction de préfixes et suffixes, ce qui laisse facilement à croire qu'un algorithme peut-être trouvé. Ce qui fait ici une des forces de la langue allemande crée en même temps l'illusion d'une langue close, de même qu'il y aurait des sociétés closes. Tout l'enjeu du travail de Merleau-Ponty consistera à prouver l'impossibilité de cet enfermement et du dégagement d'un quelconque algorithme, ce que la langue française laisse peut-être plus facilement voir, en dépit des énormes difficultés dans le domaine de la création conceptuelle.

<sup>2</sup> Merleau-Ponty, *La Prose du Monde*, éd. Tel Gallimard 2004, p.8

grammaire pure est de créer un système capable de trouver dans les langues ce qu'elles ont d'irréfutable et d'ôter ce qui est le résultat des aléas de l'histoire, qui apparaissent comme des confusions résultant du hasard. L'algorithme comme forme pure du langage a pour but de rendre transparent celui-ci en le mettant en adéquation avec une pensée pure. Il faut trouver derrière les mots ou plutôt par les mots une pensée qui, seule, a valeur de vérité. Le langage fonctionne ici comme violence sur lui-même. Étant faillible, il doit subir une certaine inflexion, suivre une certaine modulation qui doit rendre à la pensée sa rigueur et son uniformité. Une phrase pour une pensée et une seule, il faut ôter tout ce qu'il peut y avoir de jeu dans le langage. L'algorithme est un système de mots qui doit délimiter les frontières du langage, si bien qu'aucune porte de sortie n'apparaît envisageable à celui-ci. L'algorithme se voudrait être la prison du langage. Mais le langage parvient toujours à s'évader, à trouver de nouvelles choses à dire, de nouveaux mondes à offrir et Husserl s'en est si bien rendu compte qu'il a dû abandonner l'idée d'une « eidétique du langage ». Merleau-Ponty écrit ce qui apparaît comme une transition entre le premier et le dernier Husserl :

« La clarté du langage n'est pas derrière lui, dans une grammaire universelle que nous porterions par-devers nous, elle est devant lui, dans ce que les gestes infinitésimaux de chaque patte de mouche sur le papier, de chaque inflexion vocale, montrent à l'horizon comme leur sens. »<sup>1</sup>

Le dernier Husserl pense le langage et la pensée dans un rapport d'identité. Le langage n'est pas extérieure à la pensée, langage et pensée ne font qu'un. Le langage est le devenir de l'idéalité. Parler c'est faire advenir l'idéalité. Le langage ne s'exprime plus alors comme la recherche d'une pensée éternitaire, d'une vérité absolue mais il prend acte de son ancrage historique, il entre dans le temps. Le langage, pensé comme histoire et non plus comme volonté de conquête d'une éternité absolue, ne peut plus être enfermé dans un algorithme. Un événement peut toujours advenir au sein même du langage. Le langage peut à tout moment exploser et se recomposer pour offrir de nouvelles significations. C'est cette dynamique du langage qui sera tout l'enjeu de la pensée de Merleau-Ponty. Ce dernier développe le motif de la correspondance entre langage et pensée depuis *La Phénoménologie de la Perception*. Il souhaite rompre avec la tradition

---

<sup>1</sup>*ibid.*, p.41

qui voit dans le langage un enfant pauvre ou un serviteur de la pensée. Dans *La Prose du Monde* il radicalise une pensée déjà très aboutie dans la *Phénoménologie de la Perception* en écrivant :

« En un sens, le langage n'a jamais affaire qu'à lui-même : dans le monologue intérieur comme dans le dialogue il n'y a pas de « pensées » : ce sont des paroles que les paroles suscitent et, dans la mesure même où nous « pensons » plus pleinement, les paroles remplissent si exactement notre esprit qu'elles n'y laissent pas un coin vide pour des pensées pures et pour des significations qui ne soient pas langagières. »<sup>1</sup>

C'est cette idée que nous allons tenter d'éclaircir à présent en faisant un retour en arrière et en discutant un passage de la *Phénoménologie de la Perception*. La question qui va guider notre développement est d'une simplicité extrême dans la formulation mais à des conséquences d'une importance capitale pour notre auteur : pourquoi proposer cet absolutisme du langage ? Pourquoi ne pas distinguer langage et pensée ? Tout simplement parce que la pensée n'a pas de lieu, n'a pas d'espace pour exister de manière autonome. Faire de la pensée une entité séparée du langage revient à accorder un privilège topographique et axiologique à celle-ci. Privilège topographique parce qu'en distinguant la pensée du langage, on offre à la pensée le privilège d'être située dans un ailleurs, dans le tréfonds de l'intériorité où seule, elle peut résider, centrée sur elle-même et plongée dans une éternité qui n'attend que les troubles du langage pour la bousculer et la ramener, bon gré malgré, au sein du monde dont elle seule possède le secret. C'est dans cette idée de vérité éternelle que se trouve le privilège axiologique de la pensée. La pensée, hors du langage est une pensée coupée du monde et détentrice de la vérité. Contre ce dualisme, Merleau-Ponty cherche à ramener la pensée au sein du monde, à retrouver le sol mondain sur lequel la pensée prend source. C'est dans cette optique qu'il propose l'idée d'un monisme linguistique. Le rapport du langage à la pensée n'est pas un rapport d'extériorité, comme si la signification du langage venait en-dehors de lui, mais d'adéquation. Il se joue ici un renversement de la pensée philosophique traditionnelle : la pensée n'est pas ce vers quoi le langage doit tendre, elle ne lui préexiste pas. Au contraire, la pensée émerge à partir du langage. Pour le dire avec Merleau-Ponty :

---

<sup>1</sup> *La Prose du Monde*, p.163



« (...) la parole n'est pas le « signe » de la pensée (...). La parole et la pensée n'admettraient cette relation extérieure que si elles étaient l'une et l'autre thématiquement données ; en réalité elles sont enveloppées l'une dans l'autre, le sens est pris dans la parole et la parole est l'existence extérieure du sens. »<sup>1</sup>

En quoi cette idée est-elle primordiale à comprendre ? Nous pensons que c'est à partir d'elle que la possibilité d'une pensée de l'institution du langage a pu émerger. Si la pensée retombe dans le monde, en étant au monde par le langage, en ayant pour chair la parole, alors la pensée, qui ne doit plus être distinguée du langage, devient une pensée historique, une pensée qui accepte la possibilité de l'événement, une institution possible. Merleau-Ponty écrit :

« Il faut que, d'une manière ou de l'autre, le mot et la parole cessent d'être une manière de désigner l'objet ou la pensée, pour devenir la présence de cette pensée dans le monde sensible, et, non pas son vêtement, mais son emblème ou son corps. »<sup>2</sup>

Le monisme linguistique que propose le phénoménologue français n'a pas d'autre but que de rendre possible une pensée du langage entendu comme institution. Le langage comme institution nécessite un ancrage corporel et mondain qui lui permet d'entrer dans une histoire ouverte. En identifiant pensée et langage et en en faisant une des possibilités de mon corps, c'est-à-dire en historicisant la pensée, Merleau-Ponty peut comprendre le moment de l'éclatement des significations, le moment du renouveau significatif, le moment de l'institution. Le langage ne peut donc ni être enfermé dans un quelconque algorithme, ni être considéré comme l'enfant pauvre de la pensée : le langage est la pensée. Comment fonctionne-t-il alors ? Il oscille entre cristallisation et institution.

---

<sup>1</sup> Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la Perception*, Gallimard, coll. Tel, 2005, p.221-222

<sup>2</sup> Ibid., p.222

## II- Langage parlé et langage parlant, le problème de l'expression

### 1) La linguistique saussurienne comme matrice de la réflexion sur l'institution du langage

*La Prose du Monde* et l'influence de la linguistique sur le Merleau-Ponty des années 1950 n'aurait sans doute jamais vu le jour sans la découverte des thèses de Saussure présentées dans son *Cours de Linguistique Générale*. Arrêtons-nous un instant sur les propositions saussuriennes pour comprendre l'importance que revêt ce cours dans une réflexion sur l'institution. En effet, Saussure aborde la linguistique sous l'angle institutionnel, le fil directeur de son argumentation étant une confrontation permanente entre le langage, considéré comme institution, et les autres institutions existantes. Ce simple fait suffirait à justifier l'influence de Saussure sur Merleau-Ponty et plus particulièrement sur le motif de l'institution. Si nous voulions établir la genèse de la compréhension du concept d'institution par Merleau-Ponty, il ne faudrait pas simplement voir l'influence husserlienne de la notion de *Stiftung*, car le simple fait de traduire cette notion par institution et non origine comme le font d'autres traducteurs révèle une ambiguïté, il faut également réserver un sort aux travaux de Saussure considérant le langage comme une institution à part entière même si se démarquant des autres institutions sous certains points. Que nous dit Saussure du langage ?

