Université de Toulouse

THÈSE

En vue de l'obtention du

DOCTORAT DE L'UNIVERSITÉ DE TOULOUSE

Délivré par :
Université Toulouse 2 Le Mirail (UT2 Le Mirail)

Cotutelle internationale avec :

Présentée et soutenue par :
Keiichi Yahata

Le vendredi 28 septembre 2012

Titre :

La problématique de l'expression dans la philosophie de Maurice Merleau-Ponty

---

ED ALLPH@ : Philosophie

Unité de recherche :
ERRAPHIS

Directeur(s) de Thèse :

Alexander Schnell, MCF HDR de ERRAPHIS, Université de Toulouse II

Rapporteurs :

Takashi Kakuni, Professeur, Université Ritsumeikan
Pierre Rodrigo, Professeur, Université de Bourgogne

Autre(s) membre(s) du jury :

Pierre Montebello, Professeur, Université de Toulouse II

Remerciements

Je voudrais témoigner ici ma profonde reconnaissance à mon directeur de thèse, Monsieur Alexander Schnell, qui a bien voulu accepter de diriger mes recherches, et dont les remarques, les conseils et les annotations, ainsi que les livres et l'enseignement, m'ont été pour moi très précieux et stimulants.

Je tiens également à remercier tous les professeurs du jury qui ont bien voulu accepter de lire cette thèse.

Je remercie tous les professeurs et amis en France et au Japon qui m'ont encouragé et stimulé par leurs commentaires sur mes travaux en cours, en particulier Monsieur Kazuyuki Hara, Monsieur Kazuo Masuda, Monsieur Yasuhiko Murakami, Stéphane Finetti, Tetsuwo Sawada, Anne-Laure Michel et Anne-Marie Jumeaux.

J'adresse également un remerciement particulier à l'Ambassade de France au Japon, qui m'a donné la possibilité de passer deux ans (2008-2009) à l'École normale supérieure de Paris en tant que « pensionnaire étranger » dans le cadre des bourses du Gouvernement français, ainsi qu'aux professeurs du département de philosophie de l'ENS, et plus particulièrement Messieurs Claude Debru et Frédéric Worms, qui ont accepté que je poursuive mes études à l'École pendant les deux années suivantes (2010-2011) avec le statut d'« auditeur étranger ». Je remercie également tous les amis de l'École qui m'ont donné bien des occasions de discuter en français et qui m'ont donc permis d'améliorer mes capacités dans cette langue. Merci donc en particulier à Mahendra Mariadassou, Emilio Sciarrino et Arthur Defrance.

Je remercie chaleureusement Fabien Arribert-Narce qui a relu et corrigé avec une profonde gentillesse mon texte en français.

Je remercie enfin mes parents qui m'ont aidé et soutenu à distance pendant mes études en France.

Résumé

La problématique de l'expression dans la philosophie de Maurice Merleau-Ponty

Nous nous proposons dans notre thèse de relire les textes philosophiques de Maurice Merleau-Ponty, en soulignant l'importance de la problématique de l'« expression » pour la compréhension de sa pensée, en particulier celle des années 40 et 50. Le but principal de nos recherches est dès lors de caractériser celle-ci comme une « philosophie de l'expression ». Autrement dit, nous tenterons de montrer dans notre thèse que la notion d'expression marque profondément – mais souvent implicitement – toute sa réflexion philosophique des années 40 et 50 telle qu'elle se développe notamment dans la *Phénoménologie de la perception* et *La prose du monde*.

Notre recherche présente deux originalités majeures : la première consiste à définir l'expression comme un acte d'« auto-réalisation ». L'expression n'est pas à considérer chez Merleau-Ponty comme la « traduction d'une pensée déjà claire » mais comme un acte singulier par lequel la pensée se réalise ou s'effectue pour la première fois.

La seconde originalité consiste en une étude *globale* de *La prose du monde*. Cet ouvrage – inachevé et jamais publié du vivant de l'auteur mais dans lequel la problématique de l'expression est abordée de manière plus explicite que dans d'autres textes – représente une période féconde dans l'évolution de la pensée de Merleau-Ponty, entre sa période « existentialiste » et sa période « ontologique ». Toutefois, probablement à cause de son caractère inachevé et inorganisé, les études *entièrement* consacrées à ce livre sont encore très peu nombreuses aujourd'hui. Notre travail constitue donc la première tentative d'embrasser les diverses questions de *La prose du monde* dans sa totalité.

Summary

The issue of expression in the philosophy of Maurice Merleau-Ponty

In this thesis, we intend to reread the philosophical texts of Maurice Merleau-Ponty, emphasizing the importance of the issue of ‘‘expression’’ in his philosophy. The main aim of this research is therefore to characterize his thought – particularly during the 1940s and 1950s – as ‘‘philosophy of expression’’. In other words, we attempt to show that his philosophical reflection during the 1940s and 50s – developed particularly in the *Phenomenology of perception* and *The prose of the world* – is deeply (but often implicitly) marked by the notion of ‘‘expression’’.

Our research has two main contributions : firstly, we define the notion of expression as an act of ‘‘auto-realization’’. In Merleau-Ponty’s philosophy, ‘‘expression’’ does not mean the ‘‘translation of a clearly defined thought’’, but it refers to a very specific act through which the thought realizes itself for the first time.

Secondly, we comprehensively investigate *The prose of the world*, an unfinished work published posthumously and in which the issue of ‘‘expression’’ appears more clearly than in any other texts. This text epitomises a fertile period in the work of Merleau-Ponty, between his ‘‘existential’’ and ‘‘ontological’’ periods. However, probably due to its unfinished and disorganized character, *The prose of the world* has to date received little critical attention. Our study is therefore the first attempt to cover the various issues raised by this work in *its totality*.

Mots-clés français-anglais en ordre alphabétique

Français	Anglais
Autrui	Others
Bergson, Henri	Bergson, Henri
Cogito silencieux	Silent cogito
Conscience	Conscience
Corps	Body
Déformation cohérente	Coherent deformation
Dialogue	Dialogue
Dimension	Dimension
Expression	Expression
Fink, Eugen	Fink, Eugen
Historicité	Historicity
Illusion rétrospective	Retrospective illusion
Institution	Institution
Langage	Language
Merleau-Ponty, Maurice	Merleau-Ponty, Maurice
Parole parlante	Speaking speech
Perception	Perception
Peinture	Painting
Phénoménologie	Phenomenology
Sens	Sense
Signification	Signification
Silence	Silence
Structure	Structure
Style	Style
Subjectivité	Subjectivity
Temporalité	Temporality
Vérité	Truth

Table des matières

Résumé 1

Summary 2

Mots-clés français-anglais en ordre alphabétique 3

Table des matières 4

Abréviations 9

Introduction 10

Première partie : La philosophie de l'expression dans la *Phénoménologie de la perception* 16

Chapitre 1. La parole et le silence 17

***1. Le problème du langage dans la* Phénoménologie de la perception** 17

2. La « parole parlante » et le « silence primordial » 20

3. La réduction du bruit et de la « signification conceptuelle » dans les deux silences ... 22

4. La « parole parlante » en tant que « réalisation » ou « effectuation » du sens 25

5. L'« intention significative » de la parole 28

6. Le rapprochement de l'idée merleau-pontienne de la parole et de l'idée husserlienne du langage 31

7. Récapitulation 36

Chapitre 2. Le cogito et la parole 38

1. Le problème du cogito dans la **Phénoménologie de la perception** 38

2. La difficulté du cogito 40

3. La conscience en tant que « transcendance active » 42

4. Le « cogito silencieux » 47

5. Le « cogito silencieux » et l'auto-réflexion 50

6. La conscience et la parole 53

7. Récapitulation 57

Chapitre 3. La coexistence et autrui 60

1. Le problème d'autrui dans la **Phénoménologie de la perception** 62

2. Les deux « généralités » du corps et du soi 64

3. La coexistence dans le « social » 69

4. L'impossibilité de l'auto-appréhension du « cogito tacite » et sa transcendance vers autrui 74

5. Récapitulation 79

Chapitre 4. La subjectivité et la temporalité 80

1. Le problème du temps dans la **Phénoménologie de la perception** 81

2. L'ontification du temps et le « non-être » du passé et de l'avenir 85

3. La subjectivité et la temporalité 90

4. Le « présent » comme temporalité « atemporelle » 95

5. Récapitulation 103

Chapitre 5. La philosophie de l'expression dans la *Phénoménologie de la perception* 105

1. Le problème de l'expression dans la **Phénoménologie de la perception** 106

2. La perception, le corps et le monde 112

3. Fink et Merleau-Ponty. La « phénoménologie de la phénoménologie » dans la **Phénoménologie de la perception** 124

3-1. Le système phénoménologique dans la **Sixième méditation cartésienne** 125

3-2. La « théorie transcendantale des éléments » dans la **Phénoménologie de la perception** 130

3-3. La « théorie transcendantale de la méthode » dans la **Phénoménologie de la perception** 135

3-4. La « fondation de l'être » chez Fink 136

4. Récapitulation 138

Deuxième partie : La philosophie de l'expression dans *La prose du monde* 142

Chapitre 6. La structure du sens et de la signification dans *La prose du monde* . 143

1. Le projet philosophique du Merleau-Ponty des années cinquante 143

2. Le « sens » et le « silence » dans **La prose du monde** 151

2-1. Merleau-Ponty et Saussure 151

2-2. Les deux fonctions du « silence » 155

3. La « dimension », la « déformation cohérente » et le « style » 158

3-1. La « dimension » 160

3-2. La « déformation cohérente » 162

3-3. Le « style » 163

4. Le langage et la peinture 169

4-1. La signification du langage 169

4-2. La signification de la peinture 171

5. Récapitulation 177

Chapitre 7. L'histoire et l'expression 181

1. L'histoire de la « fraternité » de la peinture 182

2. L'histoire de l'« institution » du langage 190

3. Le Musée 198

4. Récapitulation 202

Chapitre 8. Autrui comme expression 205

1. Autrui comme « un autre moi-même » 206

2. La « généralité » et la « langue » 209

2-1. La généralité corporelle 209

2-2. La langue comme corporéité et l'« expérience du dialogue » 213

3. La « parole conquérante » et l'« expérience du dialogue » 215

3-1. Les deux « usages » de la parole 215

3-2. L'« expérience du dialogue » comme échange de « paroles conquérantes » 218

4. Autrui comme « style » 224

5. Récapitulation 226

Chapitre 9. La vérité et l'expression 229

1. Le problème de la vérité dans **La prose du monde** 229

2. La vérité et la connaissance dans **La prose du monde** 236

3. La vérité et l'expression 245

4. Récapitulation 249

Chapitre 10. La philosophie de l'expression de Merleau-Ponty 254

1. La philosophie de l'expression dans **La prose du monde** 254

2. La philosophie de l'expression dans **Éloge de la philosophie** 264

2-1. La théorie de l'« expressivité » de Louis Lavelle 264

2-2. Bergson et la philosophie de l'expression 268

3. Récapitulation 281

Conclusion 283

Bibliographie 294

Abréviations

Les sigles utilisés dans les références aux œuvres de Merleau-Ponty sont les suivants :

- *La structure du comportement* : SC
- *Phénoménologie de la perception* : PP
- *Sens et non-sens* : SNS
- *Éloge de la philosophie* : EP
- *Signes* : S
- *Le visible et l'invisible* : VI
- *La prose du monde* : PM
- *Résumés de cours. Collège de France, 1952-1960* : RC
- *Merleau-Ponty à la Sorbonne : résumé de cours, 1949-1952* : MS
- *L'institution, la passivité. Notes de cours au Collège de France (1954-1955)* : IP
- *Le monde sensible et le monde de l'expression. Cours au Collège de France. Notes, 1953* : MSME
- *Parcours deux 1951-1961* : P2

Pour les autres sigles éventuellement utilisés dans chaque chapitre, on en trouvera l'indication à leur première occasion.

Les crochets ([ ]) insérés dans les citations contiennent notre explication.

Les soulignements (« perception ») dans les citations sont en principe faits par nous (sauf dans quelques passages des notes de cours), tandis que les mises en italique (« *perception* ») dans les citations sont toujours faites par l'auteur lui-même.

Introduction

Les recherches que nous présenterons dans cette thèse portent sur la problématique de l'« expression » dans la philosophie de Maurice Merleau-Ponty. Nous montrerons que la notion d'« expression » est en jeu – bien que de façon souvent latente et implicite – dans toute sa pensée philosophique. Comme nous le verrons, cette notion d'expression se définit chez Merleau-Ponty d'une manière un peu différente que d'habitude. C'est-à-dire que l'« expression » ne désigne pas ici la simple représentation ni l'extériorisation d'un objet intérieur (un sentiment, une idée, une pensée, etc.), mais renvoie plutôt à un acte d'*auto-transcendance*, d'*auto-réalisation* ou d'*auto-effectuation*[1]. Notre thèse tend à démontrer que les divers problèmes fondamentaux que se pose Merleau-Ponty dans sa démarche philosophique s'appuient essentiellement sur cette « expression » comme acte d'*auto-transcendance*.

Il nous faut ici justifier pourquoi nous choisissons la notion d'« expression » parmi d'autres pour caractériser la pensée de Merleau-Ponty. En effet, on peut considérer que cette notion n'est pas forcément propre à la philosophie de Merleau-Ponty. On sait bien que les notions proprement merleau-pontiennes sont entre autres la « perception », la « corporéité », le « chiasme », la « réversibilité » et la « chair », et non pas l'« expression ». Mais cette « expression » est selon nous le concept « opératoire » (au sens finkien du terme) qui sous-tend la réflexion philosophique de Merleau-Ponty et notamment celle des années cinquante. Il sera donc possible par l'examen de cette notion d'apprécier de façon plus précise et plus approfondie le sens et la valeur de sa tentative philosophique dans cette période intermédiaire (dont les caractéristiques restent jusqu'ici peu connues), et cela éclairera aussi du même coup toute sa philosophie sous un jour nouveau.

Nous venons de dire que l'« expression » n'est généralement pas considérée comme une notion propre à la pensée merleau-pontienne. Toutefois, on notera que les commentateurs ont souvent souligné l'importance du thème de l'expression dans la philosophie de Merleau-Ponty[2]. À notre sens, ils ont cependant eu tendance à négliger

---

[1] Nous expliquerons par la suite ces termes dans nos chapitres.

[2] Parmi les nombreuses études consacrées au thème de l'« expression » chez Merleau-Ponty, il faut avant tout mentionner ici l'ouvrage de Jean-Yves Mercury, *L'expressivité chez Merleau-Ponty : du corps à la peinture* (Paris, L'Harmattan, coll. « Ouverture philosophique », 2000), ainsi que les remarquables articles de Bernhard Waldenfels, « Le paradoxe de l'expression chez Merleau-Ponty » (in *Notes de cours sur* L'origine de la géométrie *de Husserl*, suivi de *Recherches sur la phénoménologie de Merleau-Ponty*, Renaud Barbaras [sous la direction de], Paris, PUF, coll. « Épiméthée », 1998, pp. 331-348) et de Renaud Barbaras, « De

le fait que chez ce dernier l'« expression » signifie en fait, comme nous l'avons déjà suggéré, un acte d'*auto-transcendance* ou d'*auto-réalisation*. L'originalité de notre recherche consiste donc à associer ces deux concepts (« expression » et « auto-transcendance ») apparemment étrangers l'un à l'autre et à essayer d'élucider la question merleau-pontienne de l'expression de ce point de vue.

Précisons par avance ici le plan de notre étude. Notre thèse se compose de deux parties. La première partie traite du problème de l'expression tel qu'on le rencontre dans la *Phénoménologie de la perception*. C'est dans les années cinquante (plus précisément en 1949-1950) que se formule explicitement la notion d'expression comme acte d'*auto-transcendance* ou d'*auto-réalisation*[3], mais dans cet ouvrage de 1945, cette notion opère déjà à travers plusieurs thèmes fondamentaux. Notre première partie examine donc ces thèmes majeurs de la *Phénoménologie* du point de vue de l'« expression » en tant qu'acte d'auto-transcendance. Nous y analyserons plus particulièrement les quatre problèmes fondamentaux que soulève Merleau-Ponty dans la *Phénoménologie* : la « parole », le « cogito », « autrui » et le « temps ».

Notre recherche commencera par remettre en question le phénomène particulier

---

la parole à l'être : le problème de l'expression comme voie d'accès à l'ontologie » (in *Recherches sur la philosophie et le langage*, François Heidsieck [sous la direction de], Grenoble, CNRS, numéro 15, 1993, « *Merleau-Ponty. Le philosophe et son langage* », pp. 61-82). Outre ces études, il y a une autre étude classique (mais assez importante) de Yves Thierry traitant en partie du problème de l'expression dans la philosophie de Merleau-Ponty : *Du corps parlant. Le langage chez Merleau-Ponty* (Bruxelles, Ousia, coll. « Ousia », 1987). Toutes ces études (sur lesquelles nous reviendrons souvent dans nos chapitres) sont assez fructueuses pour la compréhension de la conception de l'expression dans la philosophie de Merleau-Ponty. On notera par ailleurs que Pierre Cassou-Noguès souligne lui aussi, par exemple à la toute fin de la « conclusion » de sa thèse, l'importance du concept d'expression chez Merleau-Ponty, en procédant à une intéressante mise en parallèle de l'ontologie du dernier Merleau-Ponty et de l'épistémologie de Cavaillès (*De l'expérience mathématique. Essai sur la philosophie des sciences de J. Cavaillès*, Paris, Vrin, coll. « Problèmes et controverses », 2001, pp. 319-330, et voir aussi « Pour une épistémologie merleau-pontienne en mathématiques », in *Chiasmi international*, Paris/Milan/Memphis, Vrin/Mimesis/University of Memphis, nouvelle série 1, 1999, « Merleau-Ponty. L'héritage contemporain », pp. 287-300, pp. 289-293).

[3] D'après Emmanuel de Saint Aubert, c'est dans *la conférence de Mexico* (faite en 1949, texte inédit) que Merleau-Ponty accorde explicitement de l'importance au thème de l'« expression » pour la première fois (Emmanuel de Saint Aubert, *Du lien des êtres aux éléments de l'être*, Paris, Vrin, coll. « Histoire de la philosophie », 2004, p. 66). Merleau-Ponty détermine déjà dans cette conférence l'expression comme « transcendance » (*ibid.*). Par la suite, comme nous le verrons, dans le cours sur *La conscience et l'acquisition du langage* donné dans les années 1949-1950 à la Sorbonne, il dit en se référant à Scheler et à Husserl que l'expression est « l'acte même par lequel se réalise la conscience » (MS, 45). L'« expression » se détermine ainsi chez Merleau-Ponty comme acte de *transcendance* ou d'*auto-réalisation* de la conscience (nous y reviendrons dans nos chapitres).

du langage que Merleau-Ponty nomme la « parole parlante » dans la *Phénoménologie*. L'« expression » désigne avant tout, dans cet ouvrage de 1945, le phénomène de la « parole parlante ». Dans notre premier chapitre, nous montrerons d'abord que l'essence de cette parole authentique et originaire consiste à « réaliser » ou à « effectuer » le sens ou la pensée, et non pas à les « traduire » de manière transparente.

Cette « parole parlante » joue aussi un rôle considérable dans le système de notre « conscience ». Selon Merleau-Ponty, l'essentiel de notre conscience consiste à « se dépasser », et cet *auto-dépassement* de la conscience (qui fut par la suite la définition même de l'« expression ») s'effectue toujours dans la « parole parlante ». Cette « parole parlante », c'est-à-dire l'opération d'expression, intervient ainsi dans l'essence même de notre « conscience ». Pour parler plus précisément, la « parole parlante » et l'auto-dépassement de notre conscience sont les deux faces d'un même phénomène. Nous le montrerons dans notre deuxième chapitre en reprenant notamment à notre compte l'analyse que fait Merleau-Ponty du concept de « cogito silencieux ».

Le problème d'« autrui » tel que le pose Merleau-Ponty dans la *Phénoménologie* repose également sur cette opération d'expression. On considère souvent que Merleau-Ponty ne parvient finalement pas à dépasser le solipsisme dans la *Phénoménologie*. Le problème d'autrui est donc censé conduire à l'« échec » de sa phénoménologie de la perception. Par contre, nous mettrons en évidence dans notre troisième chapitre la manière originale dont Merleau-Ponty cherche à fonder notre rapport de « coexistence » avec autrui en éludant le conflit sartrien. L'objet de ce troisième chapitre consiste à montrer que cette manière de fonder la « coexistence » est elle-même étroitement liée à l'opération d'expression, à savoir à l'acte d'*auto-transcendance* de la conscience.

Nous traiterons dans notre quatrième chapitre de l'analyse merleau-pontienne du « temps » qui vise à identifier le temps avec la subjectivité elle-même. Dans le chapitre intitulé « la temporalité » de la *Phénoménologie de la perception*, Merleau-Ponty souligne fortement qu'il y a une relation essentielle entre la subjectivité et la temporalité. En regardant de près cette relation essentielle, nous montrerons qu'il s'agit encore, dans l'analyse merleau-pontienne du temps, du concept de « cogito silencieux » : si la subjectivité *est* la temporalité, c'est que l'essence de celle-là est dans le « cogito silencieux ». Nous montrerons également dans ce chapitre que l'opération d'expression (c'est-à-dire l'*auto-transcendance* de la conscience) s'inscrit pour l'essentiel dans le *mouvement temporel* qui se caractérise selon le philosophe par une « dispersion » ou un « éclatement » originaire.

La tâche de notre cinquième chapitre est double. D'une part, il s'agira de résumer les résultats des analyses précédentes et par là de montrer comment et de quelle manière la notion d'« expression » est en jeu à travers la *Phénoménologie de la perception*. En d'autres termes, on montrera que l'« expression » est la notion *transversale* des différentes conceptions phénoménologiques dans la *Phénoménologie*. D'autre part, nous considérerons dans la seconde moitié du chapitre la « phénoménologie de la phénoménologie » telle qu'elle est conçue par Husserl et par la suite reprise par Fink dans sa *Sixième méditation cartésienne*. Ces considérations nous serviront à la fois à éclairer la proximité entre la philosophie merleau-pontienne et celle de Fink et aussi à mettre en valeur la singularité de la notion merleau-pontienne d'expression.

Alors que notre première partie traite ainsi principalement de la *Phénoménologie de la perception*, l'ouvrage sur lequel se concentre notre deuxième partie est *La prose du monde*.

En effet, lorsque l'on essaye de tracer l'évolution de la pensée merleau-pontienne, on passe souvent trop hâtivement de la *Phénoménologie de la perception* aux derniers écrits tels que *L'Œil et l'Esprit* et *Le visible et l'invisible* ; on passe alors sous silence l'importance de *La prose du monde* et des autres écrits des années cinquante. *La prose du monde* est certes un ouvrage qui fut abandonné en cours de rédaction, mais cela ne signifie pas nécessairement qu'il s'agit d'un livre *anodin* n'ayant aucun intérêt pour la pensée merleau-pontienne. Bien au contraire, *La prose du monde* doit, à notre sens, être considérée comme une des œuvres principales de Merleau-Ponty au même titre que la *Phénoménologie de la perception* et *Le visible et l'invisible*. C'est plutôt dans ce livre de 1951 qu'on voit apparaître, en tant que telle, la problématique de l'« expression » qui selon nous marque toute la pensée de l'auteur dans les années cinquante. L'un des buts de notre deuxième partie consiste ainsi à démontrer la centralité de *La prose du monde* pour la philosophie de Merleau-Ponty.

Il s'agira dans le sixième chapitre de mettre au jour la structure du sens et de la signification telle que la conçoit Merleau-Ponty dans *La prose du monde*. Dans ce premier chapitre de notre deuxième partie, nous éclairerons en quelque sorte un *mécanisme* par lequel la parole *se met à signifier*, et nous déterminerons à cette fin la teneur de plusieurs concepts concernant ce mécanisme, à savoir le « silence », la « dimension », la « déformation cohérente » et le « style ». Après avoir ainsi précisé la teneur de ces concepts originaux, nous mettrons ensuite en parallèle la signification du langage et celle de la peinture à l'aide de ces concepts. Ce parallèle nous permettra de

mieux saisir l'essence même de la structure du sens et de la signification dans *La prose du monde*.

Le septième chapitre aura pour objet l'analyse du problème de l'« histoire » dans *La prose du monde*. Comme c'est aussi le cas concernant leur « signification » respective, il y a une différence décisive entre le langage et la peinture au niveau de leur « historicité ». En interrogeant ainsi leur historicité particulière, nous montrerons ici qu'il y a chez Merleau-Ponty un lien étroit entre le problème du sens et celui de l'histoire.

Dans notre huitième chapitre, nous traiterons à nouveau du problème d'« autrui », mais cette fois telle qu'il se pose dans *La prose du monde*. L'idée nouvelle d'autrui qu'a conçue Merleau-Ponty dans cet ouvrage de 1951 s'exprime en une formule : *autrui comme expression*. C'est-à-dire qu'autrui est en l'occurrence à saisir comme une « expression ». Nous chercherons dans ce chapitre à éclaircir comment Merleau-Ponty parvient à assimiler autrui à une expression.

Nous nous attacherons dans notre neuvième chapitre à la question de la « vérité » dans *La prose du monde*. Cette question de la vérité est en effet caractéristique de la pensée merleau-pontienne des années cinquante. Selon le projet qu'il avait déposé au Collège de France lors de sa candidature, son étude des années cinquante devait consister à établir une « théorie de la vérité » dans le prolongement de la *Phénoménologie de la perception*. Ce projet a été en partie abandonné mais on trouvera dans *La prose du monde* une autre conception de la vérité que l'on pourrait résumer ainsi : *la vérité comme expression*. De même qu'« autrui », la vérité est à comprendre comme une espèce d'« expression ». Nous examinerons ici cette conception singulière de *la vérité comme expression*.

Pour finir, dans le dixième et dernier chapitre de notre thèse, nous récapitulerons tout d'abord – de la même manière que dans notre cinquième chapitre – les résultats de toutes nos analyses effectuées dans la deuxième partie. Cela nous conduira à reformuler avec plus de clarté l'essence même de la philosophie merleau-pontienne de l'expression établie dans *La prose du monde*. Nous envisagerons ensuite un autre texte des années cinquante qui s'intitule *Éloge de la philosophie*. Dans ce texte qu'a rédigé Merleau-Ponty pour sa leçon inaugurale au Collège de France, on verra que se repose la question de l'expression, plus particulièrement par rapport à la philosophie de Bergson.

Nous essayerons ainsi de mettre en évidence au cours de notre travail l'importance de la problématique de l'« expression » pour la compréhension de la

pensée de Merleau-Ponty, notamment celle des années cinquante. Le fil conducteur qui nous guidera tout au long de cette étude est la notion d'expression comme acte d'*auto-transcendance* de la conscience. Or, notre recherche se limitera dans ce travail à l'analyse de la *Phénoménologie de la perception* (première partie) et de *La prose du monde* (deuxième partie). Le cours sur *Le monde sensible et le monde de l'expression*, que Merleau-Ponty a donné en 1953 au Collège de France et dont les notes préparatoires ont été récemment publiées en 2011, ne sera pas pris en compte dans le cadre de cette thèse, bien qu'il soit patent que la lecture de ces notes contribue à la clarification du problème de l'expression chez Merleau-Ponty. Ce n'est pas parce que ce cours n'a pas d'importance pour notre recherche mais tout au contraire parce qu'il nécessite une lecture plus attentive et une discussion plus ample que nous n'en traiterons pas dans ce travail[4]. Notre recherche s'en tiendra donc à l'analyse de ses écrits de 1938 (*La structure du comportement*) à 1953 (*Éloge de la philosophie*). Pour ce qui est du problème de l'expression dans les écrits tardifs (y compris plusieurs notes de cours au Collège de France, qui restent pour la plupart inédites), nous y consacrerons notre prochaine étude[5].

[4] S. Kristensen a déjà effectué dans ses minutieuses études une analyse assez lucide et approfondie sur ce cours du *Monde sensible et le monde de l'expression*. Voir Stefan Kristensen, *Parole et subjectivité. Merleau-Ponty et la phénoménologie de l'expression* (Hildesheim/Zurich/New York, Olms, coll. « Europaea Memoria », 2010).

[5] Nous préciserons les tâches de notre prochaine étude dans notre conclusion.

Première partie
La philosophie de l'expression dans la *Phénoménologie de la perception*

Chapitre 1
La parole et le silence

Pour mettre en lumière la philosophie de l'expression chez Merleau-Ponty, nous commencerons dans le présent chapitre par examiner la notion de « parole parlante ». Cette notion, qui a été formulée pour la première fois dans le chapitre intitulé « le corps comme expression et la parole » dans la *Phénoménologie de la perception*, reste encore vague et exige une analyse plus minutieuse, alors que plusieurs commentateurs l'ont déjà abordée chacun à leur manière. Nous montrerons également à travers l'analyse de cette « parole parlante » que la notion de « silence » joue un rôle tout aussi important dans la conception merleau-pontienne de la parole. En élucidant cette notion de « silence » dont les commentateurs n'ont pas suffisamment tenu compte jusqu'à présent, nous allons découvrir un nouvel aspect de la parole merleau-pontienne.

1. Le problème du langage dans la Phénoménologie de la perception

Le chapitre « le corps comme expression et la parole », qui pour la première fois thématise le langage comme tel dans la *Phénoménologie de la perception*, constitue le dernier chapitre de la première partie du livre, intitulée « le corps ». Le fait qu'un chapitre centré sur la question du langage clôt la première partie consacrée globalement à l'analyse phénoménologique du corps est pour nous significatif. En effet, cela atteste manifestement que le langage n'est pas pour Merleau-Ponty un sujet anodin mais se rattache étroitement à son analyse phénoménologique du corps et occupe donc une place importante dans l'ensemble de ses idées philosophiques de cette époque.

Avant d'envisager en détail la notion de « parole parlante », il convient de rappeler en quoi consiste le problème du langage dans la *Phénoménologie de la perception*. Comme tous les autres chapitres de cet ouvrage de 1945, qui ont pour objectif global de dépasser la dichotomie classique du sujet et de l'objet, Merleau-Ponty commence ce chapitre par récuser les deux attitudes philosophiques suivantes envers le langage : l'attitude *intellectualiste* et l'attitude *empirique*.

Pour ce qui est de la dernière, à savoir l'attitude empirique, il faut signaler tout d'abord que dans cette perspective l'« intention de parler » du sujet est entièrement

annulée et que par conséquent, « il n'y a personne qui parle »[6]. La parole y est réduite aux « images verbales » du mot et est en outre considérée comme une simple réaction physiologique. Dans l'attitude empirique, « la parole n'est pas une action, elle ne manifeste pas des possibilités intérieures du sujet : l'homme peut parler comme la lampe électrique peut devenir incandescente »[7]. Ce dont il s'agit dans cette perspective n'est pas le *phénomène* même de la parole mais seulement une *causalité physique* entre un organisme et un mot. Il n'y a donc plus de place pour la parole comme phénomène originaire et fondamental du langage ni pour le sujet qui prononce effectivement cette parole. Merleau-Ponty ne se contente pas d'une telle attitude empirique qui ne voit dans le langage que l'aspect objectif et même scientifique du phénomène.

Dans l'attitude intellectualiste, par contre, on voit apparaître un sujet qui *maîtrise* des mots. Et dans cette perspective, tout le phénomène du langage s'explique en fait par une « opération catégoriale » de ce sujet. Pourquoi Merleau-Ponty ne s'est-il pas alors contenté de cette explication intellectualiste, qui, nous semble-t-il, tient bien compte de l'opération subjective dans la parole ? Il y a une double raison à cela : en premier lieu, cela tient au fait que, dans l'intellectualisme, la parole est entièrement dominée par la pensée objective et que dans ces circonstances, « le mot reste encore une enveloppe vide »[8]. Ce n'est pas la parole mais la pensée qui est la plus fondamentale dans l'intellectualisme. La parole est toujours *dépassée* par cette pensée à la fois objective et objectivante. Merleau-Ponty dit à ce propos que « dans la première conception [empirique], nous sommes en deçà du mot comme significatif, dans la seconde [intellectualiste], nous sommes au delà »[9]. Même s'il y a un sujet « pensant » dans cette attitude intellectualiste, ce n'est pas le sujet « parlant ».

En deuxième lieu et plus essentiellement, c'est parce que l'intellectualisme ne peut répondre à la question suivante :

> Si la parole présupposait la pensée, si parler c'était d'abord se joindre à l'objet par une intention de connaissance ou par une représentation, on ne comprendrait pas <u>pourquoi la pensée tend vers l'expression comme vers son achèvement</u>, pourquoi l'objet le plus familier nous paraît indéterminé tant que nous n'en avons pas

[6] PP, 204.
[7] PP, 204.
[8] PP, 206.
[9] PP, 206.

> retrouvé le nom, pourquoi le sujet pensant lui-même est dans une sorte d'ignorance de ses pensées tant qu'il ne les a pas formulées pour soi ou même dites ou écrites, comme le montre l'exemple de tant d'écrivains qui commencent un livre sans savoir au juste ce qu'ils y mettront[10].

L'un des objectifs majeurs et constants de la philosophie merleau-pontienne du langage est de donner une réponse pertinente à cette question de savoir « pourquoi la pensée tend vers l'expression comme vers son achèvement ». Comme nous le verrons dans les pages qui suivent, la singularité du phénomène de la parole consiste pour Merleau-Ponty en une *effectuation* ou une *réalisation* du sens et de la pensée, qui se démarquent donc nettement de leur simple « traduction ». Disons ici pour anticiper que notre pensée n'est pas « un effet du langage »[11], mais que c'est la parole qui la *réalise* ou l'*effectue* en tendant vers son « achèvement » ou « accomplissement ». Nous trouverons en effet dans cet acte de *réalisation* ou d'*effectuation* de la parole le premier signe de la philosophie merleau-pontienne de l'expression.

Mais n'anticipons pas trop. Voyons d'abord quelle réponse Merleau-Ponty donne à cette question et ce sans prendre part à l'intellectualisme ni à l'empirisme. La réponse assez simple qu'il présente ici et qui nous conduira à une idée nouvelle de la parole, c'est que « le mot a un sens ». « On dépasse donc aussi bien l'intellectualisme que l'empirisme par cette simple remarque que *le mot a un sens*. »[12] Non seulement dans l'attitude empirique qui prend la parole pour une simple réaction mécanique de l'organisme, mais aussi dans l'attitude intellectualiste qui semble bien tenir compte du phénomène de la parole, le mot et le sens sont séparés l'un de l'autre. Même dans l'attitude intellectualiste, ce qui a un sens n'est pas la parole elle-même mais la pensée objective qui la domine et, comme nous l'avons déjà dit, même s'il est vrai qu'il y a un certain sujet *pensant*, ce n'est pas le sujet *parlant* qui prononce la parole *ayant un sens*. Dans les deux cas, le mot et le sens ne se sont pas unis et ne parviennent pas à former une unité. C'est pourquoi Merleau-Ponty affirme qu'il est possible de dépasser en même temps l'intellectualisme et l'empirisme en rendant le « sens » à la parole. Les idées merleau-pontiennes sur le langage reposent ainsi d'abord sur le fait fondamental que le sens est essentiellement *inhérent* à la parole.

---

[10] PP, 206. Nous soulignons.
[11] PP, 224.
[12] PP, 206.

2. La « parole parlante » et le « silence primordial »

Dans la *Phénoménologie de la perception*, Merleau-Ponty nomme cette parole ayant un sens « parole parlante »[13]. Il nous faut à présent examiner de près ce phénomène singulier de la parole pour mettre en lumière l'essentiel de l'opération expressive.

La « parole parlante », que ni l'intellectualisme ni l'empirisme ne peuvent thématiser comme telle, est pour Merleau-Ponty le phénomène le plus fondamental du langage. Cette parole est privilégiée par rapport à d'autres actes d'expression parce qu'elle est seule liée à son *sens* et que c'est uniquement cette parole qui donne naissance à un *sens nouveau* (nous y reviendrons). C'est pour cela que Merleau-Ponty qualifie cette parole de parole « authentique »[14] ou « originaire »[15], en la distinguant de la « parole parlée »[16] qui est le « dépôt » ou la « sédimentation » de nos activités langagières. Il est vrai d'une part que ce n'est qu'à partir de cette sédimentation de la « parole parlée » – qui « fait l'ordinaire du langage empirique » – que devient possible toute « parole parlante »[17]. Mais il faut malgré tout insister sur la singularité de cette dernière qui consiste dans son lien inséparable avec le « sens ». Le « sens » n'est inhérent, à proprement parler, qu'à la « parole parlante ».

Afin de déterminer plus exactement ce phénomène de la « parole parlante », il convient de préciser ici *ce qu'est* le « sens » qui est unifié à cette parole. Dans le chapitre « le corps comme expression et la parole », Merleau-Ponty distingue en fait deux niveaux de « sens » (de « signification » pour employer ses propres termes) : « nous découvrons ici sous la signification conceptuelle des paroles une signification existentielle, qui n'est pas seulement traduite par elles, mais qui les habite et en est inséparable »[18]. On notera qu'il ne fait pas une nette distinction entre les termes

---

[13] PP, 229.

[14] PP, 207. « Il y a lieu, bien entendu, de distinguer une parole authentique, qui formule pour la première fois, et une expression seconde, une parole sur des paroles, qui fait l'ordinaire du langage empirique. Seule la première est identique à la pensée. »

[15] PP, 208.

[16] PP, 229. Comme le remarque à juste titre Y. Thierry (Yves Thierry, *Op. cit*., p. 39), cette distinction établie entre la « parole parlante » et la « parole parlée » ne signifie pas pour autant qu'il y ait « deux sortes de parole » dans notre langage. Mais ces deux « paroles » sont deux faces d'« un même phénomène du langage qui peut se ramifier en fonction de la situation que l'on a en lui ».

[17] PP, 229. « À partir de ces acquisitions, d'autres actes d'expressions authentiques, – ceux de l'écrivain, de l'artiste ou du philosophe, – deviennent possibles. »

[18] PP, 212.

« sens » et « signification » dans la *Phénoménologie de la perception*. La distinction s'établit plutôt entre la « signification existentielle » (ou la « signification gestuelle »[19]) et la « signification conceptuelle », même s'il emploie souvent l'expression « sens existentiel » pour désigner la première. Nous emploierons de préférence désormais, pour la commodité de l'explication, le terme de « sens » pour désigner cette « signification existentielle ». Dans l'économie de notre travail, le « sens » désigne la « signification existentielle » qui s'unifie toujours à la parole même, alors que la « signification conceptuelle » désigne la signification symbolique qui constitue notre langage empirique et ordinaire (c'est-à-dire la « parole parlée »). La « parole parlante » est la parole qui s'unit essentiellement au « sens » « existentiel » et « gestuel » (et non pas « conceptuel »).

Or, la plupart des commentateurs soulignent souvent le caractère « corporel » de la « parole parlante », en s'appuyant sur le fait que le « sens » de cette « parole » est qualifié, comme nous l'avons vu, de « gestuel ». Ils insistent presque exclusivement sur le lien entre la parole et le corps, de telle sorte que la parole paraît être facilement identifiée à une sorte d'expression purement *corporelle* telle qu'un geste ou une mimique. Cette interprétation est dans une certaine mesure justifiée dans la mesure où elle se base sur les descriptions données par Merleau-Ponty lui-même. Cependant, elle n'est pas nécessairement suffisante pour saisir l'essence de la « parole parlante ». Car, comme nous l'avons déjà annoncé, l'essence de cette « parole parlante » consiste plutôt en une *effectuation* ou une *réalisation* du sens (nous y reviendrons par la suite).

Pour nous approcher au plus près de ce caractère essentiel de la « parole parlante », considérons ici le concept du « silence primordial » par lequel nous semblent *opérer* toutes les idées merleau-pontiennes sur la parole, ce qui tient au fait que, pour Merleau-Ponty, la « parole parlante » trouve son « origine » dans ce « silence primordial » :

> Le monde linguistique et intersubjectif ne nous étonne plus, nous ne le distinguons plus du monde même, et c'est à l'intérieur d'un monde déjà parlé et parlant que nous réfléchissons. Nous perdons conscience de ce qu'il y a de contingence dans l'expression et dans la communication, soit chez l'enfant qui apprend à parler, soit chez l'écrivain qui dit et pense pour la première fois quelque chose, enfin chez tous ceux qui transforment en parole un certain silence. Il est pourtant bien clair

[19] PP, 209.

> que la parole constituée, telle qu'elle joue dans la vie quotidienne, suppose accompli le pas décisif de l'expression. Notre vue sur l'homme restera superficielle tant que nous ne remonterons pas à cette origine, tant que nous ne retrouverons pas, sous le bruit des paroles, le silence primordial, tant que nous ne décrirons pas le geste qui rompt ce silence[20].

Nous vivons quotidiennement dans un monde qui est déjà *parlé* et nous oublions dans ce monde *dicible* « le pas décisif de l'expression » que présuppose tout le langage en tant que son « origine ». Merleau-Ponty cherche ce « pas décisif de l'expression » en deçà des paroles banales (« parlées ») pour lesquelles « nous possédons en nous-même des significations déjà formées »[21]. D'après le passage cité, il faut à cette fin trouver sous le bruit des paroles banales le « silence primordial » et décrire « le geste qui rompt ce silence ». Il est bien évident que ce « geste » qui vient briser le « silence primordial » désigne la « parole parlante ». La « parole parlante » est ainsi définie comme la parole qui passe le seuil entre le monde silencieux et le monde parlé en brisant le « silence primordial » qui constitue ce seuil même. Étant en deçà de toutes les paroles banales et instituées, le « silence primordial », dans lequel s'accomplit le « pas décisif de l'expression », est considéré comme l'« origine » de la « parole parlante », et ce qui est en mesure de briser ce silence vraiment indicible n'est pas le « bruit des paroles [parlées] » mais uniquement le phénomène de la « parole parlante ».

Cependant, il tient lieu de souligner le fait que Merleau-Ponty n'emploie l'expression « silence primordial » qu'une seule fois dans la *Phénoménologie de la perception*, et que le statut de ce silence reste donc assez énigmatique dans ce contexte. Nous essayerons dès lors de préciser dans notre section suivante la teneur de ce « silence primordial », et cela nous permettra d'approfondir notre compréhension du phénomène de la « parole parlante ».

3. La réduction du bruit et de la « signification conceptuelle » dans les deux silences

Signalons pour commencer qu'on ne prend pas souvent en compte le fait que la « parole parlante » *ne comporte pas en elle le son physique à titre d'élément constitutif*. De la même manière qu'Husserl a essayé d'exclure toute fonction *indicatrice* de l'expression dans ses *Recherches logiques* (en supposant notamment la « vie psychique

[20] PP, 214. Nous soulignons.
[21] PP, 214.

solitaire »), le « son » ou le « bruit » sont essentiellement mis hors circuit dans le phénomène merleau-pontien de la « parole parlante ». De ce fait, bien que cela semble être en contradiction avec l'acception même du mot « parole », la « parole parlante » n'a pas nécessairement besoin de *son* (entendu comme vibration mécanique de l'air). Ceci est bien montré par l'affirmation suivante à propos du « silence prétendu » :

> Ce qui nous trompe là-dessus, ce qui nous fait croire à une pensée qui existerait pour soi avant l'expression, ce sont les pensées déjà constituées et déjà exprimées que nous pouvons rappeler à nous silencieusement et par lesquelles nous nous donnons l'illusion d'une vie intérieure. Mais en réalité ce silence prétendu est bruissant de paroles, cette vie intérieure est un langage intérieur[22].

D'un côté, le dessein originel de cette remarque consiste à nier l'existence de la pensée *purement intérieure* qui prétend précéder son expression extérieure et en être indépendante. La parole n'est pas, pour Merleau-Ponty, le « signe » extérieur de la pensée intérieure mais elle est la pensée elle-même. La parole qu'il considère comme « authentique » ou « originaire », c'est uniquement celle qui *s'identifie et se confond avec* la pensée ou le sens mêmes[23]. La pensée n'est pas, comme le disent les intellectualistes, ce qui maîtrise et domine la parole au-delà de la parole, et le sens n'est pas, pour sa part, l'existence purement idéale qui est dissociée de la parole. *D'un autre côté*, cette remarque montre *en filigrane* que la « parole parlante » et le « silence primordial » *n'ont tous les deux rien à voir avec le son physique de la voix*. En d'autres termes, le silence physique (qui renvoie à une absence de bruit) est le « silence prétendu », celui-ci devant être distingué du « silence primordial ». Le silence « prétendu », bien qu'avec lui il n'y ait pas de son physique, « est [encore] bruissant de paroles » – et en ce sens, il n'est pas encore un pur silence. En revanche, le « silence primordial » correspond à un silence vraiment indicible où il n'y a plus aucun bruit ni même aucune parole (donc ni aucun sens ni aucune pensée). De même, la « parole parlante » se distingue du « langage empirique »[24] qui désigne le « mot comme phénomène sonore »[25]. Même dans la vie intérieure où il semble n'exister aucun son physique, la parole peut fonctionner comme parole. Cela veut dire que le « silence

[22] PP, 213.
[23] PP, 208.
[24] PP, 207.
[25] PP, 448.

primordial » se situe à un niveau plus profond que notre vie intérieure et solitaire, et aussi que la « parole parlante » qui naît du « silence primordial » ne comporte pas nécessairement en son essence le son physique. On pourrait donc dire qu'en distinguant le « silence primordial » du « silence prétendu », Merleau-Ponty essaie d'exclure l'aspect sonore de l'essence même de la « parole parlante »[26].

---

[26] En ce sens, cette parole merleau-pontienne s'approche du « phénomène du langage » dans la phénoménologie de Marc Richir. Car, pour Richir, l'essence du langage phénoménologique consiste en sa « musicalité originaire » qui est aussi appelée « musique sans son » (*Phénomènes, temps et être*, Grenoble, Millon, coll. « Krisis », 1987, p. 329, nous soulignons). Nous n'entrerons pas ici dans les considérations plus détaillées de la phénoménologie richirienne du langage dont la structure *architectonique* est d'une complexité inouïe, mais il est en tout cas certain que l'un des aspects essentiels de la parole richirienne se trouve dans cette « musicalité » (*ibid*., p. 333). De même que la « parole parlante » de Merleau-Ponty, la parole richirienne est libérée de toute « trace matérielle » et existe comme « une sorte de pur mouvement rythmique », un « pur mouvement du penser, de la pensée pensante ».
Comme le dit Richir, cette musicalité originaire du langage « s'ignore comme telle à l'origine dans la mesure où elle ne se réfléchit pas nécessairement comme telle » (*Phénoménologie et Institution Symbolique*, Grenoble, Millon, coll. « Krisis », 1988, p. 177). Dans le système clos de significations que Richir nomme, en empruntant le terme à l'anthropologie structurale, « institution symbolique », on ne peut thématiser cette musicalité originaire de la parole en tant que telle. Pour faire le jour sur cette musicalité, il faut aller au-delà du langage symboliquement institué et descendre dans un champs plus *archaïque* que toute institution symbolique, en procédant à la « réduction proprement phénoménologique des signes de la langue au phénomène de la parole comme *rien que* phénomène » (« Sens et parole : pour une approche phénoménologique du langage », *Figures de la Rationalité*, G. Florival [éd.], Institut Supérieure de Philosophie de Louvain-La Neuve, Vrin/Peeters, 1991, pp. 228-246, p. 239). Richir essaie de chercher une « invention de parole » au-delà de ce qu'il appelle « découpages symboliques » de la parole et c'est pour cela qu'il se pose la question suivante : « [q]ue se passe-t-il donc quand, prenant la parole, que ce soit oralement ou par écrit, je cherche, dans la difficulté, autant ma pensée qui m'échappe que les mots qui pourraient l'exhiber ? » (*ibid*., pp. 233-234) Cette question de savoir ce qui se passe lorsque je cherche, *dans la difficulté*, une parole qui « exhibe » ma pensée est en effet semblable à celle posée par Merleau-Ponty (que nous avons vue dans ce qui précède). Aussi bien pour Richir que pour Merleau-Ponty, il s'agit de mettre en lumière la parole comme « corps de la pensée », parole qui formule *pour la première fois* une pensée obscure.
Or, dans cette mesure, cette parole est nécessairement *neuve* et *créatrice*. Comme le souligne L. Tengelyi dans sa remarquable étude sur la pensée richirienne du « sens se faisant » (László Tengelyi, « Formation de sens comme événement chez Richir », in *L'expérience retrouvée*, Paris, L'Harmattan, coll. « Ouverture philosophique », 2006, pp. 69-87), le phénomène central dans la phénoménologie richirienne du langage est indubitablement l'avènement du « neuf ». Ce « neuf » qui émerge sous forme de « sens se faisant » « suscite un étonnement » parce qu'« il vient des mondes [au sens richirien du terme] qui dépassent les possibilités actuellement données » (*ibid*., p. 86).
Ainsi s'établit une analogie essentielle entre Richir et Merleau-Ponty en ce qui concerne l'essence et le fonctionnement de la parole. Ils cherchent tous deux à révéler le phénomène de l'émergence d'un sens *neuf* de la parole au-delà du système de la langue symboliquement instituée, en entrevoyant son essence dans la « musicalité originaire » « sans son ». Ce sens *neuf* et « se faisant » ne peut être caractérisé par aucune signification objective propre au monde *dicible* (à l'« institution symbolique », selon les termes de Richir). Au contraire, sa

Reste encore à préciser clairement ce qu'est le « silence primordial ». On comprend déjà que dans le « silence prétendu », c'est l'aspect sonore de la parole qui se réduit. Mais que se réduit-il alors dans le « silence primordial » ? Quelle fonction assume ce second et vrai silence ?

À notre sens, le « silence primordial » a pour fonction de *réduire la « signification conceptuelle » de la parole* : tandis que le « silence prétendu » sert à réduire tout son physique de la parole, ce qui se réduit dans le « silence primordial », c'est la « signification conceptuelle » de la parole. Merleau-Ponty a d'abord réduit le bruit de la parole dans le « silence prétendu » avant de tenter de mettre hors circuit toute signification idéale et symbolique dans le « silence primordial ». Alors que les *Recherches logiques* de Husserl se donnent pour tâche de défendre l'idéalité pure des significations mathématiques et logiques contre le psychologisme classique, Merleau-Ponty cherche pour sa part à révéler le « sens » – la signification « existentielle » et « gestuelle » – de la parole en deçà de toutes les « significations conceptuelles », en les mettant entre parenthèses dans le « silence primordial ».

La fonction du « silence primordial » consiste ainsi en une mise hors circuit de toutes les « significations conceptuelles » de la parole afin d'en découvrir le « sens » en deçà des significations symboliques et instituées. On pourrait dire, en un mot, qu'avec ces deux silences « prétendu » et « primordial », Merleau-Ponty opère une réduction radicale du langage symbolique au phénomène de la parole.

4. La « parole parlante » en tant que « réalisation » ou « effectuation » du sens

Après avoir mis au point l'essence du « silence primordial » qui est l'« origine » de la « parole parlante », nous pouvons maintenant préciser la teneur de cette « parole parlante » d'une manière plus concrète. Nous avons déjà présenté dans la deuxième section du présent chapitre les deux caractéristiques de la « parole parlante » : unité entre le mot et le sens et surgissement d'un nouveau sens. Mais nous voudrions ajouter ici deux caractéristiques fondamentales dont la plupart des commentateurs ne tiennent pas suffisamment compte à notre sens.

En premier lieu, nous soulignons le fait que cette parole authentique et transcendantale crée une « ouverture » dans la « plénitude de l'être » :

---

nouveauté est *absolue* et *démesurée* pour toute institution symbolique.

> À partir de ces acquisitions [les paroles instituées], d'autres actes d'expression authentique, – ceux de l'écrivain, de l'artiste ou du philosophe, – deviennent possibles. Cette ouverture toujours recréée dans la plénitude de l'être est ce qui conditionne la première parole de l'enfant comme la parole de l'écrivain, la construction du mot comme celle des concepts[27].

Ce que Merleau-Ponty appelle « être » dans cette citation nous paraît désigner le réseau de significations (« conceptuelles ») qui imprègne notre vie ordinaire (la « conjointure (*Bewandtnis*) » dans les termes de Heidegger) : le monde nous apparaît dans notre vie ordinaire comme un système de significations et comme toujours rempli d'êtres et de choses. Dès lors, il ne semble y avoir aucun *manque* ni aucune *lacune* dans ce monde *chosique* et *dicible*. C'est grâce à ce système apparemment clos qui est constitué de diverses significations (« conceptuelles ») que nous pouvons avoir une vie non seulement *pratique* mais aussi *symbolique* en procédant à la « modulation » des significations. Or, au sein de cette dimension *dicible* qui est ainsi pleine d'êtres et de significations, la « parole parlante » crée une « ouverture » et nous fait entrevoir par là même une autre dimension que Merleau-Ponty appelle l'« au-delà de l'être »[28]. Cet « au-delà de l'être » n'est pas un au-delà métaphysique ni une sphère des idéalités, mais un *au-delà des « significations conceptuelles »*. Dans la mesure où la « parole parlante » naît du « silence primordial » qui met hors circuit toute « signification conceptuelle », elle surgit toujours comme un *nouveau sens* (« existentiel ») et, avec ce sens, elle *creuse*, pour ainsi dire, la « plénitude de l'être » au monde et y crée une « ouverture ». Certes le sens de la parole est aussitôt codé et se transforme lui-même en « signification conceptuelle » (constitutive du monde de l'être). Mais ce « sens » lui-même, avant d'être transformé en « signification conceptuelle », se trouve essentiellement à l'« état naissant » et on ne peut le déterminer à partir d'aucune signification déjà disponible ou d'aucun être déjà existant dans le monde dicible. Merleau-Ponty écrit en effet que le sens « ne peut être défini par aucun objet naturel »[29]. La « parole parlante » crée ainsi une « ouverture » au sein du monde des « objets naturels » avec son « sens » qui s'unifie à elle-même et qui est absolument neuf.

Nous soulignons en deuxième lieu que cette « parole parlante » n'est en aucun cas

[27] PP, 229.
[28] PP, 229.
[29] PP, 229.

pour Merleau-Ponty une *traduction*. Rappelons qu'il refuse l'idée intellectualiste selon laquelle c'est la pensée qui *maîtrise* et *domine* la parole et selon laquelle aussi la parole n'est qu'une simple *traduction* de la pensée. La « parole » nous apparaît à l'inverse comme pensée et sens *en tant que tels* et jamais comme leur *traduction* transparente. Mais il ne suffit pas pour autant de dire que la relation entre la parole et la pensée n'est pas une traduction. Cette relation se détermine pour Merleau-Ponty d'une manière plus positive et plus concrète.

Merleau-Ponty écrit à l'égard de l'« opération d'expression » : « elle fait exister la signification comme une chose au cœur même du texte, elle la fait vivre dans un organisme de mots, elle l'installe dans l'écrivain ou dans le lecteur comme un nouvel organe des sens, elle ouvre un nouveau champ ou une nouvelle dimension à notre expérience »[30]. Il écrit aussi qu'une telle « puissance de l'expression » est observée de façon plus manifeste dans l'« œuvre d'art », parce que dans l'œuvre d'art « la signification musicale de la sonate est inséparable des sons qui la portent »[31]. Cela signifie que le phénomène de la « parole parlante » se trouve non seulement dans notre langage mais aussi dans l'« œuvre d'art » (qu'il s'agisse de musique ou de peinture par exemple), considérée en général comme une sorte d'expression non langagière. Merleau-Ponty découvre un nouveau type de relation entre la parole et le sens (ou la pensée) dans cette « œuvre d'art » :

> L'expression esthétique confère à ce qu'elle exprime l'existence en soi, l'installe dans la nature comme une chose perçue accessible à tous, ou inversement arrache les signes eux-mêmes – la personne du comédien, les couleurs et la toile du peintre – à leur existence empirique et les ravit dans un autre monde. Personne ne contestera qu'ici <u>l'opération expressive réalise ou effectue la signification et ne se borne pas à la traduire</u>. Il n'en va pas autrement, malgré l'apparence, de l'expression des pensées par la parole. La pensée n'est rien d'« intérieur », elle n'existe pas hors du monde et hors des mots. Ce qui nous trompe là-dessus, ce qui nous fait croire à une pensée qui existerait pour soi avant l'expression, ce sont les pensées déjà constituées et déjà exprimées que nous pouvons rappeler à nous silencieusement [dans le « silence prétendu »] et par lesquelles nous nous donnons l'illusion d'une vie intérieure[32].

[30] PP, 212-213.
[31] PP, 213.
[32] PP, 213. Nous soulignons.

Ce qui compte ici, c'est que cette « opération expressive », qui est synonyme de la « parole parlante », consiste à « réaliser » ou à « effectuer » le « sens » (la « signification existentielle »), et aussi que cette *réalisation* (ou *effectuation*) s'oppose à la *traduction* de la signification (« conceptuelle »). Pour Merleau-Ponty, l'« opération expressive », c'est-à-dire la « parole parlante », n'est pas une traduction de quelque chose de déjà donné mais *elle réalise ou effectue le sens ou la pensée qui n'existeraient pas préalablement à leur réalisation*[33], et ceci constitue une des raisons pour lesquelles la « parole parlante » ne se produit que dans le « silence primordial » qui rompt toute relation déjà établie avec la « signification conceptuelle »[34].

5. L'« intention significative » de la parole

La « parole parlante » se présente maintenant sous un tout autre aspect, comme *réalisation* ou *effectuation* du sens et de la pensée. Or, cette « parole » n'est plus elle-même *subjective* ni *objective*, dans la mesure où – rappelons-le – Merleau-Ponty ne soutient pas l'idée intellectualiste selon laquelle le sujet *pensant* manipule arbitrairement la parole, ni l'idée empirique selon laquelle la parole n'est qu'une simple réaction physiologique. La « parole parlante » constitue par contre un « troisième genre d'être ». Même si cette « parole » constitue ainsi un « troisième genre d'être », il serait cependant erroné d'imaginer qu'il n'y a aucun moment *subjectif* dans cette « parole parlante » et que cette parole se crée donc *ex nihilo*, surgit *tout spontanément*. Car Merleau-Ponty parle d'une « intention significative » propre à la « parole parlante » :

Ou encore on pourrait distinguer une *parole parlante* et une *parole parlée*. La

[33] Si, donc, on veut malgré tout parler d'une *traduction* dans cette « parole parlante », c'est en quelque sorte une *traduction sans texte original*. Parce que, comme l'écrit ailleurs Merleau-Ponty, « parler ou écrire, c'est bien *traduire* une expérience, mais qui ne devient texte que par la parole qu'elle suscite » (RC, 41).

[34] Notons ici que, comme le remarque bien S. Kristensen, cette « parole parlante » « peut être étudiée selon différentes perspectives : la psychologie du langage à travers l'acquisition et la désintégration des capacités linguistiques ; le fonctionnement du langage littéraire ; la pensée productive au plan scientifique » (Stefan Kristensen, *Op. cit.*, p. 134). L'analyse de la « parole parlante » ne se limite pas seulement à une approche philosophique ou phénoménologique, cette parole s'apparentant bien plutôt à un phénomène *transversal* des différents champs de recherche. Par conséquent, pour s'approcher de son caractère essentiel, il nous faut encore étudier cette parole sous plusieurs autres aspects.

première est celle dans laquelle l'intention significative se trouve à l'état naissant. Ici l'existence se polarise dans un certain « sens » qui ne peut être défini par aucun objet naturel, c'est au-delà de l'être qu'elle cherche à se rejoindre et c'est pourquoi elle crée la parole comme appui empirique de son propre non-être. La parole est l'excès de notre existence sur l'être naturel[35].

Dans le phénomène de la « parole parlante », on retrouve ainsi une « intention significative », et ce « à l'état naissant ». Mais qu'est-ce qui est visé par cette intention ? Rappelons en effet que la « parole parlante » n'a aucun objet donné d'avance à traduire pour son *corrélat*. Pour répondre à cette question, il convient dès lors de rappeler que Merleau-Ponty définit ailleurs cette « intention significative » comme un « manque » ou un « vide »[36]. C'est-à-dire que cette « intention » n'est pas ici l'acte de viser un objet préexistant dans le monde mais qu'*elle découle plutôt du fait qu'aucun objet à viser n'existe*. Dans ce sens-là, elle est paradoxalement définie comme un « manque » ou une « zone de vide » dans l'« épaisseur de l'être »[37]. L'« intention significative » de la « parole parlante » ne se dirige donc vers aucun être objectif, et par conséquent cette « intention » n'a aucun « corrélat intentionnel » (phénoménologiquement parlant). L'« intention » qui suscite la parole est ainsi marquée par un « manque » absolu, non dans le sens contraire à un remplissement intuitif par un objet intentionnel, mais au sens où cet objet remplissant n'existe effectivement pas. Cette « intention » n'est donc pas une « visée (*Meinen*) » phénoménologique qui se dirige vers un certain objet existant, si bien qu'on ne peut pas la qualifier d'« intention » à proprement parler.

---

[35] PP, 229. Nous soulignons.

[36] « De même que l'intention significative qui a mis en mouvement la parole d'autrui n'est pas une pensée explicite, mais un certain manque qui cherche à se combler, [...]. » (PP, 214). Dans un autre texte des années cinquante, intitulé « Sur la phénoménologie du langage » (communication faite à l'occasion du premier *Colloque international de phénoménologie*, Bruxelles, 1951, et reprise dans *Signes*), Merleau-Ponty écrit que « [l]'intention significative en moi (comme aussi chez l'auditeur qui la retrouve en m'entendant) n'est sur le moment, et même si elle doit ensuite fructifier en 'pensée' – qu'un *vide déterminé*, à combler par des mots, – l'excès de ce que je veux dire sur ce qui est ou ce qui a été déjà dit » (S, 145, nous soulignons) ; il ajoute également que « si la parole veut incarner une intention significative qui n'est qu'*un certain vide*, ce n'est pas seulement pour recréer en autrui le même manque, la même privation, mais encore pour savoir *de quoi* il y a manque et privation » (S, 146-147, nous soulignons).

[37] Merleau-Ponty écrit : « l'intention de parler ne peut se trouver que dans une expérience ouverte, elle apparaît, comme l'ébullition dans un liquide, lorsque, dans l'épaisseur de l'être, des zones de vide se constituent et se déplacent vers le dehors » (PP, 229).

On notera en outre que Merleau-Ponty écrit à la fin du passage cité que c'est notre « existence » qui crée une parole comme « appui empirique » de son propre « non-être ». Mais qu'est-ce que cela signifie ? En fait, puisque l'essence de notre « existence » réside dans son « non-être » (nous y reviendrons dans les chapitres suivants), elle exige toujours ce qui *appuie* ce « non-être » dans notre monde dicible et rempli d'*êtres*. La parole (« parlante ») fonctionne alors comme cet « appui » du « non-être » propre à notre « existence ». Notre « existence » dont l'essence est « non-être » ne trouve jamais sa place dans notre monde des êtres et doit donc créer une parole étant un « appui empirique » de son propre « non-être ». C'est pour cela que la parole est aussi considérée comme l'« excès » même de « notre existence » (l'*indicible*) par rapport à « l'être naturel » (le *dicible*). La « parole parlante » est non seulement un « appui empirique » que se crée notre « existence » indicible pour se supporter elle-même dans le monde dicible des êtres, mais elle est aussi le seul moyen par lequel cette « existence » *excède* tout « être naturel ».

Il apparaît maintenant que *la parole est produite par une « intention significative » conçue comme un « manque » pour appuyer, dans le monde des êtres, le « non-être » propre à notre « existence »*. La « parole parlante » émerge comme une parole absolument nouvelle dans notre monde dicible et parlé. Pour autant que son « intention significative » ne se rapporte à aucun objet préexistant, ce qui revient à dire qu'elle est un « manque » absolu, cette « parole » fonctionne elle-même non pas comme une simple *traduction* du sens ou de la pensée mais comme leur *réalisation* ou *effectuation*. Le « sens » de la « parole parlante » n'existerait donc pas avant l'opération même de cette parole, et c'est peut-être pour cela que Merleau-Ponty compare la « parole parlante » à la parole « du premier homme qui ait parlé » :

> Encore une fois, ce que nous disons ici ne s'applique qu'à la parole originaire, – celle de l'enfant qui prononce son premier mot, de l'amoureux qui découvre son sentiment, celle du « premier homme qui ait parlé », ou celle de l'écrivain et du philosophe qui réveillent l'expérience primordiale en deçà des traditions[38].

Ce qui est commun à toutes ces « paroles originaires », c'est qu'elles ont pour objet *ce qui n'est pas donné d'avance*. L'homme amoureux « découvre son sentiment » pour la

[38] PP, 208. À l'égard de cette « première parole » de l'homme, Y. Thierry remarque à juste titre qu'elle « consiste à effectuer en chaque énonciation cette opération qui réorganise des significations acquises et ainsi produit un nouveau sens » (Yves Thierry, *Op. cit.*, p. 49).

première fois dans sa parole, et l'écrivain et le philosophe réveillent également par leur parole « l'expérience primordiale en deçà des traditions ». Ils n'ont aucun objet à viser ni aucune pensée prédéterminée avant la prononciation de leur « parole originaire ».

6. Le rapprochement de l'idée merleau-pontienne de la parole et de l'idée husserlienne du langage

Pour mieux cerner le phénomène de la « parole parlante » que nous avons jusqu'à présent essayé d'élucider, mais également pour mettre en relief son originalité, il paraît judicieux de le comparer avec l'idée *husserlienne* du langage telle qu'elle se présente notamment dans les *Recherches logiques*. Comme nous le montrerons dans ce qui va suivre, le phénomène de la « parole parlante » se situe aux antipodes de la doctrine husserlienne de la « logique pure ». Cette comparaison avec une problématique proprement phénoménologique nous conduira à mieux définir l'essence du phénomène de la « parole parlante ».

Comme on le sait, les *Recherches logiques* sont pour Husserl un « ouvrage de percée » dans lequel est mise en œuvre pour la première fois une approche *descriptive* du phénomène. Il est notoire et même indubitable qu'en principe toute analyse effectuée dans les *Recherches* est avant tout destinée à l'achèvement d'une « logique pure », et ce en accusant le psychologisme d'une erreur qui consiste à confondre les lois purement logiques et idéales avec les lois psychologiques et réelles. Dans cet ouvrage, en analysant de façon minutieuse (et souvent quelque peu fastidieuse) la structure logique de l'usage du langage et du signe, Husserl concentre ses réflexions sur la défense de l'idéalité logique de la signification. Comme le signalent plusieurs commentateurs, Husserl fut en effet le défenseur d'un usage univoque et rigoureux du langage tout au long de son itinéraire philosophique, même si Merleau-Ponty entrevoit lui-même la possibilité de revenir au phénomène de la parole comme « opération par laquelle des pensées [...] acquièrent valeur intersubjective et finalement existence idéale » dans ses derniers ouvrages tels que *Logique formelle et logique transcendantale* et *L'origine de la géométrie*[39]. Il existe donc un contraste remarquable entre les analyses husserliennes du langage et du signe dans les *Recherches* et celles de Merleau-Ponty, qui insiste plutôt sur la parole comme « corps de la pensée ».

Or, comme on le sait bien, ce dont il s'agit dans toutes les *Recherches logiques* est

[39] S, 137.

en priorité la « corrélation » entre les actes de la conscience et les objets auxquels ils se rapportent. Ce rapport de corrélation est nommé par Husserl « intentionnalité », celle-ci constituant, d'après Heidegger, le « problème central » de la phénoménologie. Dans les *Recherches*, Husserl procède à l'analyse de la structure eidétique de la signification idéale du point de vue d'une telle corrélation. Il n'est cependant pas question ici d'examiner en détail cette structure eidétique elle-même ni de mettre en cause la validité de l'analyse intentionnelle de Husserl dans les *Recherches*. Il s'agit bien plutôt de préciser en quoi consiste la différence décisive entre Husserl et Merleau-Ponty en matière de compréhension du fonctionnement de la parole.

Pour ce faire, nous mettons en question, parmi d'autres conceptions originales dans les *Recherches*, l'« intention de signification (*Bedeutungsintention*) ». Bien évidemment, il y aurait plusieurs autres manières de thématiser la différence entre ces deux phénoménologues : on pourrait s'interroger sur les définitions mêmes de l'expression dans les *Recherches* et la *Phénoménologie* (Husserl exclut de l'expression le « mime » et le « geste », alors que Merleau-Ponty les considère pour sa part comme un des modes essentiels de l'expression) ; on pourrait aussi comparer les acceptions husserliennes du « sens (*Sinn*) » et de la « signification (*Bedeutung*) » avec celles de Merleau-Ponty (c'est en effet particulièrement intéressant, d'autant plus que « [l]a question directrice de la logique pure est donc celle de la *constitution de toute signification* »[40], alors que Merleau-Ponty réduit, comme nous l'avons vu, toutes les « significations conceptuelles » dans le « silence primordial »). Mais, selon nous, ce qui est le plus efficace pour mettre en valeur la spécificité de la parole merleau-pontienne par rapport à l'idée husserlienne du langage, c'est malgré tout cette conception de l'« intention de signification ».

Dans la *première Recherche logique*, Husserl envisage le problème de la « signification logique » sur la base de l'« expression signifiante ». Autrement dit, l'analyse de la signification logique dans les *Recherches* est toujours liée à celle de la *significativité* de l'expression, en vertu de laquelle une expression se distingue d'une combinaison arbitraire de mots. Dans cette *première Recherche* dont la tâche consiste ainsi à élucider la structure de l'expression *signifiante*, deux « actes » fondamentaux sont à remarquer : l'« intention de signification » et le « remplissement de

[40] Alexander Schnell, *Husserl et les fondements de la phénoménologie constructive* (Grenoble, Millon, « Krisis », 2007), p. 84. Le « sens (*Sinn*) » s'emploie dans les *Recherches* pour désigner le « corrélat idéal » des actes réels, à savoir l'aspect *objectif* de la structure de signification. Voir à ce propos, *ibid*., p. 89.

signification ». Le premier acte, ou « intention de signification », est l'acte le plus fondamental pour toutes les expressions signifiantes ; Husserl l'appelle aussi l'« acte conférant la signification ». C'est cet acte qui donne à l'expression une signification idéale (plus exactement un rapport à une signification idéale) et qui, ce faisant, rend l'expression « signifiante ». En revanche, le deuxième acte (ou « remplissement de signification ») est l'« acte *remplissant* la signification ». Il *actualise* le rapport (qui demeure latent) de l'expression à l'objet perçu en « confirmant, renforçant et illustrant » l'intention de signification « de manière plus ou moins adéquate » (§9). Les actes de remplissement de signification peuvent fusionner avec les actes conférant la signification dans l'« unité de connaissance ». C'est lorsque l'intention de signification d'abord *vide* se remplit par une intuition correspondante que la référence objective s'actualise, et on passe alors d'une « expression » à une « connaissance ».

La structure fondamentale de l'« expression signifiante » se forme de ces deux actes et, pour le Husserl des *Recherches*, l'acte le plus essentiel est sans aucun doute l'« intention de signification », dans la mesure où c'est dans cet « acte conférant la signification » que s'établit le rapport à la signification idéale qui rend une expression *signifiante*. Pour que l'expression soit signifiante, il ne faut donc pas nécessairement qu'elle soit remplie par une intuition. La signification ne requiert pas elle-même de remplissement intuitif (même si le remplissement constitue l'une des conditions indispensables pour la *vérité* phénoménologique).

Or, comme le remarque bien R. Bernet[41], dans une telle conception de la signification logique, il existe une *présupposition* de Husserl. C'est-à-dire que cette conception présuppose que le locuteur *sait* toujours *ce qu'il dit lui-même*. Il s'agit essentiellement, dans la doctrine husserlienne de la « logique pure », d'exprimer une connaissance interne en la transposant dans le langage sans aucune fluctuation des significations. Mais pour cela, il faut que celui qui exprime une connaissance au moyen d'un signe langagier *comprenne préalablement* ce que ce signe dit, c'est-à-dire qu'il faut qu'il *comprenne d'avance* quel objet intentionnel il vise avec ce signe. Husserl écrit en effet que l'« intention de signification » constitue bien le moment de la « compréhension (*Verständnis*) » (§18) de l'expression. Autrement dit, chez Husserl, on ne peut exprimer de manière *signifiante* aucune connaissance interne *sans la comprendre préalablement*. Selon Bernet, il s'agit là de la « prédétermination

[41] Rudolf Bernet, Iso Kern, Eduard Marbach, *Edmund Husserl. Darstellung seines Denkens* (Hambourg, Meiner, 1996), p. 155.

(*Vorentscheidung*) » du Husserl des *Recherches logiques*[42]. Pour Husserl, il n'est pas possible que le locuteur exprime ce qu'il ne comprend pas par avance.

Par contre, l'« intention significative » de Merleau-Ponty est, comme nous l'avons vu dans la section précédente, conçue comme un « manque » absolu. Certes, l'« intention de signification » de Husserl se présente elle aussi comme un manque ou un vide, mais ce n'est qu'au sens où elle n'est pas remplie par une image intuitive. Même lorsque l'« intention de signification » est *vide* (c'est-à-dire qu'elle n'est pas encore remplie par le « remplissement de signification ») dans une expression, le rapport à la signification idéale peut toujours s'établir tant que cette intention fonctionne elle-même, l'expression pouvant alors être *signifiante* et *compréhensible*. En d'autres termes, cela veut dire qu'il est possible de *comprendre* y compris une expression *vide*. En revanche, dans l'« intention significative » de Merleau-Ponty, manquent non seulement le remplissement intuitif mais aussi le rapport même à la signification et à l'objet visé : cette « intention significative » qui suscite la « parole parlante » n'a pas de rapport à la signification idéale (« conceptuelle ») ni à l'objet visé. Dans le phénomène de la « parole parlante », quelque chose de *préexistant*, soit un objet, soit une signification, ne se donne jamais. Le « sujet parlant » qui prononce cette « parole parlante » n'a donc aucune compréhension préalable et prédéterminée de ce qu'il dit. À l'encontre de la conception husserlienne de l'expression, la singularité de la parole merleau-pontienne consiste en ceci que le sujet parlant ne sait pas lui-même vers quoi se dirige la parole qu'il prononce.

Le « vide » de l'« intention significative » de Merleau-Ponty n'est pas celui du remplissement intuitif mais celui de la « signification conceptuelle » et également du rapport même à l'objet intentionnel, et dans cette perspective on ne peut remplir ce vide par aucun objet déjà existant dans le monde *dicible* et *parlé*.

Nous avons jusqu'ici souligné un écart entre les idées de Husserl et de Merleau-Ponty autour de l'« intention » qui anime l'expression. Mais on peut trouver, toujours dans la *première Recherche*, un autre acte spécifique qui est dans un certain sens semblable à la « parole parlante » : il s'agit de la « mise en intuition (*Veranschaulichung*) ».

D'une part, chez Husserl, la simple « intuition (*Anschauung*) » signifie la donation « perceptive » dont le modèle le plus courant est la perception extérieure. Dans cette intuition, l'objet visé par une « intention de signification » peut être rempli

[42] *Ibid.*, p. 158.

de manière plus ou moins adéquate, et alors le rapport à l'objet, qui restait virtuel jusque-là, s'actualise. Cela illustre un exemple très courant de la simple intuition. Mais d'autre part, dans les analyses faites par Husserl de la signification logique se trouve un autre acte d'intuition qui est propre à l'« expression absurde », et que le philosophe appelle, en le distinguant attentivement de la simple intuition, « mise en intuition ». Dans cette « mise en intuition » de l'« expression absurde », l'objet intentionnel n'est pas entièrement donné et par suite l'acte d'intuition (la simple intuition) ne peut être accompli. Si l'on regarde de plus près les descriptions de Husserl, on s'aperçoit aussitôt que ce terme de « mise en intuition » s'emploie d'une manière différente de celui de la simple intuition. La « mise en intuition » est un acte qui concerne principalement les « expressions absurdes » (§18).

Les « expressions absurdes » telles qu'un « chiliogone » ou une « droite fermée » n'ont pas *a priori* d'images intuitives correspondantes. Par conséquent, nous ne pouvons pas les remplir *adéquatement* au moyen de la simple intuition, mais il y a quand même une certaine mise en image ou bien un certain processus de mise en image qui agit sur de telles expressions absurdes. C'est cette série de processus de mise en image (*inadéquate*) qui est appelée par Husserl « mise en intuition ». Les expressions *quasi* intuitionnées de cette manière sont finalement mises en image par un « acte de rendre sensible (*Versinnlichen*) ». Ces images ne sont pourtant pas les images adéquatement correspondantes en tant qu'il n'existe pas *a priori* d'images correspondantes dans les « expressions absurdes ».

Dans la mesure où une telle « mise en intuition » ne peut trouver son propre objet dans la réalité effective et qu'elle n'intervient toujours que dans l'imagination ou la *Phantasia* (non pas dans la perception effective), elle ne peut mettre en image les « expressions absurdes » qu'*inadéquatement* et *improprement*. C'est-à-dire que ce que nous *imaginons* par cette « mise en intuition », ce ne sont pas le chiliogone et la droite fermée *comme tels*, mais quelque polygone ou quelque courbe qui se rendent effectivement visibles. La « mise en intuition » ne peut être réalisable par elle-même. On pourrait donc dire que la « mise en intuition » est un acte intuitif propre aux expressions qui n'ont pas *a priori* d'images correspondantes, et qui ne peuvent jamais être remplies par la simple intuition perceptive. Nous essayons d'intuitionner une « expression absurde » en tant qu'absurde par cette « mise en intuition », mais cela échoue inévitablement, et cette expression s'installe finalement en image inexacte en étant rendue sensible par l'« acte de rendre sensible ».

Cette « mise en intuition » est certainement semblable à la « parole parlante » de

Merleau-Ponty parce qu'elles fonctionnent toutes deux sans aucun objet préexistant à viser (à intuitionner). Cependant, même dans cette « mise en intuition » le rapport à la signification idéale s'établit toujours de façon virtuelle. Même si l'on ne peut pas intuitionner adéquatement une « expression absurde », dans la mesure où cette expression n'est pas une « absence » de signification, on peut quand même la *comprendre*. Husserl écrit qu'« une expression a, par conséquent, dans ce sens, une signification quand un remplissement *possible*, en d'autres termes la possibilité d'une mise en intuition, formant une unité, correspond à son intention » (§15). L'« impossibilité *a priori* d'un sens remplissant » (c'est-à-dire l'« expression absurde ») n'est pas la « vraie absence de signification » telle que « vert est ou » ou « abracadabra ». Si une expression est absurde, et n'a donc pas de sens remplissant, elle peut toujours être *signifiante*. La « mise en intuition » n'est malgré tout qu'une sorte d'acte d'intuition qui fonctionne essentiellement sur la base de l'« intention de signification » ; dès lors, on peut *comprendre* toute « expression absurde » même si elle n'est *mise en intuition* que de manière inadéquate. La « mise en intuition » doit donc se distinguer de l'« intention significative » de Merleau-Ponty qui n'a même plus de rapport à une signification et qui ne nous permet donc aucune *compréhension* préalable.

On pourrait dire finalement que le phénomène de la « parole parlante » est en deçà de toute corrélation intentionnelle du sujet et de l'objet. La parole merleau-pontienne *réalise* ou *effectue* le sens et *fonde* ou *inaugure* le rapport à l'objet *par elle-même*, alors que l'expression husserlienne est toujours déjà donnée dans le double rapport à la signification idéale et à l'objet visé[43]. Pour analyser le phénomène de la « parole parlante », il faudrait donc descendre en deçà de toute opposition entre le sujet et l'objet, et aussi entre l'acte et son corrélat.

7. Récapitulation

Notre analyse réalisée dans le présent chapitre consiste à montrer les points

[43] J. Slatman souligne elle aussi (mais d'un autre point de vue que le nôtre) qu'« il ne faut pas confondre l'idée d'expression chez Merleau-Ponty avec celle d'*Ausdruck* telle que l'emploie Husserl dans les *Recherches Logiques* ». Selon elle, « la conception de l'expression chez Husserl se base sur le primat de la présence et sur la présupposition d'une conscience sans latence », alors que « cela n'est nullement le cas chez Merleau-Ponty » (Jenny Slatman, *L'expression au-delà de la représentation. Sur l'aisthêsis et l'esthétique chez Merleau-Ponty*, Leuven/Paris/Dudley, MA, Peeters/Vrin, coll. « Accent », 2003, p. 136).

suivants : 1) la « parole parlante » naît du « silence primordial » qui met entre parenthèses toutes les « significations conceptuelles » ; 2) la « parole parlante » doit être identifiée avec le sens ou la pensée eux-mêmes, et ces derniers n'existeraient pas hors de cette parole ; 3) la « parole parlante » n'est dès lors en rien une *traduction* transparente du sens ou de la pensée, mais leur *réalisation* et *effectuation* ; 4) cette « parole parlante » surgit d'une « intention significative » qui se caractérise comme un « manque » ou un « vide ». L'un des objectifs de la philosophie merleau-pontienne du langage est de saisir la parole à l'« état naissant », et à cette fin il faut réduire tout bruit et toute « signification conceptuelle » de la parole dans les deux « silences » (« prétendu » et « primordial »). La « parole parlante » ayant (*réalisant* ou *effectuant*) un sens « existentiel » s'engendre alors sans se rapporter à aucun objet naturel. L'essence de la parole n'est pas de traduire la signification préétablie, mais de *réaliser* ou d'*effectuer* un « sens existentiel » qui n'existe pas avant l'opération même de cette parole, et qui surgit toujours en s'unifiant à cette parole.

Nous verrons dans notre chapitre suivant qu'une telle conception de la « parole » nous conduit alors au phénomène de l'*auto-transcendance* de la conscience, qui, comme nous l'avons dit dans notre introduction, fut l'unique définition de la notion merleau-pontienne d'« expression » dans les années cinquante. D'après Merleau-Ponty, c'est par la « puissance ouverte et indéfinie de signifier » que « l'homme se transcende vers un comportement nouveau ou vers autrui ou vers sa propre pensée à travers son corps et sa parole »[44].

[44] PP, 226.

Chapitre 2
Le cogito et la parole

Dans le chapitre précédent, nous avons montré à travers l'analyse de la « parole parlante » que cette parole authentique et originaire trouve sa source dans le « silence primordial » et aussi qu'elle ne consiste pas à traduire le sens et la pensée de manière transparente mais à les « réaliser » ou « effectuer ». Le but du présent chapitre est de mettre en question le rapport entre cette « parole » et la « conscience » chez Merleau-Ponty, en analysant cette fois la notion de « cogito silencieux » qui est introduite dans le chapitre intitulé « le Cogito » dans *Phénoménologie de la perception*, et qui reste aussi équivoque que la « parole parlante ». Nous nous proposons ici de déterminer la teneur de cette notion singulière de « cogito silencieux », et aussi de montrer que ce cogito merleau-pontien apporte une solution au problème que pose l'ego phénoménologique traditionnel. Toutes les analyses auxquelles nous procéderons dans ce chapitre nous amèneront enfin à mettre au jour une *corrélation essentielle* entre la parole et la conscience.

1. Le problème du cogito dans la Phénoménologie de la perception

Avant d'entrer dans le détail du « cogito silencieux », il nous faut préciser en premier lieu dans quel contexte se pose le problème du « cogito » dans la *Phénoménologie de la perception*. Cette précision est d'autant plus importante que cet ouvrage fustige sans cesse la philosophie criticiste basée sur la conscience idéale et constituante.

Il est notoire que l'un des objectifs majeurs de la phénoménologie merleau-pontienne de la perception consiste à réfuter la philosophie idéaliste et criticiste à travers les critiques contre l'école néo-kantienne française (que représentent en particulier Brunschwig et Lachièze-Rey) qui met l'accent presque exclusivement sur la priorité de la conscience idéale et constituante et qui donc néglige la forte potentialité de notre corps propre. Ces critiques sont toujours assez sévères, de sorte que nous sommes portés à croire que le « cogito », considéré en général comme un acte de la conscience, perd toute sa valeur dans la philosophie de Merleau-Ponty. Merleau-Ponty lui-même considère non seulement la conscience idéaliste mais aussi l'ego transcendantal phénoménologique comme une subjectivité absolue et arbitraire. La subjectivité « transcendantale » (soit criticiste soit phénoménologique) n'a de sens

pour lui qu'à condition qu'elle soit tout en même temps « intersubjective ». L'une des tentatives les plus importantes de la *Phénoménologie de la perception* consiste sans aucun doute à remplacer la subjectivité idéale, constituante et transcendantale par le « sujet percevant » qui est anonyme, corporel et intersubjectif.

Néanmoins, si la phénoménologie merleau-pontienne de la perception se bornait ainsi à un champ tout à fait anonyme (où toute distinction entre sujet et objet aurait disparu), elle ne serait plus digne du nom de philosophie (ni de phénoménologie), ou au mieux s'identifierait-elle à une forme de réalisme naïf. Comme s'il avait anticipé une telle objection, Merleau-Ponty a d'ailleurs affirmé : « [o]n dira peut-être qu'une contradiction ne peut être mise au centre de la philosophie et que toutes nos descriptions, n'étant finalement pas pensables, ne veulent rien dire du tout. L'objection serait valable si nous nous bornions à retrouver sous le nom de phénomène ou de champ phénoménal une couche d'expériences prélogiques ou magiques »[45]. Le monde anonyme et perceptif que Merleau-Ponty qualifie de « champ phénoménal » dans la *Phénoménologie* n'est ainsi pas un champ simplement « prélogique » ou « magique ». Au contraire, il y a certainement une « logique [*Logos*] » au sein même du « champ phénoménal », et si Merleau-Ponty revient au problème du « cogito » dans la *Phénoménologie*, c'est justement pour chercher ce *Logos* dans le « champ phénoménal ». Le « cogito » est donc d'abord pour lui un *Logos* philosophique à découvrir au sein du champ perceptif, anonyme et phénoménal. N'oublions pas pour autant que ce *Logos* n'est jamais scientifique ni objectif, parce qu'il est plutôt ce qui nous permet de définir « une compréhension et une réflexion plus radicales que la pensée objective »[46]. Il ne s'agit donc pas ici d'un *Logos* objectif et scientifique, mais d'un *Logos* plus radical et plus fondamental que toute pensée objective et scientifique.

Il faut ensuite remarquer que ce « cogito » comme *Logos* préobjectif doit être distingué de la conscience idéaliste et absolue, parce que « la pluralité des consciences est impossible si j'ai conscience absolue de moi-même »[47]. Pour notre phénoménologue, ce qui est le plus important, c'est avant tout la dimension *intersubjective* de notre expérience, et si le « cogito » qu'il cherche est le même que la conscience absolue, idéaliste et divine, cela rend aussitôt impossible cette dimension intersubjective. Merleau-Ponty n'accepte jamais l'« interprétation éternitaire du

[45] PP, 419.
[46] PP, 419.
[47] PP, 428.

Cogito »[48] qui conduirait à *diviniser* le cogito. Pour éviter cet écueil, il tient lieu de chercher un autre type de conscience, un autre type de « cogito » qui romprait avec toute idée de conscience absolue sur laquelle s'appuient les philosophies criticistes, et qui ne serait plus opposé à « la pluralité des consciences ».

C'est ainsi que le « cogito » est mis en question dans la *Phénoménologie de la perception*. Le « cogito » est d'abord nécessaire en tant que *Logos* préobjectif et préscientifique qui fonctionne dans le « champ phénoménal » et qui ne rend pas impossible l'intersubjectivité.

2. La difficulté du cogito

Nous avons vu dans la section précédente le contexte dans lequel se pose le problème du cogito dans la *Phénoménologie de la perception*. Avant de discuter en détail la notion de « cogito silencieux », nous ferons ici un détour. Plus précisément, nous mettrons en évidence une difficulté inhérente à l'*ego phénoménologique*. En effet, comme nous le verrons, la notion de « cogito silencieux » nous offrira une réponse à cette difficulté qui est inséparable de l'essence même de la réflexion phénoménologique.

Comme le montre A. Schnell, il est possible de répartir les phénoménologues du vingtième siècle en trois générations[49], et Merleau-Ponty est (avec Fink, Levinas, Sartre et Derrida) l'un des représentants de la deuxième. Sa phénoménologie doit par conséquent beaucoup à celle de Husserl et de Heidegger, qui appartiennent à la première génération. Pour ces fondateurs, la « phénoménologie » est plus ou moins une philosophie de l'« ego » ; chez Husserl en particulier, on pourrait aller jusqu'à dire qu'elle est une « égologie » : la fameuse « *époché* phénoménologique » a pour but de séparer l'ego transcendantal de ce qui se présente à la conscience dans l'attitude « naturelle » en mettant hors circuit tout sens « mondain ». Pour sa part, Heidegger oppose aussi le « soi authentique » au mode d'être du « On (*das Man*) » qui caractérise l'être-là dans son inauthenticité. À l'exception de Patočka, qui a tenté d'éliminer la problématique de l'ego de la phénoménologie en focalisant le regard exclusivement sur un pur apparaître des choses (et par là même de construire une phénoménologie

---

[48] PP, 426.

[49] Alexander Schnell, « *Leib* et *Leiblichkeit* chez Maurice Merleau-Ponty et Marc Richir » (in *Annales de phénoménologie 8*, Amien, Association pour la promotion de la phénoménologie, 2009, pp. 139-162), p. 139.

originale dite « asubjective »), la phénoménologie, non seulement à son origine mais aussi chez ses héritiers (Fink, Levinas, Sartre, Ricœur et Henry), ne pouvait pas ignorer les problèmes autour de l'ego. Mais, en même temps, la phénoménologie qui vise ainsi à se construire systématiquement comme une égologie est constamment tourmentée par le problème de la « réflexion » (plus précisément de l'« auto-réflexion ») et rencontre par là, comme nous allons le voir, quelques difficultés essentielles. Le « cogito silencieux », inventé par Merleau-Ponty dans un autre contexte que celui de Husserl et de Heidegger, sera non seulement ce qui sous-tend le système de notre conscience mais aussi un substitut du cogito phénoménologique traditionnel face à ce problème de l'auto-réflexion.

Cette discussion ne constitue pourtant pas la matière principale du chapitre de la *Phénoménologie de la perception* sur « le Cogito », et elle risque donc de nous écarter du sujet de notre chapitre. Mais il n'est tout de même pas inutile de l'aborder ici afin de mettre en relief le caractère singulier du « cogito silencieux ». Le cogito merleau-pontien a un caractère spécifique par rapport au cogito phénoménologique, et le rapprochement de ces deux types de cogito nous sera précieux dans la mesure où nous sommes à la recherche de la corrélation essentielle entre la parole et la conscience.

Voyons d'abord quelques propriétés fondamentales de l'ego phénoménologique telles que Husserl les a décrites dans ses ouvrages publiés de son vivant (par exemple dans les *Idées*[50]). Dans la phénoménologie husserlienne, l'« ego » a une double caractéristique fondamentale, à savoir le « pôle-moi » et l'« auto-identité ». L'ego phénoménologique garde toujours son « auto-identité » inébranlable par rapport à d'autres objets extérieurs (mondains) en tant qu'un « pôle-moi » qui accomplit et centralise divers actes particuliers. L'ego phénoménologique est donc à la fois un « *Vollzugspol* » et un « *Identitätpol* ». Cet ego qui est aussi qualifié de « *reines Ich* » dans les *Idées I* se distingue nettement de la « personnalité (*Persönalichkeit*) ». Alors que celle-ci est assignée à un individu particulier et fonctionne comme un substrat des *habitus*, l'ego pur demeure toujours identique à lui-même dans l'ensemble du flux des vécus (plus exactement, ces deux egos, pur et habituel, *s'entrelacent l'un à l'autre* mais nous n'entrerons pas ici dans le détail de cet entrelacement). On sait bien que

[50] C'est dans les *Idées* que Husserl a introduit la problématique de l'« ego pur » dans sa phénoménologie. À l'époque des *Recherches logiques*, il refusait l'idée selon laquelle « la relation au moi est quelque chose qui appartient à la composition essentielle du vécu intentionnel lui-même » (*Cinquième recherche*, §12).

Husserl révisera le statut de cet ego pur dans sa dernière époque, mais le but n'est pas ici de suivre le développement de l'ego pur dans la dernière phénoménologie husserlienne[51]. Ce qui nous importe ici, c'est plutôt que cet ego proprement phénoménologique soulève un problème concernant son « auto-réflexion ».

Ainsi que la réduction et l'épochè, la « réflexion (*Reflexion*) » constitue l'une des méthodes les plus courantes et les plus importantes dans la philosophie phénoménologique, sans laquelle nous ne procéderions plus à aucune analyse descriptive. Il ne serait donc pas exagéré de dire que l'analyse phénoménologique s'appuie plus ou moins sur cette méthode de réflexion et que c'est cette réflexion qui sous-tend la validité de toute analyse phénoménologique. Cependant, dans le cadre d'une telle méthode de réflexion, on rencontre une difficulté fondamentale qui réside dans le fait suivant : une réflexion sur l'ego étant lui-même en train d'opérer une réflexion n'est pas possible. On ne peut pas réfléchir sur une réflexion au moment même où celle-ci est mise en œuvre. Pour réfléchir sur la réflexion *en marche*, il nous faut recourir à une autre réflexion qui par essence se trouve à un autre niveau que la première réflexion. La réflexion sur la réflexion ne s'opère toujours qu'*après coup*.

Husserl lui-même s'affronte à ce problème de « régression à l'infini » propre à l'« auto-réflexion » de l'ego phénoménologique avec ses fameuses notions de « synthèse passive » ou de « pré-réflexion », ou bien en construisant avec Fink une autre phase de réflexion : le « spectateur phénoménologique ». Nous ne nous attarderons pas ici à vérifier la validité de ces solutions husserliennes, mais de toute façon, il nous semble certain qu'elles ne sont que des mesures anodines et que le problème n'a pas encore reçu de solution bien satisfaisante.

3. La conscience en tant que « transcendance active »

Nous venons de montrer, bien que de manière assez schématique, en quoi consiste le problème de l'« auto-réflexion » qu'implique inévitablement l'ego phénoménologique. Or, avant de tenter de résoudre ce problème, et avant d'envisager dans le détail le « cogito silencieux », il nous reste encore un point à préciser : le sens de la « conscience » chez Merleau-Ponty. Nous avons déjà vu dans quel contexte est requis le « cogito » dans la *Phénoménologie de la perception*. Merleau-Ponty refuse

[51] Voir à ce propos Shigeru Taguchi, *Das Problem des ‚Ur-Ich' bei Edmund Husserl. Die Frage nach der selbstverständlichen ‚Nähe' des Selbst* (Dordrecht, Springer, coll. « Phaenomenologica », vol. 178, 2006), pp. 67-78.

d'une part l'« interprétation éternitaire du Cogito » que l'on pourrait qualifier d'idéaliste, mais il n'en maintient pas moins la nécessité du cogito en tant que *Logos* préobjectif et préscientifique fonctionnant dans le « champ phénoménal ». Toutefois, cela n'indique en fait qu'un aspect assez limité de l'idée merleau-pontienne de la conscience. Il nous faut donc proposer ici une définition plus précise et plus positive de la « conscience » merleau-pontienne.

