

UNIVERSITÉ DE PARIS IV – SORBONNE  
Lettres et Sciences Humaines

ETRE ET LANGAGE  
CHEZ MAURICE MERLEAU-PONTY

THESE  
POUR LE DOCTORAT DU 3<sup>e</sup> CYCLE  
EN PHILOSOPHIE DU LANGAGE

Sous la direction de Monsieur le  
Professeur Emmanuel LEVINAS

Par  
SILVINO SANTIN

Paris 1974

UNIVERSITÉ DE PARIS IV – SORBONNE  
Lettres et Sciences Humaines

*Aos queridos  
 pais e mães com  
 toda estima e com  
 todo carinho.  
 Silvino  
 Paris, 29/04/1974*

**ETRE ET LANGAGE  
CHEZ MAURICE MERLEAU-PONTY**

**THESE  
POUR LE DOCTORAT DU 3<sup>e</sup> CYCLE  
EN PHILOSOPHIE DU LANGAGE**

Sous la direction de Monsieur le  
Professeur Emmanuel LEVINAS

Par  
**SILVINO SANTIN**

Paris 1974

## REMERCIEMENTS

Nous voulons, tout d'abord, exprimer notre reconnaissance à Monsieur le Professeur Emmanuel LEVINAS, qui a bien voulu diriger notre travail, et nous a constamment assisté de ses conseils qui nous ont été très précieux.

Nous remercions également le Gouvernement Français, et particulièrement le Ministère des Affaires Etrangères qui nous a permis de mener à bien notre tâche en nous accordant une bourse d'étude.

Nous exprimons notre vive gratitude à toutes les personnes amies qui nous ont apporté leur aide, notamment pour atténuer les difficultés de la langue française.

## REPERTOIRE DES SIGLES

- A.D. : "Les Aventures de la dialectique", Gallimard, 1955.
- B.P. : Bulletin de psychologie (Merleau-Ponty à la Sorbonne) 236 XVIII 3-6, novembre 1964.
- E.P. : "Eloge de la philosophie", Gallimard 1960, (Collection Idées).
- H.T. : "Humanisme et terreur", Gallimard, 1947.
- I.M.P. : "Un inédit de Merleau-Ponty", Revue de Métaphysique et de morale, no. 4, oct.-déc., 1962, pp. 401-409.
- O.E. : "L'Oeil et l'esprit", Gallimard, 1964.
- P.M. : "La Prose du monde", Gallimard, 1969.
- P.P. : "Phénoménologie de la perception", Gallimard, 1945.
- R.C. : "Résumés de cours", (Collège de France 1952-1960), Gallimard, 1968.
- S.C. : "La Structure du comportement", 7e. édition P.U.F. 1970.
- S.N.S. : "Sens et non-sens", 5e. édition, Nagel, 1966.
- SS. : "Signes", Gallimard, 1960.
- U.A.C. : "L'Union de l'âme et du corps chez Malebranche, Biran et Bergson", (Ecole Normale Supérieure 1947-1948), Vrin, 1968.
- V.I. : "Le Visible et l'Invisible", Gallimard, 1964.

## I N T R O D U C T I O N

Les époques de l'histoire humaine sont caractérisées par les idées qu'elles ont incarnées. Dans le domaine de la culture et de l'histoire contemporaines divers penseurs croient pouvoir caractériser notre siècle comme le siècle du langage, de la parole et du dialogue. Sans doute nous vivons dans une époque où le langage a pris une importance prépondérante. Nous nous sentons plongés dans une réflexion qui ne peut pas se développer sans tourner l'attention vers la parole pour considérer son pouvoir d'expression et de communication et méditer les conséquences de sa présence. Nous ne pouvons échapper ni à l'influence de la parole ni à la question qui la concerne. Et alors nous nous rendons compte, comme le dit bien Noël Mouloud, que "le problème des langages se trouve implicitement ou explicitement au coeur des réflexions contemporaines".(1)

En effet les sciences de l'esprit aussi bien que les sciences dites exactes ont fait, ces dernières

---

1. Mouloud, Noël, Les signes et leur interprétation, Introduction p. 5.

années, dans le champ du langage des efforts vigoureux pour y trouver, peut-être, quelque chose que l'homme a perdu. Cependant si d'une part les analyses de la question du langage se sont accrues, d'autre part la question du langage n'est pas une originalité de l'homme contemporain, ni même une nouvelle question. La première parole a inauguré la longue série des questions sur le langage encore que, seulement, peut-être, sous la forme de l'étonnement qui accompagne le premier mot. Ainsi, si notre siècle peut être caractérisé comme le siècle du langage ce peut-être, non pas parce qu'il inaugure la question du langage, mais parce qu'il la relance et l'approfondit.

L'histoire témoigne de la présence des préoccupations grandissantes des questions concernant le langage. L'inquiétude de l'homme face au langage n'est pas d'aujourd'hui, on le sait. La question du langage, peut-on dire, est aussi ancienne que la question de l'homme; elle est aussi profonde et primordiale que la question de l'être. L'homme a eu dès la préhistoire le souci de la parole. Elle a été toujours le fil conducteur qui nous maintient lié au passé et qui nous rend possible la découverte d'un monde oublié; la parole nous donne le pouvoir de décrire le présent; dans la parole nous pouvons opérer la prédiction de l'avenir. Notre histoire est tissée des fils des mots. La puissance de la parole peut ouvrir à l'homme un chemin dans toutes les directions. La parole peut situer l'homme dans le présent, elle peut le conduire et le situer dans le passé, elle peut l'ouvrir et le situer dans l'avenir. C'est cette puissance de la parole qui a, sans doute, éveillé dans l'homme contemporain l'inquiétude et le désir de pénétrer profondément les secrets et les mystères du langage. Ceci donc permet bien de nous rendre compte que si, d'une part, les questions dans le domaine du langage ont été entreprises de-

puis longtemps, nous savons aussi, d'après les mots de Derrida, que "jamais autant qu'aujourd'hui il n'avait envahi comme tel l'horizon mondial des recherches les plus diverses et les discours le plus hétérogènes dans leur intention, leur méthode, leur idéologie".(1)

La réflexion sur les problèmes qui nous entourent révèle que le monde est envahi par le langage, un langage qui s'introduit dans le champ des recherches, d'une façon telle que nous ne pouvons pas penser recherche sans le langage. Ce langage est compris, particulièrement dans les sciences exactes, au sens d'instrument ou de moyen de recherche. Dans les sciences de l'esprit le langage dépasse le sens d'un pur instrument pour devenir objet de recherche ou plus exactement pour devenir lui-même question. Ce même langage organise une diversité de discours, capable de déclencher les plus dissemblables conséquences dans tous les domaines de la vie humaine. Déjà les pré-socratiques disaient que la parole, dotée d'un très infime corps, avait une puissance irrésistible, capable de provoquer les réactions les plus différentes.(2)

Face à la montée de la réflexion sur le langage nous pouvons nous demander si cette réflexion représente un échec ou un succès du langage. La réponse n'est pas facile à saisir; du moins elle n'est pas aussi facile qu'on pourrait le croire de prime abord.

La présence presque omniprésente des moyens de communication, depuis le plus simple jusqu'au plus perfectionné, nous a habitué à croire que la parole est la nouvelle forme magique pour résoudre tous les pro-

1. Derrida, J. De la Grammatologie, p. 15.

2. Mondolfo Rodolfo, Les Pré-socratiques.

blèmes. Les moyens de communication nous ont fait encore croire que nous sommes à un tournant de l'histoire qui ouvre sur le champ de la parole claire, révélatrice, véritable, capable de mettre tout en commun, de nous sentir tous proches les uns des autres. Nous avons l'impression de tout savoir et de savoir la vérité. Ainsi la parole serait la force capable de reintégrer l'homme au paradis perdu. Cependant les faits ne correspondent pas toujours aux mots et aux discours. Bref, derrière le grand nombre des paroles, des dialogues, de conférences, de réunions, on constate un échec total. Alors on doit se rendre compte qu'il nous manque quelque chose, ou que la parole ne suffit pas, et que les dialogues ne sont pas toujours la parole de la vérité.

Une analyse attentive nous apprend à découvrir, sous la vague des discours et sous le voile verbal d'une vérité apparente, une nouvelle tour de Babel. Derrière l'invasion des discours il y a l'homme qui s'est octroyé le pouvoir de maîtriser la parole et qui a fait du langage une "puissance d'erreur" ou de mensonge. Derrière une belle parole nous découvrons la vérité cachée. La parole n'est donc plus révélatrice de la vérité, mais annonce des intérêts et sophisme des idéologies. La société a fait de la parole une puissance de domination, d'illusions. L'individu a fait de la parole un masque derrière lequel il cache sa véritable identité que le psychologue essaie de démasquer par une relecture de la parole. Le langage peut créer donc un univers illusoire. Il peut bâtir une barrière entre moi et le monde, entre moi et les autres. Merleau-Ponty écrit que le langage peut s'interposer entre nous et les choses ou entre nous et le passé comme écran.(1) Le monde de l'expression

---

1. V.I. p. 166.



crée ainsi un voile de mots, et même un bavardage, qui empêche les choses de parler dans leur silence; autrement dit il empêche que la parole soit manifestation de la vérité.

Cette omniprésence du langage nous donne l'impression que nous participons à la vie des autres, que, jamais autant qu'aujourd'hui, l'homme se sent présent partout. L'homme croit pouvoir participer à tout ce qui arrive dans le monde. Il croit avoir écarté définitivement le danger de devenir un îlot dans le monde parce qu'il voit tout et qu'il écoute tout. Mais en réalité telle certitude peut être une illusion, puisque le langage peut nous isoler à mesure qu'il est contrôlé, dirigé, censuré. Et ceci doit être compris non seulement au niveau du social, mais aussi au niveau individuel au sens que je refoule mes sentiments. Et le danger le plus grave, alors, est que nous croyons être bien informés, vraiment informés. Alors le langage peut nous entraîner dans une double illusion : celle par laquelle nous croyons participer à tous les événements et à la vie des autres; et celle par laquelle nous sommes convaincus que cela est vrai, étant donné que la même parole envahissante nous rassure de façon à écarter tout doute et à nous laisser sans la moindre possibilité de soupçon. En d'autres termes, cette participation est illusoire et nous ne le savons pas.

Le déclenchement des questions langagières et les conséquences qu'elles entraînent dans leur sillage exigent une conscience accrue, un regard aigu et une oreille attentive pour savoir découvrir le silence qui habite la parole et qui est mêlé dans le discours, pour savoir lire ce qui est resté dans le dévoilement.

Il ne s'agit pas seulement de rester à la surface de la question du langage, de constater la présence planétaire du discours, mais de pénétrer les questions du langage et les dépasser pour découvrir en elles que le langage est lui aussi en question. En d'autres termes, il nous faut signaler non uniquement les questions du langage, mais aller au delà et signaler que le langage est en question.(1) Alors on se rend compte que le langage n'est pas maîtrisable, il reste toujours libre, même quand on veut le maîtriser. L'oeil attentif découvre que la parole se glisse entre les doigts de la main que veut la maîtriser. Elle se cache dans le silence, elle n'est jamais totalement tue, jamais effacée; son sillage reste toujours parlant. Le désert n'est pas suffisamment silencieux pour éviter que l'écho de la parole ne rebondisse pas dans une oreille attentive. Les secrets ne sont pas assez gardés pour que l'irrévérence de la parole ne les pénètre pas. La vérité n'est jamais suffisamment déguisée derrière le discours pour une conscience éveillée. Ainsi c'est en allant au delà du premier regard sur le procédé de l'homme contemporain au sujet du langage que nous pouvons entrer dans ces questions; c'est en sachant que le langage est question qu'il ouvre ses mystères; c'est dans l'impossibilité de le maîtriser que nous pouvons mesurer son pouvoir.

La présence actuelle du langage dans le monde humain et les fréquents échecs des "dialogues" nous ont laissé inquiet et ont éveillé en nous l'intention d'étudier l'univers des langages. Tout d'abord nous nous sommes rendu compte que les entrées ou les accès dans l'univers du langage sont multiples. Le langage n'est pas une question isolée. Elle ne peut pas être étudiée

1. Levebvre, Henri, Le Langage et la société, p. 9 et ss.

sans que nous soyons entraînés dans un champ de questions de tout ordre. Les désaccords, les différents ne s'opèrent pas seulement entre les peuples qui parlent différentes langues, ni entre les diverses couches de la société qui s'expriment dans une infinité des langages, où nous trouvons le langage des pauvres et celui des riches; le langage du politicien et celui de l'économiste; le langage de l'athée et celui du croyant; le langage du psychologue et celui du philosophe et du savant; enfin les langages des jeunes, des vieux, des malades, des enfants, des fous, etc. Ainsi nous nous apercevons que les langages diffèrent aussi entre les sciences et les savants.(1) La spécialisation des activités intellectuelles, la parcellarisation des fonctions et des activités sociales et professionnelles ont ouvert la possibilité et développé l'organisation de terminologies propres, de langages restreints qui, parfois, isolent les personnes dans leur secteur d'activités et les empêchent de dialoguer avec les autres secteurs. Il faut que, dans chaque réunion, chaque dialogue, chacun sorte de son propre langage, de son jargon spécialisé, pour rejoindre les autres par un langage commun.

On parle d'un métalangage ou d'une langue universelle des sciences. La création d'une telle langue serait exigée par notre époque, une époque dominée par la machine, par la technique. Tout doit suivre les lois et les principes des sciences exactes, le langage universel doit s'inspirer du fonctionnement des cerveaux électroniques, des machines à traduire ou à calculer. Mais ce langage des sciences ou métalangage serait-il conforme à l'existence humaine ? Serait-il expressif pour l'homme?

---

1. Levebvre, H. op. cit. p. 10.

Où l'homme, deviendrait-il une machine à calculer ? Voilà une question fort intéressante pour pénétrer les mystères du langage. Levebvre par exemple nous dit qu'un tel métalangage ne serait parlé qu'accidentellement par l'homme; et il insiste en disant qu'un tel langage ne "pourrait même pas se "parler" avec les lèvres, la bouche humaine, le souffle".(1) En réalité un métalangage, inspiré et dicté par les lois de la technique, ne correspond à aucune des langues effectivement parlées dans des sociétés réelles. On n'aurait qu'un langage instrument, objet.

Le langage de l'homme naît de l'homme, de son existence et de sa coexistence. Il n'est pas préfabriqué, il émerge du monde vécu. Emmanuel Levinas de manière remarquable trace les caractéristiques fondamentales du langage humain en disant qu'il se constitue en un "discours qui n'est donc pas déroulement d'une logique interne préfabriquée, mais constitution de vérité dans une lutte entre penseurs, avec tous les aléas de la liberté".(2)

Nous nous affrontons avec toutes ces questions aussitôt que nous nous penchons sur le phénomène du langage, non seulement en tant qu'il est moyen de communication, mais particulièrement en tant qu'il est phénomène d'expression.

Il n'est pas donc notre intention de rechercher, dans la présente étude, une solution de ces conflits; et même nous ne croyons pas à des solutions d'une question si ce n'est dans le sens d'une compréhension du problème au sein de la pensée humaine. Mais s'il peut y avoir une solution elle ne serait possible que dans une

---

1. Levebvre, H. op. cit. p. 14.

2. Levinas, Emmanuel, Totalité et Infini, p. 45.

réflexion profonde du langage, c'est-à-dire le langage compris dans l'ensemble de toutes les questions et de toutes les dimensions de l'homme. Il n'y a pas une solution valable si elle n'émerge pas d'une visée globale de l'homme.

La pluralité des questions langagières, qui sont en d'autres termes les ouvertures qui peuvent nous introduire dans le domaine du langage, nous ont laissé assez réticent et perplexe pour choisir un accès qui nous semblait possible. Après quelques hésitations nous avons pensé que Merleau-Ponty pouvait nous introduire dans les perspectives du langage qui nous intéressaient. Merleau-Ponty a été un penseur qui avait attiré notre attention par la façon libre dont il aborde les questions philosophiques. Nous croyons la pensée pontyenne écartée des positions dogmatiques, aussi bien que des analyses dualistes. La réflexion pontyenne se dévoile dans le champ de la phénoménologie, sans tenir compte d'une orthodoxie stricte, comme le disait Paul Ricoeur.(1) La pensée pontyenne n'a pas la préoccupation de la définition et elle ne se fonde pas non plus sur les explications causales. Elle cherche plutôt à décrire. L'accent mis sur le rôle du corps, ce que la lecture de son oeuvre révèle dès le début, a attiré en particulier notre attention. La visée pontyenne du langage au niveau du geste, visée qui présente le langage plutôt en tant qu'attitude comportementale, nous a conduit à croire que Merleau-Ponty pouvait nous guider à travers les questions du langage. Ces réflexions nous ont convaincu que la pensée pontyenne pouvait aussi être un sillage, un tracé et même un chemin pour construire et formaliser notre tentative d'étude de la question du langage.

---

1. Ricoeur, P. "Hommage à Merleau-Ponty", Esprit, 1961, p. 1117.

Tout d'abord nous avons remarquer que la question du langage n'est pas chez Merleau-Ponty une question isolée, ni même traitée à part, elle est éparse dans ses écrits, ou d'après Pontalis, elle "jalonne toute l'oeuvre de Merleau-Ponty".(1) Et peut-être plus expressives encore sont les paroles de Damisch dans la présentation des cours de Merleau-Ponty à la Sorbonne : "nous sommes sur le versant de la parole".(2) L'oeuvre pontyenne est en quelque sorte construite dans un langage se faisant avec l'oeuvre, avec la pensée. Nous trouvons la question du langage dès "La Structure du Comportement" dans les analyses de l'aphasie et de l'aphonie en tant qu'attitudes comportementales des individus, jusqu'aux notes de travail de son oeuvre inachevée "Le Visible et l'Invisible", quand il dit que nous ne sommes pas ceux qui parlent, mais que c'est l'être qui parle en nous, ce qui est sans doute une des approches de la pensée heideggérienne. Cette manière pontyenne d'aborder le langage, nous la croyons fort significative puisque, comme on l'a dit déjà, dans le langage sont tissées l'histoire de l'homme et toutes les questions de la philosophie. Merleau-Ponty lui-même a écrit que "après tout les questions ont bien lieu dans le langage"(3). Les réflexions ne viennent à jour que dans le tissu des énoncés.

Cette étude va commencer par affirmer que la pensée est une pensée en route et Merleau-Ponty doit être compris comme un penseur en route. ( I Partie). Ceci veut dire qu'il n'y a pas une pensée ou une philosophie qui s'organise comme un système doctrinal dont la vérité ne s'articule pas par concepts et ne se formalise pas par dogmes. La pensée est un mouvement sans arrêt qui com-

1. Pontalis, J.B. "Présence, Entre les Signes, Absence",  
L'Arc, no. 46, p. 59.

2. Damisch, Présentation dans B.P. p. 1.

3. V.I. p. 131.

mence à s'articuler à partir de l'inquiétude de l'homme et se formule dans un langage interrogatif. Il n'y a pas de conclusion, ni de point final. La philosophie ne s'achève pas, mais elle est "méditation infinie", expression que Merleau-Ponty aimait répéter après Husserl. Il s'agit d'une pensée qui se confond avec le mouvement qu'elle déclenche. Un tel mouvement doit se frayer son chemin et doit y rester indéfiniment. Ce qui fait que la pensée n'est jamais achevée et reste une totalité ouverte. Il n'y a pas un sol solide sur lequel la pensée se développe, mais un sol mouvant, c'est-à-dire jamais définitif, jamais pleinement rassurant. Une telle situation oblige le penseur à s'engager, à faire partie du mouvement. Et il s'engage par son corps, qui l'introduit dans le monde sensible. Ainsi la philosophie ne consiste pas à survoler ou à contempler, mais à se confondre avec l'apparition de l'être et avec la lutte pour que la vérité puisse apparaître et être acceptée et non maîtrisée par les définitions.

Ce mouvement inachevé n'est pas une création de l'homme mais il vient de l'être et s'y fonde. (II Partie). C'est l'ouverture de l'être dans laquelle nous allons vers l'être; et l'être vient vers nous, non pas en tant que deux entités extérieures mais en tant que deux moments d'un même mouvement. La perception fondée dans la foi perceptive nous assure que ce que nous voyons sont les choses mêmes et qu'elles sont la révélation des perspectives de l'être. La perception peut s'articuler à partir d'un corps qui est situé au monde, où il accède par un schéma corporel et y organise des champs sensoriels. C'est précisément ce corps qui nous donne la possibilité d'être en contact avec l'être sauvage dans la vision des choses mêmes.

Cet être sauvage n'est pas un être absolu, pur, abstrait, idéal qui selon Merleau-Ponty est introuvable. L'être est synonyme d'être situé, c'est-à-dire revêtu de temporalité et de spatialité: l'être est au monde. (III Partie). Tout d'abord il y a dans le monde le système être-homme-monde, qui n'est pas un système clos; il est plutôt un horizon tridimensionnel où s'articule tout mode d'être, toute pensée et toute parole. L'être, l'homme et le monde sont trois entités enchevêtrées, qui empiètent l'une dans l'autre. Ils sont les responsables du mouvement de la révélation de l'être, et les témoins de la vérité. Un tel témoignage atteint une présence plus aigüe à partir de la présence d'un moi et d'une conscience théorique. Ce moi ne peut pas, à son tour, atteindre son total développement que par la présence d'autrui, avec lequel il inaugure une communion de vie et une communication d'intentions par le dialogue.

La communion et la communication ne s'opèrent que s'il y a ouverture expressive (IV Partie) dans laquelle tout se révèle impliqué; cette implication n'existe que parce que tout est manifestation d'un seul être. L'expression naît dans l'être et se concrétise dans le monde à travers le visage et la sonorisation des être. L'expression inaugure un champ commun où peut s'établir le contact de moi à autrui et au monde par un système de signes. Ce système de signes constitue les différents langages, ou le champ commun de l'expression. Le langage est fondée sur l'expressivité de l'être, où la révélation de l'être atteint la plénitude. Et le langage s'articule à partir des gestes corporels. Les différents modes expressifs ne sont que la manifestation de la richesse expressive de l'être qui peut, à partir de l'être sonore — l'homme —, se traduire en geste, en parole, en art. C'est précisé-



ment dans le monde de la parole que la pensée s'incarne et la manifestation du sens de l'être se revêt de la chair d'une langue.

Dans la présente étude notre réflexion sur la pensée pontyenne n'est pas marquée par une critique au sens d'une refutation des positions de Merleau-Ponty. La critique doit partir toujours d'un point de vue. On pourrait prendre le point de vue d'un autre penseur, et alors nous ferions plutôt une étude comparative. Et parfois on peut assumer ce dernier comme la vérité à travers laquelle on juge le premier. On pourrait critiquer à partir d'un point personnel, ce qui nous mènerait au même danger ou dans la moindre des hypothèses, la critique ne serait valable que pour moi. Ainsi nous considérons une analyse de ce genre peu constructive, ou au moins un peu stérile. Dans l'esprit de notre étude et de notre réflexion nous avons préféré aborder la pensée pontyenne plutôt comme un "laisser-être", c'est-à-dire nous nous sommes limité à la description de la pensée pontyenne. A travers cette description nous voulons être fidèle le plus possible sans être une simple répétition de la pensée de Merleau-Ponty. Nous pensons concrétiser ce que l'on vient de dire par une structuration personnelle des idées de Merleau-Ponty et en particulier de ses réflexions sur le langage et par une manière de les expliciter et de les articuler en les laissant dans leur paysage naturel. Notre description désire être un tableau de peintre pour nous mettre en contact direct avec la réflexion pontyenne. Et enfin notre description ne veut être qu'une tentative qui a émergé très humblement d'une lecture attentive et d'une réflexion soucieuse de fidélité.

P R E M I E R E   P A R T I E

LA PENSÉE EN ROUTE

"La pensée même est en chemin ...  
La pensée ne trace son chemin  
que dans une marche faite des  
questions". (Heidegger, Qu'Appelle-  
t-on Penser ? pp. 247/8).

Il suffit d'un seul regard, encore que superficiel, pour constater l'inquiétude regnant dans l'univers de l'homme et de la pensée. C'est l'inquiétude qui naît dans l'être lui-même et qui trouve dans l'homme son garant. Tout est envisagé par le biais du mouvement et même en mouvement et alors tout bouge, tout est soumis aux changements; tout est atteint par un système d'articulation sans synthèse. Cette perspective d'un mouvement universel instaure un langage où les mots, changement, dévoilement, ouverture, chemin, dépassement, conquièrent un rôle fondamental et deviennent les mots-clefs pour "célébrer" une pensée qui éclate au sein du dévoilement de l'être. Les changements et les dépassements se croisent dans toutes les directions sur le sol mouvant d'un monde en effervescence.

La pensée, la vérité sont soumises au questionnement permanent. Le questionnement en cercle constitue la dialectique du penseur, les recherches sans clôture sont la trouvaille du savoir et le langage interrogatif le fil conducteur de la pensée.

L'inquiétude de la pensée en route n'est pas une simple insatisfaction de l'homme, mais elle se fonde dans l'être qui est lui-même en route, en train de se manifester. L'inquiétude est dans l'homme en tant qu'il est le pèlerin, le sans-patrie, obligé à reprendre chaque jour le chemin. Et c'est encore dans ce pèlerinage qu'il sera vraiment homme; autrement dit l'homme n'existe que sur le mode de pèlerin. Etre en chemin est le mode d'être de l'homme.

Pour certains personnes, habituées à la logique traditionnelle, cette manière de penser n'est que le règne du scepticisme, de l'incertitude, voire même de la confusion totale. Par contre, pour d'autres penseurs, le questionnement en cercle révèle le vrai mode d'être de l'homme et il est la seule manière d'être fidèle à l'être.

Cependant la pensée en route, qui semble dominer l'homme d'aujourd'hui, n'est pas nouvelle. Elle est déjà présente dès l'aube de l'histoire de la pensée. Elle a subi, depuis ses origines, une lutte continue et cette lutte fut plus acharnée dans les affrontements avec la philosophie traditionnelle. Celle-ci, au moyen de principes éternels et à priori, s'efforça d'établir une vérité définitive et close, fondée sur un ordre immuable du réel et garantie par les définitions dogmatiques. Dans l'ordre du réel toute chose a sa place propre, tout est complet et parfait, car il est d'origine divine. Tout fut établi par une nécessité de principe et l'octroi des attributions à chacun repose sur les lois de la nature. La tâche de la pensée est de définir la vérité qui doit aboutir à un système clos.

La pensée en route a bouleversé la tranquillité du monde classique, a ébranlé ses principes, a mis en question sa vérité et revêtu de contingence sa nécessité. La pensée en route sonnet à un questionnement permanent, sans nier, l'homme, l'ordre, la vérité en vue de rendre l'homme plus humain, la vérité plus pleine et l'ordre plus complet. Dans le temporel et dans le monde humain il n'y a pas le définitif, le complet ou l'achevé. Rien n'échappe au principe de la contingence et par conséquent tout peut être dépassé et tout demeure ouvert à un surcroît.

Galilée marque un tournant décisif de l'histoire de la pensée. La pensée galiléenne a franchi les lignes des horizons de la vérité physique. L'homme n'est plus celui qui reçoit une vérité révélée, mais celui qui doit la révéler en

lisant le grand livre de la nature, écrit dans un langage mathématique.(1) Cette perspective a péniblement pénétré le domaine de la pensée. Pour la pensée en route elle est présente sur le champ de toutes les conquêtes de la pensée humaine. Les horizons s'étendent sans arrêt et l'innuable perd son immuabilité. L'homme se déclare le sujet de l'histoire. Les vérités, même celles considérées intouchables, sont mises en question et le questionner se retourne sur lui-même. Rien n'est laissé dans la tranquillité de chose acquise. La philosophie quitte sa place de gardienne d'une vérité dogmatique pour descendre au champ des fouilles, pour se livrer à des recherches inépuisables, ou à des "questions interminables", (2) bref, pour se mettre en route. Mais en route vers quoi ? Vers l'inconnu, vers le voilé. Vers l'inexprimé. Vers l'impensé. La pensée en route est la pensée en train de se faire, voire la pensée "de l'être en train de se manifester".(3)

Le langage - la parole - n'est plus envisagé comme le vêtement de la pensée, ni limité par les jugements positifs ou négatifs dans le glissement d'où et du non, mais il se présente sur la forme d'un langage interrogatif.

Le penseur dégagé de son bagage culturel cherche, en voyant et en écoutant, les perspectives de la vérité qui se cachent et se dévoilent dans chaque tournant de l'histoire et dans chaque manifestation de l'être. Tout tombe sous son regard interrogatif: "c'est d'abord le regard qui interroge les choses" (4), l'interrogation du regard ne veut pas apporter un jugement de valeur ou donner une réponse, mais laisser l'être apparaître. Le philosophe de la pensée en route n'est pas "celui qui veut expliquer ou construire le monde,

---

1. Galilée Galilei, *Il Dialogo dei Massimi Sistemi*.  
 2. O.E. p. 59.  
 3. V.I. p. 127.  
 4. V.I. p. 140.

mais celui qui cherche à approfondir notre insertion dans l'être".(1) Ce genre de philosophes sont sans principes à priori, sans parti pris, il n'ont que suivre "la loi d'une philosophie qui veut faire parler l'être."(2)

La pensée en route est constituée par les efforts du penseur pour aller plus profond dans le domaine de l'être, pour chercher sans cesse l'originnaire et pour trouver le surplus, caché par la dernière réponse. La pensée en route est la pensée libérée des "à priori", celle qui a échappée à la circonscription de la causalité et celle qui s'est rébellée contre la maîtrise des définitions, des essences et des vérités closes, et contre tout ce qui, d'une manière ou d'autre, peut stopper sa marche et son chemin.

Il faut encore bien remarquer que la pensée en route n'est pas un défilé d'une chose qui est là, toute faite, et qui passe sur une ligne, mais tout au contraire, elle est l'épanouissement de ce qui apparaît. Elle est la présence renouvelée de ce qui vient du passé et se prolonge par des nouveaux horizons dans l'avenir. Elle est "cette philosophie qui est à faire".(3) Et elle reste à faire. En disant que la pensée en route est la pensée qui est à faire, on a dit qu'elle n'est pas définissable, mais qu'elle doit être suivie.

---

1. SS. p. 155.

2. SS. p. 232. Dans ce même sens: "Il ne s'agit plus de parler de l'espace et de la lumière, mais de faire parler l'espace et la lumière qui sont là." O.E. p. 59.

3. O.E. p. 60.

CHAPITRE I

MERLEAU-PONTY UN PENSEUR EN ROUTE

"Ce que le Collège de France, depuis sa fondation, est chargé de donner à ses auditeurs ne sont pas des vérités acquises, c'est l'idée d'une recherche libre."  
(E.P. p. 9)

Epingler des étiquettes aux dos des penseurs et des écrivains en général est une habitude très répandue depuis longtemps. On a alors classé les philosophes sous les étiquettes les plus variées, soit du rationalisme, ou de l'empirisme ou de l'idéalisme; soit de l'existencialisme ou du materialisme et d'autres "ismes" toujours répétés et prêts à recevoir d'autres candidats. Merleau-Ponty fut appelé le "philosophe de l'ambiguïté"(1), comme une manière de définir sa pensée. Dans cette tentative de pénétrer la pensée pontyenne, il est nommé comme "un penseur en route". Ne s'agirait-il d'une étiquette de plus ? Qu'est ce que signifie l'expression "un penseur en route" ?

Cette expression ne sera pas expliquée par une définition, mais l'explication doit apparaître dans le contexte et au fur à mesure que la présente étude avance dans le sillage de l'oeuvre de Merleau-Ponty, en essayant de le suivre, puisque l'on vient de dire que la pensée en route n'est pas définissable, mais à refaire.

Nous pouvons analyser l'expression "un penseur en route" à partir de deux points fondamentaux:

A) - Tout d'abord Maurice Merleau-Ponty n'a pas réussi présenter à ses lecteurs le plein de sa pensée. Il fut

---

1. L'article de Ferdinand Alquié titrait: "Une philosophie de l'ambiguïté, l'existencialisme de Maurice Merleau-Ponty" in Revue Fontaine, no. 59, avril 1947, p. 47. Et aussi bien l'oeuvre de A. de Waelhens avec le même titre et sous-titre de l'article de F. Alquié.



surpris par la mort. Paul Ricoeur, dans son article "Hommage à Merleau-Ponty, résume cette coupure prématurée dans cette phrase: "Cette mort [...] avait, au sens littéral, coupé la parole".(1)

La parole de Merleau-Ponty n'est pas finie, il avait encore un souffle qui pouvait durer longtemps, mais son oeuvre a été foudroyée (2), ce qui veut dire que Merleau-Ponty était en plein travail, dans le sommet de sa force créatrice pour produire et pour mûrir sa pensée. En train de déployer ses idées. Les derniers écrits, particulièrement "Le Visible et l'Invisible", son oeuvre posthume, nous amènent à dire que l'oiseau fut foudroyé en plein vol. Et ces écrits, plutôt qu'une oeuvre, sont un plan de travail.

B) - Deuxièmement l'expression "un penseur en route" veut dire que la pensée de Merleau-Ponty est, par son essence, une pensée inachevée, sans clôture et sans point final. Elle reste toujours ouverte. Elle est une tâche qui peut être reprise et poussée en avant. Encore une fois Paul Ricoeur vient nous aider pour exprimer ce point de vue de la pensée de Merleau-Ponty: "le creux de l'inachèvement - inachèvement professé par Merleau-Ponty".(3) Une phrase qui dit clairement que la pensée pontyenne est la pensée de l'inachèvement et dans ce sens on pourrait bien lui appliquer ce passage de son oeuvre: "Celui qui est témoin de sa propre recherche, c'est-à-dire de son désordre intérieur, ne peut guère se sentir l'héritier des hommes accomplis."(4)

L'expression "un penseur en route" a l'intention de voir en Merleau-Ponty, plutôt qu'un philosophe de l'am-

1. RICOEUR, Paul, "Hommage à Merleau-Ponty", Revue Esprit, 1961, p. 1115. Dans ce même sens: "Cette mort vraiment sans phrase brisait à jamais un cheminement qui hâtait vers une nouvelle étape". Tilliette Xavier "Merleau-Ponty" p.7. 9. et 10. idem ibidem.  
11. E.P. p. 9.

biguïté, un penseur de la finitude, d'une philosophie sans absolu. Peut-être que "le penseur en route" et "le philosophe de l'ambiguïté" disent en dernière analyse la même chose, mais il me paraît que l'ambiguïté est plus restreinte et déterminative, le "en route" est plus large et ouvert, de sorte que l'ambigu peut y être compris, en écartant tout sens péjoratif.

