

Le langage **La question du langage dans *Le visible et l'invisible***

Pascal Dupond

Philopsis : Revue numérique
<http://www.philopsis.fr>

Les articles publiés sur Philopsis sont protégés par le droit d'auteur. Toute reproduction intégrale ou partielle doit faire l'objet d'une demande d'autorisation auprès des éditeurs et des auteurs. Vous pouvez citer librement cet article en en mentionnant l'auteur et la provenance.

Merleau-Ponty comprend la philosophie, à la suite de Husserl, comme nous invitant à revenir aux choses mêmes, à retrouver un contact ou une coïncidence avec les choses. Le philosophe communique avec le monde et cette communication est de l'ordre du contact, sa vision est une « palpation »¹. Mais en même temps il interroge, ce qui exige écart et langage. La question est de savoir quel peut être le statut du langage dans une philosophie qui pense le rapport à l'Être comme contact et interrogation.

Si la philosophie est contact ou coïncidence, si elle doit prendre au sérieux le retour aux choses mêmes, alors elle n'a pas à « chercher un substitut verbal du monde que nous voyons »². Mais si elle est interrogative, elle n'a pas non plus à dépasser le langage en recherchant une coïncidence sans langage et sans distance³. Le langage n'est pas l'ennemi de la coïncidence que recherche la philosophie. Le philosophe est philosophe pour autant qu'il veut « mettre en mots un certain silence en lui qu'il écoute »⁴. Si

¹ Voir *Le visible et l'invisible* (cité ultérieurement *VI*) p. 175 : « le regard enveloppe, palpe, épouse les choses visibles ».

² *VI* 18.

³ *VI* 135 : « la philosophie n'est pas rupture avec le monde, n'est pas coïncidence avec lui, mais pas non plus l'alternance de la rupture et de la coïncidence ».

⁴ *VI* 166.

ce projet doit ne pas être un « effort absurde », il faut que ce silence se prête au langage ou que la coïncidence avec les choses que le philosophe recherche ne soit pas étrangère au langage, bref qu'il y ait un « langage de la coïncidence »⁵.

Ce langage de la coïncidence n'est ni une captation des choses dans l'ordre du langage, ni un abandon du langage au profit d'une coïncidence muette. Ces deux modes de rapport entre le langage et les choses sont à la fois antithétiques et complices, ils reposent sur la présupposition selon laquelle l'ordre du langage et l'ordre des choses ne peuvent s'accorder que dans la réduction de l'un des deux ordres à l'autre, soit que le dire se substitue aux choses, soit que les choses fassent taire le dire, en résorbant sa volubilité en leur silence. Le philosophe est ainsi mis devant une alternative : soit abandonner les choses au profit du langage, soit abandonner le langage au profit des choses. Merleau-Ponty refuse cette alternative : il s'agit de « faire parler les choses mêmes » ou de conduire du fond de leur silence les choses mêmes à l'expression⁶.

Cette reformulation de la vocation du langage est étroitement liée, dans les années d'élaboration de *Le visible et l'invisible*, à la critique du positivisme ontologique, compris comme la recherche d'un être qui serait coïncidence avec soi. Si le philosophe cherche cette coïncidence sur le plan des essences, de l'idéalité, dans l'« adéquation interne de l'idée »⁷, le langage parle à la place des choses, en substituant aux choses leur idée ou leur forme noétique. S'il la cherche, à l'inverse, dans la « fusion avec les choses »⁸, c'est alors le silence des choses qui se substitue au langage. Quel que soit leur antagonisme, ces deux positions ont en commun de chercher la vérité dans l'obturation du regard, dans la présence pleine, soit d'une essence, qui ne serait que langage, soit d'une existence, qui ne serait que silence. Or la dernière philosophie de Merleau-Ponty est une critique de toute positivité, empirique ou idéale, ou le refus de l'être comme en soi. Il n'y a pas d'être tout positif ou d'être en soi qui serait coïncidence avec soi. Il n'y a rien de positif ou de coïncidant avec soi dans la conscience ou le sujet, le temps, l'espace, ou les choses. Cette critique radicale du positivisme rend nécessaire une reformulation du sens d'être et du sujet et des choses dont on parle. Elle conduit Merleau-Ponty à soutenir que le philosophe parlant n'est pas à la rigueur l'opérateur ou l'organisateur de ce langage qui fait parler les choses mêmes, le langage de la coïncidence est son propre opérateur, trame

⁵ VI 167.

⁶ VI 18. Cette compréhension de la parole s'annonce dans la *Phénoménologie de la perception*. Voir par ex. p. 388 : « Il est vrai qu'on ne parlerait de rien s'il ne fallait parler que des expériences avec lesquelles on coïncide, puisque la parole est déjà une séparation. Davantage, il n'y a pas d'expérience sans parole, le pur vécu n'est pas même dans la vie parlante de l'homme. Mais le sens premier de la parole est dans ce texte d'expérience qu'elle essaye de préférer ». Cependant ses conséquences ne sont développées qu'au moment où le lien sujet-objet est interrogé - dans *Le visible et l'invisible* - plus radicalement que dans la *Phénoménologie de la perception*.

⁷ VI 169.

⁸ *Ibid.*

lui-même le dire par « entrelacement naturel » du sens des mots ou par le « trafic occulte de la métaphore »⁹.

Cette situation n'exclut pas une réaffirmation de l'instance parlante et de la fonction référentielle. A l'encontre d'une conception purement structurale de la signification, Merleau-Ponty a constamment soutenu que le langage a un intérieur ou que la langue est une *Gestalt* qui a un principe interne d'organisation. Il ne s'agit donc pas de renoncer à la catégorie de sujet parlant, il s'agit de la reformuler. Et à l'encontre de la forclusion de la fonction référentielle dans la « philosophie sémantique », Merleau-Ponty rappelle que, même si le langage a le singulier pouvoir, qui le distingue des « voix du silence » de se retourner sur lui-même et de se réfléchir -car la parole peut parler d'elle-même-, « enfin il faut bien que le langage signifie quelque chose et ne soit pas toujours langage sur le langage »¹⁰. La fonction référentielle est irréductible.

Ainsi la critique du positivisme réactive les questions, dont on croyait depuis toujours bien connaître la réponse. Qui parle et de quoi parle-t-on ? Il s'agit de rouvrir l'énigme du langage¹¹.