Il y a deux caractéristiques à souligner dans cette définition merleau-pontienne de la conscience. En premier lieu, la conscience est pour Merleau-Ponty la « transcendance active » :

> Les actes du Je sont d'une telle nature qu'ils se dépassent eux-mêmes et qu'il n'y a pas d'intimité de la conscience. La conscience est de part en part transcendance, non pas transcendance subie, – nous avons dit qu'une telle transcendance serait l'arrêt de la conscience, – mais transcendance active[52].

Dans la *Phénoménologie de la perception*, la conscience (à savoir le cogito) est ainsi elle-même caractérisée par une « transcendance active ». S'il ne faudrait pas négliger les implications heideggeriennes que comporte une telle caractérisation de la conscience[53], ce qui nous importe ici est que cette « transcendance active » de la

---

[52] PP, 431. C'est dans ce mouvement de « transcendance active » de la conscience que Merleau-Ponty réussit à fonder la certitude non seulement du monde mais aussi de soi, contre Descartes (PP, 429-431). Si, comme le remarque bien Barbaras, « la certitude de soi n'est pas indépendante de la certitude du monde, elle en est contemporaine et corrélative » (Renaud Barbaras, *Le tournant de l'expérience. Recherches sur la philosophie de Merleau-Ponty*, Paris, Vrin, coll. « Histoire de la philosophie », 1998, p. 169), c'est parce que la conscience est ainsi définie comme « transcendance active » et que pour cette conscience « transcender vers le monde » et « accéder à la conscience de soi » sont rigoureusement la même chose. Chez Merleau-Ponty, la certitude de soi et celle du monde « sont absolument solidaires » (*ibid*., p. 171) dans la conscience en tant que « transcendance active ».

[53] Merleau-Ponty ne précise pas lui-même, dans le chapitre intitulé « le Cogito », sa référence à Heidegger eut égard à cette « transcendance active » de la conscience. Mais il nous semble évident qu'il se reporte ici, fut-ce implicitement, à l'idée heideggerienne de la « transcendance ». Dans ce contexte, il ne serait donc pas inutile de mettre la transcendance merleau-pontienne en comparaison avec celle de Heidegger.
C'est dans le cours du semestre d'été de 1928, intitulé *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz* (GA 26, Francfort/Main, Klostermman, 1978) que Heidegger élabore le concept de « transcendance » de manière détaillée et sous différents aspects (Merleau-Ponty ne se réfère pas à ce cours dans la *Phénoménologie de la perception*). D'après A. Schnell, il y a quatre points à souligner concernant l'élaboration du concept de « transcendance » dans ce cours : « 1) la transcendance en tant que *constitution fondamentale* de l'être-là ; 2) la transcendance en tant que *compréhension de l'être* ; 3) le *monde* comme ce-vers-quoi la transcendance transcende l'étant ; 4) l'*être-au-monde* comme le phénomène

fondamental de la transcendance de l'être-là » (Alexander Schnell, *De l'existence ouverte au monde fini. Heidegger 1925-1930*, Paris, Vrin, coll. « Bibliothèque d'histoire de la philosophie », 2005, p. 169). Il ne s'agit cependant pas ici de réfléchir en détail sur le concept même de transcendance chez Heidegger. Nous nous bornerons donc à préciser très brièvement en quoi consiste la parenté entre la transcendance heideggerienne et celle de Merleau-Ponty. On notera toutefois que les rapprochements auxquels nous allons procéder ci-après ne peuvent en rester qu'à un niveau formel et même superficiel, dans la mesure où Merleau-Ponty n'explicite pas lui-même sa référence à Heidegger. Cependant, ils nous permettront malgré tout de mieux éclairer certains caractères constitutifs de la « transcendance active » de Merleau-Ponty.

Nous commencerons par signaler à nouveau les quatre caractéristiques fondamentales de la transcendance heideggerienne.

Premièrement, la transcendance n'est pas, pour Heidegger, un simple rapport (soit psychologique, soit intentionnel) entre le sujet et l'objet, entre la « sphère intérieure » et la « sphère extérieure » (GA 26, p. 210-211, Schnell, *De l'existence ouverte au monde fini. Heidegger 1925-1930*, op. cit., p. 168) et, en ce sens, elle doit être distinguée de l'« intentionnalité » husserlienne (GA 26, p. 170). C'est plutôt sur le fondement de la « transcendance originaire (*Urtranszendenz*) » que devient possible tout rapport intentionnel du sujet à l'objet. Chez Heidegger, la transcendance n'est donc pas simplement, un rapport entre un sujet et un objet, mais elle constitue la structure essentielle et fondamentale du sujet (de l'être-là). Pour Heidegger, *être sujet*, c'est essentiellement *transcender* (GA 26, p. 211).

Deuxièmement, la transcendance est le mouvement *extatique*. Selon Heidegger, l'« ipséité » de l'être-là est essentiellement fondée sur la transcendance (Alexander Schnell, *En deçà du sujet. Du temps dans la philosophie transcendantale allemande*, Paris, PUF, coll. « Épiméthée », 2010, p. 239), et cette « ipséité » s'exprime aussi dans le double mouvement « à partir de soi » et « vers soi » (*ibid.*). C'est-à-dire que la transcendance qui fonde l'« ipséité » même de l'être-là consiste elle aussi en ce double mouvement *exstatique* « à partir de soi » et « vers soi ».

Troisièmement, la transcendance précède l'apparition de tout étant comme objet. « Ce qui est transcendé, c'est donc l'étant qui, lui, ne peut se présenter comme objet (et comme sujet) qu'*après coup* » (Schnell, *De l'existence ouverte au monde fini*, op. cit., p. 169-170). C'est la transcendance qui fait apparaître tout étant comme objet : « [l]'étant ne peut être rencontré que dans la mesure où le *Dasein* l'a d'abord transcendé » (Schnell, *En deçà du sujet*, op. cit., p. 239). C'est parce que le sujet (l'être-là) transcende l'étant que celui-ci nous apparaît comme un objet.

Finalement, la transcendance de l'être-là se caractérise également par son « être-au-monde (*In-der-Welt-sein*) » (GA 26, p. 213) : « [l]e phénomène fondamental de la transcendance de l'être-là est l'*être-au-monde* » (Schnell, *De l'existence ouverte au monde fini*, op. cit., p. 170). L'être-là existe *au monde* en transcendant l'étant vers le monde.

Ces caractéristiques de la transcendance heideggerienne montrent en effet une ressemblance intéressante avec la « transcendance active » de Merleau-Ponty. D'abord, comme nous le verrons dans ce qui va suivre, la « transcendance active » constitue la structure la plus élémentaire et la plus fondamentale de la subjectivité merleau-pontienne, et elle précède tout rapport entre sujet et objet. Le cogito est pour Merleau-Ponty « le mouvement profond de transcendance qui est mon être même » (PP, 432), et c'est dans cette transcendance du cogito que s'établit le rapport entre sujet et objet comme tel. La transcendance merleau-pontienne n'est pas un simple acte consistant à dépasser ce qui existe déjà. Mais elle est l'acte d'*effectuation* de ce qui n'est pas donné d'avance à la conscience. Par conséquent, elle précède et rend possible l'apparition de tout objet existant. Ensuite, la « transcendance active » possède elle aussi un caractère *extatique*. En effet, le cogito *se* dépasse, *se* transcende, et ce faisant, il *se détermine* en même temps. C'est-à-dire qu'il y a, dans la « transcendance active », un double mouvement extatique (semblable à celui rencontré chez Heidegger) d'« à partir de soi » et de

conscience désigne en fait – pour être plus précis – l'*auto-transcendance de la conscience*. Car, selon Merleau-Ponty, l'essence de notre conscience est de « se dépasser »[54].

De plus, Merleau-Ponty écrit à propos de la « vision » qu'elle est « une opération qui tient plus qu'elle ne promettait, qui dépasse toujours ses prémisses et n'est préparée intérieurement que par mon ouverture primordiale à un champ de transcendances, c'est-à-dire encore par une extase »[55]. En tenant compte du fait que la « vision » est pour le philosophe l'une des formes les plus fondamentales de notre conscience, nous pourrions considérer que cet énoncé signale en fait l'une des caractéristiques de notre conscience. Cet énoncé montre ainsi que notre conscience en tant que « transcendance active » ne consiste pas en un simple acte de pensée mais en une « opération » qui dépasse par une « extase » ce qu'elle promettait (c'est-à-dire, tout simplement, en un *auto-dépassement*).

En deuxième lieu, cette « transcendance active » (l'*auto-transcendance*) de la conscience s'apparente aussi à l'acte d'*effectuer* la conscience elle-même : au même titre que le phénomène de la « parole parlante », nous pouvons également définir la conscience comme une « effectuation ». Merleau-Ponty écrit à cet égard :

> La conscience que j'ai de voir ou de sentir, ce n'est pas la notation passive d'un événement psychique fermé sur lui-même et qui me laisserait incertain en ce qui concerne la réalité de la chose vue ou sentie ; ce n'est pas davantage le déploiement d'une puissance constituante qui contiendrait éminemment et éternellement en elle-même toute vision ou sensation possible et rejoindrait l'objet sans avoir à se quitter, <u>c'est l'effectuation même de la vision</u>[56].

« vers soi » : le cogito merleau-pontien *se détermine en se transcendant*. Chez Merleau-Ponty, de même que chez Heidegger, « sortir de soi » et « rentrer en soi » relèvent ainsi d'un même mouvement extatique. Finalement, la « transcendance active » est la manière caractéristique dont le sujet existe *au monde*. Selon Merleau-Ponty, le cogito, dont l'essence consiste en une « transcendance active », est « le contact simultané avec mon être et avec l'être du monde » (PP, 432). Le cogito en tant que « transcendance active » s'engage essentiellement dans le monde, dans une situation concrète du monde. La « transcendance active » est donc, de même que la transcendance heideggerienne, un des modes d'*exister* de l'être au monde.

[54] Merleau-Ponty dit aussi ailleurs : « c'est à savoir qu'il y a des actes dans lesquels je me ressemble pour me dépasser. Le Cogito est la reconnaissance de ce fait fondamental » (PP, 439).

[55] PP, 432.

[56] PP, 431-432.

L'un des motifs essentiels pour lesquels Merleau-Ponty n'accepte pas la « conscience constituante » criticiste réside en ceci qu'elle ne voit dans le monde que « ce qu'elle y a mis »[57] au préalable. Par conséquent, par opposition à cette conscience criticiste, la conscience merleau-pontienne est définie comme *ce qui effectue plus qu'elle ne promettait par avance*. Dans notre vie quotidienne, il est assez rare d'avoir une pensée préalablement formée. À l'inverse, il arrive assez fréquemment qu'une pensée nous survienne souvent soudainement, sans aucune prémonition. On pourrait certes considérer que cette pensée présente provient directement de celle qui l'a précédée mais cela ne permet pas pour autant de dire qu'elle existait déjà dans la pensée antérieure sous la forme d'une pure possibilité. Entre ces deux pensées (présente et précédente), il n'y a aucune relation linéaire et homogène. Merleau-Ponty écrit sur ce point :

> Il faut seulement que la coïncidence de moi avec moi, telle qu'elle s'accomplit dans le *cogito*, ne soit jamais une coïncidence réelle, et soit seulement une coïncidence intentionnelle et présomptive. De fait, entre moi-même qui viens de penser ceci, et moi qui pense que je l'ai pensé s'interpose déjà une épaisseur de durée et je peux toujours douter si cette pensée déjà passée était bien telle que je la vois à présent[58].

Même s'il est possible de supposer la « coïncidence de moi avec moi » dans le cogito (à savoir dans la conscience), il ne s'agit pas d'une coïncidence *réelle* mais d'une coïncidence *intentionnelle* et même *présomptive*. Entre une pensée et une autre s'interpose nécessairement une « épaisseur de durée » qui empêche de rendre cette « coïncidence réelle ». Notre pensée s'engage pour l'essentiel dans le mouvement temporel et se déroule donc toujours de façon précaire, fugace et souvent surprenante. Par exemple, lorsqu'il nous vient à l'esprit une idée nouvelle, nous éprouvons certainement notre pensée même comme *inopinée* et *surprenante*. C'est sans doute une telle situation que Merleau-Ponty a en tête quand il définit la conscience comme une « transcendance active » ou une « effectuation ».

Cependant se pose ici un problème lorsqu'on définit ainsi la conscience comme « transcendance active ». Si notre conscience se transcende sans cesse en effectuant plus qu'elle ne promettait, cela ne revient-il pas à dire que l'« ego » perd son

[57] PP, 444.
[58] PP, 397.

« auto-identité » ? Concernant ce problème, Merleau-Ponty se demande lui-même : « [d]éfinir le sujet par l'existence, c'est-à-dire par un mouvement où il se dépasse, n'est-ce pas du même coup le vouer à l'illusion, puisqu'il ne pourra jamais rien *être* ? »[59] Ainsi perdrions-nous « les liens entre nous et nous-mêmes » au sein même de notre conscience et risquerions-nous de rendre « impossible le Cogito ». Comment peut-on alors expliquer le lien entre nous et nous-mêmes si l'on définit la conscience comme « transcendance active » consistant à se dépasser constamment ? Comment cette conscience comme « transcendance active » assure-t-elle un « contact avec le soi-même » ?

C'est en effet en étant confronté à ces questions que nous pouvons le mieux comprendre le vrai sens de la notion de « cogito silencieux ».

4. Le « cogito silencieux »

Nous pouvons maintenant analyser dans le détail le « cogito silencieux ». Qu'est-ce au juste que ce « cogito » qui n'est ni idéaliste ni empirique, et qui est en mesure d'éluder la difficulté de l'« auto-réflexion » inhérente à l'ego phénoménologique ?

Commençons par examiner les descriptions suivantes du « cogito silencieux », formulées par Merleau-Ponty lui-même :

> Car enfin les mots, et par exemple le mot « Cogito », le mot « sum » peuvent bien avoir un sens empirique et statistique, il est vrai qu'ils ne visent pas directement mon expérience et fondent une pensée anonyme et générale, mais je ne leur trouverais aucun sens, pas même dérivé et inauthentique, et je ne pourrais pas même lire le texte de Descartes, si je n'étais, avant toute parole, en contact avec ma propre vie et ma propre pensée et si le Cogito parlé ne rencontrait en moi un Cogito tacite. C'est ce Cogito silencieux que Descartes visait en écrivant les *Méditations*, il animait et dirigeait toutes les opérations d'expression qui, par définition, manquent toujours leur but puisqu'elles interposent, entre l'existence de Descartes et la connaissance qu'il en prend, toute l'épaisseur des acquisitions culturelles, mais qui ne seraient pas même tentées si Descartes n'avait d'abord une vue de son existence. Toute la question est de bien comprendre le Cogito tacite, de

[59] PP, 437-438.

> ne mettre en lui que ce qui s'y trouve véritablement et de ne pas faire du langage un produit de la conscience sous prétexte que la conscience n'est pas un produit du langage[60].

> Par delà le *cogito* parlé, celui qui est converti en énoncé et en vérité d'essence, il y a bien un *cogito* tacite, une épreuve de moi par moi. Mais cette subjectivité indéclinable n'a sur elle-même et sur le monde qu'une prise glissante. Elle ne constitue pas le monde, elle le devine autour d'elle comme un champ qu'elle ne s'est pas donné[61].

Ces deux passages nous apprennent l'essentiel du cogito merleau-pontien. Le philosophe y distingue d'abord deux sortes de cogito : le « cogito parlé » et le « cogito silencieux (tacite) ». Notre conscience définie plus haut comme « transcendance active » se constitue de ces deux sortes de cogito.

Comme le laisse supposer leur appellation, alors que le « cogito parlé » est médiatisé par le langage, le « cogito silencieux » n'a pas de langage. Pour être plus précis, tandis que le « cogito parlé » désigne les « pensées particulières »[62] discursives qui ont accès à la vérité objective, le « cogito silencieux » se situe essentiellement « avant toute parole », hors de toute pensée particulière. Ce cogito « ne se possède pas, ne se pose pas », ne se présente à lui-même « que de manière implicite et ne se connaît pas »[63]. Cependant, selon Merleau-Ponty, c'est ce « cogito silencieux » qui assure « ma propre vie et ma propre pensée », et constitue « une épreuve de moi par moi ». Le « cogito silencieux », quoiqu'il corresponde en quelque sorte à une *non-coïncidence* à soi, à un « perpétuel absent »[64] ou encore à une « distance » « de ma pensée à elle-même »[65] qu'on ne pourrait jamais réduire, se place pourtant au centre du système de notre conscience et sous-tend son mouvement de « transcendance active ». En ce sens, on peut dire que le « cogito silencieux » constitue l'essence même de *ma* subjectivité. C'est donc ce cogito qui offre une réponse au problème que nous avons évoqué à la fin de notre section précédente, c'est-à-dire au problème du « contact avec

---

[60] PP, 460-461.
[61] PP, 462.
[62] PP, 458.
[63] Barbaras, *Le tournant de l'expérience. Recherches sur la philosophie de Merleau-Ponty*, op. cit., p. 179.
[64] PP, 458.
[65] PP, 449.

le soi-même » dans la conscience comme « transcendance active ». Le « cogito silencieux » a pour fonction de garder l'auto-identité de notre conscience en tant que « transcendance active ».

Mais deux questions se posent de nouveau ici : 1) comment le « cogito silencieux » peut-il être au fondement de la conscience comme « transcendance active » ? ; 2) pourquoi le « cogito silencieux » doit-il être « silencieux » ? Répondre à ces deux questions nous amènera à préciser de manière plus approfondie la teneur concrète du « cogito silencieux ».

1) Nous avons déjà vu précédemment que Merleau-Ponty a défini notre conscience comme une « transcendance active » (*auto-transcendance*) en prenant une certaine distance par rapport aux positions idéaliste et empiriste. Mais si la conscience est ainsi définie comme une *auto-transcendance*, elle risque de devenir un système *clos* et *fermé*. Car théoriquement parlant, aucun acte *de l'extérieur* ne serait alors nécessaire pour que la conscience puisse se dépasser *de l'intérieur*. Notre conscience serait du même coup enfermée en elle-même, et sa « transcendance active » ne serait plus possible.

Pour éviter cet écueil concernant la définition même de la conscience, il convient de rappeler que la conscience a été également déterminée comme une « effectuation ». La conscience merleau-pontienne ne consiste pas à penser un objet qui lui est donné d'avance et qui en est indépendant mais à *effectuer ce qui ne lui est pas donné*. La conscience comme « transcendance active » exige toujours *ce qui ne se donne pas au préalable* au sein de cette conscience même, et c'est en *effectuant ce qui ne se donne pas* qu'elle se transcende. Ce que Merleau-Ponty appelle le « cogito silencieux », c'est aussi, selon nous, la *sphère de ce qui n'est pas préalablement donné à la conscience*.

Si nous considérons ainsi le « cogito silencieux » comme *sphère de ce qui ne se donne pas à la conscience*, nous comprenons alors bien pourquoi Merleau-Ponty qualifie ce cogito de « réduit de non-être »[66]. Ce « non-être » ne saurait cependant s'entendre à partir du *néant* ni du *rien* au sens sartrien du terme, mais désigne plutôt ici *ce qui ne se donne pas à la conscience* ou – cela revient au même –, *ce qui est à effectuer* dans l'*auto-transcendance* de la conscience. L'une des particularités du « cogito silencieux » réside en ceci qu'il comporte en lui ce « non-être », en

[66] PP, 458. « Si justement il doit y avoir conscience, si quelque chose doit apparaître à quelqu'un, il est nécessaire que derrière toutes nos pensées particulières se creuse un réduit de non-être, un Soi. » Il est évident que ce « Soi » et le « réduit de non-être » désignent tous les deux le « cogito silencieux ».

fonctionnant comme « réduit de non-être » « où l'être ne pénètre pas »[67]. Parce que ce « non-être qui nous constitue ne saurait s'insinuer dans le plein du monde »[68], le « cogito silencieux » est le seul lieu où se trouve le « non-être » dans le monde des êtres. La conscience découvre dans le « cogito silencieux » (à savoir au niveau le plus profond du « Soi ») un « non-être » qui est *ce qui ne lui est pas donné d'avance*, et elle se dépasse de l'intérieur en *effectuant* ce « non-être ». C'est ainsi que le « cogito silencieux » est au fondement de la « transcendance active » de la conscience. Or, cette *effectuation* du « non-être » du « cogito silencieux » est aussi bien l'*auto-effectuation* de la conscience, car comme nous l'avons vu, le « cogito silencieux » constitue le noyau même de notre conscience. Pour la conscience, effectuer le « non-être » du « cogito silencieux », c'est effectuer la conscience elle-même.

2) Reste à répondre à la seconde question que nous avons posée, à savoir pourquoi le « cogito silencieux » doit être « silencieux ». Rappelons, en effet, que pour Merleau-Ponty, ce cogito se trouve pour l'essentiel « avant toute parole ». La réponse à cette question nous apparaît d'ores et déjà claire. Ainsi, si le « cogito silencieux » se transforme *entièrement* en « cogito parlé », à savoir en une pensée particulière, ou pour dire autrement, si le « non-être » qu'il comporte en lui s'épuise et se change *entièrement* en un être objectif, notre conscience consistant à effectuer ce « non-être » reste alors enfermée en elle-même. Le « cogito silencieux » doit lui-même demeurer « silencieux », *indicible* et *ineffable*, se tenant par là même *hors du monde dicible des êtres* – qui s'exprime dans un langage symbolique (soit une « parole parlée ») –, pour que la conscience puisse effectuer son propre « non-être ». C'est en ce sens que ce cogito doit toujours être « silencieux ». Pour le cogito, être *silencieux*, c'est donc être un « réduit de non-être » *hors du monde parlé des êtres*.

5. Le « cogito silencieux » et l'auto-réflexion

Dans nos deux sections précédentes, nous avons tenté de mettre en évidence les caractéristiques essentielles de notre conscience telles que Merleau-Ponty les a décrites dans son chapitre consacré au « Cogito ». Nous avons vu que notre conscience repose sur deux espèces de cogito, le « cogito parlé » et le « cogito silencieux », et que celui-ci se place au centre du système de notre conscience comme « transcendance active » en fonctionnant comme « réduit de non-être ». Nous nous interrogerons dès

[67] PP, 518.
[68] PP, 499.

lors ici sur la manière dont ce nouveau type de cogito peut fournir une réponse au problème de l'« auto-réflexion » phénoménologique. Certes, ce n'est pas pour répondre à ce problème que Merleau-Ponty a conçu le « cogito silencieux ». Mais selon nous, cette notion originale de cogito sert implicitement de remède à ce problème égologique.

La difficulté en question consiste, rappelons-le, en ceci que l'ego ne peut saisir sa propre réflexion *en marche* au moyen de la réflexion. Cette difficulté semble provenir d'une présupposition idéaliste selon laquelle les actes particuliers (y compris la réflexion elle-même) s'accomplissent toujours de manière *temporelle*, alors que l'ego qui les accomplit est censé être *atemporel*. Comme nous le dit Merleau-Ponty, « [t]out arrêt dans le mouvement de la conscience, toute fixation de l'objet, toute apparition d'un 'quelque chose' ou d'une idée suppose un sujet qui cesse de s'interroger au moins sous ce rapport-là »[69]. La supposition d'un tel sujet idéal et atemporel ne va pas sans impliquer une certaine difficulté.

Or, cette difficulté n'existe pas dès le début chez Merleau-Ponty, dans la mesure où le « cogito silencieux » sur lequel repose notre conscience n'est par définition pas une conscience idéaliste et constituante. Le seul attribut relevant de ce cogito est le « silence » (à savoir le « non-être »), et par conséquent, ce cogito ne possède plus aucune puissance constituante. En outre, le « cogito silencieux » ne fonctionne pas comme un pôle égologique *atemporel*, et ce même dans sa propre auto-réflexion. Le mouvement de la « transcendance active » de la conscience s'inscrit toujours dans une *épaisseur temporelle* et – si l'on veut – on pourrait dire que la conscience n'est rien moins chez Merleau-Ponty que sa *temporalisation* même[70].

Si tel est le cas, toutefois, comment pourrait-on obtenir *un savoir sur soi-même* sans recourir à aucune réflexion égocentrique ? La question centrale dont s'occupent les philosophies de la réflexion est précisément un tel *savoir sur soi*. Nous avons déjà annoncé dans ce qui précède une solution rendue possible par la notion de « cogito silencieux ». Il faut maintenant préciser en quoi consiste cette solution. Comment sortir de cette difficulté égologique, en ayant recours à la notion de « cogito silencieux », et sans tomber pour autant dans la « régression à l'infini » de l'auto-réflexion ?

Pour être bref, on peut dire que la solution consiste ici à dévoiler le fait qu'un

---

[69] PP, 454.

[70] Le chapitre sur « le Cogito » se clôt en effet en suggérant qu'il y a un rapport essentiel entre la subjectivité et la temporalité. Nous reviendrons sur ce problème dans notre quatrième chapitre.

savoir *total* sur soi-même n'existe pas. À la différence du cogito cartésien, le « cogito silencieux » ne contribue pas lui-même à fonder l'existence du « Je pense ». Au contraire, ce cogito nous montre qu'aucune pensée n'épuise son objet et n'échappe donc à une *équivoque* fondamentale. C'est plutôt à travers cette *équivoque* (qu'est le « cogito silencieux » même) que notre conscience se transcende. La philosophie de la réflexion (y compris la phénoménologie) repose toujours sur la conviction que l'« auto-réflexion » *exhaustive* est possible. Mais, selon Merleau-Ponty, cette conviction n'est qu'une « illusion rétrospective » dans laquelle « on introduit en moi à titre d'objet explicite tout ce que je pourrai dans la suite apprendre de moi-même »[71]. « La possession de soi, la coïncidence avec soi n'est pas la définition de la pensée : elle est au contraire un résultat de l'expression et elle est toujours une illusion [...]. »[72] Par contre, le « cogito silencieux » nous enseigne qu'il nous faut renoncer au savoir *absolu* sur soi-même. Ce cogito ne connaît en effet rien de ce qu'il fera. Il reste toujours une *équivoque* intrinsèque au sein même de notre conscience et, répétons-le, c'est à travers cette équivoque (c'est-à-dire le « cogito silencieux ») qu'elle se transcende. La « connaissance de soi » qu'une personne acquiert sur elle-même ne veut donc pas dire, à proprement parler, que la conscience se reconnaît *entièrement* elle-même en elle-même, mais cette « connaissance de soi » signifie au contraire que *la conscience est constamment dépassée par elle-même*. Je ne peux jamais me rattraper moi-même tant que je *poursuis* (*réfléchis*) moi-même. C'est plutôt lorsque je suis *dépassé* par moi-même que je peux *entrevoir* l'essence de moi-même. Merleau-Ponty écrit lui aussi : « je ne me touche qu'en me fuyant »[73]. Alors que la réflexion égologique peut se résumer en une formule – *Je poursuis éternellement un autre Je* –, le cogito merleau-pontien s'exprime quand à lui de manière inverse : *Je suis dépassé sans cesse par un autre Je*.

Pour résumer, la réponse de Merleau-Ponty à la difficulté que soulève la réflexion égologique consiste à montrer l'*impossibilité* d'une conscience *totalement* transparente à elle-même – où « soit contenu d'avance tout ce que je saurai de moi-même plus tard »[74]. Cette transparence de la conscience n'est pour lui qu'une « illusion rétrospective ». Le « cogito silencieux » fait apparaître au contraire qu'il y a toujours une « obscurité fondamentale »[75] dans notre conscience. L'*auto-transcendance* de la

[71] PP, 436.
[72] PP, 446.
[73] PP, 467.
[74] PP, 436.
[75] PP, 449.

conscience s'effectue toujours en *dissipant*, pour ainsi dire, cette « obscurité » inhérente à la conscience. Cette auto-transcendance de la conscience ne se fait toutefois qu'*en partie*, dans la mesure où une conscience *totalement* transparente et contenant d'avance tout ce que je penserai est inconcevable. Ceci nous conduit inévitablement à l'idée selon laquelle on ne peut procéder à sa propre auto-réflexion que *partiellement*. Cette solution apparemment *négative* (ou au mieux *de compromis*) nous montre néanmoins l'essence même de l'acte de « se réfléchir » : *l'auto-réflexion n'est essentiellement que partielle et incomplète*. C'est ce que nous propose l'idée de « cogito silencieux » comme réponse au problème de la « régression à l'infini » propre à l'auto-réflexion de l'ego phénoménologique.

6. La conscience et la parole

Maintenant que nous avons mis au point la teneur précise du « cogito silencieux » et sa contribution au problème de l'« auto-réflexion », il nous reste encore à nous interroger sur le rapport intrinsèque entre la conscience et la parole dont l'importance a déjà été soulignée dès le début du présent chapitre.

Comme le montrent déjà les tournures « cogito parlé » et « cogito silencieux », le cogito merleau-pontien entretient un rapport privilégié avec le *langage*. Merleau-Ponty dit à ce propos : « la pensée se transcende dans la parole »[76]. Mais la « parole » dans laquelle se transcende la pensée n'est pas la parole banale qu'on emploie dans la vie courante. Rappelons ici l'analyse de notre premier chapitre. Dans le chapitre intitulé « le corps comme expression et la parole », Merleau-Ponty distingue la « parole parlante » et la « parole parlée ». Ces deux « paroles » qui évoquent la distinction entre le « cogito silencieux » et le « cogito parlé » ont une signification tout à fait particulière dans la philosophie de Merleau-Ponty. Tandis que la « parole parlée » désigne le système de la langue dont la signification et l'objet sont univoquement et préalablement déterminés, la « parole parlante » est, selon l'expression du chapitre intitulé « le Cogito », « la parole transcendantale et authentique, celle par laquelle une idée commence d'exister »[77]. Ainsi, en mentionnant également implicitement la « parole parlante » dans son chapitre sur « le Cogito », Merleau-Ponty semble nous suggérer que *notre conscience se transcende dans la « parole parlante »*. On pourrait donc aller jusqu'à dire que la « parole parlante » est un autre aspect du phénomène de

[76] PP, 449.
[77] PP, 448.

l'*auto-transcendance* de la conscience. Comme nous le dit l'auteur, la parole n'est pas « l'illustration d'une pensée déjà faite, mais l'appropriation de cette pensée même »[78]. La parole est ainsi l'« appropriation » (en d'autres termes, la *réalisation* ou l'*effectuation*) même de la pensée. Cette appropriation de la pensée est en effet essentielle à toute conscience, dès lors que pour Merleau-Ponty, il n'existe aucune pensée qui soit complètement coupée de la parole. La pensée une fois *effectuée* doit déjà être considérée comme une « parole » même si celle-ci reste *silencieuse* (sans être effectivement prononcée) dans notre vie intérieure[79] ; mais on pourrait aussi dire que cette *effectuation* de la pensée n'est rien d'autre que le phénomène même de la « parole ». L'*auto-transcendance* de la conscience et la « parole parlante » sont en réalité les deux faces d'un même phénomène.

Concernant cette « parole parlante », si nous tenons bien compte du lien essentiel entre la pensée et la parole, et plus exactement entre l'*auto-transcendance* de la conscience et le phénomène de la « parole parlante », nous pouvons en trouver un *exemple concret* dans notre vie quotidienne, à savoir l'expérience d'un *éclair d'inspiration*. Le phénomène de la « parole parlante » correspond en effet, dans notre vie ordinaire, au cas de figure d'une idée nous venant à l'esprit *sans aucune prévision possible*[80]. La « parole parlante » et l'*auto-transcendance* de la conscience se concrétisent ensemble dans l'expérience de l'*avènement d'une idée nouvelle*. C'est au moment précis où il nous vient à l'esprit une idée nouvelle que la parole *parle* et que la conscience se transcende.

D'autre part, il tient lieu de souligner une autre caractéristique qui concerne l'*objet* de la parole. D'après Merleau-Ponty, la « parole parlante », au même titre que la musique et la peinture, *se crée son propre objet*[81]. C'est pourquoi cette « parole » qui doit surgir sans aucune préfiguration possible nous paraît malgré tout correspondre à un certain objet. Certes, la « parole parlante » ne se rapporte à aucun objet à viser. Mais cela ne veut pas dire pour autant qu'elle n'a pas son propre objet vers lequel elle

---

[78] PP, 446.

[79] Rappelons que la « parole parlante » ne contient pas forcément en elle le son physique comme un élément constitutif.

[80] Dans la préface de *Signes*, Merleau-Ponty écrit que les mots ont le « pouvoir de susciter des pensées », « ils mettent sur nos lèvres des réponses dont nous ne nous savions pas capables » et « ils nous apprennent, dit Sartre, notre propre pensée » (S, 32).

[81] PP, 448. « Mais c'est que, dans ce cas, la parole s'applique à une nature, au lieu que la musique et la peinture, comme la poésie, se créent leur propre objet, et dès qu'elles sont assez conscientes d'elles-mêmes, s'enferment délibérément dans le monde culturel. » Comme le dit Waldenfels, chez Merleau-Ponty, « expression et création représentent les deux faces d'une même médaille » (Waldenfels, *art. cit*., p. 335).

se dirige. Elle semble tout de même avoir un certain « référent ». Mais si elle a de la sorte un certain objet *référentiel*, ce n'est pas parce que la « parole » se fait jour en se rapportant à un objet *préexistant*, mais parce qu'*elle se crée par elle-même son propre objet*. La parole et son objet référentiel *coïncident* donc dans le phénomène de la « parole parlante » dans la mesure où la parole crée ainsi par elle-même son propre objet. Comme nous l'avons vu dans notre chapitre précédent, cet objet que se crée la parole par elle-même sert alors d'« appui empirique » du « non-être » propre au « cogito silencieux » (et, ce qui en revient au même, à notre « existence »).

Comme nous l'avons déjà suggéré à plusieurs reprises, si notre subjectivité s'appuie sur le « cogito silencieux », elle n'est dès lors plus une conscience constituante ni un pôle égologique des actes intentionnels, mais se présente à nouveau sous la forme d'une *sphère de l'ensemble des effectuations de la conscience*. La subjectivité telle que la conçoit Merleau-Ponty dans la *Phénoménologie de la perception* ne se caractérise pas seulement par son *anonymat* mais aussi par son *dynamisme pur*, dès lors qu'elle n'existe plus que dans le mouvement d'*effectuation* de la conscience. « J'ai toujours, comme disait Malebranche, du mouvement pour aller plus loin. »[82] La subjectivité est pour Merleau-Ponty ce mouvement même d'« aller plus loin ». Lorsqu'on regarde ce mouvement *de l'extérieur* et qu'on le *spatialise*, la subjectivité nous apparaît alors comme une entité ontologique ou un pôle égologique. Mais ce n'est toujours qu'*après coup*, et il s'agit donc d'une « illusion rétrospective ». Notre subjectivité est toujours, exactement comme un *cyclone*, *en mouvement*, et son noyau est toujours, comme l'*œil du cyclone*, *silencieux*. Ce qui caractérise notre subjectivité, c'est ainsi ce *dynamisme pur* sans aucun point central de convergence. Le « cogito silencieux », noyau du système de cette subjectivité, en est aussi en quelque sorte le *point aveugle*, sans lequel l'*auto-transcendance* de la conscience ne pourrait pas s'effectuer.

Or, *qu'est-ce qui se passe* exactement dans cette auto-transcendance de la conscience ? Quel changement se produit dans la conscience au moment où elle se transcende dans la parole ? La réponse est aucun. Dès lors que c'est *elle-même* (son « existence » même) que la conscience dépasse, réalise et effectue par le moyen de la parole, la conscience *ne change rien en elle-même* dans son auto-transcendance. Mais comme nous essaierons de le montrer plus loin, le fait que la conscience se transcende (se réalise ou s'effectue) dans la parole veut dire en réalité qu'elle *se découvre*

[82] PP, 413.

elle-même et *s'approche d'elle-même*. L'auto-transcendance de la conscience n'est pas un *changement* ni une *transformation* de soi. Même s'il est vrai que la conscience ne cesse de se dépasser dans la parole, cela ne signifie pas pour autant qu'elle s'élève alors vers quelque chose comme une conscience divine. Mais simplement, la conscience *se rapproche plus d'elle-même* en se dépassant. Il nous semble donc en effet que rien ne change ni se transforme *en apparence* dans l'auto-transcendance de la conscience. Certes, la conscience se dépasse, se réalise et s'approche d'elle-même dans la parole, mais ce qui se produit alors, ce n'est pas, soulignons-le encore une fois, un changement ni une mutation de soi, mais un *devenir soi-même de soi*. Dès lors, la conscience elle-même reste comme telle (du moins *en apparence*), identique avant et après son auto-transcendance.

Pour conclure cette section qui a contribué à éclaircir le rapport essentiel entre la conscience et la parole, nous traiterons ici, de façon assez laconique, du problème du cogito sous un autre angle, celui de l'« expression ». À vrai dire, tout ce que nous avons montré jusqu'ici à propos du phénomène de la « parole parlante » (et donc de l'auto-transcendance de la conscience) s'applique aussi au concept d'« expression ». Merleau-Ponty écrit à ce sujet :

> Une parole importante, un bon livre imposent leur sens. C'est donc d'une certaine manière qu'ils le portent en eux. Et quant au sujet qui parle, il faut bien que l'acte d'expression lui permette de dépasser lui aussi ce qu'il pensait auparavant et qu'il trouve dans ses propres paroles plus qu'il ne pensait y mettre, sans quoi on ne verrait pas la pensée, même solitaire, chercher l'expression avec tant de persévérance[83].

Le concept d'« expression » opère ainsi à plusieurs niveaux (la parole, le corps, l'œuvre d'art et l'objet perçu, etc.) dans la *Phénoménologie de la perception*. Mais il ressort de cet énoncé qu'elle désigne en priorité le phénomène de l'*auto-transcendance* de la conscience, effectué au moyen de la « parole parlante ». L'expression se démarque donc ici de la « traduction » transparente d'une pensée déjà claire. « Il est manifeste en effet que la parole ne peut être considérée comme un simple vêtement de la pensée, ni l'expression comme la traduction dans un système arbitraire de signes d'une signification déjà claire pour soi. »[84] Bien au contraire, au même titre que la

[83] PP, 445.
[84] PP, 445.

« parole parlante », l'« expression » est ici à considérer comme un acte d'*effectuation* de la conscience. D'après Merleau-Ponty, la pensée déjà faite « n'est qu'une halte dans le processus indéfini de l'expression »[85], et il faut retrouver sous cette pensée déjà claire une autre pensée « qui cherche à s'établir ». L'« expression » ne consiste en rien d'autre qu'en cette pensée qui est toujours *en train de s'établir ou de s'effectuer*.

Par ailleurs, cette « expression » est aussi l'origine de l'« illusion rétrospective » que nous avons évoquée plus haut. Car, selon Merleau-Ponty, la « coïncidence avec soi » qui caractérise cette « illusion » est toujours un « résultat de l'expression »[86]. L'« expression » rend possible l'*auto-transcendance* de la conscience mais elle donne lieu *du même coup* à cette « illusion » de « possession de soi-même ». « La même raison me rend capable d'illusions et de vérité à l'égard de moi-même : c'est à savoir qu'il y a des actes dans lesquels je me rassemble pour me dépasser. »[87] C'est dans ces actes *expressifs* d'*auto-dépassement* de la conscience que se produit l'« illusion rétrospective » consistant en une « possession de soi ». Tant que le « cogito silencieux » reste dans son silence, cette « illusion rétrospective » ne se constitue pas. Mais si l'acte d'expression s'effectue et si l'on oublie le « pas décisif de l'expression » qui précède toute distinction entre la parole et la conscience, on risque alors de confondre cette opération expressive avec un simple acte de l'ego et simultanément de supposer qu'il y a un certain sujet fonctionnant comme pôle égologique de cet acte. La subjectivité comme *dynamisme pur* est alors considérée comme une entité ontologique. C'est là que se produit l'« illusion rétrospective » qui nous fait croire à tort qu'une « possession de soi-même » est possible. Mais comme nous l'avons vu, notre subjectivité elle-même est par nature dans un mouvement *dynamique* et *instable*, et ce qui fait que l'on ne peut pas en parler en termes d'être ou d'entité. Croire qu'une certaine « coïncidence avec soi-même » est possible dans le cogito n'est donc qu'une *illusion*.

7. Récapitulation

Nous avons présenté dans ce chapitre les caractéristiques essentielles de la conscience merleau-pontienne en procédant à l'analyse du « cogito silencieux ». Ce cogito qui fonctionne comme un « réduit de non-être » sous-tend le système de la

[85] PP, 446.
[86] PP, 446.
[87] PP, 439.

conscience consistant en une *auto-transcendance* de sa propre pensée. C'est grâce au fait que le « cogito silencieux » se situe au fondement de notre conscience que notre pensée se dépasse en *effectuant* le « non-être » que ce cogito comporte en lui. À la différence d'une conscience idéaliste et constituante, ce « cogito silencieux » n'est pas un point de vue transcendant par lequel on *survole* les objets, mais il existe au contraire comme un *point aveugle* pour la conscience réflexive. De ce fait, on ne peut le réfléchir au moyen de la réflexion égologique.

Le concept de « cogito silencieux » nous permet de donner une réponse au problème de l'auto-réflexion phénoménologique. Cette réponse peut être résumée comme suit : avec ce concept de « cogito silencieux », Merleau-Ponty nous révèle le fait qu'il n'y a pas de savoir absolu sur soi-même et que croire que nous pouvons connaître de nous-mêmes n'est qu'une « illusion rétrospective ». Cette réponse consiste donc à montrer non seulement l'impossibilité d'une conscience totalement transparente mais aussi l'impossibilité d'échapper à l'équivoque pour toute conscience. Merleau-Ponty écrit à cet égard : « il faut que notre contact avec nous-mêmes ne se fasse que dans l'équivoque »[88] (et cette « équivoque » de la conscience n'est autre que le « cogito silencieux »). La réponse que Merleau-Ponty donne au problème de l'auto-réflexion n'est certes pas complète, mais elle nous semble plus souple et plus convaincante que celle de la phénoménologie classique qui consiste à descendre en deçà de la subjectivité effective.

L'*auto-transcendance* de la conscience s'effectue à travers le phénomène de la « parole parlante », ou plutôt faudrait-il dire que c'est la « parole parlante » qui suscite cette auto-transcendance. La conscience se dépasse toujours dans la parole et c'est peut-être pour cela que la pensée une fois *réalisée* et *effectuée* est appelée « cogito parlé ». Il y a ainsi une relation essentielle entre la conscience et la parole.

En guise de conclusion, nous voudrions évoquer ici la notion de *fondation de l'être* qui est pour Merleau-Ponty la définition même du « monde phénoménologique ». À cet égard, il écrit dans l'« Avant-propos » de la *Phénoménologie de la perception* que « [l]e monde phénoménologique n'est pas l'explicitation d'un être préalable, mais la fondation de l'être, la philosophie n'est pas le reflet d'une vérité préalable, mais comme l'art la réalisation d'une vérité »[89]. Or, comme nous l'avons déjà indiqué à plusieurs reprises, la caractéristique la plus essentielle de la « parole parlante » est d'*effectuer ce qui ne nous est pas donné d'avance* (c'est-à-dire le « non-être »), et ce

[88] PP, 437.
[89] PP, XV.

faisant, cette « parole » crée *un nouvel objet* comme « appui empirique » du « non-être » propre à notre « existence » (à savoir au « cogito silencieux »). Si tel est le cas, c'est alors cette « parole » qui constitue le « monde phénoménologique » défini comme « fondation de l'être »[90]. Le phénomène de la « parole parlante » est le mouvement même du « non-être » à l'être dans notre « existence ». Cette « parole » naît au sein du « non-être » propre à notre « existence » et *fonde* (*stiften*) dans son mouvement d'*effectuation* un *être nouveau* comme « appui empirique » de ce « non-être ». Ainsi, la « parole parlante » (à savoir l'« expression ») est aussi le phénomène même de « fondation de l'être » et en ce sens, elle se situe au centre du « monde phénoménologique » tel que le conçoit Merleau-Ponty.

[90] Merleau-Ponty emploie souvent dans la *Phénoménologie de la perception* le terme de « fondation » (ainsi que le terme d'« établissement ») pour désigner la *Stiftung* de Husserl – et non la *Fundierung* (cf. PP, 148). À ce propos, voir aussi Pascal Dupond, *Dictionnaire Merleau-Ponty* (Paris, Ellipses, 2008), p. 88.

Chapitre 3
La coexistence et autrui

L'insuffisance de la prise en compte de la question d'« autrui » dans l'ensemble de la philosophie de Merleau-Ponty a été signalée par plusieurs commentateurs qui ont notamment regretté un *nivellement* de la distinction entre moi et autrui dans la « corporéité » ou la « chair ». Mais cela repose sur un malentendu. En effet, il suffit d'examiner de plus près les textes que l'auteur a consacrés à cette question pour apprécier la complexité et l'originalité de sa pensée sur ce point. Dans cette perspective, notre troisième chapitre cherchera donc à dévoiler cette pensée secrète d'autrui dans la philosophie merleau-pontienne, en procédant à l'analyse de son premier texte sur autrui : « autrui et le monde humain », soit le quatrième et dernier chapitre de la deuxième partie de la *Phénoménologie de la perception*.

En réfléchissant au statut d'autrui dans la *Phénoménologie*, nous verrons que dans ce contexte, la question d'autrui est liée, bien que de façon subtile et souvent implicite, au « cogito tacite » (ou « cogito silencieux »). Avec cette notion de « cogito tacite », il devient en particulier possible d'éviter de sombrer dans le solipsisme d'une autre manière que le fait la phénoménologie husserlienne. Ainsi, pour considérer l'existence d'autrui, Merleau-Ponty ne recourt plus à l'« empathie » ni à la « réduction primordiale » qui consiste à mettre hors circuit toute étrangeté à ma sphère propre. Bien au contraire, il cherche à découvrir un rapport fondamental et ineffaçable avec autrui dans l'essence même du « cogito tacite ». Ce rapport fondamental avec autrui est souvent qualifié par Merleau-Ponty de « coexistence ». Il s'agit pour lui, à l'encontre de la philosophie sartrienne, de fonder cette « coexistence » de moi et d'autrui en deçà de tous conflits et solipsismes. Le but du présent chapitre consiste à montrer de quelle manière Merleau-Ponty fonde ce rapport de « coexistence » entre moi et autrui sans jamais tomber dans le solipsisme.

Il faut souligner au préalable que cette « coexistence » doit être distinguée d'une *fusion corporelle* qu'est censée représenter par exemple la notion de « corporéité » ou de « chair ». Nous montrerons ici que cette « coexistence » avec autrui doit être fondée non sur la corporéité qui met *en fusion* toute relation avec autrui mais sur la notion de « cogito tacite ». Si un *Je* peut « coexister » avec un autre *Je*, c'est en effet précisément parce que le « cogito tacite » est au fondement de notre subjectivité.

Notons d'autre part que cette problématique d'« autrui » développée dans le chapitre de la *Phénoménologie* intitulé « autrui et le monde humain » est en elle-même

loin d'être *phénoménologique*. Par exemple, bien que l'on puisse trouver les *Méditations cartésiennes* dans la liste des « travaux cités » du livre, le nom de Husserl ne se trouve pas mentionné dans ce chapitre[91]. Il ne s'agit donc pas ici, contrairement à ce qu'on croit parfois, de la conception proprement phénoménologique d'autrui (et de l'intersubjectivité) telle qu'exposée dans la cinquième des *Méditations*. Comme l'ont déjà signalé G. B. Madison[92] et F. Robert[93], la critique merleau-pontienne à l'égard du problème d'autrui est de fait dirigée – au moins implicitement – contre le Husserl de la cinquième des *Méditations*[94]. Mais il faudrait tout de même dire que l'argument que le philosophe développe dans ce chapitre portant sur autrui n'est pas nécessairement phénoménologique en tant que tel. Merleau-Ponty ne s'y réfère pas à la cinquième des *Méditations*, et le problème d'autrui ne s'y pose donc pas d'un point de vue proprement phénoménologique. Il semble que c'est plutôt la confrontation avec le Sartre de *L'Être et le Néant* qui a poussé Merleau-Ponty à réfléchir sur le statut d'autrui dans la *Phénoménologie de la perception*. Cela explique pourquoi il s'efforce de dépasser le « conflit » persistant entre moi et autrui avec une telle ténacité, et pourquoi il insiste si fortement sur la possibilité de leur « coexistence ».

Si, malgré tout, un trait commun s'observe entre Merleau-Ponty et Husserl concernant la question d'autrui, cela tient au fait qu'ils tiennent tous deux compte de l'importance du rôle du « *corps vivant* (*Leib*) » dans la perception d'autrui. De même que Husserl, Merleau-Ponty souligne à maintes reprises que l'expérience d'autrui implique nécessairement l'expérience du corps. Il s'agit pour lui aussi d'une sorte d'« appariement (*Paarung*) » provoqué par la similarité de deux corps vivants. D'après Husserl, « l'*ego* et l'*alter ego* sont toujours nécessairement donnés dans un appariement originaire »[95]. Toutefois, alors que chez Husserl ce concept d'appariement s'élabore au cours d'analyses méticuleuses et est intimement lié à d'autres concepts fondamentaux tels que l'« empathie » ou la « synthèse passive », chez Merleau-Ponty,

---

[91] Sauf dans les deux notes à la fin du chapitre (PP, 417, 419). Ce n'est cependant pas les *Méditations cartésiennes* mais *La Crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale* et *Expérience et jugement* que Merleau-Ponty cite et mentionne ici.

[92] Gary Brent Madison, *La phénoménologie de Merleau-Ponty* (Lille, Klincksieck, 1973), pp. 56-57.

[93] Franck Robert, *Phénoménologie et ontologie. Merleau-Ponty lecteur de Husserl et Heidegger* (Paris, L'Harmattan, coll. « Ouverture philosophique », 2005), p. 77.

[94] Dans le chapitre « autrui et le monde humain », Merleau-Ponty utilise souvent les termes « alter ego » et « apprésentation ». En ce qui concerne le rapprochement entre Merleau-Ponty et Husserl eut égard au problème d'autrui, voir Franck Robert, *Op. cit*., pp. 77-99.

[95] Edmund Husserl, *Hua I*, *Cartesianische Meditationen*, p. 142, tr. fr. de Marc de Launay, p. 161.

il semble se réduire tout simplement à la *réaction corporelle du bébé*. Comme on le sait, l'idée merleau-pontienne d'intersubjectivité s'inspire très souvent de l'expérience primitive du bébé. D'après lui, ce sont les vestiges de l'expérience infantile qui assurent le fonctionnement de l'intersubjectivité dans l'expérience adulte. On doit cependant dire qu'un tel argument axé sur la réaction de l'enfant n'est pas nécessairement convaincant d'un point de vue purement phénoménologique, et ce même s'il est basé dans une certaine mesure sur la recherche expérimentale du psychologue suisse Jean Piaget. L'intersubjectivité phénoménologique, dont la vraie forme se révèle plutôt dans les volumes XIII-XV des *Husserliana* que dans les *Méditations cartésiennes*, recèle une structure beaucoup plus complexe et profonde et ne peut donc pas être tout simplement réduite à l'expérience infantile, comme c'est le cas chez Merleau-Ponty.

C'est pour toutes ces raisons que nous allons ici chercher l'essence de l'expérience d'autrui non pas dans l'analyse phénoménologique que Merleau-Ponty a faite du « corps phénoménal », mais dans la notion de « cogito tacite ». De notre point de vue, c'est plutôt ce « cogito tacite » qui nous donne une réponse pertinente au problème d'autrui.

1. Le problème d'autrui dans la Phénoménologie de la perception

Rappelons d'abord en quoi consiste le problème d'autrui dans la *Phénoménologie de la perception*. Nous avons déjà rappelé que ce n'est pas dans une perspective proprement phénoménologique que Merleau-Ponty s'attache au problème d'autrui dans cette thèse de 1945. Dès lors, qu'est-ce qui l'amène à mettre en question autrui ? Pour quelle raison Merleau-Ponty s'interroge-t-il sur autrui ? Pour répondre à cette question, il convient de revenir sur le chapitre intitulé « la chose et le monde naturel », soit l'avant-dernier chapitre de la deuxième partie de la *Phénoménologie*, et donc le chapitre qui précède directement « autrui et le monde humain ».

Dans ce chapitre sur « la chose et le monde naturel », Merleau-Ponty analyse la structure du *monde physique et naturel* dans lequel les choses perçues apparaissent au sujet à travers une infinité d'aspects. Ce faisant, il tente d'élucider la relation vécue et préscientifique qui s'établit entre le monde naturel et le sujet percevant (et non pas constituant). D'après les dires de Merleau-Ponty, dans les première et deuxième parties de la *Phénoménologie*, « nous avons appris à révoquer en doute la pensée objective, et nous avons pris contact, en deçà des représentations scientifiques du monde et du corps,

avec une expérience du corps et du monde qu'elles ne réussissent pas à résorber »[96]. Même au niveau *physique* et *naturel*, le monde nous apparaît non pas comme « un ensemble d'objets liés par des rapports de causalité » mais comme « le lieu vague de toutes les expériences » qui « accueille pêle-mêle les objets vrais et les fantasmes individuels et instantanés »[97]. Nous prenons contact avec ce monde « antéprédicatif » au-delà de toute pensée objective et scientifique à travers notre perception conçue « non plus comme une constitution de l'objet vrai, mais comme notre inhérence aux choses »[98]. C'est cette « expérience syncrétique » éprouvée dans le monde préscientifique que vise à clarifier le chapitre « la chose et le monde naturel ».

Notre vie ne se borne cependant pas seulement à cette « expérience syncrétique » du monde naturel et physique. Comme l'écrit auteur, il y a bien un aspect *humain* du monde : « [j]e n'ai pas seulement un monde physique, je ne vis pas seulement au milieu de la terre, de l'air et de l'eau, j'ai autour de moi des routes, des plantations, des villages, des rues, des églises, des ustensiles, une sonnette, une cuiller, une pipe »[99]. Notre monde ne se compose pas seulement de choses naturelles et physiques mais aussi d'objets *humains* et *culturels* tels que des routes et des plantations. Chacun de ces objets humains « porte en creux la marque de l'action humaine à laquelle il sert »[100] et nous fait toujours pressentir la présence des autres sujets. « Dans l'objet culturel, j'éprouve la présence prochaine d'autrui sous un voile d'anonymat. »[101] Il faut alors maintenant mettre en cause non seulement la structure du monde naturel et physique, où ne se pose pas la question de l'existence d'autrui en tant que telle, mais aussi celle du monde *humain* et *culturel* dans lequel nous rencontrons les divers objets culturels et les autres sujets.

Or, l'existence de ce monde humain et culturel est selon le philosophe indéniable. Il écrit par exemple : « le monde culturel est alors ambigu, mais il est déjà présent »[102]. Dans le chapitre « autrui et le monde humain », Merleau-Ponty part du fait fondamental qu'« [i]l y a là une société à connaître »[103]. Concernant le problème d'autrui, le point de départ de Merleau-Ponty n'est pas, comme c'est le cas chez Husserl, la sphère propre de l'*ego* transcendantal mais, bien au contraire, le monde

[96] PP, 402.
[97] PP, 395.
[98] PP, 403.
[99] PP, 399.
[100] PP, 399.
[101] PP, 400.
[102] PP, 400.
[103] PP, 400.

humain, culturel, social et intersubjectif en tant qu'il *est toujours déjà présent*, avant toute objectivation.

Il nous faut ici signaler que ce dont il s'agit en l'occurrence n'est jamais la « constitution » d'autrui. « La constitution d'autrui n'éclaire pas entièrement la constitution de la société », parce que la société « n'est pas une existence à deux ou même à trois, mais la coexistence avec un nombre indéfini de conscience »[104]. De plus, « [s]i je constitue le monde, je ne peux penser une autre conscience, car il faudrait qu'elle le constituât elle aussi, et, au moins à l'égard de cette autre vue sur le monde, je ne serais pas constituant »[105]. La « société à connaître » est en effet un autre aspect de la « coexistence » et on ne peut plus faire appel à la méthode de « constitution » pour mettre au jour l'essentiel de cette « société ». La « constitution » d'autrui et du monde social soulève de nouveau le problème du conflit entre le *constituant* et le *constitué*. La question n'est donc pas ici de « constituer » autrui et la société ni de procéder à l'analyse intentionnelle de leur constitution même, mais de savoir *comment* moi et autrui peuvent « coexister » dans le seul monde social et intersubjectif tel qu'*il est toujours déjà constitué*.

C'est ainsi que Merleau-Ponty s'attache au problème d'autrui dans le chapitre « autrui et le monde humain ». Il s'agit en somme, dans ce chapitre, de fonder la « coexistence » avec autrui dans le monde humain et social sans plus recourir à la méthode de « constitution ».

Notre présent chapitre qui a pour objet de mettre en lumière cette « coexistence » s'articulera en trois parties qui s'efforceront de : 1) suivre l'argumentation que Merleau-Ponty a lui-même développée dans le chapitre « autrui et le monde humain » ; 2) montrer quelle solution il propose au problème du solipsisme ; 3) expliciter le fondement sur lequel se base implicitement cette solution et qui noue un rapport étroit avec la notion de « cogito tacite ».

2. Les deux « généralités » du corps et du soi

La démonstration poursuivie par Merleau-Ponty lorsqu'il aborde le problème d'autrui se compose de trois phases que nous voudrions ici successivement identifier. Dans un premier temps, le philosophe *nivelle* toute différence entre moi et autrui dans la fameuse « corporéité ». Cette première phase est en effet la plus caractéristique de la

[104] PP, 401.
[105] PP, 402.

Phénoménologie de la perception, ouvrage qui est censé être consacré à l'analyse du « corps phénoménal ». Dans son premier ouvrage majeur, Merleau-Ponty a déterminé – comme nous l'avons déjà rappelé – le sujet non pas comme une conscience constituante mais comme un sujet *corporel* et *percevant* qui est *inhérent au* monde ; il a également déterminé le rapport de ce sujet au monde non pas comme une pensée objective ou un jugement mais comme une « perception » ou un « comportement ». Ce rapport du sujet au monde est rendu possible par notre « corps propre ». Le corps intervient toujours entre le sujet et le monde, et dans cette perspective ce sujet existe pour l'essentiel comme une sorte de « corporéité » dans le monde. N'oublions cependant pas que dans ce cas, ce « corps propre » n'est pas le « corps objectif tel que le décrivent les livres de physiologie » mais le corps « qui peut être habité par une conscience »[106]. Le premier n'est que le corps « comme édifice chimique ou assemblage de tissus » qui « est formé par appauvrissement à partir d'un phénomène primordial du corps-pour-nous, du corps de l'expérience humaine ou du corps perçu »[107]. C'est à travers ce corps propre et perçu comme « phénomène primordial » que nous sommes présents au monde non pas à titre de conscience transparente à elle-même mais à titre de perception ou de comportement. Le corps constitue le rapport le plus primordial entre nous et le monde.

D'après Merleau-Ponty, ces déterminations du sujet et de son rapport corporel au monde admettent *sans réserve* l'existence d'autrui. Il écrit à cet égard : « [l]'évidence d'autrui est possible parce que je ne suis pas transparent pour moi-même et que ma subjectivité traîne après elle son corps ».[108] Ayant perdu toute puissance constituante (celle-ci étant inhérente à la conscience absolue et transparente), le sujet corporel obtient par là même un « troisième genre d'être »[109]. Il n'y a aucune relation de « conflit » entre ces sujets corporels, dès lors qu'une telle relation n'existe en principe qu'entre des consciences constituantes s'excluant l'une l'autre. Inspiré par la réaction corporelle du bébé dans laquelle n'intervient aucune pensée objective[110], le philosophe déclare que « comme les parties de mon corps forment ensemble un système, le corps d'autrui et le mien sont un seul tout, l'envers et l'endroit d'un seul phénomène »[111].

---

[106] PP, 403.
[107] PP, 403-404.
[108] PP, 405.
[109] PP, 402.
[110] PP, 404.
[111] PP, 406.

Autrui « n'est jamais un Ego au sens où je le suis pour moi-même »[112], mais il apparaît « au sommet de son corps phénoménal »[113] et « [e]ntre ma conscience et mon corps tel que je le vis, entre ce corps phénoménal et celui d'autrui tel que je le vois du dehors, il existe une relation interne qui fait apparaître autrui comme l'achèvement du système »[114]. Merleau-Ponty affirme ainsi qu'autrui n'existe pas, au niveau corporel, en tant qu'un être qui entre dans le conflit avec moi. Moi et autrui – plus exactement mon corps phénoménal et celui d'autrui – sont dans une sorte de *fusion corporelle* et constituent ensemble un seul système de « corporéité ».

Cet argument – très caractéristique de la *Phénoménologie* – qui consiste à niveler la distinction entre moi et autrui dans l'expérience syncrétique du corps, et dans lequel on peut retracer l'origine du concept d'« intercorporéité », ne constitue cependant ici qu'une première phase de l'argumentation. Ainsi, Merleau-Ponty s'empresse d'ajouter :

> Mais est-ce bien autrui que nous obtenons ainsi ? Nous nivelons en somme le Je et le Tu dans une expérience à plusieurs, nous introduisons l'impersonnel au centre de la subjectivité, nous effaçons l'individualité des perspectives, mais, dans cette confusion générale, n'avons-nous pas fait disparaître, avec l'Ego, l'alter Ego ?[115]

Certes, l'analyse de la *Phénoménologie de la perception* a pour objectif l'élucidation des diverses expériences corporelles qui se trouvent toujours en deçà de toute pensée objective et objectivante. Mais au regard du problème d'autrui, réduire l'opposition entre moi et autrui au système de « corporéité » n'en revient pas moins qu'à leur simple *nivellement*. Merleau-Ponty a lui-même conscience qu'un tel *nivellement corporel* n'est pas forcément suffisant pour la fondation du monde social dans lequel moi et autrui « coexistent » sans entrer dans un conflit. Compte tenu de cette insuffisance, il reprend ici la question d'autrui dans une autre direction, et cela annonce le début de la deuxième phase de son argumentation.

Dans un deuxième temps, Merleau-Ponty constate à nouveau que même s'il est possible de niveler la distinction entre moi et autrui dans une expérience corporelle, je ne peux pas pour autant éprouver moi-même la douleur d'autrui. Comme l'écrit le

---

[112] PP, 405.
[113] PP, 404.
[114] PP, 405.
[115] PP, 408.

philosophe, la douleur (de même que le plaisir) n'est jamais remplaçable à n'importe quel niveau et dans n'importe quelle situation : « [m]ais enfin, le comportement d'autrui et même les paroles d'autrui ne sont pas autrui. Le deuil d'autrui et sa colère n'ont jamais exactement le même sens pour lui et pour moi. Pour lui, ce sont des situations vécues, et pour moi ce sont des situations apprésentées »[116]. Il y a ainsi dans cette question merleau-pontienne d'autrui une opposition entre le « vécu » et l'« apprésenté » qu'on observe également dans la cinquième des *Méditations cartésiennes*. Mais laissons cela de côté pour le moment et continuons de suivre Merleau-Ponty qui poursuit son argumentation : « [l]e conflit du moi et d'autrui ne commence pas seulement quand on cherche à *penser* autrui et ne disparaît pas si on réintègre la pensée à la conscience non thétique et à la vie irréfléchie »[117]. Alors que, d'un côté, Merleau-Ponty proclame, contre le Piaget de *La représentation du monde chez l'enfant*, que « les pensées barbares du premier âge demeurent comme un acquis indispensable sous celle de l'âge adulte » et que cela constitue « un monde unique et intersubjectif »[118] même dans l'expérience adulte, de l'autre, il prend pleinement conscience du conflit sartrien qui menace ce monde originairement social et intersubjectif – monde qui s'appuie sur l'expérience syncrétique du corps. Au regard du problème d'autrui, « la conscience non thétique » et « la vie irréfléchie » – qui ne cessent de jouer un rôle essentiel tout au long de la *Phénoménologie* – ne peuvent plus être une solution efficace et satisfaisante. La conclusion de cette deuxième phase de la démonstration se résume donc comme suit : « je n'ai, à la rigueur, aucun terrain commun avec autrui, la position d'autrui avec son monde et la position de moi-même avec mon monde constituent une alternative »[119].

Mais pourquoi ce *nivellement corporel* n'est-il dès lors pas possible ? Pourquoi ne puis-je éprouver la douleur d'autrui en tant que telle ? Il nous faut maintenant préciser ce qui nous empêche de niveler la distinction entre moi et autrui dans l'expérience syncrétique du corps. Cette précision nous permettra de révéler une opposition plus radicale entre moi et autrui.

Le nivellement corporel n'est en effet pas possible parce qu'il y a toujours, selon Merleau-Ponty, un moment même du « soi » dans notre expérience du corps, et parce que cela constitue une « autre généralité » qui « compense » la généralité du corps :

---

[116] PP, 409.
[117] PP, 409.
[118] PP, 408.
[119] PP, 410.

> La généralité du corps ne nous fera pas comprendre comment le Je indéclinable peut s'aliéner au profit d'autrui, puisqu'elle est exactement compensée par cette autre généralité de ma subjectivité inaliénable[120].
>
> Ce soi, témoin de toute communication effective, et sans lequel elle ne se saurait pas et ne serait donc pas communication, semble interdire toute solution du problème. Il y a là un solipsisme vécu qui n'est pas dépassable[121].

La « généralité du corps » qui nivelait toute distinction entre moi et autrui est maintenant « compensée » par une « autre généralité de ma subjectivité inaliénable ». Or, nous avons déjà vu dans notre deuxième chapitre que « ma subjectivité » se fonde essentiellement sur le « cogito silencieux (tacite) ». Ce cogito unique, ce « soi qui se touche »[122], qui fonctionne comme un « réduit de non-être »[123] et qui soutient par là même l'*auto-transcendance* de la conscience, constitue ici l'« autre généralité » du soi. Cette seconde généralité *neutralise* la première généralité propre au corps et nous ramène par conséquent au « solipsisme vécu ». Nous rencontrons ainsi dans la question d'autrui deux sortes de « généralité » *se compensant* l'une l'autre. Alors que la généralité corporelle semble nous donner une solution au problème du solipsisme en nivelant la distinction entre moi et autrui, la généralité du soi que constitue le « cogito tacite » rend impossible cette solution en « compensant » la généralité du corps. Ainsi, Merleau-Ponty ne se contente pas simplement de niveler la distinction entre moi et autrui dans l'expérience syncrétique du corps, mais il oppose à cette expérience du corps le moment plus fondamental du « soi ». Le philosophe écrivant qu'« il faut bien reconnaître, au moins à titre d'apparence, l'ignorance où j'étais de ce moi plus moi-même que moi », ce « soi » n'est pas un sujet constituant et réfléchissant mais le « cogito tacite » qui ne possède aucun savoir sur lui-même. Ce soi ignorant de soi, qui sera par la suite comparé au « cogito préréflexif » sartrien dans *Le visible et l'invisible*[124], existe lui-même comme une sorte d'« ombre »[125] de la pensée réflexive.

---

[120] PP, 411.
[121] PP, 411.
[122] PP, 411.
[123] Voir notre deuxième chapitre.
[124] VI, 222.
[125] PP, 412. « C'est donc ce moi fini et ignorant qui a reconnu Dieu en lui-même pendant que Dieu, dans l'envers des phénomènes, se pensant depuis toujours. C'est par cette ombre que la lumière vaine en vient à éclairer quelque chose et par là il est définitivement impossible de

Aucune réflexion ne peut donc faire toute la lumière sur ce soi ombreux. C'est pourtant ce soi qui est le plus primordial et le plus fondamental dans notre subjectivité. Soit la perception, soit le jugement n'abandonnent jamais leur rapport à ce soi primordial. Ce soi que Merleau-Ponty se contente souvent d'appeler « existence » demeure « toujours en deçà des actes où elle veut s'engager »[126]. Par contre, les actes particuliers que nous accomplissons, tels que la perception et le jugement, sont définis comme mouvement de *transcendance* dans lequel ce « soi qui se touche » perd son contact pur avec soi-même et se dépasse vers le monde[127]. Mais, même dans ce cas, les actes particuliers n'arrivent jamais à rompre entièrement avec ce soi silencieux. Le « cogito tacite » est le soi absolument ineffaçable (et ineffable) sans lequel tout acte particulier ne s'effectue plus. C'est pour cela que ce cogito constitue l'« insurmontable généralité »[128] du soi qui compense la généralité du corps.

Cette compensation de la généralité du corps par la généralité du soi nous ramène encore au solipsisme qui était notre point de départ. « C'est donc bien au solipsisme que nous sommes ramenés et le problème apparaît maintenant dans toute sa difficulté. »[129] Le « cogito tacite » constitue ainsi l'insurmontable généralité du soi et donne lieu par là même au « solipsisme vécu » dans lequel on se trouve de nouveau face à un « conflit ». Ce conflit est persistant parce qu'« il est déjà là si je cherche à vivre autrui, par exemple dans l'aveuglement du sacrifice »[130]. À la différence de Sartre, Merleau-Ponty ne cherche pas à déterminer notre relation avec autrui par un tel conflit. Comment l'arbitrage définitif du conflit est-il dès lors possible ? Comment pourrait-on sortir du « solipsisme vécu » ? En vue de donner une réponse à ces questions, nous envisagerons dans la section suivante le concept du « social » avec lequel Merleau-Ponty cherche à résoudre le problème du « solipsisme vécu ».

3. La coexistence dans le « social »

Nous passons maintenant à la troisième et dernière phase de l'argumentation de Merleau-Ponty dans son chapitre intitulé « autrui et le monde humain ». Cette dernière

---

résorber l'ombre dans la lumière, je ne peux jamais *me reconnaître* comme Dieu sans nier en hypothèse ce que je veux affirmer en thèse. »

[126] PP, 410.

[127] PP, 411.

[128] PP, 410.

[129] PP, 412.

[130] PP, 409.

phase nous fournira une solution au problème du conflit que suscite nécessairement l'opposition des deux généralités du corps et du soi. En résumé, l'argument de cette dernière phase consiste à *englober* ce conflit dans ce que le philosophe appelle le « social » :

> Il nous faut revenir au social avec lequel nous sommes en contact du seul fait que nous existons, et que nous portons attaché à nous avant toute objectivation[131].

Dans un troisième temps, étant confronté au problème insurmontable du « solipsisme vécu », Merleau-Ponty affirme la nécessité de revenir à ce qu'il appelle le « social » pour sortir de ce problème. Le terme de « social » est ici employé sans définition précise et possède donc une certaine ambiguïté, de même que d'autres concepts inventés dans la *Phénoménologie de la perception*. Mais il nous paraît certain que Merleau-Ponty accorde de l'importance au concept du « social » pour s'affronter au problème d'autrui. Concernant ce concept du « social », Merleau-Ponty met l'accent en particulier sur son *antériorité à toute conscience objectivante* : « [l]e social est déjà là quand nous le connaissons ou le jugeons. Une philosophie individualiste ou sociologiste est une certaine perception de la coexistence systématisée et explicitée. Avant la prise de conscience, le social existe sourdement et comme sollicitation »[132]. Ce « social » « n'existe pas comme objet et en troisième personne »[133] et ne signifie donc pas un système ou une institution réellement existants dont l'analyse serait par définition scientifique (sociologique). Mais ce concept désigne en quelque sorte une *sociabilité fondamentale de l'homme*, ou encore, pour utiliser les termes de Merleau-Ponty, une « atmosphère sociale »[134]. La dernière phase de l'argumentation se développe autour de ce concept du « social » ; plus exactement, elle consiste à découvrir le « social » en deçà de tout acte d'objectivation.

Précisons plus en détail en quoi consiste cette dernière phase reposant sur le concept du « social ». Comme nous l'avons déjà suggéré, la description de Merleau-Ponty n'apporte pas de précisions sur la compréhension de ce concept. Mais il est malgré tout certain, soulignons-le encore, qu'il essaie de trouver une solution au problème du solipsisme dans ce « social ». Quel rôle ce concept du « social » joue-t-il

---

[131] PP, 415.
[132] PP, 415.
[133] PP, 416.
[134] PP, 418.

alors dans cette dernière phase de la démonstration ? Pourquoi nous faut-il revenir au « social » pour coexister avec autrui ? Nous allons répondre ici à ces questions en regardant de plus près les caractéristiques de ce concept du « social ».

Commençons tout d'abord par cerner le rôle que joue le « social » dans la question d'autrui. Ce « social » fonctionne comme *une facticité absolue* dans notre expérience d'autrui. Ceci est bien montré par la manière dont Merleau-Ponty tente de résoudre le problème du solipsisme. Ainsi, bien que Merleau-Ponty ait autrefois rencontré le solipsisme indépassable (le « solipsisme vécu »), il arrive finalement à considérer son *indépassabilité en théorie*, en disant que « [l]a solitude et la communication ne doivent pas être les deux termes d'une alternative, mais deux moments d'un seul phénomène, puisque, en fait, autrui existe pour moi »[135]. La difficulté que soulève le « solipsisme vécu » concernant la question d'autrui n'existe qu'à un niveau *théorique*, car *en fait* (soit en d'autres termes sur le plan de la *facticité*), elle n'existe plus. Revenir au « social » veut donc dire passer du plan *théorique* au plan *factuel*. Si nous en restons au plan théorique, le solipsisme et le conflit paraissent toujours constituer une difficulté indépassable. Mais au plan factuel (à savoir dans le « social »), ils ne soulèvent aucun problème dès lors que dans ce cadre, l'existence d'autrui est un *fait* incontestable.

C'est pour cela qu'il nous faut revenir au « social » en tant qu'une *facticité absolue* pour sortir du solipsisme. Ce « social » est aussi une facticité *primordiale* parce qu'il est ce que « nous portons attaché à nous avant toute objectivation », et ce qui est vécu « concrètement avant de devenir l'objet d'une volonté délibérée »[136]. C'est justement dans ce « social » que Merleau-Ponty entend trouver une « coexistence » entre moi et autrui. Le « social » que concrétisent par exemple « la nation » et « la classe »[137] est le seul lieu où il est possible de fonder la « coexistence », car il n'y a plus aucun conflit ni aucun solipsisme dans ce « social ».

Nous avons montré jusqu'à présent que le « social » auquel il nous faut revenir pour dépasser le solipsisme est une facticité *absolue* et *primordiale* et que notre « coexistence » avec autrui trouve précisément son fondement dans ce « social ». La dernière phase de l'argumentation de Merleau-Ponty (du moins telle que nous l'avons présentée) se déroule ainsi autour de ce « social ». Mais pour saisir plus finement l'essence de cette argumentation, il nous faut maintenant nous demander pourquoi ce

[135] PP, 412. Nous soulignons.
[136] PP, 416.
[137] PP, 417.

« social » est *primordial*, et donc pourquoi on porte ce « social » « avant toute objectivation ».

La réponse que Merleau-Ponty donne à cette question est à trouver dans son idée originale de *réflexion sur l'irréfléchi* :

> Il faut dire de l'expérience d'autrui ce que nous avons dit ailleurs de la réflexion : que son objet ne peut pas lui échapper absolument, puisque nous n'en avons notion que par elle. Il faut bien que la réflexion donne en quelque manière l'irréfléchi, car, autrement, nous n'aurions rien à lui opposer et elle ne deviendrait pas problème pour nous. De même il faut bien que mon expérience me donne en quelque manière autrui, puisque, si elle ne le faisait pas, je ne parlerais pas même de solitude et je ne pourrais pas même déclarer autrui inaccessible. Ce qui est donné et vrai initialement, c'est une réflexion ouverte sur l'irréfléchi, la reprise réflexive de l'irréfléchi, – et de même c'est la tension de mon expérience vers un autre dont l'existence est incontestée à l'horizon de ma vie, même quand la connaissance que j'ai de lui est imparfaite[138].

Selon Merleau-Ponty, entre le problème de la réflexion et celui d'autrui, « il y a plus qu'une analogie vague »[139]. *De même que* l'acte de réflexion s'effectue toujours sur fond d'« irréfléchi », si nous pouvons penser au solipsisme, c'est justement parce que le « social » nous est toujours déjà donné en tant que *fond* du solipsisme. Si ce n'était pas le cas, « je ne parlerais pas même de solitude ». Pour notre philosophe, le « social » précède la solitude comme l'irréfléchi précède la réflexion. Dans les deux cas, le premier élément fonctionne comme le fond sur lequel se détache le deuxième élément. Le « social » nous est ainsi donné dans notre vie *de la même manière que l'irréfléchi nous est donné préalablement à la réflexion*. C'est pourquoi le « social » est à saisir comme une facticité *primordiale* et nous est donné « avant toute objectivation ». Le « social » est pour Merleau-Ponty le *fond factuel et irréfléchi* sur lequel se détacheraient tous les conflits et solipsismes qui ne sont plus que *théoriques*.

C'est de la sorte que Merleau-Ponty essaie d'apporter une solution définitive au problème du conflit et du solipsisme. Il retrouve dans notre vie le « social » qui opère comme une facticité absolue et primordiale et dans laquelle le conflit et le solipsisme n'existeraient plus qu'*en théorie*. Nous portons en nous-mêmes le « social » « avant

[138] PP, 412-413.
[139] PP, 413.

toute objectivation » et d'une manière *irréfléchie*. Or, ce « social » se concrétise par exemple dans la « nation » et la « classe » qui, selon Merleau-Ponty, ne sont pas « des fatalités qui assujettissent l'individu du dehors » ni « des valeurs qu'il pose du dedans » mais « des modes de coexistence »[140]. On appartient normalement à une nation et à une classe d'origine, et on ne peut jamais les refuser comme un être objectif. Mais on *coexiste* déjà avec autrui dans ces nation et classe avant d'en prendre conscience. Le « social » n'est ainsi pas pour Merleau-Ponty une « fatalité » ni une « valeur », mais un « mode de coexistence ».

Nous avons suivi dans cette section la troisième et dernière phase de l'argumentation du chapitre « autrui et le monde humain ». L'argumentation de cette phase gravite autour du concept du « social ». Ce « social » désigne en quelque sorte une *sociabilité fondamentale de l'homme*, et n'est en ce sens pas une simple possibilité contingente mais une facticité *absolue* et *primordiale* qui nous est *toujours déjà* donnée *d'une façon irréfléchie*. Le solipsisme est maintenant censé être un phénomène relatif et occasionnel, dès lors qu'il ne se détache que sur le fond du « social ». Même si au premier abord l'opposition entre la généralité du corps et celle du « soi » semble causer une difficulté indépassable – celle du « solipsisme vécu » –, il s'avère que cette difficulté n'existe qu'*en théorie* dans le « social ». Il n'y a plus aucun conflit ni aucun solipsisme indépassables dans le « social ».

Le problème d'autrui est maintenant considéré comme entièrement résolu dans cette dernière étape. Néanmoins, il nous semble que l'argument même de cette dernière phase n'est pas suffisamment convaincant à cet égard. La manière dont Merleau-Ponty cherche à faire aboutir le solipsisme à une solution (par le « social ») nous paraît naïve et même dogmatique, parce qu'elle ne consiste en somme qu'à admettre l'existence du « social » dans notre vie *sans aucune réserve*. Merleau-Ponty déclare qu'il nous faut revenir au « social » pour sortir du problème du solipsisme, mais il ne se demande cependant pas pourquoi et comment ce « social » est possible pour nous. Autrement dit, il nous semble que l'existence du « social » soit toujours *présupposée* dans sa démonstration. On pourrait donc soupçonner que ce « social » n'est en fin de compte qu'un nouvel aspect du *nivellement* de la distinction entre moi et autrui.

Mais il n'en est rien. Le « social » n'est jamais une simple présupposition. En effet, ce concept de « social » a au contraire un certain fondement dans un autre concept merleau-pontien, à savoir dans le « cogito tacite ». Le « social » est ce qui

[140] PP, 417.

résulte *nécessairement* de l'essence même du « cogito tacite », et en ce sens, son existence est certainement justifiée dans l'économie de la *Phénoménologie de la perception*. Nous verrons dans la section suivante que la « coexistence » avec autrui dans le « social » s'appuie sur l'*impossibilité de l'auto-appréhension* du « cogito tacite », et aussi qu'elle est dans une étroite relation avec l'*auto-transcendance* du cogito.

4. L'impossibilité de l'auto-appréhension du « cogito tacite » et sa transcendance vers autrui

Nous avons successivement parcouru dans nos deux dernières sections les trois phases principales de l'argumentation développée dans le chapitre intitulé « autrui et le monde humain ». Ce faisant, nous avons vu que Merleau-Ponty suppose dans le cadre de la question d'autrui une *facticité* absolue et primordiale qu'il appelle le « social », et qu'il considère d'autre part le solipsisme provoqué par l'existence d'autrui comme un phénomène relatif et occasionnel. Il affirme ainsi avec fermeté que « [l]e refus de communiquer est encore un mode de communication »[141]. Suivant cette logique, même la solitude ne peut être que l'envers de la communication, et le solipsisme est susceptible de se transformer lui-même en un mode de « coexistence ». « Je peux construire une philosophie solipsiste, dit Merleau-Ponty, mais, en le faisant, je suppose une communauté d'hommes parlants et je m'adresse à elle. »[142] Mais ce « social » n'est toutefois pas simplement posé d'une manière dogmatique. L'existence du « social » s'explique en effet par l'une des caractéristiques essentielles de la subjectivité merleau-pontienne, à savoir le « cogito tacite ». De ce fait, il existe un rapport étroit entre le problème du cogito et celui d'autrui. Nous nous proposons dans cette section de mettre au jour ce rapport constitutif entre le cogito et autrui. La clarification de ce rapport nous permettra de comprendre pourquoi et comment la « coexistence » dans le « social » est pour nous possible.

Il tient lieu pour ce faire de revenir encore une fois à la troisième phase de la démonstration que nous venons de parcourir dans notre section précédente. Dans cette dernière phase, Merleau-Ponty écrit la chose suivante à propos de la « méditation universelle » du philosophe :

---

[141] PP, 414.
[142] PP, 414.

> Même la méditation universelle qui retranche le philosophe de sa nation, de ses amitiés, de ses partis pris, de son être empirique, en un mot du monde, et qui semble le laisser absolument seul, est en réalité acte, parole, et par conséquent dialogue. Le solipsisme ne serait rigoureusement vrai que de quelqu'un qui réussirait à constater tacitement son existence sans être rien et sans rien faire, ce qui est bien impossible, puisque exister c'est être au monde[143].

L'auteur souligne dans cet énoncé que le solipsisme n'est possible que pour quelqu'un qui demeure dans sa solitude absolue et qui constate *tacitement* sa propre existence dans cette solitude. Mais il s'empresse d'ajouter que cela est absolument impossible, dès lors qu'« exister c'est être au monde ».

Il y a selon nous deux choses à remarquer dans ce passage. 1) En premier lieu, Merleau-Ponty juxtapose ici l'impossibilité de constater *tacitement* notre existence et celle du solipsisme. L'impossibilité du solipsisme et l'impossibilité de l'appréhension *tacite* de notre existence sont donc la même chose pour Merleau-Ponty. 2) Deuxièmement, c'est notre « existence » comme « être au monde » qui rend impossible cette appréhension *tacite* de l'existence. S'il nous est impossible de constater *tacitement* notre existence (et donc si le solipsisme est impossible pour nous), c'est précisément parce que notre « existence » est par nature l'« être au monde ».

Ces deux points sont très importants pour la compréhension du rapport entre le cogito et autrui. Nous commencerons ici par examiner le premier point, à savoir l'*impossibilité de l'appréhension tacite de notre existence*. Il s'agit en fait d'une caractéristique particulière du « cogito tacite » dont nous n'avons pas explicitement tenu compte dans notre chapitre précédent.

Dans son chapitre intitulé « le Cogito », Merleau-Ponty met l'accent sur le fait que le « cogito tacite » *ne peut s'appréhender comme tel*, en disant que « [l]e *Cogito* tacite n'est *Cogito* que lorsqu'il s'est exprimé lui-même »[144]. Ce qui est souvent ignoré par les commentateurs, c'est que le « cogito tacite » ne peut *se* saisir comme tel au sein de son propre silence. Ce cogito est, d'un côté, le cogito le plus fondamental qui sous-tend et conditionne toutes nos pensées particulières (le « cogito parlé ») mais, de l'autre, *il n'existe qu'en étant exprimé comme cogito actuel et parlé* et ne peut donc être *lui-même* amené à la connaissance réflexive. Le « cogito tacite », restant toujours dans son silence, est ignorant non seulement du monde extérieur mais aussi du soi

[143] PP, 414-415. Nous soulignons.
[144] PP, 463.

intérieur. Ce cogito ne peut donc pas s'appréhender en tant que tel sans être exprimé dans une pensée particulière. Pour que le « cogito tacite » puisse *se* saisir, il faut nécessairement qu'il *s'exprime* dans une pensée particulière et discursive, mais ce n'est alors plus déjà le « cogito tacite » mais le « cogito parlé » que l'on rencontre dans cette pensée particulière. Il est donc absolument impossible pour ce « cogito tacite » de *se* saisir *comme tel* dans son propre silence.

Cette impossibilité de l'*auto-appréhension du « cogito tacite »* se superpose pour ainsi dire à celle de l'appréhension *tacite* de notre « existence ». En effet, comme l'a déjà remarqué Madison[145], le « cogito tacite » s'identifie à notre « existence » même. L'affirmation qui soutient que « personne ne peut constater sa propre existence tacitement » signifie par conséquent que personne ne peut saisir son « cogito tacite » *au sein de son propre silence*. Notre « existence » tacite et silencieuse ne sait donc rien d'elle-même. Compte tenu de tout cela, nous pourrions maintenant dire que s'il ne nous est pas possible de constater *tacitement* notre existence (et donc si le solipsisme est impossible pour nous), *c'est parce que* l'*auto-appréhension du « cogito tacite » nous est impossible*.

Il s'avère ainsi qu'il existe une relation essentielle entre le « cogito tacite » (l'« existence ») et le problème (c'est-à-dire plus précisément l'impossibilité) du solipsisme. Venons-en maintenant au second point évoqué plus haut, soit l'« existence » comme « être au monde ». Il s'agit ici de préciser en quoi consiste finalement l'impossibilité du solipsisme, et pour ce faire, il tient lieu de se demander pourquoi l'auto-appréhension du « cogito tacite » ne nous est pas possible. En effet, comme nous l'avons vu, ces deux impossibilités se superposent l'une à l'autre. La réponse à cette question est effectivement à trouver dans l'affirmation suivante : « exister c'est être au monde ». Toutes les impossibilités en question (soit de l'auto-appréhension du « cogito tacite », de l'appréhension tacite de notre existence et du solipsisme) tiennent au seul fait que notre « existence » est l'« être au monde ».

Pour regarder de plus près ce second point, considérons le passage suivant :

> Le problème de la modalité existentielle du social rejoint ici tous les problèmes de transcendance. Qu'il s'agisse de mon corps, du monde naturel, du passé, de la naissance ou de la mort, la question est toujours de savoir comment je peux être ouvert à des phénomènes qui me dépassent et qui, cependant, n'existent que dans

[145] Madison, *Op. cit.*, p. 132.

> la mesure où je les reprends et les vis, *comment la présence à moi-même* (*Urpräsenz*) *qui me définit et conditionne toute présence étrangère est en même temps dé-présentation* (*Entgegenwärtigung*) *et me jette hors de moi*[146].

Selon ce que dit Merleau-Ponty dans cette citation, le problème du « social » se rapporte au problème de la « transcendance ». Mais comment penser ce lien entre le « social » et la transcendance ? En quoi ces deux problèmes sont-ils liés ?

Afin de préciser ce lien entre le « social » et la transcendance, il faut d'abord signaler que le « cogito tacite » *consiste à se transcender vers son dehors, à se jeter hors de soi-même*. C'est en effet ce que signifie le fait que « la présence à moi-même » est aussi « dé-présentation » et « me jette hors de moi ». Nous avons montré dans notre chapitre précédent que le mouvement du « cogito silencieux » au « cogito parlé » est décrit par Merleau-Ponty comme une « auto-transcendance » de la conscience. La conscience se dépasse en *réalisant* ou en *effectuant* le « non-être » du « cogito silencieux » (à savoir de l'« existence »). Cette *auto-transcendance* de la conscience n'est en fait pas seulement l'acte de se dépasser, mais aussi l'acte de *se jeter hors de soi-même*. Le cogito a donc tendance à se transcender *vers son dehors*.

Plus fondamentalement, on peut également remarquer que dans le cas de figure où il s'agit d'autrui, ce « dehors » du « cogito tacite » est le *monde social*. Or, nous avons dit plus haut que le « cogito tacite » n'est un cogito qu'en étant exprimé dans une pensée particulière, à savoir dans le « cogito parlé ». Il ne se sépare donc pas toujours de son « expression ». Cette « expression » du cogito n'est rien d'autre, en réalité, que son *auto-transcendance*. En effet, c'est dans le processus d'expression de la « parole parlante » que le cogito se transcende (vers son dehors). L'expression et l'auto-transcendance relèvent donc du même phénomène pour le cogito. Le fait que « le *Cogito* tacite n'est *Cogito* que lorsqu'il s'est exprimé lui-même » veut donc dire que le « cogito tacite » ne devient un cogito explicite (« parlé ») que lorsqu'il *se transcende vers son dehors*. Le « cogito tacite » n'est lui-même qu'une « obscurité du monde »[147], et il lui faut *inéluctablement* se transcender (s'exprimer) vers son dehors pour être un cogito actuel. En résumé, le « cogito tacite » ne peut être un cogito proprement dit sans se transcender vers son dehors. Nous soulignons de nouveau ici que ce « dehors » est le monde social. Ceci ne fait guère de doute dès lors que Merleau-Ponty oppose dans le passage cité au début de cette section la « solitude » du

[146] PP, 417.
[147] PP, 415.

philosophe et notre « existence » tacite à la « nation », aux « amitiés », à l'« être empirique » et enfin au « monde ». Le « dehors » du « cogito tacite » vers lequel il se transcende est ainsi le « monde » humain et social.

Paradoxalement, le « cogito tacite » ne peut par nature demeurer dans son propre silence, et *il ne fait que se transcender vers son dehors*. Ce qui constitue ce *dehors* du « cogito tacite » est, soulignons-le encore, le monde humain et social qui est aussi, bien évidemment, celui d'autrui. Cela revient à dire que le « cogito tacite » *se transcende vers autrui et son monde*.

Sur ce fait que le « cogito tacite » ne fait que se transcender vers autrui et le monde s'appuie toute impossibilité du solipsisme. Il est certes vrai que ce « soi » silencieux demeure lui-même ignorant d'autrui et du monde et paraît nous enfermer dans une solitude absolue (et donc dans un solipsisme). Mais comme nous l'avons vu, ce cogito ne peut pas demeurer dans son propre silence, et il *ne peut pas faire autrement que de se transcender vers autrui et le monde*. Par conséquent, si l'auto-appréhension du « cogito tacite », l'appréhension tacite de notre existence et enfin le solipsisme nous sont tous trois impossibles, et – ce qui en revient au même – si nous pouvons « coexister » avec autrui dans le « social », c'est précisément dans la mesure où le « cogito tacite » (à savoir notre existence) se transcende sans cesse vers autrui et son monde. *Notre « coexistence » avec autrui se base sur l'auto-transcendance du « cogito tacite » vers autrui*.

Or, ce que signifie « exister c'est être au monde », c'est exactement cette auto-transcendance du « cogito tacite » vers le monde. Comme nous l'avons souligné jusqu'ici, notre « existence » consiste à se transcender vers autrui et le monde. Le rapport entre notre existence et le monde est ainsi celui de l'« (auto-)transcendance ». On pourrait donc dire de manière plus précise : « exister c'est (se) transcender vers le monde ». L'« être au monde » de Merleau-Ponty s'appuie essentiellement sur le mouvement d'*auto-transcendance* de l'« existence ».

Nous avons montré dans cette section que la « coexistence » dans le « social » est fondée sur le fait que le « cogito tacite » (l'existence) ne peut demeurer silencieux mais est toujours obligé de se transcender vers le monde d'autrui. Si autrui est possible pour moi, c'est que le « cogito tacite » se doit de se transcender vers autrui en sortant de son propre silence. La « coexistence » avec autrui repose sur son mouvement de transcendance vers autrui (c'est pourquoi le problème du « social » est lié à celui de la « transcendance »). Cette « coexistence » merleau-pontienne n'est donc jamais une relation statique et stable mais une relation dynamique et même violente, dans la

mesure où elle est basée sur notre acte même de « transcendance » vers le monde d'autrui. Coexister avec autrui c'est donc se transcender vers autrui. Nous sommes « sociaux » parce que nous sommes forcés de sortir de notre situation solitaire et de nous transcender vers autrui. C'est précisément ce que cherche à montrer le chapitre « autrui et le monde humain ».

5. Récapitulation

Dans le présent chapitre, nous avons envisagé le problème d'autrui tel qu'il est posé par Merleau-Ponty dans le chapitre de la *Phénoménologie de la perception* intitulé « autrui et le monde humain ». Le bilan de notre chapitre est le suivant : 1) après avoir *nivelé* la distinction entre moi et autrui dans la « corporéité », Merleau-Ponty se trouve confronté au problème du solipsisme soulevé par l'opposition fondamentale entre la généralité du corps et celle du soi. 2) Après avoir rencontré ce « solipsisme vécu » apparemment indépassable, le philosophe affirme malgré tout qu'il est possible de résoudre ce problème grâce à ce qu'il appelle le « social ». 3) Ce « social » s'apparente à la facticité absolue et primordiale qui nous est toujours déjà donnée d'une manière irréfléchie et dans laquelle aucun conflit ni aucun solipsisme ne sont plus possibles. La démonstration du chapitre « autrui et le monde humain » se résume au bout du compte en ces trois phases, et son point d'arrivée est la découverte de ce « social ». Il nous faut cependant dire que l'argument de cette dernière phase consistant à résoudre le solipsisme par le concept du « social » semble au premier abord naïf et dogmatique. Mais dans cet argument apparemment dogmatique, on retrouve tout de même un certain fondement qui nous permet d'expliquer pourquoi et comment nous arrivons à coexister avec autrui dans le « social ». Ce fondement s'explique par l'impossibilité de l'auto-appréhension du « cogito tacite » et son auto-transcendance vers le monde d'autrui. Le « cogito tacite » ne peut se saisir ni se maintenir dans son propre silence et est toujours obligé de se transcender vers autrui et son monde. C'est donc toujours *en se transcendant vers autrui* que nous coexistons avec autrui dans le « social ». Pour Merleau-Ponty, la « coexistence » avec autrui est possible chaque fois que je me transcende vers autrui.

Chapitre 4
La subjectivité et la temporalité

Nous nous proposons dans ce quatrième chapitre d'élucider le problème du « temps » tel qu'il est posé dans la *Phénoménologie de la perception*. Merleau-Ponty consacre l'avant-dernier chapitre de cet ouvrage au problème du temps. Ce chapitre qui s'intitule précisément « la temporalité » élabore une argumentation extrêmement complexe et occupe par là même une place centrale dans l'ensemble de cet ouvrage.