Nous considérons que la partie du cours qui intéresse plus particulièrement Merleau-Ponty est celle consacrée à la linguistique synchronique et diachronique. Ici, Saussure met en garde, en premier lieu, contre l'idée d'une langue comme nomenclature ou liste au sein de laquelle à chaque signe correspond une chose et une seule. Il faut reprendre les définitions du signe du signifiant et du signifié pour partir sur des bases solides dans l'étude du langage. Le premier, le signe, correspond à l'écart et au lien qui se fait entre les deux autres. Le signifiant est l'image acoustique du signe, c'est-à-dire :

« (...) l'empreinte psychique [du son matériel], la représentation que nous en donne le témoignage de nos sens (...) »<sup>1</sup>.

Le signifié, pour sa part, est le concept du signe. Le concept et son image acoustique, ou le signifié et le signifiant, sont arbitrairement liés et, puisque le signe est le rapport entre

---

<sup>1</sup> Ferdinand de Saussure, *Cours de Linguistique Générale*, Payothèque, 1981, p.98

signifiant et signifié, le signe lui-même est arbitraire. C'est cette thèse de Saussure qui fut sans doute la plus reprise et la plus discutée, bien que le mot arbitraire soit compris en un sens très spécifique :

« Le mot *arbitraire* appelle aussi une remarque. Il ne doit pas donner l'idée que le signifiant dépend du libre choix du sujet parlant (on verra plus bas qu'il n'est pas au pouvoir de l'individu de rien changer à un signe une fois établi dans un groupe linguistique) ; nous voulons dire qu'il est *immotivé*, c'est-à-dire arbitraire par rapport au signifié, avec lequel il n'a aucune attache naturelle dans la réalité. »<sup>1</sup>

L'arbitraire ne signifie pas que tout est possible avec le langage et que le mot chien peut être changé avec le mot chaise du jour au lendemain sans qu'il n'y ait de grandes conséquences. Cela veut dire qu'entre l'image acoustique « chien » et le concept de chien, il n'y a pas de lien naturel. Saussure veut peut-être ici mettre un terme, une fois pour toute, à certaines thèses de type réaliste développées dans le *Cratyle* de Platon par exemple. Pour appuyer la thèse de la non liberté linguistique, Saussure affirme clairement que, certes le lien interne entre signifiant et signifié est arbitraire, mais du point de vue de la société, il n'est pas libre du tout. Une fois tel ou tel mot institué par la langue, il n'est plus possible de faire chemin arrière et quiconque ne pourrait pas utiliser ou créer des mots à sa guise. La langue instituée impose ses règles et tout refus d'y participer revient à accepter de ne pas faire partie de la communauté linguistique. Certains dramaturges du théâtre de l'absurde, comme Ionesco par exemple, se sont amusés à faire jouer les mots entre eux sans accepter les règles grammaticales classiques et l'effet d'étrangeté est immédiat. Nous verrons par la suite que ces jeux de mots sont permis par le langage mais ne remettent pas en cause le jeu d'institution du langage. Saussure note l'extrême puissance du langage sur les hommes qui le partagent et semble rejoindre ainsi le mot de Protagoras disant à peu près que « Le mot est un tyran » :

« Non seulement un individu serait incapable, s'il le voulait, de modifier en quoi que ce soit le choix qui a été fait, mais la masse elle-même ne peut exercer sa souveraineté sur un seul mot ; elle est liée à la langue telle qu'elle est. »<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p.101

<sup>2</sup> *Ibid.*, p.104

La force et le poids du langage viennent de la tradition, il se transmet d'une époque à l'autre et est peut-être l'un des biens les plus précieux d'une société. La langue est un produit tout fait qui semble pouvoir être utilisé immédiatement et dont la caractéristique principale est l'évidence. Elle possède le caractère d'une prémisse, c'est-à-dire de ce qu'il faut admettre sans remise en cause. D'ailleurs la remise en cause du langage ne peut se faire immédiatement et de manière neutre, puisqu'il est toujours-déjà d'abord requis de parler une langue pour pouvoir la travailler et la discuter. La langue possède cette particularité, que l'on retrouve aussi dans les normes selon Foucault par exemple, de nous constituer avant de pouvoir la critiquer. Toute critique du langage est nécessairement immanentiste, doit se faire de l'intérieur, et il est difficile de savoir dans quelle mesure la critique est valable puisqu'elle se fait avec les armes mêmes que l'on critique. Pourtant, comme nous allons le voir plus bas, il y a bien du jeu et des possibilités de création linguistique, mais n'allons pas trop vite. Si le langage varie, c'est qu'il est vivant, et c'est cette vie du langage qu'il s'agit de retranscrire pour le linguiste. La vie du langage, c'est un mélange entre son histoire et ce qu'il est en un instant T, ce qui rapproche le langage d'une pensée de l'institution, c'est-à-dire l'oscillation entre une cristallisation temporaire et un développement temporel. C'est le poids de l'histoire qui confère au signe son immutabilité pour reprendre le vocabulaire saussurien. Toute la dynamique linguistique, comme toute dynamique de type institutionnelle, repose sur un savant mélange entre histoire et liberté :

« (...) il y a une balance différente entre la tradition imposée et l'action libre (...) »<sup>1</sup>

Le caractère arbitraire du signe et la tradition se soutiennent l'un l'autre : c'est parce qu'il est arbitraire que le signe ne peut tirer de force que de sa tradition et c'est parce qu'il est issu de la tradition qu'il est arbitraire. Si le temps est le soutien principal de la langue, il en est aussi le principe évolutif. En effet, c'est lui qui altère les signes linguistiques et c'est lui qui est la cause de la bipolarité linguistique, à savoir son caractère immuable et muable. Encore une fois, nous sommes au plus près d'une pensée de l'institution telle que comprise par Merleau-Ponty et on ressent à chaque pas saussurien l'importance qu'il put représenter pour le phénoménologue français. De même que pour les normes chez Foucault toujours (ou chez Butler plus récemment et de

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p.105

façon plus proche sans doute), la mutabilité du signe provient de son itération : plus le temps passe et plus le signe est répété, plus il s'use comme si, entre le langage et n'importe quel objet, se tissait une analogie. Le mot, à l'instar de tout objet d'usage, s'use et peut-être un jour remplacé. Certes, si l'analogie entre langage et objet joue, elle a ses limites dans la temporalité, entre l'usage d'un mot ou d'une langue et l'usage d'un objet, le temps n'est pas le même, mais l'usure semble être le destin de chacun. De plus, il faut prendre garde lorsque l'on parle d'altération du langage puisqu'il s'agit d'une altération du rapport entre signifiant et signifié. Saussure résume très bien les difficultés à penser la langue comme vie, c'est-à-dire comme balance entre tradition et simultanéité, lorsqu'il écrit :

« On le voit bien par la manière dont elle évolue ; rien de plus complexe : située à la fois dans la masse sociale et dans le temps, personne ne peut rien y changer, et, d'autre part, l'arbitraire de ces signes entraîne théoriquement la liberté d'établir n'importe quel rapport entre la matière phonique et les idées. Il en résulte que ces deux éléments unis dans les signes gardent chacun leur vie propre dans une proportion inconnue ailleurs, et que la langue s'altère, ou plutôt évolue, sous l'influence de tous les agents qui peuvent atteindre soit les sons soit les sens. Cette évolution est fatale ; il n'y a pas d'exemple d'une langue qui y résiste. Au bout d'un certain temps on peut toujours constater des déplacements sensibles. »<sup>1</sup>

Et comme pour asséner une sentence définitive aux relents héraclitéens :

« (...) le temps altère toute chose ; il n'y a pas de raison pour que la langue échappe à cette loi universelle. »<sup>2</sup>

C'est alors que Saussure propose de distinguer entre la langue comme histoire et la langue comme système afin d'avoir une vue plus claire, au moins conceptuellement, des deux principes gouvernant chaque langue : il retient la terminologie devenue célèbre entre linguistique diachronique et linguistique synchronique. La première est la langue comprise dans ses évolutions historiques alors que la seconde est la langue comprise comme système instantané. Le synchronisme correspond à la phénoménologie de la langue : lorsque tout un chacun parle, la langue n'est jamais prise comme le fruit d'une

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, pp.110-111

<sup>2</sup> *Ibid.*, p.112

longue tradition ou d'une histoire mais est plutôt vue comme un état. C'est cette tradition qui, en droit, suppose que le langage continuera d'évoluer. Puisque l'histoire nous montre que chaque langue a toujours connu des altérations, il faut supposer que dans le futur il continuera à en être ainsi. Les différences entre synchronie et diachronie sont donc les suivantes : la synchronie ne se rapporte qu'aux sujets parlants là où la diachronie se rapporte aux sujets ayant parlés et à ceux qui seront amenés à parler (perspective « *prospective* » et « *rétrospective* »). D'autre part, la synchronie concerne l'ensemble des faits d'une langue pour une durée déterminée, alors que la diachronie possède un champ plus large ne recouvrant pas forcément l'histoire d'une langue particulière mais aussi l'évolution de certaines locutions à travers plusieurs langues.