I. La reformulation du sens d'être du sujet

En soulignant que le *Je*, le sujet, n'est pas coïncidence avec soi, Merleau-Ponty abandonne dans *Le visible et l'invisible* une position que conservait encore la *Phénoménologie de la perception*. Dans l'Avant-propos de l'ouvrage de 1945, Merleau-Ponty soutient, avec Husserl et contre le positivisme logique, que la signification du terme *conscience* est fondée dans l'expérience que la conscience a d'elle-même. Parlant du positivisme logique, il écrit que celui-ci « est aux antipodes de la pensée de Husserl. Quels que puissent être les glissements de sens qui finalement nous ont livré le mot et le concept de conscience comme acquisition du langage, nous avons un moyen direct d'accéder à ce qu'il désigne, nous avons l'expérience de nous-mêmes, de cette conscience que nous sommes, c'est sur cette expérience que se mesurent toutes les significations du langage et c'est elle qui fait que justement le langage veut dire quelque chose pour nous »¹².

Au contraire, dans *Le visible et l'invisible*, la conscience n'est pas séparable d'une parole dont les pouvoirs de nomination ont pour assise la structure différentielle de la signification. Critiquant le concept de « *cogito tacite* » formé par la *Phénoménologie de la perception*, Merleau-Ponty montre que la conscience constituante est elle-même constituée par le jeu des mots : « ... pour revenir à l'immanence et à la conscience de..., il est nécessaire d'avoir les mots. C'est par la combinaison des mots [...] que je *fais* l'attitude transcendantale, que je *constitue* la conscience constituante ». Or, continue Merleau-Ponty, « les mots ne renvoient pas à des significations

⁹ VI 167.

¹⁰ *La prose du monde* (cité ultérieurement *PM*), éd. Gallimard, 1969, p. 53.

¹¹ VI 18.

¹² *Phénoménologie de la perception* (cité ultérieurement *PP*), p. X.

positives [...] Mythologie d'une conscience de soi à laquelle renverrait le mot "conscience" - Il n'y a que des différences de signification »¹³.

La position d'une conscience de soi est mythologique parce qu'elle réifie la signification "conscience"¹⁴ - sur la foi de son apparente positivité - en oubliant le caractère différentiel de toute signification. La critique de la prétention de la conscience de coïncider avec soi se fait donc d'abord au nom du caractère négatif ou oppositif des significations. Cette critique entraîne une reformulation du transcendantal : « Le transcendantal, étant dépassement résolu du *mens sive anima* et du psychologique, est dépassement de la subjectivité, au sens de contre-transcendance et d'immanence »¹⁵.

Le sujet que Merleau-Ponty critique, ce n'est donc pas seulement l'*ego* réifié cartésien, c'est aussi l'*ego* husserlien, c'est-à-dire la compréhension du transcendantal comme immanence, conscience ou subjectivité.

Cette non-immanence du transcendantal peut être également saisie à partir de la structure temporelle du Soi¹⁶. En effet, non seulement il n'y a

¹³ VI 224-225.

¹⁴ On retrouve la critique de la coïncidence de la conscience de soi dans la critique de l'immanence transcendantale. En VI 226, Merleau-Ponty montre que « le champ transcendantal est champ des transcendances » : le transcendantal est d'emblée dépassement de la subjectivité et de l'immanence, il est *Ineinander* esthésiologique et *Ineinander des spontanités*.

¹⁵ VI, 226. Et Merleau-Ponty continue ainsi : « Une réduction suffisante conduit au-delà de la prétendue "immanence" transcendantale, elle conduit à l'esprit absolu entendu comme *Weltlichkeit*, au *Geist* comme *Ineinander* des spontanités, lui-même fondé sur l'*Ineinander* esthésiologique et sur la sphère de la vie comme sphère d'*Einführung* et d'intercorporité... ». L'explication de Merleau-Ponty avec le Husserl de la *Krisis* est ici particulièrement visible. Toute la *Krisis* est prise dans une tension et une concurrence opposant la primauté de l'*ego*-origine et la primauté du monde de la vie. La *Krisis* présente deux façons d'accomplir la question transcendantale : ou bien la pensée, traversant toutes les couches transcendantales intermédiaires, ne trouve son arrêt et son repos que dans l'*ego*-origine absolu (c'est le motif "cartésien", selon lequel nous passons du monde de la vie à sa fondation transcendantale dans l'intersubjectivité, puis de l'intersubjectivité à sa fondation dans l'*ego* absolu), ou bien la pensée, prenant à nouveau son départ dans l'analyse des structures du monde de la vie, prend pour thème autonome et suffisant l'"omnisubjectivité" (*Krisis*, éd. Gallimard, Tel, p. 520) ou "l'unitotalité de la subjectivité fonctionnante et opératoire en dernière analyse, qui doit suffire pour nous à l'être du monde" (*Id* p.166). Et ce qui justifie la suffisance et l'autonomie de ce niveau transcendantal qui, en un sens, reste intermédiaire, c'est que, toute prestation de la subjectivité présupposant des "arrière-fonds cachés" (*Id* 174) ou "un acquis universel de l'esprit", le transcendantal ultime est en un sens l'intersubjectivité universelle. Merleau-Ponty choisit le second chemin, en récusant toute immanence transcendantale.

¹⁶ « parce qu'il y a *Einströmen*, la réflexion n'est pas adéquation, coïncidence : elle ne passerait pas dans le *Strom* si elle nous replaçait à la source du *Strom* (VI, 226). Voir aussi VI 246 où Merleau-Ponty parle du présent comme matrice symbolique « d'une présence à soi qui est absence de soi, contact avec soi par l'écart à l'égard de soi) figure sur fond [...] La *Gestalt* tient la clé du problème de l'esprit »

jamais coïncidence réelle avec l'être du passé¹⁷, mais, plus radicalement, il n'y a pas d'immanence temporelle, il n'y a pas de présent immanent : « le présent même n'est pas coïncidence absolue sans transcendance, même le *Urerlebnis* comporte non coïncidence totale, mais coïncidence partielle parce qu'il comporte des horizons et ne serait pas sans eux [...] Certes il y a le présent, mais la transcendance du présent fait précisément qu'il peut se raccorder à un passé et un avenir qui inversement ne sont pas néantisation »¹⁸.