Notre analyse s'organisera autour des trois axes suivants : 1) en premier lieu, nous parcourrons le chapitre sur « la temporalité » pour préciser en quoi consiste l'analyse merleau-pontienne du temps. Nous suivrons dans nos deux premières sections l'argumentation de Merleau-Ponty et la définition qu'il donne au temps. 2) Nous mettrons ensuite en évidence le lien qui existe entre le temps et la « subjectivité ». En effet, dans la *Phénoménologie*, Merleau-Ponty souligne à maintes reprises qu'il existe un rapport essentiel entre le temps et la subjectivité. Ce rapport ne se manifeste cependant pas forcément de manière très explicite dans les descriptions faites par Merleau-Ponty lui-même. Nous chercherons alors à expliciter cette relation intime et secrète entre le temps et la subjectivité dans la troisième section du présent chapitre. Pour bien comprendre ce que signifie la proposition selon laquelle « la temporalité *est* la subjectivité », il faut revenir au concept de « cogito silencieux » – concept que nous avons déjà analysé sous plusieurs angles dans notre deuxième chapitre. C'est ce cogito qui a pour fonction d'associer de façon intrinsèque le temps et la subjectivité. Il s'agira dès lors dans ce deuxième temps de notre analyse de faire toute la lumière sur une *intersection originaire* de la temporalité et de la subjectivité à travers la remise en question du concept de « cogito silencieux ». 3) Pour finir, nous examinerons la temporalité du « présent ». À cet égard, il semble au premier abord que le « présent » désigne simplement, chez Merleau-Ponty, une succession des « maintenants », et qu'il n'est donc rien d'autre que l'une des représentations vulgaires du temps. Néanmoins, ce « présent » a en réalité un certain « privilège » par rapport aux autres temporalités. Nous nous demanderons dans ce dernier axe de notre analyse en quoi consiste et de quoi relève ce privilège du « présent ». Ce faisant, nous verrons que cette temporalité du « présent » constitue le véritable nœud du problème phénoménologique du temps et de la subjectivité dans la *Phénoménologie de la perception*.

1. Le problème du temps dans la Phénoménologie de la perception

De la même façon que dans nos trois chapitres précédents, nous commencerons tout d'abord par dégager les grandes lignes du problème du temps dans la *Phénoménologie*. Cela nous permettra de mettre en relief la singularité de la définition merleau-pontienne du temps que nous allons analyser en détail dans notre deuxième section.

Comme nous l'avons déjà signalé dans notre premier chapitre, Merleau-Ponty critique tout au long de la *Phénoménologie* les deux perspectives philosophiques traditionnelles que sont l'intellectualisme et l'empirisme. C'est en réfutant ces deux perspectives s'opposant l'une à l'autre qu'il tente d'élaborer ses propres idées philosophiques. Ces deux *perspectives* apparaissent à plusieurs reprises et sous plusieurs formes selon les problèmes à traiter dans la *Phénoménologie*. Mais globalement, on peut considérer que la perspective *intellectualiste* est en principe représentée par la pensée « criticiste » qui s'appuie sur la conscience idéale et constituante, tandis que la perspective *empirique* se distingue par une approche « réductionniste » (et « mécaniciste ») dont la caractéristique essentielle est de réduire toute la vivacité des phénomènes à un système clos et figé. La méthode propre à la philosophie merleau-pontienne consiste par contre à rechercher une « troisième voie » n'étant ni intellectualiste ni empirique dans la perception ou dans le corps.

Cette méthode s'applique également à l'analyse du temps : dans son chapitre intitulé « la temporalité », Merleau-Ponty examine deux perspectives radicalement différentes sur le temps (perspectives n'étant pas nécessairement intellectualiste ou empirique) et essaie en quelque sorte d'établir sa propre position dans leur *intervalle*. Avant de mettre en avant le caractère original de la définition merleau-pontienne du concept de temps, il nous faut tout d'abord envisager dans cette section ces deux perspectives essentielles à l'égard du temps.

La première perspective que Merleau-Ponty refuse consiste à soutenir que le temps *s'écoule en soi*. Le temps est considéré dans cette perspective comme semblable à une « rivière » qui s'écoule *en soi* du passé vers le futur :

> On dit que le temps passe ou s'écoule. On parle du cours du temps. L'eau que je vois passer s'est préparée, il y a quelques jours, dans les montagnes, lorsque le glacier a fondu ; elle est devant moi, à présent, elle va vers la mer où elle se jettera. Si le temps est semblable à une rivière, il coule du passé vers le présent et l'avenir.

> Le présent est la conséquence du passé et l'avenir la conséquence du présent[148].

Dans cette première perspective, l'écoulement du temps est *transcendant* par rapport à nous dans la mesure où le temps est ici censé s'écouler *en soi* au-delà de nous-mêmes. L'écoulement temporel du passé vers le présent et du présent vers le futur est en dehors du monde où nous vivons. Le temps est donc ici une « substance fluente »[149] et *idéale* qui transcende tout étant mondain.

Mais selon Merleau-Ponty, une telle conception du temps est insoutenable. Le temps n'est pas comme une rivière, et n'est pas non plus une substance idéale et transcendante. De par sa nature, il ne peut pas être idéal. En effet, le temps ne peut pas exister, à proprement parler, dans le « monde objectif » où « il n'y a qu'un seul être indivisible et qui ne change pas »[150]. Au contraire, le temps suppose essentiellement « une vue sur le temps » comme « un témoin de sa course » :

> Les « événements » sont découpés par un observateur fini dans la totalité spatio-temporelle du monde objectif. Mais, si je considère ce monde objectif lui-même, il n'y a qu'un seul être indivisible et qui ne change pas. Le changement suppose un certain poste où je me place et d'où je vois défiler des choses ; il n'y a pas d'événements sans quelqu'un à qui ils adviennent et dont la perspective finie fonde leur individualité. Le temps suppose une vue sur le temps. Il n'est donc pas comme un ruisseau, il n'est pas une substance fluente[151].

Les événements temporels impliquent nécessairement un « observateur fini ». Pour qu'un événement soit *temporel*, il faut que quelqu'un assiste à cet événement. Cela veut dire que le temps exige toujours un « témoin de sa course »[152]. Si ce n'est pas le cas, il n'y a dans le temps « qu'une chose toute hors d'elle-même ». Merleau-Ponty dit par conséquent que :

> Le temps n'est donc pas un processus réel, une succession effective que je me bornerais à enregistrer. Il naît de *mon* rapport avec les choses. Dans les choses mêmes, l'avenir et le passé sont dans une sorte de préexistence et de survivance

[148] PP, 470.
[149] PP, 470.
[150] PP, 470.
[151] PP, 470.
[152] PP, 470.

éternelles [...][153].

Le passé et l'avenir n'existent comme tels que dans *mon* rapport au monde. L'écoulement du temps n'est pas possible dans les choses en soi qui n'ont aucune vue sur le temps ; dans ce contexte, le passé se fige dans une « préexistence éternelle » et l'avenir dans une « survivance éternelle ». En d'autres termes, dans ce monde purement objectif, le temps est immédiatement identifié aux choses immuables et ne *s'écoule* pas au sens rigoureux du terme. La métaphore voulant que « le temps s'écoule comme une rivière » est donc injuste et même fausse. Le temps conçu comme une substance idéale et transcendante ne peut pas *s'écouler* parce qu'il est pris pour un étant (un être *chosique*) dans le monde objectif des êtres. Un « témoin assujetti à une certaine place dans le monde »[154] est nécessaire pour que le temps *s'écoule*.

Mais si le temps n'est pas une substance transcendante, est-ce alors à dire qu'il est un résultat de notre activité psychique ? Dans la suite de son analyse, Merleau-Ponty repousse également une telle interprétation *psychologique* du temps.

Les psychologues cherchent toujours à expliquer la conscience du passé par la « conservation psychologique » de sa « trace »[155]. D'après eux, le passé laisse une « trace » dans notre conscience et la conscience du passé s'explique par les « souvenirs » de cette trace. Or, Bergson a déjà critiqué la « théorie physiologique » de la mémoire selon laquelle la « cause adéquate des phénomènes de mémoire » se trouve dans les « traces cérébrales et les autres dispositifs corporels »[156]. Il a déjà remarqué que la conscience du passé n'est explicable par aucune « trace » conservée dans nos organes corporels. Cependant, Bergson se contente lui-même de remplacer cette « conservation physiologique » par une « conservation psychologique », et il reste donc enfermé dans la même clôture que celle des psychologues[157]. Selon Merleau-Ponty, Bergson « fait du temps avec du présent conservé »[158]. Il faut

[153] PP, 471.
[154] PP, 470.
[155] PP, 472.
[156] PP, 472.
[157] Mais il nous faut dire que cette interprétation est sans doute erronée ou du moins hâtive. En effet, selon G. Deleuze, « [c]e que Bergson appelle 'souvenir pur' n'a aucune existence psychologique » (Gilles Deleuze, *Le bergsonisme* (1966), Paris, PUF, coll. « Quadrige », 2011, p. 50).
[158] PP, 475. « Quand il dit que la durée fait 'boule de neige avec elle-même', quand il accumule dans l'inconscient des souvenirs en soi, il fait du temps avec du présent conservé, de l'évolution avec de l'évolué. » Cette critique de Bergson se rattache étroitement à celle de l'« illusion rétrospective ».

cependant préciser que la « trace » du passé n'est en l'occurrence pas conservée dans le cerveau mais « dans l'inconscient »[159]. La conscience du passé s'explique toujours dans cette « théorie psychologique » par la « conservation » de la « trace ».

Néanmoins, comme nous le dit Merleau-Ponty, cette conception du temps s'appuyant sur la « conservation de la trace » ne nous fait jamais comprendre le sens même du passé :

> [O]n n'a pas vu que notre meilleure raison de rejeter la conservation physiologique du passé est aussi une raison de rejeter la « conservation psychologique », et cette raison est qu'aucune conservation, aucune « trace » physiologique ou psychique du passé ne peut faire comprendre la conscience du passé. Cette table porte des traces de ma vie passée, j'y ai inscrit mes initiales, j'y ai fait des taches d'encre. Mais ces traces par elles-mêmes ne renvoient pas au passé : elles sont présentes ; et, si j'y trouve des signes de quelque événement « antérieur », c'est parce que j'ai, par ailleurs, le sens du passé, c'est parce que je porte en moi cette signification[160].

Qu'elle soit physiologique ou psychologique, la « conservation de la trace » ne peut jamais expliquer la spécificité de la temporalité du passé dans la mesure où « un fragment conservé du passé vécu ne peut être tout au plus qu'une occasion de penser au passé, ce n'est pas lui qui se fait reconnaître »[161]. Pour « reconnaître » le passé en tant que tel, il faut auparavant avoir « une sorte de contact direct avec le passé en son lieu ». La théorie psychologique présuppose donc que le sujet possède par avance le « sens du passé », et pourtant ce « sens » ne se trouve pas lui-même dans la conservation de la trace du passé. Il en va de même pour l'avenir. « À plus forte raison ne peut-on construire l'avenir avec des contenus de conscience : aucun contenu effectif ne peut passer, même au prix d'une équivoque, pour un témoignage sur l'avenir, puisque l'avenir n'a pas même été et ne peut comme le passé mettre en nous sa marque »[162]. Par nature, l'avenir ne laisse aucune « trace » dans nos organes corporels ou dans notre inconscient. Avoir le « sens de l'avenir »[163] est donc également

---

[159] Cependant, toujours selon Deleuze, cet « inconscient » bergsonien ne doit également pas être considéré à proprement parler comme une « réalité psychologique hors de la conscience » (comme c'est le cas chez Freud), mais plutôt comme une « réalité non psychologique » (Deleuze, *Op. cit*., p. 50).
[160] PP, 472.
[161] PP, 473.
[162] PP, 473.
[163] PP, 473.

nécessaire dans ce cas pour reconnaître l'avenir comme tel, mais ce « sens de l'avenir » lui-même ne s'explique pas non plus par l'idée de conservation de la trace.

Ajoutons à cela une autre remarque : parce qu'« il est essentiel au temps de se faire et de n'être pas, de n'être jamais complètement constitué », et parce que « [l]e temps comme objet immanent d'une conscience est un temps nivelé, en d'autres termes n'est plus du temps »[164], le temps n'est jamais un objet *constitué* de manière immanente par la conscience. « Une conscience thétique *du* temps qui le domine et qui l'embrasse détruit le phénomène du temps. »[165] Comme nous l'avons déjà dit, le temps exige bien un « observateur fini » pour pouvoir s'écouler dans le monde, mais cet observateur n'est jamais la conscience constituante ni la conscience thétique du temps. Le *témoin* du temps n'est pas le *constituant* du temps.

À ce stade de notre analyse, plusieurs points peuvent être maintenant clairement établis. 1) Le temps n'est pas une substance idéale et transcendante. Il exige essentiellement un « témoin de sa course » pour pouvoir s'écouler dans le monde. Si ce n'est pas le cas, le temps s'assimile immédiatement aux choses du monde objectif ; 2) le temps ne se fonde sur aucune trace conservée dans le corps ou dans la conscience. Le « sens » même du temps ne peut jamais se trouver dans ces contenus réels ; 3) le temps n'est pas un objet immanent de la conscience constituante. Constituer le temps signifie niveler le temps. Il n'est pas question ici de la « constitution » du temps.

2. L'ontification du temps et le « non-être » du passé et de l'avenir

Le temps n'est pas dans les choses ni dans la conscience et, qui plus est, il n'est pas un objet arbitrairement constitué par la conscience. Qu'est-ce alors que le temps pour Merleau-Ponty ? Avant de répondre directement à cette question, il nous faut d'abord revenir ici sur les erreurs communes aux deux perspectives que nous venons d'envisager dans notre section précédente. Pourquoi ces deux perspectives ne sont-elles pas acceptées par le philosophe ? Nous verrons qu'elles commettent en fait deux erreurs principales qui expliquent qu'elles soient ainsi repoussées. La mise en évidence de ces erreurs nous permettra de faire ressortir la singularité du concept de temps dans la philosophie de Merleau-Ponty.

La première erreur que commettent ces deux perspectives porte sur un présupposé qu'elles partagent, à savoir ce que l'on pourrait appeler l'*ontification du temps*. Plus

[164] PP, 472.
[165] PP, 475.

précisément, selon la première perspective dans laquelle on considère le temps comme une substance idéale et transcendante, le passé et l'avenir sont identifiés à *ce qui est* dans le monde purement objectif. Ici le temps est d'une part *idéal*, mais il est d'autre part censé être *chosique*. Dans cette perspective, tout événement n'est donc pas *temporel* à proprement parler, mais toujours *ontique*. Merleau-Ponty dit à cet égard : « l'eau qui passera demain *est* en ce moment à sa source, l'eau qui vient de passer *est* maintenant un peu plus bas, dans la vallée »[166]. Dès lors, on ne pense au temps qu'à partir des choses déjà existantes dans le monde objectif. Le temps devient alors *chosique* ou *ontique* jusqu'à ce qu'il s'identifie aux choses mêmes. Si l'on considère le temps comme une substance idéale et transcendante, soit en d'autres termes s'il n'y a personne qui observe un événement temporel dans une situation concrète particulière, cet événement reçoit alors un statut *ontique* et le temps se fige dans les choses du monde objectif.

Il en va de même pour la deuxième perspective dans laquelle le temps s'explique par sa « trace » laissée dans nos organes corporels ou dans notre conscience. Puisque cette trace n'est rien d'autre qu'une sorte d'« existence », le temps se réduit également ici à la chose (physique ou psychique) du monde. Merleau-Ponty écrit qu'« une perception conservée est une perception, elle continue d'exister, elle est toujours au présent »[167]. Si cette « perception conservée » nous montre un passé quelconque ou sert de prise pour rappeler un événement passé, elle n'est elle-même qu'un *indice* (au sens husserlien du terme) et n'a rien à voir avec le « sens » même du passé. *A fortiori*, le « sens » du futur ne peut jamais lui-même être comprise à partir d'une existence du monde puisqu'il n'a pas *été*.

Ces deux perspectives cherchent ainsi à réduire le passé et l'avenir à *ce qui est* dans le monde objectif des êtres. Merleau-Ponty commence par les accuser de cette *ontification* du temps.

La seconde erreur qu'elles partagent et qui est étroitement liée à la première revient à concevoir le temps comme une « succession de maintenant »[168]. En effet, ayant *ontifié* le temps, ces deux perspectives ne le considèrent plus que comme une « succession » homogène de maintenants. Le passé et l'avenir ne sont ici qu'une simple modification du présent. Ils sont tous deux censés être dérivés du présent conçu comme une séquence de maintenants. En résumé, il n'y a que des « maintenants » dans

[166] PP, 471.
[167] PP, 473.
[168] PP, 471.

ces deux perspectives. « Si l'on détache le monde objectif des perspectives finies qui ouvrent sur lui et qu'on le pose en soi, on ne peut y trouver de toutes parts que des 'maintenants'. »[169] La spécificité du passé et du futur est nécessairement perdue dans ces perspectives. Dans le monde objectif où le temps est considéré comme une substance transcendante, le passé et l'avenir reçoivent un statut *ontique* au point d'« exister ici et maintenant » – et de ce fait, ils ne s'apparentent plus au passé et à l'avenir *en tant que tels*. Concernant l'idée de conservation de la trace, dans la mesure où cette trace est considérée comme une sorte d'existence (physique ou psychique), elle non plus ne donne jamais une explication satisfaisante au dynamisme du temps. Ces deux perspectives tendent à réduire le passé et l'avenir à une seule temporalité *ontique* du « présent ». Dans les deux cas, on ne peut plus se demander en quoi le passé et l'avenir diffèrent du présent. Le passé et l'avenir sont alors *nivelés* dans cette temporalité simple et homogène conçue comme une succession de maintenants.

Quelle est alors la spécificité du passé et de l'avenir (spécificité que laissent échapper ces deux perspectives) ? D'après Merleau-Ponty, elle consiste en ceci que leur essence est un « non-être » :

> Si le monde objectif est incapable de porter le temps, ce n'est pas qu'il soit en quelque sorte trop étroit, que nous ayons à y ajouter un pan de passé et un pan d'avenir. Le passé et l'avenir n'existent que trop dans le monde, ils existent au présent, et ce qui manque à l'être lui-même pour être temporel, c'est le non-être de l'ailleurs, de l'autrefois et du demain. Le monde objectif est trop plein pour qu'il y ait du temps[170].

Le passé et l'avenir sont ainsi définis par le « non-être » et s'opposent par là même au monde objectif qui est toujours plein d'êtres et dans lequel on ne rencontre que la temporalité *ontique* du présent. À l'inverse de ce présent *ontique*, le passé et l'avenir constituent leur propre temporalité *non-ontique* et ne s'identifient donc jamais aux choses du monde objectif. On retrouve dans le chapitre intitulé « la temporalité » un vif contraste entre le présent propre au monde objectif des êtres et le passé et l'avenir tous deux conçus comme « non-être ». C'est ce contraste qui caractérise en premier lieu l'idée merleau-pontienne du temps.

Il faut maintenant signaler une autre caractéristique fondamentale de cette idée, à

[169] PP, 471.
[170] PP, 471.

savoir le mouvement de « dispersion » du temps. Ayant défini le passé et l'avenir comme des « non-être », Merleau-Ponty cherche à repenser l'essence même du temps et parvient finalement à la saisir non comme un *écoulement* mais comme une *dispersion*. Signalant l'insuffisance de la conception heideggerienne du « temps historique », Merleau-Ponty écrit à cet égard :

> Le temps historique de Heidegger, qui coule de l'avenir et qui, par la décision résolue, *a* d'avance son avenir et se sauve une fois pour toutes de la dispersion, est impossible selon la pensée même de Heidegger[171].

Il est tout à fait évident que la pensée merleau-pontienne du temps s'inspire de l'analyse existentiale de la temporalité faite par Heidegger dans l'*Être et temps*. Merleau-Ponty se réfère en effet plusieurs fois aux ouvrages de Heidegger dans le chapitre « la temporalité », et lui emprunte même plusieurs idées et termes. Mais selon notre philosophe, cette analyse heideggerienne de la temporalité n'est pas suffisante pour saisir véritablement l'essence du temps, notamment parce qu'elle ignore le mouvement de « dispersion » du temps. Heidegger accorde certes de l'importance à la temporalité de l'avenir, mais chez lui cet avenir est toujours *prévu* comme « possibilité de la mort ». On sait bien que le propre du *Dasein* est l'« être-pour-la-mort ». Cette possibilité de la mort n'arrive cependant pas à épuiser le sens de notre avenir. Même s'il est vrai que l'être humain est destiné à mourir dès sa naissance, son avenir reste toutefois plein de péripéties. Le temps n'*a* donc jamais d'avance son avenir, même en tant que « possibilité de la mort ». Comme nous le dit Merleau-Ponty dans le passage cité, le temps consiste bien au contraire en une *dispersion*[172].

À travers cette critique de Heidegger, Merleau-Ponty semble chercher à détruire la structure *triadique* incluant le passé déjà passé, l'avenir préalablement possédé et le présent qui les associe de manière linéaire. Il oppose à cette structure triadique un autre

---

[171] PP, 489.

[172] A. de Waelhens a remarqué « une erreur d'interprétation » dans cette critique merleau-pontienne de Heidegger. Il écrit à cet égard : « [l]e *Sein-zum-Tode* n'est pas en lui-même un mode du temps ou une attitude concrète. C'est une perspective *selon laquelle* toute expérience doit être vécue » (Alphonse de Waelhens, *Une philosophie de l'ambiguïté. L'existentialisme de Maurice Merleau-Ponty*, Louvain/Paris, Universitaires de Louvain/Béatrice-Nauwelaerts, coll. « Bibliothèque philosophique de Louvain », 1967, p. 306). Chez Heidegger, contrairement à ce que pense Merleau-Ponty, l'« être-pour-la-mort » n'est pas à l'origine un « mode du temps » *prévu* et *préalablement déterminé* mais « une invitation à agir et à penser » (*Ibid*., p. 307).

système temporel dans lequel le passé et l'avenir ne sont plus réduits au présent ontique, mais *dispersent* et *déchirent* ce présent. Le présent comme « succession des maintenants » n'occupe plus une place centrale dans ce système du temps *dispersif*.

Or, ce terme de « dispersion » n'est pas anodin. Merleau-Ponty utilise ce mot à plusieurs reprises dans la *Phénoménologie de la perception*. Il écrit par exemple dans le chapitre « autrui et le monde humain » :

> Ma vie volontaire et rationnelle se sait donc mêlée à une autre puissance qui l'empêche de s'accomplir et lui donne toujours l'air d'une ébauche. Le temps naturel est toujours là. La transcendance des moments du temps fonde et compromet à la fois la rationalité de mon histoire : elle la fonde puisqu'elle m'ouvre un avenir absolument neuf où je pourrai réfléchir sur ce qu'il y a d'opaque dans mon présent, elle la compromet puisque, de cet avenir, je ne pourrai jamais saisir le présent que je vis avec une certitude apodictique, qu'ainsi le vécu n'est jamais tout à fait compréhensible, ce que je comprends ne rejoint jamais exactement ma vie, et qu'enfin je ne fais jamais un avec moi-même[173].

Le « temps naturel »[174] menace d'une part la « rationalité de mon histoire », à savoir le temps historique de ma vie, mais d'autre part, il la « fonde » et « demeure au centre de mon histoire »[175]. L'avenir que m'ouvre le « temps naturel » est absolument neuf et ne coïncide donc jamais avec le présent que je vis. D'après l'auteur, ce « temps naturel » propre à l'« existence informe qui précède mon histoire et la terminera » constitue la « limite de la <u>dispersion temporelle</u> qui menace toujours le présent historique »[176]. Le « temps naturel » fonctionnant « tout seul » *disperse* ainsi mon « présent historique ». Dans le chapitre « la temporalité », ce caractère *violent* et *sauvage* du temps s'exprime par plusieurs autres termes, par exemple : « éclatement », « différenciation », « désintégration » et « déhiscence »[177]. Cela nous montre bien que le temps ne consiste pas, pour Merleau-Ponty, dans un *écoulement* linéaire et homogène mais dans une

---

[173] PP, 388-389.
[174] Sur ce « temps naturel », qui n'est pas linéaire et qui est propre à notre corps, voir la remarquable analyse de T. Toadvine dans « Le passage du temps naturel » (traduit de l'anglais par Ramon A. Fonkoué, *Alter. Revue de phénoménologie*, numéro 16, 2010, « Merleau-Ponty », pp. 157-169).
[175] PP, 389.
[176] PP, 389. Nous soulignons.
[177] PP, 479-480.

« dispersion »[178] originaire qui menace toujours mon présent historique.

Le passé et l'avenir sont ainsi définis comme un mouvement même de « dispersion ». Ils n'existent dans notre monde objectif que comme « non-être », si bien qu'ils ne sont jamais récupérés dans le présent *ontique* comme « succession des maintenants ». Le temps ne consiste pas ici à *s'écouler* de manière linéaire mais dans le fait que le passé et l'avenir comme « non-être » *dispersent* ou *déchirent* mon présent historique. Le passé et l'avenir ne sont donc pas une simple modification du présent mais ils ouvrent par eux-mêmes une « dimension de fuite et d'absence »[179]. Le présent ne constitue ici qu'un *foyer virtuel* du mouvement *dispersif* du temps. Il écrit : « [u]n présent sans avenir ou un éternel présent est exactement la définition de la mort, le présent vivant est déchiré entre un passé qu'il reprend et un avenir qu'il projette. »[180] Ce *déchirement* du présent est en effet essentiel pour le temps. Le présent n'existe plus que dans son *déchirement* entre le passé et l'avenir.

Nous avons mis en évidence dans cette section les trois points suivants : 1) Merleau-Ponty accuse les deux perspectives sur le temps d'*ontifier* ce dernier ; 2) le passé et l'avenir sont déterminés par lui comme le « non-être » ; 3) le temps consiste en une « dispersion » originaire du présent historique. Le présent vivant, linéaire et ontique est toujours dispersé ou déchiré entre le passé et l'avenir *non-ontiques*.

Nous verrons dans notre section suivante comment ce temps *dispersif* et *non-ontique* est lié *par nature* à la subjectivité. Selon Merleau-Ponty, le temps et la subjectivité se rattachent intérieurement. Le but essentiel du chapitre intitulé « la temporalité » consiste en fait à élucider ce lien intérieur entre le temps et la subjectivité.

3. La subjectivité et la temporalité

Dans son chapitre sur « la temporalité », Merleau-Ponty n'a de cesse de souligner qu'il existe un rapport essentiel entre le temps et la subjectivité. On pourrait aller jusqu'à dire que ce chapitre a pour but ultime de réélaborer, du point de vue du temps, le concept de « subjectivité » tel qu'il est déjà méticuleusement analysé dans le

---

[178] Il se peut que ce terme de « dispersion » ait son origine dans *L'Être et le Néant*. Sartre utilise lui aussi ce mot pour aborder le temps (J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant. Essai d'ontologie phénoménologique* (1943), édition corrigée avec index par Arlette Elkaïme-Sartre, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 2005, p. 166).

[179] PP, 473.

[180] PP, 384. Nous soulignons.

chapitre « le Cogito ». Pour notre philosophe, le problème du temps doit être considéré dès le début dans le prolongement du problème de la subjectivité. Il faut cependant préciser qu'il ne s'agit pas ici de « tirer les conséquences d'une conception préétablie de la subjectivité », mais d'« accéder à travers le temps à sa structure concrète »[181]. La subjectivité n'est jamais présupposée comme « une conception préétablie » dans l'analyse du temps de Merleau-Ponty. Ce qu'il veut montrer concernant la question du temps, c'est au contraire que le vrai sens de notre subjectivité ne devient compréhensible qu'à partir de son rapport au temps. Il est donc nécessaire de considérer le temps et la subjectivité à leur *intersection originaire*. Si on les prend pour deux termes substantiellement différents, on risque alors de manquer non seulement l'essence du temps mais aussi celle de la subjectivité.

Comment peut-on penser ce rapport fondamental entre le temps et la subjectivité ? Pour le cerner, il nous faut revenir sur la conception merleau-pontienne de la « conscience » dont nous avons déjà mis au jour les caractéristiques essentielles dans notre deuxième chapitre. Rappelons que, chez Merleau-Ponty, la conscience se compose de deux sortes de cogitos : le « cogito parlé » et le « cogito silencieux ». Alors que le premier cogito est toujours médiatisé par le langage symbolique et constitue la pensée particulière discursive, le second reste silencieux et hors du monde dicible des êtres. Ce second cogito « silencieux » et « tacite » ignore tout du monde et même de soi-même, mais il soutient paradoxalement par son silence même toute activité de la conscience – celle qui consiste à se transcender vers le monde. À en croire Merleau-Ponty, ce « cogito silencieux » anime et dirige « toutes les expressions », et si je suis « en contact avec ma propre vie et ma propre pensée », c'est que ce « cogito silencieux » est au fondement de notre subjectivité.

Telle est la structure fondamentale de la conscience telle qu'elle est conçue dans le chapitre « le Cogito ». Comme nous l'avons souligné à plusieurs reprises, c'est le « cogito silencieux » qui joue le rôle le plus important dans cette structure. De notre point de vue, ce dont il s'agit dans la relation intrinsèque entre le temps et la subjectivité, c'est également ce « cogito silencieux », ou plus exactement son caractère spécifique de « réduit de non-être »[182].

Nous avons déjà vu précédemment que le « cogito silencieux » comporte en lui le « non-être » à travers lequel notre conscience se transcende. La conscience *effectue* ce « non-être » propre à notre existence même, à savoir au « cogito silencieux », et c'est

[181] PP, 469.
[182] Concernant ce « réduit de non-être », voir notre deuxième chapitre.

par cette *effectuation* qu'elle se transcende vers le monde. C'est pour cela que nous avons caractérisé la subjectivité merleau-pontienne comme une *sphère de l'ensemble des effectuations de son propre « non-être »*. Le « cogito silencieux » fonctionnant comme « réduit de non-être » occupe une place centrale dans ce système de la subjectivité.

Pour faire toute la lumière sur le rôle joué par ce « réduit de non-être » dans le rapport entre le temps et la subjectivité, il faut rappeler en outre que ce « non-être » caché dans le « cogito silencieux » ne peut être défini par aucun être naturel du monde objectif. Le « non-être » n'existe que dans le « cogito silencieux », dans la mesure où ce cogito est, dans le monde objectif des êtres, le seul lieu (le seul « réduit ») où se trouve le « non-être ». Pour que la conscience se transcende vers le monde, il faut qu'elle soit toujours en contact avec le « non-être » du « cogito silencieux » qui est un « réduit de non-être ». On pourrait même dire que notre subjectivité traverse à la fois l'être du monde objectif et le « non-être » du « cogito silencieux ».

Revenons au rapport du temps à la subjectivité. C'est en effet à partir de cette idée de « réduit de non-être » que se comprend le mieux le rapport fondamental entre le temps et la subjectivité : dans la mesure où le passé et l'avenir sont déterminés comme des « non-être » et qu'ils n'existent donc pas comme tels dans le monde objectif des êtres, *ils ne trouvent leur lieu que dans le « cogito silencieux » fonctionnant comme « réduit de non-être »*. Le temps *non-ontique* cherche auprès de la subjectivité un *abri* contre des êtres du monde objectif :

> Le monde objectif est trop plein pour qu'il y ait du temps. Le passé et l'avenir, d'eux-mêmes, se retirent de l'être et passent du côté de la subjectivité pour y chercher, non pas quelque support réel, mais, au contraire, une possibilité de non-être qui s'accorde avec leur nature[183].

> Le passé n'*est* donc pas passé, ni le futur futur. Il n'existe que lorsqu'une subjectivité vient briser la plénitude de l'être en soi, y dessiner une perspective, y introduire le non-être. Un passé et un avenir jaillissent quand je m'étends vers eux[184].

Le temps dont l'essence est *non-ontique* ne s'installe pas dans le monde objectif

[183] PP, 471.
[184] PP, 481.

puisque ce monde fondamentalement *ontique* est toujours rempli d'êtres. Merleau-Ponty dit qu'il « est trop plein pour qu'il y ait du temps ». Le temps doit donc chercher ailleurs le lieu qui est en mesure de receler son propre « non-être ». Ce lieu réservé au temps ne se trouve, comme nous venons de le dire, que dans le « cogito silencieux » dans la mesure où le « non-être » n'existe essentiellement que dans ce cogito fonctionnant comme « réduit de non-être ». Seul ce cogito, ou pour le dire autrement, seul son « réduit où l'être ne pénètre pas » peut offrir un lieu au temps *non-ontique* dans un monde plein d'êtres.

C'est ainsi à travers le « non-être » que le temps et la subjectivité sont étroitement liés l'un à l'autre. Dès lors que le propre du temps consiste dans son caractère *non-ontique*, il ne peut pas exister comme tel dans le monde objectif des êtres, mais seulement dans le « cogito silencieux » en tant que « réduit de non-être ». Le temps n'existe donc pas sans et hors de la subjectivité. Celle-ci constitue la seule *matrice* du temps dans notre monde.

Il nous reste encore une chose à signaler concernant ce rapport fondamental entre le temps et la subjectivité. Si la subjectivité recèle ainsi dans son « réduit de non-être » le temps *non-ontique*, la « dispersion » originaire propre au temps *érode* alors la subjectivité. C'est-à-dire que la subjectivité liée au temps a nécessairement un caractère *dispersif*. Le temps entraîne la subjectivité dans son mouvement de « dispersion ». Ou plutôt faudrait-il dire que c'est ce mouvement de « dispersion » du temps qui conditionne notre subjectivité. « Nous avons l'expérience d'un Je, non pas au sens d'une subjectivité absolue, mais indivisiblement défait et refait par le cours du temps. »[185] La subjectivité consiste ainsi à *se défaire* et *à se refaire* dans la « dispersion » originaire du temps.

Pour être plus précis concernant cet entraînement de la subjectivité dans la « dispersion » temporelle, il convient de remarquer ici que le mouvement du temps est comparé par Merleau-Ponty à un « jet d'eau » :

> On dit qu'il y a un temps comme on dit qu'il y a un jet d'eau : l'eau qui change et le jet d'eau demeure parce que la forme se conserve ; la forme se conserve parce que chaque onde successive reprend les fonctions de la précédente : onde poussante par rapport à celle qu'elle poussait, elle devient à son tour onde poussée par rapport à une autre ; et cela même vient enfin de ce que, depuis la source,

[185] PP, 254.

> jusqu'au jet, les ondes ne sont pas séparées : il n'y a qu'une seule poussée, une seule lacune dans le flux suffirait à rompre le jet[186].

Nous avons déjà vu que la métaphore de la « rivière » n'est pas nécessairement appropriée pour exprimer l'essence même du temps. Mais selon ce passage, le temps est plutôt comme un « jet d'eau ». En quoi consiste alors la différence entre la « rivière » et le « jet d'eau » ? Cette différence réside d'après l'auteur en ceci que le jet d'eau existe non pas comme une entité immuable mais comme une « poussée ». Le jet d'eau ne fait toujours qu'un avec sa poussée même. De même que le jet d'eau, le temps ne fait lui aussi qu'un avec son *impulsion* même, et s'il surgit une lacune dans cette impulsion, le temps se rompt alors. Le temps est « l'unique mouvement qui convient à soi-même dans toutes ses parties »[187]. Il ne conserve donc sa forme toujours qu'en s'écoulant continuellement. Pour ce qui est de la subjectivité, dans la mesure où elle se lie essentiellement au temps, elle existe elle aussi non pas comme une entité ontologique mais comme une dispersion temporelle, un *éclatement*, et elle ne garde sa propre forme, au même titre que le temps, que dans cet éclatement. Merleau-Ponty affirme à cet égard que les « dimensions temporelles » « expriment toutes un seul éclatement ou une seule poussée qui est la subjectivité elle-même »[188]. Le temps et la subjectivité liés l'un à l'autre à travers le « non-être » partagent ainsi un caractère originel de « dispersion » ou d'« éclatement ». La subjectivité ne cesse d'*éclater* dans la mesure où elle s'inscrit essentiellement dans le temps.

Il nous faut écarter ici un malentendu possible sur le rapport entre le temps et la subjectivité : à proprement parler, il ne s'agit pas de *lier* le temps à la subjectivité *de l'extérieur*. Le « rapport » ne désigne donc pas ici une relation externe qui ne s'établirait qu'entre deux termes réellement distincts. Si l'on considère le temps et la subjectivité comme deux termes séparés et distincts, on risquerait alors de revenir sur l'*ontification* du temps (et aussi de la subjectivité). Comme nous l'avons vu dans nos sections précédentes, le temps n'est pas une chose en soi et ne se comprend pas à partir d'une trace conservée dans la conscience ou dans le corps. Mais il ne s'agit pas pour autant de concevoir un sujet *constituant* le temps, parce que le rapport que noue ce sujet constituant avec le temps demeure encore extrinsèque. Bien au contraire, il nous faut comprendre ici que le temps *est* la subjectivité. Le temps « n'a de sens pour nous

---

[186] PP, 482.
[187] PP, 479.
[188] PP, 482-483.

que parce que nous 'le sommes' »[189]. Merleau-Ponty disait que le temps exige toujours un « observateur », mais cela ne signifie pas que « le temps est pour quelqu'un » mais plutôt que « le temps est quelqu'un »[190]. Le temps et son « observateur », à savoir nous-mêmes, sont donc inséparables. D'après Merleau-Ponty, il faut aller jusqu'à dire que nous sommes tous le « surgissement »[191] même du temps.

Notre objectif dans cette section était de mettre au jour le rapport fondamental existant entre le temps et la subjectivité. Il s'avère maintenant que le temps et la subjectivité s'emboîtent l'un dans l'autre à travers le « non-être ». Le temps *non-ontique* s'abrite dans le « réduit de non-être » de la subjectivité (du « cogito silencieux »), et la subjectivité subit par là même le mouvement de la « dispersion » originaire du temps. Cette *temporalité dispersive* dans laquelle est entraînée la subjectivité est plus radicale que la temporalité heideggerienne dès lors qu'elle n'a plus aucun avenir prédéterminé. Elle consiste à « disperser » le présent historique de la conscience immanente, et cela constitue l'une des raisons pour lesquelles l'auto-transcendance de la conscience s'effectue de façon toujours *inopinée* et *imprévisible*. La connexion interne du temps et de la subjectivité a pour résultat l'*imprévisibilité* de l'auto-transcendance de la conscience.

4. Le « présent » comme temporalité « atemporelle »

Nous avons mis en lumière dans tout ce qui précède la singularité de la conception merleau-pontienne du temps et l'étroite liaison qui existe entre le temps et la subjectivité. Il est temps maintenant de réexaminer la temporalité du « présent » dont nous avons négligé jusqu'à présent de saisir le vrai sens.

Alors que le passé et l'avenir ont été jugés essentiels à la temporalité *non-ontique*, le présent était jusqu'ici considéré comme une temporalité vulgaire et propre au monde *ontique*. Rappelons qu'il n'y a qu'une succession homogène de « maintenants » dans le

---

[189] PP, 492.
[190] PP, 482.
[191] PP, 489. Cette idée de *co-surgissement* du temps et de la subjectivité se trouve également dans l'idéalisme transcendantal de Schelling. Comme l'écrit A. Schnell, « [s]elon Schelling, le processus de prise de conscience du Moi par lui-même n'est autre que celui du *surgissement même du temps* ! » (Alexander Schnell, *En deçà du sujet*, op. cit., p. 143) ; Schnell ajoute : « le 'sentiment du soi' du Moi ne peut se constituer qu'à travers le surgissement du temps. [...] Dès lors, le temps n'est pas indépendant du Moi, mais 'c'est *le Moi lui-même qui est le temps pensé en activité*' » (*ibid*., p. 155). Il serait donc intéressant de faire un rapprochement entre la philosophie merleau-pontienne du temps et celle de Schelling.

monde objectif des êtres. Le présent n'était en quelque sorte qu'un *foyer virtuel* du mouvement dispersif du temps qu'effectuent le passé et l'avenir. Le présent est toujours *déchiré* entre ces deux temporalités originairement *non-ontiques*.

Mais en réalité, ce présent a malgré tout un certain « privilège » dans la philosophie merleau-pontienne du temps :

> Mais le présent (au sens large, avec ses horizons de passé et d'avenir originaires) a cependant un privilège parce qu'il est la zone où l'être et la conscience coïncident[192].

Merleau-Ponty semble donner ici un sens positif à la temporalité du présent. Ce dernier doit donc être distingué d'une simple succession homogène de « maintenants » qu'on rencontre dans le monde objectif des êtres. Il a en effet un certain « privilège » par rapport aux autres temporalités (le passé et l'avenir), et ce privilège consiste d'après ce passage en une *coïncidence de l'être et de la conscience*. Mais de quel type de « coïncidence » s'agit-il ici ? Avant de préciser ce que signifie cette « coïncidence » du présent, il convient de considérer le passage suivant qui porte également sur la temporalité du présent :

> Nous disions plus haut qu'il faut bien arriver à une conscience qui n'en ait plus d'autre derrière soi, qui donc saisisse son propre être, et où enfin être et être conscient ne fassent qu'un. Cette conscience dernière n'est pas un sujet éternel qui s'aperçoive dans une transparence absolue, car un tel sujet serait définitivement incapable de descendre dans le temps et n'aurait donc rien de commun avec notre expérience, – <u>c'est la conscience du présent</u>[193].

Dans les pages qui précèdent ce passage, à l'instar du Husserl de la *Phénoménologie de la conscience intime du temps*, Merleau-Ponty affirme la nécessité d'admettre une conscience « qui n'ait plus derrière elle aucune conscience pour avoir conscience d'elle » et dont « l'être coïncide avec l'être pour soi »[194]. Cette « conscience dernière » n'est plus dans le temps « en ce sens qu'elle n'est pas intratemporelle », et pourtant, d'après le passage cité plus haut, elle est aussi la « conscience du <u>présent</u> ». De ce fait,

---

[192] PP, 484-485.
[193] PP, 485. Nous soulignons.
[194] PP, 483.

il s'agit ici d'une *conscience atemporelle du présent*, et c'est précisément cette conscience atemporelle qui coïncide avec l'être. Mais qu'est-ce alors que cette *conscience atemporelle du présent*, en laquelle consiste le « privilège » du présent, à savoir la coïncidence de l'être et de la conscience ?

Avant de chercher une réponse à cette question, il faut d'abord signaler que cette coïncidence de la conscience avec son être n'est pas à considérer comme une *réification* de la conscience ni comme une *assimilation* de l'être à la conscience. Merleau-Ponty écrit à cet égard :

> Dans le présent, dans la perception, mon être et ma conscience ne font qu'un, non que mon être se réduise à la connaissance que j'en ai et soit clairement étalé devant moi, – tout au contraire la perception est opaque, elle met en cause, au-dessous de ce que je connais, mes champs sensoriels, mes complicités primitives avec le monde, – mais parce que « avoir conscience » n'est ici rien d'autre que « être à... » et que ma conscience d'exister se confond avec le geste effectif d'« ex-sistance ». C'est en communiquant avec le monde que nous communiquons indubitablement avec nous-mêmes. Nous tenons le temps tout entier et nous sommes présents à nous-mêmes parce que nous sommes présents au monde[195].

La coïncidence de l'être et de la conscience dans la conscience dernière et atemporelle du présent est ainsi à comprendre comme une coïncidence d'« avoir conscience » et d'« être à... », ou bien encore, de la conscience d'« exister » et du geste d'« ex-sistance ». Qu'est-ce que cela veut dire ? Selon nous, ce dont il s'agit dans cette « coïncidence », c'est encore la *transcendance de la conscience*. Rappelons que pour Merleau-Ponty, notre rapport au monde (« être à... ») n'est rien d'autre que la « transcendance active » de la conscience. Il souligne en effet, également dans son chapitre sur « la temporalité », que le rapport entre le sujet et le monde est la « transcendance active » :

> Sous toutes les acceptions du mot sens, nous retrouvons la même notion fondamentale d'un être orienté ou polarisé vers ce qu'il n'est pas, et nous sommes ainsi toujours amenés à une conception du sujet comme ek-stase et à un rapport de

[195] PP, 485.

> transcendance active entre le sujet et le monde. Le monde est inséparable du sujet, mais d'un sujet qui n'est rien que projet du monde, et le sujet est inséparable du monde, mais d'un monde qu'il projette lui-même[196].

Le rapport entre le sujet et le monde s'établit à travers la « transcendance active » de la conscience qui s'effectue dans la parole et aussi dans la perception. La perception, au même titre que la parole, n'est pas, pour Merleau-Ponty, un simple acte qui vise intentionnellement un objet, mais elle est en fait un moyen par lequel la conscience *s'effectue* et *se transcende* vers le monde. Par conséquent, si « avoir conscience » coïncide avec « être à... », ou si la conscience d'« exister » coïncide avec le geste heideggerien d'« ex-sistance », c'est parce que la conscience consiste à se transcender vers le monde, ou plus exactement, c'est parce que *la conscience n'existe au monde qu'en se transcendant vers le monde* (voir à cet égard l'analyse que nous avons développée dans notre chapitre précédent). La coïncidence d'« avoir conscience » et d'« être à... », la coïncidence de la conscience d'« exister » et du geste d'« ex-sistance », et donc la coïncidence de la conscience et de l'être désignent ainsi le phénomène de la « transcendance active » de la conscience. La conscience coïncide avec l'être dans son rapport de « transcendance active » au monde.

Si la coïncidence de l'être et de la conscience dans laquelle réside le « privilège » du présent désigne ainsi la « transcendance active » de la conscience, le présent en question n'est plus à considérer comme une représentation vulgaire du temps, mais il est nécessairement une *temporalité propre à la transcendance de la conscience*. La « transcendance active » de la conscience s'effectue toujours dans cette temporalité du présent. Ou pour le dire autrement, c'est ce présent lui-même qui se transcende vers le passé et l'avenir. Merleau-Ponty écrit que « par définition le présent n'est pas enfermé en lui-même et se transcende vers un avenir et un passé »[197], et aussi que « [m]on présent se dépasse vers un avenir et vers un passé prochains et les touche là où ils sont, dans le passé, dans l'avenir eux-mêmes »[198]. Nous avons écrit plus haut que le présent est jusqu'au bout *ontique* et est toujours *déchiré* entre le passé et l'avenir comme *non-ontiques*. Mais ce déchirement du présent est du même coup son éclatement, son auto-transcendance vers le passé et l'avenir. Le présent éclate et se transcende vers le passé et l'avenir tout en étant déchiré entre eux. L'éclatement et le déchirement sont le

[196] PP, 491.
[197] PP, 481.
[198] PP, 478.

même phénomène pour le présent. La coïncidence de l'être et de la conscience dans la conscience du présent nous amène enfin à cette double caractéristique de la temporalité du présent.

Mais on pourrait encore se demander *pourquoi* et *comment* « mon être » et « ma conscience » *coïncident* dans la conscience du présent, ou plus exactement, dans l'*auto-transcendance* de la conscience du présent. Ce dont il s'agit dans cette question, c'est à notre sens l'*auto-constitution* de la conscience du présent :

> Le flux originaire, dit Husserl, n'est pas seulement : il doit nécessairement se donner une « manifestation de soi-même » (*Selbsterscheinung*), sans que nous ayons besoin de placer derrière lui un autre flux pour en prendre conscience. Il « se constitue comme phénomène en lui-même », il est essentiel au temps de n'être pas seulement temps effectif ou qui s'écoule, mais encore temps qui se sait, car l'explosion ou la déhiscence du présent vers un avenir est l'archétype du *rapport de soi à soi* et dessine une intériorité ou une ipséité[199].

Comme nous le savons déjà, il existe deux types particuliers de temporalité dans la phénoménologie husserlienne du temps : la temporalité « immanente » et la temporalité « pré-immanente » ou « pré-phénoménale » [200]. La temporalité pré-immanente se situe en deçà de la temporalité immanente et en est constitutive. Il s'agit donc de la constitution de la temporalité immanente dans la temporalité pré-immanente[201]. Cependant, ces deux sortes de temporalité ne s'expriment pas, à proprement parler, dans les termes de la dichotomie classique entre « constitué » et « constituant », dès lors que, comme le dit Merleau-Ponty, le flux de la conscience intime du temps « se constitue comme phénomène en lui-même ». En d'autres termes, il faut tenir compte ici du fait que le flux « pré-phénoménal » (« pré-immanent ») de la conscience *se* constitue en tant que flux « phénoménal » (« immanent »). Il y a donc une « coïncidence intentionnelle » entre le constitué et le constituant dans cette *auto-constitution* de la conscience intime du temps. Ce qui nous intéresse ici, c'est que, dans la citation ci-dessus, Merleau-Ponty identifie l'éclatement (la « déhiscence ») du présent vers le passé et l'avenir à cette auto-constitution de la conscience du temps, et

---

[199] PP, 487.

[200] *Husserliana X : Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1837-1917)* (R. Boem (ed.), 1966), p. 381, tr. fr. de J.-F. Pestureau, p. 249.

[201] Cf. Alexander Schnell, *Husserl et les fondements de la phénoménologie constructive*, op. cit., p. 171.

aussi qu'il y voit « l'archétype du rapport de soi à soi ». Cela signifie que la conscience du présent éclate ou se transcende vers le passé et l'avenir en même temps qu'elle *se constitue* (ou « se sait »), ou plutôt serait-il plus judicieux de dire que *la conscience du présent se constitue en se transcendant vers le passé et l'avenir*[202].

Cette structure de la « conscience du présent » se superpose en fait à la structure du « cogito silencieux ». Il existe en effet plusieurs proximités entre la conscience du présent et le « cogito silencieux ». 1) Avant tout, la conscience du présent de même que le « cogito silencieux » consistent à se transcender (éclater) vers un *dehors* (à savoir le monde, autrui, le passé et l'avenir). 2) Le « cogito silencieux » ne sait rien de lui-même et ne se réalise ou ne s'effectue qu'à travers la parole ou la perception. Il n'est un cogito actuel « que lorsqu'il s'est exprimé lui-même ». Cela signifie qu'il s'agit aussi dans ce cogito d'une sorte d'*auto-constitution* (ou bien plutôt d'*auto-effectuation*) à l'aide de la parole ou de la perception. 3) Le « cogito silencieux » sous-tend « ma propre vie » et « ma propre pensée » dans la profondeur de la conscience, mais il est normalement caché dans l'accomplissement de divers actes particuliers. D'un côté, ce cogito fonctionne comme noyau du système de notre subjectivité, mais d'un autre côté, il ne s'actualise que lorsqu'il s'est exprimé dans la parole ou dans la perception. Le « cogito silencieux » constitue ainsi un *point aveugle* de notre conscience. En ce sens également, ce cogito se rapproche de la conscience du présent. En effet, Merleau-Ponty dit à propos du présent qu'il m'est trop proche pour que je puisse le voir en face, tout en ajoutant que c'est parce que j'ai un présent qu'il y a du temps[203]. Au même titre que le « cogito silencieux », la conscience du présent ne peut se manifester comme telle,

---

[202] A. de Waelhens a déjà relevé en 1967 ce double caractère apparemment contradictoire de la conscience temporelle de Merleau-Ponty : « [l]a temporalité surgit avec les anticipations et les rappels d'une subjectivité qui devient elle-même en sortant de soi, dans l'unité de sa dispersion » (Alphonse de Waelhens, *Op. cit.*, p. 303, nous soulignons) ; voir aussi : « la temporalité n'est rien d'autre que le surgissement d'une poussée inchoative d'ipséité qui s'intériorise en s'extériorisant » (*Ibid.*, p. 308). Rappelons que la subjectivité consiste chez Merleau-Ponty en un double mouvement « à partir de soi » et « vers soi » qui s'identifiera plus tard avec l'opération même de l'expression. La subjectivité ne cesse non seulement de se transcender mais aussi, ce faisant, de se retourner vers elle-même. Ce dont il s'agit dans la conscience temporelle, ce n'est donc pas une simple « dispersion » de mon présent vivant, mais plutôt une *unité dans* et *par* cette dispersion. Comme nous l'avons précédemment expliqué en prenant l'exemple du « jet d'eau », la subjectivité ne garde sa propre forme, sa propre *unité* que dans un mouvement dispersif du temps, et cela signifie aussi, à l'inverse, que la « dispersion » constitue la condition de l'*unité* de la subjectivité. La « dispersion » et l'« unité » ne s'opposent dès lors pas pour la subjectivité, ou en d'autres termes, ce qui caractérise la conscience merleau-pontienne du temps, c'est une *simultanéité* de la dispersion et de l'unité.

[203] PP, 484.

bien qu'elle soit une conscience *dernière* et *ultime* du temps. Il ne serait donc pas faux de dire que la conscience du présent et le « cogito silencieux » désignent la même structure de notre subjectivité – et même qu'ils sont identiques.

Nous pouvons maintenant répondre à la question que nous avons posée plus haut, à savoir pourquoi et comment « mon être » et « ma conscience » coïncident dans la conscience dernière du présent. C'est en fait parce que cette conscience du présent (c'est-à-dire le « cogito silencieux ») *fonde* (*stiften*) *son propre être* en éclatant vers le passé et l'avenir. La conscience dernière du présent, au même titre que le « cogito silencieux », se constitue, se sait, se réalise ou s'effectue dans son éclatement originaire vers le passé et l'avenir, et ce faisant *elle fonde par elle-même son propre être*. Nous avons déjà rappelé à la fin de notre deuxième chapitre que le phénomène de la « parole parlante » est synonyme du phénomène de la « fondation de l'être » qui définit pour Merleau-Ponty le « monde phénoménologique ». La « parole parlante » est l'unique phénomène dans lequel le « non-être » du « cogito silencieux » est entraîné à l'être du monde objectif. Cette « fondation de l'être » dans la parole est l'une des caractéristiques les plus importantes du « cogito silencieux ». Et dans la mesure où la conscience du présent est identique au « cogito silencieux », le phénomène de la « fondation de l'être » s'observe aussi dans cette conscience du présent. C'est-à-dire que la conscience du présent amène le « non-être » (du passé et de l'avenir) à l'être (du présent) en même temps qu'elle se transcende vers ces passé et avenir. On retrouve donc là aussi une « fondation de l'être » dans l'auto-transcendance de la conscience du présent. Ce qui importe ici, c'est que cet être qui se fonde alors est l'*être propre* de la conscience du présent elle-même. La conscience du présent fonde *son propre être* en se constituant ou en se transcendant vers le passé et l'avenir, dès lors que, au même titre que le « cogito silencieux », cette conscience du présent n'a aucun être préalable à son auto-constitution. Par conséquent, si « mon être » et « ma conscience » coïncident dans la conscience du présent, c'est parce que *cette conscience se crée par elle-même son propre être*.

Comme nous l'avons signalé précédemment, cette conscience du présent est paradoxalement caractérisée par une conscience *atemporelle*. Merleau-Ponty écrit à l'instar de Husserl que « la conscience dernière est 'sans temps' (*zeitlose*) en ce sens qu'elle n'est pas intratemporelle »[204]. Chez Husserl, comme le remarque A. Schnell, cette « atemporalité » « ne signifie pas que ces phénomènes [atemporels] seraient

[204] PP, 483.

privés d'un caractère temporel, mais qu'ils ne sont pas temporels au même titre que les objets-temps immanents *constitués* »[205]. Il s'agit dans cette atemporalité husserlienne d'une sorte de *déphasage* entre les temporalités « immanente » et « pré-immanente » : la temporalité pré-immanente se manifeste comme atemporelle pour la temporalité immanente parce qu'il y a un déphasage originaire et irréductible entre ces deux temporalités phénoménologiques. En revanche, cela n'est pas le cas chez Merleau-Ponty : si la « conscience dernière du présent » n'est pas dans le temps, ce n'est pas parce qu'il y a un déphasage entre le temps constituant et le temps constitué mais parce qu'elle « assume ou vit le temps et se confond avec la cohésion d'une vie »[206]. En d'autres termes, c'est parce que la conscience dernière du présent *ne fait qu'un avec le temps même* qu'elle n'est pas dans le temps. Nous avons déjà rappelé que la subjectivité *est* le temps chez Merleau-Ponty. Le rapport entre le temps et la conscience n'est pas un rapport extrinsèque, mais ils s'unifient intérieurement à travers le « non-être » et constituent ensemble une unité essentielle. C'est justement dans la mesure où la conscience du présent *est* le temps même qu'elle n'est pas *dans* le temps. L'atemporalité de la conscience du présent provient ainsi, pour Merleau-Ponty, du fait que cette conscience s'unifie au temps même.

Or, d'après Merleau-Ponty, cette atemporalité de la conscience du présent donne lieu à une « illusion de l'éternité »[207], parce qu'« être à présent, c'est être de toujours, et être à jamais »[208]. La conscience est souvent considérée par certains philosophes (surtout criticistes) comme *éternelle*, et cette conscience éternelle est prétendue capable de posséder le sens du passé et de l'avenir. Mais ce n'est qu'une *illusion*. Même si notre conscience dernière est *atemporelle*, cela ne signifie pas pour autant qu'elle est un être *éternel*. L'*atemporalité* de la conscience du présent n'implique en rien son *éternité*. Merleau-Ponty écrit à cet égard :

> Ce qui ne passe pas dans le temps, c'est le passage même du temps. Le temps se recommence : hier, aujourd'hui, demain, ce rythme cyclique, cette forme constante peut bien nous donner l'illusion de le posséder d'un coup tout entier, comme le jet d'eau nous donne un sentiment d'éternité. Mais la généralité du temps n'en est

[205] Schnell, *Op. cit.*, p. 161.
[206] PP, 483.
[207] PP, 484. F. Colonna essaie d'élucider d'une manière assez intéressante le sens et le statut de cette « éternité » dans la philosophie de Merleau-Ponty. Cf. « L'éternité selon Merleau-Ponty » (in *Alter. Revue de phénoménologie*, numéro 16, 2010, « Merleau-Ponty », pp. 139-155).
[208] PP, 483.

> qu'un attribut secondaire et n'en donne qu'une vue inauthentique, puisque nous ne pouvons seulement concevoir un cycle sans distinguer temporellement le point d'arrivée et le point de départ. Le sentiment d'éternité est hypocrite, l'éternité se nourrit du temps. Le jet d'eau ne reste le même que par la poussée continuée de l'eau[209].

L'« atemporalité » se confond certes avec l'« éternité ». Le sujet peut se prétendre *éternel* parce qu'il n'est pas dans le temps. L'atemporalité ne veut cependant pas dire que la conscience du présent est ainsi un être éternel, mais elle tient au fait que, comme nous l'avons dit, cette conscience ne fait qu'un avec le temps même. De même que le jet d'eau « ne reste le même que par la poussée continuée de l'eau », même si la conscience du présent nous semble être éternelle, ce n'est pas parce qu'elle est elle-même un être éternel mais parce qu'elle éclate et se transcende *sans cesse* vers le passé et l'avenir (au même titre que le « cogito silencieux », la conscience atemporelle du présent n'existe que dans son éclatement vers le passé et l'avenir). De ce fait, s'il y a quand même de l'éternel dans la conscience, il s'agit de la *continuation de son éclatement* et non pas de son existence en tant que telle.

Ce qui compte ici, c'est que cette « illusion de l'éternité » nous amène nécessairement à l'« illusion rétrospective » dans laquelle, rappelons-le, « on introduit en moi à titre d'objet explicite tout ce que je pourrai dans la suite apprendre de moi-même »[210]. Alors que l'« atemporalité » s'appuie sur l'éclatement continuel de la conscience du présent, l'« éternité » renvoie à un *temps figé*, et c'est dans ce temps figé que l'on se prétend détenteur d'un savoir sur soi-même et capable de posséder son propre passé et son propre avenir « d'un coup tout entier ». L'« illusion rétrospective » par laquelle on croit pouvoir connaître tout ce que l'on a appris, apprend et apprendra suppose cette « éternité » (et non pas l'« atemporalité ») de la subjectivité. Il existe ainsi une liaison étroite entre l'« illusion de l'éternité » et l'« illusion rétrospective ».

5. Récapitulation

Notre présent chapitre peut être résumé grâce aux trois propositions suivantes : 1) l'essence du temps est *non-ontique* ; 2) le temps se lie à la subjectivité à travers leur caractère commun de « non-être » ; 3) le « présent » est la temporalité propre à la

[209] PP, 484.
[210] PP, 436.

« transcendance active » de la conscience.

Dans son chapitre intitulé « la temporalité », Merleau-Ponty a découvert une relation fondamentale entre le temps et la subjectivité. Le temps dont l'essence consiste selon le philosophe en un « non-être » ne trouve son lieu que dans le « cogito silencieux » qui fonctionne comme un « réduit de non-être ». Le temps et la subjectivité se lient ainsi l'un à l'autre intérieurement par leur caractère commun de « non-être ». Or, alors que le passé et l'avenir sont *non-ontiques*, le « présent » est la temporalité *ontique*. Il s'identifie d'abord à une succession linéaire et homogène de « maintenants » dans le monde objectif des êtres et est donc considéré comme une représentation vulgaire du temps. Mais ce « présent » a malgré tout un certain « privilège » : il est en réalité la temporalité propre à la « transcendance active » de la conscience. Le présent est toujours déchiré entre le passé et l'avenir *non-ontiques*, mais en même temps il éclate et se transcende vers eux. On peut aller jusqu'à dire que cet éclatement du présent rend possible le temps même. Même si ce présent nous semble au premier abord *ontique*, ce n'est que parce que dans le présent, à savoir dans la « transcendance active » de la conscience, la conscience *coïncide avec* son être même, et non pas parce que ce présent est lui-même comme un être chosique dans le monde. Cette coïncidence de l'être et de la conscience du présent ne désigne cependant pas une *réification* de la conscience mais son *auto-constitution*. La conscience *se constitue* dans la temporalité du présent en se créant et en coïncidant avec son propre être. Il s'agit donc, dans la conscience du présent ainsi que dans le « cogito silencieux », d'une *fondation de l'être propre de la conscience*.

Chapitre 5
La philosophie de l'expression dans la *Phénoménologie de la perception*

Nous avons jusqu'à présent traité des quatre concepts fondamentaux tels qu'ils sont exposés dans la *Phénoménologie de la perception* : la « parole », le « cogito », « autrui » et le « temps », qui contribuent les unes et les autres à mettre au clair la question merleau-pontienne de l'« expression ». Nous nous proposerons dans ce dernier chapitre de notre première partie de montrer à nouveau en quoi consiste cette question de l'« expression » dans la *Phénoménologie*. Comme nous l'avons déjà indiqué dans l'« introduction » de cette étude, la philosophie de l'expression de Merleau-Ponty, qui pour la première fois apparaît de manière explicite dans ses écrits des années cinquante, trouve sa forme élémentaire dans cet ouvrage de 1945.

Le présent chapitre, ayant ainsi pour objet d'expliciter la problématique de l'expression dans la *Phénoménologie de la perception*, se divise en trois parties : 1) nous considérerons tout d'abord de quelle manière la notion d'expression est en jeu dans la *Phénoménologie*. Les différents problèmes que nous avons étudiés dans les quatre premiers chapitres annoncent déjà – de façon discrète mais tout à fait claire – la genèse de cette notion d'expression telle qu'elle se définira dans les textes des années cinquante comme un acte d'*auto-réalisation* de la conscience. Nous le montrerons dans un premier temps en résumant nos précédentes analyses ; 2) il nous faudra ensuite examiner les trois autres concepts également essentiels dans la *Phénoménologie* : la « perception », le « corps » et le « monde ». Ces trois notions très caractéristiques de la phénoménologie de Merleau-Ponty se présentent chacune sous un nouveau jour dans la problématique de l'expression. Nous déterminerons dans un second temps le sens de ces trois notions pour mettre en lumière le rôle particulier que joue chacune d'elles dans le cadre de la philosophie de l'expression. Ceci nous permettra d'approfondir davantage la question de l'expression chez Merleau-Ponty ; 3) nous envisagerons finalement le système phénoménologique conçu par Eugen Fink dans sa *Sixième méditation cartésienne*. Il y a selon nous des affinités entre la *Sixième méditation* et la *Phénoménologie de la perception*. Merleau-Ponty a lu en effet la *Sixième méditation* dès les années quarante et est le premier en France à avoir reconnu la centralité de ce travail. Mais l'influence que donne la *Sixième méditation* sur la *Phénoménologie* reste jusqu'à présent peu connue. La *Sixième méditation* n'est ainsi mentionnée que deux fois dans la *Phénoménologie*, et il n'est dès lors pas facile de déterminer cette influence d'une manière certaine. Nous essayerons donc dans un troisième temps de

préciser en quoi consiste l'influence cachée de la *Sixième méditation* sur la *Phénoménologie*. Ce faisant, nous verrons qu'en réalité l'idée merleau-pontienne d'expression s'inspire implicitement de la phénoménologie finkienne et notamment de son idée d'« advenir à soi-même » de la subjectivité transcendantale.

1. Le problème de l'expression dans la Phénoménologie de la perception

Nous essayerons dans cette première section de préciser comment et sous quelle forme la notion d'expression apparaît et fonctionne dans la *Phénoménologie de la perception*. Pour ce faire, nous pouvons tout d'abord revenir brièvement sur la définition exacte de l'expression faite par Merleau-Ponty lui-même (nous nous y arrêterons de nouveau dans notre deuxième partie). Ainsi, il énonce manifestement dans son cours donné à la Sorbonne et portant sur *La conscience et l'acquisition du langage* (durant l'année 1949-1950) que l'« expression » est « l'acte même par lequel se réalise la conscience »[211]. Cette définition simple et limpide est d'autant plus importante pour nous qu'elle est presque la seule établie par notre philosophe concernant ce sujet. L'« expression » s'identifie ainsi à l'*auto-réalisation* de la conscience.

Or, nous avons confirmé dans nos chapitres précédents qu'on a affaire dans certains problèmes de la *Phénoménologie* à un acte d'*auto-transcendance* de la conscience – opéré toujours au moyen de la « parole parlante » –, et que cette *auto-transcendance* est également une *auto-réalisation* (ou une *auto-effectuation*). Dès lors, suivant la définition ci-dessus des années cinquante, on peut à juste titre considérer cet acte d'*auto-transcendance* de la conscience comme une « expression ». Ou plutôt serait-il plus juste de dire que la notion merleau-pontienne d'« expression » trouve son origine dans cette idée d'*auto-transcendance* de la conscience conçue dans l'ouvrage de 1945.

Revenons maintenant sur nos analyses antérieures en vue d'approfondir ce point. En effet, nous avons déjà démontré dans nos précédentes analyses que les quatre problèmes fondamentaux de la *Phénoménologie de la perception* (à savoir la « parole », le « cogito », « autrui » et le « temps ») tournent autour de l'acte d'*auto-transcendance* de la conscience – lequel apparaît sous différentes formes selon les problèmes considérés. Nous voudrions reprendre ci-après ces quatre problèmes constitutifs et

[211] MS, 45.

récapituler leurs aspects essentiels de manière brève et concise pour ressaisir cet acte d'*auto-transcendance* dans son ensemble et éclaircir la relation entre cet acte et l'opération d'expression.

1) La « parole » : ce qui compte dans le cas de la parole, c'est qu'elle *effectue* le sens. La parole dite « parlante », qui se distingue de la parole « parlée », à savoir de la sédimentation des significations conceptuelles, naît du « silence primordial » et *effectue* ou *réalise* son sens. Ce sens est complètement nouveau par rapport à des significations déjà disponibles parce qu'il n'existe pas avant son effectuation même par la parole. En ce sens, cette parole merleau-pontienne se démarque nettement de la *traduction* d'une pensée intérieure. Ce qui s'exprime dans la parole, ce n'est pas une pensée qui préexiste hors de la parole mais un sens qui n'apparaît essentiellement qu'avec la parole. Par conséquent, le sens s'unifie toujours avec la parole, et il existe donc une *co-apparition*, un *co-surgissement* du sens et de la parole dans le phénomène de la « parole parlante ». Il faut souligner que ce sens de la parole se distingue de la notion husserlienne de « signification (*Bedeutung*) » « comme entité idéale pourvue d'une certaine forme d'identité » et « qui est le support de l'objectivité de la science »[212]. Alors que l'analyse husserlienne de la signification suppose toujours que celui qui parle comprend ce qu'il dit et qu'il existe dans le langage une relation indissoluble avec une signification idéale et objective, la « parole parlante » de Merleau-Ponty s'effectue *sans aucune précompréhension* de ce dont elle parle. Elle ne sert donc pas de « support de l'objectivité de la science » bien que ce soit à partir des « paroles parlées » (le langage institué) que « d'autres actes d'expression authentique [...] deviennent possibles »[213]. De plus, cette parole purement expressive n'est pas un « phénomène sonore ». La « parole parlante » n'a rien à voir avec l'aspect sonore du mot ou, tout simplement, le son de la voix. La « parole parlante » prend son « origine » dans le « silence primordial » qui met entre parenthèses tous les bruits et toutes les significations conceptuelles du mot. La parole est donc un pur phénomène expressif.

2) Le « cogito » : ce phénomène purement expressif de la « parole parlante » joue également un rôle central et décisif dans le système de la subjectivité. La structure de la subjectivité merleau-pontienne se compose de deux sortes de cogito : le « cogito silencieux » et le « cogito parlé ». Alors que le « cogito parlé » est par nature médiatisé par le langage institué, le « cogito silencieux » reste toujours dans le silence et n'a

---

[212] Jocelyn Benoist, *Entre acte et sens. La théorie phénoménologique de la signification* (Paris, Vrin, coll. « Problèmes et controverses », 2002), p. 10.
[213] PP, 229.

donc pas de langage. Le « cogito parlé » représente notre pensée particulière et discursive qui s'exprime nécessairement dans le langage courant. Le « cogito silencieux » se trouve au contraire « avant toute parole ». Mais c'est précisément ce cogito sans langage qui soutient notre conscience consistant dans la « transcendance active ». Pour notre philosophe, la conscience est intrinsèquement caractérisée comme une « transcendance active », à savoir une *auto-transcendance* : la conscience consiste à *se transcender*. Cette auto-transcendance de la conscience constitue justement pour Merleau-Ponty l'essence même de la subjectivité. Mais pour que la conscience se transcende ainsi, il faut qu'une *équivoque fondamentale* existe dans cette conscience, dès lors que c'est en dépassant cette équivoque inhérente à la conscience que celle-ci se transcende. Le « cogito silencieux » constitue, soulignons-le encore une fois, cette équivoque même. Or, Merleau-Ponty dit que ce cogito est aussi un « réduit de non-être ». Il y a dans la philosophie de Merleau-Ponty un vif contraste entre l'être et le « non-être ». Le « cogito silencieux » est la seule sphère où se trouve le « non-être » dans notre monde plein d'êtres. Merleau-Ponty écrit à cet égard que « [j]e ne deviens jamais tout à fait une chose dans le monde, il me manque toujours la plénitude de l'existence comme choses »[214]. Et d'ajouter que « le non-être qui nous constitue ne saurait s'insinuer dans le plein du monde »[215]. Ce qui caractérise la subjectivité merleau-pontienne est ce « manque » de l'être, à savoir, le « non-être ». Ce « non-être » n'est cependant pas un « rien » ni un « néant » mais *ce qui est à effectuer* dans l'*auto-transcendance* de la conscience (donc dans la « parole parlante ») : c'est à travers l'*effectuation* de ce « non-être » qu'un nouvel être *se fonde*, et cette « fondation de l'être » constitue proprement le « monde phénoménologique ».

D'après Merleau-Ponty, « la pensée se transcende dans la parole ». C'est-à-dire que l'auto-transcendance de la pensée s'effectue essentiellement au moyen de la parole. Cette parole dans laquelle se transcende la pensée n'est évidemment pas la « parole parlée » mais la « parole parlante » qui est selon lui la parole « authentique » et même « transcendantale ». Nous avons conclu de là que la « parole parlante » et l'*auto-transcendance* de la conscience sont les deux faces d'un même phénomène. La conscience se transcende en effectuant le « non-être » propre à notre « existence » dans la « parole parlante ». La « subjectivité » signifie pour Merleau-Ponty la sphère de l'ensemble de ces effectuations de la conscience.

3) « Autrui » : le problème d'autrui est communément considéré comme une des

[214] PP, 192-193.
[215] PP, 499.

pierres d'achoppement de la phénoménologie merleau-pontienne de la perception, qui la conduisent à un « échec »[216]. La plupart des commentateurs s'habituent à penser que Merleau-Ponty ne parvient finalement pas à dépasser le problème traditionnel d'autrui. D'un côté, il se contente de découvrir l'expérience syncrétique du corps et, de l'autre, il tente de réduire l'altérité d'autrui à une conscience « indéclinable » (à savoir au « cogito silencieux »). Il faut certes reconnaître que la solution de Merleau-Pony n'est pas très satisfaisante à l'égard de ce problème. On ne s'aperçoit pas cependant qu'elle a en réalité une relation intime avec la notion de « cogito silencieux ». Pour Merleau-Ponty, il s'agit dans le problème d'autrui de fonder la « coexistence » avec autrui, et cette « coexistence » est rendue possible justement par l'*auto-transcendance* du « cogito silencieux ». D'après Merleau-Ponty, ce « cogito silencieux » n'est un cogito que « lorsqu'il s'est exprimé lui-même », et cela signifie – en tenant compte de l'identité de l'« expression » du cogito et de son « auto-transcendance » – que pour être un cogito actuel, le « cogito silencieux » *est obligé de se transcender*, en sortant de son propre silence, vers le monde social et intersubjectif dans lequel on rencontre et coexiste avec autrui. C'est ainsi qu'un sujet coexiste avec d'autres sujets dans un seul monde social. La « coexistence » avec autrui s'appuie sur l'auto-transcendance du « cogito tacite » vers autrui et son monde. Si nous sommes sociaux, c'est que nous sommes forcés de sortir du silence de notre existence et de nous transcender vers autrui. La transcendance du cogito joue ainsi un rôle essentiel également dans le problème d'autrui.

4) Le « temps » : il s'agit dans l'analyse merleau-pontienne du temps de chercher un lien intrinsèque entre la temporalité et la subjectivité. Il y a aussi, dans ce problème du temps, un même contraste que celui que nous avons déjà remarqué dans l'analyse du cogito, c'est-à-dire le contraste entre l'être et le non-être. Pour Merleau-Ponty, le temps est par nature *non-ontique*, tandis que le monde est toujours plein d'êtres. Pour comprendre le lien que noue le temps avec la subjectivité, il faut rappeler que celle-ci est le « réduit de non-être ». Le temps non-ontique ne trouve sa place que dans le « cogito silencieux » fonctionnant comme un « réduit de non-être »[217]. Ce réduit « où l'être ne pénètre pas » rend possible le fait que le temps existe dans le monde des êtres, et dans cette mesure le temps a besoin nécessairement d'une subjectivité pour pouvoir exister dans le monde. Dès lors, la subjectivité et la temporalité s'unissent et

[216] Renaud Barbaras, *De l'être du phénomène. Sur l'ontologie de Merleau-Ponty* (Grenoble, Millon, coll. « Krisis », 1991), p. 51.
[217] Voir notre deuxième chapitre.

s'emboîtent même à travers le non-être. Or, ce qui est non-ontique dans le temps, ce ne sont à la vérité que le passé et l'avenir. Le présent est par ailleurs la temporalité *ontique* qui est propre au monde des êtres (« [...] je communique dans le présent avec une plénitude insurpassable »[218]). Ce présent est toujours *déchiré* entre le passé et l'avenir. Mais on devrait plutôt dire que c'est ce *déchirement* du présent qui caractérise proprement notre conscience : le temps implique inévitablement la conscience dans un mouvement *dispersif*, et l'essence de celle-ci consiste par conséquent en un « éclatement » temporel. Cet « éclatement » originaire de la conscience est radicalement *imprévisible* dans la mesure où le présent de la conscience est toujours déchiré ou dispersé entre le passé et l'avenir.

Il faut enfin noter que ce présent ontique – qui est déchiré entre le passé et l'avenir et qui est considéré (dans une perspective heideggerienne) comme une représentation vulgaire du temps – a cependant un certain *privilège*. C'est-à-dire que le présent est en fait la temporalité propre à la « transcendance active » de la conscience. La conscience se transcende essentiellement dans le présent. Si le présent nous paraît ontique, ce n'est que parce que la conscience fonde par elle-même et coïncide avec son propre être dans ce présent. L'être de la conscience se fonde, se constitue dans l'auto-transcendance de la conscience. Le présent est donc la temporalité propre à cette auto-constitution de l'être de la conscience, et cela veut dire également que le phénomène de l'expression s'effectue dans la temporalité du présent. Il faut ajouter en outre que cette temporalité du présent est paradoxalement une *atemporalité*. Dans la mesure où le présent est la source même d'où jaillit le temps et que dans ce présent la subjectivité s'unit parfaitement avec le temps (pour Merleau-Ponty la subjectivité *est* le temps), le présent (et donc aussi la conscience) est lui-même *hors du temps*. Cette atemporalité du présent nous donne souvent une « illusion de l'éternité » (qui nous conduit forcément à l'« illusion rétrospective »). Il ne faut cependant pas confondre, comme c'est le cas chez les philosophes idéalistes, cette « atemporalité » de la conscience avec son « éternité ». Ce qui est atemporel, ce n'est pas l'existence même de la conscience mais la *continuité* de son acte d'*auto-transcendance* qui s'effectue sans cesse comme un « jet d'eau ».

Ces quatre problématiques ayant toutes trait à l'acte d'*auto-transcendance* de la conscience sont en effet en mesure de contribuer à une clarification de l'opération de l'expression, dans la mesure où cette *auto-transcendance* est également une

[218] PP, 390.

auto-réalisation, et où, comme nous l'avons déjà vu, l'expression fut elle aussi définie ultérieurement comme l'« acte même par lequel se réalise la conscience ». Dans la *Phénoménologie de la perception*, l'expression intervient sous la forme d'un acte d'*auto-transcendance* de la conscience, et on peut dès lors considérer que toutes les caractéristiques de cet acte – que nous venons de résumer ci-dessus – s'appliquent également à l'expression. Dans une telle optique, nous essayerons de dégager ci-après certains traits essentiels de l'opération d'expression de ces caractéristiques particulières de l'acte d'*auto-transcendance* de la conscience.

D'abord, comme l'indique l'idée de la « parole parlante », l'« expression » est une *effectuation* du sens et de la pensée, et n'est jamais leur « traduction ». Il n'y a aucun « texte original » à traduire dans l'expression proprement dite[219]. L'expression ne traduit pas une « signification conceptuelle » mais effectue ou réalise un « sens » qui n'existe pas avant cette effectuation. Autrement dit, l'expression est la naissance même d'un nouveau sens. Elle doit donc être distinguée d'un acte intentionnel au sens husserlien du terme. L'expression n'a aucun objet visé ni aucun objet remplissant mais c'est plutôt le « manque » de ces objets qui motive la genèse de l'expression.

Deuxièmement et comme déjà souligné à plusieurs reprises, l'« expression » désigne dans la *Phénoménologie* une *auto-transcendance* ou une *auto-réalisation* de la conscience, et c'est exactement la définition que Merleau-Ponty lui-même a donnée de la notion d'expression dans les années cinquante. L'« expression » signifie chez Merleau-Ponty le fait que la conscience se transcende ou se réalise dans la « parole parlante ». L'expression est donc l'expression (l'*auto-expression*, plus exactement) de la conscience. Mais cette auto-expression de la conscience n'est pas à saisir ici au sens psychologique : l'expression ne consiste pas dans la manifestation d'une pensée intérieure et déjà claire, mais elle consiste à se transcender en réalisant ou en effectuant un « non-être » propre à notre existence.

Troisièmement, l'idée merleau-pontienne d'autrui nous enseigne que la conscience *se doit de se transcender* et que ce vers quoi se transcende la conscience est le « monde ». Le « cogito silencieux » ne demeure pas dans son silence solitaire et est toujours obligé de se transcender vers le monde intersubjectif. La « coexistence » avec autrui se base sur cette transcendance *ininterrompue* de la conscience. Cela signifie également que l'expression n'est pas un acte contingent de la conscience mais qu'elle

[219] PP, 194. « Ainsi compris, le rapport de l'expression à l'exprimé ou du signe à la signification n'est pas un rapport à sens unique comme celui qui existe entre le texte original et la traduction. »

est tout à fait essentielle et fondamentale pour toutes nos expériences. On pourrait même dire que l'expression constitue la condition de possibilité de notre expérience et donc qu'elle est une opération *transcendantale*. Merleau-Ponty refuse constamment l'idéalisme néo-kantien dans la *Phénoménologie de la perception* mais cela ne veut toutefois pas dire qu'il renonce à fonder *transcendantalement* le sol de notre expérience. Bien au contraire, il cherche toujours une autre dimension transcendantale à laquelle demeurent aveugles l'idéalisme et l'empirisme traditionnels. Cette nouvelle dimension transcendantale n'est rien d'autre, selon nous, que l'« expression ».

Pour finir, l'analyse du « temps » nous montre que l'expression est un mouvement *originairement temporel*. La notion d'« expression » se traduit ici par un « éclatement » temporel de la conscience. L'*auto-transcendance* de la conscience est originairement temporelle, ou encore on peut même dire qu'elle est la *source* même du temps, dans la mesure où le temps surgit de l'éclatement du présent de la conscience vers le passé et le futur. La transcendance de la conscience s'effectue essentiellement dans le présent, et à ce moment du présent, l'être propre de la conscience *se constitue* dans le mouvement de l'expression. L'expression se caractérise donc ici par une *auto-constitution temporelle de l'être propre de la conscience*. Or, Merleau-Ponty a déterminé le « monde phénoménologique » comme une « fondation de l'être » qui s'oppose à une « explicitation d'un être préalable ». Si on prend en compte le fait que l'être se fonde ainsi dans la transcendance de la conscience, on comprend alors que la notion d'expression touche aussi le noyau de sa conception de la « phénoménologie ».

Nous avons dans cette section résumée les analyses de nos chapitres précédents et en avons tiré diverses propriétés constitutives de l'opération d'expression dans la *Phénoménologie de la perception*. Nous avons maintenant compris que la notion d'expression – qui se définira dans les années cinquante comme une *auto-réalisation* de la conscience – apparaît et fonctionne déjà dans cet ouvrage de 1945 sous forme d'acte d'*auto-transcendance* de la conscience, et qu'elle traverse certains problèmes fondamentaux de la *Phénoménologie* et sert aussi de fil conducteur à la compréhension de la tentative philosophique de ce livre.

2. La perception, le corps et le monde

Dans la section précédente, nous avons repris les analyses des quatre problèmes fondamentaux de la *Phénoménologie de la perception* et en avons dégagé plusieurs traits essentiels de la notion d'expression de Merleau-Ponty. Mais il y a de plus trois

autres concepts tout aussi importants qu'il nous faut examiner ici pour mettre en lumière l'essence de la notion d'expression dans la *Phénoménologie*, à savoir, la « perception », le « corps » et le « monde ».

Il va sans dire que la *Phénoménologie de la perception* est consacrée à l'analyse phénoménologique du « corps phénoménal » et aussi qu'une telle analyse est étroitement liée à celle de la « perception ». On sait bien que dans ce livre, Merleau-Ponty a essayé de remplacer la puissance constitutive de la conscience transcendantale par une opération perceptive du sujet anonyme et corporel. Il s'agit dans son premier ouvrage majeur de surmonter diverses dichotomies classiques (entre le sujet et l'objet, l'esprit et le corps, l'intériorité et l'extériorité, etc.) en procédant à l'analyse phénoménologique du corps et de la perception. Merleau-Ponty ne cesse d'approfondir et d'enrichir ces sujets tout au long de sa carrière philosophique. Le corps et la perception ont en effet une importance considérable non seulement dans la *Phénoménologie* mais aussi dans tous ses autres écrits tardifs.

De même que le corps et la perception, le « monde » est l'un des concepts les plus importants dans la réflexion merleau-pontienne. La subjectivité est pour le philosophe fondamentalement un « être au monde » et ne peut donc pas exister indépendamment de son inhérence au monde. Le monde forme avec le corps et la perception une *trilogie* essentielle dans la *Phénoménologie*. Toutefois, il nous semble que Merleau-Ponty laisse sans réponse précise la question de savoir *ce qu'est* le monde dans sa philosophie. Il y a en effet plusieurs couches du monde : perceptive, physique (naturelle, chosique et ontique), sociale (culturelle, humaine et intersubjective), phénoménale (phénoménologique), etc. Le monde nous paraît donc être un terme très polysémique dans la *Phénoménologie*. Nous avons déjà caractérisé le monde comme ce vers quoi se transcende la conscience. Cette détermination n'est cependant pas encore suffisante pour saisir le véritable sens du monde tel qu'il est conçu dans la *Phénoménologie*. Il nous faut donc préciser de nouveau ce sens du monde et en particulier par rapport au problème de l'expression.

Cette section n'a pas pour autant pour objectif de donner une définition univoque à ces trois concepts. Nous nous bornerons ici à rechercher le rôle qu'ils jouent dans la problématique de l'expression. En d'autres termes, nous chercherons dans cette section le lien que nouent ces concepts avec celui de l'expression. Cela nous permettra de comprendre que dans la philosophie de Merleau-Ponty, l'« expression » est un « concept opératoire » au sens finkien du terme, tandis que la perception et le corps (et le monde aussi) constituent des « concepts thématiques ».

1) La « perception » : commençons d'abord par la perception. Comme nous l'avons déjà indiqué plus haut, la perception constitue sans aucun doute l'une des problématiques les plus foncières dans toute la philosophie de Merleau-Ponty. En effet, on ne pourrait pas parler de cette dernière sans toucher à la perception. De plus, c'est cette problématique de la perception qui a rapproché le philosophe de la phénoménologie husserlienne dans les années trente, c'est-à-dire avant même qu'il entame ses deux thèses. Merleau-Ponty écrit dans un projet de travail présenté en 1934 pour le renouvellement d'une subvention à la Caisse nationale des Sciences et intitulé « La nature de la perception » : « [u]ne nouvelle étude de la perception a paru justifiée par le développement contemporain des recherches philosophiques et expérimentales : – par l'apparition, en Allemagne notamment, de nouvelles philosophies qui mettent en question les idées directrices du criticisme, jusque-là dominantes dans la psychologie comme dans la philosophie de la perception »[220]. Les « nouvelles philosophies » dont il parle ici désignent en priorité la phénoménologie de Husserl. En effet, Merleau-Ponty consacre dans les pages suivantes un paragraphe de ce projet à une explication plus minutieuse de la phénoménologie husserlienne, et dans ce contexte il écrit aussi : « [l]a phénoménologie et la psychologie qu'elle inspire méritent donc la plus grande attention en ce qu'elles peuvent nous aider à réviser les notions de conscience et de sensation, à concevoir autrement le 'clivage' de la conscience »[221]. Son intérêt philosophique pour la phénoménologie husserlienne consiste dès lors en ceci qu'elle l'aide « à réviser les notions de conscience et de sensation ». La phénoménologie est donc avant tout considérée par lui comme une nouvelle philosophie de la perception et de la sensation, qui oblige « à revenir sur les postulats de la conception classique de la perception »[222].

Il nous faut ensuite souligner que la *Gestaltpsychologie* occupe une place également importante dans toute la pensée merleau-pontienne de la perception. Merleau-Ponty ne se contente pas des méthodes et des résultats des analyses auxquelles procèdent la physiologie et la pathologie contemporaines et essaie donc de chercher une autre manière de traiter le phénomène de la perception dans cette *Gestaltpsychologie*, doctrine qui était développée à cette époque-là par Gelb, Goldstein, Köhler et Wertheimer. D'après Merleau-Ponty la *Gestalt* est « une organisation spontanée du champ sensoriel qui fait dépendre les prétendus 'éléments' de 'touts'

[220] PS, 17.
[221] PS, 24.
[222] PS, 13.

eux-mêmes articulés dans des touts plus étendus »[223], et « [p]our la *Gestaltpsychologie* un objet ne se met pas en relief par sa 'signification' (meaning) mais parce qu'il possède dans notre perception une structure spéciale : la structure de la 'figure sur un fond' »[224]. On sait bien que Merleau-Ponty s'inspire beaucoup de cette idée de « structure de la figure sur un fond » pour une construction de sa propre théorie de la perception. Son premier ouvrage, *La structure du comportement*, qui a pour objet de « comprendre les rapports de la conscience et de la nature »[225], repose déjà entièrement sur cette idée gestaltiste (même si Merleau-Ponty critique finalement la *Gestaltpsychologie* dans ce livre de 1938).

Cette *Gestaltpsychologie* montre en fait, pour Merleau-Ponty, une parenté avec la phénoménologie husserlienne : elle lui apprend que la phénoménologie n'est pas très loin de la psychologie. Merleau-Ponty fait sur ce point une remarque tout à fait juste et sagace dans le projet déjà cité, en mentionnant les travaux de Fink : « [l]es analyses proprement phénoménologiques, par exemple celles du souvenir et de l'image, qui ont été publiées dans le *Jahrbuch* (par exemple Fink, *Vergegenwärtigung und Bild*, *Jahrbuch für Philosophie und Phänomenologiche Forschung*, XI) ne sont pas sans conséquence pour la psychologie. Mais il faut insister sur ce fait qu'elles ne visent nullement à *remplacer* la psychologie. La rénovation dont il s'agit n'est pas une invasion. Il s'agit de renouveler la psychologie *sur son propre terrain*, de vivifier *ses méthodes propres* par des analyses qui fixent le sens toujours incertain des essences fondamentales comme celles de 'représentation', 'souvenir', etc. ([...]) »[226]. Comme c'était déjà le cas chez Husserl, la psychologie et la phénoménologie ne s'opposent pas, ne constituent pas une alternative méthodologique, mais elles peuvent en réalité *coopérer* notamment en matière de recherche de la perception. La *Gestaltpsychologie* montre ainsi pour le philosophe la possibilité d'une *coopération* de la phénoménologie et de la psychologie.

Or, l'un des objectifs de cette analyse merleau-pontienne de la perception est de dépasser les philosophies idéaliste et empiriste. La perception se réalise toujours « dans le mode du 'On' »[227] et forme donc « une expérience non-thétique, préobjective et préconsciente »[228]. Elle constitue par là même un « troisième genre d'être » qui

[223] PS, 25.
[224] PS, 26
[225] SC, 1.
[226] PS, 22-23.
[227] PP, 277.
[228] PP, 279.

échapperait en même temps à l'intellectualisme et à l'empirisme. Dans la perception, nous prenons (plus exactement, « reprenons ») contact avec le monde, et ce contact perceptif avec le monde est par nature préobjectif et préconscient. « Dans la perception nous ne pensons pas l'objet et nous ne nous pensons pas le pensant, nous sommes à l'objet et nous nous confondons avec ce corps qui en sait plus que nous sur le monde, sur les motifs et les moyens qu'on a d'en faire la synthèse. »[229] Merleau-Ponty emploie les termes « communication », « communion », « accouplement »[230] et « inhérence »[231] pour exprimer ce contact perceptif et préobjectif avec le monde. La perception est ainsi d'abord à comprendre comme un acte anonyme et préconscient par lequel le sujet (re)prend contact avec le monde avant toute objectivation.

La perception ainsi déterminée assume en réalité également un certain rôle dans la problématique de l'expression : la perception est une sorte d'acte *expressif*, à savoir un acte d'*auto-transcendance*. Selon les dires de Merleau-Ponty, c'est *en se transcendant* que la perception nous fait prendre contact avec le monde. Il écrit par exemple : « [e]lle [la perception] m'ouvre à un monde, <u>elle ne peut le faire qu'en me dépassant et en se dépassant</u> [...] ».[232] La perception est non seulement un acte anonyme qui nous lie au monde avant toute prise de conscience, mais aussi, comme nous l'avons déjà souligné dans notre troisième chapitre, l'un des actes particuliers « dans lesquels il [le soi] perd contact avec lui-même »[233] et par lesquels le soi se dépasse vers le monde. Ou pour le dire autrement, c'est la perception même qui se transcende dans notre contact anonyme avec le monde. Dans cette perception « se dépassant », nous perdons le contact solitaire et silencieux avec nous-mêmes et nous nous dépassons nous aussi vers le monde. On peut donc dire que c'est en nous transcendant vers le monde que nous reprenons contact avec le monde par la perception. La perception est l'acte qui ouvre notre soi silencieux au monde perçu de manière irréversible. Merleau-Ponty dit à cet égard : « [d]ès que l'existence [le « cogito silencieux »] se rassemble et s'engage dans une conduite, elle tombe sous la perception »[234]. La perception est ainsi *ce sous quoi tombe notre existence silencieuse*. Elle est en ce sens qualifié d'« acte violent »[235] dans lequel notre existence qui demeurait silencieuse est forcée de s'ouvrir au monde

[229] PP, 275-276.
[230] PP, 370.
[231] PP, 403.
[232] PP, 432. Nous soulignons.
[233] PP, 411.
[234] PP, 415.
[235] PP, 415.

parlé. Nous perdons un pur contact avec nous-mêmes et nous nous dépassons vers le monde dans la perception ; ce n'est qu'ainsi que nous réussissons à reprendre un contact perceptif avec le monde. La perception est, au même titre que la parole, un acte *expressif*.

2) Le « corps » : il va aussi de soi que l'apport le plus important de la *Phénoménologie de la perception* est la découverte de la couche « phénoménale » du corps. Concernant cette découverte de la nouvelle dimension de notre corps, Merleau-Ponty s'inspire de l'analyse phénoménologique du « corps propre (*Leib*) » à laquelle Husserl a par exemple procédé dans ses *Méditations cartésiennes* et ses *Idées II*, et également de l'analyse psychologique et psychanalytique qu'ont faite en particulier Jean Lhermitte et Paul Shilder des diverses anomalies du corps humain (et aussi du « schéma corporel »). L'idée de « corps phénoménal » ainsi formée est en effet la plus caractéristique de la philosophie de Merleau-Ponty, surtout celle de sa première période. Avant de préciser le rôle que joue ce « corps phénoménal » dans la problématique de l'expression[236], nous verrons ci-après très brièvement ses quelques traits fondamentaux qui sont déjà bien connus et ont été largement abordés par les commentateurs.

En premier lieu, le « corps phénoménal » est censé être *préobjectif* et *préscientifique*, et il se distingue donc du « corps objectif » qui n'en est qu'« une image appauvrie » et qui n'a qu'« une existence conceptuelle ». Ce « corps objectif » est le corps « comme édifice chimique ou assemblage de tissus » qui « est formé par appauvrissement à partir d'un phénomène primordial du corps-pour-nous, du corps de l'expérience humaine ou du corps perçu »[237]. En revanche, le « corps phénoménal » est le corps tel que nous le percevons et tel que nous le vivons. Nous éprouvons dès lors toujours le « corps phénoménal » comme le « nôtre », comme un corps « pour moi »[238]. Merleau-Ponty écrit à cet égard : « [q]u'il s'agisse du corps d'autrui ou de mon propre corps, je n'ai pas d'autre moyen de connaître le corps humain que de le vivre, c'est-à-dire de reprendre à mon compte le drame qui le traverse et de me confondre avec lui. Je suis donc mon corps, au moins dans toute la mesure où j'ai un acquis et réciproquement mon corps est comme un sujet naturel, comme une esquisse provisoire

[236] Sur le rapport entre l'expression et le corps chez Merleau-Ponty (et chez Husserl), voir aussi Pierre Rodrigo, *L'intentionnalité créatrice. Problème de phénoménologie et d'esthétique* (Paris, Vrin, coll. « Problèmes et controverses », 2009), pp. 40-43.
[237] PP, 403-404.
[238] PP, 123.

de mon être total. »[239] Le « corps objectif » est au contraire le corps tel que le décrivent par exemple la biologie ou la physiologie. Il existe toujours comme une chose du monde et « appartient » donc « au 'pour autrui' »[240].