La lecture de l'oeuvre de Maurice Merleau-Ponty nous permet d'apercevoir cette double dimension de l'expression "un penseur en route": celle d'un discours coupé et celle d'un discours ouvert. Or, la pensée pontyenne est caractérisée par un jeu du mouvement qui la révèle non comme une copie ou un reflet d'un processus extérieur, mais comme le témoin, c'est-à-dire comme la présence présente et active. La pensée est de telle façon impliquée dans le mouvement et même elle coïncide avec le processus du mouvement. C'est Merleau-Ponty lui-même qui témoigne du jeu de sa pensée en disant qu'"il ne s'agit pas donc ici d'une pensée qui suit elle-même sa route préétablie, mais d'une pensée en avançant, qui prouve que le chemin est faisable en le faisant".(1) Merleau-Ponty présente par ses paroles sa pensée, une pensée qui n'est pas en aucun cas faite, mais qui se fait, qui se crée, qui se déploie comme une ontogénèse, qui est chemin en train de se faire. Pour cela on peut dire que la route s'effrayant et la pensée se faisant sont un seul mouvement.

L'oeuvre entière de Merleau-Ponty fait penser à une marche éternelle, à un questionnement interminable, à un chemin continu, à une recherche inépuisable. Pour lui tout est en mouvement qui l'empêche de s'installer et qui est la source de ses inspirations et le sol où il bâtit soigneusement son oeuvre à toujours ouverte. "Et l'on en tirait avec

---

1. V.I. p. 123.

raison, écrit Merleau-Ponty, que l'homme n'est qu'en mouvement. De même le monde ne tient qu'en mouvement".(1) Sans doute cet accent sur le mouvement fait que sa pensée est en route et qu'elle échappe à tout effort de maîtrise, pour s'offrir en spectacle. Lui même est le philosophe, d'après les inédits de Husserl, qui est un "commençant perpétuel"(2). Chez lui il n'a pas d'acquis, il est le philosophe qui ne sait rien; et pour savoir qu'il ne sait rien, il est le plus savant. Alors sa philosophie, encore en écoutant Husserl, "est une expérience renouvelée de son propre commencement".(3)

C'est la pensée en route qui est l'expérience renouvelée de son propre commencement, une expérience qui ne peut être comprise qu'en la suivant. Il n'y a pas des définitions, des concepts ou d'énoncés, compris au sens d'acquis. Il sont tout simplement le dernier pas d'une marche, qui doit être suivi d'un autre pas. Il y a encore le langage interrogatif dont une "puissance obscure" nous mène à "ouvrir des routes, de nouvelles dimensions, de nouveaux paysages à la pensée".(4)

Il convient de signaler que le mouvement est continu. La marche n'est pas faite de parties isolées, mais elle est une totalité. Il y a un enchaînement et une articulation dans toutes les parties. Il ne s'agit pas non plus d'une succession de moments sans liaison les uns avec les autres; mais au contraire, il y a non seulement une liaison, mais une dépendance entre les différentes parties et les différents moments du mouvement. La pensée de Merleau-Ponty n'est qu'une entrée dans le processus de la pensée en route.

---

1. SS. p. 30.

2. SS. p. 30.

3. P.P. p. IX.

4. P.P. p. 460.

Ce que l'on vient de dire à propos de Merleau-Ponty, comme un penseur en route, n'est qu'un avant-propos de tout ce qui, d'une manière ou d'autre, pourrait témoigner le mouvement de son oeuvre, en tant que la pensée se faisant. Par conséquent l'ambition, encore que modeste de la présente étude n'est que, tout au long de son développement, un effort pour présenter au vif un penseur et une pensée en route.

### 1.1. Langage interrogatif

La pensée en route reçoit la force et les moyens de son déploiement du langage interrogatif. Sans doute la voix interrogative est toujours un défi, voire une provocation, fait à l'homme. Elle est la voix révélatrice de l'être. C'est l'être qui interroge. Et il interroge le penseur pour qu'il rende la manifestation de l'être parole. L'interrogation est l'appel de l'être dans son apparaître. L'interrogation est l'appel adressé au penseur pour franchir les horizons de son monde, pour les pousser en avant et pour se mettre lui-même en route.

Il convient de dire, avant d'aborder le langage interrogatif de l'oeuvre de Merleau-Ponty, que son oeuvre posthume - celle qui devait être le chef-d'oeuvre de la deuxième étape de sa pensée - "Le Visible et L'Invisible", est occupée dans deux tiers de son ensemble par l'interrogation philosophique.(1) Il faut aussi remarquer qu'il ne s'agit

---

1. Voilà les titres des différentes parties concernant l'interrogation: "L'interrogation philosophique" p.15; Reflexion et interrogation p. 17; Interrogation et Dialectique p. 75; Interrogation et Intuition p. 142.

pas, tout simplement, d'une étude sur l'interrogation philosophique, mais d'une oeuvre qui parle le langage interrogatif. Ce même procédé on peut le constater dans les autres oeuvres de Merleau-Ponty, particulièrement dans "L'Oeil et L'Esprit", "Phénoménologie de la Perception", l'oeuvre fondamentale de son première apparition dans le monde de la pensée. Claude Lefort vient nous aider en disant à ce propos: "la même interrogation se refait d'un bout à l'autre de l'oeuvre de Merleau-Ponty".(1) Merleau-Ponty sort de l'ontologie de la métaphysique traditionnelle; il professe une ontogénèse et, écrit encore C. Lefort, "il accueille une interrogation sur l'être qui ébranle l'ancien statut du sujet et de la vérité".(2)

Dans notre tentative d'analyse du langage interrogatif de Merleau-Ponty nous allons l'envisager à partir de deux points sans vouloir mettre en danger son unité.

#### A) - Interrogation et question

L'histoire de la philosophie révèle de façon très nette que le langage interrogatif est le langage de tout penseur dès l'aube de la philosophie. Le "Ti estin" des Grecs fut le responsable d'un creux dans la pensée et, sans doute, la pensée pontyenne est une pensée de ce vide qui n'est pas un vide à être rempli par une chose, mais un vide qui ouvre sur un autre vide et qui établit le jeu de l'interrogation philosophique. "L'interrogation philosophique n'est pas la simple attente d'une signification qui viendrait la combler". (3) Cette citation montre que l'interrogation n'est pas une simple demande qui, après avoir reçu la réponse, se tait. Au

1. Lefort Claude, "L'idée d'être brut et d'esprit sauvage", Les Temps Modernes 1961, no. 184-185, p. 286.

2. Lefort, C. Avertissement in "La Prose du Monde" p. XII.

3. V.I. p. 160.

contraire, elle demeure toujours dans la question, car elle même peut être questionner. C'est le propre de l'interrogation philosophique de se retourner sur elle-même, de se demander aussi bien ce que c'est que questionner et ce que c'est que répondre".(1) Rien donc n'échappe à l'interrogation, ni même elle-même.

Le questionnement philosophique est la pensée qui doit à la fois interroger et s'interroger; fait qui oblige le penseur à renoncer au repos et à la tranquillité des choses acquises, de se vanter des conquêtes définitives ou de s'abstenir de construire un corps doctrinal. Il doit en effet se mettre toujours en route, questionner sans arrêt et parler le langage interrogatif. La pensée interrogative donc, se relançant elle-même, demeure toujours en cours-ouvert. Ce bouleversement provoqué par le langage interrogatif est bien décrit par Claude Lefort: "Cette interrogation ne vise pas un monde en repos et ne laisse pas l'esprit en repos".(2) Ni le monde qui est interrogé, ni l'esprit qui est l'interrogeant jouissent du repos.

L'interrogation est à proprement parler le noyau qui fait de la pensée une pensée en route. L'interrogation n'est ni une simple intonation de la voix, ni un pur point graphique qui la dénonce. Elle n'est pas non plus sur le mode d'une couleur qui revêt la surface du langage. L'interrogation est un fil tissé dans la trame du langage, elle est un mode d'être du langage. Elle est un germe engendré dans la profondeur de l'être. L'interrogation est un vouloir-savoir aussi bien qu'un pouvoir-savoir qui s'articule dans l'homme, le sujet parlant, car il peut interroger les choses

1. V.I. p. 160. Dans le même sens: "Parce que le monde existant existe sur le mode interrogatif, la philosophie, c'est la foi perceptive s'interrogeant sur elle-même."(V.I. 139) et "alors que la philosophie est l'ensemble des questions ou celui qui questionne est lui-même mis en cause par la question." V.I. p. 47).

2. Lefort Claude, idem ibidem.

et il peut s'interroger. Un tel pouvoir échappe aux animaux, raison pour laquelle ils restent limités dans leur milieu et sans pouvoir dépasser et franchir leurs horizons.

L'interrogation s'articule à partir de l'homme et de l'être. "L'homme est interrogation de l'être." (1) Si l'homme est interrogation de l'être, cela veut dire qu'il ne fait que faire accéder à la parole la manifestation de l'être. L'interrogation serait donc la rencontre du pouvoir-savoir humain avec la voix révélatrice de l'être dans la vision et l'apparaître. (2) Il ne s'agit pas de poser sur un champ l'homme et l'être, tous les deux provenant des points différents pour une rencontre sur le mode de sujet et de l'objet. Tout se passe dans la présence de l'être, c'est-à-dire cette rencontre interrogative (3) s'effectue dans l'être et par un mouvement circulaire. "Nulle question ne va vers l'être: ne fut-ce que par son être de question, elle l'a déjà fréquenté, elle en revient." (4) L'interrogation provoque un certain écartement entre l'homme et l'être, mais cet écartement, qui déploie la question, ne s'effectue que dans l'être, puisque la question ne peut être que dans l'être.

L'interrogation, aussi bien que le mouvement qu'elle déclenche, échappent au contrôle d'un concept ou d'une définition proprement dite. L'interrogation et son mouvement constituent un système que l'on peut suivre et que la vision peut surprendre dans son immédiateté, en tant qu'elle est le sens capable de suivre sans un a priori la manifestation de l'être. Heidsieck écrit à ce propos: "il n'y a pas ici de premiers principes, mais un va-et-vient de

---

1. R.C. p. 154.

2. "C'est d'abord le regard qui interroge les choses."  
V.I. p. 140.

3. "C'est l'interrogation éparse à travers les spectacles du monde"... V.I. p. 94.

4. V.I. p. 161.

la vision naturelle à l'interrogation, de l'interrogation à la vision".(1) La parole de Merleau-Ponty est claire quand il dit que "la philosophie comme interrogation ne peut consister qu'à montrer comment le monde s'articule à partir d'un zero d'être".(2) L'interrogation doit donc toucher le monde même, les choses mêmes, pour être vraiment interrogative.

Interroger philosophiquement est pourtant une commémoration de la manifestation de l'être. Il ne s'agit pas de déterminer le monde à partir de termes connus, mais de laisser être le monde perçu. En ce sens on doit comprendre la perception comme "cette pensée interrogative qui laisse être le monde perçu".(3) Elle interroge les choses sensibles pour découvrir une dimension de l'ouverture de l'être.

#### B) - Interrogation et réponse

La philosophie traditionnelle nous a habitués à séparer, dans le questionnement, la réponse de l'interrogation comme s'il s'agissait de deux pôles opposés l'un à l'autre et que tous les deux s'éliminent au moment de coïncider l'un sur l'autre. L'interrogation est le vide rempli par la réponse qui s'est transformée en vérité. Ainsi la réponse est la néantisation de la question, ou le silence de l'interrogation.

Dans ce procédé philosophique la réponse est pressentie comme solution et comme telle cherchée. Pour Merleau-Ponty il n'y a pas de clôture de l'interrogation, il

- 
1. Heidsieck François, "L'Ontologie de Merleau-Ponty", P.U.F. 1971. p. 120.
  2. V.I. p. 134.
  3. V.I. pp. 137 et 138.



n'y a pas une réponse finale, il n'y a pas une philosophie de solutions, où l'interrogation serait condamnée à mourir dans un système clos. L'interrogation ne serait qu'un vide rempli par le contenu de la réponse. Ou encore l'interrogation ne serait qu'une perturbation dans l'ordre de la pensée qui doit être apaisée par la réponse; ou une manque dans le corps des doctrines qui doit être accomplie par la vérité apportée par la réponse. Par contre si on considère la réponse - c'est la position pontyste - comme un pas sur la route des découvertes, non pas en tant qu'une chose acquise, mais comme une ouverture, alors il n'y a pas d'opposition, ni même de séparation entre le fait d'interroger et celui de répondre. Il n'y a pas de solution qui stoppe le mouvement, mais au contraire, il y a un pas dans le déploiement du langage interrogatif. Interroger et répondre ne sont donc pas deux opposés, mais simplement deux moments d'un seul mouvement. Le mouvement de la pensée questionnante déclenché par l'interrogation et poursuivi par la réponse.

Le langage interrogatif n'a pas pour but donner des réponses qui enveloppent la vérité, mais il veut faire progresser la manifestation de l'être. Merleau-Ponty affirme que "la finalité est le tremblement d'une unité exposée à la contingence et qui se recrée infatigablement."(1) L'interrogation est une touche dans la fermeté de l'unité doctrinale éveillant une contingence cachée. Cette contingence révèle non seulement la possibilité de progression, mais aussi celle de recreation de la vérité. Par conséquent la réponse est une étape de la question qui n'est que le commencement de la réponse. Elle est un pas sur la route. La question ne se limite pas entre deux points: entre l'interrogation en tant que départ et la réponse en tant qu'arrivée. La question est

---

1. SS. p. 155.

pluridimensionnelle, c'est-à-dire elle ouvre sur plusieurs directions. Elle n'est jamais arrêtée par une réponse car il n'y a pas de réponses qui puissent épuiser la question.

Les interrogations et les réponses se recouvrent inlassablement, mais il faut tout de même tenir compte de ce que "comme il est exclu que la question soit sans réponse, pure béance vers un être transcendantal, il est exclu aussi que la réponse soit immanente à la question".(1) Cela signifie, d'une part, que l'interrogation n'est pas un pur vide, un néant absolu qui cherche son contenu ou sa positivité dans une réponse et que par conséquent celle-ci soit complètement à l'extérieur de la demande. Et cela signifie, d'autre part, que la réponse n'est pas à priori dans l'interrogation, c'est-à-dire qu'elle soit déjà là et pour ainsi dire elle n'apporterait rien de nouveau. La réponse n'est ni une immanence ni un transcendant de l'interrogation, mais elle appartient aussi bien que l'interrogation au jeu du langage interrogatif et au mouvement du questionnement. L'interrogation et la réponse sont le dévoilement et l'explicitation de l'être, l'être ouvert à l'enquête de la perception comme la pensée interrogative de l'être (2). La réponse est donnée à partir de la révélation de l'être en suivant la direction pointée par l'interrogation, bien entendu, sans épuiser à jamais d'une part, la révélation de l'être et sans arrêter, d'autre part, le mouvement du questionnement. La réponse restera incomplète car, dans sa positivité elle ne peut pas être totale, encore qu'il y ait des interrogations totales.(3) Cette situation ne fait qu'aggraver et accentuer l'inachèvement des réponses de sorte que "nos questions n'enveloppent pas toujours de réponses".(4)

---

1. V.I. p. 161.

2. V.L. p. 139.

3. SS. p. 9 et O.E. p. 92.

4. P.P. p. 456.

Le questionnement du langage interrogatif, où tout est touché, (1) même ce que l'on croyait intouchable, n'introduit-il pas le doute universel et ne coupe-t-il pas l'unité de la pensée ? Une analyse hâtive peut le faire croire, mais un regard plus attentif et dénué de préjugés démontre que le mouvement du questionnement permanent déborde dans un enchaînement de questions. A ce propos Merleau-Ponty écrit: "C'est dans une interrogation permanente que tous les temps composent ensemble une seule et universelle histoire".(2) La philosophie envisagée dans ce même point de vue ne serait jamais complète dans un mouvement; l'ensemble de mouvements de la pensée forment l'universel. De sorte qu'il n'y aura jamais une philosophie qui donne la réponse définitive.

Il n'y a pas donc de questions isolées, les unes sont enchevêtrées aux autres dans une ouverture permanente. Alors c'est bien ce que disait Heidegger que "la pensée ne trace son chemin que dans une marche faite des questions"(3). Et pour que cette marche ne soit stoppée il faut que le questionnement ne signifie pas sortir de quelque chose considéré comme vrai. Le doute pressenti comme destruction des certitudes n'est pas doute(4), puisque "l'interrogation philosophique n'irait donc pas au bout d'elle-même si elle se bornait à généraliser le doute".(5)

L'instauration du doute systématique n'est pas, même si quelqu'un le croit, le résultat du questionnement permanent. Sa tâche est en vérité de relever la condition de la contingence et d'accentuer la notion de provisoire.

- 
1. O.E. p. 60 : "Toutes les recherches que l'on croyait closes se rouvrent".
  2. H.T. p. 99.
  3. Heidegger, op. cit. p. 248.
  4. V.I. p. 143.
  5. V.I. p. 144.

Le questionnement est plutôt une brisure ou une feinte dans l'opacité d'un système clos que celui qui cherche restaurer une unité ébranlée.

Le langage interrogatif ne révèle pas une ruine, mais il nous met en face d'une g n se de la révélation de l'être. Il est signe de la pensée en route et d'une vérité toujours en croissance. Il est l'appel pour se mettre en chemin, il est la soif inépuisable ou le désir insatisfait d'aller un peu plus loin, d'aller sans cesse au-delà. Le langage interrogatif est le refus de reposer sur l'acquis, et même le refus d'un savoir des choses acquises, de vérités dogmatiques. L'interrogation est le combat incessant pour délivrer le sens et le faire se manifester. Enfin le langage interrogatif est le responsable immédiat de l'idée d'inachèvement chez Merleau-Ponty.

## 1.2. L'inachèvement

La lecture de Maurice Merleau-Ponty révèle de prime abord et de façon indiscutable l'idée d'inachèvement. Cet inachèvement, on peut le considérer sous deux angles. Le premier, sans signification philosophique, celui d'une oeuvre touchée par le fait de la mort prématurée de Merleau-Ponty qui l'empêcha de terminer ses oeuvres déjà commencées et par conséquent on ne peut pas savoir la dimension totale de sa pensée. Sous le deuxième angle on considère l'inachèvement chargé de significations philosophiques. L'inachèvement ne signifie pas une chose qui est rest e incomplète et qui devait l'être; ou une tâche qui n'a pas été développée jusqu'à

la fin. L'inachèvement signifirait un mode propre d'être d'une chose, d'une pensée ou de la vérité. "L'inachèvement de la phénoménologie et son allure inchoative ne sont pas le signe d'un échec, ils étaient inévitables parce que la phénoménologie a pour tâche de révéler le mystère du monde et le mystère de la raison".(1) Pourtant l'inachèvement chez Merleau-Ponty n'a pas le sens d'une faillite, mais il est une caractéristique fondamentale de sa pensée. Une pensée qui doit être considérée comme achevée dans son inachèvement. Cette affirmation peut apparaître ambiguë, mais ce qui correspond à l'ambiguïté de Merleau-Ponty c'est ce qui correspond à ce passage de P. Ricoeur: "L'inachèvement d'une philosophie de l'inachèvement est doublement déconcertant".(2)

Cela signifie que le fait d'être inachevée c'est le propre de la pensée de Merleau-Ponty. Elle restera à toujours ouverte, possible d'être reprise et poussée plus loin. Elle est sans le point final, et même elle ne peut pas l'avoir. Blondel parle avec précision de la pensée inachevée comme "la pensée qui, en se posant, creuse un vide devant soi et cherche à toujours de remplir le vide sans réussir".(3) Ce vide surgit au moment où la pensée se pose, c'est-à-dire quand elle s'affirme comme pensée; par conséquent le vide ne peut pas la lâcher et au moment où la pensée réussit à remplir le vide elle se nie comme la pensée de l'inachèvement. Elle doit nécessairement retenir en soi un vide qui ouvre sur un autre vide dès que le premier est supprimé. Malgré tout la tâche de l'inachèvement nous incite à lui appliquer "les mesures de l'espoir"!(4) Il ne s'agit pas d'un espoir sur la

---

1. P.P. p. XVI.

2. Ricoeur Paul, "Hommage à Merleau-Ponty", in Revue Esprit, 1961., p. 1116.

3. Blondel Maurice, cité sans référence in Signes p. 183.

4. Tilliette Xavier, op. cit. p. 157.

possibilité d'aboutir à l'achèvement, mais qu'il s'agit de la nature de la pensée.

L'idée d'inachèvement est en étroite liaison avec le langage interrogatif et la pensée en route. L'interrogatif ouvre et garantit la continuité d'un creux dans la pensée en même temps qu'il oblige la pensée à se mettre en route, en recherche de l'achèvement qui reste inachevé. La pensée inachevée veut toujours faire un pas de plus, avoir un regard plus profond et élargir sans cesse ses horizons.

L'idée d'inachèvement qui est éparse dans toute l'oeuvre de Merleau-Ponty est fondée sur la façon dont l'être, l'homme, le monde, l'expression sont pensés.

L'être n'est pas défini comme une super-structure qui enveloppe tout, mais comme un horizon (1) ou comme une profondeur jamais mesurée et par conséquent "la gènèse du Sens n'est jamais achevée".(2) Sans doute le mot gènèse manifeste une évolution, une croissance, une naissance et alors la manifestation de l'être ne sera qu'une ontogènèse et non plus une ontologie. Et en considérant que la perception est ce qui nous amène à l'être, Merleau-Ponty peut dire, avec raison que la "perception est une science commençante", (3) par rapport à la science exacte.

Dans la pensée de l'inachèvement l'homme est annoncé comme un projet(4) et comme celui qui n'est jamais totalement déterminé.(5) L'homme donc est celui qui doit développer un programme qui se définit au fur et à mesure qu'il se développe : "L'homme se définit, par opposition au cail-

---

1. V.I. p. 144.

2. SS. p. 52.

3. P.P. p. 68.

4. S.N.S. p. 36.

5. S.N.S. p. 37.

lou qui est ce qu'il est, comme le lieu d'une inquiétude (Unrhe), comme un effort constant pour se rejoindre et en conséquence par le refus de se limiter à l'une quelconque de ses déterminations."(1)

L'homme est un projet toujours ouvert, un programme renouvelable à chaque instant. L'homme n'est pas, à proprement parler, ce qu'il est, mais plutôt ce qu'il n'est pas. C'est précisément par ce qu'il n'est pas que l'homme est homme et qu'il est distinct des choses. Le "n'est pas" fait que l'homme n'est ni pur en-soi ni pur pour-soi. Autrement dit l'homme n'est pas homme par ses déterminations, mais par ce qu'il n'est pas déterminé. L'homme complet est celui qui ne rêve pas, c'est-à-dire celui qui n'est pas capable de renouveler son projet, celui qui ne se questionne pas, celui qui n'est pas envahi par l'inquiétude. C'est l'inquiétude qui fait que "le monde humain soit un système ouvert ou inachevé".(2) L'histoire de l'homme rêveur sera toujours sans conclusion. Elle est dénuée d'une nouvelle page, une page qui est encore à écrire. Sur le chemin de l'histoire de l'homme rêveur, le philosophe ne dit pas "qu'un dépassement final des contradictions humaines soit possible et que l'homme total nous attend dans l'avenir"(3). Le rêveur ne rêve pas sa fin, sa plénitude, mais l'ouverture du demain, l'apparition d'un soleil sans coucher.

Si l'homme est un être en projet, en marche vers sa plénitude sans l'atteindre, le monde n'est, dans la pensée de l'inachèvement, qu'un "ouvrage inachevé" (expression de Malebranche) et il n'est "jamais complètement constitué" (expression de Husserl)(4). Merleau-Ponty affirme qu'"il n'y a pas à choisir entre l'inachèvement du monde et son existence".(5) Ceci signifie que l'existence du monde im-

---

1. S.N.S. p. 114.

2. H.T. p. 193.

3. E.P. p. 52.

4. P.P. p. 465.

5. P.P. p. 383.

plique l'inachèvement, autrement dit le monde ne peut exister que comme une oeuvre inachevée et qui doit rester toujours inachevée. L'inachèvement est donc une caractéristique du mode d'être du monde et alors le "monde finira sans avoir été achevé."(1) Cela veut dire que si le monde s'achevait il ne serait plus monde, il deviendrait une autre chose ou un absolu. Dans ce monde inachevé et essentiellement inachevé, la dialectique se donne "la cohésion globale, primordiale d'un champ d'expérience où chaque élément ouvre sur les autres!"(2)

Le système d'expression est, aussi bien que l'homme et le monde, inachevé. Il y a toujours des sens inexprimés, parce que le système d'expression se déploie sur la ligne du temporel qui nécessairement porte "les traces d'un autre passé et les germes d'un autre avenir".(3) Par conséquent quelque chose demeure voilé ou inexprimé dans l'exprimé lui-même. Le voilé n'est pas seulement dans l'être, mais aussi dans l'exprimé. Selon les mots de Merleau-Ponty "l'exprimé n'est jamais tout à fait exprimé".(4)

Dans le système de l'expression, l'oeuvre d'art, semble être la preuve la plus significative de l'inachèvement et le peintre celui qui montre, le plus clairement, la situation d'inachèvement qui enveloppe la réalité totale.

"Il [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 impérieuse à laquelle il n'a jamais fini de répondre. Son oeuvre ne s'achève pas: elle est toujours au futur."(5)

Le peintre ouvert sur les choses ne les maîtrise pas, il laisse la ligne rêver.(6) Le peintre est le témoin

- 
1. O.E. p. 90.
  2. A.D. p. 273.
  3. P.M. p. 53.
  4. P.M. p. 52.
  5. P.M. p. 94.
  6. O.E. p. 74.



le plus fidèle parce qu'il écoute l'appel des choses renouvelé tous les jours et il regarde les nouvelles manifestations des choses ou les anciennes révélations comme rajeunies. Enfin le peintre plonge dans la préoccupation d'accomplir, sans le réussir complètement, la tâche d'écouteur et de voyeur. La ligne et la trace avec la couleur sont les instruments pour réaliser l'oeuvre d'art qui n'est pas une représentation du monde, ni une copie des choses, "mais contact avec l'être justement en tant que création".(1) L'oeuvre d'art ne peut être achevée, elle sera toujours inachevée, soit par rapport aux choses, soit par rapport aux spectateurs. L'oeuvre d'art n'est pas une réponse ou une définition, pas même la fixation d'une situation, mais l'expression d'un mouvement, l'ouverture des appels et des configurations des choses. L'oeuvre d'art elle-même est un appel pour être refaite et une incitation à une nouvelle découverte, car elle ouvre un nouvel horizon de recherche.(2)

La pensée pontyenne en particulier et la pensée en route en générale, atteignent le sommet de leur inachèvement par une dialectique sans synthèse. La dialectique n'est qu'un cheminement et un développement de la pensée, mais sans point d'arrivée déterminé. Il s'agit d'une dialectique sans synthèse, c'est-à-dire l'opposition de la thèse à l'antithèse n'aboutit pas à une troisième position. Il n'y a pas un troisième terme, comme suppression des deux autres, ni comme résultat d'un affrontement d'eux. Et cela, tout simplement parce qu'il n'y a pas d'affrontement. Par conséquent il n'y a pas un nouveau positif, ou une nouvelle position.(3)

Le mouvement de la dialectique sans synthèse s'effectue par un jeu de dépassement qui rassemblent, sans clôtu-

---

1. V.I. p. 126.

2. P.M. p. 112.

3. V.I. p. 129.

rer, les positions précédentes. La dialectique sans synthèse est possible, selon Merleau-ponty, parce qu'elle est pensée de situation au contact avec l'être.(1) L'être qui n'est jamais complètement révélé. Cette dialectique sera coupée de l'expérience de l'être aussitôt qu'elle s'énonce en thèses et antithèses. Ce procédé nous empêche de définir un terme comme positif et l'autre comme négatif. La dialectique donc se traduit par un mouvement circulaire qui s'effectue dans l'être en train de se manifester, l'être de situation".(2)

Une dialectique sans synthèse pourrait signifier le demantèlement de l'équilibre et de l'unité d'une pensée, mais Merleau-Ponty se prévienne de ce danger en disant qu'elle n'est pas "le scepticisme, le relativisme vulgaire, ou le règne de l'inéffable".(3) Cette justification n'est pas gratuite elle est fondée, selon lui, sur l'exemple de l'histoire et de la vie, où nous ne trouvons que des "dépassements partiels et grevés de déficits".(4) Et en dernière instance l'inachèvement repose sur le monde phénoménologique.(5) C'est la nature elle même qui fonde et inspire la dialectique sans synthèse.

L'oeuvre accomplie est celle qui invite à reprendre son geste (Baudelaire)(6). L'oeuvre de Merleau-Ponty est accomplie dans le sens donné par Baudelaire, c'est-à-dire, elle nous invite à reprendre son chemin et dans ce sens elle est ainsi achevée dans son inachèvement, elle est totale dans sa totalité ouverte.

- 
1. V.I. p. 126.
  2. V.I. p. 127.
  3. V.I. p. 129.
  4. V.I. p. 129.
  5. P.P. p. XV.
  6. SS. p. 64.

### 1.3 La totalité ouverte

Dans une pensée où tout est ébranlé par un langage interrogatif et questionnant, où il n'y a pas de synthèse au sens classique et où l'idée d'inachèvement s'introduit dans tous les domaines du savoir, on doute de la possibilité de saisir une unité ou d'établir une totalisation. Tout, semble-t-il, demeure divisé, morcelé ou inarticulé.

Il nous convient, tout d'abord, de signaler que, dans la pensée en route, on ne trouve pas, et il serait inutile de la chercher, une totalité d'origine causale et qui s'articule sur le mode d'un système des doctrines closes. La philosophie classique présente par la totalité causale une vérité et un monde qui sont perçus comme une organisation totale, sinon complète, où les efforts sont, d'une manière nécessaire, reliés aux causes. C'est l'idée d'une totalité absolue.(1)

La pensée en route de Merleau-Ponty n'accepte pas une telle totalité et en principe elle ne pouvait pas l'accepter sans éviter le danger d'une autonégation. Sa totalité est une totalité ouverte.

La totalité demeure ouverte parce que l'expérience du monde demeure inaccomplie et parce que le mouvement de la dialectique est sans synthèse. Et tout cela parce que le monde existe comme une oeuvre inachevée. "Nous avons l'expérience d'un monde [...] au sens d'une totalité ouverte, dont la synthèse ne peut pas être achevée".(2)

---

1. B.P. p. 185. "Structure et conflits de la conscience enfantine".

2. P.P. p. 254.

Dans une pensée de l'inachèvement donc il n'y a pas un lieu absolu et l'expérience repose sur la contingence. Il ne s'agit pas de l'expérience scientifique, mais de l'expérience du phénoménologue. La totalité ne peut pas donc se fonder sur l'explication par causalité linéaire d'un système de relations qui déterminent entièrement chaque événement, mais elle se construit à la manière des organismes qui sont des "totalités phénoménales".(1)

La totalisation chez Merleau-Ponty a toujours un effet d'ouverture, de non-inachèvement, qui communique avec le temporel et le dépassement. "Le sens de la philosophie est le sens d'une gènèse, il ne saurait donc se totaliser hors du temps".(2) Les efforts de totalisation sont fondés sur la perception et limités par elle même, puisque "la perception n'est jamais finie" et pour cela la totalisation reste en marche. Elle pourrait être accomplie au moment où la perception serait finie, mais celle-ci ne finit pas parce que le sens n'est pas achevé. Il est inépuisable. Le mouvement de totalisation est fondé aussi sur le mode d'être du sujet parlant, dont l'expression a toujours un surplus, un excès par rapport aux significations données et susceptibles d'un inventaire lexical. La totalisation du sens par l'expression est toujours excès. Excès de la parole sur le dictionnaire, où viennent s'articuler les mouvements de totalisation et de dépassement. Le dépassement se fait par le surplus et c'est lui qui conduit à la totalisation. La philosophie est donc "l'acte même par lequel nous reprenons ce monde inachevé pour essayer de le totaliser et de le penser".(3)

Les efforts de penser et de totaliser le monde n'ont pas pour but, ni de construire, ni de déterminer un

---

1. Hyppolite Jean, "Existence et dialectique dans la philosophie de Merleau-Ponty", Les Temps Modernes 1961, no. 184-185, p. 231.

2. SS. p. 103.

3. P.P. p. XV.

monde dans un système clos sur le mode de l'objet-en-face, ni d'établir un corps doctrinal sur le mode des vérités définies. La totalité n'est pas une maîtrise ou un schéma de maîtrise du sujet sur l'objet. La totalité est, au contraire, un ensemble d'efforts qui se traduisent en mouvement de dépassement d'une position vers l'autre. Totaliser a en effet le sens d'un dépassement, où il y a toujours un surplus qui vient rejoindre la totalité par son ouverture en la laissant ouverte pour un autre surplus.