Nous avons dit à plusieurs reprises que la langue est, pour Saussure, une institution à part entière, même si elle se distingue des autres institutions. Pour le linguiste, toute loi sociale possède la caractéristique d'être impérative et générale. Or la loi synchronique est seulement générale, c'est-à-dire constate un état de chose, et la loi diachronique seulement impérative au sens où elle se développe par causalité (même si la conséquence n'était pas nécessaire a priori). Une fois que le langage connaît tel ou tel altération, il apparaît rétrospectivement nécessaire qu'il ait connu cette altération, mais cette vue est bien rétrospective et nous nous souvenons avec Merleau-Ponty des écueils d'une telle vue, qui est celle de Hegel par exemple.

Même si l'approche diachronique se distingue de l'approche synchronique, elles peuvent être complémentaires. Ce qui fait la force de la synchronie est son caractère de système avec ses lois, ses normes de fonctionnement, tout son assemblage grammatical permettant la pratique de la langue. Ce qui fait la force de la diachronie est son dynamisme car c'est d'elle que la langue connaît ses altérations et créations. Saussure note que la diachronie est liée à la parole (Merleau-Ponty s'en souviendra). La parole est ce qui fait la vie du langage et ce qui lui permet de connaître des transformations. La parole est la *praxis* du langage là où la langue en est la théorie.

« (...) on peut ajouter que *tout ce qui est diachronique dans la langue ne l'est que par la parole*. C'est dans la parole que se trouve le germe de tous les changements : chacun d'eux est lancé d'abord par un certain nombre d'individus avant d'entrer dans l'usage. »<sup>1</sup>

La parole est la force dynamique du langage. Il y a en elle un principe évolutif faisant que la langue parlée prime et se sédimente en langue simplement enregistrée par les dictionnaires ou autre. Merleau-Ponty, au-delà de l'influence énorme qu'eût sur lui Saussure, ira plus loin en insistant justement sur le pouvoir de la parole comme poétique linguistique. Il reconnaît néanmoins le poids de Saussure :

« (...) Saussure a l'immense mérite d'accomplir la démarche qui libère l'histoire de l'historicisme et rend possible une nouvelle conception de la raison. Si chaque mot, chaque forme d'une langue, reçoivent au cours de son histoire une série de significations discordantes, il n'y a pas d'équivoque dans la langue totale considérée en chacun de ses moments. »<sup>2</sup>

En rendant ainsi un profond hommage à la pensée saussurienne, Merleau-Ponty réaffirme son allégeance au linguiste, en même temps qu'il prouve l'importance de sa thèse pour développer une pensée de l'institution. Voyons comment le phénoménologue continue à creuser le sillon ouvert par le linguiste.

## 2) Merleau-Ponty ou la poétique du langage

Le caractère novateur de la pensée du phénoménologue français revient à distinguer le langage sous deux modalités. Il y a un langage institué et un langage instituant. L'idée d'institution semble difficile à se mettre en place ; l'une des preuves de cette assertion est le fait que le vocabulaire utilisé est en constante mutation. Ainsi Merleau-Ponty peut proposer la dichotomie entre langage parlé et langage parlant, sédimentation et réactivation, grammaire et style ou encore silence et expression. Toutes ces distinctions conceptuelles renvoient à l'idée d'institution et nous conserverons la distinction qui revient le plus fréquemment, à savoir celle entre langage parlant et langage parlé. Qu'entend Merleau-Ponty par langage parlé et parlant ? Le langage parlé

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p.138

<sup>2</sup> *La Prose du Monde*, p.34

est le langage qui fait immédiatement sens sans poser aucun problème de compréhension (c'est en quelque sorte le langage synchronique de Saussure). Il se rapproche de la parole quotidienne qui se suffit à elle-même et dont le sens est immédiatement contenu en elle. C'est un langage d'après coup qui est devenu transparent. Il n'a pas d'épaisseur, il est un monde déjà connu et habité, si bien qu'il n'a plus besoin d'être regardé pour être vu. En lui prend source cette « ruse du langage » qui fait que nous pensons pouvoir séparer la pensée du langage pour lui accorder cette fausse subordination à la première.

Le langage parlant constitue un moment de rupture. Il y est dans une phase de construction, construction non pas ex nihilo car elle repose sur le langage institué. Merleau-Ponty écrit :

« L'intention significative nouvelle ne se connaît elle-même qu'en se recouvrant de significations déjà disponibles, résultats d'actes d'expression antérieurs. Les significations disponibles s'entrelacent soudain selon une loi inconnue, et une fois pour toute, un nouvel être culturel a commencé d'exister. »<sup>1</sup>

Tout en reposant sur des significations déjà existantes, l'institution du langage inaugure un nouvel horizon de sens en faisant imploser de l'intérieur le langage parlé (c'est le langage diachronique prospectif de Saussure)<sup>2</sup>. La révolution de l'institution est une révolution interne qui nécessite les acquis linguistiques passés comme sol à partir duquel elle peut agir. L'institution ouvre sur un nouveau monde de sens, sur de nouvelles significations et en cela offre un nouveau mode à être. Le moment inaugural de cette nouveauté radicale, une fois achevé, retombera dans le monde des significations acquises, dans le monde du langage institué. On le comprend bien, l'institution est une sorte de démiurge grec qui compose un monde à partir du chaos des significations acquises et non pas un dieu chrétien qui fait jaillir le monde ex nihilo. Merleau-Ponty n'est pas toujours très clair sur le moment institutionnel. Deux tendances s'opposent

---

<sup>1</sup> *Phénoménologie de la Perception*, p.223

<sup>2</sup> Comme nous allons le comprendre très vite, ce qui intéresse particulièrement Merleau-Ponty est le langage diachronique prospectif, le langage qui n'est pas encore là mais qui perce l'être et ouvre sur de nouvelles dimensions. Si Saussure conservait un regard d'historien de la linguistique, Merleau-Ponty s'enfonçait à plein dans cette possibilité de droit du langage prospectif. Sans dire de quoi sera fait le langage ni comment il sera transformé, Merleau-Ponty analyse le moment créateur, le moment poétique du langage.



entre la *Phénoménologie de la Perception* et *La Prose du Monde*. La première est celle qui vient d'être décrite. Dans celle-ci, il semble que le moment de l'institution se fait par une certaine recombinaison des significations existantes, dans un mouvement interne au langage lui-même et comme si le langage n'était pas révolutionné mais seulement remanié de l'intérieur pour offrir de nouvelles significations. Dans *La Prose du Monde*, il nous semble que la démarche est, si ce n'est modifiée, du moins radicalisée. Cette radicalisation nous paraît venir de l'insistance plus grande accordée à la subjectivité instituant un nouveau langage. Le sujet parlant est radicalisé comme possibilité de l'institution. Le moment de l'institution apparaît dans ces conditions comme une marche à l'aveugle d'un silence qui cherche à se faire parole. Merleau-Ponty écrit :

«(...) la parole vraiment expressive (...) tâtonne autour d'une intention de signifier qui ne dispose d'aucun texte pour se guider, qui justement est en train de l'écrire (...) il nous faut considérer la parole avant qu'elle soit prononcée, sur le fond de silence qui la précède, qui ne cesse pas de l'accompagner, et sans lequel elle ne dirait rien ; davantage, il nous faut être sensible à ces fils de silence dont le tissu de la parole est entremêlé. »<sup>1</sup>

Malgré ces variations entre le texte de 1945 et celui du début des années 50, il nous faut tenter de rendre au moment de l'institution son vrai visage. Si le but de l'institution est d'ouvrir sur de nouvelles significations, donc comme anticipation d'un sens à venir, le moment de l'institution est celui du présent. L'institution est à la fois ce moment d'anticipation d'un avenir et l'actualisation au présent de ce sens qui était souhaité, désiré, appelé. En tant que présent pur, l'institution permet d'ouvrir à de nouvelles significations et constitue un acquis définitif. La temporalité de l'institution est ce qui fait sa plus grande difficulté. S'il fallait retracer cette temporalité nous pourrions dire la chose suivante : le langage a une histoire chaotique qui n'empêche pas la cristallisation au présent d'un sens institué permettant la communication. Mais ce moment du présent institué est toujours-déjà pris dans un flux temporel et est toujours sur le point de basculer. Le basculement est le moment de l'institution. L'institution est d'abord visée aveugle d'une volonté de signification nouvelle qui repose sur un silence à mettre en mot, à mettre en paroles. Si l'expression est réussie, alors cette visée s'incarne au présent (présent pur) dans une nouvelle signification et ouvre sur un monde radicalement nouveau. Lorsque le moment institutionnel est digéré, alors seulement les

---

<sup>1</sup> *La Prose du Monde*, p.64

significations neuves font monde et ne sont plus perçues comme quelque chose d' « étrange » ou de « dissonant » mais sont devenues « nature ». Merleau-Ponty écrit :

« [Le langage] est cette ruse par laquelle (...), touchant en nous ces significations-là<sup>1</sup>, leur fait rendre des sons étranges, et qui paraissent d'abord faux ou dissonants, puis nous rallie si bien à son système d'harmonie que désormais nous le prenons pour nôtre. »<sup>2</sup>

Le moment de l'institution ouvre sur un avenir de signification par un présent pur. Ambiguïté temporelle, l'institution est toujours le fait d'un sujet parlant qui vise une altérité, qui vise à remplir de paroles un silence. La composante dyadique de l'institution est le dernier point qui nous semble nécessaire d'aborder pour comprendre ce phénomène dans sa globalité. Nous allons voir que l'institution repose en dernier lieu sur un rapport intersubjectif, c'est du moins la thèse de 1952 qui sera quelque peu relativisée par la suite.