Ces deux types de corps phénoménologiquement distincts ne sont cependant pas séparés de manière tranchée. Comme le montre la fameuse analyse d'« une organisation ambiguë où les deux mains peuvent alterner dans la fonction de 'touchante' et de 'touchée' »[241], et comme le relève à juste titre Pascal Dupond, le corps phénoménal « enveloppe le corps objectif dans sa propre profondeur »[242]. Il y a dès lors une « circularité réversible » entre le corps phénoménal et le corps objectif, n'aboutissant pourtant « jamais à une *identité* »[243], comme c'est aussi le cas quand les deux mains se touchent, la main droite et la main gauche n'étant jamais touchantes *en même temps*. Or, le fait que personne ne parvient ainsi jamais à se toucher touchant nous conduit à l'idée d'« incomplétude de toute constitution du corps propre »[244], sur laquelle Merleau-Ponty insiste souvent plus que ne le fait Husserl lui-même. Le corps propre et phénoménal *ne se constitue pas complètement* dans la mesure même où il ne peut pas être *à la fois* touchant et touché, et échappe donc à toute opération réflexive.

Deuxièmement, le « corps phénoménal » n'est pas seulement un corps anonyme et préobjectif mais constitue aussi un *lieu d'enchevêtrement de multiples régimes d'existence* tels que la sensation, la sexualité, l'affectivité, la sociabilité, la temporalité et la liberté, etc[245]. Merleau-Ponty écrit lui-même que l'unité du corps « est toujours autre chose que ce qu'il est, toujours sexualité en même temps que liberté, enraciné dans la nature au moment même où il se transforme par la culture, jamais fermé sur lui-même et jamais dépassé »[246]. Le corps est donc l'« ambiguïté » même de notre existence où tous les éléments existentiels se pénètrent, s'enchevêtrent et s'entrelacent[247].

Troisièmement, le corps a pour rôle la *médiation entre nous et le monde*. C'est effectivement la caractéristique la plus fondamentale du concept merleau-pontien de

---

[239] PP, 231.
[240] PP, 123.
[241] PP, 109.
[242] Pascal Dupond, *Dictionnaire Merleau-Ponty*, op. cit., p. 41.
[243] Madison, *Op. cit*., pp. 45-46 ; Socratis Délivoyatzis, *La dialectique du phénomène (Sur Merleau-Ponty)* (Paris, Méridiens-Klincksieck, coll. « Épistémologie », 1987), p. 106.
[244] Franck Robert, *Op. cit.*, p. 56.
[245] Pascal Dupond, *Dictionnaire Merleau-Ponty*, op. cit., p. 42.
[246] PP, 231.
[247] Madison, *Op. cit*., p. 46 ; Délivoyatzis, *Op. cit*., p. 101.

corps (surtout tel qu'il est conçu dans la *Phénoménologie de la perception*) que les commentateurs soulignent assez souvent. Le « corps phénoménal » est une « manière même [du sujet] d'être présent au monde »[248] ou encore « une vue sur le monde »[249], et il nous offre ainsi une « ouverture au monde »[250]. Merleau-Ponty insiste lui-même sur ce point à plusieurs reprises dans la *Phénoménologie de la perception*. Il écrit par exemple que le corps est le « véhicule de l'être au monde »[251] ou le « moyen de notre communication avec lui [le monde] »[252]. Il ajoute également que « [*j*]'*ai* le monde comme individu inachevé à travers mon corps comme puissance de ce monde [...] »[253]. C'est précisément par l'intermédiaire du corps propre que nous sommes face au monde et reprenons un contact perceptif avec le monde. Ou plutôt pourrait-on dire, en reprenant encore une fois les propres termes de Merleau-Ponty, que « mon corps est mouvement vers le monde, le monde, point d'appui de mon corps »[254].

En dernier lieu, le « corps phénoménal » est l'« auteur » de l'« espace ». Madison écrit à cet égard : « [m]on corps m'enseigne ce qu'est l'espace parce qu'il en est lui-même l'auteur. C'est le corps qui fait qu'il y a pour moi un loin et un proche, un bas et un haut »[255]. Le sujet corporel non pas comme un « je pense » mais comme un « je peux »[256] est l'*ici absolu* de toute expérience, à partir duquel tout espace peut être orienté et qui ouvre toute perspective sans être lui-même mis en perspective. Le « corps phénoménal » n'est donc pas lui-même dans l'espace mais c'est plutôt l'espace (non pas objectif mais existentiel) qui a son fondement dans le « corps phénoménal ».

Par rapport à ces caractéristiques essentielles qui ont déjà été largement évoquées par plusieurs interprètes, ce que nous voulons mettre en avant ici concernant le concept merleau-pontien de corps, c'est que le corps propre et phénoménal constitue un *moyen exceptionnel d'expression*. Merleau-Ponty écrit dans cette perspective : « notre corps n'est pas seulement un espace expressif parmi tous les autres. Ce n'est là que le corps constitué. Il est l'origine de tous les autres, le mouvement même d'expression, ce qui projette au dehors les significations en leur donnant un lieu, ce qui fait qu'elles se

---

[248] Madison, *Op. cit.*, p. 43.
[249] *Ibid.*, p. 44.
[250] Délivoyatzis, *Op. cit.*, p. 95 ; Franck Robert, *Op. cit.*, p. 61.
[251] PP, 97.
[252] PP, 109.
[253] PP, 402.
[254] PP, 402.
[255] Madison, *Op. cit.*, p. 44.
[256] PP, 160.

mettent à exister comme des choses, sous nos mains, sous nos yeux »[257]. Le corps propre est – parmi d'autres – un champ privilégié où s'effectue l'expression. L'expression n'est en réalité possible que dans notre corps propre qui est « le lieu ou plutôt l'actualité même du phénomène d'expression »[258]. Le corps est donc – au même titre que le « cogito silencieux » qui est l'« équivoque » même de notre conscience – « la condition de possibilité » « de toutes les opérations expressives »[259]. Il faudrait par conséquent dire que sans le corps nous ne pouvons plus effectuer aucune opération expressive.

Or, selon Merleau-Ponty, ce qui s'exprime dans le corps, c'est notre « existence ». Le philosophe écrit à ce propos :

> Si donc nous disons que le corps à chaque moment exprime l'existence, c'est au sens où la parole exprime la pensée. En deçà des moyens d'expression conventionnels, qui ne manifestent à autrui ma pensée que parce que déjà chez moi comme chez lui sont données, pour chaque signe, des significations, et qui en ce sens ne réalisent pas une communication véritable, il faut bien, verrons-nous, reconnaître une opération primordiale de signification où l'exprimé n'existe pas à part l'expression et où les signes eux-mêmes induisent au dehors leur sens. C'est de cette manière que le corps exprime l'existence totale, non qu'il en soit un accompagnement extérieur, mais parce qu'elle se réalise en lui. Ce sens incarné est le phénomène central dont corps et esprit, signe et signification sont des moments abstraits[260].

À en croire ce passage, ce qui est *exprimé* dans le corps propre est notre « existence », et – ce qui en revient au même – celle-ci *se réalise* dans celui-là. Ce que Merleau-Ponty appelle « sens incarné » dans ce passage naît en quelque sorte d'une *réalisation corporelle* de l'« existence ». Notre « existence » qui est caractérisée comme « non-être » *se réalise* ainsi dans le corps propre qui est le champ privilégié du phénomène de l'expression[261].

---

[257] PP, 171.
[258] PP, 271.
[259] PP, 445. Notons qu'il ne faut évidemment pas confondre le corps avec le « cogito silencieux ». Ils ne se situent en effet pas au même niveau conceptuel dans la *Phénoménologie de la perception*. Mais au moins dans l'« opération expressive », ces deux concepts fonctionnent également comme un élément constitutif, comme une « condition de possibilité ».
[260] PP, 193. Nous soulignons.
[261] On pourrait dire autrement que l'« existence » est le *mouvement même* de la réalisation du

3) Le « monde » : par rapport à la perception et au corps, l'explication que Merleau-Ponty donne du « monde » n'est en réalité pas assez précise ni cohérente dans la *Phénoménologie de la perception*[262]. À l'instar de Heidegger, Merleau-Ponty accorde certes une grande importance au concept du monde mais ne détermine pas nécessairement de façon univoque et décisive son statut philosophique. On retrouve en effet plusieurs aspects du monde dans la *Phénoménologie*, mais il faut préciser que le concept du monde y reste très équivoque[263]. Malgré tout, dans cette thèse de 1945, il nous semble possible d'en dégager du moins *deux sens* qui sont également fondamentaux mais apparemment contradictoires.

A) Le monde est en premier lieu le « monde des êtres ». Dans ce sens-là, il est appelé le monde « physique » ou « naturel » (cela ne veut évidemment pas dire que le monde est un objet immanent de la conscience intentionnelle). Nous avons déjà souligné à plusieurs reprises qu'il y a dans la *Phénoménologie* un net contraste entre l'être et le non-être. Le monde correspond au champ de l'être, alors que la subjectivité (l'existence) constitue le champ du non-être. Pour utiliser les termes employés par Merleau-Ponty, la subjectivité est une « lacune » dans le monde. « Le monde au sens plein du mot n'est pas un objet, il a une enveloppe de déterminations objectives, mais aussi des fissures, des lacunes par où les subjectivités se logent en lui ou plutôt qui sont les subjectivités elles-mêmes. »[264] Nous avons déjà insisté plusieurs fois sur le fait que

---

« non-être ». « L'existence est indéterminée en soi, à cause de sa structure fondamentale, en tant qu'elle est l'opération même par laquelle ce qui n'avait pas de sens prend un sens, ce qui n'avait qu'un sens sexuel prend une signification plus générale, le hasard se fait raison, en tant qu'elle est la reprise d'une situation de fait. Nous appellerons transcendance ce mouvement par lequel l'existence reprend à son compte et transforme une situation de fait. » (PP, 197) Comme le suggère ce passage, l'« existence » est aussi le nom donné au mouvement même de la transcendance de la conscience. Dans l'existence, à savoir dans le mouvement de la transcendance, « ce qui n'avait pas de sens prend un sens ». Cela désigne justement le phénomène de la « parole parlante ». L'« existence » est donc à la fois ce qui s'exprime dans le corps et le mouvement même par lequel elle s'exprime.

[262] Concernant le problème du « monde » chez Merleau-Ponty, voir aussi la remarquable étude de E. Bimbenet, « Merleau-Ponty : La parole du monde » (in *Alter. Revue de phénoménologie*, numéro 6, Paris, Édition *Alter*, 1998, « Monde(s) », pp. 11-38). Bimbenet y envisage ce problème sous plusieurs angles tels que le corps (l'« incorporation »), le *Lebenswelt*, le champ, l'Être, etc.

[263] Selon Madison, « [l]ogiquement, il semblerait que le monde peut avoir ici [dans la *Phénoménologie de la perception*] trois sens : comme construction de la pensée objectiviste (monde pensé, objectif), comme corrélatif de notre vie incarnée (monde perçu, naturel), comme fond d'être antérieur à la subjectivité, de quelque manière qu'on la conçoive (monde inhumain ?) » (Madison, *Op. cit.*, p. 55). Malgré le fait qu'une telle distinction concernant le concept de monde dans la *Phénoménologie* semble très intéressante (et en effet pertinente dans une certaine mesure), nous essayerons ci-après de le définir d'un autre point de vue.

[264] PP, 384.

la subjectivité est caractérisée par le « réduit de non-être »[265] dans notre monde *ontique*. Mais cela ne signifie pas pour autant qu'un non-être réside *par hasard* dans une subjectivité qui est elle-même un être du monde. Bien au contraire, la subjectivité est le *non-être même* dans le monde naturel des êtres. Elle se détache en tant qu'un (seul) non-être sur le fond du monde plein d'êtres. C'est justement pour cela que Merleau-Ponty l'appelle « lacune » ou « fissure » du monde[266]. Le monde est d'abord ce *fond d'être* sur lequel se détache la subjectivité dont l'essence est le non-être.

La notion d'expression joue également un rôle considérable dans une telle conception du monde *ontique* et de la subjectivité *non-ontique*. Nous avons déjà vu dans notre premier chapitre que la « parole parlante » crée une « ouverture » dans la « plénitude de l'être » du monde, et qu'elle supporte en même temps par elle-même le « non-être » de l'« existence ». La « parole parlante » naît du « silence primordial » et se crée alors son propre objet, son propre *être* qui va *appuyer* le « non-être » propre à notre « existence » (c'est pourquoi la « parole parlante » s'identifie avec la « fondation de l'être » qui constitue la dimension proprement phénoménologique). La parole surgit du « silence » dépourvu de toute signification et de tout être naturel et *fonde* (*stiften*) dans le même temps son propre être dans le monde. La parole (et donc aussi l'expression) consiste ainsi à transposer le « non-être » en être et se situe, ce faisant, *au milieu* entre le non-être et l'être, à savoir entre la subjectivité (l'existence) et le monde.

B) Même si le monde est ainsi le monde des êtres, il ne peut pas pour autant être considéré comme l'objet d'une conscience réflexive ou – pour le dire *phénoménologiquement* – comme le corrélat noématique d'une conscience constituante. Le monde est d'après le philosophe « non plus comme somme d'objets déterminés, mais comme horizon latent de notre expérience, présent sans cesse, lui aussi, avant toute pensée déterminée »[267]. Le monde nous apparaît certes d'abord sous forme de « monde des êtres » mais il a aussi plusieurs autres aspects (surtout humain et intersubjectif, comme nous l'avons souligné dans notre troisième chapitre) et constitue par là même un horizon « latent » et non déterminé des diverses sortes d'expérience.

Ce n'est toutefois pas cet « horizon indéterminé de l'expérience » que nous voulons signaler ici comme une autre caractéristique essentielle du monde. Mais nous faisons remarquer, en second lieu, le caractère *inachevé* du monde. C'est-à-dire que le monde consiste dans son « inachèvement ». En reprenant les mots de Malebranche,

---

[265] Voir notre deuxième chapitre.
[266] Voir aussi, PP, 240.
[267] PP, 109.

Merleau-Ponty écrit : « [u]n monde qui n'est jamais, comme le dit Malebranche, qu'un 'ouvrage inachevé' [...] »[268]. Il insiste très souvent sur cet « inachèvement »[269] du monde. Le monde est pour lui essentiellement « comme individu inachevé »[270], et dès lors l'« achèvement du monde »[271] dont rêvent souvent les philosophes idéalistes n'est absolument pas possible. Le monde constitue au contraire un système infiniment ouvert et ne s'achève donc jamais par une opération de la conscience. Le monde demeure par sa nature toujours inachevé, et aucun acte de conscience ne le conduit à un achèvement.

Cet « inachèvement » du monde entraîne l'idée que ce dernier est « un ensemble de choses qui émergent de l'informe en se proposant à notre corps comme 'à toucher', 'à prendre', 'à franchir' »[272]. En d'autres termes, il est essentiel au monde inachevé « de se présenter comme 'ouvert', de nous renvoyer au-delà de leurs manifestations déterminées, de nous promettre toujours 'autre chose à voir' »[273]. Restant inachevé, le monde nous apporte quelque chose à voir, à toucher, à écouter, à prendre et à franchir, etc., c'est-à-dire que le monde inachevé nous apparaît comme l'ensemble des *possibilités* de notre acte (corporel). L'« inachèvement » n'est pas nécessairement un caractère négatif du monde. Mais c'est plutôt grâce à cet inachèvement du monde que nous sommes ouverts aux possibilités infinies de notre expérience. Le monde est d'une part un monde plein d'êtres, mais cela ne veut pas forcément dire qu'il est *saturé d'êtres*. Car d'autre part, le monde contient toujours des « lacunes » « que nous sommes et par où il [le monde] vient à exister à quelqu'un »[274] et nous offre à travers ces « lacunes » – à travers son « inachèvement » – d'infinies possibilités de l'expérience. Le concept du monde dans la *Phénoménologie de la perception* possède ce double sens.

L'expression a aussi un certain lien avec cet « inachèvement » du monde. Comme nous venons de le voir, le monde nous offre plusieurs possibilités (« autre chose à voir ») à travers ses lacunes ou ses fissures essentielles (que nous sommes nous-mêmes). L'opération d'expression consiste en fait en une *réalisation* de ces possibilités que nous offre le monde. Autrement dit, l'expression est un acte qui tente

[268] PP, 465.
[269] PP, 382.
[270] PP, 402.
[271] PP, 456.
[272] PP, 503. Nous soulignons.
[273] PP, 384. Nous soulignons.
[274] PP, 240.

d'*achever le monde inachevé*. Comme nous l'avons dit, l'achèvement *complet* du monde n'est pas possible pour nous qui ne sommes pas la conscience idéale. Dès lors, l'expression s'effectue *à l'infini* en vue de cet achèvement qui n'est en principe pas possible. L'effectuation de l'expression s'entrelace ainsi avec la structure même du monde. Celui-ci nous apporte infiniment et incessamment quelque chose à exprimer et fonctionne par là même comme une sorte de *moteur* de l'expression.

Nous avons dans cette section envisagée les trois concepts fondamentaux dans la *Phénoménologie de la perception*, à savoir la perception, le corps et le monde. Il est maintenant clair que ces concepts proprement merleau-pontiens ont une relation discrète mais profonde avec la notion d'expression. Ce que nous voulions montrer dans cette section à travers l'analyse de ces trois éléments essentiels, c'est que la notion d'expression agit – bien que de façon souvent implicite – *tout au long de* cet ouvrage de 1945. C'est pour cela que nous avons dit au début de cette section que l'expression est un « concept opératoire » de la philosophie de Merleau-Ponty.

3. Fink et Merleau-Ponty. La « phénoménologie de la phénoménologie » dans la Phénoménologie de la perception

Dans la *Phénoménologie de la perception*, Merleau-Ponty mentionne à maintes reprises le nom de Fink lorsqu'il aborde la phénoménologie de Husserl. Il n'est donc pas exagéré de dire qu'en ce qui concerne la compréhension de la phénoménologie, Merleau-Ponty s'appuie plutôt sur les écrits de Fink que sur ceux de Husserl. Les articles de Fink auxquels se réfère Merleau-Ponty sont par exemple « Représentation et image » (1930), « La philosophie phénoménologique d'Edmund Husserl face à la critique contemporaine » (1933) et « Le problème de la phénoménologie d'Edmund Husserl » (1939). Mais il cite outre ces écrits, dans l'« Avant-propos » de la *Phénoménologie de la perception*, la *Sixième méditation cartésienne*, texte qui restait inédit à cette époque-là[275]. Cette *Sixième méditation*, conçue et rédigée en tant que suite des *Méditations cartésiennes* de Husserl, est bel et bien l'ouvrage principal du

[275] Il a lu ce texte pendant l'été 1942 par l'intermédiaire de Gaston Berger qui lui en a donné une copie (voir H. L. Van Breda, « Maurice Merleau-Ponty et les Archives-Husserl à Louvain », in *Revue de Métaphysique et de Morale*, numéro 4, oct-déc. 1962, pp. 410-430). D'après la préface de l'éditeur de la *Sixième méditation*, « [l]e projet de publication des Meditations Husserl-Fink remaniées n'aboutit pas. La *Sixième méditation* circula néanmoins dans un petit cercle de phénoménologues, ce grâce à quoi elle demeura thème de discussion » (*Hua-Dok* II/1, p. XI ; tr. fr. pp. 8-9). Dans ce « petit cercle de phénoménologues », il y avait, outre Merleau-Ponty et Berger, D. Cairns, F. Kaufmann, A. Schütz et Tran Duc Tao.

premier Fink[276], et Merleau-Ponty est le premier en France à avoir remarqué l'importance de cet ouvrage[277]. Nous procéderons dans cette section à un certain rapprochement entre la *Sixième méditation* de Fink et la *Phénoménologie de la perception* de Merleau-Ponty, et nous démontrerons par là même que Fink n'est pas simplement pour Merleau-Ponty un introducteur de la phénoménologie de Husserl mais aussi un grand penseur qui a laissé une trace évidente sur ses propres idées phénoménologiques. L'analyse phénoménologique (« constructive ») qu'effectue Fink dans la *Sixième Méditation* nous semble avoir profondément influé sur la pensée de Merleau-Ponty et notamment sur son idée de la « subjectivité ».

3-1. Le système phénoménologique dans la Sixième méditation cartésienne

Faisons pour commencer le tour du système phénoménologique établi par Fink dans la *Sixième méditation*. D. Takeuchi écrit dans sa remarquable étude sur Fink que « la théorie transcendantale de la méthode [dans la *Sixième méditation*] n'est qu'un problème secondaire et accessoire à l'égard de la 'philosophie méontique de l'esprit absolu', à savoir de la 'méontologie', que Fink a lui-même secrètement élaborée à cette époque-là »[278]. Cette méontologie ne constitue cependant pas, nous semble-t-il, un thème central de cet ouvrage. Elle est, au moins dans la *Sixième méditation*, une *pensée cachée* et n'y est esquissée que de manière allusive et indirecte. Mais il est certes vrai que la *Sixième méditation* ne se borne pas à la « phénoménologie de la phénoménologie ». Il y a effectivement dans cet ouvrage de nombreux autres sujets tout à fait fondamentaux et problématiques : la « langue transcendantale », les deux « mondanéisations (primaire et secondaire) », l'« apparence (*Schein*) », l'« analogie » entre le mondain et le transcendantal et la « motivation » de la réduction

[276] Fink passe son habilitation avec la *Sixième méditation* en 1946.

[277] Par ailleurs, comme le remarque D. Takeuchi (Dai Takeuchi, *Phénoménologie et métaphysique. Husserl, Fink, Heidegger* (en japonais), Tokyo, Chisen-shokan, 2010, p. 12), l'interprétation définitive qu'a donnée Merleau-Ponty de cette *Sixième méditation* – à savoir la « phénoménologie de la phénoménologie » ou l'« auto-critique de la phénoménologie » – a orienté dans une certaine mesure les études postérieures sur la philosophie finkienne. Par conséquent, la conception originale de la « méontologie » de Fink est cachée derrière cette idée de « phénoménologie de la phénoménologie » et a donc été rarement thématisée jusqu'à présent comme telle. Nous n'aborderons pas ici cette « méontologie » finkienne mais il nous faut cependant souligner qu'elle constitue pour Fink la question véritablement cruciale (voir à ce propos Stéphane Finetti, « L'époché méontique chez Eugen Fink », in *Annales de phénoménologie 10*, Amiens, Association pour la promotion de la phénoménologie, 2011, pp. 33-60).

[278] Takeuchi, *Op. cit.*, p. 13, traduit par nous.

phénoménologique, etc. Le but ici n'est pourtant pas d'envisager comme telles ces questions extrêmement difficiles dans la *Sixième méditation*. Nous nous limiterons en revanche à regarder brièvement le programme méthodique et méthodologique de la phénoménologie que Fink nous présente dans ce livre.

Le système phénoménologique que Fink entreprend de construire se divise schématiquement en deux parties : la « théorie transcendantale des éléments » et la « théorie transcendantale de la méthode ». La première se divise encore en « phénoménologie régressive » et en « phénoménologie constructive ». La « phénoménologie régressive » consiste, comme son nom l'indique, en une « question-en-retour depuis les unités de vie de l'expérience transcendantale du monde, depuis les actes, jusqu'aux couches constituantes profondes de la vie transcendantale »[279]. La phase qui précède cette phénoménologie régressive est celle de l'« esthétique transcendantale » qui correspond à « l'analyse du 'phénomène du monde', l'analyse des cogitata qua cogitata et de leurs structures universelles, la description des validités et des unités de validité purement comme telles, de la typique structurelle et des formes essentielles »[280], à savoir l'analyse descriptive de l'expérience ou en d'autres termes la « phénoménologie statique » en tant qu'« analytique constitutive de la vie fluante comme expérience »[281]. La phénoménologie régressive est par contre la « phénoménologie génétique » qui consiste en une « question-en-retour constitutive dans la vie effectuante, sédimentée et impliquée dans les *habitus* actuels »[282], et son but est non pas de décrire de façon *statique* l'expérience des actes intentionnels mais de remonter à la sphère ultimement constitutive de ces actes (les « couches constituantes profondes de la vie transcendantale »). Ce qui caractérise proprement cette phénoménologie régressive est la « réduction phénoménologique » : il s'agit là d'ouvrir un champ d'effectuation de la subjectivité transcendantale constituante au moyen de la réduction phénoménologique. Cette phénoménologie régressive comprend en outre la phénoménologie de l'« intersubjectivité ». L'une des tâches de la phénoménologie régressive est selon Fink « d'accomplir la *forme* égologique *initiale* de la réduction phénoménologique par la *forme finale* de la réduction intersubjective »[283].

La « phénoménologie régressive » ainsi comprise a toujours une « donnée

[279] *Hua-Dok* II/1, p. 12 ; tr. fr. p. 63.
[280] *Hua-Dok* II/1, pp. 11-12 ; tr. fr. p. 63.
[281] *Hua-Dok* II/1, p. 6 ; tr. fr. p. 57.
[282] *Hua-Dok* II/1, p. 6 ; tr. fr. p. 58.
[283] *Hua-Dok* II/1, p. 6 ; tr. fr. p. 58.

réductive »[284] comme son horizon de recherche. C'est-à-dire que dans la phénoménologie régressive son objet est toujours *intuitivement donné* au moyen de la réduction phénoménologique. La « phénoménologie constructive » (que Fink appelle autrement « dialectique transcendantale ») consiste en revanche à interroger « '*des horizons extérieurs de la donnée réductive*' de la vie transcendantale »[285] ou « le sens de la 'non-donnée [*Ungegebenheit*]' transcendantale »[286]. Bref, « [l]'objet – ou mieux, *les objets* – de la phénoménologie constructive *ne* sont *pas* '*donnés*' »[287]. Cette interrogation propre à la phénoménologie constructive, « dès lors qu'elle quitte le sol de la 'donnée' transcendantale, *ne* donne *plus* à voir *de manière intuitive*, mais procède nécessairement *de manière constructive* »[288]. Dans la mesure où ce dont il s'agit en l'occurrence est la « non-donnée transcendantale » qui n'est en principe pas donnée intuitivement par la réduction phénoménologique, il nous faut ici l'analyser non pas de manière « descriptive » ou « génétique » mais « de manière constructive »[289].

Or, qu'est-ce exactement que cette « non-donnée transcendantale » ? Selon Fink, c'est le « commencement » et la « fin » de la vie transcendantale :

> Si la phénoménologie régressive a pour thème le devenir constitutif du monde dans la mesure où il parvient à *venir au jour* par la méthode de l'analyse constitutive intentionnelle comme *devenir présent et passé* dans le fonds du tout transcendantal des monades donné par la réduction, en revanche la

[284] D'après Fink, cette « donnée réductive » est « le titre comprenant en soi la *totalité* de 'l'être' qui s'atteste par la réduction phénoménologique comme existant de manière transcendantale, c'est-à-dire la communauté des monades centrées dans l'ego primordial ». La « donnée » signifie « donc dans ce contexte, non pas un être-présent et un être-là devant soi, à peu près comme sont là les choses 'données' en tant qu'objets de l'expérience naturellement mondaine, mais signifie l'*accessibilité possible par le biais du déploiement de la réduction phénoménologique* ». (*Hua-Dok* II/1, p. 63-64 ; tr. fr. p. 111)

[285] *Hua-Dok* II/1, p. 7 ; tr. fr. p. 59.

[286] *Hua-Dok* II/1, p. 62 ; tr. fr. p. 110.

[287] *Hua-Dok* II/1, p. 62 ; tr. fr. p. 110.

[288] *Hua-Dok* II/1, p. 7 ; tr. fr. p. 59.

[289] D'après S. Finetti (Stéphane Finetti, « La construction phénoménologique en tant qu'attestation de la temporalisation originaire », communication faite à la journée d'études doctorales ERRAPHIS « *Le réel et le transcendantal. Recherches actuelles en phénoménologie* », Toulouse, le 23 mai 2011), la construction finkienne consiste en réalité dans un double mouvement. D'une part, la construction est le mouvement de transcendance au-delà des données réductives, mais d'autre part, elle est aussi le contre-mouvement qui situe la construction de nouveau dans l'intuition phénoménologique qu'elle transcende. Fink exprime ce contre-mouvement par un terme paradoxal : « intuition constructive ». Cette « intuition constructive » est, toujours d'après Finetti, l'intuition d'une « apparence (*Schein*) » ou l'intuition d'une « image (*Bild*) ». C'est cette « apparence » de l'intuition qui a pour fonction de lier la construction à l'intuition phénoménologique.

phénoménologie constructive a entre autres choses à soulever les questions transcendantales du « *commencement* » *et de la* « *fin* » de la constitution égologique tout autant qu'intersubjective du monde, et à y répondre[290].

Néanmoins, le commencement et la fin dont il s'agit ici ne désignent pas simplement la naissance et la mort de l'homme comme un organisme. Fink ne met pas en question le commencement et la fin de la vie humaine et mondaine, parce qu'ils sont l'objet propre de la psychologie ou de la biologie (et aussi de l'éthique). Mais plus exactement, il s'agit dans la phénoménologie constructive des « problèmes transcendantaux *indiqués* dans les 'phénomènes' donnés de manière mondaine de la naissance et de la mort »[291]. Le commencement et la fin dont il est question ici ne sont pas nécessairement la naissance et la mort mêmes éprouvées dans le monde mais ils *indiquent* seulement les problèmes transcendantaux (à résoudre de manière constructive) à l'égard d'eux-mêmes. Ceci est confirmé par le fait que Fink évite prudemment d'assimiler la naissance et la mort de l'homme avec le commencement et la fin de la vie transcendantale.

Quoi qu'il en soit, dans le commencement et la fin de la vie transcendantale, il n'existe aucune donnée intuitive qui doit nous être donnée par la mise en jeu de la réduction phénoménologique, et dès lors pour en acquérir une certaine compréhension, il nous faut la *construire*. C'est le sens de la phénoménologie constructive.

Ainsi se constitue la « théorie transcendantale des éléments » de la phénoménologie régressive « en tant qu'analytique constitutive de la subjectivité transcendantale attestée 'de manière intuitive' et donnée de manière réductive » et de la phénoménologie constructive « en tant que totalité de toutes les constructions motivées qui outrepassent la donnée intuitive de la vie transcendantale »[292]. Nous en venons maintenant à la « théorie transcendantale de la méthode ». Ce second grand axe du système phénoménologique de la *Sixième méditation* consiste en ceci que son « thème » est non pas – comme c'est le cas dans la « théorie transcendantale des éléments » – la « constitution du monde » mais le « spectateur transcendantal (*transzendentaler Zuschauer*) ».

Le « spectateur transcendantal » est l'ego transcendantal réfléchissant ou – pour utiliser les termes de Fink – l'« ego phénoménologisant » que Husserl avait d'abord

[290] *Hua-Dok* II/1, p. 12 ; tr. fr. p. 63.
[291] *Hua-Dok* II/1, p. 69 ; tr. fr. p. 116.
[292] *Hua-Dok* II/1, p. 8 ; tr. fr. p. 59.

conçu dans la *Philosophie première* et les *Méditations cartésiennes* et que Fink a par la suite repris et développé dans la *Sixième méditation*. Dans la réflexion proprement phénoménologique se produit toujours, avec l'accomplissement de la réduction, « un *clivage radical* [*eine radicale Spaltung*] à l'intérieur de l'être transcendantal »[293]. Ce clivage divise l'ego en ego phénoménologisant et en ego constitutif du monde, le premier étant appelé « spectateur transcendantal » et le dernier « subjectivité transcendantale ». Ce « spectateur » ne participe pas à la constitution du monde effectuée par la subjectivité transcendantale. Ce qui caractérise en propre le spectateur est un « désintéressement » à l'égard de la constitution du monde. Le spectateur dévoile de manière réductive le devenir constitutif du monde de la vie transcendantale en se mettant à distance de ce devenir même. D'après Takeuchi, ce spectateur n'est cependant pas à comprendre comme « le point de vue transcendant qui regarde de l'extérieur l'activité phénoménologique » mais comme « le 'point aveugle' qui accompagne nécessairement l'ego constitutif du monde au moment où celui-ci prend conscience de lui-même »[294]. Le spectateur *est simplement là présent* (*dabei*) dans l'accomplissement de la constitution du monde. Selon Fink, la phénoménologie régressive et la phénoménologie constructive (à savoir la « théorie transcendantale des éléments ») consistent en ceci qu'elles font de ce spectateur leur « sujet » et de la constitution du monde leur « thème ».

Par contre, dans la « théorie transcendantale de la méthode », c'est le spectateur qui en devient le « thème ». Fink écrit à ce propos : « en un mot, l'*activité opérante méthodique* [le spectateur transcendantal] détournée d'elle-même dans la théorie transcendantale des éléments, tournée vers les 'choses mêmes' phénoménologiques devient en tant que tel le thème d'une analytique transcendantale [la théorie transcendantale de la méthode] »[295]. La « théorie transcendantale de la méthode » consiste donc à transposer le spectateur – qui est le « sujet » dans la « théorie transcendantale des éléments » – en « thème », et ceci revient à dire que le « sujet » et le « thème » *coïncident* dans la « théorie transcendantale de la méthode ». Le spectateur transcendantal est à la fois le « sujet » et le « thème » dans la dite théorie. Selon les dires de Fink, la « théorie transcendantale de la méthode » n'est rien d'autre qu'un « processus de son auto-objectivation »[296] du spectateur. Dans la mesure où la

[293] *Hua-Dok* II/1, p. 12 ; tr. fr. p. 64.
[294] Takeuchi, *Op. cit*., p. 34, traduit par nous.
[295] *Hua-Dok* II/1, p. 29 ; tr. fr. p. 79.
[296] *Hua-Dok* II/1, p. 14 ; tr. fr. p. 65.

« théorie transcendantale de la méthode » consiste à faire le « thème » de l'analyse phénoménologique du spectateur transcendantal qui fonctionne comme le « sujet » de l'activité phénoménologisant dans la « théorie transcendantale des éléments », elle est qualifiée à juste titre de « phénoménologie de la phénoménologie » ou d'« auto-critique de la phénoménologie »[297].

3-2. La « théorie transcendantale des éléments » dans la Phénoménologie de la perception

Procédons maintenant à un rapprochement entre la *Sixième méditation* de Fink et la *Phénoménologie de la perception* de Merleau-Ponty. Ce premier ouvrage majeur de Fink restait encore inédit à l'époque où Merleau-Ponty a commencé à rédiger sa deuxième thèse, et il ne figure donc pas dans la liste des « travaux cités » de cette thèse. Merleau-Ponty ne cite en effet que deux fois la *Sixième méditation* dans la *Phénoménologie*, ce qui est loin de refléter son influence – certes discrète – sur cet ouvrage, qui présente par exemple plusieurs traits de ressemblance avec la *Sixième méditation*. Ce qui nous importe ici, c'est que, comme nous le verrons, ces traits communs portent sur l'*auto-transcendance* de la conscience, à savoir sur le concept merleau-pontien de l'« expression ». C'est pourquoi nous procédons dans cette section à un rapprochement de ces deux thèses.

Commençons par examiner le passage suivant dans lequel Merleau-Ponty utilise l'expression finkienne de « phénoménologie de la phénoménologie » :

> Il faut que ces descriptions [du phénomène et du champ phénoménal] soient pour nous l'occasion de définir une compréhension et une réflexion plus radicales que la pensée objective. À la phénoménologie entendue comme description directe doit s'ajouter une phénoménologie de la phénoménologie[298].

Il s'agit du passage qui se situe tout à la fin de la deuxième partie de la *Phénoménologie*. Après ce passage, c'est-à-dire dans la troisième partie,

---

[297] « En d'autres termes, la théorie transcendantale de la méthode ne vise à rien d'autre qu'à une *phénoménologie de la phénoménologie*. » (*Hua-Dok* II/1, p. 9 ; tr. fr. p. 60) « *Le thème de la théorie transcendantale de la méthode*, qui est par là même la science phénoménologique de l'activité phénoménologisante, la phénoménologie de la phénoménologie, *n'est précisément rien d'autre que ce spectateur*. » (*Hua-Dok* II/1, p. 13 ; tr. fr. p. 64)

[298] PP, 419.

Merleau-Ponty aborde les trois sujets importants – que nous avons précédemment en partie étudiés –, à savoir le « cogito », le « temps » et la « liberté ». À en croire ce passage, la « phénoménologie de la phénoménologie » de Merleau-Ponty s'effectuerait dans cette troisième partie. Toutefois, Merleau-Ponty n'y utilise jamais cette expression. Où peut-on alors trouver un impact qu'exercerait la *Sixième méditation* sur la *Phénoménologie de la perception* ?

Pour répondre à cette question, nous devons revenir ici sur l'idée merleau-pontienne de la *subjectivité* qui est centrée, comme nous l'avons déjà souligné plusieurs fois, sur la notion de « cogito silencieux ». Immédiatement après le passage cité ci-dessus, Merleau-Ponty écrit en effet : « [n]ous devons revenir au *cogito* pour y chercher un Logos plus fondamental que celui de la pensée objective, qui lui donne son droit relatif et, en même temps, la mette à sa place »[299]. Selon nous, c'est justement dans ce concept du *cogito* que se trouve un premier trait de ressemblance entre Fink et Merleau-Ponty[300].

Avant de préciser ce premier trait commun, signalons d'abord que dans la « théorie transcendantale des éléments » de Fink, la « subjectivité transcendantale » *advient à soi-même* à travers le « spectateur phénoménologique » :

> Dans la réduction phénoménologique a lieu l'« éveil » de la constitution transcendantale du monde, le procès du devenir conscient transcendantal de soi s'accomplit. Dans la thématisation du spectateur phénoménologique et par cette dernière, la cosmogonie constitutive advient à elle-même, elle sort de l'obscurité et de « *l'être-en-dehors-de-soi* [*Ausser-sich-Sein*] » et entre dans la clarté de « *l'être-pour-soi* [*Fürsichseins*] » transcendantal. Ainsi donc, la *théorie* transcendantale *des éléments* est le *mouvement de l'*« *advenir-à-soi-même*

[299] PP, 419.

[300] Selon Barbaras, « [l]a troisième partie de l'ouvrage correspond, au contraire, à un changement de plan, c'est-à-dire au passage d'une attitude descriptive à une attitude réflexive : il s'agit de faire retour sur la perception elle-même pour en interroger le sujet, le 'qui' » (*Le tournant de l'expérience. Recherches sur la philosophie de Merleau-Ponty*, op. cit., p. 159). La tâche de la troisième partie de la *Phénoménologie de la perception* consiste ainsi à thématiser le « sujet » de la perception, à en mettre en question le « qui ». Cette troisième partie serait en ce sens bien considérée comme ce qui réalise une phénoménologie de la phénoménologie, parce que, comme nous l'avons vu, chez Fink, la phénoménologie de la phénoménologie a pour objet de thématiser le « sujet » (le « spectateur transcendantal ») qui fonctionne anonymement dans toute la réflexion effectuée par la subjectivité transcendantale. Néanmoins, la « phénoménologie de la phénoménologie » *au sens proprement finkien* n'est en fait pas possible chez Merleau-Ponty. Nous en montrerons la raison ultérieurement.

[*Zu-sich-selbst-Kommens*] » de la subjectivité transcendantale, qui s'accomplit par le spectateur phénoménologisant dans son agir théorique, *dans la mesure où celle-ci, et pour autant qu'elle est, est origine constituante du monde* en tant qu'univers de tout étant[301].

Le spectateur transcendantal se tient habituellement dans une « union personnelle (*Personalunion*) » avec la subjectivité transcendantale[302]. Mais dans cette « union personnelle » se produit une *fente* par l'accomplissement de la réduction phénoménologique, et par là le spectateur *se sépare*, pour ainsi dire, de la vie transcendantale. Comme nous l'avons déjà précisé, le spectateur qu'est le point aveugle de la vie transcendantale ne participe pas lui-même à la constitution mais est simplement *là présent* dans cette constitution. Fink souligne souvent l'« altérité » de ce spectateur à l'égard de la subjectivité transcendantale. Le spectateur et la subjectivité transcendantale se séparent certes d'un même être transcendantal. Mais, alors que dans la psychologie, par exemple, l'activité thématisante et ce qui est thématisé par cette activité ont une « *même nature d'être* »[303], la division entre le spectateur et la subjectivité transcendantale est radicalement irréductible. Fink écrit : « [p]ar l'accomplissement de la réduction phénoménologique, l'être transcendantal n'est pas seulement '*découvert*' et inauguré, mais il est aussi *étendu* à un être transcendantal qui, en tant que tel, *n'est aucunement homogène quant à sa nature d'être* avec l'être ouvert par la réduction »[304]. Cette division radicale (que Fink appelle aussi « auto-opposition », « *identité dans la différence* », « *opposition dans la constance de soi-même* »[305]) entre le spectateur et la subjectivité transcendantale est selon lui « *la condition de la possibilité de l'advenir à soi-même* de la subjectivité transcendantale »[306].

La vie transcendantale vit ordinairement « d'une certaine manière constamment loin *d'elle-même* et *absorbée dans le monde*, [et] s'accomplit dans un 'anonymat' profond [...] »[307]. C'est-à-dire qu'elle « se ferme » normalement à l'intérieur de sa vie même en se mêlant au monde ou à l'étant mondain. La réduction transcendantale

[301] *Hua-Dok* II/1, pp. 15-16 ; tr. fr. pp. 66-67. Nous soulignons.
[302] *Hua-Dok* II/1, p. 12 ; tr. fr. p. 63.
[303] *Hua-Dok* II/1, p. 22 ; tr. fr. p. 73.
[304] *Hua-Dok* II/1, p. 22 ; tr. fr. p. 73.
[305] *Hua-Dok* II/1, pp. 25-26 ; tr. fr. p. 76.
[306] *Hua-Dok* II/1, p. 26 ; tr. fr. p. 76.
[307] *Hua-Dok* II/1, p. 26 ; tr. fr. p. 76.

produit un clivage radical au sein de cette vie et en sépare le spectateur transcendantal. Ce spectateur « *qui ne participe pas* à la croyance au monde (à la constitution du monde) » « 'découvre' la subjectivité transcendantale comme constituante »[308]. Le spectateur qu'est l'ego phénoménologisant qui ne participe pas lui-même à la constitution du monde en cours « n'est rien d'autre que l'exposant qu'exhibe la vie transcendantale *se situant dans la constitution du monde*, pour advenir par lui à elle-même [*zu sich selbst zu kommen*] »[309]. La vie transcendantale qui constitue le monde de manière anonyme sépare le spectateur de lui-même par la réduction phénoménologique, et elle « découvre » par là même sa propre constitution anonyme du monde. Ce que Fink appelle ici l'« advenir à soi-même » de la subjectivité transcendantale, c'est cette découverte de la subjectivité par la subjectivité elle-même. La subjectivité transcendantale *découvre elle-même* et *advient à elle-même* à travers la séparation du spectateur phénoménologique. C'est ce qui caractérise spécifiquement la « théorie transcendantale des éléments » de Fink.

Cette *auto-découverte* (ou *auto-avènement*) de la subjectivité est également caractéristique du cogito merleau-pontien. Comme nous l'avons déjà montré, le « cogito silencieux » et le « cogito parlé » de Merleau-Ponty expriment ensemble un processus de l'*auto-transcendance* de la pensée. Ce qui compte ici, c'est que dans cette auto-transcendance de la pensée, la subjectivité *se sait*. Dans le chapitre sur « la temporalité », Merleau-Ponty affirme qu'il est essentiel pour le temps de *se savoir*[310]. Si l'on tient compte du fait que le temps *est* la subjectivité dans la philosophie de Merleau-Ponty, cela signifie que la subjectivité merleau-pontienne consiste également à *se savoir*. Le rapport de soi à soi, soit en d'autres termes l'ipséité du soi, se trouve pour le philosophe dans « l'explosion ou la déhiscence du présent vers un avenir »[311]. Dans cette « explosion » – que nous avons aussi traduite ailleurs par les termes de « dispersion » ou d'« éclatement » – du présent, la subjectivité se transcende du présent vers l'avenir et ce faisant *elle se sait*, ou pour parler à la manière de Fink, elle *se découvre*. De plus, la subjectivité merleau-pontienne consiste aussi, rappelons-le, à réaliser un « non-être » dans la « parole parlante ». Ne pourrait-on pas dire alors – comme c'est le cas chez Fink – que la subjectivité *se découvre* et *advient à elle-même* dans cette réalisation du non-être ? Car ce non-être réalisé par la subjectivité est son

[308] *Hua-Dok* II/1, p. 26 ; tr. fr. p. 77.
[309] *Hua-Dok* II/1, p. 65 ; tr. fr. p. 113. Nous soulignons.
[310] PP, 487.
[311] PP, 487.

propre non-être (ou plus exactement, le non-être propre à l'« existence »).

Fink écrit pour sa part que la subjectivité transcendantale « n'est rien d'autre que le *lieu d'où provient ce devenir* [constitutif], elle *n*'est *pas avant* le procès, elle n'est là que *dans le procès* »[312] et aussi qu'elle « n'est pas *ici* et le monde *là*, avec, *entre* les deux, le jeu de la relation constitutive, mais le devenir de la constitution est l'*auto-réalisation effective* [*Selbstverwirklichung*] de la subjectivité constituante dans *la réalisation effective du monde* »[313]. La subjectivité transcendantale ne doit pas être considérée comme une entité immuable mais elle ne se distingue pas du procès même de son devenir constitutif. C'est-à-dire que la subjectivité transcendantale *n'est que dans son mouvement même du devenir constitutif*. Fink précise aussi que ce devenir constitutif est à la vérité une *double constitution* non seulement du monde mais aussi de la subjectivité elle-même :

> Seul un examen ultérieur montre que, concernant la subjectivité transcendantale, ce *substantialisme* est un préjugé, qu'elle n'est pas tout d'abord pour être par après constituée mais qu'elle se constitue *elle-même* en tout premier lieu dans le procès constitutif du devenir du monde[314].

Cette idée de *double (auto-)constitution de la subjectivité et du monde* nous semble être très proche de celle de Merleau-Ponty selon laquelle la subjectivité *se réalise en essayant d'achever le monde inachevé*.

Bien entendu, nous ne dirons pas que le « cogito silencieux » de Merleau-Ponty s'assimile immédiatement au spectateur transcendantal de Fink. Alors que le spectateur de Fink ne se trouve qu'après l'accomplissement de la réduction phénoménologique, Merleau-Ponty n'opère aucune réduction pour séparer le « cogito silencieux » du « cogito parlé ». Mais nous voulons simplement dire ici que Fink et Merleau-Ponty trouvent l'un et l'autre l'essence de notre subjectivité dans le phénomène de son

---

[312] *Hua-Dok* II/1, p. 49 ; tr. fr. p. 98.
[313] *Hua-Dok* II/1, p. 49 ; tr. fr. p. 98.
[314] *Hua-Dok* II/1, p. 107 ; tr. fr. p. 153. Fink écrit aussi ailleurs : « [l]a phénoménologie ne veut nullement faire de la conscience pré-donnée dans son interprétation ontico-mondaine de soi le thème d'analyses démonstratives. C'est la tâche de la psychologie » (« Was will die Phänomenologie Edmund Husserls ? », in *Studien zur Phänomenologie (1930-1939)*, La Haye, M. Nijhoff, 1966 (*Phaenomenologica* 21), pp. 157-178, p. 174. « Que veut la phénoménologie d'Edmund Husserl ? », in *De la phénoménologie. Avec un avant-propos d'Edmund Husserl*, tr. fr. de Didier Franck, Paris, Minuit, coll. « Arguments », 1974, pp. 176-198, p. 194).

auto-découverte ou de son *auto-avènement* [315] et aussi que le spectateur phénoménologique et le « cogito silencieux » exercent une même fonction dans ce phénomène : le spectateur est le *point aveugle* de la subjectivité transcendantale et le « cogito silencieux » est l'*écart* même de notre conscience. Dans les deux cas, c'est à travers le premier que le second se découvre, advient à soi-même et se réalise. Nous croyons pouvoir trouver ici un premier trait commun entre la *Sixième méditation* et la *Phénoménologie de la perception*.

3-3. La « théorie transcendantale de la méthode » dans la Phénoménologie de la perception

Ce que nous avons tenté de montrer ci-dessus, c'est un trait de ressemblance qui existe entre la *Phénoménologie de la perception* et la *Sixième méditation cartésienne* – ou plus précisément sa « théorie transcendantale des éléments ». Dès lors, il nous faut maintenant nous interroger : est-ce qu'il existe également un trait commun entre la *Phénoménologie* et la « théorie transcendantale de la méthode ».

Comme nous l'avons déjà signalé plus haut, Merleau-Ponty entreprend d'accomplir sa propre « phénoménologie de la phénoménologie » dans la troisième partie de la *Phénoménologie de la perception*, en mettant en question le statut du « sujet » (du « qui ») de la perception. Mais contre son gré, la « phénoménologie de la phénoménologie » *au sens rigoureusement finkien* n'est en réalité pas possible dans l'économie de ce livre. En effet, alors que la phénoménologie de la phénoménologie de Fink consiste proprement à *thématiser* le spectateur transcendantal lui-même *en tant que tel*, le « cogito silencieux » exerçant la même fonction que ce spectateur *n'est pas thématisable* dans le système philosophique de Merleau-Ponty. Rappelons que l'*auto-appréhension* du « cogito tacite » n'est *en principe* pas possible chez Merleau-Ponty. D'après notre philosophe, ce n'est que dans les « situations limites »[316] que le « cogito silencieux » peut se reconnaître comme tel, et ce dernier n'est un cogito actuel « que lorsqu'il s'est exprimé lui-même »[317]. Ce « cogito actuel » n'est cependant

[315] Merleau-Ponty dit ailleurs : « [l]e propre du sujet n'est pas d'abord d'être une 'chose qui pense' simplement, mais se découvrir déjà en train de penser quelque chose, engagé par son corps dans le monde avec lequel il est en sympathie, en raison d'un lien plus vieux que son histoire personnelle, enfin d'être au monde comme à sa tâche et à sa vocation » (P2, 21, nous soulignons).
[316] PP, 462.
[317] PP, 463.

plus lui-même un « cogito silencieux » mais un « cogito parlé ». Personne ne peut saisir le « cogito silencieux » dans son propre silence. Le « cogito silencieux » n'est donc jamais lui-même thématisable *en tant que tel*. En revanche, le spectateur phénoménologique de Fink est par essence thématisable comme tel. Dans la « théorie transcendantale de la méthode » – à savoir dans la « phénoménologie de la phénoménologie » – il s'agit selon Fink d'un « *devenir-pour-soi transcendantal d'un devenir-pour-soi transcendantal* (*transzendentales Für-sich-Werden eines transzendentalen Für-sich-Werden*) »[318]. Dans cette « théorie transcendantale de la méthode », l'« advenir à soi-même » de la subjectivité transcendantale est à nouveau entraîné à la conscience de soi. La phénoménologie de la phénoménologie de Fink est donc, en un mot, un *double auto-avènement de la subjectivité transcendantale* à travers la thématisation du spectateur. Dans la « théorie transcendantale des éléments », la subjectivité transcendantale découvre d'abord le procès de sa propre constitution du monde (qu'est la subjectivité elle-même) avec l'accomplissement de la réduction phénoménologique, puis dans la « théorie transcendantale de la méthode », elle découvre cette découverte même avec en quelque sorte l'*auto-thématisation* du spectateur (parce qu'ici c'est le spectateur lui-même qui thématise le spectateur). Dès lors, chez Fink, la subjectivité *advient doublement à soi-même*. Pour Merleau-Ponty qui professe l'impossibilité de l'auto-appréhension du « cogito silencieux », ce double auto-avènement de la subjectivité n'est pas acceptable. Il nous faut par conséquent conclure que dans la phénoménologie merleau-pontienne, la « phénoménologie de la phénoménologie » au sens finkien est *interdite* par l'auteur lui-même.

3-4. La « fondation de l'être » chez Fink

La « phénoménologie de la phénoménologie » constitue ainsi un point de désaccord entre Fink et Merleau-Ponty. Il existe cependant un autre parallèle entre la *Sixième méditation* et la *Phénoménologie de la perception*. Ce second trait de ressemblance concerne la « fondation de l'être » qui forme pour Merleau-Ponty le champ proprement phénoménologique.

Nous avons déjà montré précédemment que cette « fondation de l'être » est rendue possible par le phénomène de la « parole parlante », à savoir dans l'opération de l'« expression »[319]. La subjectivité qui est un « réduit de non-être » fonde (*stiften*)

[318] *Hua-Dok* II/1, p. 16 ; tr. fr. p. 67.
[319] Voir nos deuxième et quatrième chapitres.

son propre être au moyen de cette parole authentique et transcendantale (c'est-à-dire dans son mouvement d'*auto-transcendance*). Le phénomène de la « parole parlante » est donc synonyme de la fondation même de l'être propre de la conscience. Cette *auto-fondation de l'être de la conscience*, pour ainsi dire, est essentiellement caractéristique de l'expression merleau-pontienne. L'« expression » (dont la « parole parlante » est une forme originaire) constitue dès lors, pour Merleau-Ponty, un phénomène *proprement phénoménologique*.

Or, Fink essaie souvent de réduire « l'idée de l'être »[320] dans la *Sixième méditation*. C'est parce que l'« expérience phénoménologique » concerne pour lui *ce qui n'est pas ontique* :

> L'expérience phénoménologique ne connaît pas *d'emblée l'étant* comme ce qu'il est et de la manière dont il est, mais elle connaît *quelque chose de tel qu'il n'est pas « en soi » étant*, l'objective dans la connaissance en un « étant » (transcendantal) ; elle tire les procès constituants d'édification de leur *état* propre *de « pré-être »* et les *objective* avant tout en un certain sens[321].

> En d'autres termes, l'expérience phénoménologique, nous le savons, ne se rapporte absolument pas à l'étant mais au *devenir constitutif de l'étant* (aux phases du « pré-être [*Vorsein*] » en lesquelles l'étant (dans le monde) s'édifie de manière constitutive)[322].

Ce qui n'est pas encore *étant* mais ce qui n'est pas pour autant *rien*, Fink l'appelle ici « pré-être ». L'« expérience phénoménologique » concerne ce « pré-être » qui désigne selon lui le devenir constitutif du monde et de l'étant. L'expérience proprement phénoménologique consiste en une « objectivation » de ce « pré-être », et cette « objectivation » du « pré-être » est également son « ontification ». C'est-à-dire que l'« expérience phénoménologique » est l'expérience qui « *ontifie les processus vitaux* '*pré-étant* [*vorseienden*]' *de la subjectivité transcendantale* »[323]. Dans l'expérience phénoménologique, la subjectivité transcendantale qui est *pré-ontique ontifie* ainsi son propre « pré-être ». En résumé, il s'agit ici d'une *auto-ontification* (*auto-objectivation*)

---

[320] *Hua-Dok* II/1, pp. 80, 84, 103 ; tr. fr. pp. 127, 130, 149.
[321] *Hua-Dok* II/1, p. 85 ; tr. fr. p. 132.
[322] *Hua-Dok* II/1, p. 137 ; tr. fr. p. 181.
[323] *Hua-Dok* II/1, pp. 85-86 ; tr. fr. p. 132.

de la subjectivité transcendantale *pré-ontique*.

L'« expérience phénoménologique » (dont le « sujet » est le spectateur phénoménologique) signifie ainsi, chez Fink, une « ontification » de la subjectivité transcendantale. De même que pour Merleau-Ponty, la subjectivité est pour Fink *non-ontique* (« pré-ontique »), et le monde lui-même est aussi « *seul étant* au sens naturel »[324]. Pourrait-on dire alors qu'une telle conception est en un certain sens proche de celle de Merleau-Ponty[325] ? L'idée finkienne de la subjectivité selon laquelle la subjectivité « se réalise et réalise effectivement le monde dans les phases du '*pré-être*' »[326] n'a-t-elle pas influencé l'idée merleau-pontienne selon laquelle la subjectivité se réalise et essaie d'achever le monde inachevé ? Dans la mesure où Merleau-Ponty ne précise pas lui-même l'impact de la *Sixième méditation* sur ses propres idées et pensées, notre analyse ne fait que formuler ici une simple hypothèse. Cela dit, il nous semble incontestable que Merleau-Ponty se rapproche à plusieurs égards – *phénoménologiquement* – de la pensée de Fink telle qu'elle se présente dans la *Sixième méditation*.

4. Récapitulation

La discussion du présent chapitre s'est déroulée autour de trois phases. Premièrement, nous avons repris nos précédentes analyses pour mieux cerner la question de l'expression dans la *Phénoménologie de la perception*. La notion d'« expression » qui est clairement définie comme « auto-réalisation de la conscience » dans le cours des années 1949-1950 apparaît et fonctionne déjà dans les divers problèmes fondamentaux de cet ouvrage de 1945, tels que la parole, le cogito, autrui et le temps. L'analyse de ces problèmes nous a permis de confirmer le fonctionnement (souvent latent) de cette notion dans la *Phénoménologie* et de préciser sa teneur.

Deuxièmement, nous avons examiné les trois autres concepts principaux de la *Phénoménologie*, à savoir la perception, le corps et le monde, et cherché un lien intrinsèque entre ces trois concepts et la notion d'expression. La perception est d'abord pour Merleau-Ponty un acte *expressif* dans lequel la conscience se dépasse. Or, si la conscience se dépasse ainsi dans la perception, c'est toujours en *se réalisant* elle-même.

---

[324] *Hua-Dok* II/1, p. 85 ; tr. fr. p. 131.

[325] En effet, Merleau-Ponty emploie souvent le terme de « pré-être » dans ses dernières œuvres. Cf. « Préface à l'ouvrage de A. Hesnard, *L'œuvre et l'esprit de Freud et son importance dans le monde moderne* » (P2, 281).

[326] *Hua-Dok* II/1, p. 99 ; tr. fr. p. 146.

Comme le dit Merleau-Ponty[327], cette auto-réalisation de la conscience n'est possible qu'en entrant dans le monde *par son corps propre*. Le corps est donc un moyen exceptionnel et privilégié d'expression par lequel la conscience se transcende vers le monde. Enfin, le monde en tant que ce vers quoi se transcende la conscience joue un rôle également important dans la question de l'expression : l'expression est un mouvement visant à *achever le monde*. Le monde nous apparaît toujours comme *ce qui est à achever*, et la conscience essaie de l'achever en *se réalisant* elle-même (c'est la subjectivité elle-même qui rend le monde *inachevé*). Mais cet « inachèvement » essentiel du monde ne lui permet pas un achèvement *complet*. Le mouvement de l'expression se poursuit dès lors *à l'infini* en vue d'achever ce monde essentiellement inachevé. C'est ainsi que le monde fonctionne comme un *moteur* de l'expression.

Pour finir, nous nous sommes interrogés sur la proximité entre la *Sixième méditation cartésienne* de Fink et la *Phénoménologie de la perception* de Merleau-Ponty, notamment concernant leur compréhension particulière de la « subjectivité ». Il en ressort que 1) l'idée d'*auto-découverte* ou d'*auto-avènement* de la subjectivité est commune aux philosophies de Fink et de Merleau-Ponty ; 2) alors que chez Fink, il est possible d'entraîner encore cet auto-avènement de soi à la conscience de soi, Merleau-Ponty affirme par contre l'impossibilité de l'auto-appréhension du « cogito silencieux », et dès lors la « phénoménologie de la phénoménologie » – qui a pour tâche de thématiser le statut même du « sujet » (de la perception en l'occurrence) – n'est en fait pas possible chez ce dernier ; 3) de même que pour Merleau-Ponty, la « fondation de l'être » de la subjectivité est pour Fink essentiel à l'expérience phénoménologique. La subjectivité consiste pour ces deux phénoménologues à se réaliser et aussi à fonder l'être propre de la subjectivité elle-même.

Bien évidemment, pour ce qui concerne le rapport entre Fink et Merleau-Ponty, il y aurait encore plusieurs autres thèmes de recherche plus importants dont nous n'avons pas tenu compte dans le présent chapitre, par exemple la « langue transcendantale »[328],

---

[327] « Si le sujet est en situation, si même il n'est rien d'autre qu'une possibilité de situations, c'est qu'il ne réalise son ipséité qu'en étant effectivement corps et en entrant par ce corps dans le monde. » (PP, 467)

[328] En ce qui concerne le problème du langage chez Fink et Merleau-Ponty, voir l'excellente étude de S. A Noble (Stephen A Noble, « Entre le silence des choses et la parole philosophique. Merleau-Ponty, Fink et les paradoxes du langage », in *Chiasmi international*, Paris/Milan/Memphis, Vrin/Mimesis/University of Memphis, nouvelle série 6, 2004, « Merleau-Ponty. Entre Esthétique et Psychanalyse », pp. 111-143).

la « mondanéisation » du transcendantal et la « phénoménologie constructive »[329]. De plus, il serait possible de rechercher un autre impact de Fink sur Merleau-Ponty dans les derniers écrits de celui-ci[330].

Il nous faut encore une fois souligner que le but de notre discussion n'était pas ici de démontrer qu'il existe une relation d'influence *directe* entre la *Sixième méditation* et la *Phénoménologie de la perception*. Même s'il est évident que Merleau-Ponty a déjà lu cet ouvrage majeur de Fink à cette époque-là, dans la mesure où il ne précise pas lui-même ses sources dans sa thèse de 1945 (sauf dans l'« Avant-propos »), il ne s'agit pas d'établir d'une manière décisive une causalité directe entre ces deux ouvrages. En effet, la façon dont nous avons effectué le rapprochement entre Fink et Merleau-Ponty dans ce chapitre est *latérale* et *indirecte*, et dès lors ce rapprochement ne parvient pas à déterminer définitivement la relation philosophique entre ces deux phénoménologues. La question de la lecture merleau-pontienne de la *Sixième méditation* reste encore ouverte.

Quoi qu'il en soit, nous croyons avoir bien montré ici que Fink fut pour Merleau-Ponty non seulement un bon introducteur de la phénoménologie husserlienne mais aussi lui-même un grand philosophe ayant beaucoup inspiré ses propres idées phénoménologiques, et aussi que la philosophie merleau-pontienne de l'« expression » a plusieurs traits communs avec la pensée de Fink, en particulier à l'égard de la position de la subjectivité[331]. Nous tenons maintenant pour acquis que l'« expression » est non seulement l'auto-réalisation de la conscience mais aussi son *auto-découverte*. Comme nous l'avons déjà suggéré dans notre deuxième chapitre, le fait que la conscience se réalise dans la parole veut dire aussi qu'elle *se sait* ou *se découvre elle-même*. Le rapprochement entre Fink et Merleau-Ponty nous a permis de révéler ce

---

[329] A. Schnell souligne déjà l'importance d'une révision du sens de la phénoménologie constructive dans la *Phénoménologie de la perception* (Alexander Schnell, « Remarques sur le transcendantal chez Maurice Merleau-Ponty », in *Annales de phénoménologie 9*, Amiens, Association pour la promotion de la phénoménologie, 2010, pp. 51-62, p. 61). Or, comme le remarque ailleurs Schnell, l'essence de la phénoménologie constructive consiste dans le fait qu'elle « ne découvre la nécessité de ce qui est à construire *qu'en réalisant cette construction* » (*Husserl et les fondements de la phénoménologie constructive*, op. cit., p. 74). Dans ce sens précis, la phénoménologie constructive semble être très proche du phénomène de la « parole parlante » de Merleau-Ponty (voir notre premier chapitre).

[330] Sur ce point, voir Marc Richir, *Méditations phénoménologiques. Phénoménologie et phénoménologie du langage* (Grenoble, Millon, coll. « Krisis », 1992), et notamment pp. 338-350.

[331] Notons finalement que c'est d'un article de Fink (« La philosophie phénoménologique d'Edmund Husserl face à la critique contemporaine ») que Merleau-Ponty a appris l'importance du problème phénoménologique de l'expression (PP, 342).

nouvel aspect de l’opération de l’expression.

Deuxième partie
La philosophie de l'expression dans *La prose du monde*

Chapitre 6
La structure du sens et de la signification dans *La prose du monde*

1. Le projet philosophique du Merleau-Ponty des années cinquante

Alors que notre première partie s'est concentrée sur le problème de l'expression tel qu'il se pose dans la *Phénoménologie de la perception*, cette seconde partie a pour objet principal de traiter le même problème dans *La prose du monde*. Comme cela a été plusieurs fois souligné au cours des chapitres précédents, c'est dans ce livre de 1951 que la problématique de l'expression passe au premier plan de la philosophie de Merleau-Ponty.

Mais avant d'entamer la discussion sur ce sujet, il nous faut préalablement apporter quelques précisions concernant cet ouvrage intitulé *La prose du monde*, qui est moins connu que la *Phénoménologie de la perception* et que *Le visible et l'invisible*, et ce malgré son caractère absolument décisif. *La prose du monde* est une œuvre inachevée dont la rédaction a commencé selon Claude Lefort vers 1951 avant d'être interrompue dans l'hiver de la même année[332]. D'après un rapport que Merleau-Ponty a remis à M. Guéroult à l'occasion de sa candidature au Collège de France, cet ouvrage devait initialement être publié sous le titre *Introduction à la prose du monde* et constituer un diptyque avec un autre ouvrage également inachevé et intitulé *L'Origine de la Vérité*[333] (qui fut édité ultérieurement sous le titre *Le visible et l'invisible*). Ce rapport révèle aussi que, dans ces deux ouvrages préparés, Merleau-Ponty tente de « montrer comment la communication avec autrui et la pensée reprennent et dépassent la perception qui nous a initiés à la vérité »[334]. Cela signifie qu'il s'agit pour le Merleau-Ponty des années cinquante de mettre en question l'*au-delà de la perception*.

Afin de mieux apprécier l'importance de ces deux ouvrages inachevés de Merleau-Ponty, il convient de revenir sur ses premiers travaux que constituent *La structure du comportement* et la *Phénoménologie de la perception*, et de préciser le lien qu'ils ont avec le projet de ces œuvres des années cinquante.

---

[332] PM, V-VI. La mise en évidence des raisons de cette interruption de la rédaction semble très importante pour comprendre le motif de la dernière pensée de Merleau-Ponty (qui est souvent caractérisée comme étant une philosophie *ontologique*). Nous ne pouvons cependant pas réaliser cette tâche dans le cadre de notre étude. Voir à cet égard l'« Avertissement » de C. Lefort (et notamment PM, VIII-X) et aussi Barbaras, « De la parole à l'être : le problème de l'expression comme voie d'accès à l'ontologie », art. cit., p. 71.

[333] P2, 44, 45.

[334] P2, 37.

Comme nous l'avons déjà souligné à de maintes reprises, les deux premiers livres de Merleau-Ponty sont également consacrés à la recherche de la perception et du corps. Cependant, si on les regarde de près, on s'aperçoit aussitôt que ces livres assument chacun une fonction particulière dans la première philosophie de Merleau-Ponty. Commençons d'abord par mettre en évidence, fut-ce sommairement, cette particularité que donne Merleau-Ponty à chacun de ses deux livres[335].

La structure du comportement – le premier livre de Merleau-Ponty (rédigé en 1938 et paru en 1942) qui se caractérise avant tout par l'étude de la *Gestalttheorie* – consiste selon l'auteur à nous ramener « d'une conception objectiviste du corps à une structure du comportement qui le détache déjà de l'ordre des choses, le réintègre comme totalité à comprendre dans la perception du spectateur »[336]. Ce premier ouvrage de Merleau-Ponty critique tout au long des chapitres l'« insuffisance des alternatives classiques de l'objet et du sujet, du mécanisme et du vitalisme »[337] et découvre plusieurs phénomènes essentiels qui échappent à ces alternatives : « un phénomène transversal de structuration »[338] entre les *stimuli* et les réactions, « une relation interne entre le sens de la situation et celui de la réponse »[339], « un phénomène qui n'est plus matière, mais qui n'est pas conscience ou esprit »[340] et « un mélange de l'âme avec le corps » dans « l'organisme percevant »[341]. Merleau-Ponty essaie ainsi dans ce livre de révéler en deçà du clivage sujet-objet « une troisième dimension où notre activité et notre passivité, notre autonomie et notre dépendance, cesseraient d'être contradictoires »[342]. Ce qu'il nous faut souligner ici – pour mettre en avant la particularité du livre – c'est que la manière dont Merleau-Ponty analyse cette « troisième dimension » est *extérieure à ce champ même*. C'est-à-dire que dans *La structure du comportement*, livre « considérant de l'extérieur l'homme qui perçoit »[343], Merleau-Ponty s'en tient « au point de vue du spectateur étranger »[344] pour décrire les

[335] Nos considérations ci-après s'appuient sur les deux rapports que Merleau-Ponty a fournis à M. Guérout et aux professeurs du Collège de France à l'occasion de sa candidature au Collège. Dans ces rapports, Merleau-Ponty récapitule de façon concise ses premiers travaux et parle de son projet de recherche en cours.
[336] P2, 17.
[337] P2, 13.
[338] P2, 14.
[339] P2, 15.
[340] P2, 16.
[341] P2, 38.
[342] P2, 13.
[343] P2, 13. Nous soulignons.
[344] P2, 17.

phénomènes de la « troisième dimension ». Ce livre montre d'une part que « [l]a conduite perceptive émerge de ces relations à une situation et à un milieu qui ne sont pas le fait d'un pur sujet connaissant »[345], mais il soutient également que cette « émergence » du sujet perceptif au sein de la « troisième dimension » ne s'observe et ne se décrit que *du point de vue extérieur du spectateur étranger.*

En revanche, dans la *Phénoménologie de la perception*, « nous n'assistons plus à l'avènement des conduites perceptives, nous nous installons en elles pour y poursuivre l'analyse de cette singulière relation entre le sujet, son corps et son monde »[346]. La question n'est plus ici d'assister *de l'extérieur* à l'émergence (l'« avènement ») du sujet percevant mais de *s'installer à l'intérieur de cette émergence même*. Merleau-Ponty cherche dans la *Phénoménologie* à montrer le sujet percevant non pas comme un « spectateur étranger » ou un « penseur absolu » mais comme « mon point de vue sur le monde », « un centre de perspective », « ma prise sur le monde »[347], c'est-à-dire comme un *être au monde*. Le sujet en question ici n'est pas à comprendre comme un « observateur étranger » mais comme une *inhérence même au monde*, et pour mettre au jour ce sujet comme inhérence au monde il ne suffit plus de se situer d'un point de vue extérieur, mais il faut se placer « à l'intérieur de ce sujet même »[348].

Ainsi, alors que *La structure du comportement* se caractérise par une manière *extérieure* de décrire l'« avènement » du sujet au sein de la « troisième dimension », l'objet de la *Phénoménologie de la perception* consiste à se placer *à l'intérieur même de* cet avènement. Les deux livres ont donc le même objectif de « restituer le monde de la perception »[349] et d'y (re)découvrir le sujet percevant, mais ils se différencient en ce que l'un le fait de façon *extrinsèque* et l'autre *intrinsèque* – ou plutôt devrait-on dire qu'ils *se complètent* ainsi l'un l'autre.

Mettons maintenant en exergue la singularité de *La prose du monde* (et aussi de *L'Origine de la Vérité*) par rapport à ces premiers travaux. Premièrement, le propos commun de ces deux ouvrages inachevés consiste selon Lefort à « offrir, dans le prolongement de la *Phénoménologie de la perception*, une théorie de la vérité »[350]. Merleau-Ponty a tenté d'achever dans ses deux livres ultérieurs une « théorie de la vérité ». Mais quelle est cette « théorie de la vérité » ? En quel sens Merleau-Ponty

[345] P2, 38-39.
[346] P2, 39. Nous soulignons.
[347] P2, 18.
[348] P2, 13.
[349] P2, 37.
[350] PM, I. Nous soulignons.

fait-il usage du terme de « vérité » ? Il écrit à ce propos dans le rapport déjà cité :

> Or, si maintenant nous considérons, au-dessus du perçu, le champ de la connaissance proprement dite, où l'esprit veut posséder le vrai, définir lui-même des objets et accéder ainsi à un savoir universel et délié des particularités de notre situation, l'ordre du perçu ne fait-il pas figure de simples apparences, et l'entendement pur n'est-il pas une nouvelle source de connaissance en regard de laquelle notre familiarité perceptive avec le monde n'est qu'une ébauche informe ? – Nous sommes obligés de répondre à ces questions par une théorie de la vérité d'abord, puis par une théorie de l'intersubjectivité, auxquelles nous avons touché dans différents essais tels que *Le Doute de Cézanne*, *Le Roman et la Métaphysique* ou, en ce qui concerne la philosophie de l'histoire, *Humanisme et Terreur*, mais dont nous devons élaborer en toute rigueur les fondements philosophiques. La théorie de la vérité fait l'objet des deux livres auxquels nous travaillons maintenant[351].

D'après ce témoignage par le philosophe lui-même, son nouveau projet de recherche consiste en une investigation du « champ de la connaissance proprement dite » se situant « au-dessus du perçu » et aussi en une clarification du rapport entre ce champ et le perçu. C'est à cette fin que Merleau-Ponty affirme la nécessité d'élaborer « en toute rigueur » une « théorie de la vérité » (et de l'intersubjectivité) à laquelle il s'est dans une certaine mesure attaché dans ses écrits des années quarante tels que « Le Doute de Cézanne » (1945), « Le Roman et la Métaphysique » (1945) et *Humanisme et Terreur* (1947). La « théorie de la vérité » de Merleau-Ponty est donc caractérisée en premier lieu par cette recherche de la « connaissance » au-dessus de la perception.

Il faut toutefois souligner que cette « connaissance » ne se trouve pas simplement *au-delà* du perçu. L'« ordre du perçu » et « notre familiarité perceptive avec le monde » ne sont pas nécessairement *supprimés* dans la connaissance. Mais le perçu est toujours *conservé* dans la connaissance en étant *transformé* – symboliquement – en signification. Merleau-Ponty écrit à la suite immédiate du passage que nous venons de citer plus haut : « [i]l nous semble que la connaissance, et la communication avec autrui qu'elle présuppose, sont, en regard de la vie perceptive, des formations originales, mais qu'elles la continuent et la conservent en la transformant, qu'elles

[351] P2, 41-42.

subliment notre incarnation plutôt qu'elles ne la suppriment [...] »[352]. Ainsi s'agit-il dans ses nouveaux ouvrages des années cinquante de s'interroger sur cette « transformation » (ou, pour le dire autrement, cette « métamorphose »[353]) du perçu dans la connaissance. La « théorie de la vérité » qui particularise la pensée du Merleau-Ponty des années cinquante a précisément pour objet de réfléchir sur cette relation intérieure entre la perception et la connaissance.

Deuxièmement et corrélativement au premier point, alors que *La structure du comportement* et la *Phénoménologie de la perception* mettent en question – l'une de façon extrinsèque et l'autre intrinsèque – l'« expérience perceptive », ce dont il s'agit dans la « théorie de la vérité » des années cinquante est l'« expérience du *vrai* » :

> En fait, le sujet qui perçoit vraiment ne s'immobilise pas dans le spectacle. Il revient sur les relations auxquelles la perception l'a initié, il s'efforce de les fixer, de les totaliser, de les rendre pour lui disponibles, il pense, il parle, il ajoute aux gestes naturels, à supposer qu'aucun d'eux soit vraiment pure nature, une gesticulation et des institutions linguistiques, à la nature une culture. C'est alors qu'il lui semble, d'une manière plus décisive que par le fonctionnement de l'appareil perceptif, sortir de son inhérence individuelle. Quand il pense clairement et distinctement, il croit toucher des significations qui ne valent pas seulement pour lui, qui s'imposeraient dans la même évidence non seulement à tout être fait comme lui, mais encore à tout être quel qu'il soit. Il a l'expérience du vrai[354].

Les deux premiers travaux de Merleau-Ponty cherchaient à mettre au jour différentes « expériences perceptives » (ou différentes « relations perceptives au monde »). L'« expérience du vrai » dont il parle dans ce passage n'est pas nécessairement l'expérience propre aux mathématiques ou à la logique pure mais l'expérience de *fixer* ou d'*objectiver* ces « expériences perceptives », voire de les *transformer* (« métamorphoser » ou « sublimer ») en signification (« conceptuelle »). La « vérité » ne signifie donc pas pour Merleau-Ponty la vérité idéale et objective ni la conformité de l'idée à l'objet mais elle est la *vérité* (ou plutôt « les vérités »[355]) *du monde perçu*, et de même l'« expérience du vrai » concernant cette vérité ne signifie pas une expérience

[352] P2, 42.
[353] P2, 42.
[354] P2, 23.
[355] P2, 22.

suprasensible qu'on a d'une vérité idéale mais une *métamorphose symbolique* de l'« expérience perceptive ». L'*Introduction à la prose du monde* et *L'Origine de la Vérité* ont pour but commun l'éclaircissement de cette « expérience du vrai » en tant que *métamorphose symbolique de l'expérience du perçu*.

Il est maintenant clair que le projet de recherche du Merleau-Ponty des années cinquante se caractérise d'abord par une recherche de l'expérience de la « vérité », qui désigne la métamorphose, la transformation et la sublimation du perçu dans la connaissance. C'est à partir de là que nous pourrons dégager l'originalité de L'*Introduction à la prose du monde* (à savoir *La prose du monde*) – qui sera l'objet principal de l'analyse de cette deuxième partie – par rapport à *L'Origine de la Vérité*. En quoi consiste la spécificité de cette première œuvre des années cinquante ?

Selon le rapport déjà cité, l'originalité de *La prose du monde* par rapport à *L'Origine de la Vérité* consiste en ceci que le premier des deux ouvrages traite principalement du « langage littéraire » :

> En attendant de traiter complètement ce problème dans l'ouvrage que nous préparons sur *L'Origine de la Vérité*, nous l'avons abordé par son côté le moins abrupt dans un livre dont la moitié est écrite, et qui traite du langage littéraire. Dans ce domaine, il est plus aisé de montrer que le langage n'est jamais le simple vêtement d'une pensée qui se posséderait elle-même en toute clarté[356].

Ce « livre dont la moitié est écrite » désigne indubitablement *La prose du monde*. D'après cette citation, ce livre vise d'abord à montrer que notre langage n'est pas le simple « vêtement » d'une pure pensée qui serait transparente à elle-même, et cela signifie que dans *La prose du monde*, l'auteur s'attache au problème du langage du même point de vue que celui appliqué dans la *Phénoménologie de la perception*. *La prose du monde* diffère cependant de la *Phénoménologie* en ce qu'elle traite du « langage littéraire ». Dans la *Phénoménologie*, Merleau-Ponty a certes déjà souligné la puissance du « langage littéraire », mais l'analyse des œuvres littéraires ne constitue pas le sujet central de ce livre, ce qui tient au fait que dans la théorie du langage de la *Phénoménologie*, c'est le « corps » fonctionnant comme base de notre expression qui est visé, et non pas le langage lui-même. Par contre, dans *La prose du monde*, l'intérêt de l'auteur se focalise directement sur le problème du langage et plus particulièrement

[356] P2, 44.

celui de la littérature[357]. Dans cet ouvrage de 1951, Merleau-Ponty cherche à analyser des phénomènes proprement littéraires tels qu'« une variation systématique et insolite » propre au langage littéraire, la « communication en littérature » qui « suscite » les significations et l'« autonomie » du langage qu'on appelle « poésie »[358]. En analysant ces phénomènes proprement littéraires, il entreprend enfin de montrer que :

> [t]oute grande prose est aussi une recréation de l'instrument signifiant, désormais manié selon une syntaxe neuve. Le prosaïque se borne à toucher par des signes convenus des significations déjà installées dans la culture. La grande prose est l'art de capter un sens qui n'avait jamais été objectivé jusque-là et de le rendre accessible à tous ceux qui parlent la même langue[359].

La prose du monde consiste ainsi à mettre en évidence la puissance du langage littéraire qui n'est cependant pas celle des œuvres *prosaïques* mais celle de la « grande prose » en tant qu'« une recréation de l'instrument signifiant » et qui est « l'art de capter un sens qui n'avait jamais été objectivé jusque-là ». C'est à l'instar du Hegel des *Leçons sur l'histoire de la philosophie* que Merleau-Ponty appelle ce travail de thématisation de la « grande prose » *Introduction à la prose du monde*[360]. La « prose »

---

[357] En outre, dans *La prose du monde*, Merleau-Ponty écrit aussi : « [n]ous chercherons ailleurs à préciser cette esquisse et à donner une théorie de l'expression et de la vérité. Il faudra alors éclairer ou justifier l'expérience de la parole, par les acquisitions du savoir objectif, – psychologie, pathologie de l'expression et linguistique. Il faudra aussi la confronter avec les philosophies qui pensent la dépasser et la traiter comme une variété des purs actes de signification que la réflexion nous ferait saisir sans reste. Notre but à présent n'est pas celui-là. Nous ne voulons que commencer cette recherche en tâchant de mettre au jour le fonctionnement de la parole dans la littérature et réservons donc pour un autre ouvrage des explications plus complètes » (PM, 22-23). Cet « autre ouvrage » n'est autre que *L'Origine de la Vérité*.

[358] P2, 44-45.

[359] P2, 45.

[360] « Hegel disait que l'État romain c'est la prose du monde. Nous intitulons *Introduction à la prose du monde* ce travail qui devrait, en élaborant la catégorie de prose, lui donner, au-delà de la littérature, une signification sociologique » (P2, 45). Dans ses *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, Hegel considère le caractère général des Romains comme « la prose de la vie [*die Prosa des Lebens*] » en l'opposant « à cette première et sauvage poésie et à ce renversement de tout le fini en Orient » et aussi « à la belle poésie harmonieuse et à la liberté équilibrée de l'esprit chez les Grecs » (G. W. F. Hegel, Werk in zwanzig Bänden 12, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichite*, Theorie Werkausgabe, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1970, S, 350-351, *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, tr. fr. de Jean Gibelin, Paris, Vrin, coll. « Bibliothèque des textes philosophiques », 1963, p. 223). Cela signifie selon Hegel qu'apparaît dans l'histoire, avec les Romains, « la conscience de la finitude pour soi,

de *La prose du monde* désigne dès lors cette « grande prose » et non pas la prose comme une forme générale de l'expression que Merleau-Ponty appelle ici simplement « le prosaïque ». Cette « grande prose » est la « transcendance de la parole » qu'on rencontre « dans son usage littéraire »[361] et il ne faut donc pas la confondre avec le simple « prosaïque » qui est « reproduction exacte d'un monde déjà suffisant à soi »[362].

Notons pour terminer cette section qu'à la différence du Sartre de *Qu'est-ce que la littérature ?*, cette « prose » au sens merleau-pontien du terme ne s'oppose pas forcément à la « poésie »[363], celle-ci étant plutôt contenue par la première.

---

l'abstraction de l'entendement et la dureté de la personnalité ». Dans ce contexte hégélien, comme le dit justement Merleau-Ponty, la « catégorie de prose » s'emploie bien au sens « sociologique » et « au-delà de la littérature ». Mais il se peut que l'expression de « prose du monde » provienne en fait du *Cours d'esthétique*. Dans ce cours, dans le cadre de ses considérations sur la « déficience du beau naturel » et alors qu'il met en question la « dépendance de l'existence singulière immédiate » de l'homme et des animaux, Hegel écrit ce qui suit : « [...] et les individus ont beau être présents avec leurs propres fins visées et promouvoir ce qui est intermédié par leur intérêt singulier, l'autonomie et la liberté de leur volonté restent cependant plus ou moins formelles, déterminées par des circonstances et des contingences extérieures et entravées par les obstacles de la naturalité. Telle est la prose du monde [*die Prosa der Welt*] [...]. » (G. W. F. Hegel, Werk in zwanzig Bänden 13, *Vorlesungen über die Ästhetik*, Theorie Werkausgabe, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1970, S. 198-199, *Cours d'esthétique*, tome 1, tr. fr. de Jean-Pierre Lefebvre et Veronika von Schenck, Paris, Aubier, coll. « Bibliothèque philosophique », 1995, p. 202, nous soulignons).

[361] PM, 30.

[362] Madison, *Op. cit.*, p. 101.

[363] Dans *Qu'est-ce que la littérature ?* (1947), Sartre distingue nettement la prose et la poésie. Il écrit : « [q]u'y a-t-il de commun entre eux [le prosateur et le poète] ? Le prosateur écrit, c'est vrai, et le poète écrit aussi. Mais entre ces deux actes d'écrire il n'y a de commun que le mouvement de la main qui trace les lettres. Pour le reste leurs univers demeurent incommunicables et ce qui vaut pour l'un ne vaut pas pour l'autre ». (J.-P. Sartre, *Qu'est-ce que la littérature ?*, Paris, Gallimard, coll. « Folio/Essais », 2004, p. 25, cité dorénavant sous le sigle « QL »). Alors que la prose est « utilitaire » par essence, et ses mots sont toujours des « désignations d'objets », l'« image verbale » de la poésie « n'est pas nécessairement le mot que nous utilisons pour désigner des objets » (QL, 20). Le poète « est hors du langage » (QL, 20) et refuse « d'*utiliser* le langage » (QL, 18). Mais au contraire, l'attitude poétique consiste à considérer « les mots comme des choses et non comme des signes » (QL, 19). Chez Sartre, la « signification » des mots de la prose se définit par leur « ustensilité », et le « sens » de l'image de la poésie par son caractère « chosique » et « sauvage ». La poésie nous apparaît donc lorsque « les instruments brisés, hors d'usage, les plans déjoués, les efforts inutiles » (QL, 42). Sartre dit aussi que « le langage poétique surgit sur les ruines de la prose ».
Or, selon Lefort, *Qu'est-ce que la littérature ?* de Sartre a fait sur Merleau-Ponty « une profonde impression ». Merleau-Ponty laisse en effet une note sur cet essai et dans laquelle il écrit : « [i]l faut que je fasse une sorte de *Qu'est-ce que la littérature ?*, avec une partie plus longue sur le signe et la prose, et non pas toute une dialectique de la littérature, mais cinq perceptions littéraires : Montagne, Stendhal, Proust, Breton, Artaud » (PM, VII). *La prose du monde* s'est écrite ainsi comme un autre *Qu'est-ce que la littérature ?* de Merleau-Ponty, et dès lors il y a dans ce livre un certain nombre de références (souvent implicites) à cet essai de Sartre. À cet égard, voir aussi Madison, *Op. cit.*, p. 128.

L'opposition n'est pas, chez Merleau-Ponty, entre la « prose » et la « poésie » mais entre le « prosaïque » et la « grande prose ». La « prose » que cherche à élucider *La prose du monde*, se distinguant du « prosaïque », n'est donc pas à entendre au sens courant du terme, à savoir comme l'une des formes de l'expression littéraire, mais elle est la *puissance même de la parole* qui existe potentiellement dans tout langage.

2. Le « sens » et le « silence » dans La prose du monde

Entrons à présent dans l'analyse plus détaillée de *La prose du monde*. Nous voudrions aborder en premier lieu le problème du « sens » que Merleau-Ponty soulève à nouveau dans ce livre. Comme nous l'avons déjà indiqué, celui-ci cherche à mettre en lumière la puissance du langage littéraire, et le « sens » du langage en constitue l'un des principaux enjeux.

Afin d'expliciter cet enjeu, il nous faudra tout d'abord revenir sur la notion de « silence ». Selon nous, le « silence » joue également un rôle considérable dans la question du « sens » telle qu'elle est abordée dans *La prose du monde*. Nous analyserons donc dans la première partie de cette section la fonction qu'assume le « silence » dans le problème du « sens », et nous mettrons en évidence la relation entre le « sens » et le « silence ».

2-1. Merleau-Ponty et Saussure

Or, beaucoup a déjà été dit sur l'influence décisive qu'a exercée la linguistique saussurienne sur la théorie merleau-pontienne du langage des années cinquante. Merleau-Ponty fait mention de Saussure pour la première fois dans « Le métaphysique dans l'homme » (1947, repris dans *Sens et non-sens*) avant de réfléchir sérieusement sur la linguistique saussurienne dans les cours qu'il donne à Lyon et à Paris, dont notamment « Langage et communication » (1947-1948), « La conscience et l'acquisition du langage » (1949-1950), et « Les sciences de l'homme et la phénoménologie » (1951-1952)[364]. L'approche saussurienne du langage a ainsi une

[364] Toutefois, comme le remarquent très souvent les commentateurs, « la lecture que Merleau-Ponty fait du *Cours de linguistique générale* peut sembler peu rigoureuse » (Françoise Dastur, *Chair et langage. Essais sur Merleau-Ponty*, La Versanne, Encre Marine, 2001, p. 63). En effet, « il semble ainsi y chercher une 'linguistique synchronique de la parole' qui se distinguerait d'une 'linguistique diachronique de la langue', alors que l'opposition de la synchronie et de la diachronie ne s'applique chez Saussure qu'à la langue » (*ibid*.). Concernant

influence certaine sur celle du Merleau-Ponty des années cinquante, et cette influence se traduit souvent par son idée de « langage indirect » : la linguistique saussurienne lui a enseigné qu'un signe (un « signifiant ») ne signifie rien en lui-même mais qu'il signifie toujours *par sa différence d'avec d'autres signes* – et donc toujours de façon *indirecte*. Merleau-Ponty écrit par exemple tout au début de son article intitulé « le langage indirect et les voix du silence »[365] :

> Ce que nous avons appris dans Saussure, c'est que les signes un à un ne signifient rien, que chacun d'eux exprime moins un sens qu'il ne marque un écart de sens entre lui-même et les autres. Comme on peut en dire autant de ceux-ci, la langue est faite de différences sans termes, ou plus exactement les termes en elle ne sont engendrés que par les différences qui apparaissent entre eux. [...] Le tout qui est premier dans Saussure, ce ne peut être le tout explicite et articulé de la langue complète, tel que l'enregistrent les grammaires et les dictionnaires. [...] Puisqu'il est justement en train de refuser aux signes tout autre sens que « diacritique », il ne peut fonder la langue sur un système d'idées positives[366].

On considère souvent que dans *La prose du monde*, Merleau-Ponty reprend à son compte l'idée saussurienne de « sens diacritique »[367] et arrive par là même à un nouveau point de vue sur le langage, à savoir un « langage indirect », qui consiste en ceci qu'un signe signifie par ce qu'il ne signifie pas directement, et donc par son

---

le rapport entre Merleau-Ponty et Saussure, voir aussi Jean-Yves Mercury, *L'expressivité chez Merleau-Ponty*, op. cit., pp. 126-137 ; et Jenny Slatman, *Op. cit*., pp. 151-160.

[365] Cet article, qui a paru dans *Les temps modernes* en juin et juillet 1952, est la version revue et modifiée du chapitre intitulé « le langage indirect » dans *La prose du monde*. Nous pourrions évidemment nous référer non pas à *La prose du monde* qui est un manuscrit abandonné mais à cette version complète pour analyser la pensée merleau-pontienne du langage des années cinquante. La raison pour laquelle nous nous attachons malgré tout à *La prose du monde* ici consiste en ceci que nous traiterons de ses autres chapitres (« Le fantôme d'un langage pur », « La science et l'expérience de l'expression », « L'algorithme et le mystère du langage » et « La perception d'autrui et le dialogue ») et aussi que, comme l'écrit Lefort, Merleau-Ponty « dit dans *La prose du monde* ce qu'il n'a pas dit dans ses autres livres » (PM, XIV). Bien entendu, nous consulterons tout de même « le langage indirect et les voix du silence » lorsque cela nous paraîtra nécessaire, mais c'est selon nous dans *La prose du monde* que l'on peut rencontrer la pensée la plus riche et la plus originaire de l'expression du Merleau-Ponty des années cinquante.

[366] S, 63-64.

[367] Mais Saussure n'emploie en fait pas lui-même le terme de « diacritique » dans ses œuvres (sur ce point, voir Slatman, *Op. cit*., pp. 152-154). Merleau-Ponty suggère dans le cours sur *Le monde sensible et le monde de l'expression* que le « signe diacritique » est plutôt l'idée de Valérie (MSME, 206).

« écart » avec d'autres signes, soit en d'autres termes de manière *indirecte* (« latérale » et « oblique »). On considère également que Merleau-Ponty place cette signification *indirecte* à la base du langage *direct* dans son ensemble, celui-ci étant caractérisé par la relation fixe et univoque entre signe et sens.

Cette interprétation est exacte, mais seulement *dans une certaine mesure*. Ce qui est le plus marquant dans ce livre de 1951 est assurément l'analyse approfondie de la linguistique saussurienne et aussi la découverte de la signification *indirecte* du langage apportée par cette analyse. Cependant, on est ici encore loin du cœur du problème. En effet, Merleau-Ponty ne se contente pas de l'idée saussurienne selon laquelle un signe signifie par sa différence d'avec d'autres signes. Car la question centrale est pour lui de comprendre « comment cet objet, cette circonstance se mettent à signifier, et sous quelles conditions »[368]. Il est certes vrai que l'idée merleau-pontienne de « langage indirect » s'inspire de l'idée saussurienne de « sens diacritique » et que l'étude de la linguistique de Saussure contribue bien à libérer Merleau-Ponty du préjugé consistant à croire qu'il existe une correspondance univoque entre signe et sens. Néanmoins, étant donné que la question centrale pour lui est de savoir *comment un signe se met à signifier* (cette question doit être bien distinguée de celle de savoir *comment un signe signifie*) et aussi que la linguistique saussurienne n'est pas en mesure de donner une réponse pertinente à cette question, Merleau-Ponty ne saurait s'en contenter.

Citons un autre passage un peu long mais qui nous semble bien montrer ce *mécontentement* de Merleau-Ponty à l'égard de la linguistique de Saussure :

> Nous disions plus haut avec Saussure qu'un acte singulier de parole n'est pas de soi signifiant et ne le devient que comme modulation d'un système général d'expression, et en tant qu'il se *différencie* des autres gestes linguistiques qui composent la langue, si bien que le langage ne peut en somme porter que des différences de significations et présupposent une communication générale, même si elle est vague et inarticulable. Il faut maintenant ajouter : la merveille est qu'avant Saussure nous n'en savions rien, et que nous l'oublions encore chaque fois que nous parlons, par exemple quand nous parlons de Saussure. La merveille est que, simple pouvoir de différencier des significations, et non de les donner à qui ne les aurait pas, la parole paraît cependant les contenir et les véhiculer. Cela veut dire que nous ne devons pas déduire le pouvoir signifiant de chacune du

[368] PM, 82. Nous soulignons.

> pouvoir des autres, ce qui ferait cercle, ni même d'un pouvoir global de la langue : un tout peut avoir d'autres propriétés que ses parties, il ne peut se faire ex nihilo. Chaque acte linguistique partiel comme partie d'un tout et acte commun du tout de la langue, ne se borne pas à en dépenser le pouvoir, il le recrée parce qu'il nous fait vérifier, dans l'évidence du sens donné et reçu, la capacité qu'ont les sujets parlants de dépasser les signes vers le sens, dont après tout ce que nous appelons la langue n'est que le résultat visible et l'enregistrement[369].