La totalité ne devient-elle pas une ligne indéfinie de surplus et la totalisation n'est-elle pas une sommation de parties ? Merleau-Ponty nous donne la réponse quand il dit: "il n'y a plus de simple absolu ni de pure sommation, mais partout des totalités ou des ensembles articulés plus ou moins riches".(1) Il ne s'agit donc pas d'une ligne infinie de surplus, puisque la totalisation se fait dans l'être par une marche circulaire, où le point de départ et celui de l'arrivée s'effacent, pour ainsi dire, sur la ligne circulaire. Il n'y a ni départ, ni arrivée, mais le déploiement d'efforts pour rendre présente la vérité. Il y a un système d'articulation et non pas une ligne qui se prolonge en deux sens opposés. Il ne s'agit pas non plus que la totalisation soit une sommation, puisqu'elle se fait par des articulations, c'est-à-dire qu'il n'y a pas une juxtaposition de "partes extra partes", mais d'une vraie gènèse des éléments articulés à l'intérieur d'un ensemble, où s'effectue les mouvements de croissance, d'évolution. Cette position est fondée sur les différentes perspectives dans lesquelles les "sujets" ont du sens; alors on se rend compte que la vérité n'est pas comprise, et même elle ne se manifeste pas, ni comme horizon d'une série infinie des recherches, ni comme conquête ou possession intellectuelles de l'être. La vérité est plus

---

1. SS. p. 145.

large et plus libre, elle "est plutôt un trésor épars dans la vie humaine avant toute philosophie et indivis entre les doctrines".(1)

La totalité n'est ni une possession, ni une détermination intellectuelles fondées sur les résultats des recherches ou des synthèses; au contraire elle est la possibilité du savoir qui se fonde sur les sens inépuisables, les sens qui se construisent sous les yeux du penseur.(2) La totalité est un mouvement de création et de recréation, raison par laquelle elle ne peut pas être absolue, elle ne peut pas s'énoncer en doctrine, faire son propre total. Le sens vient à jour par l'expression; mais soit l'écrivain, soit le philosophe, et particulièrement le peintre et le poète, tous se rendent compte de leur impuissance au moment de tracer la dernière trace ou d'annoncer la dernière perspective du dernier sens, autrement dit de poser le point final de la révélation de l'être. Aucune analyse verbale ne peut épuiser le sens. Le tableau est toujours incomplet. La pensée devient un effort avorté pour dire quelque chose qui reste toujours à dire et enfin "l'idée d'une peinture universelle, d'une totalisation de la peinture, d'une peinture toute réalisée est dépourvue de sens".(3)

Dans ce sens on s'aperçoit que l'interrogation qui ouvre sur une autre interrogation et que la question qui se transforme en une autre question ou qui se retourne sur elle-même, constituent "l'appel à la totalité"(4). Un appel toujours entendu; mais jamais une réponse ne peut le réduire au silence total. A chaque fois que l'appel se manifeste il se renouvelle. A chaque réponse qu'il reçoit, il présente une nouvelle interrogation.

---

1. SS. p. 167.

2. P.P. p. 373.

3. O.E. p. 90.

4. V.I. p. 141.

La philosophie classique nous a habitués à opposer l'idée d'ouverture à l'idée de totalité ou de totalisation. Dans la pensée en route il n'y a pas ce problème. L'ouverture ou le manque d'une clôture ne s'opposent pas à l'idée de totalité. Il n'y a pas d'opposition, puisque la totalisation n'est pas d'ordre intellectuel, ni construite sur les principes à priori de la raison, mais sur un mode phénoménologique.

La totalisation de la pensée en route se fait dans l'ordre de l'être et celle de la philosophie objective se construit dans l'ordre de la pensée.

On peut bien conclure ce chapitre avec un passage de la dernière page de "L'Oeil et L'Esprit", qui caractérise bien les nuances et la profondeur d'une totalité ouverte: "Le plus haut point de la raison est-il de constater ce glissement du sol sous nos pas, de nommer pompeusement interrogation un état de stupeur continuée, recherche un cheminement en cercle, Etre ce qui n'est jamais tout à fait ?"(1)

---

1. O.E. p. 92.

## C H A P I T R E    I I

### SUR UN SOL MOUVANT

"Le philosophe est l'homme qui s'éveille et qui parle, et l'homme contient silencieusement les paradoxes de la philosophie, parce que, pour être tout à fait homme, il faut être un peu plus et un peu moins qu'homme." (E.P. p. 73)



Le penseur en route est celui qui à la fois montre et cache sa pensée dans un langage réfractaire au domaines des concepts et des définitions. C'est le langage libre et inquisiteur du questionnement et de l'inquiétude de l'interrogation philosophique. La pensée en route qui s'achemine vers l'inconnu et qui peut elle-même se cacher dans les virages de la route, offre aux lecteurs des surprises et des imprévus qui ne sont que la condition de sa facticité. Ce langage est le langage de l'oeuvre pontyenne, où le lecteur est jeté constamment d'un point à l'autre; où il est plongé dans la profondeur, mais il peut émerger de l'hauteur. Un langage qui nous fait passer tantôt de l'être au néant, tantôt du néant à l'être. Un langage qui nous parle aussi bien de la réflexion que de l'irréfléchi et tout cela sans changer de direction.

Dans la pensée en route on peut frayer le chemin ou on peut rebrousser chemin sans se dérouter, en restant toujours en route dans la même direction. De sorte que l'on peut viser le néant dans sa vacuité mais on peut arriver à la plénitude de l'être. Ces ambiguïtés manifestent le sol mouvant de la pensée en route où on ne voit pas, à proprement parler, des limites et des frontières, mais des horizons dont les lignes sont diluées et elles peuvent s'étendre en face de toute nouvelle recherche. Il n'y a ni un point de départ ni un point d'arrivée fixé, il n'y a pas non plus une marche linéaire, qui est la démarche de tout philosophe, dont les points de départ et d'arrivée se touchent et se confondent avec le chemin. On rentre dans un cercle. Il convient de re-

marquer qu'il ne s'agit pas d'un tâtonnement aveugle ou d'un questionnement inutile ou faux, mais il est la possibilité de pratiquer l'adhésion par la foi perceptive, une adhésion qui "se sait au delà des preuves"(1) et qui se fait sur un monde perçu, éloigné des causes. A ce propos on peut bien évoquer la pensée de Heidegger quand il dit qu'il ne s'agit pas de "sortir du cercle, mais d'y pénétrer correctement"(2). Il est connu que Merleau-Ponty s'approche assez fort de la position heideggérienne. Le cercle est le milieu naturel de la pensée en route et les démarches de la philosophie sont toujours circulaires.(3)

La philosophie classique s'efforce pour bâtir, par la linéarité causale, un sol stable du champs de la métaphysique. Elle devait être la science, la plus exacte. Kant en face d'une métaphysique transformée en champ de batailles chercha à lui trouver un sol solide et à lui donner un statut de science exacte en s'apuyant sur la raison. Ce n'est pas le but des démarches circulaires. Certes, le cercle ne nie ni la raison et ses principes, ni la causalité, mais elle ne les accepte non plus comme le fondement ultime de la pensée. Le cercle et les démarches circulaires se posent plutôt en dehors de la raison et de la causalité. A ce propos Merleau-Ponty s'interroge si le plus haut point de la raison n'est pas de constater un glissement du sol sous nos pas et de rechercher un cheminement en cercle. Ce qui signifierait aller au delà de la raison et avancer dans l'"irrationnel", où il

---

1. V.I. p. 48.

2. Heidegger Martin, "L'Etre et le Temps", p. 190.

3. V.I. p. 125. Merleau-Ponty à propos du mouvement circulaire s'exprime de la façon suivante : "le mouvement circulaire n'est ni la simple somme des mouvements opposés ni un troisième mouvement ajouté à eux, mais leur sens commun, les deux mouvements composants visibles comme un seul, devenus totalité, c'est-à-dire spectacle."

n'y a pas de stabilité ou solidité causale, mais un sol mouvant et où les démarches du savoir ne se font en ordre linéaire, mais circulaire. Le sol mouvant est la pensée qui ne se batit pas sur la linéarité causale et qui échappe au contrôle du raisonnement. Son fondement est la foi perceptive.(1)

La démarche circulaire permet aux penseurs de passer d'un domaine à l'autre du savoir humain, car le cercle relève des structures organiques et non pas des structures physiques.(2) La structure physique s'achemine vers le repos, mais la structure organique entre dans un jeu d'articulation en soi et de communication avec les autres; un jeu qui se fait en dehors d'une synthèse dialectique, mais dans une synthèse d'horizons.(3)

Les démarches circulaires rendent, d'une part, un sol mouvant ou une pensée de l'ambiguïté, et d'autre part, elles s'acheminent vers un monde en dehors de la causalité et au delà de la raison, où se déroulent certains paradoxes de la pensée en route. Seulement dans ce monde, "non-causal" et "non-raisonnable" on peut bien comprendre que "pour être tout à fait homme, il faut être un peu plus et un peu moins qu'homme",(4) ou encore "que rentrer en soi c'est sortir de soi".(5)

Le sol mouvant dégagé des "a priori" est le seul à pouvoir offrir aux penseurs une telle mobilité qui leur donne la possibilité de recherches et de pensées intièrement libres. Et par conséquent on s'aperçoit que la pensée qui se

---

1. V.I. p. 48.

2. S.C. p. 146. Voir aussi Alphonse de Vaelhens in "Une philosophie de l'ambiguïté" pp. 38 et 39.

3. P.P. p. 381.

4. E.P. p. 73.

5. V.I. p. 124.

déploie dans les démarches circulaires ce n'est pas un objet que l'on puisse enfermer ou circonscrire. Elle est, pour ainsi dire, un poème. La pensée de Merleau-Ponty est sur le mode d'un poème, c'est-à-dire, elle est intraduisible. A ce sujet on peut citer J.B. Pontalis : "Chacun a pu noter à quel point sa pensée se dilue quand on prétend l'exposer - elle ne se laisse pas traduire".(1)

Dans le poème tout est important, tout est décisif: les mots, la phrase, la position. Il est difficile, sinon impossible de choisir un point d'observation pour considérer la pensée de Merleau-Ponty, puisqu'elle échappe à tout schéma rigide d'analyse. La pensée de Merleau-Ponty est éparse sur un champ ouvert des paroles qui ne la contiennent pas dans toute son ampleur, mais la célèbrent dans son épanouissement. Une pensée qui se confond avec le champ. C'est la caractéristique de la pensée donnée en spectacle. La dynamique de la pensée donnée en spectacle est celle de la pensée en route, du poème, c'est-à-dire où tout est en mouvement et où tout se confond avec le mouvement. L'abordage ne se fait qu'en la laissant en mouvement. Elle peut être atteinte par la vision naturelle de la foi perceptive, sans fixer de points définitifs. La pensée spectacle est comme un fleuve, où se rejoignent des petites rivières, qui ne peut que couler sans arrêt. Sans doute la pensée pontyenne ne se laisse pas maîtriser, et les efforts dans ce sens sont condamnés à l'échec, ou au moins ils mettent en danger son originalité.

Après tout ce que nous venons de dire on peut demander si Merleau-Ponty est un philosophe, un psychologue ou un écrivain ? Ou s'il fait de la linguistique, de la psychologie, de la philosophie ou de la littérature ? Il n'est pas facile de répondre à ces questions sans tomber dans le danger

1. Pontalis, J.B., "Présence, entre les signes, absence", L'Arc, no. 46, 1971, p. 56.

de limiter les dimensions de sa pensée. La lecture de Merleau-Ponty révèle une profonde réflexion sur les penseurs et sur les problèmes de son époque. Il prend la réflexion existante, particulièrement au début et la pousse en avant ou il la transforme.(1) Il ne s'agit pas d'une imprécision ou d'un tatonnement indécis. A. de Vaelhens écrit à ce propos : "la pensée de Merleau-Ponty est indemne de toute phase de tatonnement, [7..7] de toute équivoque".(2)

Après un bilan, encore que rapide, on peut dire que Merleau-Ponty n'est ni philosophe, ni psychologue, ni écrivain, ni linguiste, mais il est à la fois tous ceux là sans être ni l'un ni l'autre. Il est plutôt un penseur qui "reflète" son époque, sans la copier, et qui laisse derrière soi un sillage comme le navire dans la mer. On ne peut pas suivre la même trace. Il faut la refaire. Il nous dit tout simplement que l'on peut passer par là, parce que lui-même est déjà passé.

- 
1. Merleau-Ponty fait une herméneutique des textes, en particulier ceux de Husserl, comme par exemple en special in "Husserl et le problème du langage" (Signes, pp. 105-122). Il fait une analyse des malades et des maladies à la manière de Freud, par exemple, des aphasies, des amnésis, etc., pour préciser sa réflexion sur la perception ou le comportement, dans ses oeuvres: "La structure du comportement" et "La phénoménologie de la Perception". Il enseigne la psychologie de l'enfant à la Sorbonne, voir Bulletin de Psychologie, 236 XVIII, 3-6 novembre 1964. Ses positions psychologiques méritent une riposte dure de Jean Piaget dans l'oeuvre: "Sagesse et illusions de la philosophie" P.U.F. 1965. Il traite les problèmes politiques de son époque in "Humanisme et terreur" et aussi dans "Les aventures de la dialectique". L'oeuvre "Sens et non sens" est consacré aux questions philosophiques et littéraires. Dans "La prose du monde" Merleau-Ponty démontre ses rapports avec la linguistique. Par "L'Oeil et l'esprit", il nous laisse un traité de l'art. Il faut remarquer que les questions ne sont pas enfermées dans une oeuvre, mais elles se trouvent éparses dans tous les écrits.
  2. Vaelhens, "Situation de Merleau-Ponty", Les Temps Modernes, 1961, no. 184-185, p. 377.

La pensée de Merleau-Ponty est sur un sol mouvant, où la mise en place conceptuelle est une tâche impossible et où "l'absolu philosophique", selon lui-même, "ne siège nulle part".(1) Et où la vérité est momentanée et coïncide avec le mouvement du temps de sorte qu'elle doit être suivie dans chaque événement.

Tout cela constitue les paradoxes que la philosophie porte en soi, puisque philosopher "c'est chercher, c'est impliquer"(2), et le philosophe lui-même est le théâtre des contradictions ; "les philosophes les plus résolus veulent toujours les contraires : réaliser, mais en détruisant, supprimer, mais en conservant".(3)

Ces paradoxes ou cette ambiguïté sont les paradoxes ou l'ambiguïté de Socrate; condamné à mort, il refuse de fuir, non pas pour accorder une reconnaissance au tribunal et aux ennemis, mais pour mieux le récuser et les combattre. Ce n'est pas une attitude de négation de sa pensée, mais une manière de la confirmer. Ils sont encore les paradoxes et l'ambiguïté de la tragédie, où les adversaires sont tous les deux justifiés.(4)

Dans l'homme se cache le non-homme, comme la mort est cachée dans la vie. L'homme vit, mais en vivant il meurt. Vivre en quelque sorte c'est aussi mourir. Et la mort est la négation de l'homme, l'homme en tant qu'il est l'être-au-monde.

Tout cela s'offre comme un "scandale" pour les philosophes classiques; mais pour la pensée en route, c'est

---

1. E.P. p. 72.

2. E.P. p. 49.

3. E.P. p. 68.

4. E.P. p. 47.

le prix qu'elle doit payer et c'est la richesse qu'elle a de s'être mise en route. Elle ne peut être en route que sur un sol mouvant, où les paradoxes ont une présence obstinée, où on pense le négatif et où on peut parcourir le parcours de l'être.

### 2.1. Le négatif

La pensée du négatif trouve chez Merleau-Ponty un accent particulier. Sans doute le sol mouvant de la pensée en route saisit de la négativité certains points d'inspiration qui nourrissent sa dynamique. Notre objectif ici n'est ni de définir, ni d'approfondir la pensée du négatif, mais tout simplement de l'aborder dans ses rapports avec le sol mouvant de la pensée en route.

L'histoire de la philosophie démontre que l'affrontement de l'être et du néant constitua le point de départ des philosophes en générale. L'être fut envisagé comme le plein, la néantisation du néant. Celui qui est de manière absolue. Le néant de son côté est présenté comme le vide pur, l'absence totale. Celui qui n'est pas de manière absolue. Autrement dit, ils sont des opposés qui s'excluent mutuellement.

Maurice Merleau-Ponty fait une analyse de cet affrontement de l'être et du néant de la philosophie classique et il conclut dans cette analyse qu'"un négativisme absolu et un positivisme absolu sont exactement synonymes, il n'y a pas le plus petit écart entre eux".(1) Cette phrase

---

1. V.I. p. 94.

de Merleau-Ponty signifie que l'affrontement de l'être et du néant, au sens classique, révèle en dernière analyse que le néant dans son tréfonds est pensé comme une positivité vide, qu'il est au moins une idéalité pure, un étant de la raison. Il est donc un positif et en ce sens il fait partie de l'être. Il est déjà dans l'être. C'est encore l'inexistence absolue du néant que fait qu'il ait besoin de l'être, mais l'être, dans sa plénitude, récuse l'existence du néant. Or, cette implication de l'être et du néant fait que les deux soient toujours là, comme la face et le revers d'une médaille ou le oui et le non d'une même question.

Merleau-Ponty veut dépasser l'affrontement de l'être et du néant par le chemin de la pensée du négatif. Je veux rappeler que dans cette tentative de parler du négatif, il n'est envisagé que sous l'aspect de son déploiement dans le sol mouvant. Merleau-Ponty parle longuement de la question de l'être et du néant dans son oeuvre inachevée, "Le Visible et l'Invisible", où par son analyse il veut dire que ni l'un, ni l'autre peuvent être le point de départ d'une philosophie. Il faut chercher en deçà de l'affrontement. Pour lui la question de l'être et du néant reste obscure parce que dans la mesure où ils sont absolument opposés, ils sont aussi indiscernables. (1) Pour cela on pouvait commencer indifféremment par l'un ou par l'autre, parce qu'au fond, ils sont le même. (2)

Le négatif pour Merleau-Ponty serait d'aller au delà de cet affrontement et l'aller au delà, serait le seul moyen capable d'éclairer la question, puisque, "tout est obs-

---

1. V.I. p. 94.

2. Merleau-Ponty écrit: "La philosophie du négatif ne peut partir de la négation pure cela serait une simple inversion des positions de la philosophie réflexive qui mettrait tout le positif au dedans et traitait le dehors comme simple négatif." V.I. p. 121.



cure quand on n'a pas pensé le négatif, tout est clair quand on l'a pensé comme négatif".(1) En quoi consiste le négatif? "La seule manière de penser le négatif est de penser qu'il n'est pas", (2) répond Merleau-Ponty. Le négatif donc est penser le néant comme ce qui inexiste. On dit que le néant n'est pas et que l'être est. La pensée du négatif met l'accent sur le "n'est pas". La "négin-tuition" (3) du néant est l'attitude spontanée et naïve de constater que le "n'est pas" est la seule manière d'être du néant. La pensée du négatif est en deçà du néant compris comme un vide absolu, qui au fond est une positivité. La pensée du négatif est la "négin-tuition" de "n'est pas"; elle est le "n'est pas". Alors on peut dire que : "le néant inexiste (au sens négatif) et l'être est, et l'exact ajustement de l'un sur l'autre ne laisse plus place à une question".(4) Le fondement de la pensée du négatif est négation de la négation.(5) Le "n'est pas" n'est ni opposé à l'"est", mais "perçu" comme son identique, ni pensé comme un objet pensable.

La tentative pour parler de la pensée du négatif nous rend compte de deux choses. D'abord, à mesure que Merleau-Ponty veut dire ce qu'est la pensée du négatif il tombe dans le danger de la nier, en faisant une pensée du positif, parce qu'elle devient la pensée du "n'est pas" de la négin-tuition. Elle pouvait être, peut-être le spontanéisme absolu ou la naïveté pure. Deuxièmement, quand on veut traduire la pensée de Merleau-Ponty, non seulement sur le négatif, mais ici particulièrement, il n'y a pas d'autre chemin que répéter sa parole. Il nous faudrait, peut-être faire appel à la peinture. Traduire la pensée de Merleau-Ponty à propos du

- 
1. V.I. p. 92.
  2. V.I. p. 79.
  3. V.I. p. 93.
  4. V.I. p. 92.
  5. V.I. p. 80.

négatif devient doublement difficile, sinon impossible. D'abord parce que la pensée pontyenne déjà ne se laisse pas facilement traduire, car elle est incarnée dans la parole, et ensuite parce que le négatif est ce de quoi on n'a pas une intuition.

La pensée du négatif, selon Merleau-Ponty, distingue la philosophie de tout problème de connaissance "et interdit qu'on parle en philosophie de solution".(1) On peut alors dire que le négatif est à la base du sol mouvant. Il est l'indisissable et l'indéfinissable. Il est ce qui empêche tout absolu. Il devient un commencement sans point fixe."En un sens la pensée du négatif nous apporte ce que nous cherchons, termine notre recherche, elle met la philosophie au point mort".(2) La recherche termine pour laisser la place aux démarches circulaires. Le point mort où la philosophie est laissée par la pensée du négatif, ne serait pas l'accès à l'ouverture, ou peut-être l'ouverture même de la pensée pontyenne qui rend possible la remémoration de l'être et son apparition ?

## 2.2. L'être parcouru

La vision phénoménologique de la perception conduit Merleau-Ponty à penser à l'exigence d'une révision de l'ontologie traditionnelle et d'un réexamen des notions de

---

1. V.I. p. 138.

2. V.I. p. 93.

"sujet" et d'"objet"(1). Cette révision et ce réexamen se feraient à partir de faits psychologiques qui échappent aux domaines de la connaissance scientifique.

Sur le titre de "L'être parcouru" je n'ai pas l'intention d'établir les points fondamentaux de l'ontologie pontyenne, mais tout simplement de saisir un autre point d'observation de la pensée en route.

Dans le chapitre précédent on a dit que l'ontologie pontyenne est plutôt une ontogénèse, c'est ici, peut-être, le point capitale de ce que nous cherchons, c'est-à-dire le mobile radical qui fait d'une pensée, une pensée en route. L'ontogénèse n'envisage pas un être comme un fond solide et stable, mais comme un horizon indiscernable et insaisissable. L'être n'est pas, dans le langage de cette ontogénèse, pris comme un substantif, mais comme un verbe, c'est-à-dire comme ce qui suit le mouvement du temps ou se confond avec lui. L'être verbe est celui qui s'ouvre à la perception, celui qui apparaît dans le monde sur le mode d'horizons des étants, et pour cela il devient l'être surpris par la vision et l'être qui se laisse toucher par mon corps et par le corps d'autrui. Il devient l'être parcouru.

Le parcours de l'être se fait dans le monde, dans les choses. Je signerai à l'être, écrit Merleau-Ponty, un "point d'apparition sur la terre et dans ma vie".(2) Cela ne signifie pas qu'à partir d'un être préalable on arrive aux êtres des choses, mais l'être apparaît dans le monde perçu, vu, vécu. L'être est, comme dit Heidsieck dans son oeuvre sur Merleau-Ponty, "précisément ce qui apparaît".(3)

---

1. V.I. p. 41.

2. V.I. p. 152.

3. Heidsieck Françaises, "L'Ontologie de Merleau-Ponty", P.U.F. p. 107.

L'être préalable est une idéalisation. L'être parcouru est ce qui se dévoile et se cache dans l'apparition. Le parcours se fait donc sur l'être vu, un être qui n'est ni positivité simple, ni un être posé par une pensée, mais un être qui est "manifestation de Soi, dévoilement, en train de se faire".(1) L'être parcouru est celui qui n'est pas susceptible d'une désignation positive. Il se donne en perspectives. Nous n'avons pas ici l'explication causale qui est toujours une vue du dehors (2), mais l'expérience de l'être, qui n'est autre chose que le "contact de l'être".(3) Nous n'avons pas ici non plus un rapport d'adéquation ou d'immanence avec l'être, mais nous avons avec notre corps, nos sens, notre regard, notre pouvoir de comprendre la parole, comme des mesurants pour l'être.(4) Tous ces "mesurants" établissent le contact avec l'être et constituent l'expérience de l'être. Ce contact et cette expérience, à leur tour, ne se font pas sur le mode du sujet et de l'objet, ni par l'approche de deux choses, mais précisément sur le mode de la profondeur dans un "Etre Vertical"(5).

Le fait que l'être se donne en perspectives annonce "une mystérieuse attache avec la localité et la temporalité".(6) Ce mot de Merleau-Ponty vient confirmer ce que l'on disait tout à l'heure que l'être n'est pas définissable, ni limité à la connaissance scientifique, ni même aux contenus des explications de la pensée causale. Merleau-Ponty lui-même affirme que par une exigence de la multiplicité des perspectives "l'être devient un système à plusieurs entrées; que donc il ne peut être contemplé du dehors et dans le simultané, mais doit être effectivement parcouru".(7)

- 
1. V.I. p. 125.
  2. V.I. p. 280.
  3. V.I. p. 126.
  4. V.I. p. 140.
  5. V.I. p. 280.
  6. V.I. p. 286.
  7. V.I. p. 123.

La pluralité d'entrées est relevée par les différentes perspectives qui réalisent la manifestation de l'être. La contemplation du dehors s'inspire sur le principe de causalité, ou sur les rapports du sujet et de l'objet, ce qui ne serait pas possible en face d'un être qui est sur le mode d'horizon. Le simultané est éliminé par l'attache à la localité et à la temporalité de l'être, ce qui fait que le temps soit la mesure de l'être. Cet être ne peut être que parcouru, parce qu'il est "l'être de situation, l'être en train de se manifester".(1)

Sans doute c'est ici dans l'exigence d'un être parcouru que repose le fondement de la dynamique d'une pensée en route. Il y a rien d'établi ou de pré-établi, tout commence, au contraire, d'un "zéro d'être" et par conséquent "c'est par le temps qu'on pense l'être".(2) Le temps chez Merleau-Ponty, il faut le remarquer, n'est pas une "forme à priori" de la sensibilité, comme chez Kant, pour l'appliquer à l'être; mais, au contraire, le temps est une communication de l'être et une "fondation de l'être", fondation au sens de fondement.

Dans l'être parcouru le langage ne serait donc pas celui d'un être préalable, ni le conservatoire des perspectives acquises ou fixées, mais la recherche interrogative des perspectives cachées, afin de les dévoiler. Le langage serait donc un langage se faisant dans chaque événement, ce qui exprime l'ontogénèse, dont il fait lui-même partie.(3)

Le sol mouvant de la pensée en route trouve la dynamique de sa mobilité dans la profondeur de la pensée du négatif aussi bien que dans le déploiement de l'être parcouru.

---

1. V.I. p. 127.

2. P.P. p. 492.

3. V.I. p. 139.

L'un et l'autre font que le mouvement de l'être et le mouvement de la pensée soient les composantes d'un seul mouvement. Pourtant le parcours de l'être ou la mobilité du sol mouvant ne peuvent pas être compris au sens de déplacement d'aucun ordre, mais au contraire, au sens d'un mouvement qui s'inscrit dans les perspectives révélatrices de l'apparition de l'être. C'est le mouvement prescrit par la dynamique du spectacle.(1) Le parcours de l'être est le noyau de toute la pensée en route. Il est le sol mouvant.

L'être parcouru conduit immédiatement à l'exigence d'une pensée engagée et d'une vision phénoménologique.

---

1. R.C. p. 15.

## C H A P I T R E    I I I

### L' ENGAGEMENT

"Tout son effort /de Merleau-Ponty/ tend à l'élaboration d'une doctrine de la conscience engagée. Pour la première fois s'affirme une philosophie existentielle où le mode d'être ultime du Pour-soi ne s'avère pas être en dépit des intentions et des descriptions contraires, celui d'une conscience-témoin".  
(A. de Waelhens, Préface in "La Structure du comportement" p. XI).

L'engagement est une exigence de la pensée en route. Il n'y a pas d'alternatives. Il faut s'engager. Il n'y a pas d'arguments pour justifier. La justification consiste en ce qu'il se fait spontanément, naïvement. Il est, pour ainsi dire, l'imposition qui se pose aussitôt que l'on se met en route. Dans la pensée en route tout doit être engagé. Il ne s'agit pas de dire que l'homme ou la conscience sont engagés; mais au contraire il faut dire que tout est engagé, tout est engagement. Dans la dynamique de la pensée en route l'engagement n'est pas un fait gratuit; au contraire, il repose sur l'incarnation qui est notre insertion au monde et, en dernière instance, à l'être. Il se manifeste dans le langage de la philosophie militante.

Tout est engagement, mais c'est l'homme, comme conscience engagée et comme être-au-monde, c'est-à-dire incarné, qui fait de son existence, de sa vie et de sa présence au monde un engagement. La conscience engagée n'est pas simplement une conscience-témoin (1) elle est plutôt un enchevêtrement spatio-temporel dans le monde. "Ainsi il n'y a pas à choisir entre l'engagement et l'ubiquité de la conscience." (2)

Dans la mesure où l'homme prend en main son destin il s'engage et par cet engagement il découvre que dans l'univers tout est engagé, soit dans les structures physiques, soit dans les structures organiques et particulière-

---

1. Waelhens, Préface in S.C. p. XI.

2. P.P. p. 383.



ment dans les structures de la conscience. J'ai dit "particulièrement" puisqu'ici l'engagement se fait, non pas d'une manière passive, mais par une participation décisive et active et qui est toujours dépassée par un nouvel engagement.

Notre époque est prodigue en mots pour prêcher l'engagement et même pour l'imposer. On dit fréquemment et partout qu'il faut s'ingager et s'engager à fond. Les mots font rage dans notre société vidée d'engagements et d'ailleurs on peut dire qu'elle est desengagée ou engagée au sens envers. Et peut-être cette situation devient du fait que l'engagement n'est pas une doctrine mais une décision. Merleau-Ponty dit : "l'heroïsme, il ne se prêche pas il s'accomplit".(1) L'engagement est une attitude qui se fait tout au long de l'histoire et de la vie. Mais enfin qu'est ce que c'est que s'engager ? Merleau-Ponty écrit :

"Nous prenons en main notre sort, nous devenons responsables de notre histoire par la réflexion, mais aussi bien par une décision où nous engageons notre vie, et dans les deux cas il s'agit d'un acte violent qui se vérifie en s'exerçant".(2)

L'engagement s'effectue donc, il est un exercice et non pas un idéal à prêcher ou un concept intellectuel, il fait partie du mode d'être de l'homme. L'exercice n'est pas une tâche extérieure à l'homme ou à la conscience, mais c'est l'homme ou la conscience en train de s'engager; autrement dit l'exercice signifie s'engager, il est engagement. L'exercice d'engagement se fait, d'une part par la réflexion qui se plie d'abord sur nous-mêmes pour prendre en main notre situation et ensuite elle s'achemine vers l'histoire, pour qu'une fois maître de nous mêmes nous puissions comprendre et faire l'histoire. D'autre part, l'exercice se fait par une déci-

---

1. S.N.S. p. 258.

2. P.P. p. XVI.

sion, c'est-à-dire par une entrée effective et active dans le mouvement du monde, de l'histoire, de l'être. Par cette entrée, qui n'est pas une arrivée de dehors, nous nous confondons avec le mouvement de l'univers total. L'engagement s'exerce encore par un "acte violent", c'est-à-dire qu'il faut faire face aux secrets d'un moi, d'autrui, du monde; il faut pénétrer les secrets de l'être. L'engagement nous charge des responsabilités, ce qui, par conséquent, peut nous faire peur, puisque "par l'action je me fais responsable de tout".(1) Je suis responsable parce que j'accepte et que je prends à mon compte le cours des choses, de l'histoire, de la vie, de la manifestation de l'être.

L'engagement n'est pas un événement aussi simple qu'on le croit. Il implique à la fois un acte de liberté et une ambiguïté, et en outre il doit être renouvelé à tout instant. L'engagement implique un acte de liberté parce que l'homme peut s'engager dans une ou l'autre situation, physique, sociale, etc., qui devient son point de vue sur le monde. Et enfin parce que l'homme peut refuser de s'engager, ce qui signifierait aussi tout de même un type d'engagement à l'envers, pourtant un point de vue sur le monde dans un mode d'aliénation au sens d'un refus d'existence. Il est déracinement.

L'ambiguïté se fait présente dans l'exercice d'engagement puisqu'il "est à la fois l'affirmation et la restriction d'une liberté".(2) Au moment où je me décide en faveur d'une position à assumer ou d'un service à rendre j'exclue la possibilité de décider le contraire. De même l'engagement dans la nature et dans l'histoire est une limitation

---

1. SS. p. 90.

2. S.N.S. p. 125.

de nos vues sur le monde, mais elles sont en même temps la seule manière pour nous d'y accéder.(1)

L'engagement ou plutôt son exercice se confond ou coïncide avec l'existence et celle-ci n'est qu'"une activité donnée à elle-même dans une situation naturelle et historique".(2) L'engagement s'effectue donc dans le monde et dans l'histoire, non pas au sens d'une chose qui va s'y ajouter, mais au sens d'un mouvement qui coïncide. La conscience s'engage "dans l'espace par son corps, par son langage dans l'histoire"(3) et "percevoir c'est engager d'un seul coup un avenir d'expériences dans un présent".(4) C'est à travers son corps que l'homme se situe dans l'espace et se confond avec son mouvement; et après cette prise de la situation il peut avoir, non seulement un milieu, mais un monde.

L'engagement re-lève la définition, en tant qu'elle est possible, de l'homme comme l'être-au-monde, thème qui sera abordé dans la troisième partie de cette étude.

La situation dans l'espace est un premier moment de l'engagement qui trouve son accomplissement dans la situation historique. L'homme, dit Merleau-Ponty, est une "idée historique".(5) En d'autres termes l'homme est invité à rejoindre consciemment le mouvement du monde et, parce qu'il est "historien et historique",(6) il rejoint aussi le mouvement de l'histoire. C'est-à-dire il est dans l'histoire et il fait l'histoire; son existence se confond avec l'histoire. Tout prend pied sur la décision de l'homme, puisque rien dans l'existence humaine est "possession inconditionnée", rien

---

1. S.N.S. p. 125.

2. S.N.S. p. 125.

3. P.P. p. 457. Dans S.C. p. 59 : "Le corps est originairement engagé envers les choses".

4. P.P. p. 343.

5. P.P. p. 199.

6. S.N.S. p. 116.

n'est "attribut fortuit". L'existence est le mouvement par lequel les faits sont assumés. A ce moment on peut dire avec Merleau-Ponty que "l'homme existe au lieu de vivre seulement". (1) Il existe non seulement parce qu'il s'est engagée, mais parce qu'il peut dépasser cet engagement premier. Exister donc, c'est la vie engagée, c'est le contact avec le monde, non pas au sens contemplatif, mais au sens d'une expérience. L'expérience comprise comme la résonance que ce mot a dans "le langage commun quand un homme parle de ce qu'il a vécu. Ce n'est plus l'expérience de laboratoire, c'est l'épreuve de la vie". (2) C'est le langage qui jaillit du vécu, de l'expérience comme l'"épreuve de la vie" qui engage l'homme dans l'histoire. Un langage enraciné dans l'incarnation et parlé par le philosophe militant.