### **III- L'ancrage relationnel de l'institution**

#### **1) Le rapport silencieux à autrui**

En ajoutant la composante de l'altérité dans le problème de l'institution du langage tout se complique. Dans *La prose du Monde*, Merleau-Ponty propose un texte selon nous capital qui s'intitule *La Perception d'autrui et le Dialogue*. C'est dans ce texte que se joue la résolution définitive du problème du langage. Nous allons tenter de rendre clair le mouvement proposé par notre auteur. Merleau-Ponty écrit :

« Entrons donc un peu dans le dialogue, (...) si nous voulons comprendre le pouvoir le plus propre de la parole. »<sup>3</sup>

En-deçà du dialogue direct entre deux sujets parlants, semble se dessiner un dialogue de corps à corps. Une première chose à prendre en considération est la localisation d'autrui. Autrui ne me fait pas face comme les objets et ne répond donc pas à la loi de la conscience intentionnelle telle qu'elle a pu être thématisée par Husserl. Autrui n'est pas un objet de mon monde, il m'apparaît toujours dans un ailleurs qui est localisé par notre

---

<sup>1</sup> Les significations instituées.

<sup>2</sup> Ibid., p.21

<sup>3</sup> Ibid., p185

auteur tour à tour de biais, derrière moi ou en moi. Une distinction est proposée entre le corps d'autrui comme objet devant moi et autrui lui-même qui n'a pas de lieu véritable :

« Le corps d'autrui est devant moi – mais quant à lui, il mène une existence singulière (...) »<sup>1</sup>

Il semble très difficile à Merleau-Ponty d'assigner un lieu à autrui. Parfois à mes côtés, parfois derrière moi, autrui expose en réalité la dichotomie de l'en soi et du pour soi. Ni chose, ni moi, autrui possède une localité propre qui est entre moi et le monde.

« Moi et autrui sommes comme deux cercles *presque* concentriques, et qui ne se distinguent que par un léger et mystérieux décalage. »<sup>2</sup>

C'est ce mystérieux décalage qui fait toute la difficulté de détermination du lieu d'autrui et qui rend impossible la compréhension de celui-ci (compréhension au sens lévinassien de totalisation). Pourtant autrui apparaît comme un quasi prolongement de moi-même et la difficulté et de comprendre comment un être, qui n'est ni objet ni moi-même, peut m'apparaître. Le problème est paradoxalement résolu en accentuant la puissance du moi.

« (...) c'est parce que je suis totalité que je suis capable de mettre au monde autrui et de me voir limité par lui. »<sup>3</sup>

Ainsi autrui est à la fois dans mon champ perceptif, il est le résultat de ma perception, mais dans le même temps fait exploser ce champ et par la même occasion toute possibilité de solipsisme. Le rapport entre moi et autrui est un rapport entre deux totalités qui ne s'annulent pas mais se limitent. C'est dans l'être perceptif que Merleau-Ponty voit la possibilité de faire entrer autrui dans mon « champ ». Toute perception consiste en effet en une « infime distance » entre soi et l'être, infime distance qui empêche tout solipsisme et rend possible la venue d'un autre moi-même. Autrui est possible parce qu'il y a un monde sur lequel nous reposons lui et moi et parce que de moi au monde se dresse cette « infime distance » dont parle notre auteur. Nous visons tous les deux le même monde et, dès lors qu'un geste semblable au mien envahit mon

---

<sup>1</sup> Ibid., p.186

<sup>2</sup> Id.

<sup>3</sup> Id.

champ, je puis admettre la présence d'autrui. La perception d'autrui repose sur mon être-au-monde en ce sens que je peux percevoir autrui parce que je suis moi-même percevant, c'est-à-dire que j'use de mon corps pour inspecter le monde et que dans cette inspection se dresse toujours un décalage entre le monde et mon corps. Ce décalage permet à d'autres êtres percevant de venir s'intercaler entre le monde et moi. La perspective merleau-pontienne est à la fois intramondaine, car autrui est perçu de l'intérieur de mon champ mais aussi intersubjective, car mon champ peut-être modifié par autrui.

« (...) l'expérience que je fais de ma prise sur le monde est ce qui me rend capable d'en reconnaître une autre et de percevoir un autre moi-même, si seulement, à l'intérieur de mon monde, s'ébauche un geste semblable au mien. »<sup>1</sup>

Il faut donc qu'un geste semblable au mien vienne envahir mon monde pour que je m'accorde avec la présence d'un autre moi-même. Autrui et moi-même ne sont que deux dialogues avec un même monde. Viser le même monde signifie entretenir avec lui un rapport expressif. En tant qu'expressif, ce rapport au monde est un rapport d'ouverture prêt à accueillir d'autres styles, d'autres champs que le mien. Entre la survenue du corps d'autrui dans mon champ perceptif et la survenue de sa parole dans mon champ linguistique, le problème ne diffère guère.

## 2) Le dialogue

Le rapport silencieux à autrui était rendu possible parce que nous partageons un même monde avec lequel nous dialoguons différemment. Il en va de même pour le dialogue. Le dialogue est possible parce qu'autrui et moi partageons un même monde culturel, en conséquence de quoi un empiètement de lui sur moi et de moi sur lui est possible. Dialoguer revient à apporter chacun son propre champ symbolique, que nous avons tiré de notre rapport au monde culturel, et mettre en commun ces deux champs. Merleau-Ponty écrit :

« (...) dans l'expérience du dialogue, la parole d'autrui vient toucher en nous nos significations, et nos paroles vont, comme l'attestent les réponses, toucher en lui ses

---

<sup>1</sup> Ibid., p.190

significations, nous empiétons l'un sur l'autre en tant que nous appartenons au même monde culturel, et d'abord à la même langue, et que mes actes d'expression et ceux d'autrui relèvent de la même institution. »<sup>1</sup>

Mais ce type de dialogue ne correspond qu'au langage institué. La communication est « froide » et ne sert que comme reconnaissance première et vérification de l'appartenance au même monde symbolique. En réalité, de même que le langage institué rend possible un langage instituant, le dialogue institué suppose la possibilité d'un dialogue instituant. C'est là qu'intervient l'idée la plus puissante de Merleau-Ponty. Le dialogue véritable établit un « faire » entre les sujets parlants. Le dialogue rompt le silence d'une communication instituée et fait exploser toutes les catégories en présence. Dans le moment institutionnel, les subjectivités sont envahies l'une par l'autre, les significations recomposées et, de ce bouillon complexe, émerge un nouveau monde voire, c'est la thèse que nous allons soutenir dans quelques instants, une nouvelle subjectivité. Merleau-Ponty le note en ces termes :

« Ici les paroles d'autrui ou les miennes en lui ne se bornent pas dans celui qui écoute à faire vibrer, comme des cordes, l'appareil des significations acquises, ou à susciter quelque réminiscence : il faut que leur déroulement ait le pouvoir de me lancer à mon tour vers une signification que ni lui ni moi ne possédions. »<sup>2</sup>

Le dialogue nous apparaît comme l'apogée du moment institutionnel. En lui, se recomposent les subjectivités en dialogue. Nous aimerions proposer une ouverture sur ce qui nous semble la pensée la plus profonde de Merleau-Ponty.