Merleau-Ponty aborde ici la question du « pouvoir signifiant » (qui s'identifie chez lui au « sens » même) de la parole, et plus particulièrement de sa « recréation ». Cette « recréation » du « pouvoir signifiant » – à savoir du « sens » – ne peut cependant pas être comprise à partir de l'idée saussurienne de « sens diacritique ». En effet, la linguistique saussurienne n'explique pas le fait que chaque parole a un « pouvoir signifiant » ni comment ce pouvoir *se recrée*. Comme l'énonce ailleurs Merleau-Ponty, « [c]haque parole a beau tirer son sens de toutes les autres, comme l'explique Saussure, encore est-il qu'au moment où elle se produit, la tâche d'exprimer n'est plus différée, renvoyée à d'autres paroles [...] »[370]. Ce « moment où la parole se produit », ou en d'autres termes, « ce moment fécond » « où un sens qui n'était qu'opérant ou latent s'est trouvé les emblèmes »[371], est aussi le moment où *se recrée* le sens de la parole, et pour saisir comme tel ce moment, il n'est plus possible de recourir à la linguistique de Saussure, parce qu'à ce moment-là « la tâche d'exprimer n'est plus différée, renvoyée à d'autres paroles ». Ce moment de ce que l'on pourrait appeler l'*apparition du sens* échappe en effet à la linguistique saussurienne, et la mise en évidence de ce moment

---

[369] PM, 145-146. Nous soulignons.

[370] S, 130-131. Mais ceci ne réduit évidemment en rien la grande importance de Saussure dans la philosophie de Merleau-Ponty. Comme l'a déjà remarqué déjà M. Carbone (Mauro Carbone, « La dicibilité du monde, la période intermédiaire de la pensée de Merleau-Ponty à partir de Saussure », in *Recherches sur la philosophie et le langage*, François Heidsieck [sous la direction de], Grenoble, CNRS, numéro 15, 1993, « *Merleau-Ponty. Le philosophe et son langage* », pp. 83-99, p. 97), l'influence de la linguistique saussurienne sur la philosophie de Merleau-Ponty se manifeste dans le problème de l'« histoire » plutôt que dans celui du langage. Merleau-Ponty aborde par exemple la linguistique de Saussure du point de vue du problème de l'histoire dans *Éloge de la philosophie* (EP, 56) et dans le cours à la Sorbonne sur *La conscience et l'acquisition du langage* (MS, 86). Mais il écrit également dans *La prose du monde* : « en tout cas, Saussure a l'immense mérite d'accomplir la démarche qui libère l'histoire de l'historisme et rend possible une nouvelle conception de la raison » (PM, 34). Nous reviendrons sur ce problème de l'histoire dans *La prose du monde* dans notre septième chapitre.

[371] PM, 82.

exige donc une autre réflexion sur le « sens ».

Notons enfin que nous n'avons pas l'intention de nier le fait qu'un signe signifie par sa différence d'avec d'autres signes. Mais nous nous proposons simplement de descendre *en deçà* de cette signification « diacritique » et d'en distinguer une autre signification *primordiale*. D'une part, il est vrai que Merleau-Ponty écrit à la manière de Saussure que l'opération d'implanter « un sens dans ce qui n'en avait pas » s'appuie sur « l'éloquence de leur arrangement même et de leur configuration [des signes] »[372]. Mais il n'en demeure pas moins que ces « arrangements » et « configuration » des signes n'expliquent pas vraiment le phénomène de l'*apparition du sens*. Il nous semble dès lors nécessaire de distinguer de la signification *diacritique* un autre type de signification *plus primordiale* dans lequel *se (re)crée* le « pouvoir signifiant ». En effet, comme le remarque à juste titre P. Rodrigo, « signifier » ne veut pas dire pour notre philosophe « communiquer un sens préalable grâce à un usage adéquat de signes déjà disponibles » mais « *créer le sens dans le mouvement même de son expression* »[373].

Comment peut-on dès lors définir cette signification *plus primordiale* de la parole ? En vue de répondre à cette question, passons maintenant à l'analyse du « silence ». C'est en effet cette notion de « silence » qui met en lumière le processus d'*apparition du sens*.

2-2. Les deux fonctions du « silence »

Le « silence » ne se détermine pourtant pas aussi clairement dans *La prose du monde* que dans la *Phénoménologie de la perception*. À la fin du chapitre intitulé « La science et l'expérience de l'expression », Merleau-Ponty parle plusieurs fois du silence mais d'une façon assez mystérieuse. Le silence est d'un côté le « silence pré-humain »[374] ou la « communication primordiale et muette » qui est synonyme du « monde sensible qui déjà avait cessé d'être monde privé »[375], mais d'un autre côté, il est le « 'silence éternel' de la subjectivité privée »[376] ou encore le « vide du sens ». Ainsi, dans *La prose du monde*, le « silence » reste une notion vague et équivoque, et dès lors il n'est pas aisé à première vue de le définir de façon cohérente et systématique. Néanmoins, à notre sens, ce silence assure une *double fonction* du moins dans la

[372] PM, 110.
[373] Pierre Rodrigo, *Op. cit*., p. 43.
[374] PM, 61.
[375] PM, 60.
[376] PM, 61.

question du sens, à savoir la *réduction du langage* et l'*horizon de possibilité du sens*. C'est à travers ces deux fonctions que le silence opère sur le sens (plus précisément l'apparition du sens) de manière intrinsèque. Analysons-les successivement.

En ce qui concerne la première fonction, c'est-à-dire la *réduction du langage*, examinons d'abord le passage suivant :

> Si nous voulons comprendre le langage dans son opération signifiante d'origine, il nous faut feindre de n'avoir jamais parlé, opérer sur lui une réduction sans laquelle il se cacherait encore à nos yeux en nous reconduisant à ce qu'il nous signifie, le regarder comme les sourds regardent ceux qui parlent, et comparer l'art du langage aux autres arts de l'expression qui n'ont pas recours à lui, essayer de le voir comme l'un de ces arts muets[377].

Dans ce passage, Merleau-Ponty affirme clairement la nécessité d'une « réduction » qu'il faut opérer sur le langage pour comprendre l'origine de notre « opération signifiante ». Cette réduction du langage est tout à fait particulière. Elle n'est pas à comprendre comme une sorte de réduction phénoménologique consistant en une « mise hors circuit (*Ausschaultung*) » du sens d'être à la fois du sujet et de l'objet. Mais elle consiste plutôt à construire une *fiction* dans laquelle on *feint* « de n'avoir jamais parlé ». Merleau-Ponty écrit ailleurs que pour comprendre l'origine du sens du langage, il nous faut revenir « à la situation de départ d'un monde non signifiant qui est toujours celle du créateur »[378]. La réduction du langage dont il est ici question vise à faire apparaître ce « monde non signifiant ». Ce qui compte, c'est que ce « monde du créateur » nous apparaît toujours comme un « silence » au sens « primordial » (c'est-à-dire le « silence » qui met entre parenthèses toute « signification conceptuelle »), parce que c'est en nous privant « de toute signification déjà instituée »[379] que nous accédons à ce monde non signifiant dans lequel nous *feignons* « de n'avoir pas parlé »[380]. En vertu de cette opération créant le monde silencieux et non signifiant, toute parole est renvoyée à sa signification originaire et primordiale que Merleau-Ponty appelle « première parole de l'homme ». Comme le disait déjà l'auteur dans la *Phénoménologie*, il s'agit toujours pour lui de réfléchir sur la parole du « premier homme qui ait parlé »[381]. Cette

[377] PM, 65. Nous soulignons.
[378] PM, 82. Nous soulignons.
[379] PM, 82.
[380] Ce « parler » doit évidemment être distingué du fait de « prononcer » une parole.
[381] PP, 208.

« première parole » n'est cependant pas à prendre au pied de la lettre : elle n'est pas la parole qu'a effectivement prononcée le premier homme. Mais elle est la parole qu'on *feint* de parler *pour la première fois*. Merleau-Ponty écrit dans « Le doute de Cézanne » que l'artiste « parle comme le premier homme a parlé et peint comme si l'on n'avait jamais peint »[382], avant d'ajouter que les difficultés qu'a rencontrées Cézanne dans sa création sont « celles de la première parole »[383]. Parler la « première parole » veut dès lors dire parler *comme si* on n'avait jamais parlé[384], et c'est ainsi que s'ouvre à nous le champ « silencieux » et « non signifiant » au sein duquel nous pouvons accéder à l'origine du sens.

Le « silence » fonctionne ainsi en premier lieu comme une réduction du langage qui consiste à créer le « monde non signifiant » dans lequel on *feint* de n'avoir pas parlé et se rapproche ce faisant de l'origine de l'« opération signifiante ». C'est le premier rôle que joue le « silence » dans *La prose du monde*. Examinons maintenant le second rôle du « silence » dans ce livre, à savoir celui que l'on pourrait qualifier d'*horizon de possibilité du sens*. Ce second trait du silence s'exprime par exemple dans le passage suivant :

> Et si nous voulons saisir la parole dans son opération la plus propre, et de manière à lui rendre pleine justice, il nous faut évoquer toutes celles qui auraient pu venir à sa place, et qui ont été omises, sentir comme elles auraient autrement touché et ébranlé la chaîne du langage, à quel point celle-ci était vraiment la seule possible, si cette signification devait venir au monde... Bref, il nous faut considérer la parole avant qu'elle soit prononcée, sur le fond du 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[385].

Ce qu'il faut souligner dans ce passage, c'est que « considérer » la parole « sur le fond du silence » revient à « évoquer » toutes les autres paroles « qui auraient pu venir à sa place ». Cela signifie que réduire le sens de la parole au « silence » ne veut pas nécessairement dire *anéantir* ce sens. Bien au contraire, la parole étant réduite au « silence » (c'est-à-dire au « monde non signifiant ») trouve là *d'autres possibilités* de

---

[382] SNS, 24. Nous soulignons.
[383] SNS, 25.
[384] Dès lors, il s'agit toujours dans cette « première parole » de l'« ouverture de l'inouï » (Rodrigo, *Op. cit.*, p. 244).
[385] PM, 64.

son sens. Le « silence » n'est donc pas seulement un « vide du sens » mais il constitue aussi un *horizon de possibilité du sens* dans lequel une parole découvre plusieurs autres formes de son propre sens. Comme nous le verrons dans les sections suivantes, le « sens » tel qu'il se distingue de la « signification » se définit dans *La prose du monde* comme « ce qui est à dire ». Le « sens » ne désigne donc pas ici une signification idéale et conceptuelle (ou diacritique) ni un objet visé, mais il existe comme « quelque chose à dire », à savoir comme une *pure possibilité de lui-même*. En réduisant la parole au « silence », nous rencontrons ce « sens » comme « ce qui est à dire ». Dans *La prose du monde*, toute théorie de l'expression est axée sur cette idée nouvelle du « sens » : *sens comme ce qui est à dire*[386] – et le « silence » est le seul moyen d'accéder à ce « sens ».

3. La « dimension », la « déformation cohérente » et le « style »

Nous avons analysé dans la section précédente les deux fonctions qu'assure la notion de « silence » dans *La prose du monde*. Selon notre analyse, cette notion de « silence » consiste à réduire le sens de la parole au « monde non signifiant » dans lequel on *feint* de n'avoir pas parlé et trouve par là même une nouvelle forme du sens : le sens comme « ce qui est à dire ». Cette notion de « silence » répond en effet à la question qui a été posée plus haut, c'est-à-dire la question de savoir comment un signe se met à signifier : un signe, une parole se réduit d'abord au « silence » – assimilé au « monde non signifiant » – avant de (re)découvrir au sein de ce silence son propre « sens » *sous la forme de la pure possibilité*. Et c'est précisément ici qu'apparaît ou plutôt que *se recrée* un nouveau sens de la parole. Le signe se met alors à signifier en *s'appropriant* à nouveau ce sens comme pure possibilité. Le processus d'*apparition du sens* devient ainsi compréhensible à partir de la notion de « silence »[387].

---

[386] Il nous faut distinguer avec plus de précision le « sens du perçu » du « sens de la parole ». À cet égard, S. Kristensen a par exemple remarqué que « le sens du perçu et celui de la parole vont ensemble », mais qu'« il est possible et nécessaire de les séparer pour les comprendre en tant que tels » (Stefan Kristensen, *Op. cit.*, p. 14).

[387] Notons ici que ce « silence » concerne chez Sartre également la « création » de l'écrivain (et du lecteur). Sartre écrit ainsi dans *Qu'est-ce que la littérature ?* : « son silence [de l'auteur] est subjectif et antérieur au langage, c'est l'absence de mots, le silence indifférencié et vécu de l'inspiration, que la parole particularisa ensuite, au lieu que le silence produit par le lecteur est un objet. Et à l'intérieur même de cet objet il y a encore des silences : ce que l'auteur ne dit pas » (QL, 51). Pour Sartre, l'acte de lecture consiste en une « ré-invention », une « découverte » et une « création » de l'œuvre de la part du lecteur, et pour lire vraiment un livre, il faut que le lecteur éprouve un « silence inexprimable » de l'auteur, qui doit être

Or, l'un des buts principaux de *La prose du monde* est de comparer l'expression langagière (littéraire) avec l'expression picturale. Selon l'auteur, il existe entre langage et peinture divers points de ressemblance et de dissemblance intéressants à signaler, et parmi ces points, il souligne en particulier une différence concernant leur acte de *signification*. Nous considérerons ci-après cette différence entre le langage et la peinture à l'égard de leur manière de signifier. Nos considérations nous permettront de dégager l'essence de l'« opération signifiante ».

La dissemblance (ainsi que la ressemblance) entre le langage et la peinture s'explique par le concept de « silence » que nous venons d'analyser dans la section précédente. Mais avant d'expliciter ce point, il faut introduire au préalable encore les trois autres concepts auxiliaires dans *La prose du monde*, à savoir la « dimension », la « déformation cohérente » et le « style ». Ces trois concepts (qui sont cela dit déjà bien connus) contribueront, avec celui de « silence », à mettre en valeur l'écart essentiel existant entre le langage et la peinture.

Ces trois concepts sont employés à de très nombreuses reprises dans *La prose du monde*, ce qui n'empêche pas Merleau-Ponty de les laisser sans définition précise. Il nous faut donc commencer par clarifier la teneur de ces concepts.

Pour ce faire, lisons d'abord le passage suivant :

> Il suffit que, dans le plein des choses, nous ménagions certains creux, certaines fissures, – et dès que nous vivons nous le faisons, – pour faire venir au monde cela même qui lui est le plus étranger : *un sens*, une incitation sœur de celles qui nous entraînent vers le présent ou l'avenir ou le passé, vers l'être ou le non-être... Il y a style (et de là signification) dès qu'il y a des figures et des fonds, une norme et une déviation, un haut et un bas, c'est-à-dire dès que certains éléments du monde prennent valeur de dimensions selon lesquelles désormais nous mesurons tout le reste, par rapport auxquelles nous indiquons tout le reste. Le style est dans chaque peintre le système d'équivalences qu'il se constitue pour cette œuvre de manifestation, l'indice général et concret de la « déformation cohérente » par laquelle il concentre la signification encore éparse dans sa perception, et la fait exister expressément[388].

---

distingué d'un simple silence « inexprimé ». Ainsi, chez Sartre, le « silence » a trait à la « création » non seulement de l'auteur mais aussi du lecteur. L'auteur trouve une inspiration dans un certain « silence » pour écrire un livre, et le lecteur lit ce livre en *découvrant* lui-même « ce que l'auteur ne dit pas », qui lui apparaît également comme un « silence ».

[388] PM, 85-86.

Ce passage est très important non seulement pour déterminer la teneur des trois concepts dont il est ici question mais aussi pour comprendre la relation qui existe entre eux. En nous appuyant principalement sur la description de ce passage, nous procéderons ci-après à une analyse détaillée de ces trois concepts.

3-1. La « dimension »

Le premier concept abordé est celui de la « dimension ». En vérité, ce concept apparaît déjà dans la *Phénoménologie de la perception*, et notamment dans l'analyse du phénomène de l'« éclairage ». Nous envisagerons donc tout d'abord ici cette analyse de l'« éclairage » dans la *Phénoménologie* en vue d'une clarification du concept de « dimension ».

Merleau-Ponty analyse dans le chapitre intitulé « la chose et le monde naturel » un « mode d'apparition particulier de la lumière ou des couleurs qu'on appelle un éclairage »[389] pour mettre au jour la « connexion du phénomène de constance, de l'articulation du champ et du phénomène d'éclairage »[390]. Selon le philosophe – et comme l'attestent déjà plusieurs sortes d'expériences –, une couleur particulière (par exemple le jaune) peut assumer une « fonction d'éclairage »[391], et ce jaune se situe par là même « en deçà de toute couleur » et tend « vers le zéro de couleur ». Le jaune, étant ainsi un « éclairage », n'est plus vu comme tel dès lors que l'éclairage « n'est ni couleur, ni même lumière en lui-même »[392]. Ce jaune conçu comme éclairage est au contraire « en deçà de la distinction des couleurs et des luminosités », et « fait voir le reste »[393]. C'est-à-dire que cet éclairage sert de « norme », à partir de laquelle s'organisent et s'articulent d'autres couleurs. Nous ne percevons donc des choses colorées que dans tel ou tel éclairage. L'éclairage conditionne ainsi notre perception extérieure.

Ce qui importe dans cette analyse de l'éclairage, c'est que la « fonction d'éclairage » ne s'applique pas seulement au champ visuel mais s'étend aussi au système de la « signification des objets » :

---

[389] PP, 357.
[390] PP, 356.
[391] PP, 359.
[392] PP, 359.
[393] PP, 357.

> Les couleurs du champ visuel, avons-nous vu tout à l'heure, forment un système ordonné autour d'une dominante qui est l'éclairage pris pour niveau. Nous entrevoyons maintenant un sens plus profond de l'organisation du champ : ce ne sont pas seulement les couleurs, mais encore les caractères géométriques, toutes les données sensorielles, et la signification des objets, qui forment un système[394].

La « fonction d'éclairage » opère non seulement dans le champ de notre perception extérieure mais aussi dans le système de la « signification des objets ». Au même titre que le système sensoriel de perception, le système de signification nécessite une « norme » à partir de laquelle s'organisent ses éléments intérieurs. Cette « fonction d'éclairage », cette « norme » du système, n'est rien d'autre en vérité que ce que Merleau-Ponty appelle « dimension ». En effet, il écrit dans une note du *Visible et l'invisible*, intitulée « Les 'sens' – la dimensionnalité – l'Être » que « [l]a sensorialité : p. ex. une couleur, le jaune ; elle se dépasse d'elle-même : dès qu'elle devient couleur d'éclairage, couleur dominante du champ, elle cesse d'être telle couleur, [...]. [...]. Or, cette particularité de la couleur, du jaune, et cette universalité ne sont pas *contradiction*, sont *ensemble* la sensorialité même : c'est par la même vertu que la couleur, le jaune, à la fois se donne comme un *certain* être et une *dimension* »[395]. Cette description montre bien que le terme de « dimension » est pour Merleau-Ponty synonyme de la « fonction d'éclairage »[396].

La « dimension » désigne ainsi la « fonction d'éclairage » opérant dans différents systèmes de notre expérience ; elle fonctionne dans notre expérience comme une « norme » selon laquelle – comme l'écrit Merleau-Ponty dans le passage cité au début de cette section – « désormais nous mesurons tout le reste [des éléments du monde] », et par rapport à laquelle « nous indiquons tout le reste ». Toute expérience exige

---

[394] PP, 361.

[395] VI, 267. La « dimension » joue en outre un rôle important dans la dernière philosophie de Merleau-Ponty. À ce sujet, il est possible de se reporter une nouvelle fois à la remarquable étude de Barbaras, qui analyse en particulier la « dimension » par rapport à l'« Être » et à la « chair » (Renaud Barbaras, *De l'être du phénomène*, op. cit., pp. 203-234).

[396] Barbaras écrit lui aussi : « [i]l faut retrouver en deçà de la couleur-qualité ce que Merleau-Ponty appelait, dans la *Phénoménologie de la perception*, la 'couleur-fonction' – le noir, par exemple, est d'abord cette puissance ténébreuse qui rayonne de l'objet, même lorsque varient l'éclairage ou les contrastes – et qu'il appellera plus tard 'dimension' ou 'niveau'. La couleur n'est pas un contenu à la fois évident et impénétrable mais une certaine manière d'habiter l'espace, d'organiser le champ » (Renaud Barbaras, « Motricité et phénoménalité chez le dernier Merleau-Ponty », in *Merleau-Ponty : phénoménologie et expériences*, textes réunis par Marc Richir et Étienne Tassin, Grenoble, Millon, coll. « Krisis », 1992, pp. 27-42, p. 38).

essentiellement une dimension et est seulement *mesurée* dans cette dimension. Dans ce sens précis, la dimension est une *condition a priori* de notre expérience, au même titre que le temps et l'espace.

Notons enfin que cette « dimension » ne constitue cependant pas une sphère clairement délimitée. Bien au contraire, la dimension est une *sphère mobile*, c'est-à-dire qu'elle *se renouvelle*, voire *s'étend* au fur et à mesure de l'apparition d'un nouveau sens. Comme nous le verrons plus tard, le « sens » de la parole *déforme* la « dimension » en même temps qu'il apparaît, mais alors, dans cette *déformation*, la dimension *se réorganise* et *se restructure* autour de ce sens. Notre champ d'expérience s'élargit et s'étend ainsi en fonction de cette *déformation* de la dimension.

3-2. La « déformation cohérente »

Le deuxième concept que nous voudrions présenter ici est celui de la « déformation cohérente ». Ce concept est emprunté à André Malraux, et plus particulièrement à l'un de ses ouvrages majeurs, *La création artistique* (deuxième volume de la *Psychologie de l'art*). Merleau-Ponty le réélabore cependant à sa manière dans *La prose du monde* : cette « déformation cohérente » désigne chez lui, comme nous venons de le voir, la *déformation de la « dimension »*, qui est provoquée par l'émergence d'un sens nouveau. Le « sens » étant – comme l'écrit Merleau-Ponty dans le passage cité plus haut – « le plus étranger » au monde *déforme* par son *étrangeté* même la « dimension » fonctionnant comme une « norme » du monde. Or, toujours dans le même passage, cette « déformation » s'exprime en d'autres termes, dont notamment ceux de « creux » et de « fissures » ; en effet, le fait que le « sens » *déforme* le monde signifie qu'il produit des « creux » ou des « fissures » au sein du monde (on pourrait aussi dire, à l'inverse, que le « sens » est pour le monde ce « creux » même). Le monde est déjà plein de choses et n'a pas besoin lui-même d'un nouveau sens. Ce sens apparaît dès lors toujours comme ce qui est « le plus étranger » au monde, et cette *étrangeté* du sens à l'égard du monde *creuse* ce dernier et cause par là même une *déformation* de sa « dimension » normative[397].

Mais pourquoi cette déformation est-elle « cohérente » ? C'est parce qu'au moment de cette « déformation » tous les éléments du monde *convergent vers un seul « sens »* qui les déforme. Le « sens » déforme d'une part les éléments du monde, mais

[397] Merleau-Ponty écrit dans les notes du cours sur *Le monde sensible et le monde de l'expression* : « [l]e sens perceptif en tant que déformation cohérente » (MSME, 176).

d'autre part, il les réorganise *autour de lui-même*. La « déformation » de la dimension ne s'effectue donc pas au hasard et de manière désordonnée mais toujours de manière *cohérente* et *systématique* autour d'un seul « sens ». Le « sens » est par conséquent ce qui à la fois déforme et reforme la dimension.

3-3. Le « style »

Le troisième et dernier concept que nous voudrions présenter ici est celui de « style ». Ce concept se trouve lui aussi déjà dans la *Phénoménologie de la perception*. Merleau-Ponty ne le détermine cependant pas de manière précise dans cet ouvrage de 1945, et l'usage de ce terme varie donc un peu selon les textes dans lesquels il est mis en jeu. En revanche, ce terme prend à notre avis un sens très particulier dans *La prose du monde*.

Il nous faut en premier lieu signaler que ce concept de « style » vient à la fois de Malraux et de Husserl :

> Sur ce point, Malraux, dans certains endroits de son livre, dépasse ses énoncés contestables sur l'individualisme de la peinture moderne, et va plus loin qu'on n'a jamais été, depuis que Husserl a introduit, pour traduire notre rapport original au monde, la notion de *style*. Ce que le peintre cherche à mettre dans un tableau, ce n'est pas le soi immédiat, la nuance même du sentir, c'est son style, et il n'a pas moins à le conquérir sur ses propres essais, sur le soi donné, que sur la peinture des autres ou sur le monde[398].

D'une part, le « style » est à l'origine une notion malrucienne et notamment concernant son idée de « musée imaginaire ». La tâche que s'est fixée Malraux dans le premier volume de la *Psychologie de l'art*, intitulé *Le musée imaginaire*, est de découvrir un nouveau point de vue sur les œuvres d'art, qui ne serait pas admis dans les recherches traditionnelles positivistes. Ce nouveau point de vue, Malraux l'a nommé « style ». Nous ne nous proposons pas d'étudier ici en détail cette notion malrucienne de « style », mais il nous faut néanmoins souligner que, pour Malraux, ce « style » n'est rendu possible que dans l'espace qui a « imposé au spectateur une relation toute nouvelle avec l'œuvre d'art »[399], c'est-à-dire, dans le musée moderne. Le « style »

[398] PM, 79.
[399] André Malraux, *Psychologie de l'art,* t. I, *Le musée imaginaire* (Genève, Albert Skira,

constitue ainsi (avec la « métamorphose ») l'un des concepts majeurs qui soutiennent l'idée malrucienne de Musée[400].

D'autre part, d'après le passage cité, le « style » provient aussi de Husserl (même si en réalité, comme l'a bien remarqué R. Bonan, ce fait a été « *peu remarqué par les commentateurs* sans doute du fait que ce passage disparaît de la version de ce chapitre publiée dans *Les Temps Modernes* »[401]). Si tel est bien le cas, il nous semble fort intéressant de chercher dans la phénoménologie de Husserl l'une des origines de la notion merleau-pontienne de « style ». Merleau-Ponty ne précise pourtant pas lui-même où se trouve cette notion dans les œuvres de Husserl. Mais dans les *Idées II*, par exemple, Husserl écrit : « [o]r les processus de perception, grâce auxquels un seul et même monde extérieur se tient devant moi, ne manifestent pas toujours le même style, mais des différences peuvent y être remarquées »[402]. Cet emploi du terme de « style » paraît assez proche de celui de Merleau-Ponty, dès lors que, comme nous le verrons tout à l'heure, le « style » porte chez lui sur notre rapport perceptif au monde (ou plus exactement sur la *différence* entre nous et le monde). Toutefois, dans la mesure où Merleau-Ponty n'indique pas lui-même sa référence, nous n'entrerons pas ici dans les détails de ce problème. Laissons-le pour l'instant de côté et venons-en maintenant à l'analyse de cette notion telle qu'elle est employée dans *La prose du monde*.

Le « style » est l'un des concepts les plus importants de la philosophie de Merleau-Ponty et pourtant, comme nous l'avons déjà dit, ce concept s'emploie sans

---

1947), p. 13.

[400] Toutefois, Merleau-Ponty critique souvent Malraux en disant par exemple que : « [q]uand donc Malraux écrit que le style est le 'moyen de recréer le monde selon les valeurs de l'homme qui le découvre' ou qu'il est l''expression d'une signification prêtée au monde, appel, et non conséquence, d'une vision' ou enfin qu'il est 'la réduction à une fragile perspective humaine du monde éternel qui nous entraîne dans une dérive d'astres selon son rythme mystérieux', il est sûr que ces définitions ne vont pas au centre du phénomène : elles ne se placent pas au moment où le style opère, elles sont rétrospectives, elles nous en indiquent certaines conséquences, mais non pas l'essentiel » (PM, 82-83). La compréhension du « style » de Malraux n'est ainsi pas encore suffisante pour Merleau-Ponty. Il s'agit pour celui-ci de se placer « au moment où le style opère », et non de le considérer comme un « moyen » quel qu'il soit ou un « modèle extérieur » (PM, 83).

[401] Ronald Bonan, *L'institution intersubjective comme poétique générale. La dimension commune volume 2* (Paris, L'Harmattan, coll. « Ouverture philosophique », 2001), p. 118.

[402] *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Zweites Buch* : *Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, Den Haag, M. Nijhoff, 1952 (*Husserliana* IV), p. 58. *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures*, livre second : Recherches phénoménologiques pour la constitution, tr. fr. de Éliane Escoubas, Paris, PUF, coll. « Épiméthée », 1982, p. 95.

définition précise partout dans ses textes[403]. Par conséquent, il nous semble au premier abord très difficile de donner au « style » une détermination concrète et exacte. Cependant, ce concept prend malgré tout un sens très particulier dans l'économie de *La prose du monde*, le « style » désignant dans cet ouvrage la *différence* ou encore – pour utiliser les termes employés par Merleau-Ponty – la « déviation » produite entre la « dimension » et le « sens ». Le concept merleau-pontien de « style » ne signifie donc pas simplement une manière particulière que l'écrivain ou le peintre auraient de réaliser leur œuvre. Ce concept signifie en effet bien plutôt la « déviation » qu'indique le « sens » à l'égard de la « dimension » qu'il déforme. Dès lors, qu'est-ce que veut dire cette « déviation » ?

Comme nous l'avons déjà dit plus haut, la « dimension » se régénère et se renouvelle par elle-même après avoir été déformée par l'apparition d'un nouveau sens. Pour le dire autrement, le sens qui déforme les éléments du monde recrée lui-même une nouvelle dimension, une nouvelle norme selon laquelle se réorganisent et se restructurent ces éléments. Il existe à ce moment précis un *déphasage* entre la dimension et le sens, ou plus exactement entre l'ancienne dimension qui est déformée par le sens et la nouvelle dimension qui se réorganise autour de ce même sens. C'est ce *déphasage* entre deux formes de dimension que Merleau-Ponty appelle le « style »[404].

---

[403] Nous ne traiterons ici que de la notion de « style » telle qu'elle apparaît dans *La prose du monde*. En ce qui concerne ses autres caractérisations dans d'autres textes, voir R. Bonan, *L'institution intersubjective comme poétique générale*, op. cit., pp. 116-137. De manière tout à fait remarquable, Bonan y essaie de définir le « style » merleau-pontien comme un « schème de transitivité » (p. 121) à travers un « écart » ou bien comme cet « écart » (« manque » ou « lacune ») même. Il écrit par exemple : « [*u*]*n style se définit donc surtout par ce qu'il n'est pas, et procède d'une série de manques et de lacunes singulières qui sont autant de vides et de creux qui appellent à une reprise, sont perçus comme ce qu'il faut combler et compléter* » (p. 128) ; « le style est la configuration de la série de lacunes qui apparaît sous le regard animé par l'intention de les combler » (p. 128) et aussi ; « le style est bien écart à une norme mais à une norme qui ne peut se définir que par ces écarts » (p. 129). Cette idée de *style comme écart* est très intéressante aussi pour notre propos et ressemble bien en effet à la définition que nous proposerons par la suite de la notion de « style » dans *La prose du monde* (mais il y a malgré tout entre notre thèse et celle de Bonan certaines différences surtout concernant la relation entre le « style » et le « sens » ou la « déformation cohérente »).

[404] Le « style » est souvent désigné par l'intermédiaire d'expressions comme « système d'équivalence » (PM, 86) ou encore « système de résonateurs » (PM, 84). Le « style » désigne d'une part une « déviation » par rapport à la norme « que je possède par devers moi » (PM, 84), mais d'autre part il désigne aussi un moment de *résonance* entre nous et le monde. Si nous pouvons percevoir le monde, c'est parce que le monde et nous existons également comme un « style », comme un « système d'équivalence » ou « de résonateurs ». Le style est ce qui nous lie au monde dans un « système d'équivalence ». C'est cela que Bonan appelle le « caractère médiateur et transitif du style » (Bonan, *L'institution intersubjective comme poétique générale*, op. cit., p. 118).

Il le qualifie aussi souvent de « déviation » (au sens *statistique*), car ce déphasage se montre toujours à partir d'un même « sens », et doit donc être distingué d'une simple *différence* entre deux termes.

Si Merleau-Ponty écrit dans le passage déjà cité que le « style » est l'« indice général et concret » de la « déformation cohérente », c'est parce que ce « style » se montre ainsi comme une « déviation » entre le « sens » *déformant* et la « dimension » *déformée*. Pour parler plus concrètement, le « style » représente en quelque sorte le *sentiment de discordance* que l'on éprouve souvent au contact de quelque chose d'absolument nouveau. Le « style » est l'indice même de l'*étrangeté* du « sens » à l'égard de la dimension normative.

Il faut en outre signaler que ce « style » est synonyme de ce que Merleau-Ponty appelle la « signification » dans *La prose du monde*. Merleau-Ponty écrit à de maintes reprises que le « style » porte sur la « signification », comme ici par exemple : « [l]e style est ce qui rend possible toute signification »[405]. Cette « signification » que rend possible le « style » se distingue en fait du « sens » et aussi de la « signification conceptuelle ». La structure de la signification dans *La prose du monde* nous semble donc se diviser en trois branches : le « sens » (dont l'apparition est toujours rendue possible dans le « silence (primordial) »), la « signification » (qu'est le « style ») et la « signification conceptuelle ». Nous nous proposons maintenant de considérer successivement ces trois niveaux de signification.

1) Le « sens » désigne tout d'abord le « sens en genèse »[406] qui surgit toujours du « silence » et qui, par son apparition, *déforme* la dimension normative du monde. Ce « sens » – qui correspond au sens de la « parole parlante » dans la *Phénoménologie de la perception* – est caractérisé dans *La prose du monde* comme « ce qui est à dire » (nous y reviendrons dans la section suivante).

---

[405] PM, 81. De plus, Merleau-Ponty écrit ailleurs : « [q]uand le style est au travail, le peintre ne sait rien de l'antithèse de l'homme et du monde, de la signification et de l'absurde, puisque l'homme et la signification se dessineront sur le fond du monde justement par l'opération du style » (PM, 83, nous soulignons).

[406] PM, 116. Bien entendu, il faut distinguer plus précisément le « sens perceptif » et le « sens langagier ». Mais, comme le dit bien S. Kristensen, au Merleau-Ponty de cette époque-là, « il manque encore un concept qui permette de penser tout ensemble l'unité du sens perceptif et du sens langagier et leur différence » (Stefan Kristensen, « Foi perceptive et foi expressive », in *Chiasmi international*, Paris/Milan/Memphis, Vrin/Mimesis/University of Memphis, nouvelle série 5, 2003, « Merleau-Ponty. Le Réel et l'imaginaire », pp. 259-281, p. 266). Nous n'approfondirons pas ici ce problème qui nous conduirait au problème de la continuité (et aussi de la rupture) entre le monde silencieux et le monde parlant. Mais, comme le signale toujours Kristensen (*ibid*.), il est tout à fait évident que l'une des tâches du dernier Merleau-Ponty est de penser le « passage » ou la « circularité » entre la perception et le langage.

2) La « signification » est par contre le « style » comme « déviation » entre le « sens » et la dimension. Le « sens » ouvre une nouvelle dimension en vertu de sa « déformation cohérente », et cette nouvelle dimension montre alors un déphasage à l'égard de sa forme antérieure. Ce déphasage entre deux dimensions (plus précisément entre deux formes de la même dimension) nous apparaît comme un « style », et selon Merleau-Ponty nous la *percevons* comme une « signification ». On pourrait donc dire que la « signification » est le résultat de la « déformation cohérente » de la dimension du monde. Merleau-Ponty écrit en effet : « [i]l y a signification lorsque nous soumettons les données du monde à une 'déformation cohérente' »[407]. Or cette « signification » n'est cependant pas encore d'ordre conceptuel et idéal. On vit quotidiennement dans le monde qui est constitué de différentes « dimensions » (sensible, corporelle, vitale, culturelle, langagière, idéale, etc.) et *perçoit* effectivement la « déviation » que montre un « sens » envers ces diverses dimensions comme une « signification ». Cette « signification » ne se limite donc pas nécessairement à l'ordre langagier ou symbolique mais elle se trouve à différents niveaux du monde qui nous entoure. Si Merleau-Ponty écrit à l'instar de Malraux que « la perception stylise »[408], c'est que c'est à travers cette opération du « style » que nous *percevons* effectivement les éléments du monde (ou plus exactement le *déphasage* ou la *déviation* entre les dimensions du monde) comme une « signification ». Cette perception *stylisée* ne vise donc plus un objet comme c'est le cas dans la phénoménologie classique mais plutôt un *écart* entre des objets[409]. Cette idée nouvelle de la perception – *perception stylisée* – est très caractéristique de *La prose du monde*.

3) La « signification conceptuelle »[410] correspond enfin à une signification

---

[407] PM, 85.

[408] PM, 84. « Déjà donc la perception stylise, c'est-à-dire qu'elle affecte tous les éléments d'un corps ou d'une conduite, d'une certaine commune déviation par rapport à quelque norme familière que je possède par devers moi. Mais, si je ne suis peintre, cette femme qui passe ne parle qu'à mon corps ou à mon sentiment de la vie. Si je le suis, cette première signification va en susciter une autre. »

[409] Merleau-Ponty écrit ailleurs : « le sens d'une chose perçue, s'il la distingue de toutes les autres, n'est pas encore isolé de la constellation où elle apparaît, il ne se prononce que comme un certain écart à l'égard du niveau d'espace, de temps, de mobilité et en général de signification où nous sommes établis, il n'est donné que comme une déformation, mais systématique, de notre univers d'expérience, sans que nous puissions encore en nommer le principe » (RC, 12, nous soulignons). La perception ainsi *stylisée* est aussi appelée « imperception ».

[410] Merleau-Ponty n'utilise pas ce terme dans *La prose du monde*. Mais le même type de signification apparaît dans ce livre sous la forme de la signification de l'« algorithme » ou du « langage pur ».

toujours langagière, univoque et fixée à un objet, et elle est donc la signification de la « parole parlée »[411] dans le contexte de la *Phénoménologie de la perception*. L'essence de cette « signification conceptuelle » consiste à signifier une chose de la manière la plus exacte possible, et aussi à ne pas signifier plus que ce qu'elle signifie. Or, la « signification conceptuelle » est selon le philosophe caractéristique de l'« algorithme » (qui n'est autre que « le projet d'une langue universelle »[412]) : l'idée de « signification conceptuelle » nous amène nécessairement au « fantôme d'un langage pur ou d'un algorithme » qui consiste à nous faire croire que « la langue, comme l'entendement de Dieu, contient le germe de toutes les significations possibles »[413]. Dans cet algorithme, il n'y a « jamais excès de ce qu'on veut dire sur ce qu'on dit ou de ce qu'on dit sur ce qu'on veut dire », « le signe reste simple abréviation d'une pensée qui pourrait à chaque moment s'expliquer et se justifier en entier »[414], et « la pensée ne trouve que ce qu'elle y a mis »[415]. Merleau-Ponty critique ainsi sévèrement ce « fantôme » du langage pur qui hante toujours notre pensée du langage. Dans *La prose du monde*, la théorie du langage se déploie souvent à partir de cette critique de l'« algorithme » constituant le système des « significations conceptuelles », et au-delà (ou en deçà) de cette conception algorithmique du langage Merleau-Ponty cherche à établir « une logique de l'invention »[416] qui repose à son tour sur la puissance de la parole.

L'originalité de cette conception merleau-pontienne de la signification tient donc à l'introduction du concept de signification comme « style » (deuxième niveau de signification). La découverte de ce nouveau niveau de signification permet à Merleau-Ponty d'aller au-delà de la dualité classique entre le « sens » (pré-langagier, non-conceptuel et infigurable) et la « signification » (langagière, logique et symbolique). Par ce concept original de signification comme style, il devient en effet

---

[411] Dans *La prose du monde*, une nouvelle opposition apparaît entre « le langage parlé » et « le langage parlant ». Selon l'auteur, le premier correspond au « langage après coup, celui qui est acquis, et qui disparaît devant le sens dont il est devenu porteur », et le second à « celui qui se fait dans le moment de l'expression, qui va justement me faire glisser des signes au sens » (PM, 17). Le « langage parlé » s'identifie à la « langue » (au sens saussurien du terme) ou au système de l'« algorithme », et le « langage parlant » est au contraire constitué de paroles dont le sens est toujours « en genèse » ou « en train de se faire » (PM, 65).

[412] PM, 10.

[413] PM, 8.

[414] PM, 9-10.

[415] PM, 10.

[416] PM, 24. Il se peut que ce terme vienne du titre d'une œuvre d'Édouard Le Roy, *Sur la logique de l'invention* (1905). Merleau-Ponty mentionne Le Roy dans son *Éloge de la philosophie* (voir notre dixième chapitre).

possible d'élargir la structure de la signification à différentes « dimensions » du monde, qui ont été jusqu'ici considérées comme étrangères à la réflexion philosophique sur la signification. Or, cette signification comme style doit être distinguée du sens « diacritique » saussurien, malgré qu'ils soient également conçus comme une certaine *différence* entre les termes. En effet, alors que le sens « diacritique » désigne un écart entre des signes déjà symboliquement codés, la signification comme style correspond au *déphasage* entre les « dimensions » (pas nécessairement langagières) du monde. La signification comme style ne se borne dès lors pas forcément, comme nous l'avons précédemment dit, à l'ordre langagier ou symbolique.

4. Le langage et la peinture

Nous avons étudié dans la section précédente les trois concepts spécifiques de *La prose du monde* : la « dimension », la « déformation cohérente » et le « style », qui contribueront toutes, dans cette section, à expliquer et à accentuer la différence entre le langage et la peinture *en ce qui concerne leur manière de signifier*. Il est nécessaire de clarifier cette différence pour faire ressortir la structure générale du sens et de la signification dans *La prose du monde*. Comme nous le verrons, l'écart fondamental entre l'expression langagière et l'expression picturale consiste en ceci que le « sens » de cette dernière est « avorté » et ne parvient donc pas à un accomplissement.

4-1. La signification du langage

Commençons par dégager la structure de signification du langage. Ce qui caractérise le plus profondément le langage, c'est le fait que c'est la « langue » qui fonctionne comme « dimension ». Dans le cas du langage, l'apparition d'un nouveau « sens » ne devient possible qu'à partir d'une « langue » qui est le système différentiel de la signification, et c'est cette « langue » que *déforme* le « sens » et à l'égard de laquelle se montre un « style ». Le « silence » dans lequel l'écrivain feint de n'avoir pas parlé (ou écrit) pour faire apparaître le « sens » s'ouvre toujours à l'intérieur de cette « langue ». Même lorsqu'un écrivain produit une œuvre complètement nouvelle, il ne peut sortir hors de sa propre « langue ». « L'écrivain ne se conçoit que dans une langue établie [...]. »[417] L'écrivain ne dépasse jamais sa « langue établie » et donc il

[417] PM, 142.

n'ouvre le « silence » – dans lequel il feint de n'avoir jamais écrit – qu'au sein de cette « langue ». Mais ce faisant, il *creuse* ou *déplace* les éléments relevant du système de sa « langue », et un « sens » se dessine alors sur ce « creux » de la « langue » (le « sens » est, rappelons-le, ce « creux » même dans la « dimension »). Ce « sens » *déforme* à son tour le système de la langue et exige d'elle une réorganisation ou une restructuration autour de lui-même (c'est bien ce que Merleau-Ponty appelle la « création du langage »[418] de l'écrivain). Le « style » apparaît, à ce moment précis, comme une « déviation » entre le « sens » et la « langue » (plus exactement entre la nouvelle « langue » qui s'est réorganisée autour du « sens » et l'ancienne « langue » qu'a déformée ce « sens »), et on le *perçoit* littéralement comme une « signification » de l'œuvre. La « signification » du langage (littéraire) se fait de cette façon.

Ce qu'il faut souligner à propos du langage, c'est que le « sens » nouvellement apparu sera bientôt institué et *incorporé* dans la « langue » comme l'un de ses éléments intérieurs, et aussi que la nouvelle « dimension » créée par ce « sens » sera alors une partie du système de cette « langue ». Merleau-Ponty écrit à cet égard : « l'œuvre du langage, construite à partir de ce bien commun qu'est la langue, prétend s'y incorporer »[419]. Cette *incorporation* de l'œuvre dans la « langue » déjà établie n'est cependant pas un phénomène négatif pour le langage ; en effet, cela signifie que le « sens » de l'œuvre a bien été *accompli* et aussi que notre « langue » s'est alors étendue. Cet *accomplissement* du sens est ainsi l'une des caractéristiques les plus fondamentales de la signification du langage.

Avant d'en passer à l'analyse de la signification de la peinture, il nous faut détailler ici de façon plus approfondie la teneur concrète du « sens » que nous avons jusqu'à présent laissée en suspens. Dans *La prose du monde*, le « sens » (toujours « en genèse » ou « en train de se faire ») se caractérise, comme nous l'avons déjà suggéré, comme « excès » de « ce qui est à dire » :

> Sans se retourner vers leurs premiers ouvrages, et du seul fait qu'ils ont accompli certaines opérations expressives, l'écrivain et le peintre sont doués comme de nouveaux organes et éprouvant, dans cette nouvelle condition qu'ils se sont donnée, l'excès de ce qui est *à dire* sur leurs pouvoirs ordinaires, sont capables, [...] d'aller dans le même sens « plus loin » [...][420].

[418] MS, 14.
[419] PM, 142.
[420] PM, 80-81. Nous soulignons.

> Le langage, lui aussi, n'est pas au service du sens, et ne gouverne pas le sens ; de l'un à l'autre il n'y a pas de subordination, ni de distinction que seconde. Ici personne ne commande et personne n'obéit ; en parlant ou en écrivant nous ne nous référons pas à quelque *chose à dire* qui soit devant nous, distincte de toute parole, ce que nous avons à dire n'est que l'excès de ce que nous vivons sur ce qui a déjà été dit[421].

Pour Merleau-Ponty, ce dont il s'agit dans le phénomène du « sens », c'est toujours cet « excès de ce qui est à dire » sur « ce qui a déjà été dit ». L'essence du phénomène du « sens » est pour lui dans cet « excès de ce qui est à dire », ou en d'autres termes, dans le « surplus de sens »[422]. « Ce qui est à dire » n'est encore « qu'une inquiétude précise dans le monde des choses-dites »[423] et n'est donc pas à considérer comme une pensée ou une idée qui sont déjà mises en forme dans notre esprit. Mais c'est le *sens même* qui est essentiellement « en train de se faire » et qui émerge toujours sur le fond d'un « monde non signifiant », à savoir de « silence ». Nous ne *visons* donc pas (« nous ne nous référons pas à » selon les termes de Merleau-Ponty) « ce qui est à dire » comme nous visons un objet intentionnel. « Ce qui est à dire » n'est pas une « chose » ni un objet et n'est donc pas « devant nous ». Mais cela surgit toujours comme un « excès » sur « ce qui a déjà été dit », c'est-à-dire sur le système de notre « langue », et dès lors il ne peut se déterminer par aucun mot relevant de cette « langue ». Si l'on feint de n'avoir jamais parlé dans le « silence » pour faire apparaître un « sens », c'est précisément parce que ce « sens » émerge ainsi *en excédant* tout ce qu'on a déjà dit.

4-2. La signification de la peinture

Il nous faut maintenant mettre en évidence la spécificité de la signification de la peinture par rapport à celle du langage.

Comme nous l'avons souligné au début de la troisième section du présent chapitre, l'analyse comparative du langage et de la peinture constitue la partie majeure de *La prose du monde* et notamment du chapitre intitulé « le langage indirect » (chapitre le plus long de *La prose du monde* et dont la version modifiée et complète est publiée en

---

[421] PM, 158-159. Nous soulignons.
[422] PM, 92.
[423] S, 35.

1952 sous le titre « le langage indirect et les voix du silence »). Dans ce chapitre, Merleau-Ponty souligne d'abord des traits de ressemblance entre langage et peinture, dès lors que « la même opération expressive fonctionne » dans ces deux arts d'expression et qu'« il est possible de considérer la peinture sur le fond du langage et le langage sur le fond de la peinture »[424].

Cette « même opération expressive » observée également dans le langage et la peinture s'explique par les trois concepts que nous avons explicités dans la section précédente, à savoir la « dimension », la « déformation cohérente » et le « style ». Merleau-Ponty écrit à cet égard :

> Le spectateur du tableau à son tour perçoit sourdement, entre les couleurs et les formes, l'espace pictural, les objets ou les personnages tels qu'ils se présentent dans le tableau ; un système exact d'équivalences qui fait le sens de chaque peinture. Un grand peintre apporte dans l'expression du monde une variante qui n'apparaît d'abord, à lui-même et au spectateur, que par opposition aux autres peintures, mais qui se manifeste pourtant dans chaque élément et dans l'ensemble, de sorte qu'il s'agit, comme on l'a dit, d'une « déformation cohérente », d'une distorsion systématique commandée par le nouveau rapport au monde. Il lui faut peu à peu apprendre lui-même le sens de cette modulation justement en faisant son œuvre. Mais, même tacite et inexprimable d'abord par d'autres moyens que ceux de la peinture, le nouveau mode d'organisation a bien valeur de principe[425].

De même que la signification du langage, la signification de la peinture s'appuie sur ces trois concepts : la « dimension » (qui est ici « le monde »), la « déformation cohérente » (la « distorsion systématique ») et le « style » (le « système exact d'équivalences qui fait le sens [la « signification » dans nos termes] de chaque peinture »). Néanmoins, il y a dans cette structure de signification de la peinture une

[424] PM, 67. Sur ce point, Merleau-Ponty est en désaccord avec Sartre qui écrit dans *Qu'est-ce que la littérature ?* que « c'est une chose que de travailler sur des couleurs et des sons, c'en est une autre de s'exprimer par des mots » (QL, 14). Pour Sartre, le langage s'oppose par nature à la peinture (et à la musique) notamment en ce que celle-ci ne participe pas à l'« engagement ». Il se demande à cet égard : « [o]n ne peint pas les significations, on ne les met pas en musique ; qui oserait, dans ces conditions, réclamer du peintre ou du musicien qu'ils s'engagent ? » (QL, 17). Mais ce « langage » tel qu'il s'oppose à la peinture est précisément la « prose » (le « prosaïque » dans la terminologie de Merleau-Ponty), et la « poésie » « est du côté de la peinture, de la sculpture, de la musique » (QL, 17-18). Ainsi s'agit-il toujours pour Sartre d'établir une distinction entre la prose et la poésie.

[425] P2, 28-29.

différence décisive par rapport à celle du langage : l'expression picturale diffère de l'expression littéraire en ce que la « dimension » de cette dernière est le « monde perçu ». Alors que dans le langage, le « sens » apparaît toujours sur le fond du système de la « langue », dans la peinture, ce qui fonctionne comme « dimension » où naît le « sens » de l'œuvre, c'est le « monde perçu ». Comme le dit Merleau-Ponty à propos de Cézanne, le peintre met une coupure « entre l'ordre spontané des choses perçues et l'ordre humain des idées et des sciences »[426], et il fait de cet « ordre spontané des choses perçues » – c'est-à-dire du *monde perçu* – sa propre « dimension » dans laquelle il crée son œuvre. La production de l'écrivain n'est rendue possible qu'à l'intérieur de sa « langue » qui constitue un système symbolique de signification, mais le peintre, parce qu'il n'a pas de « langue », quitte l'« ordre humain » et procède à sa création dans la « nature inhumaine » qui est « un monde sans familiarité, où l'on n'est pas bien, qui interdit toute effusion humaine »[427]. En un mot, il produit son œuvre « en deçà de l'humanité constituée »[428]. Ce monde *inhumain* s'oppose essentiellement au monde humain et utilitaire où nous vivons quotidiennement et se trouve par conséquent hors de tout ordre culturel. En effet, il s'agit ici d'« un autre ordre »[429] que notre monde humain. C'est ce monde perçu et inhumain qui sert de « dimension » à la création du peintre.

Le peintre fait ainsi du monde perçu une « dimension » de sa création, de telle sorte que c'est « à la surface du monde » qu'il dessine « des vecteurs, des directions, une 'déformation cohérente', un sens tacite »[430]. Le peintre réalise le « sens » de l'œuvre au sein du monde perçu en le déformant, et dès lors son « style » apparaît toujours « au point de contact du peintre et du monde »[431]. Mais une difficulté surgit du fait que le peintre fait du monde perçu sa « dimension ». En effet, à la différence de la « langue », le monde perçu ne peut pas constituer un système symbolique dans lequel sera institué et accompli le « sens » de l'œuvre. Étant *entièrement* détaché de l'ordre humain et culturel, le monde perçu n'intègre pas en lui le « sens » de l'œuvre (le « sens » est, soulignons-le encore, « le plus étranger » au monde) et ne le sublime donc pas en « signification conceptuelle ».

De même que l'écrivain, le peintre ouvre lui aussi le « silence » et feint de n'avoir

---

[426] SNS, 18.
[427] SNS, 22.
[428] SNS, 22.
[429] PM, 72.
[430] PM, 147.
[431] PM, 83.

pas *peint* pour accéder au « sens ». Il peint dans ce silence *comme s'il n'avait jamais peint*, et ce faisant il fait apparaître un « sens » dans son œuvre de la même manière que l'écrivain. Ce « sens » de l'œuvre picturale est ainsi absolument nouveau et original par rapport au sens des œuvres anciennes dans la mesure où il surgit du « silence ». Toutefois, dans le cas de la peinture, cette *nouveauté* du « sens » de l'œuvre implique nécessairement une « rançon » :

> Et la rançon de la nouveauté [de la peinture] c'est qu'elle fait apparaître ce qui est venu avant elle comme une tentative manquée, c'est qu'une autre peinture demain la fera apparaître comme une autre tentative manquée, et qu'enfin la peinture entière se donne comme un effort avorté pour dire quelque chose qui reste toujours à dire[432].

Alors que dans l'œuvre littéraire le « sens » comme « ce qui est à dire » sera toujours accompli et incorporé dans le système de la « langue », dans l'œuvre de la peinture, le même « sens » n'est jamais accompli et « reste toujours à dire ». Cela est dû au fait que la peinture n'a pas de « langue » et que c'est sur le monde perçu que le peintre pratique sa « déformation cohérente ». Par conséquent, le « sens » de la peinture *avorte* alors qu'il reste à dire dans son silence d'origine. Ce qui est le plus caractéristique de la peinture, c'est cet *avortement* du « sens » dans le silence. Merleau-Ponty exprime cet état de fait dans une formule très simple, et non sans un emprunt à Malraux : « le langage *dit* et les voix de la peinture sont 'les voix du silence'... »[433].

Le « sens » de la peinture demeure ainsi *à dire* (*à peindre*) dans le « silence ». C'est pour cette raison que Merleau-Ponty qualifie la peinture d'« art muet »[434], par comparaison au langage qui consiste à *dire*. La peinture est « muette »[435], et cela signifie qu'elle ne constitue pas une « dimension » *proprement dite*. Comme cela a déjà été dit à plusieurs reprises, le peintre fait du monde perçu sa propre « dimension », mais cette dimension picturale n'est pour ainsi dire qu'une *quasi*-dimension, parce qu'elle existe hors de tout ordre humain et qu'elle n'est pas en mesure d'instituer le

---

[432] PM, 140. Nous soulignons.
[433] PM, 145. Merleau-Ponty écrit dans un article intitulé « Sur la phénoménologie du langage » que l'acte d'expression est « la prise de possession par nous, l'acquisition de significations [« sens »] qui, autrement, ne nous sont présentes que sourdement [« silencieusement »] » (S, 146).
[434] PM, 65.
[435] PM, 143.

« sens » dans un système symbolique comme langue. Le peintre se met hors de toute culture et de toute institution symbolique et crée son œuvre en demeurant *constamment* dans le « silence », c'est-à-dire au sein du « monde non signifiant ». Le « sens » de la peinture *avorte* donc inévitablement dans ce « silence » et n'arrive pas à constituer une « dimension » *proprement dite*[436], de sorte que « chaque peintre doit recréer, pour ainsi dire, une langue picturale »[437]. Dans le cas du langage, au contraire, la « dimension » langagière a pour fonction d'intégrer le « sens » dans le système de « signification conceptuelle », à savoir dans la langue. Mais cela n'est pas possible pour la peinture, dans la mesure où la « dimension » *picturale* qu'est le monde perçu se détache *totalement* de l'ordre humain et symbolique. Dans la dimension picturale, il n'y a effectivement aucune accumulation des acquis de l'œuvre, et cette dimension ne *s'étend* donc pas comme une dimension langagière. Par conséquent, le peintre doit *recréer* sa dimension (sa « langue picturale ») chaque fois qu'il tente de produire une œuvre. Merleau-Ponty affirme en effet que « [l]e peintre exécute une opération expressive qui est toujours à recommencer, puisqu'aucune peinture ne résume les autres, et n'achève, pour ainsi dire, la peinture »[438]. La dimension picturale doit chaque fois *être recréée* ou *rouverte* par le peintre, et ne constitue pas un système durable comme la « langue ». C'est pourquoi Merleau-Ponty dit que le sens du langage a sur le sens du tableau « certains privilèges »[439].

Il faut ajouter ici que l'on peut pourtant reconnaître des *mérites* à l'expression picturale. Le « sens » de la peinture n'est certes pas accompli comme c'est le cas pour le langage, dès lors qu'il *avorte* dans le « silence ». Mais cela signifie à l'inverse que le « sens » pictural *est toujours « en genèse »*. L'*avortement* du « sens » ne veut pas forcément dire la *mortinaissance* du « sens ». Plus précisément, le « sens » de la peinture demeure toujours en quelque sorte *prématuré* sans se fixer en une signification symbolique (« conceptuelle »). Dans la peinture, le « sens » n'est ainsi

---

[436] Merleau-Ponty suggère dans « le langage indirect et les voix du silence » que la « dimension » est en réalité propre au langage. Ceci est bien montré par une petite modification de la description de la « dimension » faite dans cet essai. Ainsi, alors qu'il écrivait dans *La prose du monde* : « dimensions selon lesquelles désormais nous mesurons tout le reste, par rapport auxquelles nous indiquons tout le reste » (PM, 85-86), dans « le langage indirect et les voix du silence », il parle en revanche de « dimensions sur lesquelles désormais nous reportons tout le reste, dans le *langage* desquelles nous l'exprimons » (S, 88). Cette modification est certes modeste, mais il nous semble certain que Merleau-Ponty cherche à souligner par là le fait que la « dimension » est *à proprement parler* langagière.

[437] P2, 30.

[438] P2, 29.

[439] PM, 65.

pas mort mais reste « en genèse », en voie de se faire, alors que dans le langage, il s'institue *fatalement* en une « signification conceptuelle ». Or ce « sens », qu'il soit langagier ou pictural, ne se perçoit pas *comme tel*, puisqu'il est essentiellement « en train de se faire ». Merleau-Ponty écrit à cet égard : « le sens propre de l'œuvre d'art n'est d'abord perceptible que comme une *déformation cohérente* imposée au visible »[440]. Ce qu'on perçoit par exemple dans l'œuvre littéraire, c'est toujours la « signification » (qui n'est pas « conceptuelle ») ou – ce qui en revient au même – le « style » de cette œuvre, qui est un « indice général et concret » de la « déformation cohérente » suscitée par le « sens ». Néanmoins – c'est le second mérite de la peinture – l'expression picturale nous fait entrevoir le « sens » *en tant que tel*. Comme nous venons de le souligner, le « sens » pictural reste « en genèse » sans jamais être intégré dans un système symbolique, mais cela signifie à l'inverse qu'on peut *effectivement* percevoir dans l'œuvre picturale ce « sens en genèse » *en tant que tel*. Dans une œuvre picturale, le « sens » est en effet perceptible comme tel sans être transformé en « signification conceptuelle ». L'un des mérites de l'œuvre picturale consiste ainsi en ceci qu'elle nous fait percevoir son « sens en genèse » comme tel. On peut donc dire que les « voix du silence » de la peinture *s'entendent effectivement* à travers ses œuvres.

Faisons pour terminer une petite remarque à propos de l'« inachèvement » essentiel de la peinture. Dans la mesure où son « sens » est toujours « en genèse » et n'est jamais institué ni accompli comme c'est le cas pour le langage, l'œuvre picturale demeure nécessairement *inachevée*. Mais selon Merleau-Ponty, cet « inachèvement » de l'œuvre caractérise *positivement* l'ensemble de l'art moderne :

> Une grandeur de la pensée et de l'art modernes est d'avoir défait les faux liens qui unissaient l'œuvre valable et l'œuvre finie. Puisque la perception même n'est jamais *finie*, puisqu'elle ne nous donne un monde à s'exprimer et à penser qu'à travers des perspectives partielles qu'il déborde de tous côtés, que son inénarrable évidence n'est pas celles que nous possédons, et qu'enfin il ne s'annonce lui aussi que par des signes foudroyants comme peut l'être une parole, la permission de ne pas « achever » n'est pas nécessairement préférence donnée à l'individu sur le monde, au non-signifiant sur le signifiant, elle peut être aussi la reconnaissance d'une manière de communiquer qui ne passe pas par l'évidence objective, d'une

[440] PM, 128.

> signification qui ne vise pas un objet déjà donné, mais le constitue et l'inaugure, et qui n'est pas prosaïque parce qu'elle réveille et reconvoque en entier notre pouvoir d'exprimer et notre pouvoir de comprendre[441].

La peinture, la perception et le monde sont liés l'un l'autre par leur commun caractère d'« inachèvement ». Cet « inachèvement » n'est toutefois pas une caractéristique négative de la peinture dès lors que, comme le dit Merleau-Ponty en citant Baudelaire, « une œuvre faite [n'est] pas nécessairement finie et une œuvre finie pas nécessairement faite »[442], mais que l'« œuvre accomplie » est « celle qui atteint son spectateur, l'invite à reprendre le geste qui l'a créée »[443]. Pour le peintre « moderne » avant tout, il ne s'agit pas d'*achever* son œuvre mais il s'agit plutôt du moment où « le spectateur est atteint par le tableau, reprend mystérieusement à son compte le sens du geste qui l'a créé » et « rejoint le monde silencieux du peintre, désormais proféré et accessible »[444]. Lorsqu'on regarde une œuvre d'art, on rejoint le « silence » qu'a ouvert son auteur au moment de sa création, et on y *reprend* le « sens » de cette œuvre. Cette *reprise mystérieuse du « sens » dans le silence* est essentielle pour toute appréciation de l'œuvre d'art, mais pour cela il faut que l'œuvre *ne soit pas achevée*, dès lors que dans l'œuvre complètement achevée il n'existe plus aucun « sens en genèse » qui rend possible une telle « reprise ». Cette reprise du sens dans le silence n'est en effet possible que dans l'appréciation d'une œuvre d'art dont le « sens » reste encore *à dire*, à savoir « en genèse »[445].

5. Récapitulation

Nous pouvons maintenant récapituler les résultats auxquels nous sommes parvenus dans ce chapitre de la manière suivante :

1) Le projet du Merleau-Ponty des années cinquante consiste à rechercher l'*au-delà* de la perception. Alors que *La structure du comportement* et la *Phénoménologie de la perception* visent à mettre au jour l'« expérience perceptive »

---

[441] PM, 78-79.
[442] PM, 77-78.
[443] S, 83.
[444] PM, 78.
[445] En un certain sens, cet « inachèvement » se trouve aussi dans le langage. En effet, comme l'affirme Merleau-Ponty, « pour que quelque chose soit dite, il faut qu'elle ne soit jamais dite absolument » (PM, 51-52). L'essence du langage consiste effectivement dans le fait qu'il *dit*, mais il ne lui est toutefois pas possible de *tout dire*.

(le premier ouvrage de manière extérieure et le second de manière intérieure), les travaux de ces années-là ont pour objet l'établissement d'une nouvelle « théorie de la vérité ». Le but de cette théorie n'est cependant pas de construire un système logique ou mathématique de la vérité objective mais de s'interroger sur ce que Merleau-Ponty appelle l'« expérience du vrai ». Cette « expérience du vrai », qui se démarque de l'expérience mystérieuse de la vérité objective et divine, est à saisir comme une *transformation symbolique du perçu dans la connaissance*. Le projet des années cinquante se caractérise en effet par la tâche d'élucider le rapport entre le perçu et le symbolique, et *La prose du monde* – qui devait constituer un diptyque avec *L'Origine de la Vérité* – cherche à mener à bien cette tâche notamment dans le champ du « langage littéraire ».

2) Nous avons mis au clair dans notre deuxième section les deux fonctions du « silence » : la réduction du langage et l'horizon de possibilité du sens. Le « silence » est en premier lieu le « monde non signifiant » dans lequel on *feint* de « n'avoir jamais parlé (écrit ou peint) », et qui ce faisant fait apparaître un « sens » absolument nouveau. Merleau-Ponty cherche ainsi à remonter à l'origine de notre « opération signifiante » en réduisant le sens de la parole au « silence » qui est une sphère non signifiante. Le « silence » est en second lieu l'horizon de possibilité du sens. La réduction du sens au « silence » ne signifie en rien l'anéantissement du sens. Au contraire, dans le « silence », on rencontre le « sens » qui est renvoyé à une pure possibilité (que Merleau-Ponty appelle « ce qui est à dire »). Le « silence » a donc pour rôle de réduire le « sens » de la parole à sa forme la plus primordiale. Grâce à cette conception originale du « silence », il devient possible de répondre à la question de savoir comment un signe se met à signifier. C'est selon nous cette question qui est la plus centrale et la plus décisive dans *La prose du monde* (en particulier dans le chapitre portant sur « le langage indirect ») – et cette question ne trouve aucune réponse dans la linguistique saussurienne, qui se caractérise par l'idée de « sens diacritique ».

3) Pour mettre en lumière la structure générale du sens et de la signification telle que la conçoit Merleau-Ponty dans *La prose du monde*, il nous a fallu en premier lieu définir avec précision le sens des trois concepts essentiels que sont la « dimension », la « déformation cohérente » et le « style ». La « dimension » est la « norme » de l'expérience. Notre expérience exige toujours une norme selon laquelle elle s'organise et se structure elle-même. Le terme de « dimension » désigne cette fonction de la norme de l'expérience. Le « sens » vient *déformer* cette « dimension » lorsqu'il apparaît au monde. À l'instar de Malraux, Merleau-Ponty nomme cette déformation de

la dimension effectuée par le « sens » la « déformation cohérente ». Cette déformation est « cohérente » parce qu'elle s'effectue toujours selon un seul « sens ». Le « sens » *déforme* la dimension en même temps qu'il la *reforme* autour de lui-même, et c'est ainsi que la dimension s'élargit et s'étend. Quant au concept de « style », plus difficile à comprendre, il vient à la fois de Malraux et de Husserl et a été réélaboré par Merleau-Ponty d'une manière originale : le « style » signifie dans *La prose du monde* la « déviation » qui se montre entre le « sens » et la « dimension » lors de la « déformation cohérente » de cette dernière. Merleau-Ponty insiste souvent sur le fait que ce « style » fait la « signification ». Nous *percevons* effectivement le « style » toujours comme une « signification » (la perception est ici *stylisée*). Il faut cependant tenir compte du fait que cette « signification » n'est pas encore la « signification conceptuelle », celle-ci étant propre à l'« algorithme ». Nous pouvons donc distinguer dans *La prose du monde* trois niveaux de sens : le « sens », la « signification » et la « signification conceptuelle ».

4) L'analyse comparative de l'expression littéraire et l'expression picturale est l'une des tâches les plus importantes de *La prose du monde*. Merleau-Ponty affirme qu'il y a à la fois des ressemblances et des différences entre le langage et la peinture en ce qui concerne leur manière de signifier. Ces deux modes d'expression ont *presque* la même structure de signification qui se résume comme suit : l'écrivain et le peintre créent leur « sens » au sein du « silence », et ce « sens » *déforme* la « dimension » de l'un et de l'autre. Le « style » se montre alors entre le « sens » et la « dimension » et nous percevons ce « style » comme « signification » de l'œuvre. La différence consiste par ailleurs en ceci que la « dimension » de la peinture est le « monde perçu » qui existe hors de tout ordre humain. Comme le fait Cézanne, le peintre sort de tout ordre humain au moment de la création de l'œuvre. La dimension picturale ne peut donc assumer la fonction d'accomplissement du « sens » et doit être recréée chaque fois que le peintre tente de produire son œuvre. La conséquence de cela est que le « sens » de la peinture *avorte* en restant à dire dans le « silence », et ce sans jamais être institué en « signification conceptuelle ». Cet *avortement* (ou cette *prématurité*) du « sens » constitue la différence la plus significative entre le langage et la peinture. Mais cet avortement a malgré tout un sens positif : le « sens » pictural *avorte*, et cela signifie également qu'il demeure toujours vivant, « en genèse », et ne meurt jamais dans le cadre de l'œuvre. S'il existe un avantage de la peinture par rapport au langage, il consiste dans le fait qu'elle nous fait ainsi entrevoir le « sens en genèse » *en tant que tel* dans le tableau.

Une telle mise en avant de la différence entre le langage et la peinture, s'appuyant sur les concepts de « silence » et de « déformation », est ainsi tout à fait originale. Merleau-Ponty n'entend pas établir cette différence directement dans l'ordre symbolique ou imaginaire de leur signification – comme l'ont souvent fait certains philosophes –, mais il cherche plutôt à remonter en quelque sorte à l'*origine* de cette différence, en élucidant le processus même par lequel un même sens « silencieux » se symbolise ou avorte dans le silence. Ce faisant, Merleau-Ponty parvient à mettre au jour non seulement un écart entre le langage et la peinture mais aussi une *racine* commune de leur signification respective. L'analyse comparative du langage et de la peinture de Merleau-Ponty se caractérise ainsi par une méthode *archéologique* à l'égard de leur processus de signification.

Chapitre 7
L'histoire et l'expression

La dernière partie du chapitre sur « le langage indirect » est consacrée au problème de l'« histoire ». Merleau-Ponty y écrit que « l'on retrouverait sans doute le concept d'histoire dans son vrai sens si l'on s'habituait à le former, comme nous le proposons, sur l'exemple des arts ou du langage »[446]. L'un des objectifs de *La prose du monde* consiste ainsi à reconsidérer le « concept d'histoire » du point de vue « des arts ou du langage ».

Dans ce chapitre, Merleau-Ponty cherche à montrer qu'il existe deux sortes d'historicité dont la distinction se fonde sur la différence foncière entre le langage et la peinture concernant leur manière de signifier, telle que nous venons de la mettre au jour dans notre chapitre précédent. En d'autres termes, le langage et la peinture ont tous deux leur historicité particulière, et leur différence réside dans leurs modes d'expression respectifs. Notre propos ici est dès lors de montrer que le problème de l'« histoire » est directement lié chez Merleau-Ponty à celui de l'expression[447].

Précisons d'avance les trois étapes que suivra le présent chapitre : 1) nous analyserons en premier lieu l'historicité de la peinture, qui est caractérisée par la « fraternité » entre les peintres. N'ayant pas de « dimension », l'art pictural ne doit en principe pas construire sa propre histoire, et pourtant Merleau-Ponty accorde quand même à l'art une historicité particulière. À travers la mise en évidence des caractéristiques de cette historicité propre à la peinture, nous verrons qu'il existe un lien essentiel entre le sens et l'histoire ; 2) nous envisagerons dans un deuxième temps l'historicité du langage. À la différence de l'art pictural, le langage est capable d'*instituer* son « sens ». Cette *institution* du sens particularise en effet l'historicité du langage. Mais il ne faut pas confondre ici cette *institution* du sens avec son *nivellement*.

---

[446] PM, 120.

[447] D. Belot écrit dans sa précieuse étude sur le rapport entre Merleau-Ponty et Bergson (concernant notamment le problème de l'histoire) que ce qui « rapproche » et « éloigne » la peinture et le langage (la littérature) est leur « historicité » (David Belot**,** « 'Un tableau de l'histoire humaine' : Merleau-Ponty au-delà de Bergson », in *Archives de philosophie. Recherches et documentation*, tome 69, cahier 1, printemps 2006, Paris, Association Centre Sèvres, 2006, « Merleau-Ponty. Philosophie et non-philosophie », pp. 79-100, p. 93). Mais, comme nous le montrerons par la suite, c'est plutôt à leur *manière d'exprimer* que tient toute différence entre les historicités de la peinture et du langage. Le « rapprochement » et l'« éloignement » entre la peinture et le langage ne se laissent comprendre qu'à partir de leurs structures respectives de sens et de signification que nous avons mises en évidence dans le chapitre précédent.

Le processus d'institution n'est pas linéaire et uniforme, mais il contient plusieurs mécanismes caractéristiques. La question ici est donc aussi d'examiner en détail la manière dont le sens *s'institue* dans le langage ; 3) il s'agira enfin de mettre en lumière le rôle que joue le « Musée » dans le problème de l'histoire. Le concept de « Musée » est fort important pour saisir l'essence de l'historicité non seulement de la peinture mais aussi du langage. Nous mettrons finalement en question ce concept de « Musée », ainsi que sa temporalité spécifique.

1. L'histoire de la « fraternité » de la peinture

Commençons par analyser l'historicité propre à la peinture. Nous avons vu dans notre chapitre précédent que la peinture ne parvient pas à former sa propre « dimension ». Le « sens » pictural, qui correspond pour ainsi dire à *ce qui est à peindre*, s'esquisse sur le monde perçu (fonctionnant comme *quasi*-dimension de la peinture), mais dès lors que ce sens ne s'institue pas dans une « dimension » *proprement dite* (à savoir une dimension qui permettrait une accumulation culturelle), il *avorte* en restant *à peindre* au sein du « silence ». Dans ces conditions, le « sens » pictural demeure perpétuellement tacite et silencieux, et c'est peut-être pour cette raison que Merleau-Ponty emploie l'expression d'« art muet » pour désigner la peinture.

Cependant, si la peinture ne constitue pas sa propre « dimension », comment peut-elle dès lors être à l'origine d'une histoire ? En effet, l'existence de la « dimension » est indispensable pour créer de l'historicité. L'histoire, quelle qu'elle soit, correspond à l'ensemble des événements, des cultures, des coutumes, des mœurs et des traditions, etc., mais aussi au mouvement même d'intégration de ces éléments. Dans cette perspective, elle nécessite forcément une « dimension », une « norme » des expériences qui lui permette d'organiser et de structurer des événements autour d'un « sens ». La « dimension » est donc, comme l'est notre « langue », à la fois l'horizon de notre expérience et le principe même de son *organisation* (de sa « modulation » dans la terminologie de Merleau-Ponty). C'est en effet en vertu de cette « dimension » que devient possible toute accumulation culturelle et historique des événements passés. Par conséquent, si la peinture n'a pas de « dimension », cela veut nécessairement dire qu'elle ne peut pas produire de l'histoire au sens strict du terme.

Malgré cela, Merleau-Ponty dit qu'il existe « une autre histoire » dans la peinture :

> Non pas contre l'histoire empirique, qui n'est attentive qu'aux événements, et aveugle pour les contenus, mais tout de même au-delà d'elle, une autre histoire s'écrit, qui distingue ce que l'événement confondait, mais aussi rapproche ce qu'il séparait, qui dessine la courbe des styles, leurs mutations, leurs métamorphoses surprenantes, mais aussi et en même temps leur fraternité dans une seule peinture[448].

Merleau-Ponty affirme ici que la peinture a « une autre histoire » que la simple histoire « empirique », et cette « histoire de la peinture » consiste selon lui à dessiner « la courbe des styles, leurs mutations, leurs métamorphoses surprenantes ». Suivant le terme qu'adopte l'auteur dans ce passage et ailleurs, nous appellerons dorénavant cette histoire propre à l'art pictural histoire de la « fraternité » : l'histoire de la peinture a pour tâche de décrire une « fraternité » entre des peintures, qui se constitue de leurs « styles » et de leurs « métamorphoses ».

Il faudrait cependant se demander si cette « histoire de la fraternité » de la peinture mérite vraiment d'être appelée « histoire ». Ou pour le dire autrement, l'histoire de la peinture est-elle vraiment compatible avec son incapacité à former une « dimension » ? Pour répondre à ces questions et pour expliquer également plus en détail les caractéristiques de cette « histoire de la fraternité », nous pouvons considérer ici les aspects de la peinture que Merleau-Ponty désigne en employant les termes de « tâche » et de « recherche ».

Lisons d'abord le passage suivant :

> Quand on dit que chaque œuvre [véritable ?] ouvre un horizon de recherches, cela veut dire qu'elle rend possible ce qui ne l'était pas avant elle, et qu'elle transfigure l'entreprise picturale en même temps qu'elle la réalise[449].

Merleau-Ponty souligne à plusieurs reprises que la peinture suscite par elle-même une « recherche » (ou une « investigation ») de l'œuvre[450]. L'œuvre de la peinture ne parvient certes pas à avoir sa propre « dimension » historique mais elle ouvre, au lieu de cela, un « horizon de recherches », et dans cet « horizon de recherches » se présente

---

[448] PM, 101.
[449] PM, 116.
[450] Par exemple, PM, 98, 101, 113, 114.

alors une « tâche » de la peinture. À cet égard, Merleau-Ponty écrit dans « le langage indirect et les voix du silence » :

> L'unité de la peinture, elle n'est pas seulement au Musée, elle est dans cette tâche unique qui se propose à tous les peintres, qui fait qu'un jour au Musée ils seront comparables [...]. Les premiers dessins aux murs des cavernes posaient le monde comme « à peindre » ou « à dessiner », appelaient un avenir indéfini de la peinture, et c'est ce qui fait qu'ils nous parlent et que nous leur répondons par des métamorphoses où ils collaborent avec nous[451].

Deux choses peuvent être remarquées dans cette citation. Tout d'abord, l'« unité de la peinture » se trouve dans sa « tâche ». Ensuite, cette « tâche » se présente à nous comme « ce qui est à peindre » (comme l'est le monde posé « comme à peindre ou à dessiner »). Or Merleau-Ponty écrit dans *La prose du monde* – dans la partie qui correspond justement à cette citation – que « [l]es premiers dessins aux murs des cavernes définissaient un champ de recherches illimité, posaient le monde comme à peindre ou à dessiner, [...] »[452]. La phrase que l'on retrouvait ainsi à l'origine – « définissaient un champ de recherches illimité » – nous suggère que la peinture ouvre dès sa naissance un « champ de recherches » et aussi que la « tâche » de la peinture (« ce qui est à peindre ») se montre essentiellement dans ce « champ de recherches ». C'est cette « tâche » qui a pour rôle de lier les différentes œuvres en une « unité », dans la mesure où cette « tâche » est également, selon notre philosophe, « l'unique problème auquel les peintures rivales répondent et qui les fait contemporaines »[453]. Le vrai problème de l'histoire de la peinture est dès lors « de comprendre non pas pourquoi des œuvres se ressemblent, mais pourquoi des cultures [de la peinture] si différentes s'engagent dans la même recherche, se proposent la même tâche »[454]. Les peintres n'ont certes pas leur propre « dimension » mais ils essaient de répondre à une « tâche » qui se présente à eux sur l'horizon commun de « recherches » – et ce faisant, ils s'unissent. L'œuvre picturale n'est donc pas à considérer comme un *effet* de la production du peintre mais toujours comme une *réponse* à sa « tâche ».

Or, « ce qui est à peindre », qui est autre que la « tâche » de la peinture, est aussi

---

451 S, 97. Nous soulignons.
452 PM, 101. Nous soulignons.
453 S, 98.
454 PM, 111.

comme nous l'avons vu précédemment le « sens » même de la peinture. Chez le peintre, donc, le « sens » de l'œuvre joue le rôle d'une « tâche » qui l'incite à peindre et l'unit également à d'autres peintres. Le « sens » de la peinture ouvre un « horizon de recherches » en même temps qu'il s'engendre, et sur cet horizon se dessine la possibilité d'autres « sens », d'autres « tâches », d'autres « ce qui est à peindre », qui ouvrent à leur tour un nouvel « horizon de recherches », et ainsi de suite.

Telle est l'histoire de la peinture. Depuis « les premiers dessins aux murs des cavernes », l'art pictural s'ouvre comme un horizon infini et indéfini de recherches et dure sans coupure en rayonnant autour d'une « tâche » qui se manifeste dans cet horizon. Pour le peintre, cette « tâche » constitue également le « sens » de son œuvre, qui particularise cette dernière et la lie à d'autres œuvres dans leur « fraternité ». Merleau-Ponty soutient en effet qu'« il n'y a de fraternité des peintres dans la mort que parce qu'ils vivent le même problème »[455]. La « fraternité » de la peinture consiste donc dans le fait que plusieurs peintres se consacrent à la même « tâche » qui fera par la suite le « sens » de leur œuvre. Les différents « styles » de la peinture, ses différents modes d'expression ainsi que ses différentes « métamorphoses » dérivent à l'origine d'une même « tâche ». C'est pour cela que nous pouvons reconnaître entre diverses œuvres une seule « fraternité ». L'« histoire de la fraternité » de la peinture est ainsi fondée sur la « tâche » et l'« horizon de recherches » de la peinture.

Il faut signaler que cette « fraternité » des peintres ne se décrit pas de manière objective et causale. L'« histoire de la fraternité » prend essentiellement la forme de « courbe des styles », mais dans la mesure où ces « styles » ne se manifestent que de manière *oblique* et *indirecte*[456], l'« histoire de la fraternité » ne fait pas l'objet d'une description objective. Comme nous le verrons ci-après, la « fraternité » des peintres ne devient visible que lorsque les œuvres sont exposées au « Musée ».

La *temporalité* de cette « histoire de la fraternité » est aussi à souligner. Comme on le sait, le terme d'« histoire » s'emploie habituellement pour désigner des événements *passés*. Cependant, l'« histoire de la fraternité » n'a en fait pas de « passé ». Il n'y a dans cette historicité que le « présent » et le « futur ». Que cela signifie-t-il ? En premier lieu, le « présent » de l'histoire de la peinture correspond à la temporalité propre du peintre « au travail ». Comme cela est manifeste dans « Le doute de Cézanne », il s'agit dans la question merleau-pontienne de la peinture de se placer

[455] S, 100.
[456] Merleau-Ponty écrit que le style ne peut « se prendre pour objet, puisqu'il n'est encore rien et ne se rendra visible que dans l'œuvre » (PM, 83).

au moment même où le peintre peint, car c'est à ce moment précis que la peinture existe « à l'état pur »[457], et pour le peintre qui est ainsi « au travail », « tout est toujours au présent »[458]. Le peintre « fait son sillage », certes, mais il « n'aime pas tant le regarder ». Tout ce qu'a fait le peintre dans son passé se résume dans son présent, dans son œuvre en cours, et il n'a donc pas besoin de se retourner vers son passé pour créer une œuvre. C'est pour cela que Merleau-Ponty affirme que la « vraie histoire de la peinture » est « celle qui la met toute au présent, habite les artistes et réintègre le peintre à la fraternité des peintres »[459]. Le « présent » est ainsi une des temporalités essentielles de la « fraternité » de la peinture.

Quant au « futur », il est également essentiel dans ce contexte pour l'« histoire de la fraternité ». Alors que le « présent » porte en quelque sorte sur le moment même de la création du peintre, le « futur » correspond à la temporalité du « sens » de l'œuvre. Comme nous l'avons déjà souligné à plusieurs reprises, le « sens » de la peinture ne *se dit* pas et *avorte* en restant à peindre dans le silence. L'œuvre picturale ne parvient donc jamais à son *achèvement* total. Mais cela signifie à l'inverse, comme nous l'avons déjà indiqué également, que le « sens » de l'œuvre picturale demeure *vivant* sans jamais être intégré dans le système symbolique. Dans la peinture, on a donc toujours *quelque chose à peindre*, ce « quelque chose » se présentant aussi, dans un « horizon de recherches », en tant que « tâche » de la peinture. Merleau-Ponty écrit lui-même que « s'il [l'artiste] prend le pinceau, c'est qu'en un sens la peinture est encore à faire »[460]. La peinture est ainsi *encore et toujours* « à faire », dans la mesure où son « sens » ne *se dit* pas et que son œuvre ne parvient en principe pas à l'*achèvement*. Tout cela veut dire que ce « sens » de la peinture est essentiellement *au futur*, comme une « pure exigence d'exister »[461]. Merleau-Ponty écrit à cet égard : « [i]l [le peintre] est un homme au travail, qui retrouve chaque matin, dans la configuration que les choses reprennent sous ses yeux, le même appel, la même exigence, la même incitation à laquelle il n'a jamais fini de répondre. Son œuvre ne s'achève pas : elle est toujours au futur »[462]. Le peintre

---

[457] PM, 102.
[458] PM, 80.
[459] PM, 104.
[460] PM, 139.
[461] Cette expression est empruntée à Sartre qui écrit dans *Qu'est-ce que la littérature* ? : « Kant croit que l'œuvre existe d'abord en fait et qu'elle est vue ensuite. Au lieu qu'elle n'existe que si l'on la *regarde* et qu'elle est d'abord pur appel, pure exigence d'exister. Elle n'est pas un instrument dont l'existence est manifeste et la fin indéterminée : elle se présente comme une tâche à remplir » (QL, 55). On peut voir dans ce passage quelques points de ressemblance avec l'idée de l'art merleau-pontienne.
[462] PM, 94.

est donc un homme qui travaille à la fois dans le « présent » et qui regarde dans le « futur » son œuvre comme *à peindre*. Alors que pour ce qui le concerne il peint lui-même toujours au « présent », le « sens » de son œuvre est toujours au « futur ».

L'« histoire de la fraternité » est ainsi constituée de deux temporalités fondamentales : le « présent » et le « futur ». Néanmoins, comme nous l'avons dit, elle n'est en rien concernée par le « passé ». Dans la mesure où aucune peinture n'a sa propre « dimension », le « présent » et le « futur » ne rejoignent pas le « passé » dans cette « histoire de la fraternité ». Ou pour le dire autrement – suivant en cela Merleau-Ponty lui-même –, on peut soutenir à l'inverse que c'est le « passé » qui *définit* la « dimension »[463]. S'il manque une « dimension » à la peinture, c'est donc qu'il lui manque un « passé ».

Ainsi n'y a-t-il dans l'« histoire de la fraternité » que les temporalités du « présent » et du « futur ». Cette historicité propre à la peinture est directement liée au moment même où se réalise l'œuvre comme étant *à peindre*, et elle n'a donc pas accès à la temporalité du « passé ». Dans ce sens précis, cette « histoire de la fraternité » est bien « une historicité de vie » « qui habite le peintre au travail » et qui « le joint d'un seul coup à tout ce qui s'est jamais peint dans le monde »[464]. L'histoire de la peinture demeure *vivante*, de même que le « sens » de son œuvre.

Il nous faut cependant signaler ici qu'il existe quelques *défauts* dans cette « historicité de vie » de la peinture. Citons un passage pour montrer le premier défaut qui porte également sur l'essence même de l'expression :

> Il [l'« ordre des significations » de la peinture, à savoir l'histoire de la peinture] ne se définit pas seulement, [...] par la parenté de tous ses moments en une seule tâche : <u>précisément parce qu'ils sont tous des moments de la peinture, chacun d'eux, s'il est conservé et transmis, modifie la situation de l'entreprise, et exige que ceux qui viendront ensuite soient justement autres que lui</u>[465].

Comme nous l'avons vu plus haut, les différentes œuvres picturales peuvent être liées par le biais d'une même « tâche » à accomplir, et une telle liaison donne lieu à la « fraternité » des peintures. Il existe donc également dans l'histoire de la peinture une

---

[463] « Plus précisément : la naissance et le passé définissent pour chaque vie des catégories ou des dimensions fondamentales qui n'imposent aucun acte en particulier, mais qui se lisent ou se retrouvent en tous. » (SNS, 31-32)
[464] PM, 103.
[465] PM, 116. Nous soulignons.

conservation, une transmission et même une tradition. Merleau-Ponty reconnaît lui-même dans la peinture une « fécondité » « des opérations de la culture qui ouvrent une tradition, continuent de valoir après leurs apparitions historiques, et exigent au-delà d'elles-mêmes des opérations autres et les mêmes »[466]. Mais par ailleurs, cette « tradition » qu'inaugure la peinture n'est rien d'autre en vérité que « l'*oubli des origines* »[467]. C'est-à-dire que si un peintre conserve ou continue des œuvres antérieures (ainsi que leur « style ») lorsqu'il crée sa propre œuvre, ce n'est toujours qu'en les *oubliant* ou plutôt en les *métamorphosant* (rappelons que l'« histoire de la fraternité » consiste à dessiner la « mutation » et la « métamorphose » des styles). C'est pourquoi les « moments » de la peinture exigent que « ceux qui viendront ensuite soient justement autres que lui ». Dès lors, dans la peinture, « [d]eux gestes culturels ne peuvent [...] être identiques qu'à condition de s'ignorer l'un l'autre »[468]. La peinture cherche tellement à dépasser les œuvres anciennes qu'elle nie tout ce qu'elle leur doit. Ou pour le dire autrement, on pourrait simplement considérer que la peinture *ne peut qu'oublier son passé*[469].

Une œuvre picturale ne peut être produite que s'il y a transformation, métamorphose ou même *destruction* des œuvres antérieures. En art « la pure et simple répétition » est en effet impossible[470]. Par conséquent, si les peintures s'unissent dans un « horizon de recherches » autour d'une même « tâche » à accomplir, les œuvres risquent quant à elle de toujours s'opposer les unes aux autres. Il existe donc également une possibilité de « rivalité » dans la « fraternité » de la peinture.

Ce premier défaut de l'histoire de la peinture provient en réalité de l'essence même de l'expression, dès lors que « [n]os actes d'expression dépassent leurs données de départ vers un autre art »[471]. Toute expression – y compris l'expression langagière – s'apparente essentiellement au mouvement d'« aller plus loin », et dans cette perspective, il est naturel que la peinture cherche toujours à dépasser et à oublier son passé.

---

[466] PM, 96.
[467] PM, 96. D'après Merleau-Ponty, cette expression est empruntée à Husserl.
[468] PM, 116.
[469] « [...] justement si la peinture est toujours à faire, les œuvres qu'il [l'artiste] produira vont s'*ajouter* aux œuvres déjà faites : elles ne les contiennent pas, elles ne les rendent pas inutiles, elles les recommencent ; la peinture présente, même si elle n'a été possible que par tout un passé de peinture, nie trop délibérément ce passé pour pouvoir le dépasser vraiment. Elle ne peut que l'oublier. » (PM, 139-140)
[470] PM, 116.
[471] PM, 97-98.

Le second défaut de l'histoire de la peinture concerne la *limite temporelle* de sa « tâche » et de son « horizon de recherches ». Ainsi, la peinture, *ne pouvant qu'oublier le passé*, n'intègre pas en elle-même le « style » des œuvres anciennes, de sorte que sa « tâche » et l'« horizon de recherches » qu'elle inaugure *ne se poursuivent pas à travers les générations* à la manière d'un héritage culturel. Le peintre ne se réfère en effet pas au « style » de ses prédécesseurs et ne s'en sert pas non plus pour peindre ses œuvres, mais il essaie simplement d'apporter *par lui-même* une réponse à la « tâche » qui est la sienne. Et pourtant, comme le dit Merleau-Ponty à propos de Vermeer[472], cette « tâche » de la peinture ne peut être *supratemporelle* et subit une *limitation du temps*. Dès lors, dans l'« horizon de recherches » que cette « tâche » inaugure, il existe toujours un *fossé* générationnel. L'« horizon de recherches » n'est en effet pas un horizon éternellement durable et universel. « Certes le champ de recherches inauguré par une œuvre peut être abandonné », nous dit Merleau-Ponty, « si l'œuvre est perdue, brûlée ou oubliée. »[473] L'« horizon de recherches » qui soutient l'histoire de la peinture n'est en quelque sorte qu'un horizon *synchronique*[474] qui risque toujours d'être « abandonné » en fonction de l'âge, de sorte que la « fraternité » de l'histoire picturale qui se dessine sur cet horizon n'est pas elle-même une relation perpétuelle mais, les temps ayant changé, elle est susceptible d'être brisée.

De là découle le fait qu'un peintre ne peut jamais dire « ce qui est de lui et ce qui est des choses, ce qui était dans ses précédents tableaux et ce qu'il y ajoute, ce qu'il a pris à ses prédécesseurs et ce qui est sien »[475]. Le peintre « au travail » oublie (ne peut qu'oublier) le passé et ne cesse de *métamorphoser* le « style » des œuvres de ses prédécesseurs. Il ne sait donc rien de ce qu'il leur doit. Dès lors, même s'il existe une certaine tradition dans l'art pictural, elle ne doit cependant pas être conçue comme ce qui se transmet à travers le temps. Au contraire, la tradition de la peinture est – assez paradoxalement – *limitée à une certaine période déterminée* de notre histoire.

Il faut insister ici sur le fait que l'histoire de la peinture s'apparente bien à une

---

[472] « Et si le faussaire réussissait à reprendre non seulement les procédés, mais le style même des grands Vermeer, – il ne serait plus un faussaire, il serait l'un de ces peintres qui peignaient pour le maître dans l'atelier des classiques. Il est vrai que ce n'est pas possible : on ne peut pas peindre spontanément comme Vermeer après des siècles d'autre peinture et quand le problème même de la peinture a changé de sens. » (S, 98-99, nous soulignons)

[473] PM, 113.

[474] F. Robert trouve dans l'idée de « fraternité » de l'histoire de la peinture le germe de « ce que Merleau-Ponty nommera plus tard *Simultanéité*, entre moi et autrui, le présent et le passé » (Franck Robert, *Op. cit.*, p. 179). L'histoire de la peinture s'assimile en quelque sorte à une histoire *horizontale* ou de *simultanéité*, et n'a donc pas de *profondeur* ni de *verticalité*.

[475] PM, 95.

« historicité de vie ». Selon Merleau-Ponty, elle « repose sur elle-même et n'est portée que par ces efforts qui se soudent l'un à l'autre du seul fait qu'ils sont efforts d'expression »[476], c'est-à-dire qu'elle s'appuie sur le mouvement d'expression consistant à « aller plus loin » et n'est donc jamais elle-même transformée en « historicité de mort »[477]. Toutefois, on ne peut pas véritablement l'appeler une « histoire » au sens propre du terme dès lors que ce que nous montre cette histoire de la peinture n'est qu'une « fraternité » qui n'est autre qu'un lien toujours vivant mais très vague, modeste et même fragile entre les peintres, et qui est donc loin de constituer une « tradition » en bonne et due forme. Ce qui n'a pas de tradition ne peut pas être considéré comme une histoire *stricto sensu*. Nous pouvons donc maintenant répondre *par la négative* à la question posée au début de cette section, soit la question de savoir si l'histoire de la peinture mérite vraiment d'être appelée « histoire ».

2. L'histoire de l'« institution » du langage

Il nous faut à présent considérer les caractéristiques de l'*histoire du langage* et mettre en avant sa spécificité par rapport à celle de la peinture. Alors qu'aucune peinture ne parvient à constituer sa propre « dimension » et que l'historicité de sa « fraternité » ne peut pas avoir de tradition, le propre du langage est d'avoir sa propre « dimension » qu'est le système de la « langue », et son histoire particulière consiste donc à pouvoir *assumer* et *continuer* le passé dans ce système :

> Reste que le langage, même si dans le fait il retombe à la précarité des formes d'expression muettes [à savoir picturales], a en principe d'autres intentions qu'elles. L'homme qui parle ou qui écrit prend à l'égard du passé une attitude qui n'est qu'à lui. Tout le monde, toutes les civilisations continuent le passé [...][478].

Ainsi y a-t-il *continuation du passé* dans le langage. Alors qu'on ne retrouve que les deux temporalités du « présent » et du « futur » dans l'histoire de la peinture, l'histoire du langage est également concernée par une autre temporalité essentielle, celle du « passé ». Ayant sa propre « dimension », le langage peut assumer en lui-même son

[476] PM, 115.
[477] Comme nous le verrons, c'est le « Musée » qui transforme cette « historicité de vie » de la peinture en une « historicité de mort ».
[478] PM, 137.