### 3.1. L'incarnation

L'engagement est possible puisque nous sommes incarnés. L'incarnation est ce qui fonde et qui ouvre le chemin du mouvement et de l'expérience ou de l'exercice d'engagement. "Je m'engage avec non corps parmi les choses, elles coexistent avec moi comme sujet incarné" (3). C'est l'incarnation qui rend possible la coexistence avec les choses. Cela ne veut pas dire que l'homme soit parmi les choses comme une chose, mais tout au contraire comme sujet incarné, c'est-à-

---

1. S.N.S. p. 116.

2. S.N.S. p. 113.

3. P.P. p. 216.

dire comme un "je engagé" qui est conscience thétique, un pour-soi qui a pris décisions et qui, par son action, devient responsable. Le corps par lequel l'homme est au-monde et peut entreprendre l'engagement est aussi le fondement de l'incarnation, est incarnation.

Il faut remarquer qu'il n'y a pas une opposition, ni séparation entre le je et le corps, mais il faut dire je suis le corps. Je m'engage avec mon corps et le corps est mon incarnation. Le "je" s'engage puisqu'il est avant tout un "je" incarné. Il ne s'agit pas ici d'une succession, ni d'une antériorité de la conscience, mais plutôt d'un double mouvement d'un seul jeu. Etre incarné n'est pas autre chose qu'avoir un corps; ou plus vraisemblablement je dirais être un corps ou exister en tant que corps. Et de son côté l'incarnation ne fait pas que je sois devant un monde, devant les choses et devant autrui, mais elle fait que je sois au monde, en coexistence avec les choses, en communion avec autrui. L'incarnation fait que l'homme n'est pas un être à l'extérieur du monde, mais au sein du monde, en plein coeur du monde. Par l'incarnation l'homme fait partie du monde, existe au monde et en quelque sorte il est monde. C'est le corps qui donne à l'homme "des organes stables et des circuits préétablis" par lesquels il peut acquérir un espace mental et pratique pour passer d'un milieu qui l'entoure, à un monde qui l'accompagne.(1)

Notre incarnation est dans un certain sens comme l'incarnation de Dieu dans le Christianisme. Dieu est venu au monde et il y est devenu homme parmi les hommes.(2) La différence est que Dieu transcendant s'incarne, se fait homme (3) et l'homme n'est qu'incarné dès son naissance. Etre homme signifie être un être incarné, incarné au monde.

---

1. P.P. p. 103.

2. S.N.S. pp. 305-321.

3. SS. p. 88 : "Dieu ne serait pas pleinement Dieu sans épouser la condition d'homme".

L'incarnation est une fréquentation du monde, des choses, d'autrui, non pas sur le mode du sujet et de l'objet, mais par contact, par communion. Les choses sont un prolongement de mon corps, comme le bâton de l'aveugle.(1) L'incarnation rend possible l'expérience de mon corps comme un champ de localisation et aussi rend possible l'expérience du corps des autres, incarnations autant que moi, en tant qu'ils se comportent devant moi. Ces rapports de mon corps avec les corps des autres nous conduisent à participer d'une communauté de sujets incarnés; autrement dit nous composons une intercorporéité.(2) La condition humaine d'être incarné se "rattache à la structure temporelle de l'être-au-monde"(3). Il est sujet incarné.

L'existence humaine doit être en tant que telle une existence incarné dont, "nous avons dans l'exercice de notre corps et de nos sens, en tant qu'ils nous insèrent dans le monde, de quoi comprendre notre gesticulation culturelle en tant qu'elle nous ensère dans l'histoire".(4) Cette double insertion dans le monde et dans l'histoire opérée par l'existence incarnée, ne signifie pas, d'une part une entrée dans un monde achevé, complet; d'autre part, une entrée dans un mouvement historique déjà déterminé. On rentre au monde et dans l'histoire pour découvrir d'abord notre "participation à un être sans restriction"(5) et après pour mettre en marche l'histoire qui au fond commence avec nous et est l'histoire de notre existence incarnée et des autres: "L'histoire comme ce lieu où se réunit, s'inscrit et s'accumule par-delà les limites des siècles et des pays tout ce que nous

- 
1. P.P. p. 256 et ss. Voir aussi la perception de l'espace par l'aveugle, PP. p. 166.
  2. R.C. p. 115. Dans le même sens: "Je perçois des comportements immergés dans le même monde que moi parce que le monde que je perçois traîne encore avec lui ma corporéité" P.M. p. 191.
  3. P.P. p. 99.
  4. SS. p. 87.
  5. V.I. p. 252.

avons dit et fait de plus vrai et de plus valable, compte tenu des situations où nous avons à le dire".(1)

Le contenu de l'histoire que s'accumule sur la marche du temps et le lieu où cette marche se déroule ne peuvent venir à jour que par les paroles et les gestes du sujet incarné, c'est-à-dire de celui qui a une sensibilité, autrement dit qui est sensible ou qui est doué d'un corps percevant. Seulement dans ce sens le langage historique peut dépasser la narration des événements pour être lui aussi langage incarné. Une fois de plus, on peut s'emparer, en suivant Merleau-Ponty, de la théologie chrétienne, quand elle affirme que "les paroles (et les gestes) sacramentels ne sont pas les simples signes de quelque pensée" ou une pure évocation de Dieu, mais ces paroles et gestes véhiculent la présence et l'action de Dieu".(2) De même on peut dire que les paroles et les gestes de l'histoire ne sont pas narratives, mais véhiculent le vécu de l'existence incarnée. Ce langage devient le véhicule du vécu, du perçu et de la gesticulation des sujets incarnés, ce qui nous donne une nouvelle conception de l'être du langage, en dehors des concepts abstraits et des essences, qui se déploie dans une "logique incarnée" et qui fait de la philosophie en générale une philosophie militante.

### 3.2 La philosophie militante

La pensée en route qui nous a mené à un engagement par une invitation plus au moins imposée, ne peut déboucher que dans la profondeur d'une philosophie militante. On peut

---

1. P.M. p. 121.

2. S.N.S. p. 311. et SS. p. 88.

même dire qu'elle est son sommet et l'expression de son efficacité. La position pontyenne face à la philosophie militante peut être envisagée sous deux aspects: le premier la considère comme conception théorique et le second comme une attitude pratique.

#### A) - Conception théorique

Il va de soi pour Merleau-Ponty que la philosophie ne peut être qu'une philosophie militante comme la conséquence immédiate d'une pensée en route et d'un engagement. La philosophie n'est pas un point de vue supérieur ou un survol;(1) elle ne veut pas expliquer le monde, ni l'homme, ni les choses, moins encore les définir. Elle ne les tient pas non plus couchés à ses pieds; au contraire, la philosophie s'enfonce, écrit Merleau-Ponty, "dans le sensible, dans le temps, dans l'histoire, vers leurs jointures".(2) La philosophie est celle qui germe dans le monde et qui ne s'assujettit pas à un ensemble d'acquis, ni se repose sur lui. Ces acquis ne doivent être pour la philosophie qu'une incitation qui la fascine et l'attire à aller plus loin. Dans ce sens les acquis, plutôt qu'un reflet ou une copie d'un processus extérieur, sont l'engendrement de ce même processus qui fait que la philosophie est confondue avec son mouvement. Elle ne peut pas donc être formulée par des énoncés, mais elle doit être manifestation de mouvement. Un mouvement à deux sens, celui de la philosophie qui s'enfonce et celui du sens qui se manifeste. Il n'y a qu'un seul mouvement, celui incarné par la philosophie militante. Elle est militante puisqu'elle est enchevêtrée dans le sensible, dans le temps, dans l'histoire. Et alors le philosophe de la philosophie militante "est toujours im-

---

1. V.I. p. 125.

2. SS. p. 30.



pliqué dans les problèmes qu'il pose".(1) Et il ne pouvait en être de manière différente. Le philosophe n'est plus celui qui est dehors et qui d'ici essaie d'expliquer ou de construire le monde; au contraire il est celui qui pense son expérience et son contact avec le monde, celui qui parle en questionnant le monde perçu.

La philosophie militante devient la révolte de la vie immédiate contre la raison.(2) Une raison conservatrice qui veut se reposer dans l'ordre établi par les principes et leurs acquis. A cet ordre permanent elle oppose le goût de l'inconnu, de l'individuel. La philosophie militante met l'accent sur l'existence par rapport à l'essence. Elle veut être l'appel qui nous "éveille à ce que l'existence du monde et la nôtre ont de problématique en soi".(3) Philosophie et existence se confondent. La première ne cherche pas la définition ou l'essence de la seconde, mais elle veut être son expression, sa voix, son langage. Pourtant la philosophie sera à faire comme l'existence à exister, en opposition à la philosophie des essences et des concepts. La philosophie militante est celle qui accepte le questionnement permanent, qui parle le langage interrogatif et qui se nourrit de l'inquiétude.

L'inquiétude empêche la philosophie de survoler ou d'accepter la vérité comme possession ou chose acquise et aussi de chercher, comme le disait Bergson, une solution "dans le cahier du maître".(4) La philosophie militante est celle qui fait les penseurs penser et se mélanger aux choses et aux autres pour les écouter et les faire parler; bref, pour découvrir la vérité. L'inquiétude est la force motrice qui met en

---

1. V.I. p. 124.

2. S.N.S. p. 7.

3. E.P. p. 53.

4. Bergson, cité sans référence in E.P. p. 53.

route la pensée; elle construit la philosophie où "le temps et la pensée sont enchevêtrés l'un dans l'autre".(1) Par conséquent elle n'est pas la philosophie triomphante des conquêtes et des butins, mais exactement la philosophie des luttes et des recherches. On peut attendre beaucoup d'un temps qui ne croit plus à la philosophie triomphante, mais qui croit à l'inquiétude qui, par ses difficultés, est un appel permanent à la rigueur, à la critique, à l'universalité, à la philosophie militante".(2) La philosophie n'est jamais la victoire, elle est la lutte. La philosophie militante est la pensée qui ne se laisse pas arrêter par le triomphe, ni par les hymnes de victoire, elle est la pensée de la lutte, du combat, un combat sans prise, sans butin. C'est le combat de la vie; le combat de la vie s'arrête quand la vie est interrompue par la mort; la philosophie militante s'arrête quand l'inquiétude disparaît. "La philosophie est pour Husserl la lutte de l'humanité pour se comprendre elle-même".(3)

Enfin la philosophie militante veut nous apprendre à être de "grands vivants".(4) Dans ce sens Merleau-Ponty rapproche la philosophie militante des philosophies Orientales.(5) L'habitude des philosophes de l'Inde et de la Chine est de s'exprimer "sous forme d'aphorismes, d'apophtegmes ou d'allusions et d'apologues..."(6) "Formules", ou plutôt figures qui ne contiennent pas la vérité en concepts, mais la force des suggestions. Les paroles et les écrits des philosophes orientaux sont parfois inarticulés, au sens de notre linguistique, par exemple, certaines sentences de Confucius. Telles sentences ne sont pas des conclusions dont les prémisses sont perdues. Elles sont tout simplement un écho de

---

1. SS. p. 21.

2. SS. p. 199.

3. Levinas Emmanuel, "En Découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger" p. 45.

4. O.E. pp. 14/15.

5. et 6. p. 168.

l'existence et le résonateur de notre rapport avec l'être. La philosophie militante et la philosophie orientale ne seront jamais une science rigoureuse ou une domination de l'existence, mais son écho. D'une certaine manière la philosophie orientale représente la puériorité de l'enfant en opposition du sérieux de l'adulte de la philosophie occidentale. Ici régneront les raisonnements et les arguments, là les sentences de la suggestion, où le commentaire ne se distingue pas du commenté.(1)

#### B) - Attitude pratique

Merleau-Ponty professe une philosophie militante, dont les écrits sont la preuve théorique et la vie l'exercice complice. La philosophie de la praxis, c'est-à-dire de l'action efficace dans le monde que Merleau-Ponty pense dessiner dans le prolongement de sa philosophie de la perception, se concrétise par son action et participation aux mouvements de son époque.

"La "puériorité" de l'Orient a quelque chose à nous apprendre"(2), écrit Merleau-Ponty. Mais la foi perceptive ne serait-elle un effort d'apprentissage inspiré dans la "puériorité" orientale ? La philosophie orientale ne cherche pas posséder la vérité, ni à démontrer une genèse intellectualiste du monde. Mais, le goût pour l'irréfléchi dans la pensée de Merleau-Ponty, la reconquête de la pensée sauvage, ne serait-il pas une fois de plus une approche de l'esprit oriental ?

L'oeuvre de Merleau-Ponty ne trace pas seulement les caractéristiques d'une pensée engagée, comme Alphonse de Waelhens l'a dit : "tout son effort tend à l'élaboration

---

1. SS. pp. 168-176.

2. SS. p. 175.

d'une doctrine de la conscience engagée", (1) mais elle révèle aussi une existence engagée en exerçant une philosophie militante.

La perception n'est-elle pas un engagement ? Une militance, où mon corps est livré par le monde et le monde par mon corps ? Merleau-Ponty, écrit Sartre, "se sentait suffisamment investi pour ouvrir sans cesse la conscience de restituer le monde au monde et suffisamment libre pour s'objectiver dans l'histoire par cette restitution". (2)

Merleau-Ponty avait la conscience de sa tâche comme penseur au sein du monde et de sa mission, en tant qu'un homme, dans l'histoire. La réflexion est un reflet très clair de ses efforts pour ré penser les courants de la pensée de son époque. Son départ phénoménologique, sans préoccupation d'orthodoxie; ses liaisons avec la psychologie, la psychopathologie, la sociologie, sont les preuves suffisantes pour la démontrer. Écoutons Paul Ricoeur : "Merleau-ponty a réfléchi sur les résultats des sciences humaines/.../ suivi la psychologie, la psychophysiologie, la psychologie expérimentale, la psychopathologie". (3)

Merleau-Ponty savait et sentait que la vérité s'ouvre et s'étend à mesure que les recherches de l'homme s'y enfoncent. Et il savait aussi que "le soi-même de l'homme n'est véritable que dans la lutte pour la vérité". (4)

Dans le domaine politique la voix de Merleau-Ponty s'est fait sentir. Ses écrits dénoncent sa présence

---

1. SS. p. 175

2. Sartre Jean-Paul, "Merleau-Ponty vivant", Les Temps Modernes 1961, no. 184-185, p. 309.

3. Ricoeur Paul, "Hommage à merleau-Ponty", Esprit, 1961. p. 1119.

4. Levinas Emmanuel, op. cit. p. 45.

active dans les événements politiques. C'est encore Sartre qui témoigne en écrivant: "Merleau-Ponty découvrit-il avant moi notre erreur et qu'une pensée politique ne s'incarne pas facilement, à moins d'aller au bout d'elle-même et d'être quelque part reprise par ceux qui en ont besoin ?"(1) La pensée doit s'incarner, mais ce n'est pas une tâche facile. Merleau-Ponty l'avait constaté. Cette constatation fut témoigné par Sartre dans le mot cité ci dessus, encore que sous une forme interrogative. Peut-être, sans doute s'en était-il aperçu, puisque à la liberté de sa plume se sont mélangées la théorie et l'action.

La théorie d'une analyse des événements, en s'efforçant pour comprendre ce qu'il y a de rationalité esquissée ou en marche et l'action d'une participation active et concrète dans les écoles et dans les événements de la résistance. "En somme, écrivait-il en 1945, nous avons appris l'histoire et nous prétendons qu'il ne faut pas l'oublier".(2)

- 
1. Sartre Jean-Paul, op. cit. p. 309. Paul Ricoeur confirme les mots de Sartre : "Dans le domaine politique il posait la réflexion contre les idéologies et les mythologies, qui empêchent les politiques de gauche de passer d'une politique absolue, à une politique réelle". Ricoeur Paul, op. cit. p. 1119.
  2. "La guerre a eu lieu", Les Temps Modernes no. 1. octobre 1945. p. 309.

## C H A P I T R E    I V

### LA METHODE PHENOMENOLOGIQUE

"Nous sommes d'emblée dans l'être nous faisons partie de son jeu, nous sommes partenaires de la révélation. Il ne reste qu'à décrire ces modes d'existence." (Levinas E. "En Découvrant l'Existence avec Husserl et Heidegger", p. 117).

La phénoménologie a ouvert des fissures dans le monde de la pensée et peu à peu ces fissures se sont transformées en ouvertures sur un "abîme". Dans cet "abîme" la phénoménologie même se présente comme un champ ouvert et elle y trouve son fondement et ses richesses. La phénoménologie s'identifie à l'ouverture de l'"abîme". "La phénoménologie est méthode d'une façon éminente, car elle est essentiellement ouverte".(1)

Parler de la phénoménologie signifie éveiller une série incalculable de divergences, sans solution finale, soit au sein de la phénoménologie elle-même, soit parmi les phénoménologues ou les critiques de la doctrine ou de la méthode phénoménologiques. La phénoménologie est ce sol mouvant ou ce champ ouvert où les divergences, comme sources de richesse, se sont accrues au fur et à mesure que l'on a essayé de les surmonter. Ce paradoxe qui est pour nous un point de faiblesse est pour la phénoménologie et les phénoménologues une source d'énergie. Ce n'est pas dans ce domaine que cette réflexion veut entrer maintenant, mais précisément tenter de dire, en quelques traits, que la méthode phénoménologique est la méthode de la pensée en route aussi bien que le style de Merleau-Ponty est le style phénoménologique.

Dire que la pensée en route se fonde sur la phénoménologie va de soi; dire que tout penseur contemporain

---

1. Levinas Emmanuel, op. cit. p. 111.

est, en quelque sorte, un phénoménologue ou au moins qu'il ne peut pas échapper à la phénoménologie, c'est peut-être vouloir démontrer l'évident; dire que Merleau-Ponty a un style phénoménologique ou même dire avec Paul Ricoeur qu'il "est le plus grand des phénoménologues français" (1) risque de ne rien ajouter à sa pensée. Si on entend par là classer Merleau-Ponty sous l'étiquette de la phénoménologie, on subit le danger de perdre du temps, ou au moins de se heurter à une prétention fallacieuse de préciser la notion de la phénoménologie. La phénoménologie de Husserl est fort différente de celle de Hegel; la phénoménologie de Heidegger est loin d'être celle de Sartre et même elle s'éloigne de celle de Husserl. Ces comparaisons et ces différences peuvent nous mener très loin. Ce n'est pas notre intention. Et Merleau-Ponty où se situe-t-il ? Quelle est la portée de sa phénoménologie ? Sans doute la phénoménologie pontyenne se nourrit de chacun de ces courants phénoménologiques, mais elle est loin d'être l'un ou l'autre d'entre eux. Elle garde sa distance pour avoir son identité et ne pas se confondre avec aucun d'eux. C'est justement dans cet écart qu'il faut comprendre la position de Merleau-Ponty, le phénoménologue; d'ailleurs c'est encore Paul Ricoeur qui pointe cette direction de la compréhension pontyenne; Merleau-Ponty ne s'enferme pas dans la doctrine de la phénoménologie, mais il a poursuivi "le mouvement pas son propre compte sans souci d'orthodoxie".(2)

N'avoir pas de souci de l'orthodoxie phénoménologique ne serait-ce pas exactement lui être fidèle ? Merleau-Ponty n'a pas eu le souci de l'orthodoxie phénoménologique

- 
1. Ricoeur Paul, cité sans référence par Tilliette Xavier dans son oeuvre "Merleau-Ponty" p. 64.
  2. Ricoeur Paul, op. cit. p. 1117. Dans ce même sens : "Cependant Merleau-Ponty n'a jamais été simplement un husserlien." (Waelhens, "Situation de Merleau-Ponty", Les temps Modernes, no. 184-185, 1961, p. 386) et encore "Merleau-Ponty travail, en parlant de Husserl, sur lui-même." (Lefort Claude, art. cité, Les Temps Modernes p. 262.



puisqu'il avait pris conscience de ce que la phénoménologie existe avant tout "comme mouvement" pour après devenir une doctrine ou un système et finalement, dit Merleau-Ponty, "elle se laisse pratiquer ou reconnaître comme manière ou comme style".(1) Donc on peut conclure que le mouvement ne peut pas être répété, mais poursuivi, de même que le style ne se définit pas, mais il doit être pratiqué, ce qui signifie que l'accès à la phénoménologie ne se fait que par une méthode phénoménologique. Maurice Merleau-Ponty l'a toujours su; c'est, peut-être, pour cela qu'il trace lui-même son chemin phénoménologique en disant qu'il ne s'agit "non seulement de répéter Husserl, mais de recommencer son effort, de reprendre, plutôt que ses thèmes, le mouvement de sa réflexion".(2)

C'est cette conviction qui lui ouvre la porte de l'indépendance de sa pensée, sans se détacher de la phénoménologie et en y restant, et qui lui donne la possibilité de chercher son originalité. Cette indépendance et cette originalité commencent et se déploient dans la phénoménologie de la perception qui nous conduit à l'origine phénoménale de toute sa pensée.(3) Et sans doute ce n'est pas déborder de la question si on affirme que c'est ici que Merleau-Ponty maintient sa fidélité à la phénoménologie. Selon Lacan c'est l'interroger de Merleau-Ponty sur la peinture qui "ramène la vraie question de la phénoménologie", (4) cette affirmation de J. Lacan est fondée dans une lecture de *L'Œil* et de *L'Esprit*. Certes, la vraie question ne signifie pas la répéter, mais suivre son mouvement, pour la rendre plus question. La pensée s'appauvrit par la répétition, elle doit être approfondie par la réflexion.

---

1. P.P. p. II.

2. SS. p. 105.

3. Hypolite J. "Existence et dialectique dans la philosophie de Merleau-Ponty", Les Temps Modernes, 1961, no. 184-185, p. 235.

4. Lacan J. "Maurice Merleau-Ponty", Les Temps Modernes, 1961, no. 184-185, p. 252.

Le style phénoménologique de Merleau-Ponty se fait sur le mode d'une herméneutique de la reprise, de la glose, du commentaire des textes pour faire parler ce qui est à dire, ce qui reste à dire, de sorte que le langage, la parole, jouent un rôle important en ce qui concerne l'abordage phénoménologique du monde. Cela signifierait donc un retour à une positivité phénoménologique, autrement dit un retour phénoménologique à l'originnaire. Dans cette positivité pas de thèse, pas de position, mais par contre le combat des doctrines philosophico-scientifiques, en tant qu'elles représentent le déracinement de la pensée. Les efforts de la phénoménologie se dressent donc par la "volonté de saisir le sens du monde et de l'histoite à l'état naissant".(1)

Dans ce sens la philosophie "n'est pas le reflet d'une vérité préalable, mais, comme l'art, la révélation d'une vérité".(2) Il faut donc se libérer des notions toutes faites de la pensée classique, qui encerclent le sujet et l'objet et nous disent ce que c'est que le monde et ce que c'est que l'être, en décomposant notre relation avec eux en références idéales ou représentations; ou encore en les réduisant en objets idéaux.

La philosophie est celle qui reste en question, celle qui interroge le monde et les choses et s'interroge. La philosophie est celle qui discerne des articulations et y révèle des "rapports réglés de prépossession, de récapitulation".(3) La philosophie est enfin celle qui cesse d'être "savoir exact, regard pur sur des objets purs".(4)

Cette philosophie ne serait autre que la phénoménologie et celle que Merleau-Ponty cherche à fréquenter de

---

1. P.P. p. XVI.

2. P.P. p. XV.

3. V.I. pp. 136/7.

4. Préface à l'oeuvre de A. Hesnard: "L'Oeuvre de Freud et son importance dans le monde moderne", p. 8.

sorte qu'il y retrouve le grand projet husserlien, le fil conducteur de la phénoménologie, c'est-à-dire montrer, faire voir, retourner aux choses mêmes. Alors, selon Merleau-Ponty le propre de la phénoménologie paraît reposer sur l'ordre, de la spontanéité, du contact direct et naif(1). Cet ordre, la vision, la réflexion phénoménologique, le langage descriptif, sont entre tous aptes à nous le révéler.

#### 4.1. La vision et l'apparaître

La vision et l'apparition s'offrent comme des gonds pour le mouvement phénoménologique, soit pour le suivre, soit pour l'analyser. L'apparaître du phénomène, c'est-à-dire de ce qui brille, et la vision de la présence de l'éclat, c'est-à-dire l'apparition de ce qui brille, sont les voies qui nous permettent d'assister du dedans au mouvement de la phénoménologie. La vision et l'apparaître sont l'un pour l'autre comme l'envers et l'endroit d'une chose. Ces deux mots constituent une couche profonde de la pensée phénoménologique et occupent une vaste tranche de la réflexion d'une part, et de l'analyse de la méthode phénoménologique, d'autre part. Une fois de plus il nous faut limiter cette étude à des perspectives concernant à la vision comme le contact aux choses et à l'apparaître en tant que la manifestation de l'être.

---

1. P.P. p. I.

La vision serait donc pour les phénoménologues une voie de philosopher en suivant Merleau-Ponty quand il dit que "la vraie philosophie est de reprendre à voir le monde".(1) Il faut voir pour philosopher, mais pour que le voir soit possible il faut l'apparaître, "cette apparition, est l'événement essentiel de l'être".(2)

A propos de la vision et de l'apparaître d'immédiat se posent plusieurs questions, que dans cette étude nous allons essayer de présenter en trois points :

#### A) - Point de départ

Le philosophe pour correctement philosopher doit-il interroger le monde ou la vision du monde ? La chose et la chose vue sont-elles identiques ? Coïncident-elles ? Ou y-a-t-il la chose même et la chose vue ? Sur ce sujet Merleau-Ponty nous donne un point de repère en disant que "nous voyons les choses mêmes, le monde est cela que nous voyons". (3) Il nous indique par ce mot une direction qu'on va essayer de suivre.

Le fait de voir les choses mêmes ne néantise pas le problème; il y a le monde même et la vision de ce monde. La question du départ reste toujours indéterminée et même, on croit, indéterminable; et peut-être ce n'est pas la détermination du point de départ qui est le plus décisif. Ce qui importe au philosophe c'est de savoir que son interrogation touche le monde même, soit qu'elle s'adresse au monde même, soit qu'elle s'adresse à la vision du monde, puisqu'au fond ceci revient au même, car il y a une alternance qui va de la

---

1. P.P. p. XVI.

2. Levinas E. op. cit. p. 117.

3. V.I. pp. 17 et 50.

vision à la chose et de la chose même à la vision. Cette alternance se fait et défait à tout instant. L'interrogation du philosophe touche donc à la fois les deux — la chose même et la chose vue en tant que le même — et il ne peut pas s'approcher l'une sans que l'autre ne soit pas là.

Le voir et l'apparaître, la chose et la vision de la chose ne sont pas opposés l'un devant l'autre, mais en dialogue. Ils ne sont pas successifs mais simultanés et enchevêtrés. L'un est la gènèse de l'autre.

#### B) - Voir le monde

Pourquoi faut-il rapprendre à voir le monde ? "le monde est essentiellement visuel"(1), écrivait Merleau-Ponty dans son oeuvre inachévée. Rien de nouveau, peut-on dire, puisque l'histoire de la philosophie nous montre que les philosophes du passé ont toujours su chercher dans les sens en général et dans la vision en particulier, les éléments de leurs réflexions. Cependant une analyse de cette attitude révèle que les données de la sensibilité n'étaient considérées que comme une représentation de la chose et jamais comme la chose. A partir de cela se sont formées les philosophies objectives, dont l'objectif ne fut que de dominer les choses par des principes à priori et de les posséder par des concepts transcendants, de même que la science à son tour veut les manipuler. On ne voit plus des choses, le monde, les autres, l'être, dans leur apparaître. La vision n'est plus le contact naïf avec le monde. La philosophie objective voit à travers des principes, des formes à priori; et alors, plutôt que les choses, elle pense les concepts, ce qui, au fond, est une métamorphose des choses, mais "la vision n'est pas

---

1. V.I. p. 115.

une métamorphose des choses mêmes".(1) La phénoménologie commence par voir le monde et Merleau-Ponty nous appelle à reprendre à le voir, c'est-à-dire laisser le monde et les choses apparaître. (2)

### C) . Voir et apparaître

Qu'est ce que c'est voir ? Qu'est ce que signifie apparaître ? La vision n'est pas étrangère à l'apparaître, elle se fait dans l'apparition. Quelque chose est vue parce qu'elle apparaît. L'apparaître est être en présence d'une vision. Voir et apparaître sont la double présence d'un seul mouvement. L'apparaître est parce qu'il y a la vision et la vision est parce qu'il y a l'apparaître. Ces deux moments, celui de l'apparition de l'être et celui d'un corps voyant d'un seul mouvement, ne sont ni définissables, ni mesurés, mais ils sont plus ou moins accessibles par la description.

Dans l'apparaître, l'être, les choses, le monde, les autres me regardent et je me sens regardé; et en même temps je regarde, par la vision, le monde, les choses, les autres et je me rends compte de leur apparaître. On ne sait pas bien si ce sont les choses ou si c'est le regard qui commande le spectacle de la vision, "de sorte que voyant et visible se réciproquent et qu'on ne sait plus qui voit et qui est vu".(3) Nous nous plaçons dans le monde et chez les autres et en ce sens nous devenons le monde et nous devenons les autres. La vision réduit encore le moi voyant en être vu,

---

1. O.E. p. 41.

2. Sur ce sujet écrit Merleau-Ponty : "La phénoménologie est une phénoménologie, c'est-à-dire étudie l'apparition à la conscience, au lieu d'en supposer la possibilité donnée d'avance". p. 74.

3. V.I. p. 183.

ce qui fait que dans le voir le voyant ne soit pas seulement, mais qu'il devienne voyant et être vu. Autrement dit un empiétement plus serré de la vision sur la chose vue. Mais enfin qu'est-ce qu'on pourrait dire de ce petit mot: voir ?

Dans L'Oeil et L'Esprit Merleau-Ponty dit que la vision est "le moyen qui m'est donné d'être absent de moi même, d'assister du dedans la fission de l'Être".(1)

La vision me rend absent de moi-même, puisqu'elle doit me faire sortir de moi pour que je puisse entrer au monde et chez les autres. Dans la mesure où je suis au monde et avec les autres où je me remplis des choses, je serai absent de moi et je me vide de moi-même. La vision "me donne la présence de ce qui n'est pas moi", (2) elle me montre les choses et les autres; et en ce sens elle est une néantisation du moi de telle manière qu'on pourrait dire avec Merleau-Ponty que "voir c'est n'être pas".(3) Par conséquent la vision ne serait que "présence immédiate au monde"(4) : une présence trouvée aussitôt que je m'absente de moi; et, au moyen du regard, je viens habiter l'objet. (5)

Dans cette présence a lieu l'expérience visuelle en tant que demeure dans l'objet, par laquelle nous arrivons aux choses vraies (6) et nous toucherons tout ce qui est placé dans "le bienheureux domain des choses, et leur Dieu, le soleil".(7) La présence au monde et l'expérience visuelle se font dans mon corps qui se localise au monde et il est déjà un point de vue sur le monde, puisque mon corps est engrené par la vision dans le monde visible, comme voyant et comme visible. (8)

- 
1. O.E. p. 81.
  2. O.E. p. 84.
  3. V.I. p. 107.
  4. V.I. p. 107.
  5. P.P. p. 82.
  6. V.I. p. 23.
  7. O.E. p. 83.
  8. SS. p. 210.

La vision se fait dans le moment où le visible et l'apparaître touchent mon corps; et comme mon corps est dans l'être, par notre insertion, nous pouvons "assister de dedans la fission de l'être";(1) c'est-à-dire la vision provoque une certaine rupture du noyau de l'être en se faisant "la rencontre, comme à un carrefour de tous les aspects de l'Etre".(2) La vision comme rencontre des aspects de l'être, ne signifie pas qu'elle ouvre "sur un être pur à l'infini"(3), mais qu'elle est présence à un monde comme un champ ouvert et inépuisable. Cette vision nous conduit à une dialectique que fait l'être apparaître devant quelqu'un comme réponse à une interrogation dans l'enchaînement d'un dialogue. La vision est donc la manifestation de l'être avec lequel nous sommes en contact, elle est "l'être en train de se manifester, l'être de situation".(4)

Dans la mesure où on veut dire qu'est-ce-que c'est que voir, on s'aperçoit finalement que la description du "voir" est enchevêtrée dans celle de l'apparaître, de même que la révélation de l'être s'accomplit dans la rencontre de la vision et de l'apparaître de sorte que voir "c'est entrer dans un univers d'êtres qui se montrent, et ils ne se montreraient pas s'ils ne pouvaient être cachés les uns derrière les autres".(5) La vision donc aura lieu s'il y a un dévoilement, une "monstration", mais une telle "monstration" n'est possible que si les choses pouvaient aussi bien se montrer que se cacher, ce qui fait le paradoxe de l'apparaître. Et Merleau-Ponty nous a défini "l'être comme ce qui nous apparaît".(6) Cette apparition ne signifie pas le plein dévoilement, au contraire elle signifie à la foi dévoilement et voi-

---

1. O.E. p. 86.

2. O.E. p. 86.

3. V.I. p. 115.

4. V.I. p. 127.

5. P.P. p. 82.

6. P.P. p. 455.



lement. Ce paradoxe est la condition de l'être de situation, il ne se présente pas comme "plénitude, mais comme abîme"(1), raison par laquelle le dévoilement recèle en soi le montrer et le cacher, autrement dit "le propre du visible est d'avoir une doublure d'invisible au sens strict, qu'il rend présent comme une certaine absence".(2) Le monde que je trouve en ouvrant les yeux n'est que le symbole d'un être, dont tout son être est d'apparaître.(3)

Etre et apparaître se confondent sinon s'identifient, mais l'être n'est pas tout visible dans l'apparaître, parce que l'être se voile en dévoilant et à son tour l'apparaître n'est pas tout dans la vision parce que l'être se donne en perspectives, raison par laquelle "l'identité de l'être et de l'apparaître ne peut pas être posée, mais seulement vécue en deçà de toute affirmation".(4)

Après tout on peut dire que nous sommes placés par la vision dans un monde et l'expérience visuelle tient son actualité dans le corps où elle trouve sa valeur significative et expressive jusqu'à l'accès à l'expression verbale.