### 3) Le dialogue comme condition d'institution des subjectivités<sup>3</sup>

Il nous semble y avoir deux méthodes pour discuter les thèses proposées dans un texte. La première est la critique de tout ou partie de la thèse défendue. La seconde est

---

<sup>1</sup> Ibid., p.194

<sup>2</sup> Ibid., p.197

<sup>3</sup> Le dernier Merleau-Ponty cherche à développer sa philosophie hors de la catégorie de subjectivité. Pourtant, le lecteur comprendra au fur et à mesure de ce dernier temps argumentatif que l'intention n'était pas d'être dans une fidélité absolue à l'auteur mais de tirer des conséquences possibles des développements précédents, quitte à faire penser le phénoménologue contre lui-même. La part exégétique est donc moindre dans ces derniers développements qui restent néanmoins une conséquence possible du texte de Merleau-Ponty pour quiconque veut conserver la catégorie de sujet.

l'enrichissement d'un point qui n'est qu'esquissé par l'auteur. Cette seconde option permet de faire vibrer le texte en un sens qui n'était présent qu'à l'état embryonnaire et de faire vivre la pensée de l'auteur qui n'est autrement que feuilles mortes : c'est la méthode de lecture symptomale développée par Althusser. Faire penser l'auteur contre lui-même ou ouvrir un sens caché du texte est l'option que nous avons retenue pour ce dernier moment argumentatif. Le passage qui retient notre attention est celui des dernières pages (195 à 203) du chapitre *La Perception d'autrui et le Dialogue*. L'idée défendue est celle d'un faire de l'opération expressive, faire qui n'est pas seulement création de langage mais, de manière plus fondamentale, le faire permet l'émergence des subjectivités. Les subjectivités émergent à partir de l'opération expressive. Merleau-Ponty le dit en ces termes :

« (...) la parole (...) établit une situation commune qui n'est plus communauté d'être mais communauté de *faire*. (...) le geste d'expression, et en particulier la parole, est chargé de révéler non seulement des rapports entre termes donnés par ailleurs, mais jusqu'aux termes mêmes de ces rapports. »<sup>1</sup>

Le dialogue vraiment expressif révèle les termes en rapport, il révèle les subjectivités l'une à l'autre et chacune à elle-même. En étant révélées par le dialogue, les subjectivités se découvrent elles-mêmes, elles découvrent en elles une signification inconnue de leur être ou de l'être en général, elles émergent dans le dialogue. Le dialogue est une co-naissance, une naissance à deux qui révèlent le soi, l'autre et le rapport entre les deux. Une sphère particulière de l'être se noue dans le dialogue, sphère qui apparaît comme matrice permettant la venue au monde de subjectivités qui sont alors dans une relation quasi charnelle. Ainsi le dialogue à ceci de paradoxal que j'y suis au plus proche de moi-même et pourtant au plus proche d'autrui. En faisant émerger un sens nouveau grâce au dialogue, je forme un système moi-autrui qui n'aura pas pour conséquence unique de faire émerger un sens linguistique, mais aussi un sens existentiel. La communauté du faire dont parle Merleau-Ponty a pour conséquence la co-naissance des subjectivités en dialogue.

« (...) elle [la première signification humaine] est ce que j'ai de plus propre, *ma* productivité, et cependant elle n'est tout cela que pour en faire du sens et le

---

<sup>1</sup> Ibid., p.195

communiquer ; l'autre, qui écoute et comprend, me rejoint dans ce que j'ai de plus individuel : c'est comme si l'universalité du sentir, dont nous avons parlé, cessait enfin d'être universalité pour moi, et se redoublait enfin d'une universalité reconnue. »<sup>1</sup>

Un seuil qualitatif est franchi dans le dialogue expressif, seuil qui peut transformer les subjectivités de manière radicale. Nous avons tous fait l'expérience d'un dialogue (réel ou fictif, c'est-à-dire avec autrui ou à travers la lecture d'un auteur) qui a bouleversé notre existence jusqu'à avoir pour conséquence de modifier notre rapport au monde. C'est ce bouleversement que cherche à faire sentir Merleau-Ponty. Le rapport qui s'instaure entre les subjectivités en dialogue n'est plus un rapport de rivalité, comme chez Hegel par exemple, mais un rapport d'institution. Le langage n'est pas seul à être institué dans le dialogue expressif mais les subjectivités le sont également. Par cette idée d'une institution des subjectivités dans le dialogue, Merleau-Ponty dépasse à la fois la pensée hégélienne et lévinassienne. Il dépasse Hegel car il parvient à trouver un mode relationnel non totalisant et il dépasse Lévinas en réinstaurant du relationnel avec autrui, relationnel qui ne se comprend plus sur le mode de l'infini mais sur celui d'une co-émergence dans cette relation particulière qu'est le dialogue. Nous aimerions conclure ce développement à partir d'une note extrêmement puissante et extrêmement complexe de Merleau-Ponty qui écrit, à la suite de l'idée du faire dans le dialogue expressif :

« Cela est dû à ce que la parole ne vise pas monde naturel mais monde de spontanéité – non *sensible*. Que devient à ce niveau l'autrui invisible ? Il est toujours invisible, de mon côté, derrière moi, etc. Mais non en tant que nous appartenons à une même préhistoire : en tant que nous appartenons à une même *parole*. Cette parole est comme autrui en général, insaisissable, inthématisable, et, dans cette mesure, elle est généralité, non individualité. Mais c'est comme si l'individualité du sentir était sublimée jusqu'à la communication. C'est là la parole que nous avons en vue, et qui donc ne repose pas sur généralité seule. Il faut qu'elle soit surobjective, sur-sens. En elle il n'y a plus de différence entre être singulier et sens. Pas d'opposition entre ma langue et mon œuvre, particulier et universel. Ici l'autre enté sur le même. Parler et écouter indiscernable To speak to et to be spoken to. Nous continuons... Et en même temps violence de la parole. Sursignifiant. Sympathie des totalités. »<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Ibid., p.197

<sup>2</sup> Ibid., p.195

Le dialogue comme mode privilégié de l'institution du langage n'est jamais aussi expressif que dans celui qui se fait entre deux sujets parlants. Le dialogue avec autrui, s'il est véritablement expressif permet d'instituer un nouveau sens et compose une situation originale de l'être. Dans le dialogue, les subjectivités n'ont jamais été si individualisées et paradoxalement, c'est là également qu'elles se pénètrent le plus l'une l'autre. Il rend seul possible cette « sympathie des totalités » évoquée par Merleau-Ponty. Nous avons tenté de pousser la thèse plus loin, quitte à faire penser Merleau-Ponty contre lui-même, en proposant l'idée que le dialogue, non content de renouveler les significations instituées, a pour conséquence de bouleverser les subjectivités elles-mêmes. S'il parvient à son point d'aboutissement, il permet la co-naissance des subjectivités. Les subjectivités sont faites dans le dialogue si bien qu'une nouvelle chair à deux peut émerger. Le dialogue est un mode relationnel qui permet l'enfantement de soi et d'autrui dans le même moment, une naissance à deux, une co-naissance dont la progéniture n'est autre que les subjectivités elles-mêmes. Si nous revenons au motif de l'errance que nous avons dégagé dans chaque chapitre, nous pouvons voir ici une possibilité de sortie de ce problème, ou plutôt un déplacement du problème. Nous pensons pouvoir observer dans la puissance poétique du dialogue une voie de sortie de l'errance solipsiste. Rappelons-nous que dans le sentiment amoureux déjà se jouait une proximité avec autrui qui constituait un rempart au solipsisme. Dans le sentiment amoureux je suis au plus proche d'autrui en tant que désir de connaître sa vérité et l'enquête permet de faire du chemin, même si les prévisions ne se réalisent pas toujours. Dans le dialogue, qui pour nous est avec la recherche le motif principal de l'institution, Merleau-Ponty va plus loin et aide à penser la possibilité d'une errance à deux, d'une recherche de la vérité à deux, et potentiellement d'une institution à la jonction entre le privé et le collectif<sup>1</sup>. Le dialogue avec autrui peut offrir une piste de recherche absolument capitale pour une problématique de l'institution. C'est ce que nous avons tenté de commencer ici et qu'il faudrait continuer pour adresser un mot définitif au solipsisme qui menace toujours de ressurgir en philosophie.

---

<sup>1</sup> Même pour ce qui est de l'institution du savoir, Husserl puis Merleau-Ponty insistaient sur la démarche solitaire du scientifique. Ici, il n'en est rien et c'est peut-être seulement dans le dialogue que l'institution touche à sa vérité la plus profonde. Puisque toute institution est dialogue, que ce soit au niveau de la vie, de l'amour, de l'œuvre,... le dialogue doit être institution. C'est dans le motif du dialogue (et de la recherche, mais les deux sont liés) qu'il faut chercher l'essence de l'institution.