Le présent (comme le champ visuel) n'est pas rigoureusement circonscrit, comme un diaphragme d'objectif¹⁹. C'est pourquoi Merleau-Ponty refuse la représentation schématique proposée par les *Leçons sur la conscience intime du temps*. Il ne lui reproche pas d'opérer une spatialisation qui trahirait la structure du temps mais de représenter « la série des maintenant par des points sur une ligne »²⁰ et de donner à penser que le présent est coïncidence avec soi ou positivité²¹. Il s'agit au contraire de comprendre le temps et l'espace en termes de structure ou de *Gestalt*, c'est-à-dire d'en écarter toute positivité, tout caractère d'en soi.

Si la conscience n'est pas coïncidence avec soi, elle n'est pas davantage coïncidence avec ce dont elle est conscience. Il est vrai que la perception des choses paraît avoir lieu en elles plutôt qu'en nous²². Cependant je ne peux formuler cette expérience en disant « que les choses sont en leur lieu et que nous nous fondons en elles », car cette fusion signifierait l'extinction de la perception. La coïncidence ne peut être que partielle : « Le avoir conscience lui-même est à concevoir en transcendance comme être dépassé par..., et donc comme ignorance. Mais enfin il y a la foi perceptive ? - Oui mais elle n'est pas immédiation au sens de *contact* (Et elle n'est pas distance au sens de Sartre : un rien qui est moi et qui me sépare de la chose) »²³.

Enfin la chose elle-même n'est pas coïncidence avec soi : il n'y a pas de chose qui coïnciderait avec soi au sens de la plénitude de l'en soi : « il faut passer de la chose (spatiale ou temporelle) comme identité à la chose (spatiale ou temporelle) comme différence, *ie* comme *transcendance*, *ie* comme toujours "derrière", au-delà, lointaine... »²⁴. La perception ne possède pas la chose perçue.

¹⁷ VI p. 163.

¹⁸ VI 249.

¹⁹ VI 238 : « le nouveau présent est lui-même un transcendant : on sait qu'il n'est pas là, qu'il vient d'être là, on ne coïncide jamais avec lui – il n'est pas un segment de temps à contours définis qui viendrait se mettre en place. Il est un cycle défini par une région centrale et dominante et à contours indéfinis ».

²⁰ VI 248.

²¹ VI 227 : « Le tort de Husserl est d'avoir décrit l'emboîtement à partir d'un *Präzensfeld* considéré comme sans épaisseur, comme conscience immanente : il est conscience transcendante, il est être à distance, il est double fond de ma vie de conscience ».

²² VI 163.

²³ VI 250.

²⁴ VI 249.

II. Le statut de l'instance parlante et de l'intention de signifier

Le refus d'accorder au sujet un statut de positivité implique que l'instance parlante ne puisse plus être comprise à la rigueur comme conscience donatrice de sens. Dans ses *Notes de cours*²⁵, Merleau-Ponty montre que la parole n'est pas une « réanimation » d'un « matériel phonique ou linguistique », elle n'est pas réductible à des *Sinnverbildungsakte* ou « actes de pensée qui configurent un sens ». Le sens ne vient pas à la parole d'un acte du sujet parlant. La problématique de la donation de sens est soumise au double présupposé, que Merleau-Ponty critique, de l'immanence transcendantale et de la positivité du sens.

Plus radicalement, *Le visible et l'invisible* établit que, si la philosophie est un langage de la coïncidence, qui serait une manière de faire parler les choses mêmes, c'est un langage dont le philosophe ne serait pas l'organisateur, un langage fait de mots qui s'uniraient à travers lui²⁶. Merleau-Ponty exclut une conception « activiste » du sens selon laquelle « on ne trouve dans les choses que ce qu'on y a mis », car une telle conception rend inintelligible non seulement le vrai dialogue, mais plus fondamentalement toute la sphère du « symbolisme »²⁷.

Tout au long de sa réflexion sur le langage, Merleau-Ponty s'est interrogé sur cette efficace de la parole : comment peut-il y avoir vraiment communication entre les humains, c'est-à-dire une situation où les paroles échangées ne soient pas seulement pour chacun une réactualisation de significations qu'il possède déjà par devers soi, mais invention commune de sens et de vérité, c'est-à-dire un véritable dialogue²⁸ ? Sur le plan du « langage déchu »²⁹ ou de la « parole parlée »³⁰, l'intercompréhension s'explique par la disposition commune d'un univers de significations sédimentées³¹. En revanche, comprendre comment un dialogue est possible,

²⁵ *Notes de cours 1959-1961* (cité ultérieurement NC), éd. Gallimard, 1996, p. 126.

²⁶ VI 167.

²⁷ Si on admet que le sens relève d'une *Sinngebung*, alors « on ne trouve dans les choses que ce qu'on y a mis – mais si on l'y a mis, il n'y a pas d'acquisition, pas de communication, pas d'efficace propre de la parole (NC 126). En parlant d'une efficace propre de la parole, Merleau-Ponty vise ce qu'il a appelé ailleurs le symbolisme ou l'expression, c'est-à-dire « un fonctionnement des signes qui ait son efficacité propre, par delà les significations que l'analyse peut leur assigner » (*Les Aventures de la dialectique*, Gallimard, 1955, p. 191).

²⁸ Quand il y a dialogue, « les paroles d'autrui ou les miennes en lui ne se bornent pas dans celui qui écoute à faire vibrer comme des cordes l'appareil des significations acquises, ou à susciter quelque réminiscence », mais « le déroulement [du dialogue] [a] le pouvoir de [nous] lancer vers une signification que ni lui ni moi ne possédions » (PM 197).

²⁹ NC 126.

³⁰ PP 229

³¹ « La langue commune que nous parlons est quelque chose comme la corporéité anonyme que je partage avec les autres organismes. Le simple usage de cette langue, comme les comportements institués dont je suis l'agent et le témoin, ne me donnent qu'un autre en général, diffus à travers mon champ, un espace

c'est « comprendre comment des mots arrangés en propositions peuvent nous signifier autre chose que notre propre pensée »³² ou comment est possible une parole « parlante » ou « conquérante »³³, ayant le pouvoir d'enseigner elle-même son sens. Ici, « il ne suffit pas qu'elle signale un sens déjà possédé de part et d'autre, il faut qu'elle le fasse être » dans « l'acte unique par lequel l'homme parlant se donne un auditeur et une culture qui leur soit commune ».