#### 4.2. La réflexion

La réflexion fait de l'homme un être privilégié. Elle lui donne un pouvoir par lequel il peut se placer au

---

1. V.I. p. 108.

2. O.E. p. 85.

3. V.I. p. 51.

4. P.P. p. 342.

monde et en face de soi-même d'une manière où il peut se reconquérir et reconquérir le monde. Déjà dans la double position de "voyant" et de "visible" ou de "touchant" et de "touché" mon corps réalise une certaine réflexion, encore que, dit Merleau-Ponty, elle soit avortée.(1)

Le philosophe est obligé, par la réflexion, à revoir sans arrêts ses positions, de rédéfinir ses notions, même les mieux fondées; d'en créer de nouvelles avec des mots nouveaux pour les désigner, de se rendre compte que l'évidence du monde est ébranlée à chaque nouvelle interrogation et à tout instant. La réflexion lui dit encore que les vérités les plus claires peuvent s'obscurcir sous le poids d'un langage enveleppant - les concepts - ou peuvent flétrir et mourir sous l'immobilité d'une doctrine dogmatique. Et finalement, la réflexion rappelle au philosophe que l'homme naturel n'est plus reconnu dans les définitions du passé ou au sein de la métaphysique et que le langage même a perdu sa force parlante sous la domination des arrangements conventionnels. En tout cela consiste le privilège que la réflexion a fait à l'homme comme en don.

L'homme de son côté accorde à la réflexion une attention particulière. Cette attention s'est révélée, tout au long de l'histoire de la pensée, d'une double valeur à mesure que l'homme exerce le pouvoir de re-conquête provenant de la réflexion. Pour cela on peut distinguer une réflexion qui met en relief ce qui se montre dans l'ouverture de la perception, notre insertion dans l'être; et on distingue une réflexion qui est elle-même en danger et qui met en danger l'homme, en tant qu'elle le déracine et pour autant se déracine de l'être et du monde. Le danger et le déracinement viennent du fait que le deuxième genre de réflexion s'enferme

---

1. V.I. p. 24 et P.P. p. 209.

sur les données de la perception, non pas en tant que présence des choses, mais en tant que représentation.

La phénoménologie, dès le début, revendique les efforts d'une double tâche: celle de libérer la réflexion du danger et des déviations auxquels elle fut soumise par les philosophes intellectualistes, et celle de la reconduire sur le bon chemin, celui qui nous approfondit dans l'être. La phénoménologie s'est imposée donc le devoir de rétablir la réflexion authentique en la dégagant des déviations historiques et en faisant l'exercice de réfléchir.

La philosophie classique a imposé, selon les phénoménologues, depuis son origine une réflexion fondée sur un être pur et préalable, ce qui fait que l'analyse réflexive repose sur une idée dogmatique de l'être.(1) L'être est vu et défini comme quelque chose de fixe, comme un sol solide. A partir de ce moment la réflexion s'enferme dans la pensée objective qui thématise toutes les données de la perception. Et à son tour "la philosophie réflexive remplace le "monde" par "l'être pensée".(2) Il y a donc une identification de l'être à la pensée, où la réflexion se déploie sur la pensée, comme une représentation de l'être, c'est-à-dire l'idée qui représente le passage à un autre ordre qui résorbe celui des choses actuelles (3), ce qui nous mène d'ailleurs à une métamorphose des choses et du monde. "La philosophie réflexive métamorphose d'un seul coup le monde effectif en champ transcendantal".(4)

Surmonter cette difficulté en éliminant ce qui empêche la réflexion de réfléchir c'est le premier pas de la tâche que se propose de réaliser toute phénoménologie. Cette

---

1. P.P. p. 55.

2. SS. p. 131.

3. V.I. p. 67.

4. V.I. p. 68.

tâche ne serait accomplie que par la représentation effective d'une réflexion qui parle de notre rapport naturel au monde comme une attitude, puisque, selon Husserl le commencement de la réflexion phénoménologique est l'attitude naturelle.(1) L'attitude naturelle peut être considérée comme le point de départ, encore qu'il ne se distingue pas du point d'arrivée, de la réflexion phénoménologique. C'est toujours l'attitude naturelle qui anime la réflexion phénoménologique, car en elle doit se refléter sans cesse le "contact naïf avec le monde".(2) Dans ce sens la phénoménologie veut être une philosophie par laquelle le monde est une présence inaliénable, puisqu'il est déjà avant toute réflexion;(3) et la réflexion phénoménologique à son tour vise, en se tenant dans l'attitude naturelle, retrouver l'être "avant le clivage réflexif".(4) Pour cela on arrive à la conclusion que le monde, ou l'être, à jamais dériveront d'une série de synthèses instaurées par n'importe quel genre d'analyse. La réflexion phénoménologique, la seule authentique, doit garder "tout de la foi perceptive: la conviction qu'il y a quelque chose, qu'il y a le monde".(5)

Tout cela nous rend compte que la réflexion n'est pas un instrument d'achèvement de la pensée, car elle n'est jamais pleine et elle n'est pas non plus un éclaircissement total(6), en tant qu'une certaine néantisation du prérefléchi ou de l'irréfléchi. Dans la réflexion authentique l'irréfléchi subsiste et se maintient, de même que le voilé se maintient dans le dévoilement et l'inexprimé continue présent dans l'exprimé. La réflexion phénoménologique, plutôt que de reposer sur l'irréfléchi et de s'efforcer de le transformer en

---

1. SS. p. 207.  
 2. P.P. p. I.  
 3. P.P. p. I.  
 4. V.I. p. 130.  
 5. V.I. p. 51.  
 6. P.P. p. 75.

réflexion comme dans la pensée objective, "met la conscience en présence de sa vie dans les choses, là où est le vrai rôle de la réflexion phénoménologique".(1)

Ce qui nous permet de dire que la réflexion se nourrit du préréfléchi en même temps qu'elle le nourrit.(2) L'irréfléchi est ce qui interdit à la réflexion de s'arrêter, qui la fait être toujours en cours, toujours en sursis, en même temps qu'elle est un pouvoir d'arracher sans cesse le sens caché à cet irréfléchi.

La réflexion phénoménologique, voire la vraie réflexion, doit, selon Merleau-Ponty, se réaliser d'avance dans l'irréfléchi; c'est pourquoi, nous devons la considérer comme une opération créatrice qui participe elle-même à la facticité de l'irréfléchi. La philosophie est le "commencement perpétuel de la réflexion"(3), ce qui veut dire que la réflexion n'est pas l'installation d'une subjectivité, et que, au lieu de dominer, elle hante le monde.

La réflexion est limitée soit dans sa vue sur le monde, soit dans sa puissance de réfléchir, puisqu'elle n'aura jamais sous son regard un monde global, mais en perspective; c'est en outre pour cela que la phénoménologie "étudie l'apparition de l'être à la conscience"(4). La réflexion phénoménologique est une opération créatrice et non déterminative de ce qui est vrai ou faux dans notre contact naturel avec le monde et de ce qui est présent dans l'irréfléchi. En tant qu'opération créatrice, elle s'aligne à côté de l'irré-

---

1. P.P. p. 40.

2. A ce sujet Merleau-Ponty écrit : "...la réflexion radicale est conscience de sa propre dépendance à l'égard d'une vie irréfléchie qui est sa situation initiale, constante et finale". P.P. p. IX.

3. P.P. pp. 75 et 76.

4. P.P. p. 74.

fléchi pour conserver, pour ainsi dire, la fraîcheur de la perception. La réflexion est aussi opération créatrice dans le sens qu'elle est un "re-tour, une re-conquête, une re-prise".(1) Cela ne signifie pas refaire le chemin de la perception au sens inverse, ni revenir purement et simplement aux données de la perception, ni non plus coïncider avec elles pour voir de là le monde comme un corrélatif. Le re-tour, ou la re-conquête ou la re-prise, comprennent tout effort pour comprendre du dedans et à partir des sources le spectacle du monde. Réfléchir, c'est donc dégager des perspectives du monde et de la perception du monde, des noyaux intelligibles, ce "qui laisse intact par principe le double problème de la g n se du monde existant et de la g n se de l'idéalisation réflexive."(2)

La réflexion comme une opération créatrice, au lieu de nous enfermer dans un monde représentatif, qui plane au dessus des choses en tant que corrélation ou adéquation, est "une conscience plus aiguë de notre enracinement" dans les choses actuelles.(3) Ce qui signifie aussi prendre "la vision non comme "pensée de voir" (selon le mot de Descartes) mais comme regard sur un monde visible".(4)

Une telle réflexion ne peut être exercée que dans un contexte tissé de mots, puisque d'une part l'attitude phénoménologique permet l'accès direct à la langue vivante et d'autre part la réflexion se fait d'abord sur les mots.(5) Autrement dit la réflexion phénoménologique se fait au niveau de la parole.(6) Mais il convient de signaler que ce langage

---

1. V.I. p. 69.

2. V.I. pp. 69 et 70.

3. SS. p. 131.

4. P.P. p. 404.

5. P.M. p. 130 et P.M. p. 31.

6. SS. p. 131.

ne peut être qu'un langage descriptif, car cette réflexion est par essence impossible à être traduite en concepts ou exprimée par définitions. C'est la réflexion qui ne peut être exercée que par le penseur en route et la philosophie militante. Enfin la voix du langage descriptif est la seule capable de la présenter sans toucher sa mobilité et sa liberté d'exercice. La réflexion donc est une interrogation qui se confond avec la perception en tant qu'elle "laisse être" le monde et s'enfonce dans une sorte de stupeur. La stupeur de celui qui s'étonne en face l'apparition.

#### 4.3. Le décrire

La pensée en route est la philosophie qui parle le langage interrogatif et inachevé, qui se déploie sur un sol mouvant sur lequel elle ne peut faire autrement que de s'engager; et dans cette tenue d'engagement elle se laisse hanter par la méthode phénoménologique pour aboutir au champ descriptif, celui-ci en tant qu'ouverture à l'être et à l'expression. Le décrire, on peut dire que c'est le seul chemin d'une pensée en route et d'un langage se faisant. La description vient alors se placer comme une exigence de la pensée pour continuer d'être en route, une fois que la pensée en route habite le monde de la phénoménologie, dans laquelle la description est déjà un des grands et fameux thèmes.

Le "retour aux choses mêmes", le grand fil conducteur de la phénoménologie husserlienne, qui est d'ailleurs repris par tous les phénoménologues, impose, d'une certaine

manière, "l'invitation à une description systématique et patiente, selon le mot d'Emmanuel Levinas, qui constituerait "l'apport incontesté de la phénoménologie".(1) Ce qui signifierait dire que le décrire est provenant du "retour aux choses mêmes"; autrement dit, celui-ci ne se laisserait déployer que par la description. Maurice Merleau-Ponty, en tant que phénoménologue, encore que peu soucieux de l'orthodoxie, a toujours su que le philosophe, dans le sens d'un vrai philosophe phénoménologique, doit mettre l'accent sur la description. Ce qu'il proclame avec vigueur dans une note de travail : "essentiel, décrire l'être vertical ou sauvage". (2) Ou encore dans un propos pris à la fin d'un cours fait au Collège de France : "On essaiera l'année prochaine de décrire de plus près" ...(3) Il ne s'agit pas donc de définir ou de transmettre un enseignement par un langage conceptuel, mais de décrire, et un décrire approfondi, ce dont, d'une certaine façon, il venait de faire une première description. Il ne s'agit pas de finir par une conclusion mais par un projet qui relance la question vers d'autres dimensions plus profondes.

En face de l'importance et de la gravité accordées au rôle du décrire, deux questions peuvent être soulevées pour essayer de dégager son sens. En quoi consiste le décrire ? Et que faut-il décrire ? De prime abord ces deux questions révèlent le caractère indéfinissable du décrire. Il est un exercice, donc il n'a pas le souci de s'emparer d'une notion préalable qui lui accorde un statut de validité. Et ensuite on se rend compte que dans la mesure où on aborde une de ces questions, l'autre est aussi touchée; ce qui vient

---

1. Levinas E. op. cit. p. 91.  
 2. V.I. p. 257.  
 3. R.C. p. 137.



démontrer que c'est plutôt en disant ce que le décrire décrit que nous arrivons à dire en quoi il consiste. La description se fait en dehors des concepts ou des définitions. Elle est libre et elle laisse libre aussi bien ce qu'elle décrit. La description se déploie plutôt sur le mode d'un tableau du peintre; elle est une peinture faite de mots au lieu de couleurs, mais toujours de traces et de lignes.

C'est le décrire qui nous rend compte que "les êtres ne sont pas tant définis par des "propriétés" que par des caractères physiologiques".(1) Dans la peinture aussi bien que dans le décrire le flux de la révélation de l'être coule sans la menace d'un préalable, quel qu'il soit, où notre contact naïf avec le monde qui est l'écho de la voix de l'attitude naturelle, reste intact. Cet approche du décrire à la peinture révèle que le propre de la description est de laisser l'apparaître dans son apparition et aussi une hantise du mouvement de la perception. Et si l'être se définit aussi par ses caractères physiologiques on peut dire avec Paul Ricoeur que le philosophe au moyen de la description rencontre une manière de voir le monde et de se voir lui même.(2)

Le décrire s'engrène dans la vision, il est vision; mais de même que la vision est enchevêtrée à l'apparition, le décrire s'engrène à l'apparaître. "Il faut que nous décrivions l'apparaître", (3) détermine Merleau-Ponty. Le décrire aurait donc, pour maintenir la pensée en route et échapper aux injonctions des raisonnements, une double fonction : d'abord révéler l'être dans son apparaître et ensuite présenter la vision du voyant en même temps qu'il ne peut pas ou-

---

1. P.P. p. 336. Dans ce même sens : "La pensée comporte une quasi localité à décrire". V.I. p. 175.

2. Ricoeur P. op. cit. p.1116.

3. P.P. p. 86.

blier les démarches de la réflexion phénoménologique. Une fois de plus, ce qui est normal, on ne peut pas déterminer le point de départ du décrire.

La description se fraye un chemin en deux rails : la vision et l'apparaître. Mais il faut remarquer que le décrire n'appartient ni au voyant ni à l'être. Les deux sont son chemin, aussi bien que son point de départ et son point d'arrivée. Autrement dit, en suivant les mots de Merleau-Ponty, l'opacité du voyant et la profondeur de l'être sont les voies par lesquelles nous "réussissons à décrire l'accès aux choses mêmes".(1) Cette description n'est pas non plus le résultat d'un sujet étrange à l'être et au monde. "Nous sommes d'emblée dans l'être, nous faisons partie de son jeu, nous sommes partenaires de la révélation. Il ne reste qu'à décrire ces modes d'existence".(2)

Si nous sommes dans l'être, nous sommes d'une certaine manière responsables de sa révélation. Le décrire ne serait que l'expressivité de cette responsabilité et la communication de cette coappartenance. Depuis quelque temps la philosophie a commencé de s'étonner de cette inhérence du moi au monde et du moi aux autres. C'est au paradoxe ou à la confusion de l'engagement de mon corps dans le monde, de l'incarnation de l'âme dans le corps, de mon insertion dans l'être, de ma communication avec les autres, qu'il faut s'attacher et, par le décrire, "faire voir le lieu du sujet et du monde, du sujet et des autres au lieu de l'expliquer, comme le faisaient les classiques".(3)

Tout cela, on peut dire, constitue le paradis du décrire. La philosophie contemporaine qui se promène dans

---

1. V.I. p. 108.

2. Levinas E. op. cit. p. 117.

3. S.N.S. p. 105.

"cette terre promise" oppose toujours la description, comme le vrai philosophe, aux concepts et aux définitions de la philosophie classique. Merleau-Ponty ajoute encore : "le réel est à décrire et non pas à construire ou à constituer"(1)

Les raisonnements sont remplacés par les fluctuations des sentiments et par les nuances de l'expression physiologique. Les conclusions recherchées par les raisonnements sont substituées par les descriptions des réponses réouvertes et ré-activées.

L'orgueil du savoir absolu tombe de son piedestal aussitôt qu'il se trouve en face la finitude. Une finitude qu'il se limitait à décrire, ayant toujours un regard nostalgique de la connaissance absolue. Le fini fut toujours la barrière du savoir absolu de la philosophie traditionnelle. Les concepts, les définitions ne pouvaient s'occuper que de la vérité définitive. La description n'avait pas l'accès à la connaissance absolue. La phénoménologie, au contraire, se présente comme une science descriptive et la "description devenait la pierre de touche de la condition véritable de l'homme".(2) Dans la description, la révélation de l'être qui se fait en perspectives et la présence du fini comme tel sont engrénées d'une telle manière que "la description phénoménologique cherche la signification du fini dans le fini lui-même, de sorte que les imperfections de la conscience au lieu de passer à côté de l'objet visé, le définissent précisément".(3)

La description de la finitude est, à proprement parler, une situation de fait de la pensée contemporaine dans

---

1. P.P. p. XV.

2. Ricoeur P. op. cit. p. 1116.

3. Levians E. op. cit. p. 92.

la mesure où elle a écarté l'absolu et s'est écartée de lui. Par conséquent la tâche de la philosophie est de moins en moins de maîtriser la vérité et de dominer le monde mais d'arriver à pouvoir décrire notre "rapport au monde comme ouverture simplement".(1) Une telle ouverture nous donne la possibilité d'une description du "retour aux choses mêmes", à laquelle nous sommes conduits si nous voulons vraiment "retrouver la zone pré-réflexive de l'ouverture à l'Être".(2)

---

1. V.I. p. 135.

2. V.I. p. 77.

DEUXIEME PARTIE

L'OUVERTURE A L'ETRE

"L'ouverture à l'être veut dire  
que je le visite en lui-même."  
(V.I. p. 135).

L'ouverture, dans la pensée phénoménologique, est un mot polyvalent et tout puissant, presque miraculeux. Par ce mot on peut tout dire et rien dire. Il s'oppose au plein des concepts, sans être vide. En face d'un tel mot on s'inquiète et on essaye de l'expliquer ou même de le définir. Etrange inquiétude celle de vouloir savoir ce que c'est qu'une chose par un concept ou par une définition. Cette tentation vient-elle inspirée par un désir de savoir de la nature humaine, ou est-elle une habitude de la philosophie classique ? Quelle que soit la réponse donnée, au fond, elle n'affecte pas notre question, puisque l'ouverture est, et elle est sans définition, sans représentation intellectuelle. Elle y est et nous y sommes. L'ouverture est un mot doué d'une certaine magie pour dire une multitude des choses que l'on ne peut pas dire. Elle est poésie. L'ouverture est située à la limite de la parole et du silence.

Le mot d'"ouverture" est, on peut dire, comme le mot d'être qui n'est pas comme les autres un signe auquel on puisse faire correspondre une "représentation" ou un objet, son sens n'est pas distinct de son opération."(1) L'ouverture et le fait d'ouvrir ou d'être ouvert c'est le même. Et Merleau-Ponty dans une note de travail écrit que l'ouvert est "l'in.

---

1. R.C. p. 155. Dans le même sens Castoriadis écrit: "Ouverture donc: œuvre de l'ouvrir, inauguration toujours recommencée, opération sauvage, esprit de praxis". "Le dicible et l'indicible", L'Arc, p. 79.

visible de sa vision, l'inconscient de la conscience, l'autre côté ou l'envers (ou l'autre dimensionalité) de l'être sensible".(1) Avec ce langage tissé des mots oscilants Merleau-Ponty essaie de tracer les dimensions de l'ouverture en le laissant sur le mode d'horizon. Ces mots révèlent suffisamment les dimensions labiles de l'ouverture. Où est l'ouverture ? Dans l'être ou dans le sujet ? Ni ici ni là. Elle est nulle part, puisqu'elle est partout. L'être est dans l'ouverture en même temps qu'il est ouvert. Le sujet est dans l'ouverture en même temps que le "je" est ouvert au monde, à autrui, à l'être, car nous sommes dans l'être. "On oublie notre ouverture, notre rapport fondamental à l'être, celui qui fait que nous ne pouvons feindre de n'être pas".(2) Pour cela on peut bien dire : l'ouverture à l'être aussi bien que l'ouverture de l'être. L'ouverture est à la fois la possibilité de la manifestation de l'être et la possibilité de la vision.(3) Dans l'ouverture s'effectuent l'apparaître et le voir.

L'ouverture, c'est entrer dans un cercle, où le point de départ coïncide avec celui de l'arrivée, car elle est à la fois l'un et l'autre. Par l'ouverture nous sommes en contact avec l'être et l'être se manifeste en nous; il y a un entrelacement de mouvement, un empiétement d'un aller et d'un venir dont on ne sait pas qui va et qui vient, puisque l'un se noue sur l'autre.

L'ouverture peut se confondre avec le contact naïf et l'attitude naturelle d'une part, avec la révélation et l'apparaître d'autre part. "L'ouverture à l'être veut dire

- 
1. V.I. p. 244. Lefort écrit dans son article "Le "discours philosophe", L'Arc, no. 46, 1971, p. 17. : "Ne faut-il pas dire plutôt: l'ouverture à l'Être est vision, parole, désir?"
  3. V.I. p. 170.
  4. Lefort op. cit. p. 17 écrit: "La vision, l'écrivain ne cesse de l'affirmer, c'est l'ouverture à l'être".

que je le visite en lui-même".(1) Il faut partir de l'ouverture pour comprendre l'être, mais il ne s'agit pas d'un trou, ou d'une fenêtre, ou d'un passage-à-travers au moyen desquels on arrive à un certain point, comme un but final. Pour qu'il y ait vraiment ouverture explique Merleau-Ponty ne faut-il que nous sortions du plein métaphysique, que celui qui est ouvert à l'être, et qui voit, soit négatif pur?(2)

Cette affirmation interrogative de Merleau-Ponty nous met sur le chemin d'une exigence fondamentale de l'ouverture, c'est-à-dire d'une purification de notre subjectivité, d'une libéralisation de fantômes de la philosophie objective, qui, selon Merleau-Ponty, "rend impossible cette ouverture à l'être qui est la foi perceptive".(3)

Par cette purification nous sommes rendus aptes à être présents à l'être dans l'ouverture par la perception. Il s'agit d'un engagement culturel qui s'effectue dans la réflexion phénoménologique et s'opère par la réduction qui "nous ramène à un enchaînement d'horizons, à un être ouvert".(4) Dans l'ouverture à l'être se rassemblent tous les questions par une étrange cohésion, dont la responsabilité première appartient à la perception.

---

1. V.I. p. 135.

2. V.I. p. 122. Dans ce même sens: "Et pour que cette ouverture ait lieu pour que décidément nous sortions de nos pensées, pour que rien ne s'interroge entre nous et lui, il faudrait corrélativement vider l'être-sujet de tous les fantômes dont la philosophie l'a encombré". V.I. p. 77.

3. V.I. p. 122.

4. R.C. p. 152.



## CHAPITRE I

### LA PERCEPTION

"Si le philosophe est découvrir le sens premier de l'être, on ne philosophe donc pas en quittant la situation humaine; il faut au contraire s'y enfoncer".(E.P. p. 52)

La perception est le gardien de l'ouverture à l'être en tant qu'elle est la responsable de la vision et de l'apparaître. Dans la pensée pontyenne la perception ouvre sur un vaste champ de sorte que l'on peut même dire qu'il s'agit d'un mot clé pour un vrai abordage de Merleau-Ponty. Ce vaste champ n'est pas quelque chose étendue devant nous et figée, mais au contraire, il est souffrant d'une fluctuation provoquée par les vents qui nourrissent les dépassements vers une nouvelle situation. Telle situation nouvelle vient de la perception. "C'est par principe que toute perception est mouvement".(1) C'est le mouvement de la fluctuation du champ perceptif où l'unité du monde et l'unité du percevant ne sont pas une unité figée, mais vivante. Cette unité vivante se fonde sur l'expérience perceptive qui est constituante,(2) par laquelle je ne pense le monde, mais "il s'organise devant moi".(3) L'unité vivante se fonde aussi sur la communication perceptive où les choses, le monde et autrui s'offrent comme en un "visage familier"(4) et en tant que perspectives sur un même être, où on ne peut pas exclure l'une sans exclure l'autre.(5)

C'est la perception comprise dans ces perspectives qui forme le sol de la réflexion de Merleau-Ponty et où re-

---

1. V.I. p. 284.  
 2. SS. p. 287.  
 3. S.N.S. p. 91.  
 4. P.P. p. 372.  
 5. V.I. p. 64.

pose le point sensible où il déploie les efforts pour reprendre le mouvement de la réflexion phénoménologique. "Le premier acte philosophique serait de revenir au monde vécu [̄.̄.̄] de réveiller la perception".(1)

Il convient de dire que la perception aussi importante et décisive chez Merleau-Ponty, n'a pas un statut fixé et déterminé, mais elle est revêtue d'une labilité qui est en lui une source de richesse. Cette perception n'est pas un acquis de l'homme cultivé, mais elle appartient, et peut-être plus justement, à l'homme primitif. Elle a l'âge de l'homme. Dans ce sens sa tradition remonte à l'époque des cavernes, où les dessins trouvés sont les témoins éloquents de sa présence et de sa tradition.(2)

La perception n'est pas simplement le "signe" de l'homme, ni seulement le premier pas de la philosophie, elle est aussi, selon Merleau-Ponty, la seule source de la science humaine. "Tout le savoir s'installe dans les horizons ouverts par la perception".(3) Merleau-Ponty nous conduit encore un peu plus loin quand, selon lui, la perception peut signifier un point de rencontre entre l'homme et l'animalité. Dans la perception il y aurait une "participation de l'animal à notre vie perceptive et une participation de notre vie perceptive à l'animalité".(4)

En effet une telle participation à la vie perceptive faite mutuellement s'organise à partir du corps en tant que le sujet ou le "metteur en scène" de la perception. Il ne

---

1. P.P. p. 69.

2. A ce propos Merleau-Ponty écrit: "Le premier dessin aux murs des cavernes ne fondait une tradition que parce qu'il en recueillait une autre: celle de la perception".SS.p.87.

3. P.P. p. III.

4. R.C. p. 136, et aussi: "je suis cet animal de perception et de mouvement qui s'appelle un corps". SS. p. 211.

s'agit pas de dire que le corps soit animalité, mais en tant qu'il est l'habitant de la nature et comme tel il habite le même monde que celui de l'animal. Avec le corps nous nous confondons dans le monde. Il n'y a pas, selon Merleau-Ponty, à proprement parler des degrés différents d'êtres vivants, il y a des dépassements. Et ces dépassements sont plutôt latéraux, où on peut constater des anticipation et des réminiscences.(1)

Avant les raisonnements donc, avant les jugements, en dehors de la conscience l'homme perçoit. "C'est maintenant le corps humain (et non la conscience) qui doit apparaître comme celui qui perçoit la nature dont il est aussi l'habitant".(2) L'idée du corps comme l'habitant de la nature qu'il perçoit, nous conduit au fait d'engagement présent dans la perception.(3) La perception n'est pas tout simplement quelque chose qui se passe entre le sujet percevant et l'objet perçu. Dans la perception on ne peut pas dire qu'il y a un affrontement de sujet et d'objet. Elle est l'opération même de l'être, elle est ouverture à l'être. La perception révèle notre condition d'être enraciné dans l'être et que tout savoir et toute existence doit s'enraciner dans le monde de la perception, de tel sorte que "la perception révèle le niveau proprement humain de l'existence"!(4)

La perception en tant qu'engagement et révélatrice de l'humain de l'existence, nous conduit à un autre procédé caractéristique de la pensée pontyenne qui est d'être inachevée : "la perception même n'est jamais finie".(5)

---

1. R.C. p. 137.

2. R.C. p. 176.

3. A ce propos Merleau-Ponty écrit : "Percevoir c'est engager d'un seul coup un avenir d'expériences dans un présent"... P.P. p. 343.

4. Ricoeur P. op. cit. p. 1116.

5. SS. p. 65.

Le savoir humain peut s'étendre à toujours et l'insertion dans l'être peut être toujours plus profonde; de même que la science ne pouvait être qu'un chemin sans terminus. C'est la science classique qui se présente comme "une perception qui a oublié ses origines et se croit achevée".(1) Cet inachèvement vient de la même ouverture à l'être. L'ouverture, on l'a déjà signalé, n'est pas un passage, un trou, mais une "opération sauvage" ce qui n'est pas assujéti à une attitude réglementée, mais délivrée aux imprévus et à l'immédiateté. La perception qui mouille dans les eaux de cette ouverture souffre des mêmes fluctuations du champ perceptif qui lui donne la possibilité d'aller toujours vers la profondeur de l'ouvert. Nous avons donc une perception qui nous offre un monde inépuisable, un savoir infini, une science inachevée et une expression sans point final. Le langage greffé lui aussi sur la perception et, de même que la perception, n'est pas finie, se maintient dans une universalité qui reste ouverte à toujours, de sorte que l'expression devait être poésie(2), c'est-à-dire langage créateur.

A partir de cette compréhension de la perception Merleau-Ponty ouvre un combat sans pitié aux philosophies et aux sciences classiques. L'intellectualisme qui y règne les a déracinées de l'être. La vérité n'est que le résultat d'une synthèse transcendantale, la vraie synthèse, c'est-à-dire la synthèse perceptive se fait, d'après Merleau-Ponty, sur l'objet (3), en d'autres termes à l'intérieur de la perception. Donc le savoir et l'homme sont déracinés depuis l'événement de la philosophie réflexive, il faut pour nous délivrer de ce déracinement redécouvrir la perception comme

---

1. P.P. p. 69.

2. SS. p. 65.

3. P.P. p. 269.

l'ouverture à l'être. Mais pour que cela soit possible il nous faut nous libérer de l'intellectualisme qui veut arriver à la structure de la perception par la réflexion, ce qui signifie vouloir la définir ou la réduire à un concept. Merleau-Ponty affirme qu'il s'agit d'expliquer la perception "par le jeu combiné des forces associatives et l'attention". (1) Nous nous installons par cette perception dans les conduites perceptives et non dans les jugements comme dans la perception de la philosophie traditionnelle, où l'adéquation est le principe fondamental. Les forces associatives qui expliquent la perception échappent à ce genre d'évidence, puisque l'évidence de la perception, selon Merleau-Ponty, "n'est pas la pensée adéquate ou l'évidence apodictique". (2) Elle reste un champ ouvert ou un abîme. Quel est donc son point de véracité ? Où s'appuie-elle ? La perception ne repose sur aucun point ou principe scientifique, elle se fonde sur une croyance : "percevoir, c'est croire à un monde". (3)

La perception est fondée sur la foi perceptive. Et par conséquent elle n'a pas un défilé des "à priori" pour la relancer. Elle n'est pas une prise de position délibérée. Elle n'est pas non plus une science du monde et ni même un acte. "Elle est le fond sur lequel tous les actes se détachent, comme une intention de notre être total". (4)

Il convient de signaler qu'il est reproché à Merleau-Ponty de transformer le "Esse est percipi" de la philosophie empiriste en un "Esse est percipere". (5) Sans doute la distinction entre l'être et le percevoir, me semble-t-il, peu définissable, mais je crois que ce n'est pas par une dé-

---

1. P.P. p. 40.

2. P.P. p. XI.

3. P.P. p. 343.

4. P.P. p. V. et pp. 24 et 25.

5. Derossi Giorgio, Maurice Merleau-Ponty, Turin, pp. 22-25.

finition, pas même par une distinction que l'on peut surmonter le problème. En effet, dans l'être et la perception il y a un empiétement de l'un sur l'autre de sorte que la distance est infime et que l'on ne doit pas chercher la distinction pour le séparer, mais chercher à approfondir leur empiétement. C'est cela, à mon avis, que fait Merleau-Ponty encore que, sachant qu'il peut tomber dans le danger de les réduire au même. Et par conséquent on peut exactement dire que la perception est la source de nos activités et en elle on trouve l'inspiration de toute prise de position face au monde. Par elle on a accès au monde, on se rend compte de la présence d'autrui et même de soi-même. La perception, comme l'ouverture à l'être, ouvre sur l'originnaire par le chemin de la foi perceptive.

### 1.1. L'appel à l'originnaire

La perception en tant qu'ouverture à l'être est aussi une écoute de l'appel à l'originnaire et en ce sens elle va vers la question du primordial, c'est-à-dire ce qui est premier. L'activité philosophique va vers le primordial; et ce primordial qui correspond dans le langage heideggerien à l'originnaire, se caractérise en premier lieu par la perception comme ouverture, puisque c'est dans l'ouverture que l'originnaire peut se faire présent et où l'écoute de son appel est audible.

La question de l'originnaire qui a l'âge de l'homme, se renouvelle à chaque reprise de la question de l'être. Tout

penseur, obligatoirement se tourne vers l'originnaire aussitôt qu'il veut libérer la pensée des charges et surcharges ramassés au long de l'histoire de la culture ou qu'il s'efforce pour corriger les déviations de la philosophie, de fait ou non, pour la reconduire sur la bonne voie, c'est-à-dire la fidélité de l'être.

Cette inclination vers les origines semble-t-il est enracinée dans l'homme lui-même. "Ce que je trouve "en moi" c'est toujours la référence à cette présence originnaire" (1) Il y a dans l'homme une soif, une attraction, une tentation de l'originnaire. C'est en effet une dimension qui appartient comme le propre de l'existence humaine.

La tâche de la philosophie se retourne sur le contexte donné par la perception pour y "chercher l'origine et le sens des questions", (2) que dans un dernier pas on constate qu'elles sont antérieures à notre vie et à notre histoire. Par conséquent on peut dire que dans la mesure où le penseur se préoccupe des origines il a le souci de son être et de son existence. On peut même dire que la solution de la question des origines signifierait l'explicitation complète de l'existence humaine. De toute façon il est clair que l'investissement des efforts des penseurs pour découvrir l'originnaire se traduit en efforts pour pénétrer l'existence humaine. Le rôle de la philosophie devient donc la tâche première de l'homme. "Si philosopher, écrit Merleau-Ponty, est découvrir le sens premier de l'être, on ne philosophe donc pas en quittant la situation humaine; il faut au contraire s'y enfoncer". (3) Dans la question de l'originnaire et de la condition humaine il y a un empiétement d'une sur

---

1. V.I. p. 93.

2. V.I. p. 142.

3. E.P. p. 52.



l'autre. C'est, sans doute, un procédé caractéristique et propre de l'existence humaine de se retourner sur les origines pour les interroger et en même temps s'interroger.