## Appendice II

### La terre comme sol de toute institution possible

*« Cette Terre est l'arche. I-e : la réserve d'où peut provenir  
toute vie, tout avenir, toute histoire. »*

(Merleau-Ponty)

## Introduction

Nous voilà, cette fois-ci, au terme de notre parcours. Il nous semble pourtant nécessaire d'affronter une dernière question qui pourrait offrir un dernier éclairage relatif à la notion d'institution. Nous savons à présent à quel type de réalité nous avons à faire lorsque nous évoquons l'institution comprise dans un sens merleau-pontien, mais il nous reste encore la question du liant originaire de toutes les institutions dont nous avons vu le caractère pour le moins atomisé. Il est vrai que, de l'institution de la vie à l'institution de l'histoire, se dressent des différences en dépit des similitudes de formes. Où trouver, dans ces conditions, un sol ou un socle pouvant supporter toutes les formes d'institution ? Nous avons déjà esquissé, avec Castoriadis et le concept de magma, la possibilité de voir en la nature le sol sur lequel repose toute institution vitale possible. Juste après les *Cours sur la Nature*, et comme pour creuser un peu plus leur sillon, Merleau-Ponty propose une lecture de l'essai de Husserl *L'Arche-originaire Terre ne se meut pas*. Nous voudrions soumettre ici l'hypothèse que c'est la terre qui porte, non plus simplement l'institution de la vie, mais toute institution possible<sup>1</sup>. Dans le texte du phénoménologue allemand la terre est thématifiée comme sol originaire de tout phénomène possible. Dans son cours de 1959-1960 intitulé *Husserl aux limites de la phénoménologie*, Merleau-Ponty se souviendra des enseignements du maître et proposera une lecture fort riche d'un Husserl alors méconnu. Nous voudrions pour finir, nous concentrer sur ces deux textes qui nous semblent absolument nécessaires à une compréhension optimale de l'institution, notamment dans une problématique qui chercherait à découvrir l'origine du phénomène institutionnel. Nous débordons sans doute ici du cadre que se fixait Merleau-Ponty en 1954 mais nous ne pensons pas trahir le philosophe au vue de l'évolution de sa philosophie vers une ontologie de la chair.

---

<sup>1</sup> Le concept de Terre viendrait ici renforcer ou approfondir celui de nature que nous avons déjà largement abordé à l'occasion du premier chapitre de ce travail. Cet appendice se voudrait être un complément et une ouverture sur les thèmes présents dans le premier chapitre mais plus largement une recherche sur l'origine de toute institution possible.

## I- Husserl, la terre comme sol originaire de tout phénomène

Du 7 au 9 mai 1934, Husserl rédige le texte que nous allons lire à présent<sup>1</sup>. Il y réalise une réduction d'une radicalité rare pour parvenir à une compréhension de la Terre comme sol de toute institution possible. Pour ce faire, Husserl se doit d'effectuer une réduction en-deçà de tout objectivisme scientifique et donc distinguer entre une vision du monde issue de l'expérience propre et celle héritée des productions scientifiques et des témoignages d'autrui. Notre idée de la Terre est un mélange profond entre ces deux composantes, si bien qu'il est extrêmement complexe de faire la part de l'un ou de l'autre : la réduction husserlienne consistera en une restitution du poids de chaque composante. Étant des enfants de Copernic, la Terre est devenue pour nous un objet parmi les objets, un corps comme un autre qui n'a pas de spécificité propre :

« La Terre n'est pas la « nature entière », elle est une des étoiles de l'espace infini du monde. La Terre est un corps de forme sphérique qui, certes, n'est pas intégralement perceptible d'un coup et par un seul, mais dans une synthèse primordiale en tant qu'unité d'expériences individuelles, nouées les unes aux autres. Mais ce n'en est pas moins un corps ! »<sup>2</sup>

Étrange situation qu'est la nôtre, et qui ne manquera pas d'animer le fond de la dynamique conceptuelle que va mettre en place Husserl, qui consiste à voir en la Terre un simple objet dont la nature n'est pas radicalement différente des autres objets. La Terre, dans une pensée copernicienne qui reste celle que nous partageons globalement, se distingue des autres objets par degré et non par nature. Elle est un grand objet certes mais un objet tout de même et pas un sol. Or, pour Husserl, la Terre n'est pas un simple corps parmi les autres, elle est le sol sur lequel repose l'ensemble des corps ainsi que le socle sur lequel peut émerger toute représentation du monde, et il continue la citation que nous venons de donner comme suit :

« Mais ce n'est qu'un corps ! Encore qu'il soit pour nous le sol d'expérience de tous les corps dans la genèse empirique de notre représentation du monde. Ce « sol » n'est pas

---

<sup>1</sup> Il nous faut ici avouer l'extrême complexité du texte de Husserl et parfois nos difficultés de compréhension de certains passages. Bien que la thèse globale soit claire, le développement reste parfois aride, d'où notre recours généreux aux citations pour tenter de ne pas perdre le sens du texte et offrir au lecteur la plus grande lisibilité possible.

<sup>2</sup> Husserl, *La Terre ne se meut pas*, Les éditions de minuit, coll. Philosophie, 2008, p.12

d'abord expérimenté comme corps, il devient corps-sol à un niveau supérieur de la constitution du monde à partir de l'expérience et cela annule sa forme originnaire de sol. »<sup>1</sup>

C'est dans cette citation, que nous venons de rendre en deux temps, que se joue toute la problématique animant ce court essai du phénoménologue allemand. Ce dernier va tenter de remonter à une conception de la Terre comme sol et non comme objet d'expérience.

La Terre apparaît comme la condition a priori de la perception du mouvement et du repos, elle est en quelque sorte à Husserl ce que sont les formes a priori de la sensibilité chez Kant. En effet, Husserl va plus profondément que Kant et invite à une nouvelle révolution copernicienne, ou plutôt anti-copernicienne, pour qui la Terre est la forme a priori de la sensibilité en tant que support du corps. Husserl n'oublie pas l'ensemble de son œuvre, notamment l'idée d'un corps comme point zéro ou centre de la perception mais il radicalise la démarche en montrant que ce corps s'appuie sur un sol originnaire qu'est la Terre ; en cela, Husserl radicalise ou décale les enjeux de l'idéalisme allemand.

« C'est sur la Terre, à même la Terre, à partir d'elle et en s'en éloignant, que le mouvement a lieu. La Terre elle-même, dans la forme originnaire de représentation, ne se meut ni n'est en repos, c'est d'abord par rapport à elle que mouvement et repos prennent sens. »<sup>2</sup>

La Terre n'est donc pas d'abord mobile, mais la condition à partir de laquelle la mobilité prend sens. Plus généralement, elle est la condition de possibilité de toute intuition : du monde, des corps, de l'espace, du temps, de la causalité... Elle est le socle sur lequel repose toute émergence possible. Cette mobilité ou immobilité au niveau de la Terre comme sol est absolue, c'est seulement une fois que la Terre est devenu objet que mouvement et repos perdent de leur absoluité. La question qui se pose alors à Husserl est de savoir comment se produit le passage d'une Terre comme sol à une Terre comme objet.

Le médiateur de la Terre-sol à la Terre-objet est paradoxalement le corps-propre. Alors que celui-ci tire ses possibilités de la Terre-sol, il en vient à trahir en un sens sa source pour la réifier. Ce processus est le résultat d'un ensemble de facteurs regroupant à la

---

<sup>1</sup> *Id.*

<sup>2</sup> *Id.*

fois les rapports à autrui et les idéologies d'une société concernant l'espace-temps. C'est toujours l'ego qui possède le dernier (et le premier) mot en termes de représentation du monde, même si toute représentation dépend de la Terre-sol.

« Toute légitimation, toute vérification des aperceptions du monde se formant et s'étant formées progressivement (...) a son point de départ subjectif et son ultime ancrage dans l'ego qui légitime. (...) Mais tout cela est cependant d'abord référé au sol de tous les corps-sol relatifs, à la Terre-sol (...)»<sup>1</sup>

Il y a ici une difficulté logique qui peut se résoudre simplement. La difficulté est de comprendre comment une conséquence de la Terre-sol, l'ego, peut en même temps être la cause de toutes les idées possibles concernant la Terre. Il faut voir alors la Terre-sol comme la condition de possibilité d'un ensemble de représentations ne pouvant être totalisées : la Terre est l'excédence par excellence. Elle est ce qui permet un ensemble de représentation sans pouvoir jamais, par principe, être enfermée dans une seule de ces représentations. Elle est un composé de corps sans être corps elle-même :

« La Terre est un tout dont les parties – si elles sont pensées pour elles-mêmes comme elles peuvent l'être, en tant que fragmentées et fragmentables – sont des corps mais qui, en tant que « tout », n'est pas un corps. Ici, un tout « consistant » de parties corporelles n'est cependant pas pour autant un corps. »<sup>2</sup>

Bien que la Terre soit le sol nécessaire de toute expérience possible, il est envisageable de réfléchir à d'autres sols remplaçant celle-ci. En effet, pour que la Terre-sol devienne Terre-objet, il lui faut perdre son primat et pouvoir être ramené à un objet quelconque. Bien que ce transfert soit possible, Husserl rappelle que nécessairement la Terre est originellement sol et que le passage à l'état d'objet est toujours second. Dans l'hypothèse d'une existence hors la Terre, il faudrait considérer le sol de cette existence dans une correspondance stricte avec ce qui est pour nous Terre. Il peut y avoir d'autres sols mais ceux-ci sont exactement ce qu'est la Terre pour nous. D'autre part, en tant que la Terre est sol de mon corps-propre, l'ego participe de la chair terrestre. Ma chair est une excroissance de la Terre ; cette idée, Merleau-Ponty s'en souviendra et y prêtera

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, pp.15-16

<sup>2</sup> *Ibid.*, p.17

une attention toute particulière. D'une certaine manière peu importe le sol, puisque sol il doit y avoir. Peu importe le lieu de naissance, celle-ci sera toujours portée par un sol.