Pour rendre compte de cette création de sens, on doit, comme dans la question du temps³⁴, écarter la fausse alternative de l'activité et de la passivité. Selon les *Notes de cours*, « il faut : 1/ que le sens ne soit jamais étranger, purement reçu, on comprend à partir de ce qu'on a ; 2/ qu'il ne soit pas mis dans les mots par des actes, sans quoi il n'y aurait pas gain »³⁵.

Ces propositions s'éclairent si l'on remonte en amont des *Notes de cours* ou de *Le visible et l'invisible*, jusqu'à la *Phénoménologie de la perception*, où Merleau-Ponty pense la parole comme geste expressif, et aux travaux rassemblés dans *Sens et non-sens*, où Merleau-Ponty pense le langage comme *Gestalt*.

La *Phénoménologie de la perception* montre qu'il y a deux impasses à écarter, pour parvenir à une conception juste du langage : l'une est la conception « mécaniste » du langage, qui réduit la parole à « un circuit de phénomènes en troisième personne », sans intérieur³⁶, l'autre est la conception intellectualiste du langage, qui fait de la parole l'expression seconde d'une pensée qui, en elle-même indépendante de la vie des signes, se joindrait secondairement à eux pour se communiquer³⁷. Contre l'objectivisme, on dira que la vie du langage suppose une personne parlante, mais celle-ci n'est pas une sphère d'immanence pensante indépendante de la vie des signes.

Pour dépasser l'opposition de l'objectif et du subjectif, l'ouvrage de 1945 met en évidence une signification gestuelle de la parole qui sous-tend sa signification conceptuelle et dépend étroitement de son insertion dans un contexte pratique.

Merleau-Ponty ne méconnaît pas les différences entre le geste corporel et le geste linguistique. L'objet intentionnel du geste est donné au spectateur en même temps que le geste lui-même (comme le salut de la main qui ponctue le moment de la séparation), alors que la gesticulation verbale « vise un paysage mental qui n'est pas donné d'abord à chacun et qu'elle a

anthropologique ou culturel, un individu d'espèce, pour ainsi dire, et en somme plutôt une notion qu'une présence » (*PM* 195).

³² Id 193.

³³ *PM* 196.

³⁴ *VI* 237.

³⁵ *NC* 126-127.

³⁶ *PP* 203.

³⁷ *PP* 206 : dans une psychologie intellectualiste, « le mot est encore dépourvu d'efficacité propre, cette fois parce qu'il n'est que le signe extérieur d'une reconnaissance intérieure qui pourrait se faire sans lui et à laquelle il ne contribue pas. Il n'est pas dépourvu de sens, puisqu'il y a, derrière lui, une opération catégoriale ; mais ce sens, il ne l'a pas, il ne le possède pas, c'est la pensée qui a un sens, et le mot reste une enveloppe vide ». [...] Le langage « n'est qu'un accompagnement extérieur de la pensée ».

justement pour fonction de communiquer »³⁸. En outre la signification du geste corporel relève davantage de la motivation que celle du geste linguistique : « on voit bien ce qu'il y a de commun au geste et à son sens [...] au contraire entre le signe verbal et sa signification, le lien n'est-il pas tout fortuit, comme le montre l'existence de plusieurs langages ? »³⁹

Mais Merleau-Ponty s'attache surtout à montrer la parenté entre le geste corporel et le geste linguistique. Car un geste corporel n'est pas une simple mise en mouvement du corps. Il est le premier acte de cette « puissance symbolique »⁴⁰, cette « puissance ouverte et indéfinie de signifier »⁴¹, cette « puissance irrationnelle qui crée des significations et qui les communique »⁴² ou de cette « puissance d'exister »⁴³ qui est l'énigme du corps animé (*Leib*). Le geste est une façon de s'engager dans le monde, il indique un certain rapport de l'homme à la totalité du réel. Il est aussi communication et implique l'autre dans son intentionnalité⁴⁴. Le moindre geste excède l'ordre des événements en déployant l'ordre de l'avènement. Un geste n'est pas, comme l'événement, opaque et fermé sur lui-même, il vaut au-delà de sa simple présence de fait et, en cela, « il est par avance allié ou complice de toutes les autres tentatives d'expression »⁴⁵. En outre, avant d'être une modulation de l'univers des significations sédimentées, le geste linguistique est une articulation motrice et émotionnelle d'une situation qui lui donne sa motivation⁴⁶. Toute parole s'inscrit sous l'horizon du monde entier dont elle est une focalisation, dans la double dimension du projet et de l'être-jeté. Comme le rappelle H. Maldiney⁴⁷, dans la phrase la plus simple, la phrase impersonnelle – « il pleut », « ça va mal » - l'existant surgit à soi (selon la dimension du projet) comme toujours déjà jeté au monde et investi par lui.

Le rapport entre le geste et son sens éclaire le rapport entre le geste linguistique et le sien. Le sens du geste « habite » le geste : « je ne perçois pas la colère ou la menace comme un fait psychique caché derrière le geste, je lis la colère dans le geste ; le geste ne me fait pas penser à la colère, il est la colère elle-même. Cependant le sens du geste n'est pas perçu comme l'est

³⁸ *PP* 217

³⁹ *Ibidem*

⁴⁰ *PP* 147.

⁴¹ *PP* 226.

⁴² *PP* 223.

⁴³ *PP* 156.

⁴⁴ *PP* 216: « le geste est devant moi comme une question, il m'indique certains points sensibles du monde, il m'invite à l'y rejoindre ».

⁴⁵ *PM* 112.

⁴⁶ *PP* 218: « On trouverait alors que les mots, les voyelles, les phonèmes sont autant de manières de chanter le monde et qu'ils sont destinés à représenter les objets, non pas comme le croyait la théorie naïve des onomatopées, en raison d'une ressemblance objective, mais parce qu'ils en extraient et au sens propre du mot en expriment l'essence émotionnelle ». Il y aurait, à l'origine de chaque langue, un système d'expression « motivé », « tel par exemple qu'il ne soit pas arbitraire d'appeler lumière la lumière si l'on appelle nuit la nuit » (*PP* 218). Cette référence, ici discrète, à la détermination structurale de la signification ne prendra son ampleur qu'après la *Phénoménologie de la perception*.