La question de l'originare est donc le départ, toujours à reprendre, de l'interrogation philosophique et qui a le mérite de maintenir la pensée toujours en route. Elle est le principe secret qui fait vivre la philosophie et "qui se nomme encore question de l'Être, question de rien, question de la vérité".(1) La question de l'originare est l'énigme qui n'a pas de réponse, mais à laquelle l'on essaie toujours de répondre. Elle est l'étrangeté d'un commencement perpétuel. Peut-être il n'est pas du tout hors de propos de rapprocher la recherche éternelle de l'originare du mythe de Sisyphe de Camus. La tâche de Sisyphe est inutile et sans espoir, mais cela même est la condition, peut-être, du bonheur de l'homme.(2) L'homme recherche sans espoir son origine et c'est dans cette tentative d'accomplir une tâche "inutile" qu'il est véritablement homme. En effet ce retour primordial, en tant qu'il s'oppose et fait ébranler tout objectivisme et tout acquis, fait apparaître le caractère complexe de l'opération éternelle de la pensée.

Dans la recherche de l'originare on parle souvent d'un oubli des origines en même temps qu'on met l'accent sur le devoir de recommencer autrement. A ce propos Merleau-Ponty nous rappelle qu'il ne s'agit pas de parler sur l'oubli ou le devoir de recommencer, pas même de les définir, mais il faut mettre l'accent sur l'"efficacité de la reprise".(3) Cette efficacité de la reprise repose sur deux points. Le

---

1. Lefort, Claude, "Le corps, la chair", L'Arc, no.46  
1965. p. 12.

2. Camus Albert, "Le Mythe de Sisyphe", Gallimard.

3. P.M. p. 96.

premier point implique un déracinement, ou une libération ou un décharge des éléments classiques et traditionnels qui nous ont encombrés. Autrement dit, pour que le retour soit efficace il faut surmonter la barrière qui nous isole du point de départ. Le second point de l'efficacité c'est la rencontre de la nature qui nous fait franchir la porte de l'instauration du contact naïf ou de l'attitude naturelle. Où on ne parle plus en concepts, mais on se livre à tout décrire.

Ces deux points sont envisagés sur des perspectives différentes et leur accomplissement est une tâche plus difficile qu'on le pense. Mais il faut dire que les deux sont mêlés l'un à l'autre, et que leur accomplissement peut se faire en même temps.

Le fil conducteur de l'efficacité du retour aux origines serait de savoir ce qui est l'originnaire et où il est. Mais on ne sait pas la réponse ni de l'une ni de l'autre question.

Certes la philosophie se retourne sur le contexte donné par la perception pour chercher l'origine et le sens des questions, mais, on l'a déjà dit, elles nous précèdent puisque nous y sommes impliqués. La question de l'originnaire naïf, selon Merleau-Ponty de l'institution de la division et par conséquent nous sommes dans l'"Entre-Deux", entre "il y a" et "il n'y a pas", entre le sens et le non-sens, entre la pensée et l'origine, entre le silence et la parole, entre le visible et l'invisible. L'appel à l'originnaire se fait entendre dans cet "espace", où l'interrogation philosophique joue son rôle en même temps qu'elle doit s'affronter à une volonté d'ignorer la question de l'originnaire et à une ambition de vouloir la résoudre.

Il convient donc d'explicitier que l'originnaire n'est pas posé en quelque part; il est partout, il se cache

ici et là, il se dévoile et il est en marche, de sorte que l'"originnaire n'est pas d'un seul type, il n'est pas tout derrière nous. L'appel à l'originnaire va dans plusieurs directions."(1)

On a presque toujours fait consister le retour du primordial ou la reprise de l'originnaire à un retour au passé. Alors l'originnaire s'identifie avec la reconstitution plus au moins fidèle du passé vrai. Le retour aux sources, la fréquentation à la parole vivante des Grecs, (comme l'affirme Heidegger), le retour à la vie primitive et d'autres perspectives régressives sont des formules pour la rencontre de ce qu'on appelle les origines. Certes ces mouvements sont l'expression des efforts vers l'originnaire. Mais l'originnaire n'est pas un absolu ou quelque chose de figé. "L'originnaire éclate".(2) Il faut accompagner cet éclatement. Cependant l'appel à l'originnaire ne nous laisse pas circonscrire la question de l'être comme celle de son éclatement. L'éclatement est une ouverture à l'ouverture de l'être, ce n'est pas l'être. L'originnaire se mêle entre l'ouverture à l'être et son éclatement. On peut accompagner l'éclatement de l'originnaire par une fréquentation naïve du monde ou par la "perception comme rencontre des choses naturelles, autrement dit la perception comme archétype de la rencontre originnaire."(3)

Si la fréquentation naïve du monde est le chemin de l'originnaire on se rend compte que l'essence n'est pas la question ultime : "Les essences ne donnent pas le sens primitif de l'être".(4) L'être de l'essence n'est pas la réponse

---

1. V.I. p. 165.

2. V.I. p. 165.

3. V.I. p. 210.

4. V.I. p. 147. Dans ce même sens écrit encore Merleau-Ponty: "L'être de l'essence n'est pas premier, ne repose pas sur lui-même, ce n'est pas lui qui peut nous apprendre ce que c'est que l'Être, l'essence n'est pas la réponse à la question philosophique". V.I. p. 147.

à la question originaire de la philosophie. L'essence est plutôt une abstraction générale. C'est ici que la philosophie traditionnelle a perdu le fil de l'originaire. Tout était amené sous l'obéissance des causes. Les raisons se confondaient avec la connaissance des causes et des essences.(1) L'originaire s'énonçait comme la cause première, celle qui est avant toute autre et raison d'être de toutes les causes. La "causa causarum" des latins. Merleau-Ponty dit: "il s'agit de retrouver à l'état sauvage les répondants de nos essences et de nos significations".(2) L'état sauvage est ce qui dépasse les essences.

Pour arriver à l'originaire et y retrouver "le sauvage" Merleau-Ponty, aussi bien que d'autres penseurs, a fait recours à un usage particulier du langage, encore que nous ne pouvons pas dire que le procédé pontyen est au niveau du procédé heideggerien. Merleau-Ponty dit : "Il nous faut souligner le sens philosophique du retour à la parole".(3) Ce retour à la parole ne signifie pas tout simplement prendre la parole comme un objet figé; au contraire, le retour à la parole signifie un questionnement sur elle-même. La parole ou le langage est mis en question. Merleau-Ponty trace la ligne de la recherche de l'originaire dans le champ du langage en disant :

"Du champ du langage, le philosophe doit se demander s'il est clos, s'il se suffit, s'il n'ouvre pas comme artefact, sur une perspective originelle d'être naturel, si même à le supposer décisif, en ce qui concerne l'être-vérifié, l'être-avéré, l'être-converti en objet, il n'a pas un horizon d'être brut et d'esprit brut dont les objets construits et les significations émergent."(4)

Le langage donc n'est pas sur

---

1. SS. p. 186.

2. V.I. p. 149. Dans le même sens : "La philosophie comme reconquête de l'être brut au sauvage". V.I. p. 147.

3. SS. p. 116.

4. V.I. p. 133.

le chemin de l'originnaire comme un simple signe indicatif. Lui-même se fait appel à l'originnaire, lui même est originnaire, en tant qu'il provient de l'être parlant. Par conséquent ce n'est pas en usant du langage comme objet, mais en transformant le langage en question qu'il est non seulement un fil conducteur mais aussi le vrai appel originnaire, c'est-à-dire l'appel de l'être.

L'éclatement de l'être se confond avec la structure du discours. A ce sujet dans un article sur Merleau-Ponty, Claude Lefort a écrit: "Ne faut-il pas dire plutôt : l'ouverture à l'Être est vision, parole, désir ?" Si l'ouverture à l'être est aussi parole, rien de plus logique que de suivre ses traces. La parole jouit de la même valeur que la vision et le désir, en tant qu'il est la condition de l'existence humaine. Et alors dans cette recherche de l'originnaire par la voie langagière on s'aperçoit que la parole elle-même se fait ouverture et éclatement. Le langage lui-même devient parole originnaire, c'est-à-dire être parlant.

La découverte du primordial ayant la parole comme fil conducteur n'est pas accomplie à partir d'une forme idéale du langage qui rassemble les structures fondamentales ou les essences,(1) mais à partir de notre inhérence à un système de parole.(2) Autrement dit à partir de ce qui permet un contact direct à la langue vivante. On doit alors considérer "le langage comme se recréant en entier sous nos yeux dans chaque acte de parole, parti pris de cerner l'acte de parler là où il se fait, c'est parti pris du retour à l'originnaire".(3)

Il ne s'agit donc pas d'un langage de grammaire, déjà constitué, mais du langage se faisant. Le langage du

---

1. SS. p. 129.

2. SS. p. 130.

3. V.I. p. 236.

dictionnaire est déjà déraciné de l'être; il ne peut pas nous conduire à l'originare. Il faut trouver en dehors de la grammaire et du dictionnaire la parole de la langue vivante, celle qui nous fait descendre dans la profondeur du "silence primordial"(1) où, en passant par le monde sensible, nous retrouvons l'être sauvage.

## 1.2. La foi perceptive

Le cheminement de la pensée en route qui se développe en dehors des raisonnements inspirés sur le principe de la causalité ne pouvait arriver à d'autre fondation que celle de la foi perceptive.

La foi perceptive est la fondation de la perception, de l'ouvert de l'ouverture à l'être et de l'écoute de l'appel à l'originare. Percevoir n'est autre chose que croire à un monde. Et si la perception nous donne foi en un monde c'est parce qu'elle reçoit ce don de la foi perceptive. La vue perceptive est donc foi, écrit Merleau-Ponty, et non savoir.(2) La conviction du savoir repose sur les explications causales; la conviction de la foi est la certitude de l'accès direct, du contact naturel. Dans le savoir la vérité est éclairée par les raisonnements et la proportion entre la cause et l'effet; dans la foi la vérité est acceptée par une adhésion. D'une part la vérité est expliquée, d'autre part elle est vécue.

---

1. P.P. p. 214.

2. V.I. p. 49.

Dans la conviction de la foi perceptive la raison et les raisonnements sont dépassés comme un déracinement de l'être, et par conséquent toute réflexion de la philosophie objective rend impossible cette ouverture à l'être qui est la foi perceptive. Ainsi nous sommes conduits à conclure que "la pensée fondée sur les méthodes de preuve et de connaissance qui introduit les concepts d'objet et de sujet nous empêche de comprendre ce que c'est la foi perceptive".(1) Cette non-compréhension s'éclaire si l'on considère que dans la mesure où la pensée cherche les preuves du savoir elle nie la foi. Elle est une négation de la foi parce que vouloir fonder la vérité d'un fait sur les preuves se constitue en opposant de la foi. Dans les méthodes des preuves, les effets sont mis sous l'obédience des causes, c'est-à-dire enfermés par des lois précises et bien déterminées.

La foi est libre de cette maîtrise, elle va directement, sans intermédiaire des explications causales, aux choses. Elle n'est pas une relation du sujet à l'objet, ou de la cause à l'effet. Elle est donc l'acceptation comme le vrai de ce qui ne fut pas prouvé, de ce qui ne fut pas soumis à une démonstration pour avérer l'adéquation entre la cause et l'effet.

La foi perceptive se situe en dehors de la lumière de la raison. Elle la dépasse et dans ce dépassement elle pénètre le secret de l'irrationnel. La foi perceptive de Merleau-Ponty est sans doute un effort pour continuer la récupération de l'irrationnel, entreprise commencée par Hegel, dont Merleau-Ponty s'inspire en disant que Hegel "inaugure la tentative pour explorer l'irrationnel et l'intégrer à une raison élargie qui reste la tâche de notre siècle".(2) L'irrationnel est compris comme un-aller-au-delà de la raison.

---

1. V.I. p. 48.

2. S.N.S. p. 125.

L'irrationnel ne serait pas l'anti-humain, mais au contraire, il serait le plus humain. Il ne serait pas non plus l'anti-raison, mais au contraire il deviendrait le plus "raisonnable". Par l'irrationnel on rentrerait dans l'existence, dans la vie, telles qu'elles sont, non dans les concepts, mais dans l'expérience. L'irrationnel nous permet l'accès aux "raisonnements" circulaires, nous donne la possibilité de faire le saut heideggerien. La foi perceptive ne serait donc pas que la confirmation de ce qu'on dit que le dernier pas de la raison est de reconnaître qu'il y a beaucoup des choses qui la dépassent.(1) En d'autres termes, on peut dire que la foi perceptive ne peut subsister que dans le domaine de l'irrationnel.

C'est donc dans une perspective irrationnelle que

"la présence perceptive du monde est au-delà de l'affirmation ou négation et du jugement /.../ "elle est notre expérience, plus vieille que toute opinion, d'habiter le monde par notre corps, /.../ sans qu'il y ait à choisir ni même à distinguer entre l'assurance de voir et celle de voir vrai, parce qu'ils sont par principe une même chose".(2)

Ce passage de l'oeuvre inachevée de Merleau-Ponty nous met sur la voie des vraies dimensions de la foi perceptive. Elle nous enfonce dans le monde, dans la vie et dans la vérité sans le fonctionnement de la machine rationnelle de la logique. Tout se passe au delà. La foi perceptive n'est autre chose que "croire au plus haut point que notre vision va aux choses mêmes".(3) La foi perceptive, c'est avoir la conviction qu'il y a quelque chose, qu'il y a le monde et cette conviction a le mérite de nous conduire aux choses mêmes. Un accès qui se fait par l'intermédiaire du corps.(4)

---

1. Pascal.

2. V.I. p. 48.

3. V.I. p. 48.

4. V.I. p. 51.



Il faut signaler que, quand Merleau-Ponty parle de la foi perceptive ou quand il se propose de revenir à la foi perceptive, il veut tout d'abord écarter toutes "conditions physiques ou physiologiques", tout "postulat" d'une philosophie sensualiste ou empiriste concernant les êtres existants en un point du temps et de l'espace".(1) Après cette purification du champ perceptif il introduit une description de la foi perceptive en disant que "pour nous, la foi perceptive" enveloppe tout ce qui s'offre à l'homme naturel en original dans une expérience-source, avec la vigueur de ce qui est inaugural.(2)

Ces mots de Merleau-Ponty si lourds de sens et si difficiles à traduire dans un autre langage signifient, paraît-il, l'écartement qui s'opère dans la foi perceptive face à tout intermédiaire qui puisse s'introduire entre la "vigueur de l'inaugural" et l'homme naturel; autrement dit entre la chose même et l'homme innocent. Mais il ne s'agit pas d'un affrontement sur le mode du sujet et de l'objet. Il s'agit d'une présence, d'une rencontre où toutes les parties sont présentes dès le début.

Tout est englobé dans l'expérience-source et dans l'inaugural qui sont avant le "clivage réflexif" et qui resteront toujours en dehors de la réflexion. L'inaugural est l'ouverture pré-réflexive.

Cette ouverture initiale au monde que la philosophie doit s'appropriier et comprendre n'exclut pas une occultation possible.(3) La foi perceptive recèle en elle même deux possibilités, l'ouverture et l'occultation qui subsistent sans s'annuler et c'est cela que la philosophie doit

---

1. V.I. p. 209.  
 2. V.I. p. 210.  
 3. V.I. p. 49.

comprendre. Ce double jeu d'ouverture et d'occultation est une procédure de l'être.(1) La foi perceptive hantée par cette alternative n'est jamais sur le mode de réponse, ou de solution; au contraire, elle est plutôt interrogation et possibilité de l'accès au monde et de pénétrer le secret de l'être brut. La foi perceptive n'est pas un acquis; elle est, pour ainsi dire le mobile, ce qui veut dire que l'on a foi en ayant foi. La foi c'est croire.

Dans l'affrontement où souvent Merleau-Ponty mesure la foi perceptive et la réflexion on ne doit pas voir un remplacement de celle ci par celle là : "il ne s'agit pas de mettre la foi perceptive à la place de la réflexion, mais au contraire, de faire état de la situation totale, qui comporte renvoi de l'une à l'autre".(2)

La réflexion phénoménologique ne doit pas éliminer la foi perceptive, mais la regarder comme la source de tout démarche réflexive. Alors on peut passer de l'une à l'autre pour trouver la "lumière du monde"(3) qui ne s'offre pas à la réflexion comme un univers d'adéquation, massif et opaque, mais comme quelque chose qui s'éveille.

---

1. V.I. p. 162 : "Si l'Être est caché, cela même est un trait de l'être, et nul dévoilement ne nous fera comprendre."

2. V.I. p. 57.

3. V.I. p. 53.

## CHAPITRE II

### L'ACCES AU MONDE

"Tout effort pour comprendre du dedans et à partir de sources, le spectacle du monde exige que nous nous détachions du déroulement effectif de nos perceptions et de notre perception du monde." (V.I. p. 70).

L'ouverture à l'être commence, autant que parler de commencement soit possible, par l'accès au monde. Un accès qui se fait évidemment sur la voie de la foi perceptive, en tant que "l'ouverture initiale au monde"(1). Mais, dire ce qu'est le monde, auquel nous avons accès, ce n'est pas une tâche que nous puissions accomplir aussi aisément que l'on pense. A ce propos Merleau-Ponty écrit : "Ce que Saint Augustin disait du temps : qu'il est parfaitement familier à chacun, mais qu'aucun de nous en peut l'exprimer aux autres, il faut le dire du monde".(2)

Certes, un concept ou une définition ne viendraient pas résoudre l'essentiel de la question, ni même déterminer comment nous pouvons accéder au monde. Nous tous sommes d'accord sur plusieurs points de vues sur le monde. Par exemple, qu'il y a un monde, que dans le monde il y a quelque chose, que nous sommes au monde. Notre expérience est la preuve, la plus convaincante de la présence du monde et de ce que nous y sommes présents. Mais, aussitôt qu'on se pose la question sur le pourquoi et les rapports de cette double présence, nous restons muets. Merleau-Ponty essaie de surmonter l'énigme, plutôt que par l'analyse réflexive, par une attitude de foi. "Le monde est là avant toute analyse que je puisse en faire, et il serait artificiel de le faire dériver d'une série de synthèses qui relierait les sensations".(3)

---

1. V.I. p. 49.

2. V.I. p. 47.

3. P.P. p. IV.

Il convient d'expliciter que l'homme n'est pas quelqu'un qui vient du dehors, ou descend du ciel pour faire une entrée triomphale au monde. Le monde est là et l'accès est le fait que nous sommes dans l'être du monde. On reviendra sur ce point dans la troisième partie de cette étude. En ce sens une analyse serait toujours à posteriori et donc inutile. On ne peut que constater le fait. Le monde est là et nous y sommes.

Faire de la perception un chemin en sens invers, comme dans la philosophie classique, c'est aussi rester à mi-chemin. Et on reste à mi-chemin parce que l'on ne peut pas réduire le monde à une série de synthèses qui relieraient les sensations. Face au monde on n'a qu'un chemin à suivre, il n'y a pas de choix, c'est le décrire. Décrire le fait que le monde est et décrire notre présence dans le monde.

Après avoir dit que le monde est là, Merleau-Ponty trace une description, encore que brève, en disant que "le monde n'est pas un objet dont je possède par devers moi la loi de constitution, il est le milieu naturel et le champ de toutes nos pensées et de toutes mes perceptions explicites". (1) Le monde n'est pas institué par le moi. La description n'est que la constatation d'un fait. Fréquemment, à partir d'une organisation présente dans la conscience, on pense pouvoir déduire l'organisation des choses et l'existence d'un monde ordonné; alors que l'envers est précisément le plus plausible. S'il y a une organisation, elle est plutôt au monde avant toute conscience. Ce n'est donc pas dans la conscience ou dans la pensée qu'il faut découvrir le monde, mais en dehors d'eux puisque, écrit Merleau-Ponty, "chercher l'essence du monde ce n'est pas chercher ce qu'il est en idée,

---

1. P.P. p. V.

[...] c'est chercher ce qu'il est en fait pour nous avant toute thématization".(1)

Pour que cela soit possible il nous faut rejeter l'explication causale et l'image intellectuelle. Elles ne sont qu'une vue de dehors. Le monde est un fait et non pas une idée, une représentation. Il faut, selon Merleau-Ponty, remplacer la pensée causale par celle de la transcendance, c'est-à-dire la transcendance d'un monde vu dans l'inhérence à ce monde, ce qui signifie avoir une vue du monde du dedans. Cependant pour que cette vision soit possible il nous faut accéder au monde, en nous rappelant que nous y sommes déjà comme sujets incarnés, et que le monde est une réalité et non pas une idéalité.(2) "Après tout, le monde est autour de moi, non devant moi".(3) C'est la constatation de Merleau-Ponty face au monde. Les recherches l'ont mené non à définir le monde, mais à constater un fait qui, au fond, est une conclusion d'une expérience et non pas le résultat de raisonnements.

Le fait de dire que le monde n'est pas un objet en face de moi, mais une réalité qui m'enveloppe et m'entoure, et d'une certaine façon qui me pousse à devenir monde, ce n'est pas tout. "Le secret du monde est contenu dans un contact avec lui".(4) La constatation du fait que le monde est autour de moi s'accomplit par une deuxième constatation, celle que le monde est contact avec moi et moi avec lui. Le contact avec le monde serait dévoiler le secret, et ainsi le monde serait ce que je vis en étant dedans.

Il nous reste encore à savoir comment le contact avec le monde se déploie. "Tout effort pour comprendre du dedans, et à partir des sources, le spectacle du monde exige

---

1. P.P. p. X.  
 2. V.I. p. 52.  
 3. O.E. p. 59.  
 4. V.I. p. 53.

que nous nous détachions du déroulement effectif de nos perceptions et de notre perception du monde".(1)

Cette innocence pour comprendre le spectacle du monde est, pour ainsi dire, le premier pas de l'accès au monde. Elle est le seuil du monde. L'innocence n'est que le seul contact et rien de plus. Dans ce contact il n'y a pas une vraie distinction entre le moi et le monde. Tout intermédiaire est disparu. Il n'y a pas de parti pris, pas de préjugés, pas d'à priori, Le monde ne se fait, d'une certaine manière, qu'une continuation du moi, il "n'est en un sens que le prolongement de mon corps".(2)

C'est par la perception que mon corps trouve dans le monde son prolongement, puisqu'elle renouvelle à chaque instant la surface de notre contact avec le monde, permettant un commerce continue avec lui. Un commerce où il n'y a pas d'intromission d'une troisième personne. Tout se fait directement de moi à lui et inversement. Ainsi la perception m'ouvre le monde comme le chirurgien ouvre son corps, apercevant, par la fenêtre qu'il a pratiquée, des organes en plein fonctionnement, pris dans leur activité".(3) La perception n'est pas une ouverture sur un monde statique ou mort, mais en mouvement et vivant. Son mouvement ne provient pas de ma perception; mais c'est son activité propre. C'est ce monde vivant et actif qui par la perception se constitue en prolongement de mon corps.

La perception donc n'est pas une entrée du monde en moi, mais au contraire, c'est elle qui me jette en plein monde et sont les sens qui éveillent notre "lien natal"(4) avec le monde.

---

1. V.I. p. 70.  
 2. V.I. p. 83.  
 3. V.I. p. 271.  
 4. V.I. p. 54.

Le "lien natal" nous attache au monde phénoménologique qui n'est pas l'explication d'un être préalable, mais la fondation de l'être.(1) Cette fondation de l'être est précisément ce que Merleau-Ponty s'était proposé de décrire dans sa profondeur. Une note de travail, assez rapide et nerveuse nous laisse entrevoir son propos coupé à moitié: "Ce que je veux faire, c'est restituer le monde comme sens d'être absolument différent du "représenté", à savoir comme l'être vertical qu'aucune des "représentations" n'épuise et que toutes "atteignent", l'Être sauvage".(2)

### 2.1. Le chemin sensoriel

La sensibilité est la voie directe qui ouvre sur le monde. Le sensible est le point de "friction", en tant que ce mot soit applicable, du contact naïf avec le monde. L'accès au monde commence par la sensibilité ou il se fait dans la sensibilité. Cette attitude de donner une "place primordiale" à la sensibilité n'est pas une originalité pontyenne, mais c'est "le procédé caractéristique de la phénoménologie".(3)

La sensation signifie pour Merleau-Ponty le "contact primordial" celui qui inaugure l'ouverture, la fréquentation naïve du monde, l'initiation inaugurale de la coexis-

---

1. P.P. p. XIV.

2. V.I. p. 306.

3. Levinas Emmanuel, op. cit. p. 118.



tence du sentant et du sensible.(1) Toutefois il faut dire tout d'abord que la notion de sensation est et reste confuse, ce qui est constaté par Merleau-Ponty lui-même dans une large analyse consacrée à la sensation dans son oeuvre "La Structure du comportement" et reprise dans le premier chapitre de l'autre oeuvre: "Phénoménologie de la perception".

Ce n'est pas notre but de suivre ici ces longues réflexions, mais tout simplement de tenter de dire que la sensibilité se constitue dans ce "contact primordial" du sentant et du sensible dans l'accès au monde.

La sensibilité, en tant que l'accès immédiat au monde, ouvre sur l'abîme de l'ouverture à l'être et en elle repose l'ouverture de l'expression en tant que possibilité de sonorisation. La sensibilité a le pouvoir de rendre sonores les sens qui sont dans les choses. Sur cette deuxième perspectives de la sensibilité comme capacité sonore on reviendra dans la quatrième partie de cette étude. Maintenant on va essayer d'envisager la sensibilité comme la responsable de notre accès au monde. Il ne s'agit pas de définir les sens ou la sensation, "mais de reprendre contact avec la sensorialité que je vis de l'intérieur".(2)

C'est mon corps, comme le "metteur en scène" de ma perception, qui me jette en plein monde et qui me donne la possibilité de vivre à l'intérieur la sensorialité. D'abord il faut remarquer que le fait d'être en plein monde ne suffit pas pour que la sensibilité soit un événement. On peut tomber comme une chose, sans prendre en main notre destin sensoriel. Notre corps est doué des "organes de sens" prêts à commencer l'établissement des rapports avec le monde. Il

---

1. P.P. p. 255.

2. P.P. p. 254

convient encore de signaler que le corps n'est pas "pour moi un assemblage d'organes juxtaposés dans l'espace".(1) et que la perception vient le parachuter sur le monde. Au contraire, le corps fait son entrée au monde comme celui qui s'éveille sur un terrain où se déclenchent des fonctions sensorielles. Les sens sont donc les responsables de l'instauration de tous les différents points de contact avec le monde. Ces points sont situés dans l'espace sensoriel en tant que champs sensoriel. Par exemple : "la vision est une pensée assujettie à un certain champ et c'est là ce qu'on appelle un sens".(2)

Le champ s'organise à partir des fonctions sensorielles des "organes des sens", par conséquent chaque organe a son champ propre; ce qui veut dire qu'ils sont distincts les uns des autres et que chacun a une structure d'être et de fonctionnement qui n'est jamais exactement transposable et sur quoi se fonde précisément la différence et l'originalité de leur champ. Cette structure d'être fait que "chaque organe des sens interroge l'objet à sa manière, qu'il est l'agent d'un certain type de synthèse".(3)

La manière d'interroger et le type de synthèse correspondent à la structure d'être de l'organe de sens. C'est cela qui détermine le champ sensoriel conformément aux objets auxquels il s'ouvre; ce qui veut dire qu'il sera toujours limité. Cette limitation révèle que, en dehors de lui, il y a une multitude de choses ou de perspectives qui lui échappent. Merleau-Ponty explicite clairement ce qu'est un champ sensoriel en décrivant celui de la vision:

"Dire que j'ai un champ visuel, c'est dire que par position j'ai accès et ouverture à un système d'êtres, les êtres visibles, qu'ils sont à la disposition de mon regard en vertu d'une sorte de contact primordial et par un don de la nature sans aucun effort de ma part".(4)

---

1. P.P. p. 114.  
 2. P.P. p. 251.  
 3. P.P. p. 258.  
 4. P.P. pp. 250 et 251.

A partir de la description du champ visuel on pourrait analyser les champs sensoriels des autres organes, puisque le modèle est le même et à partir du modèle on peut déduire les fonctions et les dimensions de chaque champ.

La description du champ visuel faite par Merleau-Ponty me paraît complète. Il touche d'emblée les différentes questions de la sensibilité. D'abord il définit le champ comme le pouvoir d'accès et d'ouverture, et ensuite il dit que l'organisation du champ se fait à partir de l'ouverture d'une part et de la nature des objets d'autre part. Et enfin Merleau-Ponty laisse entendre que l'organisation du champ sensoriel n'est pas sur le mode d'un affrontement ou d'une opposition entre le sentant et le sensible, mais il naît d'un contact primordial. C'est un contact, dans lequel il n'y a pas de "parti pris". D'un côté, la nature a fait don et, de l'autre côté, il y a une offrande.

Dans le contact primordial il n'y a pas une maîtrise du sujet sur l'objet, mais un dialogue, où les objets parlent à leur sens. On a dit, tout à l'heure, que les sens sont distincts et chacun a son champ sensoriel; mais cette différence ne les empêche pas de se communiquer les uns aux autres. Il y a une unité entre eux. Et cette unité, l'unité des sens, se fonde sur le fait que nous sommes au monde et que les voies de tous les sens s'entrecroisent au corps comme à un carrefour. "Grace à cette unité du corps, les perspectives tactiles obtenues par un organe sont d'emblée traduites dans le langage des autres organes".(1) Pour ainsi dire le corps est l'horizon des sens - "le sentir est dispersé dans mon corps"(2) - de telle façon que les fonctions sensorielles sont les fonctions d'un corps.

---

1. P.P. p. 366.

2. V.I. p. 291.

L'unité des sens repose encore sur le fait qu'ils se communiquent entre eux en s'ouvrant à la structure de la chose.(1) Par cette ouverture la forme des objets parle, d'une certaine manière, à tous les sens: "et cet objet parle d'emblée à tous les sens".(2) Certes les sens me font accéder au monde et pour cela avoir un sens signifie "que je suis capable par connaturalité de trouver un sens à certains aspects de l'être sans le leur avoir moi-même donné par une opération constituante".(3)

Dans le champ sensoriel il n'y a que la découverte, le dévoilement du sens comme des aspects de l'être, et non une constitution du sens par le sentant. La fonction de la sensibilité n'est pas simplement d'enregistrer le fait que nous sommes au monde et en rapport avec lui par un contact primordial; mais elle doit, selon la phénoménologie, "tisser un monde auquel tiennent les plus hautes oeuvres de l'esprit".(4) Dans *L'Oeil et l'esprit* Merleau-Ponty croit réaliser ce passage par l'oeuvre du peintre.

Cependant ce qui reste obscur dans le chemin sensoriel en tant qu'accès au monde et à l'ouverture de l'être, c'est le "passage du sens perceptif au sens langagier".(5) Question qui sera abordée dans la quatrième partie de cette étude.

Maintenant, on va essayer de faire un autre pas en découvrant dans la sensibilité un mode de présence du corps au monde. La sensibilité comme une appartenance du corps, et avec lui, instaure un genre de présence particulière, la présence corporelle.

---

1. P.P. p. 265.

2. P.P. p. 263.

3. P.P. p. 251.

4. Levinas Emmanuel, op. cit. p. 118.

5. V.I. p. 230.

## 2.2. La présence par le corps

"La sensibilité est le point zéro de la situation, l'origine du fait même de se situer".(1) C'est la sensibilité, comme création première et comme le présent autour duquel l'être s'oriente, qui révèle la présence corporelle, qui constitue la présence. La présence du corps n'est pas une abstraction intellectuelle, ni une déduction, mais l'inauguration de l'activité de la sensibilité. En tant que je suis mon corps j'ai des fonctions et des champs sensoriels, par lesquels le corps est un système de références. Il est situé. Il est présence.

Avoir un corps signifie inaugurer un système de présence à plusieurs dimensions. Le corps est présence à soi, présence au monde, présence comme ouverture à l'être, présence comme expression et comme langage. Il y a une parenté entre ces différentes dimensions de la présence, ou une manière de l'inaugurer. L'unité de présence est parallèle à celle du corps. Vouloir séparer ces différentes manières de présence est tomber dans le danger de les réduire à des concepts.

Maintenant l'objectif de cette présente étude est d'envisager la présence par le corps dans un sens général, sans spécifier ni l'une ni l'autre des différentes manières de présence, mais tout de même en gardant les liens qui les rapprochent les unes des autres.(2)

---

1. Levinas Emmanuel, op. cit. p. 119.

2. Les différentes manières de présence seront abordées dans la troisième et quatrième parties de cette étude.

C'est pour ainsi dire la présence où toutes les dimensions se croisent comme à un carrefour. Il ne s'agit pas d'une présence pure ou abstraite, mais la présence qui s'identifie avec le corps. C'est la présence instaurée par la sensibilité en tant que création première et qui éclate au coeur de corps pour le rendre présent, comme sentant et sensible, au monde sensible, et qui ouvre sur l'être sauvage. C'est la présence du corps en tant qu'il est sentant et sensible qui est la source d'une présence pluridimensionnelle. Une telle présence s'identifie à "cette région de l'être qui est la moins éloignée de mon néant constitutif et que j'assume en premier lieu, à travers laquelle j'assume tout le reste".(1)

C'est la présence primordiale, celle qui éclate de l'organisation de mon corps sensible à partir d'un moi comme rien. Ainsi je ne suis pas devant mon corps, écrit Merleau-Ponty, je suis dans mon corps, je suis mon corps.(2)

Mon corps comme porteur du sensible il est capable d'une certaine manière d'être, la présence par le corps, c'est-à-dire une spacialité corporelle. A ce moment là je ne peux me reconnaître que dans mon inhérence au temps et à l'espace, car mon corps "habite l'espace et le temps"(3). Le corps ne peut se présenter que comme une fréquentation du monde de sorte qu'entre ces deux "êtres verticaux" il y a une "surface de contact" où s'opère un rapport d'embrassement".(3)

La présence primordiale par le corps se confond avec la spatialité du corps propre: "le contour de mon corps est une frontière que les relations d'espace ordinaires ne

---

1. V.I. p. 87.

2. P.P. p. 175.

3. P.P. p. 162.

4. V.I. p. 324.

franchissent pas".(1) Ainsi les parties du corps propre ne sont pas posées les unes à côté des autres, mais elles sont "enveloppées les unes dans les autres".(2) De la même manière que je connais tous les organes de mon corps dans leur position juste et à travers une possession indivise, de sorte qu'ils ne sont pas juxtaposés dans l'espace, mais forment un "schéma corporel".