« passé » (à savoir les diverses formes qu'il a prises dans le passé) et l'éclairer encore sous un autre jour. Ce faisant, la « dimension » langagière – à savoir la « langue » – ne cesse de s'étendre et de se féconder. Le langage est susceptible de *se sédimenter* en *totalisant* l'acquis hérité du passé dans la langue. Ce phénomène est propre au langage et ne s'observe donc pas dans la peinture qui se refuse au passé. Seul le langage peut continuer le passé et se fonder lui-même sur le passé. Cette *continuation du passé* caractérise en premier lieu l'histoire du langage.

Toutefois, dans cette dernière, le passé ne se continue pas simplement *par inertie*. Ainsi, si dans le langage on assume et continue sans cesse l'héritage du passé, ce n'est pas pour construire la langue comme un système inerte et fermé sur lui-même. Bien au contraire, un écrivain, ou plutôt un « homme qui écrit », veut également *détruire* sa langue :

> Car l'homme qui écrit, s'il ne se contente pas de continuer la langue qu'il a reçue, ou de redire des choses déjà dites, ne veut pas davantage la remplacer par un idiome qui, comme le tableau, se suffise et soit fermé sur sa propre signification. Il veut la réaliser et la détruire en même temps, la réaliser *en la détruisant* ou la détruire *en la réalisant*. Il la détruit comme parole toute faite, qui ne réveille plus en nous que des significations languissantes, et ne rend pas présent ce qu'elle dit[479].

Le langage consiste effectivement dans ce double mouvement de *réalisation* et de *destruction* à l'égard de la langue. Or, ce double mouvement est en réalité identique à la « déformation cohérente » que nous avons analysée dans notre chapitre précédent. Notre langue *se déforme* par le surgissement d'un « sens » non réductible au système de « signification conceptuelle », et elle *se réorganise* et *se restructure* en même temps autour de ce même « sens ». En effet, dans ce processus de « déformation cohérente » de la langue, on *détruit* et *réalise* cette dernière. On la *détruit* parce qu'on l'abandonne en tant qu'ensemble de *paroles toutes faites*, et on la *réalise* dès lors qu'on essaie d'*actualiser ses possibilités*. Concernant cette *réalisation* de la langue, on peut tout aussi bien dire que celle-ci a besoin d'un « homme qui écrit » pour *s'actualiser* ou *se réaliser* elle-même. C'est en effet « comme si elle avait été faite pour lui, mais aussi lui fait pour elle ». Pour la langue, l'écrivain est lui-même « un de ses possibles »[480].

---

[479] PM, 140.
[480] PM, 140.

Notons que Merleau-Ponty reconnaît aussi dans la peinture un mouvement du même genre, à savoir une « triple reprise par laquelle il [le peintre] continue en dépassant, il conserve en détruisant, il interprète en déformant »[481]. Cette « triple reprise » est « aussi une réponse à ce que le monde, le passé, les œuvres antérieures lui demandaient, accomplissement, fraternité ». Mais comme nous l'avons expliqué dans la section précédente, cette « fraternité » de la peinture ne peut pas être une vraie tradition. En effet, dans la peinture, la « métamorphose » des œuvres antérieures va jusqu'à *dépasser* et même *annuler* leur « conservation » et « continuation ». Selon Merleau-Ponty, « [c]haque peinture nouvelle prend place dans le monde inauguré par la première peinture, elle accomplit le vœu du passé, elle a de lui procuration, elle agit en son nom, mais elle ne le contient pas à l'état manifeste », tandis que « la parole au contraire, non contente d'aller au-delà, prétend récapituler, récupérer, contenir en substance le passé »[482]. La peinture peut bien *détruire* ou *métamorphoser* son passé (les œuvres antérieures et leur « style »), mais elle ne peut pas le *contenir* ni le *récupérer* « en substance ». Par opposition au langage, il n'existe aucun lien essentiel entre la peinture et son passé, et par conséquent il lui est impossible de *réaliser* ce dernier. Dans la peinture, la destruction et la métamorphose *dépassent* toujours la conservation et la continuation. Seul le langage procède donc véritablement à un double mouvement de *réalisation* et de *destruction* à l'égard de son passé.

Ce double mouvement propre au langage s'exprime aussi par les termes de « sédimentation » et d'« intégration » :

> Ici [dans l'« algorithme »] la sédimentation n'accumule pas seulement création sur création, elle intègre – les premières démarches ne lancent pas seulement vers l'avenir un appel vague, la consommation qu'il réalise est celle-là même qu'elles appelaient, puisqu'elles les sauvent –, elles sont l'expérience de la même vérité dans laquelle elles viendront se fondre[483].

S'il y a une tradition, une conservation dans la peinture, ce n'est ainsi qu'une accumulation de « création sur création ». En l'occurrence, cette accumulation des créations acquises se démarque de leur « sédimentation », chaque création ne

[481] PM, 95.
[482] PM, 140-141. Nous soulignons.
[483] PM, 142. C'est dans notre neuvième chapitre que nous analyserons en détail cette « expérience de la vérité » qui, comme nous l'avons vu, caractérise la pensée merleau-pontienne des années cinquante.

s'intégrant pas dans un ensemble. Ce qu'il manque à la peinture pour instaurer une tradition *à proprement parler*, pour rendre possible une « sédimentation », c'est cette opération d'« intégration ». En revanche, le langage est pour sa part en mesure d'*intégrer* ses créations (à savoir ses « sens ») dans la langue, et c'est grâce à cette « intégration » qu'il y a « de l'acquis dans la science, alors que la peinture est toujours en suspens »[484]. Le langage diffère ainsi de la peinture en ce qu'il *intègre* son « sens » dans la langue.

Or, c'est dans *La structure du comportement* que Merleau-Ponty procède à sa première analyse de cette opération d'« intégration ». Comme on le sait, l'une des questions les plus centrales de ce premier ouvrage de Merleau-Ponty est de comprendre la relation « dialectique » entre « trois plans de signification », à savoir « le physique », « le vital » et « l'humain ». Ces trois ordres respectivement irréductibles forment chacun une sorte de « structure » et entre eux peut s'opérer un acte dynamique de « structuration ». Pour le dire autrement, un ordre supérieur se présente à un ordre inférieur comme une structuration. Merleau-Ponty écrit à cet égard : « [c]ependant, tout en établissant l'idéalité de la forme physique, celle de l'organisme et celle du 'psychique', et *justement parce que nous le faisions*, nous ne pouvions pas superposer simplement ces trois ordres, et chacun d'eux, n'étant pas une nouvelle substance, devrait être conçu comme une reprise et une 'nouvelle structuration' du précédent »[485]. Ce qui compte pour nous, c'est que ce dont il s'agit dans cette « structuration » n'est pas une « opération causale » mais une opération d'« intégration ». Le physique, le vital et l'humain se distinguent donc « comme différents degrés d'intégration »[486].

Quel est alors exactement le mécanisme de cette intégration ? Merleau-Ponty a écrit à ce sujet que « chaque mise en forme [structuration] nous apparaissait au contraire comme un événement dans le monde des idées, l'institution d'une nouvelle dialectique, l'ouverture d'une nouvelle région de phénomènes, l'établissement d'une nouvelle couche constitutive qui <u>supprime la précédente comme moment isolé, mais la conserve et l'intègre »</u>[487]. La structuration est ainsi un acte qui *supprime* un ordre inférieur « comme moment isolé » mais qui *conserve* également ce dernier dans un ordre supérieur – et c'est à ce moment précis que l'ordre inférieur *s'intègre* dans

[484] PM, 142.
[485] SC, 199.
[486] SC, 218.
[487] SC, 224. Nous soulignons.

l'ordre supérieur.

Il apparaît maintenant clairement qu'une telle « intégration » désigne le même mouvement dont nous avons parlé plus haut, c'est-à-dire le double mouvement de *réalisation* et de *destruction* propre au langage. Mais cette idée d'« intégration » telle qu'elle est développée dans *La structure du comportement* nous révèle également les deux caractéristiques essentielles de ce double mouvement.

Premièrement, comme nous venons de l'indiquer, l'intégration n'est pas une « opération causale ». Comme le montre Merleau-Ponty en prenant l'exemple du peintre espagnol El Greco qui avait une anomalie congénitale de la vision, il n'est pas question dans cette opération d'intégration de la relation de cause à effet :

> Quand des particularités corporelles irrémédiables sont intégrées à l'ensemble de notre expérience, elles cessent d'avoir en nous la dignité de cause. L'anomalie visuelle peut recevoir, par la médiation de l'artiste, une signification universelle, et devenir pour lui l'occasion de percevoir un des « profils » de l'existence humaine[488].

Si un élément de l'ordre inférieur *s'intègre* dans l'ordre supérieur, cet élément y reçoit « une signification universelle » ou « un sens nouveau »[489] et commence alors à fonctionner comme une partie constitutive de l'ordre supérieur. Celui-ci n'annule pourtant pas la spécificité de cet élément intégré de l'ordre inférieur, mais il l'*utilise* ou même le *sublime* plutôt en lui-même. Cet élément d'origine de l'ordre inférieur fait retentir sans cesse un *écho* dans l'ordre supérieur auquel il s'intègre, mais cet écho n'est pas lui-même à considérer comme un effet causal. Dans la mesure où l'élément de l'ordre inférieur est *supprimé* comme « moment isolé » et qu'il est donc indiscernable en tant que tel dans l'ordre supérieur, on ne peut en aucun cas parler de son « effet causal » sur cet ordre. Par conséquent, si quelque chose est encore *conservé* dans un nouvel ordre de phénomènes, ce quelque chose n'existe pas lui-même à titre de ce qui produit un effet causal.

Deuxièmement, il faut souligner qu'il peut arriver à la « structure » une « désintégration », c'est-à-dire que l'intégration « n'est jamais absolue et elle échoue toujours »[490]. Merleau-Ponty explique cette « désintégration » en s'appuyant sur le cas

---

[488] SC, 219.
[489] SC, 219.
[490] SC, 226.

du rapport entre l'âme et le corps. Pour le philosophe, une opération d'intégration intervient aussi entre l'âme et le corps : dans *La structure du comportement*, il essaie de résoudre le problème du dualisme de l'âme et du corps en les considérant chacun comme une « structure » et en posant entre eux un rapport de « structuration ». L'âme et le corps constituent l'un et l'autre une structure particulière et s'unissent dans l'opération d'intégration. Le dualisme de l'âme et du corps n'apparaît donc pas dans la mesure où une intégration intervient ainsi entre eux. Merleau-Ponty écrit à cet égard que « le rapport de l'âme et du corps et les termes mêmes se modifient selon que la 'mise en forme' réussit ou échoue »[491], et par conséquent, dans l'éventualité d'une « désintégration » – dans la « timidité » par exemple –, c'est-à-dire lorsque nos pensées ne trouvent pas dans notre corps « la plénitude de leur expression vitale », « l'âme et le corps sont apparemment distincts »[492] et le dualisme apparaît alors. Selon Merleau-Ponty, « la vérité du dualisme » consiste précisément dans cette « désintégration » de la structure de l'âme et du corps.

Cette *désintégration* peut en effet arriver à tout ordre de phénomènes : il est toujours possible qu'une structure *se désintègre* et laisse place à une autre structure *moins intégrée*. Si cette désintégration a lieu dans une structure, l'élément de l'ordre inférieur, qui a déjà été intégré dans l'ordre supérieur, s'en détache et se manifeste de nouveau comme « moment isolé » appartenant à l'ordre inférieur, et ces deux ordres (ces deux comportements ou structures) se dissocient alors l'un de l'autre. Ainsi, l'intégration d'une structure s'accompagne nécessairement de la possibilité d'une désintégration.

Cependant, cette désintégration a également une valeur positive : au moment de la désintégration d'un ordre, il devient possible de discerner les divers types de « dialectiques » habituellement cachées dans cet ordre :

> Le comportement supérieur garde dans la profondeur présente de son existence les dialectiques subordonnées, depuis celle du système physique et de ses conditions topographiques jusqu'à celle de l'organisme et de son « milieu ». Elles ne sont pas reconnaissables dans l'ensemble, quand il fonctionne correctement, mais <u>leur immanence est attestée par la désintégration en cas de lésion partielle</u>[493].

[491] SC, 226.
[492] SC, 226.
[493] SC, 224. Nous soulignons.

Cette « dialectique » désigne à la fois la « structure » même et le rapport dynamique entre les structures. Elle est normalement cachée dans chaque ordre de phénomènes en vertu de l'opération d'intégration (comme c'est le cas chez El Greco), mais au moment même de la « désintégration », elle se présente *comme telle* et se rend discernable. Notre expérience est toujours constituée d'un enchevêtrement de multiples ordres de phénomènes, mais la « désintégration » sert à *démêler* cet enchevêtrement des ordres et à « attester » « leur immanence » dans une structure.

L'acte d'intégration se caractérise ainsi comme suit : l'intégration est en premier lieu l'opération qui *supprime* un élément issu d'un ordre inférieur comme « moment isolé » et le *sublime* à la fois dans un ordre supérieur, dans lequel cet élément reçoit un « sens nouveau » ; en deuxième lieu, il ne s'agit pas dans cette intégration d'une relation de cause à effet ; et finalement, l'intégration peut toujours *échouer* et la « désintégration » se substitue alors à l'intégration. Ces caractéristiques de l'« intégration » telles qu'elles sont mises en lumière dans *La structure du comportement* s'appliquent à l'histoire du langage dans la mesure où celle-ci consiste elle aussi à *intégrer* en elle le sens créateur.

Nous proposons pour terminer cette section de dénommer cette histoire du langage « histoire de l'institution » en vue de la mettre en contraste avec l'« histoire de la fraternité » spécifique à la peinture. En effet, l'essence de l'histoire du langage peut aussi se traduire par ce concept d'« institution ».

L'« institution » est le concept crucial de la philosophie merleau-pontienne des années cinquante – même s'il apparaît déjà dans *La structure du comportement*. Merleau-Ponty lui a consacré un cours au Collège de France durant l'année 1954/1955. Nous ne pourrons pas entrer ici dans le détail de l'analyse de ce concept d'« institution »[494], mais nous n'en retiendrons que ce qui est essentiel pour notre propos.

Selon la définition qu'en donne Merleau-Ponty dans le « résumé » de ce cours, l'« institution » désigne :

---

[494] Concernant la notion d'« institution » qui est aussi un « acte de naissance de toutes les paroles possibles » (RC, 42), nous renvoyons ici à l'excellente thèse inédite de Koji Hirose, *Problématique de l'institution dans la dernière philosophie de Maurice Merleau-Ponty. Événement Structure Chair* (soutenue en 1994), et aussi à l'article de Robert Vallier, « Institution. The significance of Merleau-Ponty's 1954 course at the Collège de France » (in *Chiasmi international*, Paris/Milan/Memphis, Vrin/Mimesis/University of Memphis : nouvelle série 7, 2005, « Merleau-Ponty. Vie et Individuation avec des inédits de Merleau-Ponty et Simondon », pp. 281-304). Concernant le rapport entre l'institution et la notion husserlienne de *Stiftung*, voir aussi Franck Robert, *Op. cit.*, pp. 165-183.

> 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[495].

L'« institution » est ainsi l'« événement » dans lequel se dépose un sens de l'expérience, et dans lequel s'inaugure une « dimension durable » et se forme une « histoire »[496]. Or l'opération d'« intégration » est l'un des maillons essentiels de cet acte d'« institution » : Merleau-Ponty juxtapose « intégration » et « institution » dès *La structure du comportement* (dans le passage déjà cité plus haut), et va jusqu'à écrire dans les notes destinées au cours de 1954 que l'institution est une « intégration en chaîne »[497] ou encore une « intégration de ce passé à signification nouvelle »[498]. En outre, de même que l'opération d'intégration s'apparente au double mouvement de réalisation et de destruction à l'égard du passé, cette « institution » réside elle aussi dans le « rythme de conservation, reprise et dépassement des événements anciens »[499]. Comme le signale justement Slatman, l'« institution » merleau-pontienne consiste non seulement à inaugurer une histoire mais aussi à laisser une « blessure profonde » dans cette dernière[500]. C'est en cicatrisant cette « blessure » laissée par l'événement instituant que l'histoire prend un nouveau sens et une nouvelle orientation. En ce sens, l'« institution » n'est donc pas une « survie » mais une « nouvelle vie » de l'histoire. Tout cela tend à justifier le fait d'identifier « intégration » et « institution » (bien que cette dernière constitue une problématique bien plus vaste et plus féconde que la

---

[495] IP, 124.
[496] Ce terme d'« institution » est donc à comprendre au double sens *verbal* (« instituer ») et *nominal* (« institué »).
[497] IP, 57.
[498] IP, 54.
[499] IP, 124.
[500] Slatman, *Op. cit.*, p. 164. C'est sur ce point que l'institution de Merleau-Ponty se distingue de l'*Aufhebung* de Hegel qui « ne laisse pas de cicatrice ». Or, de manière tout à fait remarquable, Slatman souligne la parenté qui existe entre l'institution merleau-pontienne et la « différance » derridienne (*Ibid.*, p. 165). Selon elle, l'institution de Merleau-Ponty consiste aussi en une « répétition » qui « insuffle au passé la vie », mais cette répétition consiste en fait « moins [à] copier que produire de la différence ou différer ». Slatman écrit ainsi que « [l]a répétition [de l'institution] produit des différences sans se référer à une identité antérieure ou ultérieure ». C'est en effet grâce à cette fonction *différantielle* de l'institution que « l'expression constitue un nouveau sens à partir d'une tradition donnée ».

première), mais aussi d'appeler ici l'histoire du langage (consistant à intégrer le sens dans la langue) *histoire de l'institution*[501].

3. Le Musée

Comme nous l'avons vu dans la première section, l'histoire de la peinture est composée des deux temporalités fondamentales que sont le « présent » et le « futur ». Le « présent » correspond au moment même où le peintre est « au travail » et le « futur » est la temporalité propre au « sens » de l'œuvre *à peindre*. La « fraternité » de la peinture se refuse à assumer son « passé » et dès lors elle ne peut l'*intégrer* en elle-même comme le fait le langage. La peinture ne cesse de *métamorphoser* les œuvres antérieures, de sorte qu'en ce qui concerne son passé, elle ne peut que l'oublier. Mais cette *métamorphose ininterrompue* du passé donne aussi à la « fraternité » de la peinture une vie *quasi éternelle*. Pour l'histoire de la peinture, le passé est synonyme d'une temporalité de la « mort » et par conséquent, si elle demeure ignorante de son passé, cela signifie qu'elle est toujours *vivante*. C'est ainsi que l'« histoire de la fraternité » de la peinture est qualifiée d'« historicité de vie ».

Cette « vie » de l'historicité de la peinture n'est cependant pas absolue (c'est pour cela que nous l'avons qualifiée à l'instant de « *quasi* éternelle ») : l'« historicité de vie » de la peinture risque toujours de tomber dans une « historicité de mort ». Comme nous le verrons par la suite, c'est plus précisément le « Musée » qui transforme cette « historicité de vie » en une historicité de mort. Dans cette dernière section de notre présent chapitre, nous procéderons à l'analyse de la fonction qu'assume ce « Musée » dans le problème de l'histoire de *La prose du monde*.

Mais commençons par mettre en lumière un *mérite* du Musée. Merleau-Ponty écrit que ce dernier « nous donne bien le moyen de voir ensemble, comme des œuvres, comme moments d'un seul effort, des productions qui gisaient à travers le monde, enlisées dans les cultes ou les civilisations dont elles voulaient être l'ornement »[502]. Comme nous l'avons dit, le « style » des œuvres picturales n'est pas à proprement

---

[501] Néanmoins, cette « institution » n'est pas seulement propre au langage. Merleau-Ponty accorde également le processus d'institution à la peinture (IP, 78-88). Il y a donc une « institution de l'œuvre » dans la peinture. Sur ce point, voir Koji Hirose, « L'institution de l'œuvre chez Merleau-Ponty » (in *Recherches sur la philosophie et le langage*, François Heidsieck [sous la direction de], Grenoble, CNRS, numéro 15, 1993, « *Merleau-Ponty. Le philosophe et son langage* », pp. 153-168).

[502] PM, 102.

parler visible *en tant que tel*. Le « style » d'un tableau ne désigne pas une façon dont l'auteur produit ce tableau mais une « déviation » qui se montre entre le « sens » qu'il crée et le monde perçu, et il est donc impossible de le *rendre visible* et à plus forte raison de le *conceptualiser*. La manière dont se manifeste ce « style » de la peinture est « oblique », « latérale » et « indirecte », et cela constitue l'une des raisons pour lesquelles l'histoire de la peinture (consistant à dessiner « la courbe des styles ») ne peut pas être objective. Et pourtant, si les œuvres picturales sont exposées au Musée, leur « style » devient alors apparent. Merleau-Ponty soutient ainsi que « l'unité des styles n'apparaît qu'au Musée, dans la comparaison des œuvres »[503]. L'« unité des styles » ne se manifeste qu'« *entre* les tableaux ou derrière eux », et pour la faire apparaître il faut rassembler les œuvres et les placer dans un Musée. Celui-ci a ainsi pour fonction de rendre visible le « style » des œuvres, et en ce sens, il « fonde notre conscience de la peinture comme peinture »[504].

Néanmoins, Merleau-Ponty insiste aussi sur le fait que le Musée ajoute à la « vraie valeur » des œuvres picturales « un faux prestige » et « tue » par là même « la véhémence de la peinture » :

> Le Musée transforme les œuvres en œuvres, il fait seul apparaître les styles, mais il ajoute aussi, à leur vraie valeur, un faux prestige, en les détachant des hasards au milieu desquels ils sont nés, en nous faisant croire que des Sur-artistes, des « fatalités » guidaient la main des artistes depuis toujours. Alors que le style en chaque peintre vivait comme la pulsation la plus secrète de son cœur, alors que chacun d'eux, en tant qu'il est parole et style, se retrouvait dans toutes les autres paroles et tous les autres styles et ressentait leur effort comme parent du leur, le Musée convertit cette historicité secrète, pudique, non délibérée, et comme involontaire, en histoire officielle et pompeuse [...]. [...] Le Musée rend les peintres aussi mystérieux pour nous que les pieuvres ou les langoustes. Ces œuvres qui sont nées dans la chaleur d'une volonté, il les transforme en prodiges d'un autre monde, et le souffle qui les portait n'est plus, dans la lumière pensive du musée, sous les vitrines ou les glaces, qu'une faible palpitation à leur surface... Le Musée tue la véhémence de la peinture comme la Bibliothèque, disait Sartre, transforme en *message* les écrits qui étaient les gestes d'un homme... Il est

[503] PM, 143.
[504] PM, 102.

l'historicité de mort[505].

Merleau-Ponty critique ainsi sévèrement l'idée (malrucienne à l'origine) de « Musée », et il nous semble ici judicieux de souligner plus particulièrement deux points de cette critique : 1) le Musée *invente* la temporalité du « passé » et l'*insère clandestinement* dans l'historicité de la peinture. Alors qu'il n'y a originairement que le « présent » et le « futur » dans l'« histoire de la fraternité » de la peinture, le Musée y rajoute la temporalité *inventée* du « passé », en juxtaposant et en comparant ensemble des œuvres dont les dates et les lieux de production sont différents. C'est une seule « tâche » – ou un seul « effort » pour tenter d'apporter une réponse à cette tâche – qui unit les différentes peintures en une « fraternité », mais le Musée ignore cette « fraternité » et remplace la vivacité des œuvres par un « silence de nécropole »[506]. Les « tentatives » de la peinture y sont transformées en simples « œuvres »[507], lesquelles ne sont plus liées ni au « présent » ni au « futur » de la peinture. Dans le Musée, les peintres ne sont donc plus « au travail » et la « tâche » des œuvres disparaît. Alors qu'il y a le « présent » et le « futur » dans l'histoire de la peinture, dans l'histoire « ironique ou même dérisoire, pleine de contresens »[508] du Musée, on ne trouve plus qu'un « passé ». Mais à la différence du cas du langage que nous venons d'expliciter dans la section précédente, ce « passé » qui s'invente au Musée ne *s'intègre* pas dans sa propre historicité. En effet, c'est une simple *juxtaposition* des différentes œuvres qui produit la conscience du passé dans le Musée. Dès lors, lorsque l'on regarde des œuvres au Musée, on ne rejoint jamais le « monde silencieux du peintre ».

2) Corrélativement, cette *invention* de la temporalité du passé nous conduit nécessairement à une « illusion rétrospective ». Merleau-Ponty écrit à ce propos que la peinture est « d'abord dans chaque peintre qui travaille, et elle y est à l'état pur, tandis que le Musée la compromet avec les sombres plaisirs de la rétrospection »[509]. L'« illusion rétrospective » de Merleau-Ponty consiste, rappelons-le, à croire qu'on sait déjà tout ce qu'on pourra savoir par la suite. Bien que l'essence de l'œuvre ne puisse être trouvée que dans le peintre « au travail », c'est-à-dire dans le « présent » de la peinture, le Musée nous fait croire que « des Sur-artistes, des 'fatalités' guidaient la main des artistes depuis toujours ». Dans le Musée, on est porté à croire qu'il y a un

[505] PM, 102-103.
[506] PM, 102.
[507] S, 100.
[508] PM, 101.
[509] S, 100.

Esprit hégélien qui « guidait la main » des peintres dès la naissance de la peinture, et on prétend découvrir le *destin* des œuvres qui est prédéterminé par cet Esprit. Mais tout cela n'est justement qu'une « illusion rétrospective ». Il est au contraire essentiel pour le peintre de rien savoir de son passé lorsqu'il est « au travail »[510]. L'*imprévisibilité* est bien le caractère fondamental de la création du peintre (et aussi de l'histoire même de la peinture). Rien n'est prévu ni prédéterminé au moment où il est « au travail ». Dès lors, s'il semble y avoir un certain « passé » commun entre les différentes peintures du Musée, il ne s'agit que d'une *invention* produite par ce dernier.

Pour conclure cette section, nous voudrions maintenant considérer la différence qui existe entre l'histoire de la peinture et celle du langage d'un autre point de vue. Comme l'écrit Merleau-Ponty dans un passage précédemment cité, l'« histoire de la fraternité » de la peinture est « involontaire » : la « fraternité » des peintres ne s'accompagne pas d'une « volonté » de communication réciproque ou d'inauguration d'une tradition. Seul le *hasard* guide l'histoire de la peinture. Et de même, dans l'histoire du langage, « [l]e hasard est à la base de toutes les restructurations de la langue »[511]. Cependant, dans le cas du langage, il existe aussi un « engrenage du hasard et de l'ordre », une « reprise du rationnel, du fortuit »[512]. En plus de l'opération d'« intégration », cet *engrenage* du hasard et de l'ordre particularise l'histoire du langage (et, d'après Merleau-Ponty, ce n'est rien d'autre que « ce que Saussure a vu » dans notre langage). Le principe de l'histoire du langage ne consiste pas nécessairement à éliminer les hasards mais à les « tourner », à les « utiliser » et même à les « convertir en système »[513]. Contrairement à l'histoire de la peinture guidée uniquement par le hasard, l'histoire du langage est à son tour guidée par une « volonté de coexister et de se reconnaître ». Cette « volonté » reprend les hasards et les convertit en système de la langue. Et une telle idée de l'histoire ne se borne pas seulement au langage. En effet, Merleau-Ponty écrit que « l'on peut appliquer à l'histoire toute entière sa conception de l'histoire de la langue »[514]. L'histoire du langage est ainsi un *modèle* pour l'histoire en général.

Selon le passage déjà cité, le Musée convertit l'histoire « involontaire » de la

---

[510] Madison souligne lui aussi que l'histoire de la peinture telle qu'elle est conçue par Merleau-Ponty ne suppose pas qu'il y ait quelque « esprit » derrière les peintures mais qu'elle se forme seulement à travers les « efforts d'expression » des peintres (Madison, *Op. cit.*, pp. 106-107).
[511] MS, 85.
[512] MS, 86.
[513] MS, 86.
[514] MS, 86.

peinture « en histoire officielle et pompeuse ». Mais cela ne signifie pas pour autant que l'histoire de la peinture implique une « volonté » dans le Musée. L'historicité « officielle et pompeuse » qu'*invente* le Musée autour des œuvres picturales n'est qu'une « historicité de mort », et elle doit être nettement distinguée de l'« histoire de l'institution » du langage. Alors que l'« institution » est inséparable de la possibilité d'un « excès » (à savoir de la possibilité d'un nouveau « sens »), comme le dit Merleau-Ponty à propos de la philosophie de Descartes[515], l'historicité « officielle » que produit le Musée ne contient en elle aucun « excès ». L'historicité du Musée ne doit donc pas être confondue avec celle du langage, bien que ces deux historicités attachent de l'importance à la temporalité du passé[516].

4. Récapitulation

Dans *La prose du monde* se distinguent clairement deux sortes d'historicités : l'historicité de la peinture et celle du langage. Ce qui particularise l'historicité de la peinture, c'est la « fraternité ». Comme nous l'avons vu dans le chapitre précédent, la peinture n'est pas susceptible de constituer sa propre « dimension », de sorte qu'elle ne peut pas avoir d'histoire *stricto sensu*. Cependant, Merleau-Ponty accorde à la peinture une certaine historicité. Cette historicité propre à la peinture est constituée de la « tâche » et de la « recherche » de l'œuvre. Depuis « les premiers dessins aux murs des cavernes » qui ont ouvert un premier « horizon de recherches », chaque peinture s'apparente à un « effort » d'accomplir une « tâche » qui s'esquisse sur cet horizon. C'est en effet cette « tâche » qui lie les différentes peintures en une seule « fraternité ». L'« histoire de la fraternité » de la peinture s'organise donc autour de cette « tâche » de l'œuvre. Cette « tâche » est aussi caractérisée comme « ce qui est à peindre », et dès

---

[515] PM, 129.

[516] Notons finalement que, comme le montre Maurice Blanchot dans son article intitulé « Le mal du musée » (1957), la tendance à considérer le musée comme un *cimetière* des œuvres est commune aux intellectuels de cette époque-là. Par exemple, Georges Duthuit, historien d'art et spécialiste en particulier de l'art byzantin, a critiqué assez sévèrement, dans son article qui s'intitule « Malraux et son musée » (1954) ainsi que dans son livre de trois volumes *Le Musée inimaginable* (1956), non seulement la conception malrucienne du « Musée imaginaire » mais aussi le musée *en général*. Pour ceux qui refusent le Musée, celui-ci n'est rien d'autre que le lieu où s'arrête la « vie » de l'œuvre. Blanchot traduit cette tendance à récuser la valeur même du musée du point de vue de la *mort* de l'œuvre en employant l'expression « mal du musée ». On pourrait dire que Merleau-Ponty est lui aussi atteint de ce « mal du musée ». Voir à ce propos la remarquable thèse de doctorat de Kai Gohara, Il y a *de l'image. Maurice Blanchot et l'image minimale de la littérature* (soutenue en 2007, inédite).

lors elle s'identifie au « sens » même de l'œuvre. Or, le « sens » de la peinture demeure *à dire* dans le silence et ne cesse donc d'inciter le peintre *à peindre*. Le peintre est en effet, selon les dires de Merleau-Ponty, « celui qui voit dans le monde quelque chose à peindre »[517]. Mais cela signifie par ailleurs que le peintre ne sait rien de son passé. Le peintre est un homme qui est tout le temps « au travail » et qui ignore nécessairement tout du passé. Il n'existe dès lors aucun « passé » dans l'« histoire de la fraternité » de la peinture, mais cette histoire a par contre le « présent » et le « futur » pour temporalité constitutive. Le présent correspond au moment où le peintre est « au travail » et le futur au « sens » de son œuvre. L'histoire de la peinture se constitue essentiellement de ces deux temporalités.

L'historicité du langage se différencie d'une telle historicité de la « fraternité » de la peinture en ce qu'elle est susceptible d'*intégrer* le « sens » dans le système symbolique et culturel de la langue. Cette « intégration » du « sens » propre au langage désigne le double mouvement de *réalisation* et de *destruction* par rapport à la langue : le « sens » de la parole *détruit* la langue comme un système constitué de *paroles toutes faites*, mais il *réalise* également la possibilité que cette langue porte virtuellement en elle. Si l'histoire de la peinture n'est qu'une simple accumulation de « création sur création », c'est précisément parce que cet acte d'intégration lui fait défaut. C'est en effet à cause de l'absence d'un processus d'intégration que la « fraternité » de la peinture est par essence un lien vague, fragile et périssable entre les peintres et ne peut donc pas être une « tradition » *à proprement parler*.

À la fin de notre deuxième section, nous avons proposé d'appeler cette historicité propre au langage « histoire de l'*institution* » en vue de la mettre en contraste avec celle de la « fraternité » de la peinture. Le terme d'« institution » désigne chez Merleau-Ponty tout à la fois les actes de réalisation, de destruction, de conservation, d'intégration et de sédimentation, etc. Il nous a donc semblé que ce terme est le plus adéquat pour définir l'histoire du langage.

Nous avons en dernier lieu considéré le concept de « Musée ». D'une part, le Musée a pour fonction de faire apparaître le « style » des œuvres qui est radicalement invisible et infigurable. Mais d'autre part, il invente la temporalité du « passé » et la fait pénétrer *clandestinement* dans l'historicité de la peinture dont la temporalité est à l'origine constituée du « présent » et du « futur ». L'« historicité de vie » de la peinture se transforme alors en « historicité de mort ». Dès lors que le passé inventé au Musée

[517] S, 104. Ce « quelque chose à peindre » n'est rien d'autre que ce que Cézanne appelle un « motif ».

n'est pas bien *intégré* dans un système institué (comme la langue), l'historicité « officielle et pompeuse » propre au Musée est loin d'être une vraie tradition de la peinture. Au bout du compte, le Musée n'est – non seulement pour Merleau-Ponty mais aussi pour d'autres penseurs contemporains – qu'un cimetière où s'arrête la « vie » de l'œuvre.

On ajoutera cependant que cette manière d'opposer l'historicité de vie à l'historicité de mort n'est ni exceptionnelle ni originale, mais semble plutôt banale. Depuis Hegel qui considérait l'histoire de la philosophie comme un système rigide, l'opposition entre ces deux historicités a certes été à plusieurs reprises remarquée et critiquée par bien des philosophes. Mais il nous faut par contre souligner le fait que la particularité de l'analyse merleau-pontienne de l'histoire ne tient pas en réalité à une telle mise en opposition entre deux historicités de vie et de mort. Comme c'était également le cas dans l'analyse comparative des significations du langage et de la peinture, le véritable but de Merleau-Ponty est ici de mettre en lumière le processus même par lequel une histoire devient histoire de vie ou de mort, et ce faisant de s'approcher de l'*origine* de ces historicités. L'opposition entre deux historicités n'est donc pas *présupposée* en l'occurrence, comme chez Hegel et tant d'autres philosophes. Mais il s'agit plutôt de comprendre *pourquoi* et *comment* cette opposition se produit. Or, c'est ici encore une méthode *archéologique* qui caractérise proprement l'analyse merleau-pontienne de l'histoire.

Chapitre 8
Autrui comme expression

Dans le troisième chapitre de notre première partie, nous avons déjà largement exploré la question d'« autrui » telle qu'elle est posée dans la *Phénoménologie de la perception*. Selon l'analyse qu'a faite Merleau-Ponty dans son chapitre intitulé « autrui et le monde humain », la « coexistence » avec autrui s'appuie sur l'*auto-transcendance* vers autrui du « cogito silencieux » : ce dernier ne peut paradoxalement demeurer dans son propre silence et *se doit de se transcender* vers autrui et son monde. C'est ainsi que se fonde notre « coexistence » avec autrui. C'est donc *en nous transcendant* vers autrui que nous coexistons avec autrui. La « coexistence » n'est en ce sens pas, chez Merleau-Ponty, contrairement à ce que laisserait supposer son appellation, un *état* solide et stable mais en quelque sorte un *acte* qu'il nous faut chaque fois accomplir.

Or, nous retrouverons dans *La prose du monde* une autre idée d'autrui que nous pourrions formuler ainsi : *autrui comme expression*. Nous nous proposons dans le présent chapitre de mettre au jour cette nouvelle idée d'autrui, qui nous paraît être particulièrement originale, et ce en tenant aussi compte de sa différence avec l'idée de « coexistence » dans la *Phénoménologie de la perception*.

C'est dans le chapitre intitulé « la perception d'autrui et le dialogue » – avant-dernier chapitre de *La prose du monde* – que Merleau-Ponty cherche à élaborer sa nouvelle conception d'autrui. Mais ce chapitre apparaît être plus problématique et plus difficile à saisir que d'autres, en raison non seulement du fait que sa composition est assez lâche mais aussi parce que la discussion est pleine de confusion et d'incertitude[518]. L'objectif du présent chapitre ne consiste donc pas à étudier ce texte de manière exhaustive et globale. Nous nous bornerons plutôt à mettre en lumière l'essence de cette idée originale d'*autrui comme expression* et à montrer en quoi consiste son originalité par rapport à l'idée de « coexistence ».

Pour ce faire, notre analyse suivra les quatre étapes suivantes : 1) en premier lieu, nous essayerons de clarifier le *lieu* où se trouve autrui. Selon Merleau-Ponty, autrui

[518] C'est pour cette raison sans doute qu'il est assez rare que ce chapitre fasse l'objet d'une analyse approfondie, à l'exception du remarquable « commentaire » de R. Bonan. Cf. Ronald Bonan, *La prose du monde « La perception d'autrui et le dialogue » (extrait du chap. V) Merleau-Ponty* (Paris, Ellipses, coll. « Philo-textes. Texte et commentaire », 2002). Cette étude de Bonan n'est certes qu'un « commentaire » du texte, mais elle est tout de même pleine de suggestions intéressantes, en particulier à propos de l'« intersubjectivité ». Nous nous y référerons souvent dans le présent chapitre.

n'est pas comme un « objet » se situant « devant nous » mais il est toujours « derrière moi » et n'est donc jamais « localisé ». Quel est dès lors le lieu propre à autrui ? Notre première question est ainsi de savoir *où* est autrui ; 2) nous reviendrons dans un deuxième temps sur le concept de « généralité corporelle » (que nous avons déjà introduit dans notre troisième chapitre) pour répondre à la question posée dans l'étape précédente. Nous verrons dans cette deuxième étape qu'autrui est « un moi *généralisé* » et aussi que notre « langue » existe également sous forme de « corporéité » ; 3) nous analyserons dans un troisième temps la « parole conquérante » qui est censée *fonder* cette « généralité » même. La nouveauté de la conception d'autrui dans *La prose du monde* consiste en la découverte de cette parole ultimement constitutive de toute « généralité ». Dans cette nouvelle conception d'autrui, la « généralité » ne sert donc plus de fondement absolu à la question d'autrui mais elle n'est que ce qui est *constitué* par la « parole conquérante ». Il s'agira ici de montrer que l'essence de notre « expérience du dialogue » réside dans la puissance de cette « parole conquérante » ; 4) pour finir, nous nous interrogerons sur le *mode d'apparition* d'autrui. La question sera de savoir *comment autrui nous apparaît* dans l'« expérience du dialogue ». Selon la nouvelle idée merleau-pontienne d'autrui, autrui ne nous apparaît plus dans un dialogue comme une *entité* qui se suffirait à elle-même, mais comme un « style » (au sens merleau-pontien du terme) que nous montre sa parole, c'est-à-dire comme une *différence* (un déphasage, une déviation) creusée entre sa parole et notre parole.

1. Autrui comme « un autre moi-même »

Notre première question est donc de savoir *où est autrui*. Cette question est en effet celle qui est posée par Merleau-Ponty en tête de l'analyse qu'il fait d'autrui dans son chapitre portant sur « la perception d'autrui et le dialogue » : il commence son analyse par affirmer qu'« [o]n ne remarque pas assez qu'autrui ne se présente jamais de face »[519], et poursuit de la manière suivante :

> Même quand, au plus fort de la discussion, je « fais face » à l'adversaire, ce n'est pas dans ce visage violent, grimaçant, ce n'est pas même dans cette voix qui vient vers moi à travers l'espace, que se trouve vraiment l'intention qui m'atteint.

[519] PM, 185.

L'adversaire n'est jamais tout à fait localisé [...][520].

Autrui n'est jamais *localisé* même lorsqu'il me « fait face ». Au moment où il me parle, son corps (*physique*, en l'occurrence) est certes « devant nous » mais cela n'est jamais autrui lui-même, dans la mesure où « ce qui est devant nous est objet »[521]. Comme l'ont déjà affirmé un grand nombre de penseurs du vingtième siècle, autrui n'est pas un « objet » – soit d'un monde sensible, soit d'une conscience pure – et n'est donc jamais « devant nous ». Selon Merleau-Ponty, autrui est au contraire « toujours en marge de ce que je vois et entends », ou « derrière moi »[522]. Il n'est dès lors pas question de *constituer* autrui comme un objet (transcendant du monde ou immanent à la conscience).

Merleau-Ponty souligne ainsi d'abord qu'autrui n'est pas un objet se situant « devant nous », et n'est donc jamais *localisé*. Cette idée selon laquelle autrui n'est pas *objectivable* – dont on trouve la forme la plus extrême (l'« Autre absolu ») dans la philosophie de Levinas – pourrait faire croire que Merleau-Ponty tient compte ici de l'*altérité* d'autrui, dont l'absence de mise en évidence dans sa philosophie a été souvent signalée. Mais il n'en est pourtant pas ainsi. Si Merleau-Ponty insiste effectivement sur l'idée qu'autrui n'est pas un objet en disant par exemple qu'« on ne comprendra jamais qu'autrui apparaisse devant nous »[523], cette idée ne le conduit cependant pas à considérer autrui en tant qu'*Autre absolu*, comme le fait Levinas. En effet, Merleau-Ponty affirme également que « [t]out autrui est un autre moi-même »[524]. Le fait qu'autrui n'est pas « devant nous » ne signifie pas pour Merleau-Ponty qu'il soit *au-delà* de nous-mêmes. Mais selon l'auteur, autrui est aussi « de mon côté » ou « à mon côté »[525], et est même mon « double ». Il écrit ainsi : « [m]oi et autrui sommes comme deux cercles *presque* concentriques, et qui ne se distinguent que par un léger et mystérieux décalage »[526]. Pour Merleau-Ponty, autrui n'est donc pas un *Autre absolu* qui nous *transcende* et reste perpétuellement *au-delà* de nous-mêmes, loin s'en faut ; il est plutôt « un autre moi-même », mon « double », et ne se distingue de moi que par un « léger et mystérieux décalage ».

---

[520] PM, 185.
[521] PM, 187-188.
[522] PM, 186.
[523] PM, 187.
[524] PM, 186.
[525] PM, 186.
[526] PM, 186.

Ainsi, autrui reçoit dans ce contexte un double caractère essentiel : d'une part, il n'est pas un objet se situant « devant nous », et d'autre part, il est mon « double » qui est « à mon côté ». Ces deux caractéristiques particulières d'autrui sont apparemment contradictoires, dès lors que la première semble tenir compte de l'altérité d'autrui alors que la seconde l'ignore. Il s'agit donc de comprendre comment autrui peut être à la fois « à mon côté » et « en marge » de ma perception.

Demandons-nous tout d'abord comment autrui peut être « un autre moi-même » sans être *objectivé* par ma conscience. Pour répondre à cette question, il nous faut regarder de plus près le *lieu* propre à autrui.

Comment ce lieu peut-il être défini ? Sur ce point, Merleau-Ponty précise pour commencer qu'autrui est dans « mon champ » :

> Autrui donc n'est pas dans les choses, il n'est pas dans son corps et il n'est pas moi. Nous ne pouvons le mettre nulle part et effectivement nous ne le mettons nulle part, ni dans l'en-soi, ni dans le pour-soi, qui est moi. Il n'y a place pour lui que dans *mon champ*, mais cette place-là du moins est prête pour lui depuis que j'ai commencé de percevoir[527].

D'après ce passage, autrui n'est pas *dans* les choses ni *dans* son corps et – contrairement à ce qui vient d'être dit – *il n'est pas moi-même*. À notre sens, ce que Merleau-Ponty veut vraiment dire ici, c'est bien plutôt qu'autrui ne peut pas être *localisé* comme un autre sujet, comme un autre moi-même. Dès lors, si notre philosophe affirmait plus haut qu'autrui est « un autre moi-même » ou mon « double », cela ne signifie pas nécessairement qu'autrui soit un autre sujet qui est *effectivement localisé* quelque part dans le monde. Bien au contraire, autrui est, comme nous l'avons déjà signalé, essentiellement *illocalisable*, et de ce fait, nous ne pouvons le mettre « nulle part », *sauf dans « mon champ »*. Il n'y a donc que « mon champ » qui offre effectivement un *lieu* à autrui. Comme l'écrit Merleau-Ponty lui-même, « il n'y a place » pour autrui « que dans mon champ ». Or, si ce « champ » constitue bel et bien le *seul lieu* d'autrui, et si pourtant autrui n'est jamais *localisé* dans le monde, cela signifie que ce « champ » n'est pas lui non plus à considérer comme un *endroit réel et localisable* du monde. « Mon champ » est dès lors, au même titre qu'autrui lui-même, un champ *non localisé*.

[527] PM, 190. Voir aussi, PM, 188, 191, 192.

Le *lieu* propre d'autrui est ainsi « mon champ », mais cela ne veut pas forcément dire qu'autrui occupe *effectivement* une place dans notre monde (s'il en était ainsi, autrui deviendrait alors un objet du monde). Autrui et « mon champ » ne sont aucunement *localisés* dans le monde objectif. Mais comment cela est-il possible ? Qu'est-ce exactement que ce « champ » ? Il nous faut à présent préciser la teneur de ce dernier, là où peut se loger autrui sans se transformer en objet.

2. La « généralité » et la « langue »

2-1. La généralité corporelle

Notre question était à l'origine de savoir comment autrui peut être à la fois « à mon côté » et « en marge » de ma perception. La réponse que nous pouvons apporter ici semble résider dans ce que Merleau-Ponty appelle « mon champ », dès lors que le *seul lieu* d'autrui est selon lui ce « champ ». Dans cette section, nous examinerons de plus près ce « champ » pour préciser notre réponse à la question que nous avions initialement posée.

Pour ce faire, il nous faut tout d'abord lire la suite du passage que nous avons déjà cité plus haut pour introduire le concept de « champ ». Ainsi, Merleau-Ponty écrit immédiatement après ce passage :

> Depuis le premier moment où j'ai usé de mon corps pour explorer le monde, j'ai su que ce rapport corporel au monde pouvait être généralisé, une infime distance s'est établie entre moi et l'être qui réservait les droits d'une autre perception du même être. Autrui n'est nulle part dans l'être, c'est par-derrière qu'il se glisse dans ma perception : 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 [...][528].

Selon nous, ce que Merleau-Ponty appelle « mon champ » ne désigne rien d'autre que ce « rapport corporel au monde » qui est « généralisé » et qu'on pourrait donc appeler tout simplement *généralité corporelle*. Citons un autre passage un peu plus long mais plus décisif à ce propos :

[528] PM, 190.

> Je perçois des comportements immergés dans le même monde que moi parce que le monde que je perçois traîne encore avec lui ma corporéité, que ma perception est impact du monde sur moi et prise de mes gestes sur lui, de sorte que, entre les choses que visent les gestes du dormeur et ces gestes mêmes, en tant que les uns et les autres font partie de mon champ, il y a non seulement le rapport extérieur d'un objet à un objet, mais, comme du monde à moi, impact, comme de moi au monde, prise. Et si l'on demande encore comment ce rôle de sujet incarné, qui est le mien, je suis amené à le confier à « d'autres », et pourquoi enfin des mouvements d'autrui m'apparaissent comme gestes, l'automate s'anime, et autrui est là, il faut répondre, en dernière analyse, que c'est parce que ni le corps d'autrui, ni les objets qu'il vise, n'ont jamais été objets purs pour moi, qu'ils sont intérieurs à mon champ et à mon monde, qu'ils sont donc d'emblée des variantes de ce rapport fondamental [...]. Un champ n'exclut pas un autre champ comme un acte de conscience absolue, par exemple une décision, en exclut un autre, il tend même, de soi, à se multiplier, parce qu'il est l'ouverture par laquelle, comme corps, je suis « exposé » au monde, qu'il n'a donc pas cette absolue densité d'une pure conscience qui rend impossible pour elle toute autre conscience, et que, généralité lui-même, il ne se saisit guère que comme l'un de ses semblables... C'est dire qu'il n'y aurait pas d'autres pour moi, ni d'autres esprits, si je n'avais un corps et s'ils n'avaient un corps par lequel ils puissent se glisser dans mon champ, le multiplier du dedans, et m'apparaître en proie au même monde, en prise sur le même monde que moi. Que tout ce qui est pour moi soit mien et ne vaille pour moi comme être qu'à condition de venir s'encadrer dans mon champ, cela n'empêche pas, cela au contraire rend possible l'apparition d'autrui, parce que mon rapport à moi-même est déjà généralisé. Et de là vient que, comme nous le disions en commençant, autrui s'insère toujours à la jointure du monde et de nous-mêmes, qu'il soit toujours en deçà des choses, et plutôt de notre côté qu'en elles [...][529].

Examinons rapidement ce passage assez complexe mais essentiel à nos yeux, en nous concentrant sur deux aspects en particulier. Premièrement, Merleau-Ponty souligne une nouvelle fois ici qu'autrui est *intérieur* à « mon champ » tout en précisant qu'il ne s'agit plus dans ce « champ » d'un « rapport extérieur d'un objet à un objet ». Autrui n'y existe donc pas comme un « objet pur » mais comme l'une des « variantes » de

[529] PM, 191-192. Nous soulignons.

« mon champ ». Deuxièmement et plus fondamentalement, ce « champ » est une « ouverture » par laquelle « je suis 'exposé' au monde », et ce « je » est ici à considérer « comme corps ». En outre, ce « champ » est lui-même une « généralité » et manque dès lors de « cette absolue densité d'une pure conscience ». Ce deuxième point justifierait ainsi ce que nous avons précédemment dit, c'est-à-dire l'hypothèse que « mon champ » est synonyme du « rapport corporel et généralisé au monde ». (Notons en passant que cela explique pourquoi « mon champ » n'est pas *localisé* dans le monde. « Mon champ » est le rapport même que je noue avec le monde, l'ouverture par laquelle je prends contact avec le monde, et il ne se trouve donc pas *lui-même dans* le monde.) Autrui *se glisse* (sans jamais être *objectivé* par ma conscience) dans « mon champ » au moyen de son propre corps, et cela veut dire qu'autrui (et en réalité aussi moi-même) n'existe dans « mon champ » qu'en tant qu'une des « variantes » ou un des « semblables » de ma *généralité corporelle*[530]. Autrui est maintenant « un moi [*corporellement*] généralisé », et par conséquent « nous trouvons autrui comme nous trouvons notre corps »[531].

Reste à répondre à la question de savoir comment autrui peut être à la fois « à mon côté » et « en marge » de ma perception. Or, c'est l'idée de « généralité corporelle » qui peut nous aider ici en fournissant un élément de réponse.

En premier lieu, la raison pour laquelle autrui est « à mon côté » est déjà claire : comme nous l'avons souligné à plusieurs reprises, autrui est toujours dans « <u>mon</u> champ ». Ce « champ » est essentiellement *illocalisable* mais est cependant *mon* champ, et de la même façon, la « généralité corporelle » – qui est le « rapport fondamental » (et non pas *objectif*) du corps au monde – est *ma* généralité, ou bien la généralité de *mon* corps. Autrui « s'insère » à cette « jointure » du monde et de *mon* corps, et c'est justement pour cela qu'autrui est « toujours en deçà des choses, et plutôt de notre côté qu'en elles ». Autrui est ainsi toujours « à mon côté », ou plus exactement il *s'immisce* toujours entre le monde et *mon* corps.

La difficulté est donc de savoir comment autrui, se situant dans « mon champ »,

---

[530] Merleau-Ponty appelle ailleurs cette généralité corporelle « universalité du sentir » (PM, 191). R. Bonan, dans son « commentaire » que nous avons déjà eu l'occasion de mentionner, oppose ce « sentir » à la « perception » qui « malgré tout conserve quelque chose de la philosophie de la conscience et de ses visées ». Il remarque aussi à juste titre que Merleau-Ponty sort ici de l'idée plus ou moins *égocentrique* de la perception et « va plutôt souligner la structure intersubjective du sentir comme fondement de l'expérience d'autrui [...]. » (Bonan, *La prose du monde « La perception d'autrui et le dialogue » (extrait du chap. V) Merleau-Ponty*, op. cit., p. 46-47).

[531] PM, 192.

échappe à toute objectivation perceptive que j'effectue. Pour clarifier ce point, il nous faut examiner de plus près le concept de « généralité corporelle ».

Signalons tout d'abord que cette « généralité » s'oppose clairement à l'« acte de conscience absolue ». Comme nous l'avons déjà précisé plus haut, la « généralité » du corps n'a pas l'« absolue densité d'une pure conscience », ou plutôt devrait-on dire l'inverse : c'est précisément parce que cette « densité » de la pure conscience fait défaut à notre corps que celui-ci doit toujours être une « généralité ». La « généralité » (et donc aussi « mon champ ») est en quelque sorte une *faiblesse* ou une *faille*[532] de la conscience réflexive dans laquelle peut *se glisser* autrui. De ce fait, et c'est ce qui est le plus important, *cette « généralité » est insaisissable non seulement pour autrui mais aussi pour moi-même*. La *généralité corporelle* est bel et bien le « rapport fondamental » qui s'instaure entre le monde et *mon* corps à travers l'« universalité du sentir », et en ce sens elle est exactement « ce qui fait que je suis unique »[533]. Cependant, cette « généralité » est une *faille* essentielle à ma conscience et rend dès lors impossible une connaissance *pure* du monde et aussi de moi-même (la « généralité » intervient non seulement entre le monde et mon corps, mais il faut ajouter que « mon rapport à moi-même est déjà généralité »). En un mot, même si la « généralité » est *ma* généralité, elle demeure radicalement obscure et incompréhensible *même pour moi-même*.

Grâce à cette caractéristique particulière de la *généralité corporelle*, nous pouvons maintenant comprendre pourquoi autrui est à la fois « à mon côté » et « en marge » de ma perception : la « généralité » dans laquelle se loge autrui est toujours *ma* généralité, mais elle est aussi une *faille* de ma conscience et je ne peux donc pas la poser comme un objet de la conscience *par moi-même*. Dès lors, si autrui apparaît dans *ma* « généralité », cela signifie qu'il échappe à toute objectivation perceptive que j'effectue, parce que je ne peux jamais objectiver cette « généralité » de moi-même. La « généralité » s'oppose par essence à l'acte objectivant de la conscience, et par conséquent, dans cette « généralité », autrui et moi ne sommes pas *également* objectivables. En tenant compte de tout ce qui précède, il nous faut à présent soutenir qu'autrui n'est pas « devant » moi comme un objet posé par ma conscience, parce qu'il est un autre moi *généralisé*.

---

[532] Nous empruntons cette expression à A. Schnell. Cf. Alexander Schnell, *Le sens se faisant. Marc Richir et la refondation de la phénoménologie transcendantale* (Bruxelles, Ousia, coll. « Ousia », 2011), p. 164.
[533] PM, 192.

Ainsi se comprend l'affirmation mystérieuse qu'autrui, quoiqu'étant dans « mon champ », reste « en marge » de ma perception, du point de vue de la « généralité corporelle » qui est une *faille* de notre conscience réflexive. Cette « généralité » est en effet ce qui m'est le plus secret, mais en même temps « ce qui fait que je suis unique ». Si je *partage* cette « généralité » avec autrui, celui-ci devient alors lui aussi un être *unique*, au même titre que moi. *Généraliser* autrui ne signifie donc pas *niveler* autrui. Bien au contraire, cela accorde à autrui *le même statut unique que le mien*. En résumé, autrui est pour moi *aussi unique et insaisissable que moi-même*. C'est ainsi qu'autrui n'est jamais pour moi un objet « devant » moi mais est un *autre* qui échappe toujours à mon regard objectivant.

2-2. La langue comme corporéité et l'« expérience du dialogue »

Autrui existe ainsi comme une *généralité* ou plus exactement l'une des « variantes » de *ma* généralité. Comme nous l'avons déjà suggéré ci-dessus, cette généralité est aussi considérée comme *corporelle* (Merleau-Ponty l'appelle donc tout simplement « corporéité ») parce qu'elle se fonde essentiellement sur l'« universalité du sentir », ou plutôt sur « ma propriété fondamentale de *me* sentir »[534]. Cela veut dire que dans *La prose du monde* il n'existe plus d'opposition (« compensation ») entre la généralité du corps et celle du soi telle qu'observée dans la *Phénoménologie de la perception*[535]. Il s'agit donc pour l'auteur de cet ouvrage de 1951 de comprendre autrui à partir d'une seule *généralité corporelle*.

Or, selon Merleau-Ponty, notre « langue » peut être justement comparée à cette « corporéité ». Il écrit par exemple à cet égard « la langue commune que nous parlons est quelque chose comme la corporéité anonyme que je partage avec les autres organismes »[536]. La « langue » dans laquelle nous parlons, écrivons et même pensons est ainsi comme une « corporéité », et si moi et autrui « empiétons l'un sur l'autre » dans un dialogue, c'est précisément « en tant que nous appartenons au même monde culturel, et d'abord à la même langue ». La « langue » comme *corporéité* (et donc comme *généralité*) a pour fonction d'offrir une base à notre « expérience du dialogue » dans laquelle « la parole d'autrui vient toucher en nous nos significations, et nos

534 PM, 188.
535 Sur ce point, voir notre troisième chapitre.
536 PM, 194-195.

paroles vont, comme l'attestent les réponses, toucher en lui ses significations »[537].

Cette idée de l'« expérience du dialogue » n'est en fait pas particulière à *La prose du monde*. Merleau-Ponty a déjà remarqué dans la *Phénoménologie de la perception* l'importance de cette « expérience du dialogue » à l'égard de la compréhension d'autrui. Il écrit par exemple dans le chapitre sur « autrui et le monde humain » :

> Il y a, en particulier, un objet culturel qui va jouer un rôle essentiel dans la perception d'autrui : c'est le langage. Dans l'expérience du dialogue, il se constitue entre autrui et moi un terrain commun, ma pensée et la sienne ne font qu'un seul tissu, mes propos de ceux de l'interlocuteur sont appelés par l'état de la discussion, ils s'insèrent dans une opération commune dont aucun de nous n'est le créateur[538].

À cette époque-là, Merleau-Ponty n'a pas encore étudié suffisamment sérieusement la linguistique de Saussure, et c'est pour cette raison que dans la *Phénoménologie de la perception* il ne semble pas avoir profondément conscience de la distinction saussurienne entre la « langue » et le « langage » (et aussi la « parole »). Mais quoi qu'il en soit, il est certain que cette « expérience du dialogue » a déjà joué un rôle particulièrement important dans la question d'autrui telle qu'elle est traitée dans la *Phénoménologie*. Dans ce livre de 1945, Merleau-Ponty a fortement souligné qu'il y a dans le dialogue « une opération commune » dans laquelle moi et autrui sont « l'un pour l'autre collaborateurs dans une réciproque parfaite »[539]. Il a ainsi entrevu la possibilité d'une « coexistence » non seulement dans le « social » mais aussi dans cette « expérience du dialogue » (mais en définitive, il n'a pas développé davantage cette idée de dialogue dans ce livre).

Ainsi, on trouve également dans la *Phénoménologie de la perception* l'idée de l'« expérience du dialogue » telle qu'elle se présente dans *La prose du monde*. Dans la *Phénoménologie*, Merleau-Ponty n'emploie certes pas explicitement le terme de « langue », mais il paraît malgré tout évident que le « terrain commun » sur lequel se fait le dialogue entre moi et autrui repose sur cette idée saussurienne de « langue ». Et si dans *La prose du monde* la « langue » est à nouveau considérée comme une « corporéité », le rôle qu'elle joue dans l'« expérience du dialogue » ne change

[537] PM, 194.
[538] PP, 407.
[539] PP, 407.

pourtant pas radicalement entre la *Phénoménologie de la perception* et *La prose du monde*. En quoi consiste alors l'originalité de *La prose du monde* par rapport à la *Phénoménologie* concernant l'idée de dialogue ?

3. La « parole conquérante » et l'« expérience du dialogue »

3-1. Les deux « usages » de la parole

Dans la section précédente, nous avons montré que dans *La prose du monde*, autrui est censé exister comme une *généralité corporelle* et que notre « langue » est aussi rapprochée de cette corporéité. Dans ce livre, Merleau-Ponty essaie tout d'abord de développer son idée de dialogue sur la base de cette généralité corporelle. Moi et autrui s'échangent réciproquement des paroles parce qu'ils partagent une seule « langue » (comme s'ils partageaient une seule *corporéité*). Toutefois, cette idée de dialogue se trouvait déjà dans la *Phénoménologie de la perception*. Où réside alors l'originalité de *La prose du monde* par rapport à cette thèse de 1945 ?

Ce qui caractérise le plus profondément ce livre de 1951 consiste en fait à remonter au moment où *s'instaure* notre « langue » par une « parole » particulière et à asseoir notre « expérience du dialogue » sur la puissance de cette parole.

Pour élucider cette puissance de la parole en vertu de laquelle s'institue notre langue, il convient de commencer par mettre au point une distinction essentielle qui existe entre deux sortes d'« usage » de la parole. Après avoir établi que notre « expérience du dialogue » s'appuie sur le *partage* de la « langue » *générale* et *corporelle*, Merleau-Ponty écrit :

> Toutefois, cet usage « général » de la parole en suppose un autre, plus fondamental – comme ma coexistence avec mes semblables suppose que je les aie d'abord reconnus comme semblables, en d'autres termes que mon champ se soit révélé source inépuisable d'être, et non seulement d'être pour moi, mais encore d'être pour autrui. Comme notre appartenance commune à un même monde suppose que mon expérience, à titre original, soit expérience de l'être, de même notre appartenance à une langue commune ou même à l'univers commun du langage suppose un rapport primordial de moi à ma parole qui lui donne la valeur d'une

dimension de l'être, participable par X[540].

Ainsi se distinguent clairement, dans notre « expérience du dialogue », les deux types d'« usage » de la parole que sont l'usage « général » et l'usage « fondamental », et selon l'auteur le premier *suppose* toujours le second. Cette distinction des deux « usages » de la parole nous permet d'approfondir l'essence même du dialogue avec autrui. Examinons ces deux « usages » successivement ci-dessous.

Le premier usage « général » de la parole désigne tout d'abord le « simple usage » de la « langue »[541] qui, d'après Merleau-Ponty, ne nous donne « qu'un autre en général, diffus à travers mon champ, un espace anthropologique ou culturel, un individu d'espèce, pour ainsi dire, et en somme plutôt une notion qu'une présence »[542]. Cet usage « simple » et « général » de la « langue » ne nous permet ainsi de saisir qu'autrui *en général*. Comme nous l'avons montré dans la section précédente, autrui existe toujours sous forme de « généralité ». Mais cette « généralité » d'autrui n'induit toutefois aucunement une « présence ». Il n'en reste pas moins vrai que ma généralité constitue le *seul lieu* d'autrui, et l'endroit où il est un être *unique* au même titre que moi-même. Cependant, même dans sa nature *unique*, autrui n'est quand même qu'un être *en général*, un « individu d'espèce », c'est-à-dire qu'il n'a pas encore de *singularité*. Cet autrui « en général » *se diffuse* dans « mon champ », dans la *généralité corporelle* et ne *s'individualise* donc pas encore. Ce que nous montre l'usage « général » de la langue dans notre « expérience du dialogue », ce n'est ainsi que cet autrui « en général », ni singulier ni individualisé.

Mais ce mode *général* d'être d'autrui en *suppose* toujours un autre, qui est rendu possible en vertu de ce que Merleau-Ponty appelle la « parole conquérante » et de son usage « fondamental » :

> Au moment où la première signification « humaine » est exprimée, une entreprise est tentée qui passe notre préhistoire commune, même si elle en prolonge le mouvement : c'est cette parole conquérante qui nous intéresse, c'est elle qui rend possible la parole instituée, la langue[543].

---

[540] PM, 194.
[541] PM, 195.
[542] PM, 195.
[543] PM, 196.

La « langue » qui nous fournit une base sur laquelle est fondée notre « expérience du dialogue » est ainsi rendue possible par cette « parole conquérante » qui « enseigne elle-même son sens » et qui consiste à « révéler non seulement des rapports entre termes donnés par ailleurs, mais jusqu'aux termes mêmes de ces rapports »[544]. L'usage « fondamental » de la parole que *suppose* toujours son usage « général » (de la « langue ») n'est rien d'autre que cette « parole conquérante ». Cette « parole conquérante » est la parole qui *dépasse* notre « préhistoire commune » et *instaure* également notre première appartenance à une autre histoire, à une autre langue (ou plus exactement, à *une autre forme* d'histoire et de langue). D'après le philosophe, « [l]a sédimentation de la culture, qui donne à nos gestes et à nos paroles un fond commun qui va de soi, il a fallu d'abord qu'elle fût accomplie par ces gestes et ces paroles mêmes »[545], et ce qu'il appelle la « parole conquérante » désigne ces « gestes » et « paroles » qui sont capables d'*accomplir* une sédimentation.

Nous avons vu dans la section précédente que si moi et autrui échangeons des idées et des paroles dans un dialogue, c'est que nous appartenons à la même langue et que « mes actes d'expression et ceux d'autrui relèvent de la même institution »[546]. Ce qu'il s'agit maintenant de mettre en question, en revanche, c'est notre *appartenance même* à la langue ou le moment même où s'institue cette langue. La « parole conquérante » (et son usage « fondamental ») opère au moment où s'instaure notre langue commune, ou plutôt c'est elle qui *institue* notre langue, et dès lors elle est aussi la parole *instituante*. Cette parole conquérante et instituante, « [a]ntérieure à toutes les langues constituées » (et qui est donc à concevoir « hors de toute signification déjà instituée »[547]), soutient leur « vie »[548]. C'est bien entendu à partir de cette langue « constituée » et « instituée » que devient possible la « parole conquérante » – la langue donne une « existence » à la parole –, mais par ailleurs « une fois instituées des significations communes, elle [la parole] reporte plus loin son effort »[549]. L'opération de la « parole conquérante » consiste donc à la fois à instaurer notre langue et à la pousser *plus loin*.

Or, rappelons-le, *La prose du monde* est avant tout consacrée à l'analyse de la « puissance de la parole », et si Merleau-Ponty s'attache ainsi une nouvelle fois au

[544] PM, 195.
[545] PM, 196.
[546] PM, 194.
[547] PM, 196.
[548] PM, 196.
[549] PM, 196.

problème d'autrui dans ce livre, c'est bel et bien pour « comprendre le pouvoir le plus propre de la parole »[550]. Ce n'est donc pas par hasard qu'il essaie d'appuyer notre « expérience du dialogue » sur la puissance de la « parole conquérante ». Son intention était dès le début de trouver l'essence de l'expérience d'autrui dans ce « pouvoir le plus propre de la parole ».

3-2. L'« expérience du dialogue » comme échange de « paroles conquérantes »

Maintenant que nous avons mis au point la distinction essentielle entre l'usage « général » de la langue et celui « fondamental » de la « parole conquérante », il nous reste à voir en quoi consiste l'originalité de *La prose du monde* à l'égard de la caractérisation de l'« expérience du dialogue » par rapport à la *Phénoménologie de la perception*.

Selon Merleau-Ponty, notre dialogue, notre communication est possible non seulement dans l'usage « général » de la langue mais aussi dans l'usage « fondamental » de la parole. Comme nous l'avons précisé plus haut, cet usage général ne nous donne qu'autrui « en général », qui *se diffuse* dans « mon champ » et qui ne *s'individualise* donc pas. Contrairement à cela, l'usage fondamental de la parole (à savoir la « parole conquérante ») rend possible un nouveau rapport à autrui dans le dialogue. C'est-à-dire que dans cet usage fondamental de la parole devient possible une « plus profonde communication »[551] qui nous permet de saisir autrui *dans son altérité même*. Selon les dires de l'auteur, pour l'explication de cette « plus profonde communication », on ne saurait plus « invoquer notre appartenance à un même monde : car c'est cette appartenance qui est en question et dont il s'agit justement de rendre compte »[552]. Ce qui est à la base de cette « plus profonde communication », ce n'est donc pas la « langue » à laquelle nous appartenons également et qu'on utilise toujours de manière « générale », mais la « parole conquérante » qui instaure par elle-même cette langue et dont l'usage est « fondamental ».

Quelle est alors cette « plus profonde communication » ? Trois caractéristiques essentielles sont ici à retenir. Insistons tout d'abord sur le fait que cette communication se fait par l'échange de « paroles conquérantes » et par leur usage « fondamental ». Or, rappelons que cette « parole conquérante » consiste à *enseigner elle-même son sens*.

---

[550] PM, 185.
[551] PM, 196.
[552] PM, 196.

Cela signifie que dans cette « plus profonde communication » on ne saurait plus se contenter de faire une communication en échangeant des paroles ou des idées *déjà faites, déjà accomplies*. Merleau-Ponty écrit en effet : la parole « renouvelle sans cesse la médiation du même et de l'autre, elle nous fait vérifier perpétuellement qu'il y a signification ['sens' dans notre terminologie] que par un mouvement, violent d'abord, qui passe toute signification [instituée] »[553], et son « déroulement » a « le pouvoir de me lancer à mon tour vers une signification [sens] que ni lui [autrui] ni moi possédions »[554]. Dès lors, dans cette communication profonde, mon interlocuteur et moi ne sommes plus des « collaborateurs dans une réciproque parfaite », comme c'est le cas avec l'idée de « coexistence » dans la *Phénoménologie de la perception*. Mais ici ma parole *impose* son sens à autrui de manière presque *violente*, et celle d'autrui réveille à son tour en moi des idées que je ne savais pas moi-même posséder. Les « paroles conquérantes » qui sont aussi bien pratiquées par moi et autrui dans leur dialogue sont toujours *inopinées* et *surprenantes* pour l'une et l'autre des entités concernées, dès lors que ces paroles, soulignons-le encore, *enseignent elles-mêmes leur sens*[555]. La « plus profonde communication » n'est donc pas à considérer comme une simple *entente* mutuelle et réciproque entre moi et autrui, mais elle est pour ainsi dire constituée d'une *série d'opérations créatrices et violentes de « paroles conquérantes »*, par lesquelles ils se lancent vers un nouveau sens qu'ils ne possèdent pas à l'avance[556].

De ce premier trait découle aussitôt le second : dans cette « plus profonde communication » il n'y a plus aucune « alternative » entre moi et autrui. Merleau-Ponty écrit par exemple à cet égard :

> Entre moi comme parole et autrui comme parole, ou plus généralement moi comme expression et autrui comme expression, il n'y a plus cette alternative qui

[553] PM, 197-198.
[554] PM, 197.
[555] C'est pour cela que « [n]ous-mêmes qui parlons ne savons pas nécessairement ce que nous exprimons mieux que ceux qui nous écoutent » (S, 148).
[556] Même dans une telle expérience *violente* du dialogue, Merleau-Ponty suppose la possibilité d'une « communauté » et l'appelle « communauté de *faire* », qui s'oppose à la « communauté d'*être* » (PM, 195). Comme le remarque R. Bonan en se reportant aussi au cours de Sorbonne (Bonan, *La prose du monde « La perception d'autrui et le dialogue » (extrait du chap. V) Merleau-Ponty*, op. cit., p. 55), cette « communauté de faire » ne désigne pas une *expérience fusionnelle* « dans laquelle la différence des subjectivités incarnées viendrait s'estomper » mais un nouvel aspect de l'intersubjectivité qui est rendu possible par l'« empiétement intentionnel ».

fait du rapport des consciences une rivalité[557].

> Dans la parole se réalise l'impossible accord des deux totalités rivales, non qu'elle nous fasse rentrer en nous-mêmes et retrouver quelque esprit unique auquel nous participerions, mais parce qu'elle nous concerne, nous atteint de biais, nous séduit, nous entraîne, nous transforme en l'autre, et lui en nous, parce qu'elle abolit les limites du mien et du non-mien et fait cesser l'alternative de ce qui a sens pour moi et de ce qui est non-sens pour moi, de moi comme sujet et d'autrui comme objet[558].

Dans le dialogue en tant que « plus profonde communication », moi et autrui sont comme une « parole » ou une « expression », et pour eux en tant qu'expression, il n'existe plus aucune « alternative » à trouver entre les consciences constituantes. Le mouvement de la parole qui à la fois « nous atteint de biais » et « nous transforme en l'autre » supprime ainsi les limites entre « moi comme sujet » et « autrui comme objet ».

Mais cela ne signifie pas pour autant que moi et autrui sont encore *nivelés* dans le dialogue. Bien au contraire, ce qui importe ici, c'est que moi et autrui sont en l'occurrence également impliqués dans un même processus d'*individualisation*. L'alternative se produit par définition entre deux personnes (deux consciences) *déjà individualisées*, alors qu'ici, moi et autrui sont toujours *en train de s'individualiser* au sein du même mouvement de la « parole conquérante » (on pourrait dire autrement qu'ils sont en train de *chercher ensemble – con-quérir –* leur individualité même dans cette parole). La « parole conquérante » d'autrui suscite en moi une idée que je ne savais pas moi-même posséder, et parallèlement à cela, autrui est lui-même entraîné à son tour, par *ma* « parole conquérante », dans une expérience de même nature. Cet échange de « paroles conquérantes » nous amène enfin au lieu où *nous nous savons nous-mêmes*. En d'autres termes, nous *nous découvrons nous-mêmes* à travers cet échange de paroles, dès lors que la « fonction même de la parole » consiste à « se devancer elle-même, qu'il s'agisse de lancer autrui vers ce que je sais et qu'il n'a pas encore compris, ou de me porter moi-même vers ce que je vais comprendre »[559]. Ce qui constitue un dialogue en tant que « plus profonde communication », c'est une série de

[557] PM, 199-200.
[558] PM, 202.
[559] PM, 182-183. Nous soulignons.

telles expériences.

De ce fait, autrui n'est plus un être qui entre en conflit avec moi dans cette « plus profonde communication ». Sa *singularité devient* pour la première fois dans ce dialogue, et cela a lieu *justement en même temps que* devient *ma* singularité. En résumé, moi et autrui *deviennent eux-mêmes simultanément* dans le dialogue. L'« expérience du dialogue » est ainsi l'expérience du *co-devenir* de moi et d'autrui.

Considérons finalement le troisième trait évoqué plus haut : d'après Merleau-Ponty, ce *co-devenir* dans le dialogue va jusqu'au point où *je deviens autrui* :

> Il faudra donc en venir à une autre idée de la projection, selon laquelle la parole d'autrui non seulement réveille en moi des pensées déjà formées, mais encore m'entraîne dans un mouvement de pensée dont je n'aurais pas été capable à moi seul, et m'ouvre finalement à des significations étrangères. Il faut donc ici que j'admette que <u>je ne vis pas seulement ma propre pensée mais que, dans l'exercice de la parole, je deviens celui que j'écoute</u>. Et il faut que je comprenne finalement comment la parole peut être prégnante d'un sens[560].

Dans cet « exercice de la parole » qu'est le dialogue, je *deviens* effectivement l'interlocuteur à qui je m'adresse. Cela ne signifie pas bien entendu que l'interlocuteur et moi soyons encore *généralisés* dans ce dialogue, mais plutôt que *ma volonté de parler et celle d'autrui s'y confondent*. Merleau-Ponty écrit que « [p]arler n'est pas seulement une initiative mienne, écouter n'est pas subir l'initiative de l'autre »[561], et aussi que « quand je parle à autrui et l'écoute, ce que j'entends vient s'insérer dans les intervenants de ce que je dis, ma parole est recoupée latéralement par celle d'autrui, je m'entends en lui et il parle en moi »[562]. Dans l'expérience du *co-devenir* propre au dialogue, ma volonté de parler ne provient pas nécessairement de moi, et celle d'autrui n'est pas nécessairement la sienne. Elles sont toujours *en train de se faire* et risquent dès lors de *se confondre* l'une avec l'autre dans la « plus profonde communication ».

---

[560] PM, 165. Nous soulignons. Merleau-Ponty écrit aussi dans « L'homme et l'adversité » : « [l]e langage est donc cet appareil singulier qui, comme notre corps, nous donne plus que nous n'y avons mis, soit que nous apprenions nous-mêmes notre pensée en parlant, soit que nous écoutions les autres. Car quand j'écoute ou quand je lis, les mots ne viennent pas toujours toucher en moi des significations déjà présentes. Ils ont le pouvoir extraordinaire de m'attirer hors de mes pensées, ils pratiquent dans mon univers privé des fissures par où *d'autres pensées* font irruption. 'Dans cet instant du moins, j'ai été toi', dit bien Jean Paulhan » (S, 383).

[561] PM, 200.

[562] PM, 197.

Par conséquent, si Merleau-Ponty dit que dans l'usage fondamental de la parole, « l'autre moi-même [c'est-à-dire, autrui] peut devenir autre et peut devenir moi-même en un sens beaucoup plus radical »[563], et aussi que « l'autre, qui écoute ou comprend, me rejoint dans ce que j'ai de plus individuel »[564], cela ne veut pas forcément dire qu'autrui est encore *généralisé* dans le dialogue, mais bien plutôt qu'autrui *parle en moi*, ou encore que sa parole *pénètre* en moi, dans ma propre volonté.

Ce sont là les trois traits caractéristiques de la « plus profonde communication » qu'est l'échange de « paroles conquérantes ». Ajoutons pour clore cette section trois brèves remarques sur cette forme de communication créatrice. Tout d'abord, on peut remarquer que cette « plus profonde communication » n'est pas possible entre les consciences constituantes dans la mesure où « une conscience ne saurait trouver dans les choses que ce qu'elle y a mis ». Autrui « peut se faire valoir devant moi en tant que je suis moi aussi parole »[565]. La « plus profonde communication » ne peut se faire qu'entre moi et autrui non pas comme une conscience constituante mais comme une parole ou une expression.

Deuxièmement, cette communication créatrice se rapproche d'une sorte de situation *morbide* et en particulier celle de l'« hallucination verbale » propre aux schizophrènes. Dans un cours à la Sorbonne – déjà mentionné – sur *La conscience et l'acquisition du langage*, Merleau-Ponty traite de cette hallucination verbale. Selon son analyse qui reprend celle de D. Lagache, il s'agit dans cette maladie « de comprendre le mécanisme selon lequel la parole propre est saisie par le sujet comme venant d'autrui »[566]. Or, dans ce même cours, Merleau-Ponty souligne souvent la présence du « pathologique » dans « le normal », en disant par exemple que « [c]ertes, cette identité substantielle entre *parler* et '*être parlé*' n'existe que chez le malade, mais si cette confusion existe à l'état pathologique, c'est qu'elle existe déjà à l'état embryonnaire chez le normal »[567]. Et pour lui, ce « normal » est aussi « celui qui accepterait de ne devenir vraiment lui-même qu'en contact avec autrui ». Tout cela nous rappelle en effet les caractéristiques de la « plus profonde communication » telles qu'elles sont décrites dans *La prose du monde*.

En outre, toujours selon l'analyse de ce cours, le phénomène central de cette

[563] PM, 194. Nous soulignons.
[564] PM, 197.
[565] PM, 199.
[566] MS, 57.
[567] MS, 59.

« hallucination verbale » est la « dépersonnalisation »[568] dans laquelle « le sujet n'a plus l'impression de coïncider avec sa propre parole ». On retrouve en fait une description similaire aussi dans *La prose du monde* :

> À chaque instant, il [le langage] me rappelle que, « monstre incomparable » dans le silence, je suis au contraire, par la parole, mis en présence d'*un autre moi-même* que recrée chaque instant de mon langage et qui me soutient dans l'être aussi. Il n'y a de parole (et finalement de personnalité) que pour un « je » qui porte en lui ce germe de dépersonnalisation. Parler et comprendre ne supposent pas seulement la pensée, mais, à titre plus essentiel, et comme fondement de la pensée même, le pouvoir de se laisser défaire et refaire par un autre actuel, plusieurs autres possibles et présomptivement par tous[569].
>
> Certains malades croient qu'on parle dans leur tête ou dans leur corps, ou bien qu'un autre leur parle quand c'est eux-mêmes qui articulent ou du moins ébauchent les mots. Quoi qu'on pense des rapports du malade et de l'homme sain, il faut bien que, dans son exercice normal, la parole soit d'une telle nature que nos variations maladives y soient et demeurent à chaque instant possibles. Il faut qu'il y ait en son centre quelque chose qui la rende susceptible de ces aliénations[570].

Il est évident que Merleau-Ponty essaie ici de déceler dans notre parole *normale* la possibilité de ses « variations maladives » ou de ses « aliénations ». Ces « variations maladives » de la parole ne s'en tiennent pas au « pathologique » mais sont au contraire au fondement de toute opération de la parole et même de notre « personnalité ». La « dépersonnalisation » n'est donc pas seulement propre au malade mais se trouve « à l'état embryonnaire » dans toute notre parole et toute notre communication. L'expérience de « se défaire » et de « se recréer » par la parole est au cœur du dialogue avec autrui.

Signalons en troisième et dernier lieu que le dialogue est également le lieu où *s'institue* ou *se généralise* autrui. Au milieu du dialogue, autrui existe certes en quelque sorte comme une *singularité se faisant*, mais après la fin du dialogue, il se transforme de nouveau en autrui « en général ». De même qu'une parole neuve est –

---

[568] MS, 58.
[569] PM, 29-30.
[570] PM, 26-27.

une fois qu'elle s'est accomplie – intégrée dans le système de la langue en tant que parole *déjà faite* et disponible pour tous, autrui est lui aussi *institué* comme l'un de mes « semblables » au moment où se termine le dialogue. La fonction du dialogue est donc double : d'une part le dialogue fait apparaître autrui en tant que tel, au sein même de son altérité, mais d'autre part, il l'*institue* ou le *généralise* comme l'un de mes semblables. D'un point de vue inverse, on pourrait dire que notre « généralité » *se constitue* dans le dialogue, à travers l'échange de « paroles conquérantes ». La « généralité » n'est donc plus une présupposition dans l'économie de la philosophie merleau-pontienne, mais elle *se constitue* ou *s'institue* essentiellement par la parole et *s'étend* au fur et à mesure de ce processus d'institution (comme c'est aussi le cas pour la langue)[571].

4. Autrui comme « style »

Reste à élucider le *mode d'apparaître* d'autrui dans l'« expérience du dialogue ». En effet, ce que nous avons mis en lumière dans la section précédente, ce n'est pour ainsi dire que le *mode d'existence* d'autrui dans le dialogue : autrui *existe* là sous forme d'« expression », en tant que *singularité se faisant*. Et pourtant la question de savoir comment cet autrui nous *apparaît* dans le dialogue est laissée sans réponse. Il nous faut donc à présent nous attacher à cette question.

Examinons pour ce faire le passage suivant :

> Mon rapport avec un livre commence par la familiarité facile des mots de notre langue, des idées qui font partie de notre équipement, comme ma perception d'autrui est à première vue celle des gestes ou des comportements de « l'espèce humaine ». Mais, si le livre m'apprend vraiment quelque chose, <u>si autrui est vraiment un autre, il faut qu'à un certain moment je sois surpris, désorienté, et que nous nous rencontrions, non plus dans ce que nous avons de semblable, mais dans</u>

[571] Cela nous conduit à l'idée que notre « corporéité » est également quelque chose d'*institué*. À ce propos, on peut citer ce que disait Merleau-Ponty dans la *Phénoménologie de la perception* : « [l]es sentiments et les conduites passionnelles sont inventés comme les mots. Même ceux qui, comme la paternité, paraissent inscrits dans le corps humain sont en réalité des institutions. Il est impossible de superposer chez l'homme une première couche de comportements que l'on appellerait 'naturels' et un monde culturel ou spirituel fabriqué. Tout est fabriqué et tout est naturel chez l'homme [...]. » (PP, 220-221) Ainsi, pour Merleau-Ponty, *tout est institué* et rien n'échappe au processus d'institution. Dès lors, toute chose, y compris la « corporéité », a son propre mode d'*institution* qui lui correspond.

> ce que nous avons de différent, et ceci suppose une transformation de moi-même et d'autrui aussi bien : il faut que nos différences ne soient plus comme des qualités opaques, il faut qu'elles soient devenues sens. Dans la perception d'autrui, cela se produit lorsque l'autre organisme, au lieu de « se comporter » comme moi, use envers les choses de mon monde d'un style qui m'est d'abord mystérieux, mais qui du moins m'apparaît d'emblée comme style, parce qu'il répond à certaines possibilités dont les choses de mon monde étaient nimbées[572].

Ce passage est crucial pour comprendre comment autrui nous apparaît dans l'« expérience du dialogue ». Il faut souligner tout d'abord que dans le dialogue, on ne perçoit plus autrui comme « geste » ou « comportement ». Dans le chapitre sur « autrui et le monde humain » de la *Phénoménologie de la perception*, en incitant le lecteur à se reporter à *La structure du comportement*, Merleau-Ponty insiste bien des fois sur le fait qu'autrui se perçoit comme un « comportement » ou celui qui se comporte[573]. Toutefois, ici, autrui « comme expression » ne nous apparaît plus comme un comportement mais comme un « style ».

Comme nous l'avons déjà montré dans notre sixième chapitre, le « style » désigne dans le contexte de *La prose du monde* la *différence* qui se creuse entre deux termes (deux « dimensions ») au moment même où un « sens » effectue une « déformation cohérente » de la « dimension » historiquement établie et instituée. Ce que nous *percevons* dans notre expérience, ce n'est pas les choses elles-mêmes mais un *déphasage* entre les diverses « dimensions » sur lesquelles repose toute notre expérience. Le « sens » lui-même n'est pas perceptible comme tel et n'est en quelque sorte pas *mesurable* dans l'expérience dès lors qu'il est toujours *absolument neuf* et n'a encore aucune dimension particulière. Néanmoins, ce « sens » a pour fonction d'inaugurer une nouvelle dimension dans laquelle se réorganisent et se restructurent tous les éléments de l'expérience autour de ce « sens ». À ce moment précis, cette nouvelle dimension inaugurée par le « sens » montre une *déviation cohérente* par rapport à sa forme antérieure, et on perçoit cette « déviation » même comme *style* du « sens » (le « style » est donc la seule *trace* que laisse l'apparition du « sens » qui est elle-même radicalement infigurable). La perception s'est ainsi réélaborée, dans *La prose du monde*, comme l'acte qui se dirige non pas vers une chose mais vers une *différence* entre les choses.

---

572 PM, 198. Nous soulignons.
573 PP, 403, 405, 409, 410.

Dans l'« expérience du dialogue », autrui nous apparaît, comme nous l'avons suggéré à l'instant, en tant que « style » : autrui existe dans le dialogue comme sa parole même et s'unifie à son opération d'expression, et dans la mesure où cette parole est toujours pour moi *inopinée*, *surprenante* et qu'elle *trahit* même ma volonté, autrui ne se perçoit pas en tant que tel mais se présente sous forme de « style » (de sa parole). Dans l'« expérience du dialogue », la parole d'autrui vient à la fois *déclencher* ma volonté et la *déjouer*, et ce que nous *percevons* à ce moment-là, c'est un « style » que laisse cette parole, à savoir une *déviation* qu'indique sa parole par rapport à ma parole. Ainsi, dans le dialogue, autrui se perçoit non pas comme une *entité isolée et indépendante* mais comme une *différence* même qui se creuse entre sa parole et ma parole.

Dans l'« expérience du dialogue », autrui lui-même se cache derrière sa parole et m'apparaît pour ainsi dire à travers sa *trahison* envers moi. La parole d'autrui dépasse toute prévision faite sur lui et dès lors je n'arrive jamais à *localiser* autrui même lorsque je dialogue avec lui. En revanche, cette parole d'autrui provoque en moi la création d'une nouvelle volonté, d'une nouvelle idée et d'une nouvelle pensée, qui appartiennent toutes non seulement à moi-même mais aussi à autrui. Toute communication, comme nous le dit Merleau-Ponty, « suppose, chez celui qui écoute, une reprise créatrice de ce qui est entendu »[574]. L'« expérience du dialogue » consiste en un mot dans cette « reprise créatrice » de la parole par la parole.

5. Récapitulation

Nous avons jusque-là analysé une nouvelle théorie d'autrui telle que l'a conçue Merleau-Ponty dans le chapitre intitulé « la perception d'autrui et le dialogue » de *La prose du monde*, et qui s'exprime en une formule bien simple : *autrui comme expression*. Comme nous l'avons déjà précisé au début du présent chapitre, la tâche n'était pas ici de suivre mot à mot ce texte assez compliqué et difficile à saisir, mais de tirer l'essentiel de l'unique idée d'autrui de Merleau-Ponty. Ce que l'on peut retenir à cet égard peut être résumé selon nous comme suit : 1) Merleau-Ponty considère d'abord autrui comme « un autre moi-même ». Autrui est toujours « à mon côté » et est pour moi mon « double ». Toutefois, autrui est par ailleurs « en marge » de ma perception et radicalement *illocalisable*. Notre première question consistait donc à

[574] P2, 43.

comprendre *où est autrui* ; 2) afin d'expliquer cette position mystérieuse d'autrui, Merleau-Ponty introduit de nouveau le concept de « généralité corporelle ». Le lieu où se loge autrui est cette généralité du corps, ou en d'autres termes, autrui est « un moi généralisé ». Dès lors que la « généralité corporelle » est impossible à saisir pour moi-même également, si autrui se loge dans cette généralité, c'est dire qu'autrui est pour moi un être *impénétrable* en dépit du fait qu'il est un *autre moi généralisé*. Si autrui est à la fois « à mon côté » et « en marge » de ma perception, c'est précisément parce qu'autrui se trouve ainsi dans la « généralité corporelle » ; 3) selon Merleau-Ponty, notre « langue » est elle aussi quelque chose de *général*, et notre « expérience du dialogue » semble à première vue se fonder sur cette langue comme généralité. L'originalité de l'idée de dialogue dans *La prose du monde* consiste cependant à essayer de *re*fonder ce système « général » de la langue, en remontant au moment même où cette dernière s'institue par ce que Merleau-Ponty appelle « parole conquérante ». Cette « parole conquérante », qualifiée également de « violence de la parole »[575] ou d'« expression militante »[576] « qui comporte toujours des moments de *violence* »[577], est la parole qui *enseigne elle-même son sens*. Le véritable dialogue tel que le pense Merleau-Ponty dans *La prose du monde* est constitué de l'échange de ces « paroles conquérantes ». Dans un tel dialogue, la parole d'autrui vient susciter en moi une idée que je ne possédais pas moi-même à l'avance, et réciproquement ma parole va pénétrer en lui pour y provoquer la création d'une autre idée nouvelle. Il s'agit ainsi pour l'auteur de savoir comment notre communication est « capable de nous entraîner au-delà de notre propre pouvoir de penser »[578]. L'essence de notre « expérience du dialogue » ne réside dans rien d'autre que dans ce mouvement de la « parole conquérante » qui nous entraîne au-delà de nos propres idées et pensées ; 4) autrui nous apparaît comme « style » de sa parole : autrui ne se perçoit pas lui-même comme tel dans le dialogue parce qu'il est dans ce contexte sa parole même et que cette parole va toujours au-delà de mon propre pouvoir de penser. Ce que je perçois dans un dialogue avec autrui, c'est donc bien un « style » que laisse sa parole, à savoir une différence qui se creuse entre sa parole et ma parole.

Précisons pour finir en quoi cette conception d'*autrui comme expression* est originale. Autrui n'est pas considéré ici comme un *Autre absolu*, comme chez Levinas.

---

575 PM, 195.
576 PM, 197.
577 Waldenfels, *art. cit.*, p. 345.
578 PM, 13.

Pour autant, il ne se mêle pas simplement dans une « promiscuité » de la chair. Même si autrui est « mon double », un « autre moi généralisé », cela ne veut pas dire qu'il fusionne alors avec moi dans une « expérience syncrétique » du corps. Mais sa « généralité » est plutôt pour moi – au même titre que *ma* généralité – une *faille* de la conscience réflexive. Autrui est donc ici un étant *à la fois le plus proche et le plus éloigné de moi-même*. Merleau-Ponty est le seul philosophe à avoir remarqué – et éclairé théoriquement – ce caractère paradoxal d'autrui. Qui plus est, comme nous l'avons rappelé à l'instant, notre philosophe cherche encore à *fonder* la généralité (et donc l'altérité) d'autrui. Dans ce second stade, il s'agit de s'interroger sur le *moment même où autrui devient autrui*. Autrui ne doit plus être considéré comme un étant *préalablement existant* mais comme une *singularité se faisant*. Il nous semble que cette double tentative rend unique et exceptionnelle la nouvelle théorie d'autrui de Merleau-Ponty.

Chapitre 9
La vérité et l'expression

L'objet du présent chapitre est d'examiner le problème de la « vérité » dans *La prose du monde*. L'idée de *vérité* telle que Merleau-Ponty la conçoit dans cet ouvrage est très intéressante et est digne d'être analysée avec soin. Cette vérité merleau-pontienne n'est pas la vérité *idéale* (platonicienne) ni la vérité comme *adaequatio rei et intellectus*, mais la vérité *comme expression*. C'est-à-dire que la vérité doit aussi être saisie dans le cadre de la problématique de l'« expression ». Nous nous proposons dans ce chapitre de mettre en lumière cette idée merleau-pontienne de *vérité comme expression*.

Précisons par avance, comme toujours, les étapes selon lesquelles sera effectuée l'analyse du présent chapitre : 1) en premier lieu, nous montrerons le contexte dans lequel s'inscrit le problème de la vérité. Pourquoi Merleau-Ponty traite-t-il du problème de la vérité dans *La prose du monde* ? Qu'est-ce qui l'amène à reconsidérer l'idée de vérité ? Nous essayerons de répondre à ces questions dans cette première étape ; 2) nous préciserons en deuxième lieu en quoi consiste la spécificité de la vérité merleau-pontienne. La question ici est donc de savoir comment son idée de vérité se démarque par rapport aux conceptions traditionnelles sur le sujet. Nous verrons dans cette deuxième étape que l'idée merleau-pontienne de la vérité consiste dans le « devenir de connaissance » et aussi qu'elle est profondément liée aux autres concepts originaux du philosophe tels que la « perception » et la « structure » ; 3) pour finir, nous clarifierons la relation que noue cette vérité merleau-pontienne avec la notion d'« expression ». Comme nous venons de le dire, la vérité est elle aussi à considérer, dans *La prose du monde*, comme une « expression ». Il s'agira donc, dans cette troisième et dernière étape, de démontrer de quelle manière la vérité et l'expression s'articulent l'une à l'autre dans l'économie de *La prose du monde*.

1. Le problème de la vérité dans La prose du monde

Comme nous l'avons déjà précisé dans notre sixième chapitre, l'une des tâches qui caractérisent la pensée du Merleau-Ponty des années cinquante consiste à établir une « théorie de la vérité » « dans le prolongement de la *Phénoménologie de la perception* ». Il s'agit pour Merleau-Ponty à cette époque de s'interroger sur le « champ de la connaissance proprement dite » qui se trouve « au-dessus du perçu ».