« (...) tout ego a un archi-foyer – et un archi-foyer appartient à tout archi-peuple avec son archi-territoire. Mais chaque peuple et son historicité, chaque sur-peuple (supra-nation) est finalement lui-même naturellement domicilié sur la « Terre » et tous les développements, toutes les histoires relatives ont, dans cette mesure, une unique archi-histoire, dont ils sont les épisodes. Certes, il est bien possible que cette archi-histoire soit un ensemble de peuples vivant et se développant de manière tout à fait séparée, à cela près qu'ils se tiennent tous les uns pour les autres dans l'horizon ouvert et indéterminé de l'espace terrestre. »<sup>1</sup>

C'est ici que Husserl avance la meilleure détermination de la Terre comme « horizon ouvert et indéterminé ». La Terre, en tant qu'excédence, ne peut être totalisée. Elle est une ouverture et une condition de possibilité plutôt qu'un objet. La Terre est un ensemble de possibles, une pure puissance dont les actualisations et les institutions successives n'enferment pas les possibilités : la Terre reste ouverte. C'est donc une erreur de la science de voir seulement en la Terre, cet astre parmi les astres ne possédant aucune spécificité de droit. Au contraire, pour Husserl, la Terre comme sol est paradoxalement ce qui permet à la science de la considérer, une fois le sol oublié, comme objet sans plus de légitimité qu'un autre. Ainsi, la prétention à ériger la physique en science universelle de la nature doit être relativisée. En-deçà de la science, il ne faut pas oublier l'ego constitutif et la Terre-sol sur lequel il repose :

« (...) la Terre peut tout aussi peu perdre son sens d'« archi-foyer », d'arche du monde, que ma chair son sens d'être tout à fait unique, de chair originaire dont toute chair dérive une partie de son sens d'être, et que nous, hommes, selon notre sens d'être, précédon les animaux, etc. Par conséquent, toutes les assimilations (homogénéisations) qui se co-constituent nécessairement, de la chair et du corps, ou de la chair corporelle comme corps semblable à d'autres, de l'humanité comme espèce animale parmi d'autres, et donc finalement de la Terre comme corps mondain parmi les corps mondains, ne peuvent rien changer à cette dignité constitutive ou hiérarchie de valeur. (...) Tous les animaux, tous

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, pp.22-23

les êtres vivants, tous les étants en général n'ont de sens d'être qu'à partir de ma genèse constitutive et celle-ci a une préséance « terrestre ». »<sup>1</sup>

Husserl permet à Merleau-Ponty de radicaliser une démarche qui ne demandait pas mieux. On voit que le phénoménologue français porte une attention réelle à l'essai de Husserl.

## **II- Aux limites de la phénoménologie**

Tout ce travail de Husserl permet à Merleau-Ponty une réélaboration du concept de philosophie. Cette dernière ne doit plus être poursuite d'un ciel des idées dont on a vu les illusions qu'il comporte, mais à l'inverse, elle doit creuser et travailler le sol. Merleau-Ponty rejoint ainsi un autre sens du concept de culture, le sens premier de travail du sol.

« C'est dans archéologie du sol, dans le profond et non vers le haut (les idées) que la  $\phi$  recherche. »<sup>2</sup>

C'est peut-être bien la culture comprise dans son sens premier de culture de la terre qui est la métaphore la plus proche de l'institution. Un sol travaillé ne donnera qu'un type de production et pourtant il doit être travaillé continuellement, repris, ré-exploité... S'il ne peut donner qu'un produit à la fois sur une surface particulière, il peut plus tard offrir un produit radicalement différent des productions passées. Le sol est inépuisable et si ses actualisations sont particulières en fait, il peut en droit donner lieu à une multiplicité de productions. Le sol est, en droit, illimité qu'il s'agisse de la Terre-sol de Husserl ou d'un sol cultivé au sens premier du concept. La philosophie de l'institution peut ainsi être comprise comme philosophie de la culture, c'est-à-dire travail continu d'un sol dont les potentialités sont indéfinies pour ne pas dire infinies, recherche perpétuelle de l'homme comme fils involontaire d'Épiméthée et non de Prométhée. L'institution pourrait se rapprocher d'une philosophie de type sisyphienne ou du concept arendtien du travail, à la différence qu'il n'y a pas de circularité mais bien progression. Cette

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p.27

<sup>2</sup> Merleau-Ponty, *Notes de cours sur l'Origine de la Géométrie de Husserl*, PUF, coll. Épiméthée, 1998, p.81

dernière n'est pourtant pas linéaire mais sinueuse et il n'est pas possible de déterminer avec certitude si les graines plantées donneront les récoltes attendues. Philosophie de l'histoire et de la culture, l'institution se donne comme chemin se faisant de lui-même, chemin dont les sillons passés n'empêchent pas les sorties de routes ou les changements d'itinéraire. Notre sol à tous est la Terre : sur elle pousse l'ensemble des cultures et de l'histoire d'une humanité qui n'a pas rompu avec un certain nomadisme, si ce n'est physique du moins ontologique. L'institution ne peut se comprendre qu'en corrélation avec une sphère d'excédence, ici la Terre. Ce motif anime la philosophie merleau-pontienne depuis ses débuts. Dès le seuil perceptif et jusqu'aux considérations ontologiques se joue un dialogue entre remplissements et horizons. Les analyses husserliennes des différentes faces d'un dé avaient déjà en un sens des portées ontologiques. Toute institution vient creuser des champs d'un être particulier, voire de l'être, sans épuiser les possibilités de ces derniers. Comme l'écrit Merleau-Ponty, tout possible vient de la Terre, même si l'actualisation de ces possibles ne totalise et ne totalisera jamais en retour la Terre :

« Éclaircissement de la notion de possible : les possibles (même de pensée) sont des possibles de la terre, de la *Weltmöglichkeit*. Le possible, c'est l'ouverture d'*Umwelt* et non pas un système de l'Être logique (*Unendlichkeit*) où l'on s'installerait par idéalisation.

Espace-temps, historicité à re-concevoir à partir de cette attache. Le fondement de l'unité de l'histoire est l'unicité de la Terre. »<sup>1</sup>

La Terre devient alors un sol enveloppant d'expériences indéfinies, de recherches donnant lieu à des institutions jamais accomplies. La portée du texte de Husserl est clairement ontologique et nous concluons avec Merleau-Ponty :

« Portée ontologique de cette analyse.

Avec terre, corps et intercorporéité, cette analyse concerne toute l'ontologie : partout c'est un type d'être nouveau qui se dévoile : dans la *Raumanschauung*, la *Zeitanschauung*, la *Naturkausalität*, et même le concept d'histoire.

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p.83



Le copernicianisme, l'homogénéisation de tout l'extérieur transformé en objet, la conception des étoiles comme objets et *Boden* possible, de la terre comme *Boden* de « simple fait », tout cela est construit sur (et ne saurait effacer) mon implantation corporelle dans un Être-Patrie-territoire, tout cela est idéalisation, superstructure, du rapport terrestre au sol et à la coexistence terrestre. (...)

Cet être d'infinité est appuyé sur l'*Offenheit* d'*Umwelt*. Cet *Umwelt* c'est le monde – pour nous comme sujets-charnels, avec ouverture d'où viendra idéalisation. Mais quelle que soit l'idéalisation, elle ne change rien à la primauté de notre coexistence charnelle sur une Terre. Cette Terre est l'*arche*. I-e : la réserve d'où peut provenir toute vie, tout avenir, toute histoire. »<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, pp.89-90

## Bibliographie

### Œuvres de Merleau-Ponty

Maurice Merleau-Ponty

- La structure du comportement*, PUF, 1972
- Phénoménologie de la perception*, Gallimard, 1945
- Le primat de la perception et ses conséquences philosophiques*, Verdier, 1998
- L'union de l'âme et du corps chez Malebranche, Biran et Bergson*, Vrin, 1968
- Sens et non-sens*, Gallimard, 1995
- Parcours I et II*, Verdier, 1997 et 2001
- Psychologie et pédagogie de l'enfant, cours de Sorbonne 1949-1952*, Verdier, 2001
- La prose du monde*, Gallimard, 1969
- Résumés de cours*, Collège de France 1952-1960, Gallimard, 1968
- Le monde sensible et le monde de l'expression*, MetisPresses, 2011
- L'institution, la passivité*, Belin, 2003
- La nature*, Seuil, 1995
- Signes*, Gallimard, 1960
- *Husserl aux limites de la phénoménologie, in Notes de cours sur l'origine de la géométrie de Husserl*, PUF, coll. Épiméthée, 1998
- L'œil et l'esprit*, Gallimard, 1964
- Le visible et l'invisible*, Gallimard, 1964