La notion de "schéma corporel" est exprimée, encore que peu clairement, par Merleau-Ponty comme ce qui contient "l'unité spatiale et temporelle" et "l'unité intersensorielle du corps".(3) Le schéma corporel" révèle donc que la présence par le corps n'est pas figée, ni déterminée une fois qu'elle est inaugurée. Elle se traduit par un "espace corporel" dont les horizons s'étendent selon la situation que mon corps y assume. Par l'espace corporel je ne me perçois à moi-même que comme une prise sur le monde. Ainsi que "le corps est à chaque moment le révélé global d'un trajet parcouru, il est aussi ce qui nous permet de nous installer par avance dans la position vers laquelle nous tendons".(4) Rien n'est définitif. Tout se fait et est constamment en train de se faire. Il n'y a pas de schéma ou de positions à priori; tout se développe et s'engendre sur place.

Le corps est ainsi le responsable de tout ce qui nous arrive, du fait que nous sommes au monde. Par le corps nous sommes situés dans une région de l'être. En lui nous suivons le mouvement du temps. Le corps est le présent vivant autour duquel tourne le passé et l'avenir. Il est l'essentiel de notre histoire.(5) Mon histoire en tant que je

---

1. P.P. p. 114.

2. P.P. p. 114.

3. P.P. p. 115.

4. R.C. p. 16.

5. A ce propos Merleau-Ponty écrit: "Mon corps comme chair (LEIB) est le "sensible-pivot", le "sensible-clé", une "chose universelle", un "mesurant universel". V.I. p. 313.

suis un être-au-monde se fait par le corps et de nulle autre manière.

Il ne faut pas entendre par le "shéma corporel" un résultat ou une somme des expériences vécues; il n'est qu'une "prise de conscience globale de ma posture dans le monde intersensoriel".(1) Dans cette prise de conscience globale on ne touche pas le fond du "schéma corporel" en tant qu'il est la présence du corps! Certes, elle nous certifie que le corps est un tout intégrée, une "forme", mais le membre paralysé chez l'anosognosique, écrit Merleau-Ponty, ne compte plus dans le "schéma corporel" du sujet .(2) Donc on doit compléter la définition du "schéma corporel" en disant qu'il est fondamentalement "une manière d'exprimer que mon corps est au monde".(3) C'est ainsi que "j'éprouve mon corps comme puissance de certaines conduites et d'un certain monde".(4)

Le shéma corporel" n'est que l'expression de la présence de mon corps au monde. Par la présence du corps nous sommes sur le chemin de l'être brut ou sauvage.

---

1. P.P. p. 116.  
 2. P.P. p. 116.  
 3. P.P. p. 117.  
 4. P.P. p. 103.



CHAPITRE III

VERS L'ETRE SAUVAGE

"Si le philosophe interroge les choses c'est pour les faire parler, parce qu'il y croit et qu'il attend d'eux toute sa future science." (V.I. p. 18).

Nous voici arrivés au sol mouvant de la pensée pontyenne, sur l'abîme de sa profondeur. Il ne s'agit pas d'une arrivée pour y s'installer comme si la bataille arrivait à sa fin ou que la conquête soit définitive. C'est tout-à-fait le contraire : on y arrive pour recommencer, pour repartir, pour continuer le chemin. La seule différence si elle existe, c'est que maintenant on se croit, suivant Merleau-Ponty, sur le vrai terrain de l'interrogation philosophique qui a mis la pensée en route. On se croit en pleine bataille et dans la confusion d'un nouveau langage.

L'interrogation philosophique déploie dans l'être sauvage sa vraie stature. Ici elle se présente comme "l'organe ontologique" et comme "le rapport ultime à l'être".(1) L'interrogation philosophique, qui est partie de l'être, y arrive en faisant une marche circulaire, c'est-à-dire elle émerge de l'être pour plonger dans la profondeur de ce même être.

L'état sauvage est pour Merleau-Ponty précisément ce que l'interrogation philosophique doit reconquérir. Et cette reconquête n'est que le contact de l'être brut.(2)

---

1. V.I. p. 162.

2. Dans plusieurs reprises Merleau-Ponty parle de la tâche de la philosophie comme la reconquête de l'être brut : "La philosophie, écrit-il, comme reconquête de l'être brut au sauvage", (V.I. p. 139) ou encore : "La philosophie cherche le contact de l'être brut". (SS. p. 31).

Reconquérir l'état sauvage n'est que le retour à l'originnaire, dénoué de l'esprit de possession. L'esprit qui anime le retour est sauvage, c'est-à-dire libre de tout pré-établi et de tout ce qui est conventionnel. On ne doit pas oublier que le procédé de la pensée pontyenne est celui du combat sans conquête, de la chose sans prise. Donc reconquérir, c'est une reprise, un retour.

C'est ici, dans l'être à l'état sauvage, que l'on se rend compte que la réponse en philosophie ne peut jamais imposer le silence à l'interrogation. Elle se révèle au plein dans l'être sauvage comme ce qui se place "plus haut que les faits et plus bas que les essences".(1) Le sauvage n'est ni le simple fait, ce qui se place dans le temps, ni les essences, ce qui demeure de façon stable dans le temps. Il est en dehors de cette classification.

Dans le retour à l'originnaire, on l'a déjà signalé, nous n'avons pas le droit de dire que les essences que nous trouvons donnent le sens primitif de l'être. Pour Merleau-Ponty c'est à l'expérience qu'appartient le "pouvoir ontologique ultime". Et toutes les pensées, les miennes et celles des autres, trouvent leur force "dans le tissu d'un seul Etre".(2) Cet être émerge de l'expérience actuelle c'est-à-dire du contact direct avec l'être actuel qui n'est autre que l'être sauvage. L'être sauvage "est comme le cordon ombilical de notre savoir et la source du sens pour nous".(3) Ce que Merleau-Ponty se propose comme tâche philosophique c'est de restituer le monde comme "l'être vertical", comme l'être sauvage. Sans doute "Le Visible et l'invisible" — son oeuvre inachevée — pouvait être, peut-être, la promesse accomplie.

---

1. V.I. p. 169.

2. V.I. p. 148.

3. V.I. p. 209.

Qu'est ce qu'on peut ou doit entendre par l'être sauvage ? Tout d'abord on sait que la réponse ne peut être saisie à partir d'un langage conceptuel. Puis on se rend compte que la question nous met face à un double "état sauvage"; de sorte que l'on dirait qu'il y a la "sauvagerie" de l'être sauvage et la "sauvagerie" de la pensée de Merleau-Ponty.

Il convient de remarquer qu'il ne s'agit pas, en aucun des deux cas, d'un retour au primitivisme, même pas dans le sens de "La Pensée Sauvage", d'après l'oeuvre de Levi-Strauss.

La "sauvagerie" pontyenne se révèle dans son langage. Un langage qui emploie des mots d'empiètement, de recroisement, de transgression, de dépassement, de réversibilité, de chiasme, comme les révélateurs des rapports de la pensée et de l'être, mots qui sont en dehors de la symétrie de toute logique et des formes classiques de raisonnements. Et également un langage qui, d'après le mot de Castoriadis, "s'installe dans l'humus véritablement sauvage des Notes de Travail".(1)

L'état sauvage, ou la "sauvagerie" de l'être sauvage, est celui qui restitue à l'être le sens "absolument différent du "représenté, celui qui le présente et le manifeste comme l'être vertical, c'est-à-dire celui qu'aucune "représentation" n'épuise et que toutes "atteignent (l'Être sauvage)".(2) L'être sauvage est le "non-épuré", l'être non soumis à la réflexion, celui qui est avant le clivage réflexif.

L'être sauvage est celui qui s'offre en don à la perception, celui qui nous reste comme tâche essentielle de

---

1. Castoriadis C. "Le dicible et l'indicible", L'ARC, p. 68.  
2. V.I. p. 236.

décrire.(1) Cet être sauvage dit une note de travail, "se rencontre dans la physis, à l'origine de la vie et au principe sauvage du Logos".(2)

Dans ces notes, parfois rapides et toujours comme un ébauche d'entreprise à reprendre, Merleau-Ponty révèle une série des couches grâce auxquelles il s'était proposé d'explicitier, comme étant sa tâche philosophique, les dimensions de l'être sauvage. Ce qui nous apparaît révélateur dans ces notes c'est que l'être sauvage se confond avec l'originnaire, le primordial; et de plus en plus, Merleau-Ponty, toujours dans les notes, identifie le sauvage au vertical.

La verticalité n'est pas une qualité assumée par l'être vertical. C'est le contraire, "toute verticalité vient de l'être vertical".(3) Autrement dit l'être n'est pas vertical parce qu'il est entré dans la verticalité, mais la verticalité est parce qu'il y a l'être vertical.

La verticalité, peut-être, n'éclaire pas la notion de l'être sauvage dans lequel le vertical se livre à l'attaque de la perception (4), s'identifie à l'originnaire (5) et s'enfonce dans la pensée du négatif, car c'est le négatif qui rend possible le monde vertical".(6)

On est exactement dans le cercle d'une pensée en route. Dans l'être sauvage les points de départ et d'arrivée se touchent. Dans l'être sauvage il nous faut chercher le pré-réflexif, les choses mêmes et le langage primordial.

---

1. V.I. p. 257.

2. V.I. p. 232.

3. V.I. p. 287.

4. "Vue verticale-perceptive du monde et de l'être" (V.I. p. 284) ; "La théorie de la perception est une phénoménologie et dévoile l'être brut, le monde vertical".(V.I. 254)

5. "L'être primordial est l'être vertical"(V.I. p. 297.)

6. V.I. p. 281.

### 3.1. Le pré-réflexif

Le domain du monde sauvage ou de l'être sauvage se caractérise par un manque de l'exact au sens de l'exactitude des sciences expérimentales. On ne sent plus la fermeté des concepts, on ne voit plus les indications précises des définitions, si fréquentes dans la philosophie traditionnelle. Les démarches logiques d'une réflexion raisonnée ont disparu. Cette fois-ci nous sommes dans le plein de l'"imprécision" originaire.

Une telle situation a un double effet. Le premier se reflète sur le champ sauvage et le deuxième enveloppe le langage de ce champ.

Le fait de parler d'une liberté pleine ou d'une libération des fantômes, ce dont la philosophie objective nous a encombré, n'est pas toucher le fond de la question. Et, sans doute, on ne peut pas échapper aisément à cette situation. Il n'y a pas un langage propre; et, peut-être, il n'y en aura jamais. Telle situation nous a conduit, même obligé, à utiliser des mots qui nous posent en dehors des positions classiques, mais qui sont empruntés au langage courant.

Il nous faut créer un nouveau langage ? Comment nommer le pré-réflexif ? Comment accéder à l'irréfléchi antérieur à la réflexion une fois que la philosophie réflexive, d'après les mots de Merleau-Ponty, est "trois fois infidèle à ce qu'elle se propose d'éclairer" ? (1) Comment pouvons-

---

1. V.I. p. 62.

nous décrire le monde qui est déjà là, "avant la réflexion comme expérience inaliénable" ? (1) Ces questions demeurent ouvertes; et il n'est pas aussi facile qu'on le croit d'en sortir.

Le domain de l'être sauvage est aussi celui du pré-réflexif et de la pré-science. Le pré-réflexif s'identifie au vécu, à l'essentiel, à ce qui est avant la manipulation scientifique. Il révèle à la fois ma situation dans le monde avant toute réflexion et mon initiation par elle à l'existence.(2) Ainsi le pré-réflexif est accessible à "l'analyse existentielle"(3). Cette analyse, selon Merleau-Ponty, peut dépasser "les alternatives classiques de l'empirisme et de l'intellectualisme, de l'explication et de la réflexion" (4)

L'analyse existentielle surmonte les opérations discursives auxquelles fut réduit notre contact avec l'être. Et dans ce sens elle nous donnerait le pré-réflexif, c'est-à-dire la chose "dans la nuit de l'identité, comme en-soi pur".(5) La nuit de l'identité signifie la chose non perçue, ni par moi, ni par autrui, mais que son sens de chose est d'être là dans l'indifférence. Telle doit être, selon Merleau-Ponty, "la description de l'Etre à laquelle nous serions conduits si nous voulions vraiment retrouver la zone pré-réflexive de l'ouverture à l'Etre".(6)

Le pré-réflexif interroge la foi perceptive, la seule à nous ouvrir sur l'être sauvage. Une telle interrogation nous invite à interroger le monde brut, sans rien pré-supposer. A interroger l'énigme du monde brut que la

- 
1. P.P. p. I.
  2. E.P. p. 11.
  3. P.P. p. 118.
  4. P.P. p. 158.
  5. V.I. p. 77.
  6. V.I. p. 77.

science, aussi bien que la réflexion ont laissé intacte. Dans l'interrogation du pré-réflexif tout ce que la science nous a appris ou les influences qu'elle peut, par hasard, exercer sur nous doit être réputé inconnu. "Précepte plus difficile à suivre que l'on ne croit".(1) La difficulté vient de l'habitude que nous avons de commencer toujours par le perçu et par ce que nous avons appris sur le monde. Il nous faut partir de la perception et du contact avec le monde.

Pour que cela soit possible il nous faut, d'une part, abandonner l'idée d'un monde préconstitué, nous détacher d'un monde habituel et encore nous libérer de toutes tentatives intellectualistes d'initiation à l'être. D'autre part, notre position doit être telle que tout ce que nous avancerons touchant le monde, l'être, les choses doit provenir "de ce monde présent qui veille aux portes de notre vie".(2)

Ce passage montre une coïncidence entre le pré-réflexif et l'être brut, sauvage, ou vertical. L'être brut est vu comme "empiétement" et "transgression". Il est une éruption sans cause. L'être sauvage, pour ainsi dire, éclate et pour cela il échappe à la réflexion déductive.

Merleau-Ponty, à plusieurs reprises, a insisté sur le fait que la philosophie doit s'interroger sur ce qui la précède, et qu'en outre elle se retourne incessamment sur notre contact avec l'être en nous et hors de nous avant toute réflexion; mais "la recherche de la vue "sauvage" du monde ne se limite nullement à un retour à la pré-compréhension ou à la préscience. (3) Pour Merleau-Ponty le "primitivisme" n'est que la contre-partie du scientisme et même, d'une cer-

---

1. V.I. p. 207.  
 2. V.I. p. 209.  
 3. V.I. p. 306.



taine manière, scientisme. Le pré-scientifique, à proprement parler, est jugé à partir de ce qui est compris comme science. Pour pouvoir parler du pré-scientifique on doit connaître le scientifique. De même pour pouvoir délimiter le pré-réflexif, il faut savoir quelle est la dimension de réflexif.

Donc pour caractériser le pré-réflexif, ou le pré-scientifique ou le pré-objectif, il ne faut pas partir de la réflexion, de la science ou de l'objectivité.

La "ré-conquête" du "Lebenswelt" et du monde perçu qui se confond avec le monde sauvage, nous donne le pré-réflexif, comme le méta-réflexif, de même qu'elle nous donne le pré-scientifique, compris comme une initiation à comprendre le méta-scientifique. Le pré-scientifique ou le pré-réflexif ne sont pas ce qui est déterminé à partir du scientifique, mais ce qui est avant le scientifique ou le réflexif, et que, par conséquent, ce sont eux qui doivent déterminer ce qui est scientifique et ce qui est réflexif. De sorte que ni le méta-réflexif, ni le méta-scientifique ne sont non-réflexion et non-science.

Pour atteindre le domain du pré-réflexif, Merleau-Ponty entrevoit la nécessité d'une autre opération que la conversion réflexive, et plus fondamentale qu'elle. Cette autre opération serait "d'une sorte de surréflexion". Celle ci aurait le rôle de contrôler soi-même et contrôler les changements qu'elle introduit dans le "spectacle"; et ainsi elle "ne perdrait pas de vue la chose et la perception brutes".(1) Cette opération surréflexive aurait encore le mérite de parler du "lien prélogique" de notre contact avec l'être et de "notre contact muet avec les choses, quand elles ne sont pas encore des choses dites".(2)

---

1. V.I. p. 61.

2. V.I. p. 61.

L'exemple donné par Merleau-Ponty est celui de l'attitude structuraliste qui considère la "chaîne verbale, le langage comme se recréant en entier sous nos yeux dans chaque acte de parole".(1)

Dans le pré-réflexif, le vrai ou la chose même luit à travers une "expérience émotionnelle" et presque charnelle. Le vrai est saisi plutôt dans la physionomie et il est, plutôt que compris, accueilli ou refusé dans l'amour et la haine. Le pré-réflexif habite dans la "sauvagerie" de celui qui aime ou de celui qui hait. Dans le domaine du pré-réflexif "le langage, où nous nous installons, nous apprenons à le manier d'une façon sensée longtemps avant d'apprendre par la linguistique les principes intelligibles sur lesquels "reposent" notre langue et toute langue".(2)

Toutefois ce monde du pré-réflexif, du pré-objectif ou du pré-linguistique n'est pas un autre monde, un pays inconnu vers lequel nous déporterait le rêve des origines. Il se confond avec le monde perçu, le "Lebenswelt" où sont les choses mêmes.

### 3.2. Les choses mêmes

Le "retour aux choses mêmes", le grand précepte de la pensée husserlienne et le grand fil conducteur de la pensée phénoménologique, n'est pas aussi facile à caractéri-

---

1. V.I. p. 236.

2. V.I. pp. 28 et 29.

ser qu'on le pense de prime abord. On peut dire que le "retour aux choses mêmes" se fait dans plusieurs directions et que les choses mêmes se donnent sous la diversité des perspectives.

La façon dont cette étude veut considérer le "retour aux choses mêmes" révèle qu'il a des liens étroits avec les questions déjà traitées. Et même il constitue, d'une certaine manière leur fondement. C'est évident, car il inspire toute action phénoménologique. Quand on parle de la perception, de la vision, de l'originnaire, de l'ouverture à l'être, de l'accès au monde, de l'être sauvage, du langage primordial, on sent la présence ou l'omniprésence du "retour aux choses mêmes". Une présence qui d'une certaine manière détermine les sens et la direction de toute réflexion phénoménologique.

Le "retour aux choses mêmes" peut nous conduire à de longues divagations, sans doute intéressantes, mais cette étude se limite à donner le procédé fondamental de Merleau-Ponty face au "retour aux choses mêmes" et de suivre le sillage qu'il a ouvert dans l'oeuvre pontyenne pour révéler l'être et son langage primordial.

"La recherche de l'immédiat ou de la chose même" (1) manifeste la préoccupation pontyenne du retour aux choses mêmes. Telle inquiétude qui jalonne toute l'oeuvre de Merleau-Ponty dès la première oeuvre jusqu'aux écrits posthumes, se réalise précisément par la réflexion attentive du phénomène de la perception avec un accent tout particulier sur la vision et le corps.

Les choses, le monde, ce qui est, sont, sans être en rapport avec nos pensées. Ce qui est est de soi et n'a

---

1. SS. p. 197.

rien à voir avec nos pensées. En ce sens et en suivant la pensée pontyenne on peut dire que "la chose" est "ce qui repose en soi-même, qu'elle est exactement ce qu'elle est, tout en acte, sans aucune virtualité ni puissance, qu'elle est par définition "transcendante", dehors, absolument étrangère à toute intériorité".(1) Merleau-Ponty complète cette "définition" de "la chose" en disant que le fait d'être perçue n'a rien à voir avec la constitution de son sens.

C'est précisément cette chose là qu'il faut "réconquérir" par le "retour aux choses mêmes". Mais comment savoir qu'on accède aux choses mêmes ? Merleau-Ponty admet notre accès à la chose même, sans démonstrations et sans preuves. L'accès est un fait et c'est fini. C'est la foi perceptive qui est le garant du fait que ma vision va aux choses mêmes (2) ou à la chose vraie(3). Il n'y a pas à en chercher les preuves. L'accès est un fait accompli. Il ne reste qu'à l'admettre. C'est encore par une conviction de foi que je sais que c'est "le corps qui fait que je vais aux choses mêmes".(4)

Il n'y a pas de question pour Merleau-Ponty; nous sommes capables d'aller aux choses mêmes. A plusieurs reprises il insiste sur cette capacité pour nous d'y accéder. La vision est la voie qui nous assure de façon la plus fréquente et la plus rassurante cet accès, de sorte que la chose vue est la chose vraie. Ce procédé pontyste peut être résumé dans ces mots: "Nous voyons les choses mêmes, le monde est cela que nous voyons".(5)

Un tel genre de formule exprime une foi qui, selon Merleau-Ponty, est commune à l'homme naturel et au philosophe

---

1. V.I. p. 77.

2. V.I. p. 48.

3. V.I. p. 23.

4. V.I. p. 23.

5. V.I. p. 17. Voir aussi : V.I. pp. 49,50,60 et O.E. p. 200.

dès qu'il ouvre les yeux.(1) Cette attitude de Merleau-Ponty face à la fermeté de son croyance à accéder aux choses mêmes nous fait rappeler ce mot de Tilliette : "Simplement cette conviction barbare d'aller aux choses mêmes".(2)

La fermeté, avec laquelle Merleau-Ponty admet la validité de la foi perceptive, de la capacité de la vision et de la perception ne se repète pas quand il s'agit de les expliquer. Merleau-Ponty reconnaît lui-même les difficultés qu'on trouve aussitôt qu'on cherche traduire en énoncés ce que c'est que voir, ce que c'est que le corps percevant, ce que c'est que la foi, ce que c'est que le monde, les choses, etc. Vouloir les articuler en thèse c'est entrer "dans un labyrinthe de difficultés et de contradictions".(3)

Mais Merleau-Ponty nous offre tout de même quelques points de repère à travers des descriptions et comme signes d'indication. Il commence en disant que "nous comprenons la chose comme nous comprenons un comportement nouveau". (4) Cette affirmation de Merleau-Ponty se complète, sans doute, par un autre passage du "Le Visible et l'Invisible", où il nous dit que c'est la "vie perceptive" de mon corps qui garantit "l'explicitation perceptive". Ainsi c'est elle, la vie perceptive, qui "accomplit l'ouverture première au monde: ma conviction de voir la chose même.(5) Par conséquent on revient sur le point de la compréhension du "retour aux choses mêmes" pour réaffirmer qu'elle ne se fait pas par une opération intellectuelle". La compréhension de la chose, comprise au niveau d'un comportement, ne peut se faire qu'en reprenant à notre compte le mode d'existence que les signes observables esquissent devant nous.

---

1. V.I. p. 17.

2. Tilliette X. op. cit. p.67.

3. V.I. p. 17.

4. P.P. p. 367.

5. V.I. p. 60.

Ces mots font écho à la vie perceptive. Dans le contexte de "vie" et d'"existence" on peut plus aisément comprendre la pensée de Merleau-Ponty, quand il dit que dans la perception "la chose nous est donnée "en personne" ou "en chair et os"."(1) La chose "en personne" ou "en chair et os" n'est compréhensible que dans le "lebenswelt" où les comportements constituent l'activité des individus. Pour recevoir et comprendre la chose donnée "en personne" le procédé typique de la phénoménologie nous oblige à une purification mentale et interne. Cette purification doit être accompagnée par une autre antérieure, celle de la notion de subjectivité. "Pour être en ek-stase avec le monde et les choses il faut que rien ne me retienne en moi-même loin d'elles; aucune "représentation" aucune "pensée" aucune "image".(2) Par conséquent pour pratiquer l'ek-stase, il faut qu'aucun intermédiaire s'interpose entre mon corps et les choses et après, toujours pour assurer l'accès aux choses, je doit libérer le moi de l'"esprit", de l'"ego", du "sujet", comme qualifications personnelles qui m'opposent à les choses. Il faut donc que la conscience soit dégagée "des perceptions secondes qui font d'elle l'envers du corps".(3) Et en ce sens et en suivant toujours les mots de Merleau-Ponty "la conscience est sans habitant".(4)

Il nous faut encore signaler que la compréhension des choses, comprises au niveau du comportement, n'est pas réalisé sur le mode de possession. L'expérience n'est pas traduisible de l'une à l'autre. C'est donc la perception qui doit surprendre les choses au delà de toute expérience et elle le fait comme la lumière arrache les choses qui sont cachées dans la nuit. Elle doit les laisser telles qu'elles

---

1. P.P. p. 370.

2. V.I. p. 77.

3. V.I. p. 77.

4. V.I. p. 77.

sont. La chose ainsi surprise n'est pas un objet figé dans un monde clos et en tant que somme des choses. La chose est "comportement" et, en ce sens, elle doit se présenter, et de manière essentielle, comme "ouverte" et le monde comme son horizon. Ainsi, la chose et le monde doivent "nous renvoyer au-delà de leurs manifestations déterminées et nous permettre toujours "autre chose à voir".(1)

C'est dans la chose, comme comportement, qu'on trouve la possibilité de la communication et il y a l'inauguration, par la chose, du "miracle de l'expression avant autrui".(2) C'est ici que le langage en tant qu'il est signification nous mène aux choses mêmes. Le langage est signification parce qu'il est la parole, avant tout, des choses.

### 3.3. L'Être parlant

La question de l'être sauvage ou du monde sauvage, l'appel à l'originnaire, le "retour aux choses mêmes" éveillent en nous le souci du langage primordial. Le langage doit jouer un rôle fort décisif dans le contact avec l'être, avec les choses, avec le monde, avec autrui. Il est le fil conducteur de ces divers rencontres pour y inaugurer un dialogue effectif. C'est dans notre rencontre avec le monde brut ou l'être sauvage que l'on peut parler et écouter le langage primordial. Quand on accède au "monde" de l'être sauvage, on

---

1. P.P. p. 384.

2. P.P. pp. 369 et 370.

ne trouve pas un être muet et nous, nous ne restons pas muets. Il y a un langage. Notre contact avec l'être se fait en parole, notre communication avec lui est aussi verbale. C'est au moins ce qui nous est révélé par la découverte du "Wesen" — comme la première expression de l'être".(1)

Qui parle le langage primordial ? C'est l'homme ou l'être ? Voilà la question que nous voulons toucher maintenant.

Tout d'abord il faut remarquer que le langage ne pouvait pas inaugurer le dialogue entre nous et l'être, lors de notre contact naïf avec le monde, s'il était une création arbitraire de l'homme. Dans ce sens le langage ne serait qu'une action discursive de l'homme, en tant que sujet parlant, sur l'être en tant qu'objet sur quoi on parle. L'homme en train de parler de l'être ou du monde. Le langage, pour qu'il soit le dialogue entre nous et l'être au moment de notre contact, il faut qu'il soit créé sous nos yeux, sans "à priori". Le langage ne doit résonner dans l'ouverture que comme l'écho de l'éclat de l'apparaître. Pourtant ne serait pas le discours de l'homme.

Aussi Merleau-Ponty dénonce-t-il, à plusieurs reprises, le déracinement de la philosophie objective dont le langage se fonde sur les concepts, en tant que représentations ou images verbales. Ce n'est pas notre intention maintenant de suivre les démarches pontyennes en ce sens ni d'élargir la question au problème général du langage. Par l'être parlant nous voulons tenter de toucher la question du renversement concernant le sujet parlant. Sans doute Merleau-Ponty s'approche ici sensiblement de la position de Heidegger. Ce n'est pas notre préoccupation de faire un parallèle, encore qu'il serait intéressant à faire, entre la pensée heideggerienne et pontyenne.

---

1. V.I. p. 228.



Quand on parle de renversement du sujet parlant, on est tenté de penser tout de suite que le sujet devient l'objet et l'objet passe à occuper la position du sujet. Il ne s'agit pas pourtant de dire que l'homme est le sujet du langage, mais au contraire "c'est l'être qui parle en nous et non nous qui parlons de l'être".(1) Encore que le mot de Merleau-Ponty semble confirmer un pur et simple renversement de positions entre le sujet et l'objet du langage, une analyse plus attentive nous indique les dimensions réelles de ce renversement.

Si l'être parle, et non pas nous de lui, cela signifie que le langage avant tout ne peut pas être considéré comme une production de l'homme. Le langage est précisément et en premier lieu le langage de l'être. Tout notre langage traduit dans les différentes langues s'enlise dans l'être: "Les procédés d'expérience codifiés dans notre langue suivent les articulations mêmes de l'être."(2)

Le langage doit suivre les articulations de l'être, c'est-à-dire il résonne la voix des choses. Il n'y a pas des mots comme des signes établis par un accord conventionnel. Les mots tenaient aux choses mêmes. Maintenant on peut percevoir qu'il ne s'agit pas d'un simple renversement. Certes il y a un renversement, mais aussi un dépassement du renversement. Ce n'est pas l'objet du langage qui prend la place du sujet et celui-ci qui prend celle de l'objet. Dans ce cas le problème resterait le même. Le langage se ferait toujours sur un champ à deux pôles, celui du sujet et celui de l'objet. En dépassant le renversement le sujet et l'objet sont éliminés. Dans le dépassement du renversement ce n'est

---

1. V.I. p. 247. Dans le même sens Merleau-Ponty écrit: "Par le mot être /.../ c'est l'être qui parle en nous plutôt que nous parlons de l'être." R.C. p. 155.

2. P.M. p. 28.

pas nous qui parlons, ni même l'être, mais, à vraiment parler, l'être se parle, les choses se parlent, la vérité se parle au fond de la parole.(1) Et alors il ne s'agit que de "capter les paroles sourdes que l'être murmure".(2) Et la philosophie ne serait pas plus une construction abstraite du penseur, mais serait précisément "Etre parlant en nous"(3) Et son langage ne sera que les articulations de l'être.

Quand nous disons que l'être parle et non pas l'homme, ceci signifie que l'être parle à mesure que l'homme appartient à l'être, qu'il fait partie de son jeu et **parce que** le mode d'être de l'homme est une articulation de l'être. Et alors on peut dire que l'être parle en nous et que nous parlons dans l'être. C'est ici où repose le renversement et le dépassement du renversement.

Le renversement veut au premier plan restituer à l'être la légitimité du langage. Après il veut éliminer l'opposition faite sur le **mode** de deux pôles. L'être parlant en nous, cela veut dire que nous sommes la sonorisation de l'être. Nous sommes un être sonore. L'être a besoin de nous pour parler et nous parlons dans l'être. Il y a un dialogue. L'être fonde le langage, mais fonder ne signifie pas le maîtriser. Dans le dépassement du renversement parler et écouter sont le même dans le langage.

Quand on insiste sur le langage de l'homme on perd le contact de l'être, on le rend muet. C'est le moment où on a perdu le langage originaire.(4) L'homme veut alors parler son langage. Les mots deviennent l'expression de ses raisonnements, et non pas la manifestation de l'être. L'homme commence pour parler de l'être, des choses, de la vérité. Il

---

1. V.I. p. 239.

2. P.M. p. 11.

3. V.I. p. 250.

4. P.M. p. 12.

construit un langage déraciné et déracinant et une philosophie abstraite, de sorte qu'elle ne sera pas "un essai d'articulation qui est l'être de tout être".(1) Mais, on l'a déjà dit, la philosophie doit être "l'être parlant en nous et pourtant "si la philosophie interroge les choses c'est pour le faire parler, parce qu'il y croit et qu'il attend d'eux toute sa future science".(2)

C'est le langage des choses la source de toute science humaine et alors on peut conclure cette deuxième partie avec ce passage de Merleau-Ponty : "le grand écrivain ou le grand savant n'était que l'homme assez ingénieux pour capter quelques unes de ces paroles ou de ces lois inscrites dans les choses".(3)

---

1. V.I. p. 168.

2. V.I. p. 18.

3. SS. p. 244.

T R O I S I E M E   P A R T I E

ETRE AU MONDE

"C'est peut-être une loi de l'ontologie d'être toujours indirecte et de ne conduire à l'être qu'à partir des êtres". R.C. p. 125.

La pensée en route n'est pas une marche ou un cheminement vers une chose déterminée pour la maîtriser et la posséder. Elle ne va pas non plus vers l'être, comme un but à atteindre. La pensée n'arrive pas à un être nécessaire, comme cause de soi, autrement dit comme celui qui se produit à soi même. Il n'y a pas l'être absolu, l'être nécessaire, l'en-soi pur vers lequel la philosophie s'acheminerait. L'ouverture n'ouvre pas sur un absolu, sur un être idéal. L'être pur, écrit Merleau-Ponty est introuvable.(1) Le cheminement se fait dans l'être. L'être lui-même est en route. Il est le responsable de la pensée en route, la pensée se faisant. L'être est être au monde, en train de se dévoiler, d'apparaître. La pensée en route ou la philosophie ne veulent découvrir que l'être qui est au monde; l'être qui est en pleine manifestation.

Le départ de la compréhension de l'être ne se fait pas sous la lumière d'un principe ou des formes à priori, ni à partir d'un être absolu préalable, mais à partir du fait par lequel on constate qu'"il y a être", qu'"il y a monde", qu'"il y a quelque chose", qu'"il y a cohésion", qu'"il y a sens".(2) Ce que nous voyons sont les choses, les étants, le monde. Ils sont les perspectives de la manifestation de l'être. C'est dans la perception des êtres que nous avons la conviction de l'être. (3) Le contact avec l'être ne se fait

---

1. V.I. p. 97.

2. V.I. p. 121.

3. S.N.S. p. 164.

que dans le monde, puisque écrit Merleau-Ponty, "ce sont les êtres, les figures de l'Être qui nous ouvrent le seul accès concevable vers lui".(1)

Si les êtres ouvrent vers l'être, c'est parce qu'ils sont dans l'être. Nous ne voyons que des êtres et l'être n'est que dans le monde. En effet, selon Heidegger, notre vision ouvre sur les étants. Nous pouvons, toujours en suivant Heidegger, analyser le bâtiment du lycée, l'explorer de tous les côtés, l'intérieur et l'extérieur. Nous pouvons le parcourir de la cave jusqu'aux mansardes. Partout nous trouvons de l'étant. Les différentes parties sont pas le bâtiment, mais elles font le bâtiment. Ainsi, les étants sont des perspectives de l'être, jamais l'être. L'être des étants n'est que des modes d'être de l'être lui-même. Et l'être total est insaisissable.(2) Merleau-Ponty suit lui aussi la réflexion heideggérienne. Ce qui fait Paris ce sont les cafés, les rues, les bâtiments, les habitants, etc. En eux je vois Paris. Chaque perception de Paris est découpée dans l'être total de Paris. Les cafés, les rues, les bâtiments font Paris, non comme somme, mais comme un style, comme quelque chose qui a un sens particulier.(3) De même je peux voir une maison sous plusieurs angles, mais aucune perspective n'est la maison. La maison elle-même n'est aucune des ces apparitions "elle est le géométral"(4) des ces perspectives et de toutes les perspectives possibles. (5) Ou encore selon une autre expression pontyenne "elle est la maison vue de nulle part".(6) Mais comme, selon Merleau-Ponty, voir c'est toujours voir de quelque part, cette expression, "voir de nulle part", signifie une manière particulière d'ac-

---

1. R.C. p. 155.

2. Heidegger, M. Introduction à la Métaphysique, p. 43 et ss.

3. P.P. p. 325.

4. Expression empruntée à Leibniz.

5. P.P. p. 81.

6. P.P. p. 81.

céder à l'objet. On ne peut pas voir la maison en dehors de ses apparitions, elle est maison dans chaque apparition, mais jamais toute la maison. Elle est vue de nulle part, car elle est vue de partout.