Cela ne veut pourtant pas dire que le perçu est alors *supprimé* dans ce champ de la connaissance. Mais la question centrale dans cette nouvelle « théorie de la vérité » porte en quelque sorte sur le *passage* de la perception à la connaissance. En d'autres termes, la théorie merleau-pontienne de la vérité a précisément pour objet de mettre en lumière la « métamorphose » ou la « sublimation » du perçu en connaissance. C'est ainsi que la « vérité » et la « connaissance » constituent le thème majeur de la philosophie merleau-pontienne des années cinquante.

Toutefois, toujours selon le Merleau-Ponty de ces mêmes années, c'est plutôt *L'Origine de la Vérité* (à savoir *Le visible et l'invisible*) qui devait à l'origine être consacrée au problème de la vérité. *La prose du monde*, pour sa part, était initialement destinée à faire la lumière sur la puissance du « langage littéraire », et l'on retrouve donc dans cet ouvrage l'analyse philosophique des « phénomènes proprement littéraires ». Il faut alors se demander pourquoi Merleau-Ponty traite dans *La prose du monde* du problème de la « vérité » qui nous paraît à première vue étranger à ces « phénomènes littéraires ». À quel titre la « vérité » est-elle mise en question dans ce livre ? Essayons pour commencer de répondre à cette question.

C'est dans le chapitre qui s'intitule « l'algorithme et le mystère du langage »[579] que se pose le problème de la vérité dans *La prose du monde*. Merleau-Ponty commence ce chapitre par relever le caractère *insaisissable* de la signification du langage : la signification du langage est selon lui « toujours un peu plus loin que le point où nous croyons la cerner », et « rebelle à toute prise directe »[580]. Il cite une belle

[579] P. Cassou-Noguès critique sévèrement l'idée des mathématiques telles que Merleau-Ponty la développe dans ce chapitre (Pierre Cassou-Noguès, « Le problème des mathématiques dans la philosophie de Merleau-Ponty », in *Notes de cours sur* L'origine de la géométrie *de Husserl*, suivi de *Recherches sur la phénoménologie de Merleau-Ponty*, Renaud Barbaras [sous la direction de], Paris, PUF, coll. « Épiméthée », 1998, pp. 369-404). Il écrit par exemple : « Merleau-Ponty semble être passé à côté de ce qui fait la spécificité des mathématiques » (*ibid*., p. 369) ; « Merleau-Ponty, qui s'est installé dans le faire de la perception et du langage, a raté le faire mathématique » (*ibid*., p. 381) ; il ajoute même : « [l]e quatrième chapitre de *La prose du monde* serait simplement absurde s'il n'était fondé sur une équivoque » (*ibid*., p. 383). Les critiques que Cassou-Noguès fait de l'idée merleau-pontienne des mathématiques dans cet article sont toutes convaincantes et bien fondées. Nous ne répondrons donc pas ici à ces critiques, mais au lieu de cela, nous signalons l'importance de ce que Cassou-Noguès appelle – en se référant à la philosophie mathématique de Cavaillès – « devenir mathématique » à l'égard de la question merleau-pontienne de l'expression. En effet, ce « devenir mathématique » consiste selon lui en ceci que « [l]es mathématiques sont un effort toujours renouvelé de compréhension de soi-même » (*ibid*., p. 394) et nous semble tout à fait analogue au mouvement de l'expression de Merleau-Ponty. Il serait par conséquent possible de rapprocher la notion merleau-pontienne d'expression de celle de « devenir mathématique » de Cavaillès.

[580] PM, 162.

phrase des *Fleurs de Tarbes* de Jean Paulhan pour mieux exprimer ce caractère *indirect* et *insaisissable* de la signification langagière, celle-ci étant semblable à des « lueurs sensibles à qui les voit, cachées à qui les regarde »[581], et c'est pourquoi le langage « ne saurait, de toute évidence, se voir lui-même et l'on ne peut pas l'observer »[582].

Merleau-Ponty cherche ensuite à expliquer ce caractère insaisissable du langage par la puissance de la « parole en exercice »[583]. Cette « parole en exercice » ne se contente pas de « désigner » des pensées déjà constituées, mais elle *est* ces pensées mêmes, de sorte que « dans le monologue intérieur comme dans le dialogue il n'y a pas de 'pensées' ». Selon Merleau-Ponty « 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 ».[584] Ainsi, notre esprit est rempli par cette « parole en exercice », même dans notre « monologue intérieur », et il n'y a donc nulle place pour « des pensées pures ». La « parole en exercice » ne fait jamais l'objet de ces « pensées pures » et échappe à toute objectivation à laquelle procèdent ces pensées, dès lors qu'elle *est* elle-même une pensée.

Il n'y a ainsi pas de pensée sans parole ni de parole sans pensée et c'est pourquoi notre langage « se dérobe à qui le cherche et se donne à qui l'avait renoncé »[585]. Il ne nous est pas possible de considérer le langage « en face », parce qu'il s'unifie toujours à la pensée même lorsqu'il s'opère et qu'il échappe ainsi au regard réflexif. Le langage est essentiellement *vivant* en deçà de tout acte objectivant de la conscience et nous ne pouvons donc pas, à proprement parler, *penser* à ce « langage vivant »[586]. Certes, on pourrait faire du « langage vivant » l'objet d'une réflexion en le *figeant* en concepts. Mais ce que nous réfléchissons alors, ce n'est pas le « langage vivant » ni la « parole en exercice », mais le langage « à second degré »[587]. Le « langage vivant » n'est jamais lui-même réfléchi au moins au niveau de la « pensée pure », de sorte qu'il n'est pas question « de remplacer l'opération de la parole par quelque pure opération d'esprit »[588].

Cependant, même s'il en est ainsi, on ne peut pour autant se contenter d'*être* le

---

581 PM, 162.
582 PM, 162.
583 PM, 161.
584 PM, 161-162.
585 PM, 163.
586 PM, 164.
587 PM, 163.
588 PM, 164.

langage. « On ne peut plus *être* simplement le langage après qu'on l'a mis en question »[589]. Comme nous l'avons vu plus haut, tant qu'on a recours à la réflexion, on ne saurait toucher à l'essence du langage. Mais selon Merleau-Ponty, « il y a une réflexion et il y a une philosophie qui ne prétend pas constituer son objet, ou rivaliser avec lui, ou l'éclaircir d'une lumière qui ne soit déjà sienne »[590]. Ce nouveau type de réflexion, nouveau type de philosophie du langage, ne porte plus sur l'objectivation du langage « à second degré » mais sur le « mystère » propre au « langage vivant ». Ce « mystère du langage » est « que, dans le moment même où le langage est ainsi obsédé de lui-même, il lui est donné, comme par surcroît, de nous ouvrir à une signification »[591]. C'est dire que ce « mystère » consiste dans le phénomène de l'« excès » de la parole, qui se trouve non seulement dans l'œuvre littéraire mais aussi, rappelons-le, dans l'« expérience du dialogue » avec autrui. Merleau-Ponty écrit ainsi : « [o]n me parle et je comprends. Quand j'ai le sentiment de n'avoir à faire qu'à des *mots*, c'est que l'expression est manquée, et au contraire, si elle est réussie, il me semble que je pense là-bas, à voix haute, dans ces mots que je n'ai pas dits »[592]. Selon lui, « [r]ien n'est plus convaincant que cette expérience », et comme nous l'avons montré dans nos chapitres précédents, ce qui rend possible une telle expérience, c'est l'« excès » du sens que suscite la parole.

La philosophie merleau-pontienne du langage a ainsi pour objet fondamental cette expérience de l'« excès » de la parole. Néanmoins, cet « excès » n'est pas seulement réservé au « langage vivant ». Mais ce phénomène existe *à l'état latent* dans toutes les formes de notre langage. Merleau-Ponty croit pouvoir trouver cet « excès » du sens, la « puissance parlante »[593] en d'autres termes, même dans le domaine de l'*algorithme mathématique* :

> Peut-être la [la puissance parlante] verrons-nous mieux, si nous réussissons à la retrouver jusque dans les cas où le langage s'astreint à ne plus rien dire qui n'ait été volontairement et exactement défini, à ne rien désigner dont il n'ait déjà pris possession, nie son propre passé pour se reconstruire comme algorithme, et où donc en *principe* la vérité n'est plus cet esprit flottant, partout présent et jamais localisable, qui habite le langage de la littérature et de la philosophie, mais une

[589] PM, 163.
[590] PM, 164.
[591] PM, 162. Nous soulignons.
[592] PM, 164.
[593] PM, 166.

> sphère immuable de relations qui n'étaient pas moins vraies avant nos formulations et ne le seraient moins si tous les hommes et leur langage venaient à disparaître[594].

Merleau-Ponty affirme ainsi qu'il faut retrouver jusque dans l'« algorithme » la « puissance parlante » – à savoir l'« excès » propre à la parole – pour mieux vérifier cette puissance. L'algorithme semble au premier abord le plus loin de cette puissance de la parole : il constitue une « sphère immuable » de relations qui sont *éternellement* vraies, et donc il nous semble qu'il n'y a aucune place pour l'« excès » de la parole dans ce domaine purement mathématique. Par conséquent, si l'on réussit à trouver l'« excès » même dans l'algorithme, cela signifierait alors que cet « excès » n'est pas un phénomène accessoire et contingent pour le langage mais qu'il est intrinsèque à toute forme de langage. C'est justement ce que cherche à démontrer Merleau-Ponty en traitant du problème de la « vérité » dans le chapitre sur « l'algorithme et le mystère du langage ».

Si la question de la « vérité » est posée dans *La prose du monde*, c'est ainsi parce que Merleau-Ponty entend s'assurer de la présence de l'« excès » de la parole même dans la sphère de la vérité idéale (à savoir dans l'algorithme[595]). Cela est en effet nécessaire pour savoir si cet « excès » est essentiel à *tout* langage. L'objet du chapitre « l'algorithme et le mystère du langage » ne consiste pas à réexaminer les doctrines traditionnelles de la vérité qu'a jusqu'à présent élaborées la philosophie occidentale. Mais la question est ici de savoir « s'il n'y a pas, jusque dans la science exacte, entre les signes institués et les significations *vraies* qu'ils dénoncent, une parole instituante qui porte tout »[596]. Si même la « science exacte » s'appuie d'une certaine manière sur cette « parole instituante », on ne pourrait pas alors s'empêcher d'admettre que la « puissance parlante » de la parole, à savoir l'« excès » que suscite la parole, est intrinsèque à *toute forme de langage* (y compris les mathématiques et l'algorithme). En un mot, il ne s'agit pas pour Merleau-Ponty de l'existence même de la « vérité » mais de confirmer l'opération de la « parole instituante » dans les sciences portant sur la vérité telles que les mathématiques ou la logique.

La « vérité » est ainsi comprise d'abord comme vérité *mathématique* dans *La prose du monde*. Mais Merleau-Ponty y oppose par ailleurs une autre conception de la

---

594 PM, 166.
595 Dès lors, la « vérité » signifie avant tout, chez Merleau-Ponty, la *vérité mathématique*.
596 PM, 170.

vérité : la *vérité comme expression*, laquelle repose à son tour sur la puissance de la « parole instituante ». Il nous faudra passer en revue les caractéristiques de cette nouvelle conception de la vérité.

Mais avant cela, il nous faut ici mettre au point les caractéristiques de l'idée *classique* de la vérité idéale et mathématique, à laquelle Merleau-Ponty s'en prend constamment dans *La prose du monde*. Cette mise au point des caractéristiques de la vérité classique nous permettra de faire mieux ressortir l'originalité de la *vérité comme expression*.

Dans cette optique classique et traditionnelle, la vérité mathématique a selon Merleau-Ponty deux caractéristiques essentielles : l'*univocité de la signification* et l'« immanence du nouveau dans l'ancien ».

Pour ce qui est de la première caractéristique, l'*univocité de la signification*, Merleau-Ponty la refuse dès ses premiers travaux. Il accuse souvent le premier Husserl (des *Recherches logiques*) de réduire le langage à un ensemble de significations fixes et univoques. L'« idée d'une eidétique du langage et d'une grammaire universelle » qu'a conçue Husserl dans ses *Recherches* suppose que « le langage soit l'un des objets que la conscience constitue souverainement, les langues actuelles des cas très particuliers d'un langage possible dont elle détient le secret, – systèmes de signes liés à *leur* signification par des rapports univoques et susceptibles, dans leur structure comme dans leur fonctionnement, d'une explicitation totale »[597]. Cette idée est en effet très proche de celle d'« algorithme » sous la plume de Merleau-Ponty, qui affirme par exemple à son propos que « le langage s'astreint à ne plus rien dire qui n'ait été volontairement et exactement défini, à ne rien désigner dont il n'ait déjà pris possession »[598]. Dans ces deux cas, le mot ne désigne qu'une signification préalablement fixée à un objet et leur rapport est toujours « univoque ».

Néanmoins, ce dont il est vraiment question ici, ce n'est en fait pas cette *univocité* même de la signification mais c'est le fait que cette signification univoque *nie le phénomène de l'« excès » de la parole*. Merleau-Ponty écrit en effet : « [d]ans la pureté de l'algorithme, elle [la signification] se dégage de toute compromission avec le déroulement des signes qu'elle commande et légitime, et, du même coup, ils lui correspondent si exactement que l'expression ne laisse rien à désirer et qu'elle nous paraît contenir le sens même ; les rapports brouillés de la transcendance font place aux rapports propres d'un système de signes qui n'ont pas de vie intérieure et d'un système

[597] S, 136-137.
[598] PM, 166.

de significations qui ne descendent pas dans l'existence animale »[599]. Ce « rapport brouillé de la transcendance » désigne précisément l'« excès » de la parole. L'« excès » disparaît et fait place au système de significations fixes et univoques dans le langage purement symbolique tel que l'algorithme. Ainsi, s'il nous faut rejeter l'idée d'*univocité* de la signification propre à l'algorithme, c'est justement parce qu'elle *interdit* le phénomène de l'« excès » de la parole.

La seconde caractéristique de la vérité mathématique est l'« immanence du nouveau dans l'ancien ». Merleau-Ponty l'explique en prenant l'exemple des « nombres entiers » emprunté à Wertheimer :

> Dès que les nombres entiers apparaissent dans l'histoire humaine, ils s'annoncent par certaines propriétés qui dérivent clairement de leur définition ; toute propriété nouvelle que nous leur trouvons, puisqu'elle dérive aussi de celles qui ont servi d'abord à les circonscrire, nous paraît aussi ancienne qu'elles, contemporaine du nombre lui-même ; enfin de toute propriété encore inconnue que l'avenir dévoilera, il nous semble qu'on doit dire qu'elle *appartient* déjà au nombre entier ; même quand on ne savait pas encore que la somme des n premiers nombres entiers est égale au produit de $n/2\ (n + 1)$ par $n + 1$, cette relation n'existait-elle pas entre eux ? Si le hasard avait fait qu'on multipliât $n/2$ par $n + 1$, n'aurait-on pas trouvé un résultat égal à la somme des n premiers nombres entiers, et cette coïncidence ne résultait-elle pas d'ores et déjà de la structure même de la série, qui devait dans la suite la fonder en vérité ? [...] Il semble que les changements d'aspect que j'introduis dans cette série en la considérant sous ce nouveau biais soient d'avance contenus dans les nombres eux-mêmes, et que, quand j'*exprime* les rapports inaperçus jusque-là, je me borne à les prélever sur une réserve de vérités qui est le monde intelligible des nombres.[600]

Cette méthode de calcul – découverte par le jeune Gauss – est le seul exemple sur lequel s'appuie Merleau-Ponty lorsqu'il traite de la question de la vérité mathématique dans *La prose du monde*. Ce que veut effectivement dire Merleau-Ponty par cet exemple, c'est que l'émergence de l'*absolument neuf* est impossible dans les mathématiques. La vérité mathématique (ici la formule $n/2\ (n + 1)$) est *toujours déjà* vraie, indépendamment du fait qu'on la tienne pour vraie ou non. Si l'on croit avoir

[599] PM, 169.
[600] PM, 166-167.

découvert une nouvelle vérité mathématique, elle est cependant censée *préexister* dans « une réserve de vérités qui est le monde intelligible des nombres ». Cette « réserve » n'augmente jamais ni ne diminue. Il faut donc qu'une nouvelle vérité mathématique se reconnaisse elle-même toujours dans une autre plus ancienne appartenant à cette réserve. Merleau-Ponty traduit cette caractéristique de la vérité mathématique par le terme d'« immanence du nouveau dans l'ancien »[601]. Toute vérité mathématique *nouvellement découverte* (ou *à découvrir*) doit se trouver dans une « réserve » de vérités anciennes, de sorte qu'on pourrait dire qu'il n'y a *rien de neuf* dans les mathématiques. Ou plus exactement, dans les mathématiques, la distinction neuf/ancien n'est plus valable. On ne peut plus parler de la *nouveauté* ni de l'*ancienneté* à l'égard de la vérité mathématique. Celle-ci est littéralement *éternelle* et *intemporelle*.

Notons que ce second caractère de la vérité mathématique n'admet pas lui non plus l'existence du phénomène de l'« excès » : alors que cet « excès » est ce qui rend possible l'avènement d'un *nouveau sens*, les mathématiques ignorent tout de la *nouveauté* (et du même coup de l'*ancienneté*) au sens le plus radical du terme. Il n'y a aucune place dans les mathématiques pour l'émergence de quelque chose d'*absolument neuf* et donc aussi pour l'« excès » de la parole.

2. La vérité et la connaissance dans La prose du monde

Nous allons maintenant examiner l'idée proprement merleau-pontienne de la vérité. En quoi consiste la singularité de cette idée nouvelle de la vérité par rapport à la conception classique et traditionnelle dont les caractéristiques fondamentales ont été mises au jour dans la section précédente ?

Avant de répondre directement à cette question, signalons une autre caractéristique propre à la doctrine classique de la vérité mathématique critiquée par Merleau-Ponty, à savoir une sorte d'« hypostasisation » de la vérité :

> Et certes cette possibilité [la possibilité « d'enrichir et de préciser les rapports qui ont servi à définir notre objet, de poursuivre la construction d'ensembles mathématiques cohérents seulement ébauchés par nos définitions »] n'est pas rien, cette cohérence n'est pas fortuite, cette validité n'est pas illusoire, mais elle ne

[601] PM, 168.

> permet pas de dire que les relations nouvelles fussent vraies *avant* d'être révélées, ni que les premières relations établies portent dans l'existence les suivantes. On ne peut le faire que si l'on hypostasie les premières en quelque réalité physique : le cercle tracé sur le sable *avait* déjà des rayons égaux, le triangle une somme d'angles égale à deux droits... et toutes les autres propriétés que la géométrie devait dégager[602].

Cette « hypostasisation » de la vérité est étroitement liée à la notion d'« immanence du nouveau dans l'ancien » que nous venons de voir dans la section précédente : si, au regard de la vérité mathématique, on ne peut reconnaître le « nouveau » que dans l'« ancien », c'est justement parce qu'on « hypostasie » la vérité. Dans la mesure où la vérité mathématique est pour l'essentiel *idéale* et n'est pas *effectivement visible*, elle ne se conçoit qu'à partir de « quelque réalité physique » telle qu'un « cercle tracé sur le sable ». La vérité mathématique se réduit ainsi à une image ou à une figure réelles. On pense alors que toutes les propriétés – même celles qui ne sont pas encore découvertes – d'un être mathématique peuvent se trouver d'ores et déjà dans cette image sous les yeux et donc qu'il est impossible qu'une autre propriété *surgisse à nouveau*. L'« hypostasisation » contribue ainsi à nous faire croire à l'*intemporalité* de la vérité idéale et mathématique.

Mais cette « hypostasisation » est malgré tout une manière erronée d'entendre l'essence de la vérité : Merleau-Ponty écrit immédiatement après le passage cité plus haut : « [s]i nous pouvions soustraire de notre conception de l'être mathématique tout support de ce genre, il ne nous apparaîtrait pas comme intemporel ; mais plutôt comme un devenir de connaissance »[603]. L'originalité de la conception merleau-pontienne de la vérité réside précisément dans ce « devenir de connaissance » : même si l'être mathématique est généralement considéré comme *éternel* et *intemporel*, son essence s'inscrit par contre dans un mouvement de « devenir ».

En quoi consiste alors ce « devenir de connaissance » ? Merleau-Ponty l'explique par ses deux autres concepts fondamentaux : la « structure » et la « perception ».

D'après Merleau-Ponty, l'« essence » de l'être mathématique doit être comprise comme une « structure ». Il affirme à cet égard que « l'essence comme avenir de savoir n'est pas une essence, c'est ce que l'on appelle une structure »[604], et c'est la raison

---

[602] PM, 171-172.
[603] PM, 172.
[604] PM, 172.

pour laquelle le « devenir de connaissance » propre à la vérité n'est pas un mouvement « fortuit » mais « marche vers la totalité d'un sens ». Comme nous l'avons montré dans les chapitres précédents, la « structure » ne désigne pas chez Merleau-Ponty un système figé et immuable mais elle est pour l'essentiel *mobile* et *ouverte* : elle ne cesse de *se réorganiser* et de *se restructurer* autour d'un « sens » qui suscite cette réorganisation, et ce toujours de manière *cohérente* et *systématique*. Étant également une telle « structure », l'« essence » de l'être mathématique ne constitue pas un système clos et fermé sur lui-même mais elle se réorganise et se restructure *incessamment* et *systématiquement*.

Selon le philosophe, la pensée mathématique consiste précisément dans cette *restructuration* de l'être mathématique qui s'effectue toujours autour d'un nouveau « sens » :

> L'essentiel de la pensée mathématique est donc à ce moment où une structure se décentre, s'ouvre à une interrogation, et se réorganise selon un sens neuf qui pourtant est le sens de cette même structure[605].

Si l'on prend ici encore l'exemple de $n/2\ (n + 1)$, l'« essentiel » de cet être mathématique est au moment où cet être « se décentre » ou « se réorganise autour selon un sens neuf », à savoir au moment où on aperçoit que « le progrès de 1 à 5 est exactement symétrique de la régression de 10 à 5 » et vient à concevoir « une valeur constante des sommes 10 + 1, 9 + 2, 8 + 3, etc. », et c'est à ce moment précis « que j'apprends ce que c'est qu'une vérité mathématique »[606]. Dès lors, « [l]a relation nouvelle $n/2\ (n + 1)$, cette signification nouvelle de la série des nombres entiers y apparaît <u>à condition qu'on reconsidère et qu'on restructure S*n*</u> »[607]. Merleau-Ponty place ainsi l'« essence » d'un être mathématique non pas dans un « ciel intelligible » mais dans un moment où la « structure » de cet être *se restructure* selon un nouveau sens.

Or, si une telle restructuration est possible dans la « structure » de l'être mathématique, c'est que cette structure n'est pas, comme nous l'avons dit, un système clos et figé – « contenant » déjà toutes ses propriétés à découvrir par la suite – mais une structure toujours « ouverte » et « à construire » :

---

605 PM, 178.
606 PM, 177.
607 PM, 176. Nous soulignons.

> Il est d'abord clair que les « propriétés » de la série des nombres entiers ne sont pas « contenues » dans cette série. Une fois dégagée de l'analogie perceptive qui fait d'elle un « quelque chose » (*etwas überhaupt*) elle n'est rien d'autre à chaque moment que l'ensemble des relations qui ont été établies à son sujet *plus un horizon ouvert de relations à construire*[608].

Nous reviendrons à cette « analogie perceptive » dans les pages qui suivent, mais ce qui nous importe pour l'instant, c'est que la « structure » – qui est ici la « série des nombres entiers » – n'est pas seulement un ensemble de relations *déjà établies et construites* mais aussi un « *horizon ouvert de relations à construire* ». La « structure » est selon l'auteur une « situation ouverte et à achever » et « s'offre comme *à connaître* »[609]. Il y a donc, dans cette « structure », une *ouverture* par laquelle s'opère toute restructuration, et cette *ouverture* de la « structure » est consécutive au fait que la structure reste toujours « à construire », « à achever » et « à connaître ».

Signalons encore que dans cette *ouverture* propre à l'être mathématique surgit une « interrogation ». Selon ce qu'écrit Merleau-Ponty dans le passage précédemment cité, une structure « s'ouvre à une interrogation ». Cette « interrogation » n'est cependant pas seulement celle que « j'adresse à la structure de la série des nombres » mais plutôt celle « qu'elle [la structure] me propose »[610]. La « structure » n'est pas, soulignons-le encore, un système clos et fermé sur lui-même mais elle nous adresse ainsi une « interrogation » par sa propre « ouverture ». C'est selon et à travers cette « interrogation » que je découvre un nouvel aspect ou une nouvelle forme d'un être mathématique, c'est-à-dire que c'est cette « interrogation » qui suscite la restructuration de l'être mathématique.

L'être mathématique est ainsi une « structure » restant essentiellement *ouverte* et *à construire*. Cette « structure » ouverte connaît une restructuration qui s'effectue selon un « sens neuf », et du même coup elle fait surgir une nouvelle « interrogation ». Face à cette « interrogation » provenant de la structure même, nous sommes nous-mêmes entraînés dans le mouvement de la restructuration. La « vérité » n'est autre pour Merleau-Ponty que ce moment même où nous assistons *de l'intérieur* à la restructuration de l'être mathématique. Cette vérité merleau-pontienne n'accepte dès

608 PM, 175.
609 PM, 176.
610 PM, 176.

lors pas une « préexistence du vrai »[611]. Elle est à l'inverse *mobile* et *ouverte* et s'oppose au système clos et contenant d'avance toutes ses propriétés à découvrir. C'est ainsi que nous pouvons considérer l'être mathématique non pas comme une existence idéale et intemporelle mais comme un « devenir de connaissance ».

Examinons maintenant le rôle que joue la « perception » dans le problème de la vérité. Merleau-Ponty souligne dans le chapitre sur « l'algorithme et le mystère du langage » qu'il existe une *analogie* fondamentale entre la perception et l'être mathématique. Comme nous venons de le voir, Merleau-Ponty considère l'être mathématique comme une « structure » ouverte, et selon lui « [s]on rapport [de la structure] à la connaissance effective est celui de la chose perçue à la perception »[612]. Afin de mieux saisir cette *analogie* établie entre la « structure » de la vérité et la perception, il faut au préalable comprendre que cette « perception » n'est pas ici l'acte d'une conscience (soit anonyme soit constituante), mais qu'elle est à concevoir comme un « événement »[613].

D'une part, le monde que découvre la perception « s'offre comme antérieur à la perception »[614]. La « chose perçue » apparaît à la perception « comme antérieure à elle, comme vraie avant elle »[615]. En ce sens, la perception « nous ouvre à un monde déjà constitué, et ne peut que le re-constituer »[616]. Cependant, toujours dans cette même perception, nous ne nous bornons pas seulement à « reconstituer » ou à « enregistrer » le monde perçu mais « nous voudrions l'engendrer »[617] également. La perception « réaffirme toujours la préexistence du monde »[618] mais en même temps – et paradoxalement – elle *engendre* aussi ce même monde. C'est la raison pour laquelle la perception est considérée comme un « événement ». La perception est *événementielle* dans la mesure où elle consiste en un « redoublement » de *reconstitution* et d'*engendrement* du monde.

Ce caractère d'« événement » n'est pas seulement propre à la perception mais aussi à l'être mathématique (ou pour le dire autrement, c'est ce caractère même qui

---

[611] PM, 176.
[612] PM, 172.
[613] PM, 172.
[614] PM, 174.
[615] PM, 172.
[616] PM, 174.
[617] PM, 174. Il s'agit donc ici d'une sorte de *co-naissance* du sujet percevant et du monde perçu. Or, selon P. Rodrigo, le motif de cette « co-naissance » du sujet et du monde dans la perception apparaît déjà dans la *Phénoménologie de la perception* (Rodrigo, *Op. cit.*, p. 238).
[618] PM, 172.

rend possible une *analogie* entre la perception et l'être mathématique). C'est-à-dire que l'être mathématique est non seulement une « structure » mais aussi un « événement ». Ce qui importe ici, c'est que si cet être mathématique nous paraît au premier abord *éternel* et *intemporel* – malgré le fait qu'il est une « structure » essentiellement ouverte –, c'est précisément parce que cet être est ainsi un « événement » dans le même sens que l'est la perception :

> Si nous sommes presque irrésistiblement tentés, pour penser l'essence du cercle, d'imaginer un cercle tracé dans le sable qui *a* déjà toutes *ses* propriétés, c'est que notre notion même de l'essence est formée au contact et à l'imitation de la chose perçue telle que la perception nous la présente : plus vieille que la perception même, en soi, être pur avant le sujet. Et comme ce n'est pas, dans la perception, une contradiction, mais au contraire sa définition même, d'*être* un événement et d'*ouvrir sur* une vérité, il nous faut aussi comprendre que la vérité, au service des mathématiques, s'offre à un sujet déjà engagé en elle, et profite des liens charnels qui l'unissent à elle[619].

Si, comme nous l'avons dit à l'instant, la perception ne peut que *réaffirmer* ou *reconstituer* le monde, c'est parce que le sujet percevant est toujours déjà « engagé » dans le monde (au moyen de son corps « qui est fait pour explorer le monde »[620]). Mais d'autre part, dans la mesure où « les données actuelles [de la perception] signifient bien au-delà de ce qu'elles apportent » et « trouvent dans le sujet qui perçoit un écho démesuré »[621], et où il existe donc aussi un « excès » ou un « surcroît » dans la perception, le sujet percevant ne se contente pas seulement de reconstituer le monde dans lequel il est engagé mais il cherche aussi à le *dépasser de l'intérieur* (rappelons que la perception est un acte *expressif* consistant à « me dépasser » et à « se dépasser »). C'est à travers ce *dépassement intérieur* effectué par la perception que le sujet *engendre* lui-même le monde.

Il en est de même pour l'être mathématique. D'une part, si cet être nous apparaît *éternel* et *intemporel*, c'est exactement parce qu'il est formé « au contact et à l'imitation de la chose perçue » qui est « plus vieille que la perception même, en soi, être pur avant le sujet ». Merleau-Ponty écrit en outre à ce propos : « [n]ous croyons

[619] PM, 173.
[620] PM, 172.
[621] PM, 172.

que la vérité est éternelle parce qu'elle exprime le monde perçu »[622]. Ainsi, la « préexistence » de l'être mathématique provient en réalité de celle du « monde perçu ».

D'autre part, cependant, l'être mathématique *se restructure* et *se régénère* autour d'un « sens neuf », et cette *restructuration* de l'être mathématique est également rendue possible par le fait que cet être exprime le monde perçu. Le monde perçu ne *préexiste* pas simplement au sujet qui le perçoit mais *s'engendre* chaque fois à travers la perception que le sujet effectue. Cet *engendrement du monde perçu* est en quelque sorte *couplé* à la restructuration de l'être mathématique. En effet, le « sens neuf » qui *excède* tout ce qui a été dit et autour duquel s'opère cette restructuration *émerge lui-même du monde perçu*. Comme nous l'avons vu dans notre sixième chapitre, le « sens » – tel qu'il se distingue de la « signification » comme « style » et de la « signification conceptuelle » – naît d'un monde qui est « silencieux » et « non signifiant » (le « sens » est donc lui-même toujours *tacite* et *silencieux*). Mais ce monde « silencieux » et « non signifiant » – dans lequel on feint de n'avoir pas parlé – est aussi le « monde perçu » qui existe « avant toute objectivation » et qui est donc dissocié de tout ordre humain et culturel. Le « sens » surgit lui-même de ce monde silencieux de la perception en excédant tout ce qu'on a déjà dit (écrit ou peint). Ce « sens » (pas encore langagier ni symbolique), étant *absolument neuf*, opère même sur la structure apparemment immuable de l'être mathématique et produit là un « *bougé* de la restructuration »[623]. Ce « bougé » s'étend jusqu'à la structure entière de l'être mathématique, et alors cet être *se déforme* et *se restructure*.

L'être mathématique profite ainsi des « liens charnels » propres au monde perçu non seulement pour « se donner comme le reflet d'un monde intelligible »[624] mais aussi pour *se restructurer* lui-même. Le rôle que joue la perception (comme « événement ») dans le champ de la vérité est donc double : la perception fait d'abord *feindre* l'être mathématique d'être *éternel* et *intemporel* mais en même temps elle laisse *ouverte* la structure de cet être et lui impose une *restructuration* radicale.

Nous avons jusqu'ici élucidé l'*analogie* qui s'établit entre la perception et la vérité mathématique. Mais pour autant, la connaissance et la vérité ne sont pas nécessairement au même niveau que la perception. Il nous faut comprendre que la vérité mathématique profite bien des « liens charnels » propres à la perception, mais

[622] PM, 174. Nous soulignons.
[623] PM, 180.
[624] PM, 175.

« [c]eci n'est pas réduire l'évidence des mathématiques à celle de la perception »[625]. Le but de Merleau-Ponty « n'est pas ici de montrer que la pensée mathématique s'appuie sur le sensible mais qu'elle est créatrice »[626]. L'auteur n'a donc pas ici l'intention de « contester le caractère de *vérité* qui distingue les énoncés de la science exacte »[627], ni de nier « l'originalité de l'ordre de connaissance à l'égard de l'ordre du perçu ». La connaissance et la vérité ont une « originalité » par rapport à la perception. Si la vérité *exprime* et *conserve* en elle le monde perçu, cela ne veut pas forcément dire qu'elle est située au même niveau que la perception. En dépit de son « analogie perceptive », la vérité doit elle-même être distinguée de la perception.

Dès lors, il nous faut maintenant mettre en question l'« originalité de l'ordre de connaissance ». Mais quelle est exactement cette originalité ? En quoi la connaissance se différencie-t-elle de la perception ? Selon Merleau-Ponty, cette « originalité de l'ordre de connaissance » consiste en ceci que la « connaissance » est l'*intériorisation* du « sens » de la perception :

> C'est d'un seul mouvement que la connaissance s'enracine dans la perception et qu'elle s'en distingue. Elle est un effort pour ressaisir, intérioriser, posséder vraiment un sens qui fuit à travers la perception en même temps qu'il s'y forme [...][628].

Le « sens » est non seulement *infigurable* mais aussi essentiellement *fugace*, *fugitif* et même *fragile* (facile à « avorter »), et il va donc « fuir » dès qu'il se forme dans le monde perçu et silencieux. Le « sens » est certes capable de *restructurer* la structure même de l'être mathématique, mais il est lui-même *fondamentalement invisible* (sauf dans le tableau de la peinture) et ne se saisit donc dans aucune pensée réflexive. La « connaissance » telle qu'elle se distingue de la perception est alors l'acte de *fixer*, ou plutôt – pour utiliser les propres termes de Merleau-Ponty – d'« intérioriser » ce « sens » essentiellement insaisissable et fuyant. La « connaissance » ne désigne donc pas pour le philosophe un processus d'appropriation de savoir (comme c'est le cas dans l'usage ordinaire de ce terme). Elle ne porte plus ici sur un objet extérieur ni sur une pensée intérieure. Mais la « connaissance » n'est rien d'autre qu'une

625 PM, 173.
626 PM, 177.
627 PM, 169.
628 PM, 174.

intériorisation même du « sens » qui est radicalement infigurable et fugitif.

Qu'est-ce alors exactement que cette *intériorisation* du « sens » ? Selon nous, *intérioriser un « sens »* veut dire, chez Merleau-Ponty, *instaurer une nouvelle dimension autour de ce « sens »* :

> Si ferme que soit ma prise perceptive sur le monde, elle est toute dépendante du mouvement centrifuge qui me jette vers lui, et je ne le reprendrai jamais qu'à condition de poser moi-même et spontanément des dimensions nouvelles de sa signification. Ici commence la parole, le style de connaissance, la vérité au sens des logiciens[629].

Dès lors que, comme nous l'avons déjà précisé, la perception est un acte de *dépassement* (à la fois de nous-même et de la perception elle-même), la « prise perceptive sur le monde » doit forcément être un « mouvement centrifuge » qui nous jette vers le monde. C'est pourquoi le « sens » (la « signification » dans cette citation) que produit la perception du monde est *fugace* et *fuyant*. Cette *fugacité* du « sens » que nous avons signalée à l'instant tire ainsi son origine du « mouvement centrifuge » propre à la perception du monde. Par conséquent, selon Merleau-Ponty, si l'on veut saisir (« reprendre ») le « sens » *hors du champ perceptif*, à savoir *dans le champ du langage*, il faut *poser une nouvelle dimension autour de ce « sens »*, et c'est justement ce que signifie l'*intériorisation* du « sens » (c'est-à-dire la « connaissance »). Alors que la « perception » (le « sens » de la perception, plus précisément) a pour rôle de rendre la structure *ouverte* et exige d'elle une restructuration, la « connaissance » est pour sa part l'acte d'*intérioriser* ce même « sens » en instaurant une *nouvelle dimension* autour de lui.

La « connaissance » telle qu'elle se distingue de la « perception » désigne ainsi une *création de la dimension nouvelle du « sens »*. Le « sens » *déforme* d'une part la dimension, mais il *se dissout* également en quelque sorte dans une autre dimension qu'il crée à nouveau autour de lui-même. Le « sens » est alors, pour ainsi dire, *dimensionnalisé*[630]. En plus de l'intériorisation du « sens », la « connaissance » se traduit ainsi par cette *dimensionnalisation du « sens »*.

Comme le suggère Merleau-Ponty dans le passage cité plus haut, c'est la « parole » qui donne lieu à cette « connaissance ». L'« opération de la parole » est

[629] PM, 175.
[630] Merleau-Ponty emploie ce terme dans *Le visible et l'invisible*. Cf. VI, 286.

selon lui « une reprise, une reconquête de la thèse du monde »[631]. Comme nous l'avons précédemment vu, Merleau-Ponty nomme cette parole une « parole instituante ». La « connaissance », à savoir la *dimensionnalisation* du « sens », s'effectue toujours au moyen de cette « parole instituante » qui s'identifie elle-même à l'« expérience d'un événement qui soudain se creuse, perd son opacité, révèle une transparence et se fait sens pour toujours »[632]. La fonction de la « parole instituante » est alors double : d'un côté elle est, en tant qu'« excès » même du « sens », la parole qui suscite la restructuration de l'être mathématique, mais de l'autre, elle a aussi pour fonction de fixer et d'*instituer* cet excès du « sens » dans une « dimension ». Ou plutôt devrait-on dire que cette « parole instituante » est le nom donné à une série de phénomènes du « devenir de connaissance », à savoir de la « vérité ».

3. La vérité et l'expression

Nous avons jusqu'à présent mis au jour plusieurs caractéristiques originales et fondamentales de la conception merleau-pontienne de la vérité. Cette vérité merleau-pontienne consiste en premier lieu dans le « devenir de connaissance ». C'est-à-dire qu'elle n'est pas elle-même une existence idéale et éternelle et qu'elle ne constitue pas un système clos et figé, mais qu'elle est une « structure » qui est essentiellement *ouverte* et *mobile*. C'est dire aussi que dans cette « structure » de la vérité peut toujours intervenir une *restructuration* : l'être mathématique se restructure et se régénère sans cesse autour d'un « sens neuf ». Mais ce « sens » qui se produit dans le champ perceptif et qui à la fois déforme et réforme la « structure » est en son essence *fugitif* et *fuyant*. Dès lors, si l'on veut saisir ce « sens » hors du champ perceptif (dans le langage notamment), il faut l'*intérioriser* ou le *dimensionnaliser* par la « connaissance ». La « connaissance » se caractérise ainsi, chez Merleau-Ponty, comme une *intériorisation* ou une *dimensionnalisation* du « sens ».

Nous avons affirmé au début du présent chapitre que la vérité est également à concevoir comme une « expression » dans *La prose du monde*. Il nous faut donc maintenant préciser en quoi et comment la vérité merleau-pontienne est ainsi considérée comme une « expression ».

Comme cela a été souligné tout au long de nos analyses, l'« expression » est pour Merleau-Ponty le mouvement d'« aller plus loin », qui s'effectue par la parole et dans

[631] PM, 173.
[632] PM, 170.

lequel on *se sait* et *se découvre*. Autrement dit, à travers le mouvement d'expression, *on s'approche de soi-même en se transcendant incessamment*. C'est ainsi que Merleau-Ponty caractérise l'expression, non pas comme la *traduction* d'une pensée déjà faite, mais comme l'acte d'*auto-réalisation* de la conscience.

Cette caractérisation originale de l'expression est aussi appliquée au concept de la vérité. Mais afin de mieux saisir en quoi consiste le lien entre la vérité et l'expression, il nous faut encore regarder de plus près la *restructuration* de l'être mathématique qui constitue l'essence même de la vérité.

Comme nous l'avons souligné à plusieurs reprises, la vérité ne constitue pas un système immuable mais elle est une « structure » ouverte et s'expose donc toujours à la possibilité d'une restructuration. Cette restructuration n'est pas un phénomène accessoire pour la vérité. Mais elle est à l'inverse *inhérente* à toute vérité mathématique. L'« essentiel de la pensée mathématique » consiste, rappelons-le, dans le moment où la « structure » de l'être mathématique « se décentre » et « se réorganise autour d'un sens neuf ». « Pour qu'il y ait vérité », nous dit Merleau-Ponty, « il faut et il suffit que la restructuration qui donne le sens nouveau reprenne vraiment la structure initiale, quoi qu'il en soit de ses lacunes ou de ses opacités »[633]. Il écrit aussi dans la même page : « [l]e lieu propre de la vérité est donc cette reprise de l'objet de pensée dans sa signification nouvelle »[634]. L'opération de *restructuration* est ainsi constitutive de toute vérité mathématique.

Selon Merleau-Ponty, dans cette *restructuration* a lieu un « véritable *devenir du sens* »[635]. C'est-à-dire que lorsque l'être mathématique se restructure selon un « sens neuf » dans le « devenir de connaissance », ce « sens » *devient* également lui-même. Ce « devenir » n'est pourtant pas ici à comprendre comme un simple « changement ». Merleau-Ponty précise que le « devenir » du sens « n'est plus succession objective, transformation de fait, mais un devenir soi-même, un devenir sens »[636]. Si le « sens » *devient* aussi lui-même dans la restructuration de l'être mathématique, cela ne signifie pas pour autant qu'il *se change* ou *se transforme* en autre chose que lui-même. Bien au contraire, dans son propre « devenir », le « sens » de l'être mathématique *devient soi-même*. Le « devenir du sens » est donc le *« devenir sens » du sens*. Corrélativement, la restructuration qu'effectue ce « sens » à l'égard de l'être mathématique n'est pas elle

[633] PM, 179.
[634] PM, 179.
[635] PM, 178.
[636] PM, 178. Voir aussi notre deuxième chapitre.

non plus un « *changement* où les relations initiales périssent pour être remplacées par d'autres dans lesquelles elles ne seraient pas reconnaissables », mais « une restructuration qui, d'un bout à l'autre, se sait, est en concordance avec elle-même »[637].

Il est maintenant possible de comprendre comment la vérité est considérée chez Merleau-Ponty comme une « expression ». La « vérité » consiste tout d'abord dans le « devenir de connaissance », à savoir dans la « restructuration » de l'être mathématique. Ce « devenir », cette « restructuration », n'est cependant pas un simple « changement » ni une « transformation » d'une structure à l'autre. Il y a certes bien un certain *mouvement* dans le « devenir de connaissance », et pourtant, dans ce mouvement, l'être mathématique *ne se change pas* mais *se sait* et *devient lui-même*. Cet état de choses pourrait alors se traduire autrement : à travers son mouvement de *restructuration*, l'être mathématique *se réalise*, et par conséquent – dans la mesure où l'acte de « se réaliser » est synonyme de l'acte de l'expression chez Merleau-Ponty – *s'exprime*.

Il s'avère que la vérité s'inscrit elle aussi dans le mouvement *expressif* d'*auto-réalisation*. Or, selon Merleau-Ponty, dès lors qu'il n'existe aucune opération expressive « qui épuise son objet »[638], un « sens » de l'être mathématique ne cesse d'appeler « d'autres explicitations ». Il y a toujours des « lacunes » ou des « opacités » dans la « structure » de la vérité et « de nouvelles thématisations, dans la suite, viendront combler les lacunes et dissoudre les opacités »[639]. Mais ces « thématisations » demeurent elles-mêmes « partielles » et n'arrivent donc jamais à supprimer ou à annuler ces lacunes et opacités. Dès lors, cette « thématisation », à savoir la restructuration de l'être mathématique, continue *incessamment* en vue d'une *vérité parfaite* (qui n'est en principe pas possible, de même que l'*achèvement complet* du monde). La « vérité » est donc, pour ainsi dire, le *mouvement même d'atteindre la vérité*, c'est-à-dire le mouvement même de *s'atteindre soi-même*, qui se perpétue sans jamais s'interrompre dans la mesure où la vérité *parfaite* n'est par définition pas possible.

La vérité est ainsi, pour Merleau-Ponty, le mouvement même de *se réaliser* ou de *s'atteindre soi-même à l'infini*, et cela nous permet effectivement de considérer la vérité comme une « expression » au sens merleau-pontien du terme.

Enfin, pour terminer le présent chapitre, nous traiterons une nouvelle fois de la question de l'« illusion rétrospective ». En effet, selon Merleau-Ponty, cette « illusion »

---

637 PM, 178. Nous soulignons.
638 PM, 179.
639 PM, 179.

fonctionne aussi dans le champ de la vérité :

> Puisque la construction de la conséquence est une démonstration et ne s'appuie que sur ce qui définit le nombre entier, je pourrai bien dire, lorsqu'elle est achevée, que la formule obtenue est exigée par les formules initiales, ou la signification nouvelle de la série par cette série même. Mais c'est une illusion rétrospective. C'est ainsi que ma connaissance présente voit son propre passé, ce n'est pas ainsi qu'il a été, même dans l'envers des choses. Les conséquences n'étaient pas immanentes à l'hypothèse : elles n'étaient que prétracées dans la structure comme système ouvert et engagé dans le devenir de ma pensée, et lorsque je remanie cette structure selon ses propres vecteurs, c'est plutôt la nouvelle configuration qui reprend et sauve l'ancienne, la contient éminemment, s'identifie avec elle ou la reconnaît comme indiscernable de soi[640].

L'être mathématique provoque ainsi lui-même une « illusion rétrospective ». Cette « illusion » est ici en réalité un autre aspect de l'« immanence du nouveau dans l'ancien » que nous avons signalée comme l'une des caractéristiques propres de l'interprétation classique de la vérité. Comme nous le dit Merleau-Ponty dans le passage cité, cette « illusion rétrospective » nous porte à penser que la « formule obtenue » d'un être mathématique est toujours considérée comme *immanente* à sa « formule initiale ». C'est donc dans cette « illusion » que nous en arrivons à croire à l'« immanence du nouveau dans l'ancien » de la vérité. Ce qui nous intéresse, c'est que Merleau-Ponty oppose ici à cette « illusion rétrospective » une autre caractéristique fondamentale de la vérité, à savoir, selon notre formule, la *reprise de l'ancien par le nouveau*. Contrairement à ce que nous fait croire l'« illusion rétrospective » de la vérité, dans le « devenir de ma pensée [mathématique] », c'est-à-dire dans la *restructuration* de l'être mathématique, le « nouveau » n'est pas immanent à l'« ancien », mais c'est plutôt le nouveau qui « reprend », « sauve » et « contient » l'ancien. « Mais les significations acquises ne contiennent la signification nouvelle qu'à l'état de trace ou d'horizon, c'est elle qui se reconnaîtra en elles et même en les reprenant elle les oubliera dans ce qu'elles avaient de partiel et de naïf »[641]. Le « nouveau » (la « signification nouvelle ») *reprend* ainsi l'« ancien » (la « signification acquise ») et les *oublie* même dans sa nouvelle configuration. Toutefois, comme l'écrit Merleau-Ponty

[640] PM, 177-178.
[641] PM, 183.

dans le passage cité plus haut, le « nouveau » n'oublie pas seulement l'« ancien », mais cette *reprise de l'ancien par le nouveau* va jusqu'au point où le « nouveau » *s'identifie avec* l'« ancien » et le rend *indiscernable* de lui-même. Par conséquent, s'il nous semble que le nouveau est immanent à l'ancien dans la vérité mathématique, c'est en réalité parce que le nouveau *reprend* l'ancien et *en fait une partie de lui-même*, et non vice versa[642].

Si l'on regarde de près cette *reprise de l'ancien par le nouveau*, on s'aperçoit que cette « reprise » est en fin de compte *reprise de soi-même*. De même que dans l'« immanence du nouveau dans l'ancien », dans cette *reprise de l'ancien par le nouveau*, la distinction nouveau/ancien n'est plus maintenue dans la mesure où ici le nouveau s'identifie toujours avec l'ancien. Par suite, dans cette « reprise », *ce qui reprend et ce qui est repris coïncident*. Cette *coïncidence* tient au fait déjà signalé que le « devenir » du « sens » est le « devenir *soi-même* » : la « structure » ne devient pas autre chose qu'elle-même mais *devient elle-même* dans sa propre restructuration, et pareillement, si le nouveau « reprend » et « contient » l'ancien dans cette même restructuration, cela ne veut pas nécessairement dire qu'une structure reprend et contient l'autre qui *existe indépendamment d'elle-même*. Mais ce qui se passe vraiment dans cette restructuration, c'est la *reprise de soi-même* d'une structure de la vérité. La structure de la vérité se restructure (se réalise ou s'approche de soi-même) *en se reprenant elle-même*.

4. Récapitulation

Résumons les résultats du présent chapitre.

En premier lieu, nous avons mis au clair le contexte dans lequel se pose le problème de la vérité dans *La prose du monde*. D'après le projet de recherche que Merleau-Ponty a remis aux professeurs du Collège de France à l'occasion de sa candidature, son étude des années cinquante (à savoir après *La structure du comportement* et la *Phénoménologie de la perception*) devait se consacrer à la « théorie de la vérité ». Par ailleurs, toujours d'après ce même projet, c'est plutôt dans *L'Origine de la Vérité* (*Le visible et l'invisible*) qu'il entendait construire cette « théorie de la vérité ». Il nous a donc d'abord fallu préciser la raison pour laquelle Merleau-Ponty

[642] Il y a donc, comme le dit bien M. Carbone, une « circularité d'archéologie et de téléologie » dans la vérité (Carbone, « La dicibilité du monde, la période intermédiaire de la pensée de Merleau-Ponty à partir de Saussure », art. cit., p. 93).

traite du problème de la vérité non seulement dans *Le visible et l'invisible* mais aussi dans *La prose du monde*. Nous avons mis en évidence dans notre première section que c'est en vue de s'assurer de la présence de l'« excès » de la parole dans la « science exacte » que Merleau-Ponty pose ainsi le problème de la vérité dans cet ouvrage de 1951. Si l'on réussit à retrouver y compris dans le domaine de la vérité le phénomène de l'« excès » qui est spécifique au langage littéraire (à la « grande prose »), on peut alors en déduire que cet « excès » est essentiel non seulement au langage littéraire mais aussi à *tout type de langage*. Voici la raison pour laquelle Merleau-Ponty traite du problème de la vérité dans *La prose du monde* qui est globalement consacrée à la recherche de la puissance du langage littéraire.

Nous avons envisagé dans un deuxième temps la conception proprement merleau-pontienne de la vérité. Alors que la doctrine classique et traditionnelle de la vérité se caractérise par deux traits essentiels, à savoir l'*univocité de la signification* et l'« immanence du nouveau dans l'ancien », la vérité merleau-pontienne doit pour sa part être conçue comme un « devenir de connaissance ». Ce « devenir de connaissance » s'explique par les deux concepts fondamentaux que sont la « structure » et la « perception ». Pour Merleau-Ponty, la vérité n'est pas une pure idéalité et ne constitue pas un système supratemporel, mais elle est une « structure » *essentiellement ouverte*. Selon lui, la vérité reste toujours « à achever », « à construire » et « à connaître » et s'expose à la possibilité d'une « restructuration ». La vérité n'est ainsi pas une substance idéale et immuable mais une « structure » *ouverte* et *mobile*. La « perception » joue elle aussi un rôle important dans cette vérité structurale. La perception est à concevoir dans *La prose du monde* comme un « événement » et ne se contente donc pas seulement de « réaffirmer » et de « reconstituer » l'existence (la « préexistence ») du monde perçu, mais elle vise aussi à l'« engendrer ». Ce double caractère de la perception comme « événement » se reflète sur l'être mathématique. D'abord, si l'être mathématique nous apparaît *éternel* et *intemporel*, c'est parce qu'il est formé « à l'imitation de la chose perçue » qui est « plus vieille » que notre perception. La vérité doit donc son apparence de « préexistence » au monde perçu. Ensuite, la *restructuration* de l'être mathématique prend aussi sa source dans cette opération perceptive : le « sens » autour duquel s'opère cette restructuration naît lui-même du monde perçu. Le « sens neuf » émerge du monde silencieux de la perception et du même coup *déforme* (et *reforme*) la « structure » de l'être mathématique. C'est en ce double sens que la vérité mathématique profite des « liens charnels » de la perception.

En dépit de cette « analogie perceptive », il y a un écart manifeste entre la vérité (la « connaissance ») et la perception. « Le pensé n'est pas le perçu, la connaissance n'est pas la perception »[643]. Cet écart consiste dans le fait que la « connaissance » est l'acte de *dimensionnaliser* le « sens ». Le « sens » est par essence *fugace* et *fuyant* dès lors qu'il relève du monde perçu et silencieux et qu'il ne se fixe pas lui-même dans un système symbolique. Par conséquent, pour saisir le « sens » hors du champ perceptif, il faut l'*intérioriser* dans la « dimension », et à ce moment-là le « sens » est en quelque sorte *dimensionnalisé*. La « connaissance » telle qu'elle se distingue de la perception ne désigne rien d'autre, chez Merleau-Ponty, que cette *dimensionnalisation* du « sens ». Or, selon lui, une telle « connaissance » s'effectue toujours au moyen de la « parole ». La « parole » est « le véhicule de notre mouvement vers la vérité, comme le corps est le véhicule de l'être au monde »[644]. La « parole » est d'une part l'« excès » même du « sens » qui provoque la restructuration de la vérité mais d'autre part elle a pour rôle d'*instituer* le « sens » dans la « dimension ». Cette double fonction est propre à ce que Merleau-Ponty appelle la « parole instituante ».

En troisième et dernier lieu, nous avons essayé de mettre en lumière le lien étroit que noue la vérité avec l'« expression ». D'après Merleau-Ponty, dans la restructuration de la vérité mathématique surgit un « devenir du sens ». Ce « devenir » n'est pourtant pas un « changement » ni une « transformation » mais un « devenir soi-même ». C'est-à-dire que le « sens », dans la restructuration de l'être mathématique qu'il provoque lui-même, *devient soi-même*, et la restructuration ainsi provoquée par ce *sens se faisant* est aussi à saisir elle-même comme un mouvement de *se savoir* ou de *se réaliser*. La vérité n'est donc plus ici une substance idéale et hors du temps – comme c'était le cas depuis Platon – mais elle *s'approche* plutôt *sans cesse de soi-même* à travers sa propre restructuration. Cette « vérité » consistant à *se réaliser* peut être en effet considérée comme une expression dans la mesure où l'« expression » désigne chez Merleau-Ponty l'acte d'*auto-réalisation*.

Nous avons finalement montré que cette *vérité comme expression* de Merleau-Ponty se caractérise par un autre trait essentiel, soit la *reprise de l'ancien par le nouveau* – qui contraste avec l'« immanence du nouveau dans l'ancien » propre à la conception classique de la vérité. La vérité est à l'origine d'une « illusion rétrospective » dans laquelle nous croyons que le nouveau est toujours immanent à l'ancien. Mais en réalité, cette « illusion » tient au contraire au fait que le nouveau

[643] PM, 181.
[644] PM, 181.

reprend et même *s'identifie avec* l'ancien. Si le nouveau nous paraît immanent à l'ancien dans la vérité mathématique, c'est ainsi parce que le nouveau rend l'ancien *indiscernable* de lui-même. L'« illusion rétrospective » est ici l'un des effets que produit nécessairement la *vérité expressive*.

Or il nous faut pour terminer préciser ici la relation entre cette nouvelle théorie de la *vérité comme expression* qu'a ainsi élaborée Merleau-Ponty dans *La prose du monde* et une autre « théorie de la vérité » qui caractérise généralement son plan d'étude des années cinquante, et qui consiste pour sa part à mettre en question la *transformation symbolique du perçu dans la connaissance*. En effet, la première nous semble au premier coup d'œil être indépendante de la seconde, dans la mesure par exemple où la définition de la « vérité » (ou du « vrai ») n'est pas entièrement identique dans ces deux théories. Dans *La prose du monde*, la vérité est conçue comme une « expression », à savoir comme le mouvement même de s'atteindre soi-même, ou encore comme le *devenir la vérité de la vérité*, alors que dans la « théorie de la vérité » dont Merleau-Ponty parle dans son projet d'étude des années cinquante, la vérité est comprise comme vérité *du monde perçu*. Il s'agit dans cette dernière « théorie de la vérité » de s'interroger sur un « passage » entre le perçu et la connaissance, ou en d'autres termes de montrer comment une « expérience perceptive » se transforme, se métamorphose et se sublime en une signification symbolique[645]. L'« expérience du vrai » qui occupe une place centrale dans cette « théorie de la vérité » désigne, rappelons-le, l'expérience d'objectiver ou de fixer symboliquement le perçu dans la connaissance. Doit-on alors penser que ces deux théories de la vérité sont complètement différentes ? En aucun cas. Il y a tout de même un trait commun entre elles. Comme nous l'avons vu dans la deuxième section du présent chapitre, la théorie *expressive* de la vérité contient en elle-même la théorie de la perception (comme « événement ») à titre de facteur constitutif. L'*analogie* entre la perception et la vérité (que Merleau-Ponty appelle également « lien charnel ») est en effet indispensable pour comprendre l'*expressivité* de la vérité, dès lors que ce qui suscite le *devenir expressif* de la vérité n'est rien moins que son élément perceptif. La perception et la vérité ne sont pas ici séparées l'une de l'autre. De la même manière, dans la « théorie de la vérité » du projet d'étude, la vérité garde aussi un certain lien avec la perception, parce qu'au moment de sa sublimation symbolique (à savoir dans l'« expérience du vrai »), le perçu n'est pas forcément *supprimé* mais bien *conservé* dans le champ de la

[645] Ce sera l'un des thèmes majeurs du cours sur *Le monde sensible et le monde de l'expression*.

connaissance. Ainsi, le rôle que joue la perception n'est certes pas le même dans ces deux théories de la vérité, mais malgré cela, il est du moins certain qu'elles insistent également sur l'*intervention de la perception dans le domaine de la vérité*. Les deux théories merleau-pontiennes de la vérité, apparemment étrangères l'une à l'autre, sont liées en ce sens qu'elles ont pour objet commun de vérifier la fonction de la perception dans la vérité (soit expressive soit objective).

Chapitre 10
La philosophie de l'expression de Merleau-Ponty

Nous avons tout au long de cette deuxième partie analysée le problème de l'« expression » tel qu'il se présente dans *La prose du monde*. Il apparaît maintenant à travers ces analyses que cette notion d'« expression » fonctionne – bien que de manière souvent indirecte et implicite – dans presque toutes les problématiques de cet ouvrage, telles que le « sens », l'« histoire », « autrui » et la « vérité ». Dès lors, nous voudrions dans notre dernier chapitre résumer tout d'abord les résultats de cette deuxième partie pour cerner avec plus de précision la question merleau-pontienne de l'« expression » dans *La prose du monde*. Nous examinerons ensuite un autre texte daté de l'année 1953 : *Éloge de la philosophie*. Dans ce petit texte préparé pour sa leçon inaugurale au Collège de France, Merleau-Ponty redéveloppe – en considérant notamment la philosophie bergsonienne – sa propre idée d'« expression », et ce de manière plus explicite et plus systématique que dans *La prose du monde*. Dans la seconde partie du présent chapitre, nous chercherons de nouveau à cerner l'essentiel de la philosophie merleau-pontienne de l'expression en analysant de près ce texte de 1953.

1. La philosophie de l'expression dans La prose du monde

Comme nous l'avons déjà souligné à plusieurs reprises, l'« expression » désigne avant tout chez Merleau-Ponty le phénomène de l'*auto-transcendance* (de l'*auto-réalisation*, de l'*auto-effectuation*) de la conscience au moyen de la parole « parlante » ou « authentique », laquelle s'identifie à l'éclosion même de la pensée. Cette définition de l'expression est fondée sur ce qu'énonce Merleau-Ponty dans le cours à la Sorbonne sur *La conscience et l'acquisition du langage*. Cette leçon a été faite en 1949, mais nous avons montré à travers notre première partie que la *Phénoménologie de la perception* repose déjà à plusieurs égards sur ce phénomène. Notre première partie a ainsi consisté à démontrer que la notion d'« expression » est déjà en jeu dans les travaux de la première période de notre philosophe.

La prose du monde repose également, pour une grande part, sur cette notion d'« expression ». L'idée d'*auto-transcendance de la conscience* n'est certes pas au premier plan de cet ouvrage, mais il est flagrant que tout ce dont il s'agit en l'occurrence s'inscrit dans le mouvement de l'« expression ».

Ce qu'il faut au préalable souligner pour mettre au jour la singularité de la notion

d'« expression » dans *La prose du monde*, c'est une nouvelle fois la structure de la « signification » – que nous avons minutieusement analysée dans notre sixième chapitre. Cette structure se divise en trois branches, à savoir le « sens », la « signification » et la « signification conceptuelle ». Le « sens » est tout d'abord à concevoir comme « ce qui est à dire ». Ce « sens » ainsi défini naît du « silence » qui est le « monde non signifiant » (de la perception). On *feint de n'avoir pas parlé* dans ce silence, et ce faisant on voit apparaître un « sens » en *excédant* tout ce qui a déjà été dit. Ce « sens » en tant que « ce qui est à dire » émerge ainsi comme un « excès » même de « ce que je veux dire » sur « ce qu'on a déjà dit », c'est-à-dire sur la « langue » qui nous est déjà familière. C'est pourquoi le « sens » nous apparaît toujours comme *absolument neuf* par rapport aux mots appartenant à la langue. Le « sens » n'est donc pas en l'occurrence une substance idéale ni un objet visé par la conscience, mais en quelque sorte une *pure possibilité* de « ce qui est à dire ». Le « sens » ne nous est par conséquent pas donné préalablement à sa propre effectuation par la parole. Mais il est *co-originaire* avec la parole.

En outre, le terme de « signification » désigne ce que Merleau-Ponty appelle le « style » dans *La prose du monde*. Cette « signification » n'est pas encore instituée dans un système symbolique, c'est-à-dire qu'elle n'est pas encore la « signification conceptuelle » propre au langage symbolique (dont on peut donner comme exemples les mathématiques ou l'algorithme). Mais la « signification » indique la *différence* établie entre le « sens » et la « dimension ». Cette « dimension » est la « norme » qui sous-tend le système de notre expérience : toutes nos expériences ne sont *mesurées* que dans une « dimension » quelconque. Le « sens », étant *absolument neuf*, *creuse* ou *déforme* cette « dimension » normative lorsqu'il apparaît au monde. Au moment même de cette « déformation » (qui est toujours « cohérente » parce qu'elle se fait autour d'un seul « sens » qui la provoque), se montre un *déphasage* (une « déviation » dans la terminologie de Merleau-Ponty) entre le « sens » déformant et la « dimension » déformée, et alors nous *percevons* – littéralement – ce déphasage comme un « style ». Ce « style », qui est une « imperceptible déviation par rapport à l'usage »[646] ou un « imperceptible gauchissement »[647], se sent, se perçoit cependant – par exemple dans la lecture d'un livre – comme « une certaine bizarrerie ». « On peut, en entrant dans une pièce, voir que *quelque chose* a été changé, sans savoir dire quoi. En entrant dans un

[646] PM, 183.
[647] S, 383.

livre, j'éprouve que tous les mots ont changé, sans pouvoir dire en quoi. »[648] Cette « certaine et constante déviation dont nous ne savons pas d'abord rendre compte »[649], définissant la « nouveauté d'usage » d'un livre, n'est rien d'autre que ce que Merleau-Ponty appelle le « style », et pour lui c'est ce « style » qui est synonyme de « signification »[650].

Enfin, la « signification conceptuelle », telle qu'elle se distingue de la « signification » (comme « style »), est la signification *instituée*. Cette « signification conceptuelle » est spécifique au langage. La peinture, en revanche, n'est pas capable d'instituer son « sens » en concepts. Dans la peinture qui est un « art muet », le « sens » *avorte* dans le silence. Dès lors que le peintre réduit tout ordre humain et culturel au moment où il peint, le « sens » de son œuvre ne dépasse pas son silence d'origine et *avorte* là en restant *à dire*. Cet *avortement* du « sens » est en effet la caractéristique la plus essentielle de l'expression picturale. Dans cet avortement, cependant, le « sens » *ne meurt pas*. Bien au contraire, le « sens » est toujours vivant et reste « en genèse » dans l'œuvre picturale, alors que dans le langage, le « sens » est nécessairement forcé d'être institué en système de la « langue » – qui n'est autre que l'ensemble des « significations conceptuelles ». L'*avortement* n'est donc pas ici la *mortinatalité* mais la *prématurité*.

En distinguant ces trois niveaux de sens, il devient ainsi possible de faire ressortir la différence entre le langage et la peinture en ce qui concerne leur *manière d'exprimer*. Or, cette différence *expressive* entre le langage et la peinture concerne aussi leur « historicité ». Comme nous l'avons mis en évidence dans notre septième chapitre, on retrouve deux historicités spécifiques dans *La prose du monde* : l'historicité de la « fraternité » de la peinture et celle de l'« institution » du langage. Dès lors qu'à la différence de l'écrivain, chaque peintre n'a pas sa propre « langue », il lui faut toujours « recommencer » son travail (ce « recommencement » du travail du peintre n'en est, bien entendu, pas la « reproduction »). Par suite, il n'existe aucune « tradition » dans l'histoire de la peinture. Même si chaque peinture (et chaque « sens » des peintures) *s'accumule* dans son histoire, elle *ne s'intègre cependant pas* dans une certaine tradition qui se transmet d'un peintre à un autre. Ce n'est donc pas la « tradition » mais la « fraternité » qui lie les différentes peintures dans son histoire. Cette « fraternité » de

[648] PM, 183.
[649] PM, 184.
[650] Merleau-Ponty emploie souvent le terme de « sens » pour désigner la « signification ». La distinction entre le « sens » et la « signification » est variable aussi bien dans *La prose du monde* que dans la *Phénoménologie de la perception*.

la peinture se forme autour d'un « effort » des peintres de répondre à une seule « tâche » qui s'esquisse sur un « horizon de recherches ». Mais la « fraternité » ne parvient pas à une vraie « histoire » dans la mesure où l'opération d'« intégration » fait défaut à cette « fraternité ». L'« intégration » caractérisant proprement l'histoire du langage désigne le double mouvement de *réalisation* et de *destruction* par rapport à un système traditionnel (la « langue » en l'occurrence) : c'est toujours en *détruisant* la langue comme système de *paroles toutes faites* que le langage *réalise* des possibilités qu'il porte virtuellement en lui. Merleau-Ponty appelle « institution » l'ensemble de ce processus d'« intégration ». L'histoire du langage se caractérise ainsi comme celle de l'« institution », tandis que l'histoire de la peinture est l'histoire de la « fraternité ».

Dans *La prose du monde*, Merleau-Ponty envisage aussi le problème d'« autrui » du point de vue de l'« expression » : autrui n'est pas un objet de la conscience, ni un *Autre absolu* transcendant (au sens levinassien du terme), mais il est une « expression ». Le dialogue avec autrui repose d'abord sur la « langue » commune dans laquelle on utilise des paroles de manière « générale ». Mais un autre usage « fondamental » de la parole est toujours possible dans le dialogue « plus profond ». La parole pratiquée de manière « fondamentale » n'est plus un moyen de communication par lequel l'un transmet seulement à l'autre un sens déjà constitué, mais elle *enseigne par elle-même son sens*. Dans *La prose du monde* (en particulier dans le chapitre sur « la perception d'autrui et le dialogue »), Merleau-Ponty nomme cette parole « fondamentale » la « parole conquérante ». C'est en vertu de cette « parole conquérante » que devient possible une nouvelle « expérience du dialogue ». Dans cette nouvelle « expérience du dialogue », on ne se contente plus d'une communication réciproque, mais la parole (« conquérante ») d'autrui suscite en moi une nouvelle idée et une nouvelle volonté, et symétriquement ma parole (également « conquérante ») pénètre en lui et y provoque une autre idée nouvelle. En résumé, en échangeant ainsi des « paroles conquérantes », moi et autrui sont tous deux entraînés au-delà de leurs propres pensées et idées. Autrui n'est plus un *individu* qui entre nécessairement « en conflit » avec moi dans une telle « expérience du dialogue ». Mais autrui existe ici comme une parole ou une « expression » qu'il effectue lui-même. Le dialogue est ainsi le lieu où moi et autrui deviennent chacun une « expression », et dans ce « moment de l'expression », « l'autre à qui je m'adresse et moi qui m'exprime sommes liés sans concession de sa part ni de ma mienne »[651].

[651] PM, 120-121.

La « vérité » est également à considérer comme une « expression ». D'après Merleau-Ponty, la vérité n'est pas nécessairement une substance idéale et ne constitue pas un système intemporel, mais elle est une « structure » *essentiellement ouverte*. La vérité ne cesse de *se restructurer* et s'engage toujours dans le mouvement du « devenir de connaissance ». La vérité n'est donc pas elle-même éternelle ni immuable mais elle est *ouverte* et même *mobile*. Le propre de la vérité est pour Merleau-Ponty dans le moment de sa *restructuration*. Cette restructuration, ce « devenir de connaissance » propre à la vérité est toujours accompagné d'un autre devenir : le « devenir du sens ». Dans ce « devenir du sens », le sens ne se change pourtant pas en autre chose que lui-même mais il *devient soi-même*. Le « devenir du sens » est donc le *devenir soi-même du sens*. Dès lors que c'est ce *devenir soi-même du sens* qui donne lieu à la restructuration de la vérité, la vérité est aussi nécessairement entraînée dans le mouvement de se savoir, de se découvrir, de s'atteindre et de devenir soi-même, c'est-à-dire dans le mouvement de l'« expression ».

Tels sont les résultats de notre deuxième partie. Comme nous l'avons déjà noté, l'*auto-réalisation* de la conscience, constituant la définition même de l'« expression » en 1949, ne semble pas à première vue être mise en avant dans *La prose du monde*. Merleau-Ponty n'écrit nulle part dans cet ouvrage que l'expression est l'acte de *se réaliser* de la conscience. Néanmoins, il découle de ce qui précède que tout ce dont il est ici question (le langage, la peinture, l'histoire, autrui et la vérité) se base d'une certaine manière – d'ailleurs souvent sous-entendue – sur cette notion d'expression. Dès lors, il nous faut ici à nouveau nous interroger : quelle est exactement la spécificité de la notion d'expression dans *La prose du monde* ? Essayons ci-après de répondre à cette question en généralisant les résultats des analyses que nous venons de résumer plus haut. Cela nous conduira en effet à mettre encore en évidence l'essence de l'expression merleau-pontienne.

Rappelons en premier lieu que cette dernière s'oppose essentiellement à la « traduction d'une pensée déjà claire ». Merleau-Ponty écrit en effet dans « Le doute de Cézanne » : « [l]'expression ne peut alors pas être la traduction d'une pensée déjà claire, puisque les pensées claires sont celles qui ont déjà été dites en nous-mêmes ou par les autres »[652]. Selon lui, « [l]a 'conception' ne peut pas précéder l''exécution' »[653],

[652] SNS, 24. Notons en passant que, comme le souligne P. Rodrigo, c'est en effet la peinture de Cézanne qui offre à Merleau-Ponty « le modèle » de l'« acte d'expression » et qui lui permet de concevoir cet acte « selon un tout autre schème que celui de la signification d'un sens ou d'une idée préalablement formés » (Rodrigo, *Op. cit.*, p. 245).
[653] SNS, 24.

et par conséquent, « [a]vant l'expression, il n'y a rien qu'une fièvre vague et seule l'œuvre faite et comprise prouvera qu'on devait trouver là *quelque chose* plutôt que *rien* »[654]. Alors que ce qui *se traduit* ainsi est la « signification conceptuelle » qui est déjà instituée et déjà *dite*, ce qui *s'exprime*, par contre, c'est le « sens » *en genèse* qui n'est rien moins que *quelque chose à dire*. Ce qui porte ce « sens », Merleau-Ponty l'appelle dans *La prose du monde* – de la même façon que dans la *Phénoménologie de la perception* – « langage parlant »[655], « langage opérant ou constituant »[656] ou « langage conquérant »[657]. Ce « langage parlant » est celui qui « apparaît quand le langage constitué, soudain décentré, privé de son équilibre, s'ordonne à nouveau pour apprendre au lecteur, – et même à l'auteur, – ce qu'il ne savait ni penser ni dire », et qui « ne se borne pas à énoncer ce que nous savions déjà, mais nous introduit à des expériences étrangères, à des perspectives qui ne seront jamais les nôtres »[658]. Alors que le « langage parlé » est « celui que le lecteur apportait avec lui », ou encore « la masse des rapports de signes établis à significations disponibles [« conceptuelles »] », le « langage parlant » est « l'interpellation que le livre adresse au lecteur non prévu ». C'est précisément dans ce « langage parlant » que l'on trouve la « puissance » de l'expression.

Cette puissance de l'expression propre au « langage parlant » se traduit aussi par l'« excès » de la parole. Merleau-Ponty écrivait déjà dans la *Phénoménologie* que la parole est « l'excès de notre existence sur l'être naturel »[659]. Dans *La prose du monde*, en définissant le « sens » de la parole comme « ce qui est à dire », il en arrive à penser que le phénomène de l'expression consiste dans le fait qu'une parole *excède* tout ce qui a déjà été dit et *se devance même elle-même*[660]. Si l'expression merleau-pontienne se distingue de la traduction d'une pensée déjà faite, c'est aussi parce qu'elle désigne ainsi l'« excès » même de « ce qui est à dire » sur ce qui a déjà été dit. L'expression s'effectue en excédant tout « être naturel » et tout ce qui s'est déjà dit, et dans cette exacte mesure l'expression ne se borne pas à « énoncer ce que nous savions déjà », mais *elle nous apprend ce que nous ne savions pas encore*.

Signalons une autre caractéristique particulière de l'expression merleau-pontienne,

---

654 SNS, 24-25.
655 PM, 20.
656 PM, 22.
657 PM, 127.
658 PM, 127.
659 PP, 229.
660 PM, 182.

à savoir l'*incomplétude* ou l'*imperfection* inhérente à l'expression. Nous avons déjà montré dans notre cinquième chapitre (de la première partie) que l'« inachèvement » essentiel au monde perçu sert de *moteur* à l'opération d'expression. Le monde est par essence *inachevé* et nous apparaît dès lors comme quelque chose « à toucher », « à voir », « à franchir » et « à prendre », etc. Ainsi, le monde nous offre plusieurs possibilités d'expérience, et notre acte d'expression continue à s'effectuer *à l'infini* en vue d'un *achèvement complet* du monde qui n'est en principe pas possible. Par conséquent, de même que le monde lui-même, l'expression ne parvient jamais à l'achèvement. Elle demeure toujours inachevée ou – si l'on veut – *incomplète*. Comme le remarque Barbaras, chez Merleau-Ponty, « l'idée d'une expression complète fait non-sens »[661].

Cette *incomplétude* est aussi censée être inhérente à l'expression dans *La prose du monde* :

> De même, l'expression n'est jamais absolument expression, l'exprimé n'est jamais tout à fait exprimé, il est essentiel au langage que la logique de sa construction ne soit jamais de celles qui peuvent se mettre en concepts, et à la vérité de n'être jamais possédé, mais seulement transparente à travers la logique brouillée d'un système d'expression qui porte les traces d'un autre passé et les germes d'un autre avenir[662].

Merleau-Ponty ne parle certes plus ici d'« inachèvement » du monde, mais il n'en demeure pas moins que le philosophe pense que l'expression ne peut pas par essence être *absolue* ni *parfaite*. Aucun « exprimé » n'épuise lui-même l'acte d'expression. Comme le relève bien E. Bimbenet, « la même imperfection qui grevait le monde de la perception » s'inscrit aussi « au cœur du monde de l'expression »[663]. Mais pourquoi l'expression *absolue* et *parfaite* n'est-elle pas possible ici ? Il y a selon nous une double raison à cela. C'est en premier lieu parce que « [n]os actes d'expression dépassent leurs données de départ vers un autre art [d'expression] »[664]. Comme nous l'avons montré dans notre analyse de l'histoire de la peinture (soit dans notre septième

---

[661] Babaras, « De la parole à l'être : le problème de l'expression comme voie d'accès à l'ontologie », art. cit., p. 73.
[662] PM, 52-53.
[663] Étienne Bimbenet, *Nature et humanité. Le problème anthropologique dans l'œuvre de Merleau-Ponty* (Paris, Vrin, coll. « Histoire de la philosophie », 2004), p. 218.
[664] PM, 97-98.

chapitre), l'expression tend essentiellement à « aller plus loin » en oubliant complètement son propre passé. L'expression ne s'enferme pas en elle-même ni dans son passé, mais elle s'ouvre toujours à un avenir (à une autre forme), est appelée par lui et se dépasse vers lui. En ce sens précis, l'expression ne se fixe jamais dans une forme absolue et complète.

La deuxième raison pour laquelle l'expression reste incomplète consiste en ceci que l'expression est « une opération qui tend à sa propre destruction puisqu'elle se supprime à mesure qu'elle s'accrédite, et s'annule si elle ne s'accrédite pas »[665], et selon Merleau-Ponty « [c]'est ainsi qu'on ne saurait concevoir d'expression qui soit définitive puisque les vertus mêmes qui la rendent générale la rendent du même coup insuffisante ». L'expression ne peut pas être *définitive* parce qu'elle tend aussi à *se détruire*. Mais que veut dire alors cette « (auto-)destruction » ? Comme nous l'avons déjà souligné à plusieurs reprises, l'un des objectifs majeurs de la philosophie merleau-pontienne de l'expression consiste à saisir le « sens » de l'expression *en sa genèse*. L'essence de l'expression est selon le philosophe à son « état naissant ». Par conséquent, s'il arrive que l'expression « s'accrédite » – c'est-à-dire *s'institue* –, alors sa propre puissance *s'évanouit* et *disparaît*. Mais à l'inverse, si l'expression « ne s'accrédite pas » (ne s'institue pas), elle *avorte* et se réduit à rien (comme le montre le cas de la peinture). Ainsi, dans tous les cas, l'expression *est elle-même destinée à se détruire* (c'est probablement pour cela que Merleau-Ponty parle à son propos d'une « entreprise paradoxale »[666]). C'est la seconde raison pour laquelle l'expression ne peut jamais être absolue ni complète.

L'acquis le plus important de *La prose du monde* concernant le problème de l'expression est indubitablement l'idée de « devenir du sens ». Comme l'a bien montré Merleau-Ponty dans le chapitre sur « l'algorithme et le mystère du langage », le « sens » *devient* dans le mouvement de l'expression. Nous avons dit précédemment que le motif de l'*auto-réalisation* – qui constitue en fait l'unique définition de la notion d'expression – n'est plus au premier plan dans *La prose du monde*. Mais on peut cependant relever un acte du même type que l'auto-réalisation dans l'idée de « devenir du sens ». Comme nous l'avons déjà précisé dans le neuvième chapitre, le « devenir du sens » est le *devenir soi-même du sens* : le « sens », dans son propre « devenir », ne se transforme pas en autre chose que lui-même mais *devient lui-même*. C'est-à-dire que le « sens », *en devenant*, tend à *s'approcher de lui-même*, à *s'atteindre lui-même* et donc,

[665] PM, 51.
[666] PM, 51.

pourrait-on dire, à *se réaliser*. Le « devenir » est dès lors ici synonyme de l'opération expressive d'*auto-réalisation*[667]. Dans *La prose du monde*, on peut ainsi assimiler le « devenir du sens » à l'opération même de l'expression.

Il nous faut en outre souligner l'*imprévisibilité* propre à cette opération expressive. L'expression merleau-pontienne est aux antipodes de l'idée selon laquelle l'expression est l'acte de la conscience qui « ne saurait trouver dans les choses que ce qu'elle y a mis »[668]. De plus, Merleau-Ponty refuse constamment dans *La prose du monde* l'idée de « monde intelligible où tout soit d'avance signifié »[669]. Contrairement à ces idées, l'expression merleau-pontienne est pour l'essentiel un acte *tâtonnant* : elle ne sait en effet pas d'où elle vient et vers où elle va, pas plus qu'elle ne sait ce qu'elle signifiera elle-même. Rien n'est donc prévu dans le mouvement de l'expression. Si cette dernière consiste à *se réaliser* ou à *devenir elle-même*, cela ne signifie pas pour autant qu'il existe un *guide* qui dirige ces réalisations et devenirs. Bien au contraire, l'expression *s'effectue sans aucune prévision*. Cette *imprévisibilité* est aussi caractéristique de toute expression, et dans cette mesure il apparaît légitime de parler – comme le signale J.-Y. Mercury – d'« aventure »[670] de l'expression.

Or, cette expression radicalement imprévisible se rapproche de la « dialectique » de Hegel. En effet, la dialectique hégélienne est selon Merleau-Ponty

> *une marche qui crée elle-même son cours et retourne en soi-même*, un mouvement donc sans autre guide que sa propre initiative, et qui pourtant ne s'échappait pas hors de lui-même, se recoupait ou se confirmait de cycle en cycle, – c'était donc un autre nom pour le phénomène d'expression sur lequel nous avons insisté, qui se reprend de proche en proche et se relance comme par un mystère de rationalité[671].

Merleau-Ponty a traité du problème de la dialectique dans ses cours au Collège de

---

[667] Il faut pourtant signaler que ce « devenir » du « sens » comme *auto-réalisation* se produit dans un « écart » étranger à lui-même, et ne parvient jamais à combler cet écart (rappelons l'« incomplétude » de l'expression). Pour emprunter les termes de Waldenfels, « l'expression transforme l'étranger en propre sans abolir l'étrangeté » (Waldenfels, *art. cit.*, p. 341).
[668] PM, 199.
[669] PM, 82.
[670] « Il y a bien une aventure de l'expression qui n'est autre que son inachèvement, son incomplétude puisque nous n'en avons jamais fini avec elle. Incomplétude essentielle, analogue à celle de la peinture qui perdure parce qu'en un sens le monde est toujours à peindre. » (Jean-Yves Mercury, *Approches de Merleau-Ponty*, Paris, L'Harmattan, coll. « Ouverture philosophique », 2003, pp. 57-58)
[671] PM, 120.

France pour l'année 1955/1956, mais dans *La prose du monde*, il découvre déjà un autre aspect de cette dialectique hégélienne : la dialectique comme « phénomène d'expression ». Si l'on prend souvent la dialectique hégélienne comme une « puissance d'erreur, de mensonge et d'échec », une « transformation du bien en mal » et une « fatalité de déception », ce n'est qu'à cause de « l'indigence de la pensée marxiste » ou de « la paresse de la pensée non-marxiste », et ce n'est, aussi chez Hegel, qu'« une de ses faces »[672]. Bien au contraire, la dialectique hégélienne consiste en réalité dans le mouvement qui *crée lui-même son propre chemin* et qui, en empruntant ce chemin, *retourne* paradoxalement *en lui-même*. Selon Merleau-Ponty, un tel double mouvement dialectique s'identifie au « phénomène d'expression ». C'est dire que l'expression merleau-pontienne se caractérise aussi par ce mouvement dialectique hégélien. L'expression retourne en elle-même en prenant la voie qu'elle s'est elle-même frayée, et ce sans aucun autre « guide » qu'elle-même. Le mouvement d'*auto-réalisation* de l'expression se traduit ainsi par la *dialectique* hégélienne.

Soulignons pour terminer cette section la position de la *subjectivité* dans la philosophie de l'expression. Nous avons déjà énoncé dans notre deuxième chapitre que la subjectivité merleau-pontienne est toujours *en mouvement*. La subjectivité constitue dans la *Phénoménologie de la perception* un système purement dynamique dont le noyau est le « cogito silencieux ». Dans *La prose du monde*, par contre, Merleau-Ponty ne traite plus du « cogito silencieux », mais la subjectivité est là aussi à concevoir comme un pur dynamisme : comme l'a bien montré l'idée de l'« expérience du dialogue », dans la problématique de l'expression, le sujet est également considéré comme une « expression », et cela signifie que le sujet n'est pas une conscience intemporelle mais qu'il *devient* et *se réalise* incessamment. Le sujet *devient* lui-même en s'engageant dans le mouvement dynamique du « sens » de la parole, à savoir dans le mouvement de l'« expression », ou bien plutôt est-ce le sujet qui est ici ce « devenir », ce dynamisme même de l'expression.

Dans la mesure où le sujet est ainsi une « expression » (un *devenir expressif*) et où le « phénomène d'expression » est essentiellement *infigurable*, le sujet n'apparaît plus comme une entité ontologique. Mais dans ce cadre de la problématique de l'expression, le sujet se perçoit comme un « style », c'est-à-dire comme un *déphasage* entre deux expressions (deux sujets). Comme nous l'avons précisé dans notre huitième chapitre, le « style » est la seule trace visible du phénomène du « sens » qui est lui-même

[672] PM, 119-120.

radicalement infigurable, et c'est à travers ce « style » que nous *apparaît* le sujet qui est toujours en mouvement dynamique de l'expression.

2. La philosophie de l'expression dans **Éloge de la philosophie**

Nous avons résumé dans la section précédente les résultats de notre deuxième partie et reformulé d'une manière brève et générale la notion merleau-pontienne de l'« expression » telle qu'elle s'expose dans *La prose du monde*.

Dans cette seconde partie du présent chapitre, nous examinerons un autre texte des années cinquante : *Éloge de la philosophie*. Comme nous l'avons déjà rappelé au début du présent chapitre, *Éloge de la philosophie* est le texte du discours que Merleau-Ponty a prononcé le jour de sa réception au Collège de France (le jeudi 15 janvier 1953). Nous voudrions souligner ici l'importance considérable de ce texte pour comprendre la philosophie merleau-pontienne de l'expression, car c'est bien dans ce cadre que Merleau-Ponty a redéployé – en traitant notamment de la philosophie de Bergson – son idée d'« expression », et ce de manière plus claire et plus intéressante que dans d'autres textes.

En plus de l'« expression », cette conférence porte en effet sur de nombreux sujets (tels que l'être, la durée, l'intuition, Dieu, le langage, l'histoire, la vérité, les philosophies de Hegel et de Marx et même « [l]a vie et la mort de Socrate »[673]), et il ne nous sera pas possible dans les limites du présent chapitre de les aborder tous de manière suffisamment détaillée. Nous nous bornerons ainsi à thématiser ici le problème de l'« expression » que soulève Merleau-Ponty dans ce texte.

2-1. La théorie de l'« expressivité » de Louis Lavelle

Conformément à la tradition, Merleau-Ponty commence ce discours par un éloge de ses trois prédécesseurs au Collège de France, à savoir Louis Lavelle, Édouard Le Roy et Henri Bergson. Parmi eux, c'est à Bergson qu'il consacre les pages les plus nombreuses et l'analyse la plus attentive. Mais cela ne signifie pas nécessairement que les deux premiers n'aient aucune importance dans cette conférence. C'est ainsi dans le commentaire des œuvres de Lavelle qu'on relève la première esquisse de la théorie merleau-pontienne de l'expression, et la lecture des textes de Le Roy permet à notre

[673] EP, 39.

philosophe de découvrir un autre aspect du bergsonisme qui reste peu connu malgré sa remarquable ampleur.

Examinons en premier lieu le commentaire de Lavelle. Louis Lavelle (1883-1951), ancien professeur au Collège de France, fut un philosophe métaphysicien réputé notamment pour une série d'œuvres intitulée *La Dialectique de l'éternel présent* et composée de cinq volumes : *De l'Être* (1928), *De l'Acte* (1937), *Du Temps et de l'Éternité* (1945), *De l'Âme humaine* (1951) et *De la Sagesse* (ouvrage inachevé). Sa pensée est traditionnellement censée relever de la « philosophie de l'esprit ».

Il y a deux points à signaler dans la lecture merleau-pontienne de Lavelle concernant le problème de l'expression : le « paradoxe d'un être total » et la « théorie de l'expressivité ».

Pour expliquer le premier point, lisons tout d'abord le passage suivant :

> Ce qui fait le philosophe, c'est le mouvement qui reconduit sans cesse du savoir à l'ignorance, de l'ignorance au savoir, et une sorte de repos dans ce mouvement... Même des conceptions aussi limpides que celles de M. Lavelle, et aussi délibérément orientées vers l'être sans restriction, vérifieraient cette définition du philosophe. M. Lavelle donnait pour objet à la philosophie « ce tout de l'être où notre être propre vient s'inscrire par un miracle de tous les instants ». Il parlait de miracle parce qu'il y a là un paradoxe : le paradoxe d'un être total, qui donc est par avance tout ce que nous pouvons être et faire, et qui pourtant ne le serait pas sans nous et a besoin de s'augmenter de notre être propre. Nos rapports avec lui comportent un double sens, le premier selon lequel nous sommes siens, le second selon lequel il est nôtre[674].

Lavelle est généralement connu pour avoir avancé l'idée d'« une participation à l'être universel »[675], selon laquelle le « monde » – qui doit être proprement le « trésor profond où l'homme naïf croit trouver le sens primordial de l'être » – est « sans épaisseur et sans mystère propre » et « n'a pas d'intérieur », et selon laquelle également « [e]n nous et en nous seulement nous pouvons toucher l'intérieur de l'être, puisque c'est là seulement que nous trouvons un être qui a un intérieur et n'est même rien d'autre que cet intérieur »[676]. Pour Lavelle (et pour la « philosophie de l'esprit »

[674] EP, 14-15.
[675] EP, 16.
[676] EP, 15-16.

en général), l'« être » est ce qui est essentiellement l'*Un* parménidien et qui dès lors nous apparaît comme *univoque*. L'être est toujours infini et pur et s'identifie donc souvent à Dieu. La « participation » à cet être « total », « universel » et « sans restriction », qui constitue pour Lavelle la tâche même de la philosophie, n'est rendue possible, selon lui, que dans ma pure « intériorité ». Comme nous l'explique Merleau-Ponty, dans la perspective de cette idée lavellienne, « [m]on seul commerce est avec une intériorité parfaite ». Lavelle est en ce sens l'un des philosophes « qui ont voulu faire une philosophie toute positive »[677]. Toutefois, mon rapport purement intérieur à cet « être universel » n'est pas seulement unilatéral : il y a en outre un autre rapport inverse, *de l'être à nous*. L'« être universel » n'est pas lui-même nécessairement absolu ni complet mais, quoiqu'il contienne « par avance tout ce que nous pouvons être et faire », l'être « ne le serait pas sans nous et a besoin de s'augmenter de notre être propre ». C'est ce double rapport (rapport d'*aller-retour*) entre l'être et nous que Lavelle qualifie de « miracle » et que Merleau-Ponty appelle « paradoxe d'un être total ».

En fait, le même type de « paradoxe » que celui propre au rapport entre l'être et nous-mêmes se retrouve aussi dans l'« expression ». Alors que notre opération d'expression ne devient possible que dans la « langue » qui est l'ensemble de tout ce qui a déjà été exprimé, et qu'elle n'est en ce sens toujours qu'une partie de la langue, l'expression est par ailleurs aussi *étrangère* à cette langue et la *détruit* même en tant qu'ensemble de *paroles toutes faites*. L'acte d'expression vise ainsi à *détruire* (une partie de) la langue, mais c'est à travers cette destruction que la langue *s'actualise* et *se réalise* elle-même. La langue constitue elle-même un système apparemment complet et fermé sur lui-même, et pourtant elle a toujours besoin d'être encore *actualisée* et *réalisée* par notre opération d'expression. Il s'agit là du *paradoxe de l'expression*[678].

---

[677] EP, 14.

[678] B. Waldenfels remarque qu'il existe un autre « paradoxe de l'expression » chez Merleau-Ponty. Il écrit ainsi qu'« [i]l y a paradoxe dans la relation entre l'expression actuelle et ce qui *est encore à exprimer* – et ses moyens, ses voies, ses formes, bref : les EXPRESSIONS TOUTES FAITES dans lesquelles quelque chose est *déjà exprimé*, que ce soit dans un langage défini ou dans une sorte de *prélangage* antérieur à tout langage défini » (Waldenfels, *art. cit.*, p. 335) et aussi qu'« [u]ne expression que l'on devrait entièrement à celui qui s'exprime ne serait plus une expression *créatrice*, alors qu'une création qu'on ne lui devrait pas du tout ne serait plus une *expression* créatrice » (*ibid.*, p. 341). Ce « paradoxe » qui est propre à l'expression « pure » et « créatrice » et qui « se distingue des paradoxes logiques » (*ibid.*, p. 337) ne peut pas *se résoudre* comme des problèmes logiquement solubles. Bien au contraire, selon Waldenfels, ce paradoxe nous montre bien que « l'acte d'expression s'incorpore dans un *faire* », qu'« [i]l arrive, il se produit quelque chose dans l'expression, quelque chose vient à exprimer, un seuil est franchi », et aussi que « [l]'unité n'est pas pensée,

On peut formuler ce « paradoxe de l'expression » (de la même façon que le paradoxe de l'« être total ») ainsi : la langue (l'exprimé) doit être un système complet contenant d'avance tout ce que nous allons exprimer, mais elle ne l'est pas sans chaque acte d'exprimer qui *réalise* ses possibilités.

Venons-en maintenant au deuxième point évoqué plus haut, à savoir la « théorie de l'expressivité ». Merleau-Ponty écrit toujours à propos de Lavelle :

> La pensée sans langage, dit M. Lavelle, ne serait pas une pensée plus pure : ce ne serait plus qu'une intention de penser. Et son dernier livre offre une théorie de l'expressivité qui fait de l'expression, non pas « une image fidèle d'un être intérieur déjà réalisé, mais le moyen même par lequel il se réalise »[679].

Il s'agit ici d'une citation de *l'Âme humaine*[680]. Cette citation nous porte à croire que l'idée merleau-pontienne d'*expression comme auto-réalisation* a sa source dans ce livre de Lavelle de 1951. Mais, comme nous l'avons déjà souligné à maintes reprises, c'est dans le cours de 1949 qu'a été élaborée pour la première fois cette idée d'expression chez Merleau-Ponty. De plus, il écrit déjà dans *La structure du comportement* (rédigée en 1938) au sujet du rapport entre l'âme et le corps que le « moyen d'expression » est le « moyen de s'effectuer »[681]. Dans ce premier ouvrage du philosophe s'affirme déjà la nécessité de « retrouver sous les langages empiriques, accompagnement extérieur ou vêtement contingent de la pensée, la *parole* vivante qui en est la seule effectuation, où le sens se formule pour la première fois, se fonde ainsi comme sens et devient disponible pour des opérations ultérieures »[682]. Il serait par conséquent erroné de considérer que Merleau-Ponty s'est inspiré du livre de Lavelle pour définir l'expression comme une *auto-réalisation*. Il semble plus juste de dire que Merleau-Ponty a retrouvé dans ce livre la même idée qu'il avait alors déjà conçue de l'expression.