## Commentateurs

Renaud Barbaras

-*Le désir et la distance*, Vrin, 1999

-*De l'être du phénomène*, Million, 2001

-*Vie et intentionnalité*, Vrin, 2003

-*La perception*, Vrin, 2009

-*Le tournant de l'expérience*, Vrin, 2009

-*La Vie Lacunaire*, Vrin, 2011

Ronald Bonan

-*Le problème de l'intersubjectivité dans la philosophie de Merleau-Ponty*, L'harmattan, 2001

-*L'institution intersubjective comme poétique générale*, L'harmattan, 2001

Étienne Bimbenet, *Nature et Humanité*, Vrin, 2004

Mauro Carbone

-*La Visibilité de l'Invisible. Merleau-Ponty entre Cézanne et Proust*, Olms, Hildesheim, 2001

-*La chair des images, Merleau-Ponty entre peinture et cinéma*, Vrin, 2011

- Mauro Carbone, *Proust et les idées sensibles*, Vrin, collection matière étrangère, 2008

Pascal Dupond

*La réflexion charnelle*, Ousia, 2004

*Dictionnaire Merleau-Ponty*, Ellipses, 2007

Raphaël Gély, *La genèse du sensible*, Ousia, 2000

Carlos Alberto R. de Moura

-*Crítica da razão na fenomenologia*, São Paulo, 1989

-*Racionalidade e crise*, São Paulo, 2002

Emmanuel de Saint Aubert

-*Du lien des êtres aux éléments de l'être*, Vrin, 2004

-*Le scénario cartésien*, Vrin, 2005

-*Vers une ontologie indirecte*, Vrin, 2006

#### Autres ouvrages utilisés ou cités

Gaston Bachelard, *La Formation de l'Esprit Scientifique*, Vrin, 1971

Liliane Brion-Guerry, *Cézanne et l'expression de l'espace*, Albin Michel, 1995

Judith Butler, *Antigone, la parenté entre vie et mort*, EPEL, 2003

Cornélius Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, Points Essais, 1999

George Ellett Coghill, *Anatomy and the problem of behavior*, Hafner Publishing Company, New-York, 1964

Paulette Destouches-Février, *La structure des théories physiques*, PUF, 1951

Lucien Febvre, *Le problème de l'incroyance au 16<sup>e</sup> siècle, La religion de Rabelais*, Albin Michel, coll. L'évolution de l'humanité, 1968

Joachim Gasquet, *Cézanne*, Bernheim Jeune, 1921

Robert Hardouin, *Le Mimétisme Animal*, PUF, 1946

Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Esthétique (Tome 1)*, Le livre de poche, 1997

Axel Honneth, *La Lutte pour la Reconnaissance*, Cerf, 2000

Edmund Husserl

-*La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, Gallimard, coll. Tel, 1989

-*La Terre ne se meut pas*, Les éditions de minuit, coll. Philosophie, 2008

Mélanie Klein, *La psychanalyse des enfants*, PUF, 2009

Emmanuel Lévinas, *Totalité et Infini*, Livre de poche, 1990

Claude Lévi-Strauss

-*Les Structures Élémentaires de la Parenté*, Mouton de Gruyter, 2002

-*Race et Histoire*, Folio Essai, 1987

-*Anthropologie Structurale*, Agora, 1985

-*La Pensée Sauvage*, Pocket, 2006

Erwin Panofsky, *La perspective comme forme symbolique*, Éditions de minuit, coll. Le sens commun, 1997

Adolf Portmann, *La Forme Animale*, Payot, 1961

Proust, *À la Recherche du Temps Perdu*, Bibliothèque de la Pléiade, 1987-1989

Sartre, *L'Être et le Néant*, Tel Gallimard, 1976

Ferdinand de Saussure, *Cours de Linguistique Générale*, Payothèque, 1981

Eduardo Viveiros de Castro, *Métaphysiques Cannibales*, PUF, coll. Métaphysiques, 2009

## Table des matières

<b>Introduction générale</b>	<b>p.4</b>
<b>I- Note liminaire</b>	<b>p.5</b>
<b>II- Le tournant merleau-pontien</b>	<b>p.7</b>
<b>III- Questions de méthode</b>	<b>p.9</b>
<b>Chapitre I, Vie dynamique et dynamique de la vie, le problème de l'institution de la nature</b>	<b>p.10</b>
<b>Introduction</b>	<b>p.11</b>
<b>I- Vie dynamique</b>	<b>p.12</b>
1) <u>La nature en guenilles</u>	
a- Mécanique quantique : vers une nouvelle ontologie	
b- Whitehead, le brouillard naturel	
c- Seuil, la déhiscence du corps animal	
2) <u>Corps et animalité</u>	
a- La nouvelle biologie : la radicalisation de la notion de comportement	
b- La notion d' <i>Umwelt</i> chez Uexküll	
c- Une « physiologie en circuit extérieur »	
d- Seuil	
3) <u>Le corps humain</u>	
a- Esthésiologie ou le corps humain comme « animal de perceptions »	
b- Le corps libidinal	
c- Le langage	
d- Seuil	
<b>II- Dynamique de la vie</b>	<b>p.25</b>
1) <u>Le sol originaire de la nature comme magma</u>	
2) <u>L'institution comme logique de la sédimentation naturelle</u>	

3) Le cannibalisme méthodologique

**Chapitre II, Amour et sexualité, du désir de l'autre à l'exode de soi  
(Sartre, Freud, Proust) p.31**

**Introduction p.32**

**I- Sartre, l'amour ou le désir de liberté de l'autre p.32**

**II- Merleau-Ponty : l'institution d'un sentiment p.36**

1) Corps libidinal et psychanalyse, Merleau-Ponty lecteur de Freud

2) Les intermittences du sentiment, Merleau-Ponty lecteur de Proust

*\*La mère*

*\*Gilberte Swann*

*\*Albertine*

*\*Odette*

3) La phénoménalité du sentiment amoureux

a- Esquisse de la phénoménalité amoureuse, Swann et Odette

b- L'« amour comme phénomène à deux », Marcel et Albertine

**Conclusion p.47**

**Chapitre III, La création artistique comme institution, la rationalité de  
« recherche » de l'œuvre d'art (Panofsky, Brion-Guerry, Cézanne)**

**p.50**

**Introduction p.51**

**I- Hegel ou le développement de l'Esprit dans l'histoire de l'art p.52**

1) La rencontre de l'esprit dans la matière

2) Les étapes de l'histoire de l'art dans la conception hégélienne

**II- L'institution publique de l'œuvre p.56**

1) Panofsky ou la recherche perspective

a- *Perspectiva naturalis et perspectiva artificialis*

b- Les linéaments sinueux de l'histoire de la perspective

*\*L'Antiquité*

*\*Le Moyen Âge*

*\*La Renaissance*

*\*La fin du problème perspectif ?*

2) Merleau-Ponty, la perspective comme reprise d'un problème plus profond

**III- L'institution personnelle de l'œuvre** **p.65**

1) L'expression de l'espace chez Cézanne

*\*Les premières œuvres de Cézanne (1860-1872)*

*\*La période « impressionniste » (1872-1879)*

*\*La période constructiviste (1879-1894)*

*\*Période synthétiste et symbolique (1894-1906)*

2) Cézanne ou le paradigme de la recherche artistique comme institution

**Chapitre IV, L'institution d'un savoir (Husserl)** **p.73**

**Introduction** **p.74**

**I- Husserl, la géométrie comme institution** **p.74**

**II- Merleau-Ponty, l'ancrage mondain des idéalités** **p.82**

**Chapitre V, L'institution historique et culturelle (Febvre, Hegel, Lévi-Strauss)** **p.86**

**Introduction** **p.87**

**I- L'histoire comme institution** **p.88**

1) Febvre ou les déficits de l'historiographie

a- Questions de méthode

b- Le problème Rabelais



*\*Les poètes*

*\*Théologiens et controversistes*

*\*L'œuvre de Rabelais*

c- Rabelais, un enfant du siècle

2) Le paradigme febvrien de Merleau-Ponty

**II- Les deux écueils d'une philosophie de l'histoire, synthétisme et relativisme** **p.100**

1) L'œil du philosophe chez Hegel et Lévi-Strauss

2) Le relativisme lévi-straussien

**Conclusion générale** **p.110**

**Appendice 1, L'institution du langage** **p.116**

**Introduction** **p.117**

**I- Oublier les fantômes du langage pur** **p.118**

**II- Langage parlé et langage parlant, le problème de l'expression** **p.122**

1) La linguistique saussurienne comme matrice de la réflexion sur l'institution du langage

2) Merleau-Ponty ou la poétique du langage

**III- L'ancrage relationnel de l'institution** **p.130**

1) Le rapport silencieux à autrui

2) Le dialogue

3) Le dialogue comme condition d'institution des subjectivités

**Appendice 2, La terre comme sol de toute institution possible** **p.137**

**Introduction** **p.138**

**I- Husserl, la terre comme sol originaire de tout phénomène** **p.139**

**II- Aux limites de la phénoménologie** **p.143**

**Bibliographie** **p.146**