⁴⁷ H. Maldiney, « Parole ou discours », in *Exister*, 7, automne 1977.

par exemple la couleur du tapis... »⁴⁸. Le sens du geste est cette nervure invisible qui articule le visible et le fait apparaître tel qu'il est (colère et non honte ou peur), à même le visible, mais non cependant identique à lui. C'est pourquoi Merleau-Ponty peut dire qu'« il y a une idéalité rigoureuse dans des expériences qui sont des expériences de la chair »⁴⁹ : il y a des idées, comme les idées musicales de Proust, qui sont « sensibles », qui « sont en transparence derrière le sensible ou en son cœur »⁵⁰. Et même il n'est rien, dans le sensible, qui ne relève d'une famille, d'un style, d'une dimension où se conjuguent indivisément l'individuel et le général. Ce que nous appelons « réalité » est tissé d'idéalité. C'est cette idéalité sensible que le langage transporte de son corps premier, qui est le monde et ses nervures perceptives vers le corps subtil du langage. L'idéalité sensible appelle le langage pour recevoir le corps de sa communicabilité universelle et de son institution dans l'univers de la culture⁵¹.

Ainsi la signification ne se présente jamais en vue frontale : « la signification anime la parole comme le monde anime mon corps : par une sourde présence qui éveille mes intentions sans se déployer devant elles »⁵². Comme l'intentionnalité qui nous ouvre au monde n'est pas une intentionnalité d'acte (ou objectivante) mais une intentionnalité opérante⁵³, de même le sujet parlant n'est pas une pure conscience qui viserait le sens frontalement, avant de lui donner le vêtement de l'expression : les significations neuves sont, comme « l'ébullition dans un liquide », l'apparition, dans « l'épaisseur de l'être » de « zones de vide »⁵⁴ qui exigent, pour venir à l'expression, une réarticulation des significations déposées dans la langue instituée.

Symétriquement, la compréhension d'une parole relève d'une sorte d'imprégnation posturale par les gestes d'autrui. Le sens de la parole que

⁴⁸ *PP* 215

⁴⁹ *VI* 199

⁵⁰ *VI* 197

⁵¹ Et de même que l'individualité psycho-physique n'est pas un circuit fermé puisque l'émergence du monde visible est, non l'effet, mais le sens de ses opérations (comme les mouvements de fixation, de convergence) et l'achèvement du fonctionnement des organes (*VI* 193), de même que le corps senti et le corps sentant sont comme envers et endroit ou comme les deux trajets d'un seul parcours circulaire, de même « la signification est ce qui vient sceller, clore, rassembler, la multiplicité des moyens physiques, physiologiques, linguistiques de l'élocution, les contracter en un seul acte, comme la vision vient achever le corps esthésiologique » (*VI* 202).

⁵² *Signes* 112 ; *VI* 201 : « Quand je pense [les idées] animent ma parole intérieure, elles la hantent comme la "petite phrase" [de Vinteuil] possède le violoniste, et restent au-delà des mots, comme elle est au-delà des sons... »

⁵³ *PP* XIII.

⁵⁴ *PP* 229.

j'entends est un « sens d'investissement »⁵⁵ qui vient à moi plutôt que je ne vais à lui⁵⁶.

Le second fil des réflexions de Merleau-Ponty sur le langage passe par la linguistique structurale. Dans *Sens et non-sens*⁵⁷, Merleau-Ponty montre que, depuis Saussure, la linguistique s'est partagée en deux orientations opposées et complémentaires. Pour l'une, la langue est une mosaïque de faits « sans intérieur » et le travail du linguiste est d'expliquer des faits de langue en les reliant à des faits antérieurs. Pour l'autre, qui apparaît précisément avec Saussure, la langue est une totalité.

Une langue, précise Merleau-Ponty, est une totalité ou un système par un principe d'organisation interne⁵⁸ qui est la conscience des sujets parlants⁵⁹ ou encore l'« esprit général que tous constituent par leur vie commune ». Il ne s'agit pas, cependant, de soumettre la langue à une « conscience rectrice » : l'étude de la langue comme totalité exige que l'on dépasse l'opposition de l'objectif et du subjectif, car la langue n'est pas plus indépendante des sujets parlants qu'elle n'est fonction du sujet parlant. D'où la réserve de Merleau-Ponty vis-à-vis de la distinction saussurienne de la langue et de la parole. Quel que soit le bénéfice scientifique de cette distinction, les caractères fondamentaux que le linguiste attribue à la langue (et d'abord son caractère de système) ne se comprennent vraiment que si l'on dépasse la langue vers sa mise en fonctionnement dans et par une communauté linguistique.

Pour déterminer le statut de l'instance parlante, Merleau-Ponty se réfère, comme nous venons de le voir, tantôt aux consciences, tantôt à l'esprit, par exemple en évoquant « l'esprit anonyme qui invente au cœur du langage un nouveau mode d'expression »⁶⁰. Les notes de travail de *Le Visible et l'invisible* précisent le statut de ce *Geist* en montrant à nouveau qu'il n'est ni esprit subjectif, ni esprit objectif.

Ce qui est manqué, quand on comprend l'esprit comme esprit subjectif⁶¹, c'est le « tissu conjonctif » unissant les sujets parlant dans la « *Lebenswelt* [monde de la vie] physico-historique »⁶², ou l'« *Ineinander* [entrelacs] des spontanités, lui-même fondé sur l'*Ineinander* esthésiologique »⁶³. Ce qui est manqué, quand on comprend l'esprit comme « esprit objectif », c'est le « problème d'autrui » ou la dénivellation entre les

⁵⁵ « Décrire.....le sens comme sens d'investissement (le sens de la parole que je dis à quelqu'un lui "tombe sur la tête", le *prend* avant qu'il ait compris, tire de lui la réponse » (VI 290).

⁵⁶ « Tout se passe comme si les fonctions de l'intentionnalité et de l'objet intentionnel se trouvaient paradoxalement permutées » (*Signes* 118).

⁵⁷ Ed. Nagel p.152-155 ou Gallimard, p. 106-107.

⁵⁸ Voir aussi *PM* 51 : « Il y a donc certes un intérieur du langage, une intention de signifier qui anime les accidents linguistiques, et fait de la langue, à chaque moment, un système capable de se recouper et de se confirmer lui-même ».