Dans tous les cas, il n'en demeure pas moins évident que Merleau-Ponty apprécie la théorie lavellienne de l'« expressivité » et que cette théorie coïncide avec l'idée

---

elle est faite » (*ibid.*, pp. 336-337). Le « paradoxe de l'expression » n'est ainsi pas *résolu* mais il est *vécu* dans un « faire » de notre acte d'expression.

[679] EP, 17.

[680] Louis Lavelle, *De l'Âme humaine*, quatrième volume de *La Dialectique de l'éternel présent* (Paris, Aubier, 1951), p. 393.

[681] SC, 226.

[682] SC, 227. Nous soulignons.

proprement merleau-pontienne d'*expression comme auto-réalisation*. L'« être universel » ne repose pas seulement en nous-même mais *se réalise* dans l'opération d'expression que nous effectuons. C'est en effet à travers cette opération même que s'établit le double rapport (d'*aller-retour*) entre l'être et nous. En résumé, la « participation » à l'être est aussi l'« (auto-)expression » de l'être.

Citons pour terminer un autre passage dans lequel Merleau-Ponty résume à sa manière l'essentiel de la pensée de Lavelle, et qui semble aussi traduire l'essentiel de son idée d'expression :

> Le fond de la pensée de M. Lavelle était peut-être que le déploiement du temps et du monde est une même chose avec leur consommation dans le passé. Mais ceci veut dire aussi qu'on ne dépasse le monde qu'en y entrant et que, d'un seul mouvement, l'esprit use du monde, du temps, de la parole, de l'histoire et les anime d'un sens qui ne s'use pas. La fonction de la philosophie serait alors d'enregistrer ce passage du sens plutôt que de le prendre comme fait accompli[683].

2-2. Bergson et la philosophie de l'expression

Bergson est sans aucun doute l'un des penseurs qui ont eu le plus d'impact sur la formation de la philosophie de Merleau-Ponty. Comme l'écrit bien F. Caeymaex, « Merleau-Ponty, lui, pense avec et à travers Bergson ; il pense en lui, et Bergson se pense en lui »[684]. Or, son attitude envers la philosophie bergsonienne est en général (souvent sévèrement) critique, du moins dans ses deux premiers ouvrages, et ce malgré leur goût commun pour le « devenir » ou la « créativité ». Dans *La structure du comportement*, Merleau-Ponty écrit par exemple : « [l]e rapport de l'élan vital à ce qu'il produit n'est pas pensable, il est magique »[685] ; et d'ajouter : « [l]'idée bergsonienne d'une 'perception pure', c'est-à-dire adéquate à l'objet ou identique à lui, est donc inconsistance »[686]. Dans la *Phénoménologie de la perception*, il distingue cette fois clairement « l'expérience des phénomènes » d'« une intuition au sens de

[683] EP, 17-18.
[684] Florence Caeymaex, *Sartre, Merleau-Ponty, Bergson. Les phénoménologies existentialistes et leur héritage bergsonien* (Hildesheim/Zurich/New York, Olms, coll. « Europaea Memoria », 2005), p. 273.
[685] SC, 171.
[686] SC, 230.

Bergson »[687], mais aussi le « monde vécu » de « l'intériorité bergsonienne » qui est ignorée « de la conscience naïve »[688], et repousse ces dernières. L'auteur souligne dans cet ouvrage de 1945 que « [l]'erreur de Bergson est de croire que le sujet méditant puisse se fondre avec l'objet sur lequel il médite, le savoir se dilater en se confondant avec l'être »[689], et affirme également que le « corps » reste pour Bergson « ce que nous avons appelé le corps objectif, la conscience une connaissance, le temps reste une série de 'maintenant' »[690]. La philosophie bergsonienne, qui semble être entièrement appuyée – aux yeux du Merleau-Ponty de ces deux premiers travaux – sur l'idée d'une coïncidence intuitive de la conscience avec l'être même, se démarque certes de la simple philosophie réflexive dont l'essence est dans « la notion d'une conscience constituante universelle ». Mais dès lors que « nous ne pouvons pas davantage devenir tout entier conscience, nous ramener à la conscience transcendantale » (comme l'affirment les philosophies réflexives), et aussi que « [n]ous ne sommes jamais comme sujet méditant le sujet irréfléchi que nous cherchons à connaître » (comme le croit la philosophie bergsonienne)[691], Merleau-Ponty refuse non seulement la philosophie réflexive mais aussi celle de Bergson[692].

Néanmoins, le philosophe change d'attitude dans *Éloge de la philosophie*. Il distingue clairement dans ce texte *deux types* de bergsonisme qui s'opposent l'un à l'autre et qu'on pourrait respectivement qualifier de bergsonisme *positif* et de bergsonisme *négatif*[693]. Le bergsonisme *négatif* a ses racines dans « ce que Bergson avait à dire »[694], alors que le bergsonisme *positif* est fondé sur *ce qu'il avait effectivement dit*.

---

[687] PP, 70.
[688] PP, 71.
[689] PP, 76.
[690] PP, 93-94.
[691] PP, 76. Alors que « l'erreur de Bergson est de croire que le sujet méditant puisse se fondre avec l'objet sur lequel il médite, le savoir se dilater en se confondant avec l'être », « l'erreur des philosophies réflexives est de croire que le sujet méditant puisse absorber dans sa méditation ou saisir sans reste l'objet sur lequel il médite, notre être se ramener à notre savoir ».
[692] Sur cette critique merleau-pontienne de la philosophie de Bergson, voir aussi Renaud Barbaras, *Le tournant de l'expérience. Recherches sur la philosophie de Merleau-Ponty*, op. cit., pp. 33-61.
[693] Dans un autre texte portant également sur la philosophie de Bergson, écrit en 1959 et intitulé « Bergson se faisant », Merleau-Ponty soutient aussi qu'« il y a deux bergsonismes », à savoir le bergsonisme « de l'audace » et le bergsonisme « rétrospectif ou de l'extérieur » (S, 297). Cette distinction nous semble bien correspondre à celle que nous avons établie entre le bergsonisme positif et le bergsonisme négatif dans *Éloge de la philosophie*.
[694] EP, 21.

Commençons par préciser le sens du bergsonisme *positif*, qui représente un aspect bien connu de la philosophie bergsonienne. Merleau-Ponty écrit dans *Éloge de la philosophie* qu'il y a chez Bergson « une manière toute positive de présenter l'intuition de la durée, celle de la ma[t]ière et de la vie, celle de Dieu »[695]. Cette « manière toute positive » est spécifique de ce que nous appelons ici le bergsonisme *positif*. Selon cette manière positive, l'intuition est la pure coïncidence avec l'objet qu'elle intuitionne, et la conscience devient « facteur cosmologique »[696] et s'identifie finalement à « Dieu ». Ce *prétendu* bergsonisme n'accepte aucune idée de « vide », de « non-être », de « néant » et de « désordre », c'est-à-dire aucune *négativité*, et il n'y a donc en l'occurrence que « [p]lénitude de la durée, plénitude primordiale de la conscience cosmologique, plénitude de Dieu », qui résultent toutes d'« une théorie de l'intuition comme coïncidence ou contact »[697].

Chez Bergson, cette « manière toute positive » détermine aussi le sens de la « philosophie ». Selon Merleau-Ponty, dans le cadre du bergsonisme *positif*,

> La philosophie, la vraie pensée, qui est toute positive, retrouvera ce contact naïf toujours supposé par l'appareil de la négation et du langage : elle sera, Bergson l'a souvent dit, « fusion » avec les choses, ou encore « inscription », « enregistrement », « empreinte » des choses en nous, elle cherchera moins à « résoudre » les problèmes classiques qu'à les « dissoudre ». « Acte simple », « vue sans point de vue », accès direct et sans symboles interposés à l'intérieur des choses, toutes ces formules célèbres de l'intuition en font une prise massive sur l'être, sans exploration, sans mouvement intérieur du sens[698].

Ainsi, de même que toute *négativité*, le bergsonisme *positif* exclut de la philosophie toute possibilité d'« exploration » et de « mouvement intérieur du sens », qui est synonyme, pour Merleau-Ponty, de la philosophie même.

Comme nous l'avons vu précédemment, Merleau-Ponty a déjà critiqué ce caractère *trop positif* du bergsonisme dans *La structure du comportement* et la *Phénoménologie de la perception*. Mais selon l'auteur d'*Éloge de la philosophie*, ce bergsonisme *positif* n'est qu'« un aspect du bergsonisme, le plus facile à voir », et

695 EP, 18.
696 EP, 19.
697 EP, 20.
698 EP, 20-21.

« [c]e n'est ni le seul, ni le plus valable »[699]. C'est-à-dire qu'il y a un autre aspect du bergsonisme dont la « manière » n'est plus tout à fait positive et qui ne s'appuie pas sur la mystérieuse coïncidence avec l'objet de l'intuition. Comme nous l'avons annoncé plus haut, nous appellerons ici cet autre aspect du bergsonisme le *bergsonisme négatif*. C'est en effet le « négatif » (ou la « négativité ») qui caractérise cet autre bergsonisme. Selon Merleau-Ponty, « c'est à mesure que le négatif reparaît dans sa philosophie [de Bergson] qu'on la voit s'affirmer »[700].

Ce bergsonisme *négatif* (dont l'importance a été pour la première fois signalée par les recherches de Le Roy[701]) porte sur le « mouvement intérieur » de la pensée de Bergson, qui « anime les intuitions, relie l'une à l'autre, et souvent renverse les rapports initiaux »[702], et qui se base sur « ce que Bergson avait à dire ». Ce qui nous importe, c'est que Merleau-Ponty traduit ce « mouvement intérieur » du bergsonisme *négatif* en employant les termes de « philosophie de l'expression » : « [o]n résumerait le mouvement interne du bergsonisme en disant que c'est le passage d'une philosophie de l'impression à une philosophie de l'expression »[703]. Le bergsonisme *négatif* est ainsi pour Merleau-Ponty une « philosophie de l'expression », et c'est dans les analyses de ce bergsonisme *négatif* que l'on retrouve une nouvelle fois l'idée merleau-pontienne de l'expression (et son nouveau développement).

Quelles sont alors les caractéristiques particulières du bergsonisme *négatif*, à savoir de la philosophie bergsonienne de l'« expression » ? Pourquoi Merleau-Ponty appelle-t-il cet autre aspect du bergsonisme « philosophie de l'expression » ? Essayons d'abord de répondre à ces questions.

Il faut premièrement faire remarquer qu'alors que le bergsonisme *positif* s'appuie sur la pure « coïncidence » intuitive avec l'objet même, l'idée centrale du bergsonisme *négatif* n'est plus cette « coïncidence » ni la « fusion » avec les choses :

> Peut-être Bergson a-t-il compris d'abord la philosophie comme simple retour à des *données*, mais il a vu ensuite que cette naïveté, seconde, laborieuse, retrouvée, ne nous fond pas avec une réalité préalable, ne nous identifie pas avec la chose même,

---

[699] EP, 21.
[700] EP, 21. Sur ce « négatif » ou cette « négativité » que Merleau-Ponty cherche à voir dans la philosophie de Bergson, voir aussi Caeymaex, *Op. cit.*, pp. 285-298.
[701] EP, 21-22.
[702] EP, 21.
[703] EP, 34.

> sans point de vue, sans symbole, sans perspective[704].

Le bergsonisme *négatif* ne repose pas sur la « coïncidence » ou la « fusion » avec la chose ou la « réalité préalable ». Selon Merleau-Ponty, ce rapport de « coïncidence » avec l'objet est remplacé ici par un autre rapport de « coexistence » ou de « complicité » :

> Ce qu'on croyait être coïncidence est coexistence[705].

> Le rapport du philosophe avec l'être n'est pas le rapport frontal du spectateur et du spectacle, c'est comme une complicité, un rapport oblique et clandestin[706].

Ce nouveau rapport de « coexistence » ou de « complicité » n'est pourtant pas un rapport de simple *parallélisme* entre nous et l'objet. C'est-à-dire que si l'on ne coïncide pas, si l'on ne se fond pas avec la chose ou l'être dans ce rapport de « coexistence », cela ne veut pas pour autant dire que l'on *se juxtapose* simplement à eux dans cette « coexistence ». Mais à l'inverse, le rapport de « coexistence » est un rapport de *dépassement intérieur*. Merleau-Ponty écrit à cet égard :

> La fameuse coïncidence bergsonienne ne signifie donc sûrement pas que le philosophe se perde ou se fonde dans l'être. Il faudrait dire plutôt s'il s'éprouve dépassé par l'être. Il n'a pas besoin de sortir soi pour atteindre les choses mêmes : il est intérieurement sollicité ou hanté par elles[707].

Ainsi, dans la relation de « coexistence », on ne coïncide plus avec la chose et on ne se juxtapose plus à elle, mais on est *sollicité, hanté* et même *dépassé* par la chose, et ce *de l'intérieur*. Pour le dire autrement, la coïncidence comme « coexistence » ou « complicité » ne signifie pas que la chose ou l'être se fondent avec nous mais qu'ils *se dépassent* en nous-même[708]. Ce *dépassement intérieur* de l'être en nous constitue la première caractéristique du bergsonisme *négatif*. Or, comme l'écrit Merleau-Ponty

---

[704] EP, 25.
[705] EP, 25.
[706] EP, 23.
[707] EP, 22-23.
[708] Rappelons que la « coexistence » avec autrui se fonde sur l'acte d'*auto-transcendance*. La « coexistence » est toujours liée chez Merleau-Ponty à une sorte de « transcendance »

dans le passage cité ci-dessus, ce rapport de « coexistence » se noue de manière *oblique*, et cela signifie nécessairement qu'il existe toujours un *écart* dans ce rapport. Merleau-Ponty parle en effet dans ce texte de « visée indirecte » ou de « distance à l'être » comme « nature propre de l'esprit »[709]. La « propriété fondamentale de notre esprit » est – dans le bergsonisme *négatif* – « de ne viser l'être qu'indirectement ou obliquement »[710]. C'est donc toujours dans un *écart* que le rapport de « coexistence » s'établit entre nous et l'être.

Merleau-Ponty souligne que la « perception » joue également un rôle important dans ce rapport de « coexistence ». Il écrit ainsi, en commentant une phrase de la « Conférence d'Oxford » de Bergson (reprise dans *La perception du changement*), que « [l]a perception fonde tout parce qu'elle nous enseigne, pour ainsi dire, un rapport obsessionnel avec l'être : il est là devant nous, et pourtant il nous atteint du dedans »[711]. Il est évident que ce « rapport obsessionnel avec l'être » désigne le rapport de « coexistence », et cela signifie aussi que le rapport de « coexistence » avec les choses est aussi un rapport *perceptif*. C'est « dans la perception actuelle et présente » « qu'il faut chercher notre rapport d'être avec les choses »[712]. Lorsque nous percevons une chose, elle éveille des « résonances » en nous et est ainsi « révélée à elle-même à travers nous »[713]. C'est de la sorte qu'on *coexiste* avec les choses dans la perception. La chose ne nous *dépasse* pas, ne nous *atteint* pas seulement, mais *se révèle* aussi à travers nous. Dans ce sens précis, la « coexistence » est ici à considérer comme un rapport d'*interdépendance* ou – plus exactement et pour utiliser une terminologie merleau-pontienne – d'*Ineinander* entre nous et l'être.

En plus de la « coïncidence », Merleau-Ponty cherche à donner un nouveau sens (toujours *négatif*) à d'autres concepts bergsoniens, en s'appuyant sur les recherches contemporaines de Gueroult, d'Hyppolite et de Le Roy. Envisageons-les rapidement pour mettre au jour le bergsonisme négatif dans sa totalité.

Merleau-Ponty écrit en premier lieu de la « durée » qu'elle était à l'origine dans l'*Essai sur les données immédiates de la conscience* « l'indivision de la vie intérieure qui se conserve toute », mais « devient dans *Matière et Mémoire* un système d'oppositions entre le vide du passé, le vide du futur et le plein du présent »[714]. Selon

[709] EP, 27-28.
[710] EP, 27.
[711] EP, 24.
[712] EP, 24.
[713] EP, 25.
[714] EP, 29.

lui, ce qui constitue la « durée », ce n'est plus la pure plénitude ni la continuité indivise de la conscience, mais en quelque sorte une *tension temporelle* entre le vide (le passé ou le futur) et le plein (le présent). Merleau-Ponty va jusqu'à dire que la « durée » est « le double néant que l'avenir et le passé opposent au présent » ou encore « une cassure dans la plénitude de l'être »[715]. Deuxièmement, en se reportant à la définition faite par Le Roy, Merleau-Ponty considère la « vie » comme « 'une finalité de tâtonnement', où la fin et les moyens, le sens et les hasards se provoquent l'un l'autre »[716]. La vie est une « finalité lourde » ou un « sens en travail », et n'a donc jamais d'« aisance souveraine de la conscience cosmologique ». Pour finir, « Dieu », qui doit être proprement une « force », « une durée plus durée que nôtre » et même une « concrétion » de toute durée et une « éternité de vie »[717], est cependant privé ici de *toute positivité*. C'est plutôt la « négativité » qui caractérise le concept de Dieu. Merleau-Ponty écrit à cet égard : « [s]i Dieu est vraiment éternité de vie, si, comme dit Bergson, 'il n'est rien de tout fait', il faudrait donc que la négativité pénétrât le Dieu 'qui est force' ». D'une part, on ne peut pas *fixer* ni *connaître* Dieu lui-même, mais en outre, Dieu ne peut jamais exister « à part d'elle [notre durée] et pour soi-même »[718]. Dans le bergsonisme *négatif*, n'ayant aucune *positivité*, Dieu n'est plus un *Absolu en soi* mais existe comme une « négativité » même.

Merleau-Ponty cherche ainsi à expliquer plusieurs concepts fondamentaux du bergsonisme en employant des termes *négatifs*, à savoir le « vide », le « néant », la « cassure » etc., et ce faisant il essaie de rendre aux concepts *positifs* bergsoniens une « composante de négativité et d'ambiguïté »[719]. C'est ainsi que se (re)constitue le bergsonisme *négatif*.

Examinons maintenant l'analyse que Merleau-Ponty fait de l'idée d'« illusion rétrospective » dans *Éloge de la philosophie*. Comme nous l'avons vu tout au long de notre étude, cette « illusion rétrospective » est profondément liée à l'essence même de l'expression. Dans la conférence de 1953, Merleau-Ponty développe à nouveau cette idée à partir des trois problèmes bergsoniens suivants : l'« intuition », le « progrès » et l'« effet rétroactif du vrai ».

L'« intuition » est sans aucun doute l'un des concepts les plus connus du

[715] EP, 31. Nous pouvons évoquer ici l'analyse merleau-pontienne de la « temporalité » que nous avons étudiée dans notre quatrième chapitre de la première partie.
[716] EP, 30.
[717] EP, 31.
[718] EP, 31.
[719] EP, 29.

bergsonisme (mais qui a en même temps « le plus embarrassé les commentateurs »[720]). Merleau-Ponty écrit à propos de cette intuition bergsonienne :

> Bergson admet que, la plupart du temps, elle n'est pas présente au philosophe que sous la forme d'une certaine 'puissance de négation' qui écarte les thèses insuffisantes. Allons-nous supposer en lui, sous ces apparences négatives, une vue positive et toute faite qui les soutiendrait ? Ce serait céder à l'illusion rétrospective. La vue globale qu'il appelle intuition peut bien orienter tout l'effort d'expression du philosophe : elle ne le contient pas en raccourci, et nous aurions tort d'imaginer dans Berkeley avant qu'il pensât et écrivît un Berkeley en raccourci qui aurait enfermé toute sa philosophie et davantage. Nous aurions tort de croire, comme Bergson l'a pourtant écrit, que le philosophe parle toute sa vie *faute* d'avoir pu dire cette « chose infiniment simple » depuis toujours ramassée « en un point unique » de lui-même : il parle aussi *pour la dire*, parce qu'elle n'est pas tout à fait avant d'avoir été dit. Il est parfaitement vrai que chaque philosophe, chaque peintre considère ce que les autres appellent son œuvre comme la plus simple ébauche d'une œuvre qui reste toujours à faire : cela ne prouve pas que cette œuvre existe quelque part en deçà d'eux-mêmes et qu'ils n'aient qu'un voile à lever pour l'atteindre[721].

Le philosophe résume ici les caractéristiques essentielles de l'« illusion rétrospective » du point de vue de l'« intuition » bergsonienne. L'« intuition » est selon lui une « puissance de négation », c'est-à-dire que l'intuition est aussi conçue comme une « négativité ». Mais si l'on croit pouvoir trouver un élément *positif* sous cette *négativité* de l'intuition, cela conduit alors à l'« illusion rétrospective ». Le *négatif* ne s'oppose pas seulement au *positif*, mais il le *fonde* également. La « négativité » est en quelque sorte le *fond* sur lequel apparaît tout être *positif*, mais d'un autre côté – comme l'est « Dieu » – elle ne peut paradoxalement pas exister sans et hors de cet être positif. Nous pouvons donc dire qu'il y a aussi un rapport de « coexistence » (c'est-à-dire d'*Ineinander*) entre le *négatif* et le *positif*, et par conséquent, si l'on croit que le *positif* existe comme tel avant et indépendamment du *négatif*, on tombe alors immédiatement dans une « illusion rétrospective ».

Comme Merleau-Ponty l'écrit dans le passage cité plus haut, il en va de même

[720] Arnaud François, *Bergson* (Paris, Ellipses, coll. « Philo-philosophes », 2008), p. 37.
[721] EP, 25-26.

pour l'« œuvre » (du philosophe ou du peintre). Lorsque le philosophe compose une « œuvre », il n'imagine pas que cette œuvre existait déjà avant et « en deçà de » lui-même. L'« œuvre » est par essence « un sens en devenir qui se construit lui-même en accord avec lui-même »[722], et si l'on croit qu'elle *préexistait* « dans une inspiration prénatale »[723] de l'auteur, avant d'être composée, sur le mode de la pure possibilité, on n'a alors affaire là aussi qu'à une « illusion rétrospective ».

Or, en étant inspiré par Gueroult, Merleau-Ponty applique cette idée de « sens en devenir » à la notion d'« intuition » : il écrit que « le propre de l'intuition est d'appeler un développement, de devenir ce qu'elle est », et aussi que l'intuition est « *lecture*, art de saisir un sens à travers un style et avant qu'il ait été mis en concepts »[724]. L'« intuition », en tant que « négativité », n'est ainsi pas une contemplation passive ni un acte de représentation, mais elle est l'acte de saisir un « sens en devenir » (non conceptuel) à travers le « style » qui est, comme nous l'avons déjà montré, la seule *trace* que laisse le « devenir du sens », et dans cette perspective l'intuition n'est plus un acte relevant d'une « conscience cosmologique », mais elle est elle-même *en devenir*, et consiste à « devenir ce qu'elle est ».

Il est notoire que Bergson, partout dans ses écrits, critique le concept téléologique de « progrès » (et également le concept darwinien – non « créateur » – d'« évolution »). Mais cette « critique de l'idée de progrès chez Bergson vise », nous dit Merleau-Ponty, « un progrès sans contingence et qui ferait de soi-même »[725], et selon lui « [c]'est là un cas particulier de l'illusion rétrospective ». C'est-à-dire que la critique bergsonienne du « progrès » est liée pour Merleau-Ponty à celle de l'« illusion rétrospective ». Selon lui, cette « illusion » consiste ici à voir « dans un événement du passé la préparation de notre présent, alors que ce passé a été 'un acte complet' en son temps et que c'est la réussite présente qui le transforme en esquisse »[726]. Ce qui nous importe, c'est que Merleau-Ponty affirme ici la possibilité d'une « histoire prospective »[727] – qui s'oppose essentiellement à l'idée *rétrospective* de « progrès » et qui est aussi, d'après lui, « une expérience cherchant son accomplissement ». Selon les dires de Merleau-Ponty, Bergson admet lui-même plus tard un progrès « à condition que ce ne soit pas une force qui agirait de soi, qu'on le définisse non par une *idée*, mais par une

[722] EP, 26.
[723] EP, 26.
[724] EP, 27.
[725] EP, 33.
[726] EP, 33.
[727] EP, 33.

constante d'*orientation* et qu'on comprenne qu'il est à faire autant qu'à constater »[728] ; et ce « progrès », étant toujours « à faire » et toujours engagé dans une « contingence », ne serait rien d'autre que ce que Merleau-Ponty appelle « histoire prospective ».

Il convient de remarquer ici que dans *Éloge de la philosophie*, Merleau-Ponty insiste souvent sur l'importance de la « contingence », notamment en traitant du problème de l'histoire (« prospective »). Il écrit par exemple à cet égard : « [l]'être qui est premier par rapport au néant, ce n'est donc pas l'être naturel ou positif des choses, c'est, Bergson le dit lui-même, l'existence au sens kantien, la contingence radicale »[729] ; et d'ajouter : « [i]l [le philosophe] ne met son espoir dans aucun destin, même favorable, mais justement dans ce qui en nous n'est pas destin, dans la contingence de notre histoire, et c'est sa négation qui est position »[730]. Cette « contingence radicale » – et même *négative* – n'est cependant pas un « défaut dans la logique de l'histoire », mais elle en est la « condition »[731]. C'est-à-dire que c'est cette « contingence radicale » qui *propulse* pour ainsi dire notre histoire. Merleau-Ponty dit en effet à propos de l'histoire de la « langue » que « [l]e fait contingent, repris par la volonté d'expression, devient un nouveau moyen d'expression qui prend sa place et a un sens dans l'histoire de cette langue »[732]. Cette « histoire de la langue », qui est à la fois *systématique* et *contingente* et que nous avons dès lors qualifiée d'« histoire de l'institution » dans notre septième chapitre, est l'histoire comme « pur fait ou événement » qui « introduit dans le système auquel on l'incorpore un mouvement intérieur qui le déchire », et cette histoire doit donc être distinguée de l'histoire « universelle, comprise, accomplie, morte »[733] – à savoir l'histoire « rétrospective ». Toutefois, il nous faut aussitôt ajouter que ce que Merleau-Ponty cherche vraiment dans l'histoire, ce n'est précisément pas une simple contingence qui serait synonyme d'un désordre, mais plutôt une « rationalité dans la contingence » ou une « union de la contingence et du sens »[734]. La « contingence radicale », en étant reprise « par la volonté d'expression », devient alors un sens, une logique et une rationalité dans l'histoire. Ainsi, l'« histoire prospective » est aussi le lieu où une « contingence » se transforme en un « sens »[735].

---

[728] EP, 33.
[729] EP, 28.
[730] EP, 47.
[731] EP, 54.
[732] EP, 56.
[733] EP, 51.
[734] EP, 56.
[735] Concernant la critique de « l'intuition bergsonienne de l'histoire » de Merleau-Ponty, voir

Revenons-en maintenant à l'« illusion rétrospective ». Le dernier problème bergsonien dans lequel Merleau-Ponty entend développer cette idée d'« illusion » est celui de l'« effet rétroactif du vrai » :

> Ce que nous appelons l'expression n'est qu'une autre formule d'un phénomène sur lequel Bergson ne s'est pas lassé de revenir, et qui est l'effet rétroactif du vrai. L'expérience du vrai ne peut s'empêcher de se projeter elle-même dans le temps qui l'a précédée[736].

Comme on le sait, Bergson s'est souvent référé à un « effet rétroactif du vrai », ou encore à un « mouvement rétrograde du vrai ». Il écrit par exemple dans *La pensée et le mouvant* :

> Les choses et les événements se produisent à des moments déterminés ; le jugement qui constate l'apparition de la chose ou de l'événement ne peut venir qu'après eux ; il a donc sa date. Mais cette date s'efface aussitôt, en vertu du principe, ancré dans notre intelligence, que toute vérité est éternelle. Si le jugement est vrai à présent, il doit, nous semble-t-il, l'avoir été toujours. Il avait beau n'être pas encore formulé : il se posait lui-même en droit, avant d'être posé en fait. À toute affirmation vraie nous attribuons ainsi un effet rétroactif ; ou plutôt nous lui imprimons un mouvement rétrograde. Comme si un jugement avait pu préexister aux termes qui le composent ![737]

Dans notre expérience peut toujours fonctionner une « logique de rétrospection » qui est « notre logique habituelle ». Cette logique « ne peut pas ne pas rejeter dans le passé, à l'état de possibilités ou de virtualités, les réalités actuelles, de sorte que ce qui est composé maintenant doit, à ses yeux, l'avoir été toujours », et « [s]i elle [cette logique] repousse dans le passé, sous forme de possible, ce qui surgit de réalité dans le présent, c'est justement parce qu'elle ne veut pas admettre que rien surgisse, que quelque chose se crée, que le temps soit efficace »[738]. Bien que la « durée » soit définie par Bergson

---

aussi D. Belot, « 'Un tableau de l'histoire humaine' : Merleau-Ponty au-delà de Bergson » (*art. cit.*).

[736] EP, 35.

[737] Henri Bergson, *La pensée et le mouvant* (1934) (Paris, PUF, coll. « Quadrige », 2009), p. 14.

[738] *Ibid.*, p. 19.

comme « création continuelle, jaillissement ininterrompu de nouveauté »[739], cette « logique de rétrospection », produisant l'« effet rétroactif », ne voit « rien d'absolument nouveau ». Bergson souligne qu'une telle logique est bien « ancrée dans notre intelligence », dans notre jugement portant sur le « vrai ». Le « mouvement rétrograde du vrai » est, comme le dit Merleau-Ponty (mais aussi comme nous l'avons déjà précisé dans le chapitre précédent), une « propriété fondamentale de la vérité »[740].

Il paraît évident que ce que Merleau-Ponty appelle « illusion rétrospective » a sa source dans cette conception bergsonienne de l'« effet rétroactif du vrai », et selon le passage cité plus haut, cet « effet rétroactif » est propre non seulement au « vrai » mais aussi à l'« expression » en général. Merleau-Ponty écrit d'ailleurs : « [l]'expression s'antidate elle-même et postule que l'être allait vers elle »[741]. Alors que l'« illusion rétrospective » consiste d'une part à refuser le surgissement imprévisible d'un absolument nouveau qui est spécifique de l'opération expressive, elle est en même temps *inhérente à toute expression*. L'« illusion rétrospective » représente ainsi un caractère *contradictoire* de l'expression.

Nous avons jusqu'à présent traité de problèmes proprement bergsoniens, et il est maintenant temps de préciser dans quel sens Merleau-Ponty qualifie le bergsonisme *négatif* de « philosophie de l'expression ». L'« expression » désigne pour Merleau-Ponty – du moins depuis ses premiers travaux jusqu'à la conférence intitulée *Éloge de la philosophie* – le phénomène de l'*auto-réalisation* (de l'*auto-effectuation* ou de l'*auto-dépassement*). C'est en effet parce que le bergsonisme *négatif*, qu'est le « mouvement intérieur » de la pensée bergsonienne, est lui-même basé sur ce phénomène de l'auto-réalisation que Merleau-Ponty l'appelle « philosophie de l'expression ». Cet autre aspect du bergsonisme consiste à rendre aux concepts *positifs* une « composante de négativité », mais ce qui est ici en question, ce n'est pas l'*opposition* entre le positif et le négatif mais, comme l'a bien montré l'idée de « coexistence », le mouvement de *dépassement intérieur* du positif à travers le négatif. Si Merleau-Ponty s'efforce effectivement dans *Éloge de la philosophie* de chercher le négatif dans la philosophie positive de Bergson, ce n'est pourtant pas pour *opposer* ce négatif au positivisme bergsonien, mais précisément pour faire ressortir l'*entrelacement* entre le positif et le négatif, ou plus exactement pour montrer que *le*

---

739 *Ibid*., p. 9.
740 EP, 35.
741 EP, 35. Waldenfels voit ici « ce qui, chez Derrida et Levinas, parvient au langage sous des termes consacrés tels qu'après-coup, traces ou an-archie » (Waldenfels, *art. cit*., p. 342).

positif se dépasse à travers le négatif pour se réaliser lui-même (c'est ce que désigne véritablement le rapport de « coexistence » ou de « complicité »). C'est dans cette perspective que l'on peut considérer le bergsonisme *négatif* comme une « philosophie de l'expression » (au sens merleau-pontien du terme).

Montrons pour finir que dans ce texte, le phénomène de l'« expression » intervient aussi dans la définition de la « philosophie ». Selon Merleau-Ponty, la « philosophie »

> habite l'histoire et la vie, mais elle voudrait s'installer en leur centre, au point où elles sont avènement, sens naissant. Elle s'ennuie dans le constitué. Étant expression, elle ne s'accomplit qu'en renonçant à coïncider avec l'exprimé et en l'éloignant pour en voir le sens[742].

Merleau-Ponty écrit encore :

> Au contact de tous les faits et de toutes les expériences, elle [la philosophie] essaie de saisir en toute rigueur les moments féconds où un sens prend possession de lui-même, elle récupère et aussi elle pousse au-delà de toute limite le devenir de vérité qui suppose et qui fait qu'il y a une seule histoire et un seul monde[743].

La philosophie porte à la fois sur la vie, sur l'histoire et sur la vérité, mais c'est toujours en remontant à leur « état naissant », au moment de leur « avènement », au moment où leur sens « prend possession de lui-même », c'est-à-dire au moment où elles *s'expriment*. De la même façon que toute expression ne s'effectue que dans un *écart*, la philosophie est aussi obligée de renoncer à la coïncidence avec son objet (et avec elle-même). L'*éloignement* irréductible de l'objet et de soi-même est essentiel à toute philosophie. Mais cet éloignement est en réalité nécessaire à la philosophie pour qu'elle *s'accomplisse* elle-même. Merleau-Ponty écrit que « philosopher, c'est chercher, c'est impliquer qu'il y a des choses à voir et à dire »[744], et c'est dire qu'il reste toujours à la philosophie un « vide », un « creux », un « non-être », une « cassure », à travers lesquels (et seulement à travers lesquels) elle *s'accomplit* et *se réalise*. On ne peut jamais *philosopher* sans ces « composantes de négativité », pas

[742] EP, 59.
[743] EP, 58-59.
[744] EP, 45.

plus qu'on ne peut *exprimer* sans un certain écart. C'est ainsi que la « philosophie » s'identifie chez Merleau-Ponty avec l'opération même de l'« expression ».

3. Récapitulation

Dans ce chapitre final de notre étude, nous avons dans un premier temps résumé les résultats de notre deuxième partie : il s'agissait dans la première section du présent chapitre de reformuler la notion merleau-pontienne d'« expression » telle qu'elle est développée dans *La prose du monde*.

Dans la deuxième section, nous avons ensuite examiné un autre texte des années cinquante : *Éloge de la philosophie*. Dans ce texte du discours que Merleau-Ponty a prononcé à l'occasion de sa leçon inaugurale au Collège de France, il traite encore de la question de l'expression. C'est d'abord à travers la lecture des œuvres de Louis Lavelle que Merleau-Ponty expose sa conception originale de l'expression dans cette conférence de 1953. Ce qu'il nous a fallu surtout relever ici, c'est que l'idée proprement merleau-pontienne d'*expression comme auto-réalisation* se trouve aussi dans la théorie lavellienne de l'« expressivité ».

L'un des buts de ce discours consiste sans aucun doute à révéler un autre aspect du bergsonisme (que nous avons qualifié de *bergsonisme négatif*) sous le positivisme bergsonien. Dans la seconde partie de la deuxième section, nous avons envisagé ce bergsonisme *négatif* sous l'angle de plusieurs concepts proprement bergsoniens, à savoir la « coïncidence », la « durée », la « vie », « Dieu », l'« intuition », le « progrès », l'« histoire », la « contingence » et enfin l'« effet rétroactif du vrai ». En traitant ces sujets, Merleau-Ponty cherche lui-même à rendre aux concepts bergsoniens *trop positifs* une « composante de négativité », et cela le conduit aussi à définir le bergsonisme comme une « philosophie de l'expression ». Certes, ce n'est en réalité qu'à propos de la « parole » ou du « langage » que Merleau-Ponty rapporte ainsi le bergsonisme à la « philosophie de l'expression », mais dès lors qu'« [à] travers le langage, c'est en général l'expression qui est ici en cause »[745], on peut considérer que la philosophie bergsonienne de l'expression ne porte pas seulement sur la parole et le langage mais peut être *généralisée* à d'autres sujets et à d'autres problèmes concernant l'« expression », laquelle désigne, chez Bergson, l'*entrelacement* du positif et du négatif, ou plus exactement le mouvement par lequel le positif *se dépasse* à travers le

[745] EP, 34.

négatif pour *se réaliser*.

L'« illusion rétrospective », qui a probablement ses racines dans l'idée bergsonienne d'« effet rétroactif du vrai », s'avère également essentielle pour toute expression : cette dernière est non seulement le mouvement d'*auto-réalisation* ou de *devenir soi-même*, mais elle « s'antidate » également elle-même et nous fait croire par là même que l'expression *pré-existe* comme telle avant d'être exprimée sous forme de possibilité. L'expression implique ainsi un double mouvement de *devenir soi-même* (intention à l'avenir) et de *se retourner rétrospectivement sur soi-même* (intention au passé). Ou plutôt, devrait-on dire qu'il existe dans l'expression une « simultanéité de l'anticipation et de la reprise »[746].

[746] Koji Hirose, « L'institution spatio-temporelle du corps chez Merleau-Ponty » (in *Alter. Revue de phénoménologie*, numéro 16, 2010, « Merleau-Ponty », pp. 171-186, p. 175). Comme le dit Madison (Madison, *Op. cit*., p. 109), l'opération d'expression est en ce sens à la fois « archéologique » et « téléologique » : l'expression est d'un côté « archéologique » ou une « récupération » parce qu'elle est un « effort de revenir en arrière et de coïncider avec le silence originel », mais d'un autre côté elle est « téléologique », « créatrice », « instauratrice » et même « transcendantale » parce qu'elle consiste aussi en une « tentative de parler ce silence ». Selon Madison, « [l]a difficulté [de l'expression] est de penser ces deux moments *ensemble* ».

Conclusion

Nous avons abordé dans notre étude la problématique de l'« expression » dans la philosophie de Merleau-Ponty. Comme nous l'annoncions déjà dans notre introduction, la présente étude s'est bornée dans les grandes lignes à l'analyse de la *Phénoménologie de la perception* (surtout dans notre première partie) et de *La prose du monde* (en particulier dans notre deuxième partie). Nous n'avons dès lors pas pu traiter de la question de l'expression telle qu'elle se pose dans le cours sur *Le monde sensible et le monde de l'expression*, bien qu'il soit évident que la lecture de ce cours contribue d'une manière plus générale et plus approfondie à la clarification du problème de l'expression chez Merleau-Ponty. En revanche, nous espérons avoir pu suffisamment montrer que l'« expression » est la notion transversale (ou plutôt « opératoire ») qui sous-tend toute la philosophie merleau-pontienne des années quarante et cinquante (disons pour être plus précis, de *La structure du comportement* jusqu'à *Éloge de la philosophie*).

Dès lors que nous avons récapitulé toutes les analyses que nous avons effectuées à la fin de chaque chapitre et de chaque partie, il ne nous paraît pas nécessaire ici de présenter et résumer les résultats de cette thèse. Dans cette conclusion générale, nous ferons donc surtout le point sur les *apports* de notre recherche.

Le premier apport de notre thèse consiste assurément en une définition originale de la notion merleau-pontienne d'« expression ». Nous avons démontré à travers tous nos chapitres que l'expression ne désigne pas chez Merleau-Ponty la « traduction » transparente d'une pensée déjà faite, mais qu'elle se définit comme un acte d'*auto-réalisation* (d'*auto-effectuation* ou d'*auto-transcendance*) de la conscience dans lequel la pensée se forme pour la première fois en tant que telle. On a certes parfois signalé le lien existant entre l'expression et la « transcendance » dans la philosophie de Merleau-Ponty[747], mais l'expression n'avait auparavant été que rarement déterminée de manière aussi claire comme une *auto-réalisation* (de la conscience, de la pensée et aussi du sens). En nous appuyant sur une telle définition, nous avons également montré dans nos différents chapitres que les divers problèmes fondamentaux de la philosophie merleau-pontienne se déroulent – bien que souvent de manière indirecte – sur la base de cet acte singulier d'expression.

[747] Par exemple, Emmanuel Alloa, *La résistance du sensible. Merleau-Ponty critique de la transparence* (préface de Renaud Barbaras, Paris, Kimé, coll. « Philosophie en cours », 2007), p. 43.

D'ailleurs – et corrélativement –, cette nouvelle définition de l'expression nous a aussi permis de délivrer la notion d'expression d'une perspective simplement *corporelle*. En effet, on a jusqu'ici très souvent insisté sur l'aspect *corporel* ou *charnel* de l'expression merleau-pontienne[748]. Comme nous l'avons vu dans notre cinquième chapitre, il est certes tout à fait évident que le corps propre constitue un champ unique et privilégié où s'effectue toute opération expressive et que le geste ou la mimique sont eux-mêmes une expression par excellence. L'expression ne se borne toutefois pas forcément, chez Merleau-Ponty, à l'expression simplement corporelle. L'essence de l'expression n'est pas dans une *corporéité*, mais toujours dans un acte de *se réaliser*. Pour être plus précis, ce qui *s'exprime* (et donc *se réalise*), ce n'est pas le corps propre en lui-même (le corps n'est en fait qu'un *lieu* où s'effectue l'expression), mais c'est bien plutôt – du moins à s'en tenir à la *Phénoménologie de la perception* – notre « existence », qui est selon nous synonyme du « cogito silencieux ». Ainsi, l'une des originalités de notre étude (et surtout de notre première partie) consiste à établir que l'expression merleau-pontienne n'est pas seulement corporelle mais a une portée plus large et plus générale.

Le deuxième apport principal de cette thèse consiste en une étude *globale* et *exhaustive* de *La prose du monde*. Notre seconde partie est toute entière consacrée à l'analyse de *La prose du monde*. Bien que l'on prenne pleinement la mesure de cet ouvrage de 1951, notamment dans la mesure où il permet de mettre en lumière le tournant ontologique de la pensée de Merleau-Ponty, il n'en demeure pas moins – peut-être à cause de son caractère inachevé et inorganisé – que les études *entièrement* consacrées à *La prose du monde* restent encore très peu nombreuses aujourd'hui. Si l'on s'occupe parfois de ce livre, c'est très souvent uniquement le chapitre sur « le langage indirect » qui fait alors l'objet d'un intérêt particulier, probablement du fait que sa version modifiée et complétée existe sous le titre « le langage indirect et les voix du silence » – version ultérieurement publiée dans *Les temps modernes*. Néanmoins, comme nous l'avons montré à travers toute notre deuxième partie, les autres chapitres de *La prose du monde* sont également fort intéressants à étudier. Même si les argumentations qui se déroulent dans ces chapitres sont la plupart du temps sinueuses et même chaotiques, on y retrouve bien des éléments importants qui méritent d'être examinés. C'est pour cette raison que nous avons soigneusement exploré dans

[748] Madison, *Op. cit.*, p. 67 ; Jean-Marie Tréguier, *Le corps selon la chair. Phénoménologie et ontologie chez Merleau-Ponty* (Paris, Kimé, coll. « Philosophie-épistémologie », 1996), p. 105.

notre deuxième partie non seulement le chapitre sur « le langage indirect » mais aussi les chapitres sur « le fantôme d'un langage pur », « la science et l'expérience de l'expression », « l'algorithme et le mystère du langage » et pour finir « la perception d'autrui et le dialogue » (seul le dernier chapitre intitulé « l'expression et le dessin enfantin » n'a pas du tout été pris en compte dans notre analyse, dans la mesure notamment où ce chapitre d'à peine huit pages est manifestement incomplet). À notre connaissance, notre travail constitue la première tentative d'embrasser les différentes questions de *La prose du monde* dans sa totalité, et ce autour d'un seul thème, celui de l'« expression ».

Notre thèse se compose de deux parties, la première traitant de la question de l'expression telle qu'elle est présentée dans la *Phénoménologie de la perception*, et la seconde de la même question dans *La prose du monde*. En effet, c'est dans ces deux livres – représentant respectivement les pensées merleau-pontiennes des années quarante et cinquante – que se développe la problématique de l'expression de manière plus profonde (mais souvent moins visible) que dans les autres écrits produits par notre philosophe durant ces mêmes années (dès lors nos deux parties correspondent en gros à la chronologie même de la pensée de Merleau-Ponty). Nous n'avons toutefois pas encore précisé s'il y a une *évolution* de la notion d'« expression » entre ces deux ouvrages. La fonction de l'« expression » est-elle entièrement identique dans ces deux livres ? À notre avis, il n'y a en fait pas de changement ni de développement manifestes concernant le sens de la notion d'expression entre la *Phénoménologie* et *La prose du monde*. C'est certes en 1949, à savoir dans le cours donné à la Sorbonne et intitulé *La conscience et l'acquisition du langage* que Merleau-Ponty définit clairement l'expression comme l'acte de se réaliser de la conscience, mais comme nous l'avons vu dans notre dixième chapitre, il écrivait déjà dans *La structure du comportement* (sa première thèse écrite en 1938) que l'« expression » est le « moyen de s'effectuer ». De même, c'est bel et bien dans *La prose du monde* que le philosophe en arrive à souligner que l'expression est le *devenir soi-même du sens*, mais comme nous l'avons vu dans notre quatrième chapitre, il considérait déjà dans la *Phénoménologie* qu'il est essentiel à la « temporalité » (et donc également à la « subjectivité ») de *se savoir* ou de *se découvrir*, c'est-à-dire que le motif pour lequel l'« expression » est définie comme l'acte non seulement de « se réaliser » mais aussi de *devenir soi-même* ou de *s'approcher de soi-même* apparaissait déjà dans sa seconde thèse de 1945.

Mais bien évidemment, il existe aussi quelques différences importantes

concernant le concept d'expression entre ces deux livres. Par exemple, alors que le Merleau-Ponty de la *Phénoménologie* semblait penser que c'est le « non-être » de notre « existence » (et donc du « cogito silencieux ») qui se réalise dans l'opération d'expression, dans *La prose du monde*, le motif de ce « non-être » (et aussi du « cogito silencieux ») ne se retrouve plus en revanche. Au lieu de cela, c'est le motif du *devenir* (de l'*auto-devenir*) du « sens » qui apparaît au premier plan dans la problématique de l'expression de cet ouvrage de 1951. La subjectivité est elle-même immédiatement identifiée avec un mouvement expressif (à savoir avec un pur mouvement de *devenir soi-même*) dans *La prose du monde*, et c'est probablement pour cela que Merleau-Ponty n'a plus besoin du cogito (soit « parlé » soit « silencieux »). Cela suggère aussi que Merleau-Ponty parvient ici à sortir de la perspective égologique de la philosophie de la conscience qui oppose conscience et objet, et dans laquelle il s'inscrivait encore lorsqu'il travaillait à la *Phénoménologie*.

Pour rendre plus claire la relation entre les deux thèses de l'expression dans la *Phénoménologie de la perception* et *La prose du monde*, il nous faut encore signaler que dans ces deux ouvrages, l'expression a toujours un lien essentiel avec le « silence ». Dans la *Phénoménologie de la perception*, le « silence », qualifié de « primordial » et distingué d'une vie intérieure et solitaire, désigne notre « existence » (à savoir le « cogito silencieux ») ; il est aussi par là même considéré comme l'« origine » de la parole. Dans *La prose du monde*, ce « silence » se situe également (mais d'une manière un peu différente que dans la *Phénoménologie*) au niveau le plus profond de l'opération d'expression. C'est-à-dire que le silence fonctionne dans cet ouvrage de 1951 comme un horizon « non signifiant » dans lequel on feint de n'avoir jamais parlé et découvre ce faisant la possibilité d'un nouveau sens de la parole. Dans les deux cas, le silence constitue un champ paradoxal, dès lors qu'il est le plus éloigné du sens de la parole et qu'il en est en même temps l'origine même, la matrice. Ainsi, le « silence » joue un rôle capital aussi bien dans la *Phénoménologie de la perception* que dans *La prose du monde*, et constitue en ce sens le fil conducteur reliant les deux théories de l'expression développées dans ces livres.

La définition originale de l'« expression » s'étend chez notre philosophe jusqu'à la définition de la « philosophie » elle-même, ou plus précisément de la « philosophie phénoménologique ». Merleau-Ponty écrit ainsi dans la *Phénoménologie de la perception* : « [i]l est frappant de voir que les philosophies transcendantales du type classique ne s'interrogent jamais sur la possibilité d'effectuer l'explicitation totale

qu'elles supposent toujours *faite quelque part* »[749]. Contrairement à ces « philosophies transcendantales du type classique », la « phénoménologie », qui « étudie l'*apparition* de l'être à la conscience », ne suppose pas quant à elle une « possibilité donnée d'avance », mais essaie d'assister *de l'intérieur* au moment même de cette « apparition ». Or, cette « apparition de l'être » dont s'occupe ainsi la phénoménologie est aussi à concevoir chez Merleau-Ponty comme « fondation de l'être ». Comme on l'a déjà souligné à plusieurs reprises, la « phénoménologie » n'est pas pour lui l'« explicitation de l'être préalable » mais la « fondation de l'être », et cette « fondation de l'être » est profondément liée au concept de « cogito silencieux ». Le « cogito silencieux », constituant le noyau du système merleau-pontien de la subjectivité, consiste à *fonder* (*stiften*) un être *absolument nouveau* dans l'opération de la « parole parlante ». Mais cet être nouvellement fondé par la « parole parlante » est aussi, en réalité, l'être propre du « cogito silencieux » même : étant donné que son essence est le « non-être », le « cogito silencieux » doit *fonder* au moyen de la parole son être même comme « appui empirique de son propre non-être ». La « fondation de l'être » est donc l'*auto-fondation de l'être* du « cogito silencieux ». Ce qu'il faut souligner ici, c'est que *rien n'est donné d'avance* dans cette *auto-fondation* de l'être du cogito, puisque ce qui est fondé en l'occurrence n'est autre que l'être même de ce qui fonde. Il s'agit ainsi, dans la « phénoménologie » merleau-pontienne, non pas de la « traduction » ni de l'« explicitation » de ce qui nous est donné au préalable, mais de la « fondation », de la « réalisation » et aussi de l'« effectuation » de ce qui ne nous est pas donné d'avance (le « non-être »). C'est pourquoi, selon nous, Merleau-Ponty écrit dans la *Phénoménologie* que la philosophie phénoménologique « ne saura jamais où elle va » « dans la mesure même où elle reste fidèle à son intention »[750]. La phénoménologie n'est pas une « doctrine » ou un « système », mais elle consiste précisément en un mouvement *tâtonnant* et *aventureux*, lequel est pour Merleau-Ponty synonyme de l'« expression » même. D'ailleurs, comme nous venons de le voir dans le dernier chapitre, Merleau-Ponty détermine plus manifestement la « philosophie » comme une « expression » dans *Éloge de la philosophie*, au cours de son analyse du bergsonisme *négatif*. Ainsi, l'« expression » est pour le philosophe la notion qui est destinée non seulement à élucider certains problèmes philosophiques mais aussi à reconsidérer et même à *refondre* le sens même de la « philosophie » ou de la « phénoménologie ».

[749] PP, 74.
[750] PP, XVI.

Toutefois, il nous faut aussi rappeler que l'« expression » n'est pas une notion « thématique » mais une notion « opératoire » au sens finkien du terme. La notion d'expression traverse en effet toute la problématique de la philosophie merleau-pontienne des années quarante et cinquante, ce qui n'empêche pas une *équivoque* fondamentale de hanter malgré tout cette notion. L'« expression » se caractérise bien, au moins dans différents contextes, comme un acte d'*auto-réalisation*. Mais cela ne signifie pas pour autant que Merleau-Ponty utilise toujours cette notion de manière consciente et « thématique ». À l'inverse, c'est de manière souvent implicite et « opératoire » que Merleau-Ponty met en jeu la notion d'expression dans sa philosophie, et dès lors l'expression ne saurait échapper elle-même, par essence, à une *équivoque*. Par conséquent, il reste toujours une possibilité d'envisager la notion d'expression sous d'autres perspectives et avec d'autres préoccupations que les nôtres. Notre recherche n'*épuise* malheureusement pas le mystère du phénomène de l'expression. La question merleau-pontienne de l'expression demeure encore ouverte.

En guise de conclusion finale, nous préciserons enfin les tâches qui nous restent encore à accomplir à l'égard de cette question merleau-pontienne de l'expression.

En premier lieu, il nous faut avant tout étudier attentivement la théorie de l'expression telle que l'expose Merleau-Ponty dans le cours sur *Le monde sensible et le monde de l'expression*. Ce cours est d'autant plus important qu'il est le premier cours que Merleau-Ponty a donné au Collège de France en 1953 (avec un autre cours sur les *Recherches sur l'usage littéraire du langage*), et qu'il s'inscrit donc dans le prolongement direct de *La prose du monde* et d'*Éloge de la philosophie*. Comme l'écrit Emmanuel de Saint Aubert qui est l'un des transcripteurs de ce cours, les notes de ce dernier constituent « un document de toute première importance » dans la mesure où ils nous permettent « de mieux comprendre l'évolution » de la pensée de Merleau-Ponty qui est « plus continue qu'on avait pu le croire »[751]. L'« expression » est non seulement la notion qui, comme nous l'avons montré dans notre étude, sous-tend la pensée de ses première et seconde périodes, mais aussi la notion qui joue un rôle clé pour combler « un vide important entre la *Phénoménologie de la perception* et *Le visible et l'invisible* »[752]. Néanmoins, comme nous l'avons déjà dit au début de cette conclusion, nous avons passé sous silence dans le cadre de notre étude la question de l'expression telle qu'elle se pose dans le cours sur *Le monde sensible et le monde de l'expression*. La première tâche de notre prochaine étude sera dès lors d'examiner de

[751] MSME, 8.
[752] MSME, 7.

près les notes préparatoires de ce cours.

Mais il nous faut dire au moins ici que dans ce cours de 1953, le terme d'« expression » n'est pas employé pour désigner un acte d'*auto-réalisation*, comme c'est le cas dans la *Phénoménologie de la perception* et *La prose du monde*. Comme le précise Saint Aubert dans l'« Avant-propos » du cours, « les trois moments principaux du cours » sont « la vision en profondeur, la perception du mouvement et le schéma corporel »[753]. Merleau-Ponty développe dans ce cours le problème de l'expression selon ces trois axes, et la notion d'expression se détermine alors de multiples manières dans ces contextes. Toutefois, le motif concernant l'*auto-réalisation* ne se trouve pas comme tel dans ces déterminations. Merleau-Ponty écrit par exemple dans les notes du cours : « [o]n entendra ici par expression ou expressivité la propriété qu'a un phénomène, par son agencement interne, d'en faire connaître un autre qui n'est pas ou même n'a jamais été donné »[754] ; et d'ajouter : « [c]e pouvoir de faire tenir dans le geste ou dans les mots plus qu'il n'y a, c'est le pouvoir même que l'on trouve dans toute expression »[755]. Ces descriptions évoquent ainsi, fut-ce allusivement, l'expression comme *auto-réalisation* sur laquelle se fondent la *Phénoménologie* et *La prose du monde*, et pourtant le philosophe ne dit nulle part dans ce cours que l'expression est l'acte par lequel quelque chose (la conscience, la pensée, l'existence, le sens, etc.) *se réalise* ou *s'effectue*. Il nous semble par conséquent qu'il faut renoncer à chercher un lien quelconque entre la notion d'expression telle qu'elle apparaît dans la *Phénoménologie de la perception* ou *La prose du monde* et celle que Merleau-Ponty développe dans le cours de 1953.

Mais, on peut cependant trouver un certain point commun entre ces deux conceptions de l'expression de différentes périodes. Ce point commun a trait à la définition que Merleau-Ponty donne de la « conscience » dans le cours sur *Le monde sensible et le monde de l'expression*. Selon Saint Aubert, la « refonte de la notion de *conscience* » constitue une « préoccupation essentielle » qui traverse ce cours[756]. L'un des buts de ce cours est en effet de « rétablir une unité et en même temps la différence du monde perçu et du monde intelligible par une re-définition de la conscience et du

[753] MSME, 10. Kristensen a déjà minutieusement étudié le thème de « la perception du mouvement » dans son article intitulé « Maurice Merleau-Ponty, une esthétique du mouvement » (in *Archives de philosophie*. *Recherches et documentation*, tome 69, cahier 1, printemps 2006, Paris, Association Centre Sèvres, 2006, « Merleau-Ponty. Philosophie et non-philosophie », pp. 123-146).
[754] MSME, 48.
[755] MSME, 201.
[756] MSME, 11.

sens »[757]. Il s'agit pour nous ici du fait que cette conscience nouvellement définie est la « conscience comme écart »[758], et que cet « écart » est toujours un écart par rapport à un « niveau » ou à une « norme ». Merleau-Ponty dit par exemple à cet égard : « [l]a conscience perceptive consiste souvent à noter l'écart par rapport à un niveau »[759] ; il ajoute : « la conscience que nous en [du « schéma corporel »] avons est surtout celle d'un écart par rapport à ces normes »[760]. Et cette « norme » par rapport à laquelle se détermine la conscience comme un *écart* est selon Merleau-Ponty le « schéma corporel ». Le schéma corporel « n'est pas perçu » mais « est norme ou position privilégiée par opposition à laquelle se définit le corps perçu »[761]. Il est « comme norme, comme zéro d'écart, comme niveau ou attitude privilégiée »[762]. Or cette « norme » qu'est le schéma corporel est ici appelée « dimension »[763], ainsi que dans *La prose du monde*. Prendre quelque chose pour une norme, c'est cesser de voir cette chose comme une « figure » pour la voir comme une « dimension ». L'« écart » de la conscience perceptive, qui n'est pas lui-même « posé » et qui ne devient pas un « thème », est caractérisé comme un « aberrant », une « déviation »[764] ou encore une « anomalie »[765] par rapport à cette « dimension » du schéma corporel. La conscience perceptive n'a donc ici aucun primat sur l'objet perçu. Mais elle n'existe toujours qu'*entre* le corps et l'objet comme leur *écart* même. Dès lors, le « sens perceptif », qui naît du monde sensible par l'opération de la « déformation cohérente »[766], se perçoit lui aussi, par cette conscience perceptive, comme un écart (un aberrant ou une anomalie) par rapport au schéma corporel. C'est probablement pourquoi Merleau-Ponty dit que « [l]a conscience est, si l'on veut, synonyme d'imperception »[767]. La perception ne se dirige pas sur une chose isolée mais sur un écart même entre la chose et d'une certaine manière le « corps dimensionnel »[768] (rappelons ici la « perception stylisée » que nous avons analysée dans notre sixième chapitre).

Ce qui compte pour nous, c'est que Merleau-Ponty cherche à définir cette

[757] MSME, 45. Nous soulignons.
[758] MSME, 173. L'auteur souligne.
[759] MSME, 50. L'auteur souligne.
[760] MSME, 139.
[761] MSME, 143.
[762] MSME, 131.
[763] MSME, 56, 58, 73.
[764] MSME, 50.
[765] MSME, 143.
[766] MSME, 176.
[767] MSME, 204.
[768] Merleau-Ponty emploie ce terme dans *Le visible et l'invisible* (VI, 298).

conscience d'*écart* comme conscience de l'« expression »[769]. C'est-à-dire que dans ce cours de 1953, l'« expression » (l'une de ses définitions au moins) consiste en un *rapport d'écart entre la dimension normative* (à savoir le schéma corporel) *et le monde sensible*, au sein duquel surgit le « sens perceptif ». Or, comme nous l'avons montré à travers notre deuxième partie, la notion d'« expression » que l'on trouve dans *La prose du monde* (et dans *Éloge de la philosophie*) se rapporte aussi essentiellement à celle d'« écart » : dans *La prose du monde*, Merleau-Ponty considère que l'expression s'effectue toujours à travers un écart (une « déviation »), surtout entre le *sens déformant* et la *dimension déformée*, et donc l'écart est également censé être constitutif de toute opération expressive dans cet ouvrage de 1951. Par conséquent, si l'on peut trouver une continuité concernant l'idée d'expression entre *La prose du monde* et *Le monde sensible et le monde de l'expression*, c'est justement dans ce motif de *l'expression par l'écart*. La question merleau-pontienne de l'expression tourne ainsi toujours autour du concept d'« écart », et cet « écart » sera le premier thème majeur de notre prochaine étude.

Nous nous proposerons ensuite dans cette prochaine étude d'explorer le problème de l'expression tel que le pose Merleau-Ponty dans le cours sur *L'origine de la géométrie* de Husserl. Ce cours a été donné en 1959, et y apparaissent donc déjà plusieurs concepts originaux qui sont caractéristiques de sa pensée tardive, à savoir la « dimensionnalité », l'« enchevêtrement », l'« entrelacs », le « chiasme », la « verticalité », l'« invisible », etc. Dans ce cours qui s'intitule précisément *Husserl aux limites de la phénoménologie*, et qui se penche non seulement sur *L'origine de la géométrie* de Husserl mais aussi sur des textes de Heidegger (notamment *Unterwegs zur Sprache*), Merleau-Ponty parle souvent d'« expression » en rapport avec l'« institution (*Urstiftung*) de l'idéalité ». Nous avons déjà montré dans notre neuvième chapitre que dans *La prose du monde*, l'expression joue un certain rôle dans le devenir (l'*auto-devenir*) de la vérité mathématique, et pourtant Merleau-Ponty ne souligne pas très clairement dans ce cadre l'aspect « idéal » de cette vérité. Dans *La prose du monde*, la vérité est plutôt liée à la perception sensible, et son « idéalité » ou son « objectivité » ne semblent donc pas être mises en question *en tant que telles* dans ce livre de 1951. Par ailleurs, dans le cours de 1959, Merleau-Ponty attribue explicitement l'acte d'« objectivation » à l'expression. Il s'interroge : « [r]etour à la question : comment l'<u>expression</u> objective-t-elle la géométrie ? L'expression étant instituée, le psychique

[769] MSME, 173, 176.

du créateur est 'objectif', '*erfhrbar*' et nommable. Mais il y a un Être intersubjectif comme *ideale Gegenständlichkeit* qui est tout autre que le *psychisch-Reales*. D'où vient-il ? »[770]. L'« expression » contribue ici à *instituer* la géométrie comme « objectivité idéale, supra-temporelle, accessible à tous et à tous les temps »[771], c'est-à-dire comme une pure « idéalité ». Néanmoins, faut-il le préciser, cette « idéalité » de la géométrie n'est jamais éternelle ni immuable. Merleau-Ponty affirme qu'« il est essentiel à l'idéalité en tant que telle d'être devenue, créée, née »[772]. Ce qu'il faut étudier pour s'approcher de l'essence de la vérité géométrique, c'est dès lors en quelque sorte l'*avènement de l'idéalité dans l'expression*, lequel s'appuie selon le philosophe sur le « sens en genèse »[773] ou le « sens de surgissement »[774].

Nous ne pouvons pas entrer davantage ici dans le détail de cette analyse merleau-pontienne de *l'institution (l'avènement) de l'idéalité par l'expression*, mais il nous faut au moins souligner que cette « expression » dans laquelle s'institue l'être idéal et objectif de la géométrie est plus précisément le « langage », qui est à considérer non pas comme « langage de fait » mais comme « langage opérant »[775]. C'est justement dans ce « langage opérant » que *devient*, *se crée* et *naît* toute idéalité de la géométrie, et l'un des objectifs du cours de 1959 est en effet de « décrire le langage *fungierend* opérant comme soumettant l'idéalité et descendant dans le monde sensible »[776].

Or, comme le suggère Merleau-Ponty dans ce passage et ailleurs, ce « langage opérant » a une *double facette* : il institue d'une part l'« idéalité » pure de la géométrie mais de l'autre il s'enracine encore dans le « monde sensible ». Merleau-Ponty écrit que « [d]ans le même mouvement, la *Sprache* se réfère à être idéal et intemporel et réalise une spatio-temporalisation »[777]. Le « langage opérant » porte non seulement sur l'« objectivation » de l'idéalité mais aussi sur sa « spatio-temporalisation », et ce double mouvement propre au « langage opérant » se traduit également, toujours dans ce cours de 1959, par la phrase suivante : « rentrer en soi et sortir de soi »[778]. Si l'on rappelle ici que l'expression merleau-pontienne consiste en un double mouvement

[770] NOGH, 25. L'auteur souligne.
[771] NOGH, 24.
[772] NOGH, 35. Nous soulignons.
[773] NOGH, 20.
[774] NOGH, 21.
[775] NOGH, 50.
[776] NOGH, 41. L'auteur souligne.
[777] NOGH, 40-41.
[778] NOGH, 40.

d'*aller plus loin* et de *s'approcher de soi-même*, on comprendra qu'il s'agit bien aussi dans la question de l'« institution de l'idéalité » du cours sur *Husserl aux limites de la phénoménologie* d'une opération de l'expression semblable à celle que l'on retrouve dans la *Phénoménologie de la perception* et *La prose du monde*. C'est pourquoi nous entendons réfléchir dans notre prochaine étude au problème de l'expression tel qu'on le trouve dans ce cours de 1959.

Pour finir, il nous faudra mettre au clair le statut de l'expression dans *Le visible et l'invisible*[779]. Quel rapport y a-t-il entre l'expression et l'ontologie de la chair ?[780] Quelle place l'expression occupe-t-elle dans la série de concepts assez mystérieux qu'a élaborés Merleau-Ponty dans son dernier livre ?[781] En répondant à ces questions, nous chercherons dans notre prochaine étude à établir que la notion d'expression n'est pas seulement en jeu dans sa pensée des années quarante et cinquante mais caractérise aussi (bien que de façon toujours *latérale*) sa pensée ontologique de la dernière période.

[779] Barbaras a déjà en partie accompli cette tâche dans ses remarquables recherches. Cf. « De la parole à l'être : le problème de l'expression comme voie d'accès à l'ontologie », art. cit., et *De l'être du phénomène. Sur l'ontologie de Merleau-Ponty*, op. cit., pp. 69-88.

[780] Comme le signale Barbaras, « c'est précisément la prise en considération du phénomène de l'expression qui conduit Merleau-Ponty à aborder la phénoménalité dans une perspective ontologique » (« Motricité et phénoménalité chez le dernier Merleau-Ponty », art. cit., p. 27).

[781] Il semble s'agir avant tout du concept de l'« Être » dans cette question. En effet, selon Barbaras, « L'Être, c'est ce qui reste à dire au sein de ce qui l'exprime et demeure donc en retrait sur ce qui le dit » (« De la parole à l'être : le problème de l'expression comme voie d'accès à l'ontologie », art. cit., p. 76).

Bibliographie

1. Ouvrages de Merleau-Ponty

A. Œuvres parues du vivant de l'auteur

- *La structure du comportement* (1942), précédé de : « Une philosophie de l'ambiguïté » par A. de Waelhens, Paris, Press Universitaires de France [PUF], coll. « Quadrige », 2002.
- *Phénoménologie de la perception* (1945), Paris, Gallimard, coll. « Tel », 2002.
- *Humanisme et Terreur. Essai sur le problème communiste* (1947), Introduction de Claude Lefort, Paris, Gallimard, coll. « Idées », 1980.
- *Sens et non-sens* (1948), Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de philosophie », 1996.
- *Éloge de la philosophie*, Leçon inaugurale faite au Collège de France, le jeudi 15 janvier 1953, Paris, Gallimard, 1953 : repris in *Éloge de la philosophie et autres essais*, Paris, Gallimard, coll. « Folio/Essais », 2002, pp. 9-69.
- *Les aventures de la dialectique* (1955), Paris, Gallimard, coll. « Folio/Essais », 2000.
- *Signes* (1960), Paris, Gallimard, coll. « Folio/Essais », 2001.

B. Œuvres posthumes

- *L'Œil et l'Esprit* (1961), préface de Claude Lefort, Paris, Gallimard, coll. « Folio/Essais », 2002.
- *Le visible et l'invisible* (1964), suivi de notes de travail, texte établi par Claude Lefort, accompagné d'un *Avertissement* et d'une *Postface*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 2002.
- *La prose du monde* (1969), texte établi et présenté par Claude Lefort, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1969.
- *Le primat de la perception et ses conséquences philosophiques*, précédé de *Projet de travail sur la nature de la Perception* (1933) et *La Nature de la Perception* (1934), Grenoble, Cynara, 1988.

C. Cours de Merleau-Ponty (résumés de cours ou notes prises au cours)

- *Résumés de cours. Collège de France, 1952-1960*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1968.
- *L'union de l'âme et du corps chez Malebranche, Biran et Bergson*, notes prises au cours de Maurice Merleau-Ponty à l'École Normale Supérieure (1947-1948), recueillies et rédigées par Jean Deprun, Paris, Vrin, 1968.
- *Merleau-Ponty à la Sorbonne : résumé de cours, 1949-1952*, Grenoble, Cynara, 1988.
- *La nature : notes, cours du Collège de France*, établi et annoté par Dominique Séglard, Paris, Seuil, 1995.
- *Notes des cours au Collège de France : 1958-1959 et 1960-1961*, préface de Claude Lefort, texte établi par Stéphanie Ménasé, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de philosophie », 1996.
- *Notes de cours sur* L'origine de la géométrie *de Husserl*, suivi de *Recherches sur la phénoménologie de Merleau-Ponty*, Renaud Barbaras [sous la direction de], Paris, PUF, coll. « Épiméthée », 1998.
- *L'institution, la passivité. Notes de cours au Collège de France (1954-1955)*, préface de Claude Lefort, texte établi par Dominique Darmaillacq, Claude Lefort et Stéphanie Ménasé, Paris, Belin, 2003.
- *Le monde sensible et le monde de l'expression. Cours au Collège de France. Notes, 1953*, texte établi et annoté par Emmanuel de Saint Aubert et Stefan Kristensen, Genève, MetisPresses, coll. « Champcontrechamp », 2011.

D. Autres textes

- *Parcours 1935-1951*, Lagrasse, Verdier, 1997.
- *Parcours deux 1951-1961*, Lagrasse, Verdier, 2000.
- *Causeries 1948*, établies et annotées par Stéphanie Ménasé, Paris, Seuil, 2002.

2. Études consacrées à la philosophie de Merleau-Ponty

A. Revues et ouvrages collectifs

- *Alter. Revue de phénoménologie*, numéro 16, Paris, Édition *Alter*, 2008, « Merleau-Ponty ».
- *Archives de philosophie*. *Recherches et documentation*, tome 69, cahier 1, printemps 2006, Paris, Association Centre Sèvres, 2006, « Merleau-Ponty. Philosophie et non-philosophie ».
- *Chiasmi international*, Paris/Milan/Memphis, Vrin/Mimesis/University of Memphis : nouvelle série 1, 1999, « Merleau-Ponty. L'héritage contemporain » ; nouvelle série 2, 2000, « Merleau-Ponty. De la nature à l'ontologie » ; nouvelle série 3, 2001, « Merleau-Ponty. Non-Philosophie et Philosophie avec deux inédits sur la musique » ; nouvelle série 4, 2002, « Merleau-Ponty. Figure et Fond de la Chair avec une section spéciale sur la phénoménologie de Jan Patočka » ; nouvelle série 5, 2003, « Merleau-Ponty. Le Réel et l'imaginaire » ; nouvelle série 6, 2004, « Merleau-Ponty. Entre Esthétique et Psychanalyse » ; nouvelle série 7, 2005, « Merleau-Ponty. Vie et Individuation avec des inédits de Merleau-Ponty et Simondon » ; nouvelle série 8, 2006, « Merleau-Ponty. Science et philosophie » ; nouvelle série 9, 2007, « Merleau-Ponty. Architecture et autres institutions de la vie » ; nouvelle série 10, 2008, « Merleau-Ponty. Double Anniversaire : Le centenaire de Merleau-Ponty, les dix ans de Chiasmi. Avec un appendice de Judith Butler » ; nouvelle série 11, 2009, « Merleau-Ponty. Penser sans dualismes aujourd'hui » ; nouvelle série 12, 2010, « Merleau-Ponty. Philosophie et mouvement des images ».
- *Les Cahiers de philosophie*, numéro 7, Lille, Université de Lille III, 1989, « Actualités de Merleau-Ponty ».
- *Les études philosophiques*, Paris, PUF, Avril-Juin 2001, « Merleau-Ponty. Le philosophe et les sciences humaines ».
- *Maurice Merleau-Ponty*, Emmanuel de Saint Aubert [sous la direction de] avec un texte inédit de Maurice Merleau-Ponty : *La nature ou le monde du silence* (page d'introduction), Paris, Hermann, coll. « Hermann-Philosophie », 2008.
- *Merleau-Ponty aux frontières de l'invisible*, Les cahiers de Chiasmi International, Paris/Milan/Mimesis, Vrin/Mimesis/University of Memphis, 2003.
- *Merleau-Ponty : phénoménologie et expériences*, textes réunis par Marc Richir et

Étienne Tassin, Grenoble, Millon, coll. « Krisis », 1992.
- *Recherches sur la philosophie et le langage*, François Heidsieck [sous la direction de], Grenoble, CNRS, numéro 15, 1993, « *Merleau-Ponty. Le philosophe et son langage* ».

B. Livres et articles

Alloa, Emmanuel : *La résistance du sensible. Merleau-Ponty critique de la transparence*, préface de Renaud Barbaras, Paris, Kimé, coll. « Philosophie en cours », 2007.

Barbaras, Renaud : *De l'être du phénomène. Sur l'ontologie de Merleau-Ponty*, Grenoble, Millon, coll. « Krisis », 1991.
- « Motricité et phénoménalité chez le dernier Merleau-Ponty », in *Merleau-Ponty : phénoménologie et expériences*, textes réunis par Marc Richir et Étienne Tassin, Grenoble, Millon, coll. « Krisis », 1992, pp. 27-42.
- « De la parole à l'être : le problème de l'expression comme voie d'accès à l'ontologie », in *Recherches sur la philosophie et le langage*, François Heidsieck [sous la direction de], Grenoble, CNRS, numéro 15, 1993, « *Merleau-Ponty. Le philosophe et son langage* », pp. 61-82.
- *Le tournant de l'expérience. Recherches sur la philosophie de Merleau-Ponty*, Paris, Vrin, coll. « Histoire de la philosophie », 1998.

Belot, David : « 'Un tableau de l'histoire humaine' : Merleau-Ponty au-delà de Bergson », in *Archives de philosophie*. *Recherches et documentation*, tome 69, cahier 1, printemps 2006, Paris, Association Centre Sèvres, 2006, « Merleau-Ponty. Philosophie et non-philosophie », pp. 79-100.

Bimbenet, Étienne : « Merleau-Ponty : La parole du monde », in *Alter. Revue de phénoménologie*, numéro 6, Paris, Édition *Alter*, 1998, « Monde(s) », pp. 11-38.
- *Nature et humanité. Le problème anthropologique dans l'œuvre de Merleau-Ponty*, Paris, Vrin, coll. « Histoire de la philosophie », 2004.

Bonan, Ronald : *L'institution intersubjective comme poétique générale. La dimension commune volume 2*, Paris, L'Harmattan, coll. « Ouverture philosophique », 2001.

- *La prose du monde. « La perception d'autrui et le dialogue » (extrait du chap. V) Merleau-Ponty*, Paris, Ellipses, coll. « Philo-textes. Texte et commentaire », 2002.
- *Le problème de l'intersubjectivité dans la philosophie de Merleau-Ponty*, Paris, L'Harmattan, coll. « Ouverture philosophique », 2003.

Cassou-Noguès, Pierre : « Le problème des mathématiques dans la philosophie de Merleau-Ponty », in *Notes de cours sur* L'origine de la géométrie *de Husserl*, suivi de *Recherches sur la phénoménologie de Merleau-Ponty*, Renaud Barbaras [sous la direction de], Paris, PUF, coll. « Épiméthée », 1998, pp. 369-404.
- « Pour une épistémologie merleau-pontienne en mathématiques », in *Chiasmi international*, Paris/Milan/Memphis, Vrin/Mimesis/University of Memphis, nouvelle série 1, 1999, « Merleau-Ponty. L'héritage contemporain », pp. 287-300.

Carbone, Mauro : *La visibilité de l'invisible. Merleau-Ponty entre Cézanne et Proust*, Hildesheim/Zurich/New York, Olms, coll. « Europaea Memoria », 2001.
- « La dicibilité du monde, la période intermédiaire de la pensée de Merleau-Ponty à partir de Saussure », in *Recherches sur la philosophie et le langage*, François Heidsieck [sous la direction de], Grenoble, CNRS, numéro 15, 1993, « *Merleau-Ponty. Le philosophe et son langage* », pp. 83-99.

Caeymaex, Florence : *Sartre, Merleau-Ponty, Bergson. Les phénoménologies existentialistes et leur héritage bergsonien*, Hildesheim/Zurich/New York, Olms, coll. « Europaea Memoria », 2005.

Colonna, Fabrice : « L'éternité selon Merleau-Ponty », in *Alter. Revue de phénoménologie*, numéro 16, 2010, « Merleau-Ponty », pp. 139-155.

Dastur, Françoise : *Chair et langage. Essais sur Merleau-Ponty*, La Versanne, Encre Marine, 2001.

Delcò, Alessandro : *Merleau-Ponty et l'expérience de la création. Du paradigme au schème*, Paris, PUF, coll. « Philosophie d'aujourd'hui », 2005.

Délivoyatzis, Socratis : *La dialectique du phénomène (Sur Merleau-Ponty)*, Paris, Méridiens-Klincksieck, coll. « Épistémologie », 1987.

Dupond, Pascal : *Dictionnaire Merleau-Ponty*, Paris, Ellipses, 2008.

Hirose, Koji : « L'institution de l'œuvre chez Merleau-Ponty », in *Recherches sur la philosophie et le langage*, François Heidsieck [sous la direction de], Grenoble, CNRS, numéro 15, 1993, « *Merleau-Ponty. Le philosophe et son langage* », pp. 153-168.

- *Problématique de l'institution dans la dernière philosophie de Maurice Merleau-Ponty. Événement Structure Chair*, thèse de doctorat soutenue en 1994 (inédite).
- « L'institution spatio-temporelle du corps chez Merleau-Ponty », in *Alter. Revue de phénoménologie*, numéro 16, 2010, « Merleau-Ponty », pp. 171-186.

Kakuni, Takashi : *La phénoménologie de la nature. Merleau-Ponty et la philosophie de la nature* (en japonais), Kyoto, Koyo-shobo, 2002.

Kristensen, Stefan : « Foi perceptive et foi expressive », in *Chiasmi international*, Paris/Milan/Memphis, Vrin/Mimesis/University of Memphis, nouvelle série 5, 2003, « Merleau-Ponty. Le Réel et l'imaginaire », pp. 259-281.

- « Maurice Merleau-Ponty, une esthétique du mouvement », in *Archives de philosophie. Recherches et documentation*, tome 69, cahier 1, printemps 2006, Paris, Association Centre Sèvres, 2006, « Merleau-Ponty. Philosophie et non-philosophie », pp. 123-146.
- *Parole et subjectivité. Merleau-Ponty et la phénoménologie de l'expression*, Hildesheim/Zurich/New York, Olms, coll. « Europaea Memoria », 2010.

Madison, Gary Brent : *La phénoménologie de Merleau-Ponty*, Lille, Klincksieck, 1973.

Mercury, Jean-Yves : *L'expressivité chez Merleau-Ponty : du corps à la peinture*, Paris, L'Harmattan, coll. « Ouverture philosophique », 2000.

- *Approches de Merleau-Ponty*, Paris, L'Harmattan, coll. « Ouverture philosophique », 2003.

Ménasé, Stéphanie : *Passivité et création. Merleau-Ponty et l'art moderne*, Paris, PUF, coll. « Pratiques théoriques », 2003.

Noble, Stephen A, : « Entre le silence des choses et la parole philosophique. Merleau-Ponty, Fink et les paradoxes du langage », in *Chiasmi international*, Paris/Milan/Memphis, Vrin/Mimesis/University of Memphis, nouvelle série 6, 2004, « Merleau-Ponty. Entre Esthétique et Psychanalyse », pp. 111-143.

Robert, Franck : *Phénoménologie et ontologie. Merleau-Ponty lecteur de Husserl et Heidegger*, Paris, L'Harmattan, coll. « Ouverture philosophique », 2005.

Saint Aubert, Emmanuel de : *Du lien des êtres aux éléments de l'être. Merleau-Ponty au tournant des années 1945-1951*, Paris, Vrin, coll. « Histoire de la philosophie », 2004.

Schnell, Alexander : « *Leib* et *Leiblichkeit* chez Maurice Merleau-Ponty et Marc Richir », in *Annales de phénoménologie 8*, Amiens, Association pour la promotion de la phénoménologie, 2009, pp. 139-162.

- « Remarques sur le transcendantal chez Maurice Merleau-Ponty », in *Annales de phénoménologie 9*, Amiens, Association pour la promotion de la phénoménologie, 2010, pp. 51-62.

Slatman, Jenny : *L'expression au-delà de la représentation. Sur l'aisthêsis et l'esthétique chez Merleau-Ponty*, Leuven/Paris/Dudley, MA, Peeters/Vrin, coll. « Accent », 2003.

Thierry, Yves : *Du corps parlant. Le langage chez Merleau-Ponty*, Bruxelles, Ousia, coll. « Ousia », 1987.

Tilliette, Xavier : *Merleau-Ponty : ou la mesure de l'homme*, Paris, Seghers, coll. « Philosophes de tous les temps », 1970.

Toadvine, Ted : « Le passage du temps naturel », traduit de l'anglais par Ramon A. Fonkoué, in *Alter. Revue de phénoménologie*, numéro 16, 2010, « Merleau-Ponty », pp. 157-169.

Tréguier, Jean-Marie : *Le corps selon la chair. Phénoménologie et ontologie chez*

Merleau-Ponty, Paris, Kimé, coll. « Philosophie-épistémologie », 1996.

Waldenfels, Bernhard : « Le paradoxe de l'expression chez Merleau-Ponty », traduit de l'allemand par Alain Pernet, in *Notes de cours sur* L'origine de la géométrie *de Husserl*, suivi de *Recherches sur la phénoménologie de Merleau-Ponty*, Renaud Barbaras [sous la direction de], Paris, PUF, coll. « Épiméthée », 1998, pp. 331-348.

Waelhens, Alphonse de : *Une philosophie de l'ambiguïté. L'existentialisme de Maurice Merleau-Ponty*, Louvain/Paris, Universitaires de Louvain/Béatrice-Nauwelaerts, coll. « Bibliothèque philosophique de Louvain », 1967.

Vallier, Robert : « Institution. The significance of Merleau-Ponty's 1954 course at the Collège de France », in *Chiasmi international*, Paris/Milan/Memphis, Vrin/Mimesis/University of Memphis : nouvelle série 7, 2005, « Merleau-Ponty. Vie et Individuation avec des inédits de Merleau-Ponty et Simondon », pp. 281-304.

3. Ouvrages et articles généraux

Benoist, Jocelyn : *Entre acte et sens. La théorie phénoménologique de la signification*, Paris, Vrin, coll. « Problèmes et controverses », 2002.

Bergson, Henri : *Essai sur les données immédiates de la conscience* (1889), Paris, PUF, coll. « Quadrige », 9ème éd., 2011.

- *Matière et mémoire* (1896), Paris, PUF, coll. « Quadrige », 2010.
- *L'évolution créatrice* (1907), Paris, PUF, coll. « Quadrige », 2009.
- *La pensée et le mouvant* (1934), Paris, PUF, coll. « Quadrige », 2009.

Bernet, Rudolf : *La vie du sujet. Recherches sur l'interprétation de Husserl dans la phénoménologie*, Paris, PUF, coll. « Épiméthée », 1994.

- Rudolf Bernet, Iso Kern, Eduard Marbach, *Edmund Husserl. Darstellung seines Denkens*, Hambourg, Meiner, 1996.

Blanchot, Maurice : « Le paradoxe d'Aytré », in *Les Temps modernes*, numéro 9, juin 1946, pp. 1576-1593.

Cassou-Noguès, Pierre : *De l'expérience mathématique. Essai sur la philosophie des sciences de J. Cavaillès*, Paris, Vrin, coll. « Problèmes et controverses », 2001.

Deleuze, Gilles : *Le bergsonisme* (1966), Paris, PUF, coll. « Quadrige », 2011.

Finetti, Stéphane : « L'époché méontique chez Eugen Fink », in *Annales de phénoménologie 10*, Amiens, Association pour la promotion de la phénoménologie, 2011, pp. 33-60.

- *La phénoménologie de la phénoménologie de E. Fink et son problème directeur*, thèse de doctorat soutenue en 2011 (inédite).

François, Arnaud : *Bergson*, Paris, Ellipses, coll. « Philo-philosophes », 2008.

Fink, Eugen : *VI. Cartesianische Meditationen. Die Idee einer transzendentalen Methodenlehre*, Hans Ebeling, Jann Holl et Guy van Kerckhoven [éds.] Dordrecht/Boston/London, Kluwer Academic Publishers, 1988

(*Husserliana-Dokumente* Bd. II/1). *Sixième méditation cartésienne. L'idée d'une doctrine transcendantale de la méthode*, tr. fr. de Natalie Depraz, Grenoble, Millon, coll. « Krisis », 1994.

- « Vergegenwärtigung und Bild. Beiträge zur Phänomenologie der Unwirklichkeit », in *Studien zur Phänomenologie (1930-1939)*, La Haye, M. Nijhoff, 1966 (*Phaenomenologica* 21), pp. 1-78. « Re-présentation et image. Contributions à la phénoménologie de l'irréalité », in *De la phénoménologie. Avec un avant-propos d'Edmund Husserl*, tr. fr. de Didier Franck, Paris, Minuit, coll. « Arguments », 1974, pp. 15-93.
- « Die phänomenologische Philosophie Edmund Husserls in der gegenwärtigen Kritik », in *Studien zur Phänomenologie (1930-1939)*, La Haye, M. Nijhoff, 1966 (*Phaenomenologica* 21), pp. 79-156. « La philosophie phénoménologique d'Edmund Husserl face à la critique contemporaine », in *De la phénoménologie. Avec un avant-propos d'Edmund Husserl*, tr. fr. de Didier Franck, Paris, Minuit, coll. « Arguments », 1974, pp. 95-175.
- « Was will die Phänomenologie Edmund Husserls ? », in *Studien zur Phänomenologie (1930-1939)*, La Haye, M. Nijhoff, 1966 (*Phaenomenologica* 21), pp. 157-178. « Que veut la phénoménologie d'Edmund Husserl ? », in *De la phénoménologie. Avec un avant-propos d'Edmund Husserl*, tr. fr. de Didier Franck, Paris, Minuit, coll. « Arguments », 1974, pp. 176-198.
- « Das Problem der Phänomenologie Edmund Husserls », in *Studien zur Phänomenologie (1930-1939)*, La Haye, M. Nijhoff, 1966 (*Phaenomenologica* 21), pp. 179-273. « Le problème de la phénoménologie d'Edmund Husserl », in *De la phénoménologie. Avec un avant-propos d'Edmund Husserl*, tr. fr. de Didier Franck, Paris, Minuit, coll. « Arguments », 1974, pp. 199-242.

Gohara, Kai : Il y a *de l'image. Maurice Blanchot et l'image minimale de la littérature*, thèse de doctorat soutenue en 2007 (inédite).

Heidegger, Martin : *Sein und Zeit* (1927), Tübingen, M. Niemeyer, 2001. *Être et temps*, tr. fr. de François Vezin, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de philosophie », 1986.

- *Kant und das Problem des Metaphysik* (1929), GA 3, Francfort/Main, V. Klostermann, 1991. *Kant et le problème de la métaphysique*, tr. fr. de Alphonse de Waelhens et Walter Biemel, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1981.

- *Die Grundprobleme des Phänomenologie*, GA 24, Francfort/Main, V. Klostermann, 1975. *Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, tr. fr. de Jean-François Courtine, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de philosophie », 1985.
- *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, GA 26, Francfort/Main, V. Klostermann, 1978.

Husserl, Edmund : *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, Den Haag, M. Nijhoff, 1950 (*Husserliana* I). *Méditations cartésiennes*, tr. fr. de Gabrielle Peiffer et Emmanuel Levinas, Paris, Vrin, coll. « Bibliothèque des textes philosophiques », 1969 ; nouvelle traduction de Marc de Launay, Paris, PUF, coll. « Épiméthée », 1994.
- *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Erstes Buch* : *Allgemeine Einführung in die reine Phämenologie*, Den Haag, M. Nijhoff, 1950 (*Husserliana* III/1). *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures*, tome premier : *Introduction générale à la phénoménologie pure*, tr. fr. de Paul Ricœur, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de philosophie », 1971.
- *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Zweites Buch* : *Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, Den Haag, M. Nijhoff, 1952 (*Husserliana* IV). *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures*, livre second : Recherches phénoménologiques pour la constitution, tr. fr. de Éliane Escoubas, Paris, PUF, coll. « Épiméthée », 1982.
- *Die Krisis der europäischen Wissenchaften und die transzendentale Phänomenologie*. *Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, Den Haag, M. Nijhoff, 1954 (*Husserliana* VI), *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, tr. fr. de Gérard Granel, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1989 ; *L'origine de la géométrie*, tr. fr. de Jacques Derrida, Paris, PUF, coll. « Épiméthée », 1962.
- *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1837-1917)*, Den Haag, M. Nijhoff, 1966 (*Husserliana* X). *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, tr. fr. de Henri Dussort, Paris, PUF, coll. « Épiméthée », 2002 ; *Sur la phénoménologie de la conscience intime du temps*, tr. fr. de Jean-François Pestureau, Grenoble, Millon, coll. « Krisis », 2003.
- *Formale und Transzendentale Logik*. *Versuch einer Kritik der logischen Vernunft*, Den Haag, M. Nijhoff, 1974 (*Husserliana* XVII). *Logique formelle et logique*

transcendantale. *Essai d'une critique de la raison logique*, tr. fr. de Suzanne Bachelard, Paris, PUF, coll. « Épiméthée », 1957.

- *Logishce Untersuchungen*, *Zweiter Band* : *Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*, *Erster Teil*, Den Haag, M. Nijhoff, 1984 (*Husserliana* XIX/1). *Recherches Logiques*, t.2 première et deuxième parties : *Recherches pour la phénoménologie et la théorie de la connaissance*, tr. fr. de Hubert Elie, Alion L. Kelkel et René Scherer, Paris, PUF, coll. « Épiméthée », 1969.
- *Logishce Untersuchungen*, *Zweiter Band* : *Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*, *Zweiter Teil*, Den Haag, M. Nijhoff, 1984 (*Husserliana* XIX/2). *Recherches Logiques*, t.3 : *Éléments d'une élucidation phénoménologique de la connaissance*, tr. fr. de Hubert Elie, Alion L. Kelkel et René Scherer, Paris, PUF, coll. « Épiméthée », 1969.
- *Erfahrung und Urteil. Untersuchung zur Genealogie der Logik*, Hambourg, F. Meiner, 1985. *Expérience et jugement. Recherches en vue d'une généalogie de la logique*, tr. fr. de Denise Souche-Dagues, Paris, PUF, coll. « Épiméthée », 1970.

Levinas, Emmanuel : *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl* (1930), Paris, Vrin, coll. « Bibliothèque d'histoire de la philosophie », 1984.

Malraux, André : *Psychologie de l'art,* tome I, *Le musée imaginaire* (1947) ; tome II, *La création artistique* (1948) ; tome III, *La Monnaie de l'absolu* (1950), Genève, Albert Skira, 1947 (tome I), 1948 (tome II), 1950 (tome III).

Murakami, Yasuhiko : « L'origine de l'expression », in *Annales de la phénoménologie* 5, Beauvais, Association pour la promotion de la Phénoménologie, 2006, pp. 135-146.

Popa, Délia : « La phénoménalisation et son expression. Vers l'origine phénoménologique du langage », in *Meaning and Language : Phenomenological Perspectives*, Filip Mattens [éd.], Dordrecht, Springer, coll. « Phaenomenologica », vol. 187, 2008, pp. 237-256.

Richir, Marc : *Phénomènes, temps et être*, Grenoble, Millon, coll. « Krisis », 1987.

- *Phénoménologie et Institution Symbolique*, Grenoble, Millon, coll. « Krisis », 1988
- « Sens et parole : pour une approche phénoménologique du langage », *Figures de*

la Rationalité, G. Florival [éd.]., Institut Supérieure de Philosophie de Louvain-La Neuve, Vrin/Peeters, 1991, pp. 228-246.
- *Méditations phénoménologiques. Phénoménologie et phénoménologie du langage*, Grenoble, Millon, coll. « Krisis », 1992
- *Phénoménologie en esquisses. Nouvelles fondations*, Grenoble, Millon, coll. « Krisis », 2000.
- *L'institution de l'idéalité. Des schématismes phénoménologiques*, Beauvais, Association pour la promotion de la phénoménologie, coll. « Mémoires des Annales de phénoménologie », 2002.

Rodrigo, Pierre : *L'intentionnalité créatrice. Problème de phénoménologie et d'esthétique*, Paris, Vrin, coll. « Problèmes et controverses », 2009.

Sartre, Jean-Paul : *La transcendance de l'ego. Esquisse d'une description phénoménologique* (1965), introduction, notes et appendices par Sylvie Le Bon, Paris Vrin, coll. « Bibliothèque des textes philosophiques », 1972.
- *L'Être et le Néant. Essai d'ontologie phénoménologique* (1943), édition corrigée avec index par Arlette Elkaïme-Sartre, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 2005.
- *Qu'est-ce que la littérature ?* (1948), Paris, Gallimard, coll. « Folio/Essais », 2004.

Schnell, Alexander : *La genèse de l'apparaître. Études phénoménologiques sur le statut de l'intentionnalité*, Beauvais, Association pour la promotion de la phénoménologie, coll. « Mémoires des Annales de phénoménologie », 2004.
- *De l'existence ouverte au monde fini. Heidegger 1925-1930*, Paris, Vrin, coll. « Bibliothèque d'histoire de la philosophie », 2005
- *Husserl et les fondements de la phénoménologie constructive*, Grenoble, Millon, « Krisis », 2007.
- *En deçà du sujet. Du temps dans la philosophie transcendantale allemande*, Paris, PUF, coll. « Épiméthée », 2010.
- *Le sens se faisant. Marc Richir et la refondation de la phénoménologie transcendantale*, Bruxelles, Ousia, coll. « Ousia », 2011.

Taguchi, Shigeru : *Das Problem des ‚Ur-Ich' bei Edmund Husserl. Die Frage nach der selbstverständlichen ‚Näche' des Selbst*, Dordrecht, Springer, coll. « Phaenomenologica », vol. 178, 2006.

Takeuchi, Dai : *Phénoménologie et métaphysique. Husserl, Fink, Heidegger* (en japonais), Tokyo, Chisen-shokan, 2010.

Tengelyi, László : *L'histoire d'une vie et sa région sauvage*, Grenoble, Millon, coll. « Krisis », 2005.

- *L'expérience retrouvée. Essais philosophiques I*, Paris, L'Harmattan, coll. « Ouverture philosophique », 2006.

Worms, Frédéric : *Introduction à* Matière et mémoire *de Bergson*, Paris, PUF, coll. « Les grands livres de la philosophie », 1997.

- *Bergson ou les deux sens de la vie*, Paris, PUF, coll. « Quadrige », 2004.