⁵⁹ « Dire que les faits linguistiques sont qualitatifs, c'est encore dire que dans leur connexion et leur déroulement, ils ont besoin de la médiation des consciences ».

⁶⁰ *PM* 52

⁶¹ *VI* 228. Merleau-Ponty se réfère ici à Sartre qui n'admet pas « une *Weltlichkeit* du *Geist* » et « en reste à l'esprit subjectif ».

⁶² *VI* 229.

⁶³ *VI* 220.

*Ego*⁶⁴. Esprit subjectif et esprit objectif sont deux méconnaissances symétriques de l'intersubjectivité. L'instance parlante doit plutôt être comprise comme un « système diacritique intersubjectif »⁶⁵ ou, dit aussi Merleau-Ponty, un « esprit de praxis »⁶⁶.

Enfin l'instance parlante, qu'elle soit pensée dans le sillage du geste expressif ou dans celui de la langue comme système, relève aussi de l'abîme du soi⁶⁷. L'intention qui met en mouvement la parole est « un certain manque qui cherche à se combler »⁶⁸, « un certain vide de la conscience »⁶⁹ qui appelle une réarticulation des significations sédimentées. Ainsi, même si « l'action de penser est prise dans la poussée de l'être »⁷⁰, l'instance parlante, en dernier ressort, comme le sujet percevant, est « personne »⁷¹, c'est-à-dire un « lac de non être » ou « un certain néant enlisé dans une ouverture locale et temporelle »⁷².

III. Comment le problème de la référence est-il reformulé ?

Prendre le langage « à l'état vivant ou naissant »⁷³, c'est, dit *Le visible et l'invisible*, le prendre avec toutes ses références, le comprendre comme une vie qui, par ses racines, plonge dans le monde des choses muettes et, par ses frondaisons, déploie un monde des choses dites. Aucun des deux pôles de la parole ne doit prévaloir sur l'autre. L'opération du langage n'est pas de s'évanouir dans le silence des choses muettes, ni de convertir ce silence en langage, d'absorber l'être dans le dire, de réduire le réel à un jeu du signifiant avec lui-même : « l'erreur des philosophies sémantiques [est] de

⁶⁴ VI 228 : dans l'esprit objectif, « tous les Ego seraient sur le même plan ». La philosophie hégélienne, qui pense un auto-développement de l'esprit subjectif en esprit objectif ne retrouve le sujet que « comme Philosophie du sujet absolu », non comme intersubjectivité.

⁶⁵ VI 229 : la parole « constitue en avant de moi comme signification et sujet de signification un milieu de communication, un système diacritique intersubjectif, qui est la langue au présent, non univers "humain", esprit objectif ». Voir aussi VI p. 159 : « Quelqu'un parle, et les autres aussitôt ne sont plus que de certains écarts par rapport à ses paroles, et lui-même précise son écart par rapport à ceux-là ».

⁶⁶ VI 230 : « Comme toute praxis, le langage suppose un *selbstverständlich* [quelque chose qui va de soi], un institué, qui est *Stiftung* [fondation] préparant une *Endstiftung* [fondation finale] - Il s'agit de saisir *ce qui*, à travers la communauté successive et simultanée des sujets parlants *veut, parle*, et finalement *pense* ». Voir aussi VI 255 : « Sujet parlant, c'est le sujet d'une *praxis*. Il ne tient pas devant lui les paroles dites et comprises comme des objets de pensée ou des idéats. Il ne les possède que par une *Vorhabe* [prise en avant] qui est du type de la *Vorhabe* du lieu par mon corps qui s'y rend ».

⁶⁷ *Signes*, Gallimard, 1960, p. 21 : « Il n'y aurait rien s'il n'y avait cet abîme du soi ».

⁶⁸ *PP* 214.

⁶⁹ Id. 213.

⁷⁰ *Signes* 214.

⁷¹ VI 299.

⁷² VI 254.

⁷³ VI 267.

fermer le langage comme s'il ne parlait que de soi»⁷⁴. La vocation du langage est d'articuler le monde des choses muettes et le monde des choses dites.

Merleau-Ponty reformule le problème traditionnel des rapports entre signification et référence. Nous le rencontrons déjà chez Aristote. L'*ousia* aristotélicienne s'entend au sens de l'*ousia prôtè*, le *tode ti*, l'individuel, et au sens de l'*ousia deuthera*, l'essence, la structure intelligible commune aux multiples réalités synonymes. Que le dire puisse faire signe vers une multiplicité de choses synonymes tout en visant en elles une réalité une (leur essence commune) qui garantit l'univocité, c'est ce que souligne bien la différence entre une fonction référentielle du signifier qu'Aristote désigne par la formule *pleiô semainein* (la désignation par un seul et même signe du langage de multiples choses synonymes) et l'équivocité proprement dite, la signification multiple, désignée par la formule *pollachôs semainein*. Et ce qui garantit au langage l'univocité (ou une équivocité limitée et maîtrisable), la stabilité dans l'ordre de la signification, c'est, selon Aristote, la médiation de la signification de l'essence dans la visée référentielle. Aussi l'équivocité de l'*ousia*, qui est à la fois la chose singulière et l'essence, la première des catégories de l'être, est-elle bien fondée : elle ne relève pas d'une imprécision du langage, mais de la nature même du signifier.

Merleau-Ponty retrouve le souci aristotélicien de penser une co-originarité de l'être et du sens, mais en reformule la problématique.

La suture de l'être et du sens, Merleau-Ponty l'appelle *Wesen*, en se référant au sens actif et verbal que lui donne Heidegger. Les *Notes de cours* montrent que le *Wesen* est l'être même en tant qu'il double nos perceptions et nos pensées⁷⁵. Il est l'être comme sens ou le sens comme être⁷⁶. Le sens existe comme être ou comme monde d'abord dans le « monde perceptif »⁷⁷

⁷⁴ La sémantique structurale a pour projet de rendre compte des effets de sens dépendant de l'association syntagmatique, sous le postulat méthodologique de la clôture de l'univers des signes. Elle met ainsi en évidence le rôle du contexte. La phrase permet une sélection par recoupement entre les variables de sens se proposant à l'interprétation ; ainsi, dans une phrase telle que "le chien aboie", la variable contextuelle "animal" commune à "chien" et à "aboie" permet d'éliminer tous les sens du mot chien qui ne seraient pas compatibles avec l'animalité. D'où une progressive stabilisation du sens, au fur et à mesure que se déroule la chaîne parlée, sans que quelque chose d'extérieur à l'ordre du discours (la réalité désignée) ait à exercer un rôle régulateur.

⁷⁵ VI 145. Lorsque la philosophie se fait phénoménologie, « on renonce à l'affirmation d'un dehors absolu, d'un monde ou d'un Etre qui seraient un individu massif, on se tourne vers cet Etre qui double sur toute leur étendue nos pensées, puisqu'elles sont pensées de quelque chose et qu'elles mêmes ne sont pas rien, qui donc est sens et sens du sens. Non seulement ce sens qui s'attache aux mots et appartient à l'ordre des énoncés et des choses dites, à une région circonscrite du monde, à un certain genre de l'Etre - mais sens universel qui soit capable de soutenir aussi bien les opérations logiques et le langage que le déploiement du monde ».

⁷⁶ « Il n'y a d'être du sens que dans la mesure où le sens existe comme être, comme monde »

⁷⁷ « L'essence, le *Wesen*. Parenté profonde de l'essence et de la perception : l'essence elle aussi est membrure, elle n'est pas au dessus du monde sensible, elle est au dessous ou dans sa profondeur, son épaisseur. Elle est le lien secret – Les

qui est, précise Merleau-Ponty « au fond l'Être au sens de Heidegger »⁷⁸. Ce monde perceptif, ajoute-t-il, « est plus que toute peinture, que toute parole, que toute "attitude" et, saisi par la philosophie dans son universalité, [il] apparaît comme contenant tout ce qui sera jamais dit, et nous laissant pourtant à le créer (Proust) : c'est le *logos endiathetos* qui appelle le *logos prophorikos* ».

L'essence désigne ainsi dans les choses un style échappant au partage entre l'individualité et la généralité et qui fait communiquer les choses entre elles. L'essence est le « lien secret ».

Elle est le nœud des associations du rêve et de son interprétation. Dans un rêve de l'homme aux loups apparaît un papillon à raies jaunes qui est associé à des poires à raies jaunes, dont le nom rappelle en russe *Grouscha*, le nom d'une jeune bonne de l'enfance du rêveur. Merleau-Ponty commente : « Il n'y a pas là trois souvenirs : le papillon, - la poire - la bonne (de même nom) associés. Il y a un certain jeu du papillon dans le champ coloré, un certain *Wesen* du papillon et de la poire, qui communique avec le *Wesen* langagier *Grouscha* (en vertu de la force d'incarnation du langage) - Il y a trois *Wesen* liés par leur centre, appartenant au même rayon d'être »⁷⁹.

Ce *Wesen* est aussi appelé « dimension » ou « rayon de monde »⁸⁰ ou élément. Dans la perception comme dans le langage, le singulier ou le ceci est d'emblée « dimensionnel »⁸¹ et peut être « accentué comme emblème de l'Être »⁸², et c'est pourquoi il s'offre à dire inépuisablement. On pensera à Cézanne évoquant le grand bleu-roux qui lui tombait dans l'âme au moment où il peignait la vieille au chapelet ou encore à « l'anecdote de l'hôtelier de Cassis ». Renoir regardait la mer en peignant le ruisseau des *Lavandières* parce que « chaque fragment du monde, et en particulier la mer [...], évoque une série de variantes possibles et enseigne, outre lui-même, une manière générale de dire l'être »⁸³.

essences sont les *Etwas* [quelque chose] du niveau de la parole, comme les choses sont des Essences du niveau de la nature » (VI 275).

⁷⁸ VI 223.

⁷⁹ VI 293-294.

⁸⁰ VI 271 : « la perception est non perception de choses d'abord, mais une perception des éléments (eau, air...), de rayons de monde, de choses qui sont des dimensions, qui sont des mondes, je glisse sur ces éléments et me voilà dans le monde, je glisse u subjectif à l'être ».

⁸¹ c'est-à-dire « capable de s'ériger en niveau ou en horizon » (VI 290).

⁸² VI 323.

⁸³ *Signes* 69-70 : « Malraux a bien raison de rapporter l'anecdote de l'hôtelier de Cassis qui voit Renoir au travail devant la mer et s'approche : "C'étaient des femmes nues qui se baignaient dans un autre endroit. Il regardait je ne sais quoi et changeait seulement un petit coin". Malraux commente : "Le bleu de la mer était devenu celui du ruisseau des *Lavandières* [...] Sa vision, c'était moins une façon de regarder la mer que la secrète élaboration d'un monde auquel appartenait cette profondeur de bleu qu'il reprenait à l'immensité". Encore est-il que Renoir regardait la mer. Et pourquoi le bleu de la mer appartenait-il au monde de sa peinture ? Comment pouvait-il lui enseigner quelque chose touchant le ruisseau des *Lavandières* ? C'est que chaque fragment du monde, -et en particulier la mer, tantôt criblée de tourbillons et de rides, empanachée d'aigrettes, tantôt massive et immobile en elle-même, contient toutes sortes de figures de l'être, et, par la manière qu'il a de répondre à l'attaque du regard, évoque une série de variantes possibles et

Cette dimensionnalité de l'être correspond à la métaphore dans l'ordre du langage. Merleau-Ponty rejoint ici Heidegger.

Heidegger, en effet, dans des textes tels que *L'origine de l'œuvre d'art* ou bien *Bâtir, habiter, penser*, critique une conception traditionnelle du symbole selon laquelle toute chose aurait un sens propre (qui la qualifie comme *blosse Sache*) et ne recevrait le sens figuré qui la qualifie comme symbole que par transfert de signification⁸⁴. La symbolique de la chose serait ainsi une dimension signifiante seconde venant d'une opération *subjective* de transfert de sens. Heidegger attribue cette conception du symbole à un penser « habitué à poser l'être de la chose d'une manière trop parcimonieuse », méconnaissant sa profondeur intrinsèque ou, dans le langage de Merleau-Ponty, l'appartenance des choses à un même rayon de monde, que la métaphore recueille et exprime⁸⁵.

Le monde perceptif et l'univers des signes désignent deux régimes de l'expression. Toute perception est expression primordiale et inaugure l'ordre du sens en introduisant dans la « platitude de l'être » des reliefs et des vallées, des pleins et des vides, un fond et une figure, toute une ordonnance diacritique qui fonde une signifiante du perçu et anticipe l'ordre linguistique proprement dit. Le « passage du sens perceptif au sens langagier »⁸⁶ se fait selon deux mouvements. L'un serait le recueil et l'expression de cette dimensionnalité qui fait du ceci un emblème de l'être ou du monde, le passage du *logos endiathetos* au *logos prophorikos*. Selon les *Résumés de*

enseigne, outre lui-même, une manière générale de dire l'être ». Le thème de la dimensionnalité s'annonce déjà dans la *Phénoménologie de la perception*, dans un passage portant sur l'aphasie : « On pourrait dire avec un autre auteur que l'expérience normale comporte des “cercles” ou des “tourbillons” à l'intérieur desquels chaque élément est représentatif de tous les autres et porte comme des “vecteurs” qui le relient à eux » (p. 223).

⁸⁴ « On s'imagine que le pont n'est tout d'abord et proprement qu'un pont (*bloss eine Brücke*). C'est ultérieurement et occasionnellement qu'il pourrait encore exprimer beaucoup d'autres choses. Considéré comme expression (*Ausdruck*), il devient alors un symbole de tout ce que nous avons dit plus haut [symbole d'union, de communication établie, etc.]. Seulement le pont n'est jamais, si c'est un vrai pont, d'abord simple pont, et par suite symbole [...] Comme chose, il rassemble en lui *das Geviert*, le quatuor, ciel, terre, divins, mortels [...] Il est vrai, notre Penser est habitué à poser l'être de la chose (*Wesen des Dinges*) d'une manière trop parcimonieuse. La conséquence, dans le cours de la pensée occidentale, a été que l'on se représente la chose comme un X inconnu, revêtu de propriétés perceptives. Aussi tout ce qui appartient déjà à l'être (*Wesen*) unifiant de la chose est considéré comme une adjonction surajoutée ultérieurement » (*Bâtir, habiter, penser*, trad. Préau, Gallimard, 1958, p. 181-182)

⁸⁵ Que le sensible soit rayon de monde implique aussi qu'il ne se présente jamais comme un “tableau visuel” ou comme un *Gegenstand*. pouvant être compris dans une synopsis. La réduction du visible à un tableau visuel relève d'une position objectiviste qui est commune à l'idéalisme et au réalisme et que l'on retrouve aussi dans l'En soi sartrien. Contre l'objectivisme du tableau visuel, il faut retrouver un autre régime de présence de la chose, une présence qui serait aussi réserve ou transcendance. Voir VI 306 : l'En soi qui désigne l'être dans une ontologie objectiviste est en soi en ce qu'il est « non rapporté à ce qui seul lui donne sens : la *distance*, l'écart, la transcendance, la chair ».

⁸⁶ VI 230.

*cours*⁸⁷, « l'expression proprement dite, telle que l'obtient le langage, reprend et amplifie une autre *expression* qui se dévoile à l' "archéologie" du monde perçu ». L'écrivain fait servir le langage de tous « à rendre la participation *prélogique* des paysages, des demeures, des lieux, des gestes, des hommes entre eux et avec nous »⁸⁸. Le second mouvement serait le recueil et l'expression de la posture interrogative de l'homme dans l'Être. L'interrogation n'est pas seulement un acte de langage, elle est déjà dans la plus simple perception, dans l'ouverture perceptive du monde (où suis-je et quelle heure est-il ?), elle est notre « rapport ultime à l'Être » et notre « organe ontologique ». Le langage serait le développement de cette posture interrogative qui est toujours opérante dans la foi perceptive, l'« aménagement, autour du ceci et du monde qui est là, d'un creux, d'un questionnement, où ceci et monde doivent *eux-mêmes* dire ce qu'ils sont, *ie* non pas comme recherche d'un invariant de langage, d'une essence lexicale, mais comme recherche d'un invariant du silence, de la structure »⁸⁹. La recherche d'une essence lexicale, c'est le langage envisagé dans sa fonction sociale ou pragmatique, la recherche d'un invariant du silence, c'est le langage qui brise la communication dans la langue instituée et se laisse disloquer, puis recomposer par le monde des choses muettes.

Ces analyses conduisent à plusieurs résultats. D'abord, si toute parole dit le singulier en l'essence active qui le dimensionnalise, alors la distinction linguistique du signifié et du référent doit apparaître comme seconde et dérivée. Plus ancienne que leur distinction est leur recouvrement dans la dimensionnalité du sensible. La pensée de Merleau-Ponty éclaire ainsi sous un nouveau jour l'équivocité bien fondée de l'*ousia*.

Ensuite le langage (le *logos prophorikos*) décuple la vie des choses muettes, loin de les résoudre en lui-même⁹⁰, parce que les choses muettes, le langage, les sujets parlants, relèvent d'une même vie ou d'un même *logos* (*endiathetos*) dont l'expression recueille et rend visible l'articulation. Le langage est « dans la vérité » parce que, élaborant ce sens inchoatif inhérent au monde des choses muettes, il les transforme en elles-mêmes en les transformant en choses dites : « le langage réalise en brisant le silence ce que le silence voulait et n'obtenait pas »⁹¹. Si les choses ne sont pas toujours déjà dans le langage ou langage elles-mêmes (selon le présupposé des philosophies sémantiques), elles ne sont pas non plus étrangères au langage, comme si celui-ci leur faisait violence en les saisissant dans sa trame : la vision et la pensée sont « structurées comme un langage »⁹² au sens où elles sont *Gestalt*, articulation de l'être. Telle est la situation de la philosophie, comme langage opérant : elle peut parler du langage lui-même, du pré-langage et du monde muet, du rapport du langage et du monde muet ;

⁸⁷ *Résumés de cours Collège de France 1952-1960*, Gallimard, Tel, 1968, p. 11 et 12.

⁸⁸ *Idem*, p. 41.

⁸⁹ VI 314.

⁹⁰ VI 167.

⁹¹ VI 230.

⁹² VI 168.

s'installant dans ce langage, c'est dans l'Être même qu'elle s'installe, dont elle reprend et prolonge l'articulation inchoative.

Qui parle et de quoi parle-t-on ? Ces deux questions, qui se tiennent à la naissance même du projet métaphysique de la philosophie, font une partie de la tension spéculative et de l'inquiétude de la dernière philosophie de Merleau-Ponty.