Les exemples présentés ne veulent pas signifier que les êtres sont des simples intermédiaires et, qu'à mesure que l'on peut se débarrasser d'eux, on trouvera l'être. Les exemples veulent montrer que les êtres ne sont pas l'être, mais ils sont dans l'être, comme nous y sommes. Si les êtres nous ouvrent vers l'être c'est parce qu'ils font partie de l'être. Ils sont des modes d'être de l'être total. "Les couleurs, les sons, les choses sont des foyers, des rayonnements d'être".(1) Face à cette multiplicité de l'apparaître de l'être Merleau-Ponty dit que "l'être est polymorphe"(2) L'être aussi bien que le monde ne sont pas une couche des étants, ou une sommation de perspectives mais, d'après Merleau-Ponty, "polymorphisme, mystère".(3) L'unité se fait par la notion de cohésion, du sens, d'horizon.

La philosophie, on l'a déjà signalé, cherche le contact avec l'être brut et elle se tient près de lui pour le saisir en toutes ses perspectives. Ce qui est fait par la perception qui nous donne les choses mêmes. Notre contact avec l'être s'effectue par le contact avec les êtres. "C'est peut être une loi de l'ontologie d'être toujours indirecte et de ne conduire à l'être qu'à partir des êtres"(4) Les êtres sont l'apparition de l'être, mais ils ne sont pas l'être total. L'être est sur le mode d'horizon, il est indéfinissable, il est introuvable et inépuisable. Merleau-Ponty,

---

1. SS. p. 22. Dans ce même sens, Merleau-Ponty dit: "parce que profondeur, couleur, forme, ligne, mouvement, contour, physionomie sont des rameaux de l'être, et que chacun d'eux peut ramener toute la touffe". O.E. p. 88.

2. O.E. p. 48.

3. V.I. p. 306.

4. R.C. p. 125.

en disant que l'"être n'est pas rabattu en entier ou aplati sur le plan de l'être extérieur"(1) affirme clairement que les êtres ne sont pas tout l'être, de même que toutes les perspectives saisies ne sont pas la maison elle-même. Ou de même que la chaîne de montagnes prend différentes formes pour le promeneur, le paysan ou le météorologiste, mais aucun a le plein être de la chaîne.(2) Ainsi l'être restera toujours inachevé dans son apparaître.

La philosophie s'enfonce donc dans le sensible, dans le temps, dans l'histoire où elle veut saisir "ce qu'on pourrait appeler la topologie de l'être".(3) Cette topologie ne serait que l'être en train de se manifester, l'être de l'apparition. La topologie est l'être en mouvement et qui est enveloppé dans la temporalité et la spatialité.

Merleau-Ponty, en disant que la philosophie doit s'enfoncer dans le monde du sensible, suit le sillage de la pensée husserlienne. Selon lui, Heidegger a retrouvé le sensible comme "forme universelle de l'être brut". Dans son ouvrage "Signes", Merleau-Ponty trace, encore que dans des lignes générales, les caractéristiques et les dimensions du sensible : "Le sensible, dit-il, ce ne sont pas seulement les choses, c'est aussi tout ce qui y laisse sa trace, tout ce qui y figure, même comme une certaine absence".(4) Cette définition pontyenne trace les lignes fondamentales du monde sensible, mais il ne précise pas ses dimensions ni ses limites; il le présente plutôt comme horizon. Le monde sensible n'est pas la "concrétion" des choses matérielles, il est le lieu de l'être au sens de spectacle visible. Dans le monde du sensible les "négativités" mêmes sont comptées. Et Merleau-

---

1. SS. p. 187.

2. Heidegger, M. op. cit. p. 46.

3. SS. p. 30.

4. SS. p. 217.



Ponty conclut en disant que le sensible "est décidément l'universel".(1) L'accent de la pensée pontyenne sur le sensible est clairement observé; ainsi nous sommes d'accord avec Tilliette quand il dit que l'"ontologie pontyenne est une ontologie du sensible".(2)

La pensée pontyenne sans doute veut dire que le monde est celui qui retient et "cerne" l'être de telle façon que nous devons partir du monde sensible, non pour le quitter, mais pour pénétrer l'être. Nous sommes dans l'être; autrement dit nous sommes une manière d'être de l'être, et notre expérience sensible — "chair du temps" — pâtit du fait de l'être. Et alors on peut bien dire avec Heidsieck, en commentant Merleau-Ponty, que l'"être s'entr'aperçoit comme la jointure du Monde, du Corps ou du Temps".(3)

La découverte du sensible nous oblige à considérer les dimensions spatiales et temporelles de l'être. Le sensible révèle le mouvement de l'apparition de l'être. Et selon Merleau-Ponty le phénomène du mouvement "ne fait que manifester d'une manière plus nette l'implication spatiale et temporelle de l'être.(4) Si l'être est en train de se révéler, il ne peut pas fuir du mouvement de la révélation. Si le sensible est la forme universelle de l'être brut, l'être est aussi enveloppé par le mouvement de l'espace et du temps. Le sensible, le temps, l'espace sont comme des blessures dans l'épaisseur de l'être par lesquelles nous pénétrons son secret.

Ce n'est pas notre objectif de développer la réflexion pontyenne sur la question de l'espace et du temps, mais tout simplement de toucher, encore que rapidement, les

---

1. SS. p. 217.

2. Tilliette, X. op. cit. p. 115.

3. Heidsieck, op. cit. p. 116.

4. P.P. p. 318.

liaisons de l'être avec l'espace et le temps. Par le fait que l'être est au monde il se remplit d'espace et de temps de sorte que "c'est par le temps qu'on pense l'être";(1) et il y a une spatialisation du temps.(2) Ainsi Merleau-Ponty complète l'idée en disant que nous comprenons le temps comme la mesure de l'être.(3)

Quand on dit que le temps est la mesure de l'être, il ne s'agit pas de réduire l'être au temps, mais précisément d'aborder l'être à travers le temps.(4) Il nous faut encore préciser à propos de l'implication de l'être au temps que chez Merleau-Ponty le temps n'est pas envisagé comme une succession de maintenant (5) et encore moins comme une forme à priori de la sensibilité comme chez Kant. Le temps, écrit Merleau-Ponty, il faut le comprendre "comme système qui embrasse tout".(6) Le temps communique l'être, de façon que ce qui y est est situé à un présent. L'être n'est pas un concept, il est plutôt verbal, (Wesen); et le verbe opère dans le temps.

L'être fait son apparition au monde. L'être est au monde. L'être est au monde, et "je signerai à l'être un point sur la terre".(7) Si l'être est temporel il est aussi spatial, puisque l'espace est en quelque sorte le temps vécu. L'être prend place dans l'espace et le temps, non au sens que l'espace et le temps précèdent l'être, mais en tant que l'apparition de l'être ne peut se faire que dans l'apparaître. Nous ne pouvons pas penser l'être placé dans un lieu précis comme la chose, mais par contre il n'est pas non plus l'ensoi pur. Il est partout et nulle part. Nous n'avons pas devant nous un être absolu, ni des individus purs, ni des

---

1. P.P. p. 495.

2. P.P. p. 474.

3. P.P. p. 381.

4. R.C. p. 155.

5. P.P. p. 472.

6. V.I. p. 244.

7. V.I. p. 152.

essences sans lieu ni date.(1) L'être n'est qu'être situé. L'espace, aussi bien que le temps, ne peut pas être compris comme le vide où se placent les choses les unes à côté des autres. A ce sujet Merleau-Ponty explique : "L'espace n'est pas le milieu réel ou logique dans lequel se disposent les choses, mais le moyen par lequel la position des choses devient possible".(2) Et alors l'espace est plutôt un système indivisible des actes de liaison de l'expérience perceptive.

Il me semble que lorsque Merleau-Ponty dit qu'"il y a quelque chose" ou simplement qu'"il y a", il veut dire que l'être appartient à la facticité. Et quand il dit qu'"il y a cohésion" il veut, en s'écartant de la causalité, dire d'une manière différente qu'il y a un seul être. De même que quand il dit "il y a" on ne cherche pas la cause du "il y a" mais on affirme avec sûreté sa facticité; et quand on dit "il y a cohésion" on entend dire que, derrière la multiplicité des perspectives, il y a unité, c'est-à-dire la simultanéité de toutes les durées réelles et possibles: "il y a la cohésion d'un bout à l'autre d'un seul Etre."(3)

Le temps et l'espace ne fractionnent pas l'être, mais ils le revêtent de spatialité et de temporalité à mesure qu'une subjectivité vient briser la plénitude de l'être en-soi et y dessiner des perspectives. L'être au monde, c'est-à-dire de situation, celui qui est impliqué dans l'espace et dans le temps est aussi lié à une subjectivité qui participe elle aussi à l'être de l'espace et du temps.(4) Ce qui nous a conduit à considérer l'être au monde dans le système: Etre-Homme-Monde.

---

1. V.I. p. 154.  
 2. P.P. p. 281.  
 3. V.I. p. 150.  
 4. V.I. p. 46.

## CHAPITRE I

### LE SYSTEME: ETRE-HOMME-MONDE

..."il ne reste qu'à chercher ce que c'est que le monde, et la vérité, et l'être, aux termes de la complicité que nous avons avec eux."(V.I. p. 144.)

Etre au monde indique une présence dans le sensible aussi bien que dans le temporel et le spatial. L'être se manifeste dans le monde. Autrement dit le monde est son lieu d'apparition. L'apparition se fait à la conscience. Si l'être est ce qui apparaît à la conscience, le phénomène est donc l'accès à l'être. Maintenant on arrive à mieux comprendre pourquoi la perception est chez Merleau-Ponty le phénomène "fondamental"(1) et "central"(2) de toute philosophie. C'est parce qu'il y a la perception de ce monde-ci que nous pouvons dire: "il y a". Nous ne pouvons pas nous retirer du monde perçu et nous détacher du phénomène pour pouvoir dire que "l'être est". Le monde phénoménologique est la fondation de l'être, écrit Merleau-Ponty et non l'explicitation d'un être préalable.(3) Cette affirmation que nous trouvons dans l'oeuvre "Phénoménologie de la perception" devient plus radicale dans "Le Visible et l'invisible", où Merleau-Ponty écrit: "Ce monde perceptif est au fond l'Etre".(4)

L'être qui est au monde implique un système qui est appelé ici "Etre-Homme-Monde". Il ne s'agit pas d'un système instauré à partir d'un raisonnement. Il est fondé sur le fait qu'il y a être, qu'il y a monde et que nous y sommes. Ce n'est pas une conclusion, mais plutôt une constatation du fait. Et ici on ne cherche ni à expliquer, ni à justifier ce

---

1. P.P. p. 54.  
 2. P.P. p. 55.  
 3. P.P. p. XV.  
 4. V.I. p. 223.

système. On ne doit pas chercher à le comprendre à partir du principe de causalité, ni sur le mode de sujet et d'objet. En général on croit avoir compris une vérité quand on l'a distinguée des autres. Ici c'est le contraire; la distinction peut obscurcir la question. Il faut envisager le système à partir des points communs et à partir des implications et convergences plutôt qu'à partir des divergences.

Qui est le premier, l'être, l'homme ou le monde ? Heidegger, dit Merleau-Ponty a voulu accéder à l'être à travers le Dasein.(1) Chez Merleau-Ponty on a l'impression qu'il y a un primat de l'être, puisque l'homme et le monde sont dans l'être, mais on a vu que le monde est fondation de l'être et que l'homme est le révélateur et l'interprète de l'être. De sorte qu'il y a une implication c'est-à-dire que l'un est enlisé dans l'autre. L'homme est au coeur de l'être et en plein monde; l'être fait irruption dans le monde et éclate dans l'homme; par contre l'image que l'homme se fait du monde n'est composée qu'en partie avec l'être,(2) et le monde est pour l'homme le milieu naturel et le champ de toutes ses pensées et de toutes ses perceptions explicites.(3)

Alors, car la relation est réciproque, le monde et l'être ont trouvé l'homme, l'ont atteint; autrement dit le monde et l'être ne sont pas le monde et l'être sans enclure l'homme. A son tour l'homme ne peut pas nier le monde et l'être sans se nier de même qu'il ne peut pas parler sans penser l'être et le monde. L'être, l'homme et le monde forment un système où les articulations des parties sont enchevêtrées et où il y a un empiétement des unes sur les autres.

Le système: Etre-Homme-Monde ne désigne pas trois réalités rigides et figées, mais il se pose au centre de la

---

1. R.C. p. 153.

2. P.P. p. 318.

3. P.P. p. 425.

pensée comme source de tout questionnement et de tout mouvement d'inquiétude. Il est le noyau de toutes les démarches de la philosophie, dès ses origines jusqu'aujourd'hui. Dans cette étude tel système englobe et unifie tout ce qu'on a déjà dit et tout ce qu'on dira auparavant. Le système: Etre-Homme-Monde constitue une trilogie, ou un horizon tridimensionnel où s'articule tout mode d'être, toute pensée et toute parole. Rien ne lui échappe. Il est toute philosophie. Même si on parle d'un être nécessaire qui implique l'idée d'éternité, il nous faut y prendre contact, puisque l'idée d'éternité, selon Merleau-Ponty ne doit pas être saisie d'un sujet intemporel, mais elle doit être recherchée au coeur de notre expérience du temps.(1)

La tâche de pénétrer les secrets ou les mystères de l'être, de l'homme et du monde appartient à la philosophie, car elle est la seule à aller jusqu'au bout de l'effort pour savoir ce que c'est que le monde, l'être, la vérité, l'histoire.(2) La science reste dans un contact partiel, fondé sur l'expérience dans la mesure où elle est avérée et éprouvée. La science ne dépasse pas le calcul physique et la simple analyse historique ou sociologique. Elle n'est qu'un regard de surface.

La philosophie, au contraire, veut être notre contact total avec le monde et l'être. Elle interroge l'homme, et à mesure que celui-ci est vivant dans le monde et habitant dans l'être; elle interroge à la fois le monde et l'être. La philosophie n'est pas la seule à interroger; elle se laisse interroger par l'homme, l'être et le monde; et enfin l'interrogation se retourne sur la philosophie elle-même. Pour cela la philosophie veut être le contact total, dit Merleau-Ponty,

---

1. P.P. p. 475.

2. V.I. p. 146.

de celui qui "habitant du monde essaie de se penser dans le monde, de penser le monde en lui-même, de démêler leurs essences brouillées et de former la signification "Etre".(1) D'après ce qu'on vient de dire on peut sentir les implications mutuelles du système: être-homme-monde. Les implications seront abordées plus attentivement dans les parties qui suivent de ce chapitre et dans les chapitres suivants. Pour l'instant on ne va que les annoncer pour signaler et relever l'articulation unitaire du système.

Dans la complexité d'implications apparaît d'abord qu'"il n'y a pas de monde sans un être-au-monde".(2) S'il n'y avait pas quelque chose on ne pourrait pas parler d'un monde, mais comme "il y a quelque chose", cet "il y a" ne pouvait être que dans le monde. Après on signale que l'homme est impliqué dans le monde, une implication qui est inaugurée par le corps et complétée par un moi. Enfin, aussitôt que je me rends compte de mon implication dans le monde, je m'aperçois que le monde que je perçois n'est pas seulement mon monde, "c'est en lui que je vois se dessiner les conduites d'autrui".(3) Par conséquent l'éventail des implications s'étend et on voit par là "l'implication des hommes dans le monde, et des hommes les uns dans les autres"(4). Cela nous conduit à conclure que mon monde et tous les mondes acquis sont découpés dans un monde primordial. Ce monde primordial est le monde unique, que je n'aperçois pas, mais qui constitue l'unité de tous les mondes perçus.

Ainsi le monde doit être considéré comme "unité primordiale de toutes nos expériences à l'horizon de notre vie et terme unique de tous nos projets".(5) On ne peut pas

---

1. V.I. p. 146.  
 2. P.P. p. 494.  
 3. P.P. p. 310.  
 4. V.I. p. 117.  
 5. P.P. p. 492.



oublier, cependant, que le secret ou le mystère du monde que nous cherchons doit être contenu dans mon contact avec ce monde même et dans mon contact avec l'être brut.

### 1.1. Le corps, véhicule de l'être-au-monde

Les doctrines de la philosophie contemporaine se développent en général en dehors des définitions. Dans la mesure où la pensée de notre époque le permet et inspirés par ses lignes fondamentales, nous pouvons dire que la philosophie contemporaine a défini l'homme comme l'être dans le monde. Sans doute ce n'est pas une définition au sens classique puisque plutôt que donner les caractéristiques de la nature humaine, elle nous montre un état ou une situation de l'homme. En effet être homme c'est être en situation. Tout de même cette définition, est-elle vraie ou est-elle une pseudo définition, nous apporte un sens profond des implications humaines.

Dans cette définition, l'homme, d'une part, ne peut pas être considéré comme une chose parmi les autres choses et d'autre part, il ne peut pas être considéré comme conscience pure. Dans les deux cas il cesse d'être l'être-dans-le-monde. En tant que chose, l'homme coexisterait avec les autres choses sans les transcender; en tant que conscience pure il serait délié du monde, un pur regard du dehors sans aucune implication au monde.

L'étude de l'homme en tant que l'être-dans-le-monde n'est qu'un pas vers la profondeur de notre insertion dans le

monde et dans l'être. Ainsi cette partie ne doit être comprise que comme une explicitation de notre ouverture à l'être et de notre accès au monde, ouvert par la perception et inauguré par le chemin sensoriel et par la présence corporelle. Dire que nous sommes l'être-dans-le-monde, signifie avoir un monde, et avoir un monde implique de ne connaître qu'une existence incarnée.

Avoir un monde et avoir une existence incarnée au fond revient au même, parce que l'un est impliqué dans l'autre; autrement dit il n'y a pas d'incarnation sans un monde. Cela veut dire que nous sommes incarnés dans un monde. Cette implication impose aussi la présence du corps. Il faut bien pourtant, écrit Merleau-Ponty, "que mon corps soit engrené lui-même sur le monde visible"(1). Si nous sommes incarnés dans le monde nous le sommes au moyen d'un corps, ou parce que nous sommes corps. Le corps, qui nous donne la possibilité de l'existence incarnée, est aussi, écrit Merleau-Ponty, "notre moyen général d'avoir un monde."(2) Etre corps implique en effet l'existence, aussi bien que le monde auquel nous restons noués. Le corps est toujours le point de référence. Il est notre point de vue sur le monde.(3)

Le corps est un moyen général parce qu'il peut nous ouvrir un monde biologique en tant qu'il se borne à instaurer un système de rapports déterminés par les gestes nécessaires à la conservation de la vie. Il peut aussi dépasser

---

1. SS. p. 210.

2. P.P. p. 171. Dans ce même sens Merleau-Ponty écrit: "Puisque l'homme n'est pas présent immédiatement à tout, mais plus spécialement à un corps, à une situation, et, à travers eux seulement au monde".V.I. p. 98.

3. Cette idée de Merleau-Ponty est sans doute inspirée par ce passage de P. Voyer: "C'est autour du corps et à partir du corps, c'est-à-dire en référence à lui que s'établit l'organisation de l'espace". (Le dialogue corporel, Ed. Doin, p. 21.

ces premiers gestes et organiser un comportement habituel. Et enfin il peut projeter un monde culturel dans la mesure où il construit des instruments qui dépassent essentiellement les moyens naturels du corps. A tous les niveaux, c'est le corps le responsable en tant qu'il est la puissance originaire, c'est-à-dire un "système ouvert sur le monde", (1) et, en tant que tel, il est la puissance motrice qui déchaîne tout mouvement, depuis le dépassement physique jusqu'aux mouvements expressifs.

Le corps est donc la "structure stabilisée de l'existence" (2) ce qui constitue "notre ancrage dans le monde". (3) De sorte que le corps se pose comme "le véhicule de l'être-au-monde, et avoir un corps c'est pour un vivant se joindre à un milieu défini, se cofondre avec certains projets et s'y engager continuellement". (4)

Ces mots de Merleau-Ponty synthétisent tout ce qu'on vient de dire, c'est-à-dire que le corps est obligatoirement une présence au monde et une présence qui est précisément une inhérence au monde. Le corps comme véhicule ne veut pas dire qu'il transporte quelqu'un pour le déplacer sur quelque chose; au contraire il coïncide avec le voyageur, il est celui qu'il porte et il se confond avec le monde où il inaugure un système de mouvement, corrélatif au mouvement du monde et de l'être. Le corps comme véhicule signifie que j'ai une expérience de mon corps, mais en plus une expérience de mon corps dans le monde. Je suis mon corps dans le monde. Ainsi le corps n'est pas un simple médiateur, encore qu'il l'apparaît selon certains mots de Merleau-Ponty (5) mais il est

- 
1. P.P. p. 168. Et encore: "L'épaisseur du corps /.../ est le seul moyen que j'ai d'aller au coeur des choses". V.I.p.178.
  2. P.P. p. 369.
  3. P.P. p. 169.
  4. P.P. p. 97.
  5. P.P. p. 169. Par exemple Merleau-Ponty dit: "l'habitude ne réside ni dans la pensée ni dans le corps objectif, mais dans le corps comme médiateur d'un monde.

"dans le monde comme le coeur dans l'organisme".(1) Cette figure du coeur écarte toute idée d'un corps médiateur. Dans ce sens, le corps comme coeur communique avec tout l'organisme en général et avec chaque partie en particulier. Cette communication est plutôt communion d'un dynamisme, celui de la vie. De même que le coeur, le corps maintient le mouvement de la vie, il anime, il nourrit sans cesse le spectacle du visible avec qui il forme un système. Dans ce système de relations d'inhérence mon corps se présente comme celui qui est le pivot ou le centre du monde, "le terme inaperçu vers lequel tous les objets tournent leur face".(2)

En effet le corps, ou l'homme en tant que corps, habite le monde, le monde est sa maison. Il fait partie du monde, il est monde. Ainsi que "le monde n'est en un sens que le prolongement de mon corps".(3) Merleau-Ponty explicite cette inhérence du corps au monde en disant qu'"il ne faut pas dire que notre corps est dans l'espace ni d'ailleurs qu'il est dans le temps. Il habite l'espace et le temps".(4) De sorte que le corps n'est pas un objet parmi tous les objets, mais il est défini comme le véhicule de l'être-au-monde. A ce niveau mon corps m'apparaît comme posture en vue d'une certaine tâche soit actuelle soit possible. La spatialité de mon corps ne doit pas donc être considérée comme celle des objets extérieurs qui ont une spatialité de position; ils sont placés ici et là, mais il s'agit d'une spatialité de situation. Mon corps est situé. Je suis en situation. En ce sens j'ai mon corps "non seulement comme système de positions actuelles, mais encore et par là même comme système ouvert d'une infinité de positions équivalentes dans d'autres orien-

---

1. P.P. p. 235.

2. P.P. p. 97.

3. V.I. p. 83. Dans une note de travail Merleau-Ponty explicite de façon très positive les rapports du corps avec le monde: "les choses sont le prolongement de mon corps et mon corps est le prolongement du monde, par lui le monde m'entoure". V.I. p. 308.

4. P.P. p. 162.

tations".(1) Par conséquent le monde que mon corps organise n'est pas fondé à partir d'un schéma corporel pré-établi et limité à un certain niveau des rapports; le schéma est dépassé. Mon monde est ouvert. Il se constitue de positions actuelles et de positions nouvelles et possibles.

La mondanéité de mon corps n'est pas donc la mondanéité du milieu (Umwelt), d'un monde à dimension géographique, qui constitue le monde de l'animal. Mon corps me donne un monde, en m'ouvrant à lui, où les rapports dépassent la dimension géographique pour atteindre la dimension de la conscience. C'est le monde (die Welt) toujours ouvert et inachevé. Cette ouverture et cet inachèvement signifient alors rompre les déterminismes de la nature biologique et physique et avoir le pouvoir d'étendre les horizons de la mondanéité, mais en ayant toujours le corps comme le centre du mouvement en tant que système de puissances motrices. "Si l'homme se lève au milieu du monde et transforme les automatismes il le doit à son corps, à son cerveau".(2)

A partir de cette citation et d'après ce qu'on vient de dire on peut signaler, pour mieux comprendre le corps comme le véhicule de l'être-au-monde, trois points:

A) - Bien que le monde de l'homme dépasse le milieu il ne le supprime pas, en d'autres termes le monde de mon corps ne se construit qu'à partir d'un milieu, il y commence précisément. Par conséquent on doit dire que l'homme a, non seulement, un milieu mais encore un monde.(3) Ainsi, mon corps dépasse les rapports établis par les comportements réflexes fondés à partir des stimulations physiques et chi-

---

1. P.P. p. 165.

2. Bergson, cité sans référence par Merleau-Ponty dans E.P. p. 36.

3. P.P. p. 102.

miques sur les terminaisons sensorielles.(1) Notre corps comme le dit Merleau-Ponty "est un être à deux feuillets, d'un côté chose parmi les choses et, par ailleurs, celui qui le voit et les touche".(2) Le corps, en tant que voyant et touchant, transcende le monde des choses, sans les quitter. Il jouit donc d'une double appartenance; il appartient à la fois à l'ordre de l'"objet" et à l'ordre du "sujet".(3) Il dévoile donc en tant que "sujet" les relations inspirées par le regard réflexif qui lui donne la possibilité de dilater le monde, par des habitudes, par des instruments (le cas du bâton de l'aveugle) et tout ce qui compose le monde de la culture. Par là il peut encore créer des nouveaux sens, être expressif et les communiquer. De sorte qu'un mouvement normal peut acquérir une nouvelle dimension, par exemple les mouvements de jambes et du corps peuvent devenir danse avec une échelle étendue de significations différentes. Les nouvelles dimensions naissent, à proprement parler, des utilisations de mon corps. Ces différentes utilisations du corps "révèlent différentes cristallisations d'un polymorphisme initial du corps comme véhicule de l'être-au-monde".(4) Cette puissance motrice et polymorphe fait que mon monde est un monde ouvert en contrepartie du milieu qui est plus au moins fermé.

B) - On peut encore conclure que le corps est le seul responsable de notre insertion dans le monde. Le fait même par lequel l'homme a le pouvoir de surmonter les automatisme, il le doit au corps. Merleau-Ponty développe largement le rôle du corps comme véhicule de l'être-au-monde dans une analyse des maladies et du comportement des malades. Je ne donne ici que les résultats des réflexions pontyennes, puisqu'elles nous amèneraient à des longues digressions.

---

1. S.C. p. 55 et ss.

2. V.I. p. 180.

3. V.I. p. 181.

4. SS. p. 126.

Pour les malades le corps n'est plus un médiateur effectif, il dévient une masse amorphe, inutilisée et incapable de dévoiler les rapports avec le monde. Par exemple le malade qui n'arrive pas à montrer son nez encore qu'il sache ce que c'est qu'un nez. Ou l'hystérique qui paralyse les bras ou les jambes comme une auto-punition. Le malade veut donc couper ses rapports avec le monde par une non utilisation des fonctions de son corps.(1)

Cette même perspective de notre corps comme unique voie d'insertion au monde, on peut la saisir des théologies et des philosophies qui professent la doctrine de l'homme constitué d'âme et de corps.(2) La mort est considérée comme la séparation de l'âme et du corps, et dans la mort se fait la coupure avec le monde. Le corps est réduit à des rapports physiques et chimiques. L'âme immortelle en se séparant du corps perd le contact avec ce monde-ci.

C) - Enfin le dépassement du milieu par mon corps et la compréhension de celui-ci comme le véhicule de l'être-au-monde relèvent le phénomène de l'habitude comme un phénomène qui lui est propre, puisque l'habitude "exprime le pouvoir que nous avons de dilater notre être-au-monde, ou de changer d'existence en nous anexant des nouveaux instruments".(3)

L'habitude, soit l'habitude motrice comme extension de l'existence, soit l'habitude perceptive (4) comme

---

1. P.P. p. 94. et ss.

2. Merleau-Ponty dans plusieurs reprises aborde la question de l'âme et du corps, soit dans "Le Visible et l'invisible" soit dans "L'Oeil et l'esprit", soit dans la "Structure du comportement" soit dans "L'Union de l'âme et du corps chez Malebranche, Biran et Bergson.

3. P.P. p. 168.

4. P.P. p. 178.

acquisition d'un monde, est un pouvoir de dilatation de notre monde. Ce pouvoir dépasse les automatismes, mais n'est pas une connaissance. Il est, dit Merleau-Ponty, un savoir qui appartient au corps.(1) Par exemple le savoir de la main pour dactylographier. Elle se déplace sur le clavier sans savoir indiquer les lettres correspondantes. L'espace du clavier s'intègre pour ainsi dire à l'espace corporel du dactylographe. S'habituer serait donc "faire participer les objets à la voluminosité du corps propre".(2) L'exemple le plus frappant et souvent cité par Merleau-Ponty est celui du bâton de l'aveugle.(3) L'aveugle perçoit par le bâton. L'habitude, complète Merleau-Ponty, "ne réside ni dans la pensée ni dans le corps objectif, mais dans le corps comme médiateur du monde".(4) C'est ainsi que l'on peut dire que l'habitude n'appartient au corps qu'en tant qu'il est véhicule de l'être-au-monde.

Avant conclure cette partie il convient de remarquer que le corps est "le miroir de notre être".(5) Il est à l'origine de tous nos mouvements. C'est lui qui peut à la fois me fermer au monde et peut m'ouvrir à lui, et m'y mettre en situation. A ce niveau Merleau-Ponty accorde une attention tout particulière à la compréhension du corps comme être sexué.(6) La sexualité développe un rôle fort significatif dans les rapports du corps comme le véhicule de l'être-au-monde. Sans entrer en détail dans la réflexion pontyenne, on peut résumer la question dans ces mots: "Si l'histoire sexuelle d'un homme donne la clef de sa vie, c'est parce que dans la sexualité de l'homme se projette sa manière d'être à l'égard du monde, c'est-à-dire à l'égard du temps et à l'égard

---

1. P.P. p. 168.

2. P.P. p. 168.

3. P.P. p. 167.

4. P.P. p. 169.

5. P.P. p. 19.

6. P.P. p. 180 et ss.



des autres hommes".(1) La sexualité n'est pas donc simplement un point dans le corps qui peut me mettre en rapport au monde et à autrui, mais elle est aussi et spécialement une source inspiratrice de tous mes rapports avec eux. Elle touche même le phénomène du langage.

Le corps donc est un noyau significatif qui fait du corps éminemment un "espace expressif". Sur ce point on reviendra plus tard; maintenant on va tenter de comprendre notre implication dans l'être.

## 1.2. L'implication dans l'être

Le monde implique l'être de même que le corps implique le monde. L'existence incarnée implique le corps de même que l'être-au-monde implique le monde et l'être. Il ne reste donc qu'à "chercher ce que c'est le monde, et la vérité et l'être aux termes de la complicité que nous avons avec eux!" (2) Si nous pouvons parler de l'ouverture à l'être, de l'accès au monde, de l'être-au-monde, du langage, du moi et d'autrui c'est parce que nous sommes dans l'être et parce qu'il y a quelque chose.(3) Notre complicité avec le monde, la vérité, et l'être nous ouvre la possibilité d'être en contact direct avec eux et y avoir une présence immédiate. Il ne nous

---

1. P.P. p. 185.

2. V.I. p. 144.

3. V.I. p. 170.

reste qu'à remettre l'être "dans le tissu de notre vie".(1)  
Ainsi on est placé dans l'être pour le voir du dedans.

La tâche de la philosophie consiste à dévoiler cette implication ou complicité par laquelle nous faisons partie du monde, de la vérité et de l'être. De sorte que l'ouverture à un monde naturel et historique n'est pas une illusion et n'est pas un "a priori", c'est notre implication dans l'Être".(2) L'implication à l'être est responsable de notre ouverture à un monde et, d'une certaine manière, elles coïncident l'une avec l'autre. Tout d'abord on peut se demander en quoi consiste notre implication ou notre complicité avec l'être. L'implication à l'être veut dire que nous avons un "rapport fondamental" avec l'être. Tel rapport n'est pas compris et ne s'organise pas sur le mode d'une rencontre de deux objets extérieurs l'un à l'autre, mais comme une rencontre qui se fait à l'intérieur, où les deux parties sont déjà là, car nous sommes dans l'être, et nous ne pouvons pas le quitter sans cesser d'être. Merleau-Ponty explique que nous pouvons fuir le monde social dans la nature, nous pouvons fuir le monde réel dans celui de l'imaginaire, mais nous ne pouvons "fuir l'être que dans l'être".(3) Dans ce sens nous ne pouvons pas parler de l'être ou le penser du dehors; nous ne pouvons pas l'oublier sans nous même tomber dans l'oubli. Certes nous pouvons nous déraciner de lui par de fausses réflexions comme celles de l'explication causale, mais tout de même nous demeurons dans l'être. Il nous faut donc, et il n'y a pas d'autre choix, nous placer dans l'être dont nous tretons, au lieu de le regarder du dehors.(4)

Notre rapport fondamental dans l'être révèle que nous sommes de l'être et que l'être se donne à nous. L'impli-

---

1. V.I. p. 157.

2. V.I. p. 117.

3. P.P. p. 413. "L'ouverture à l'être nous empêche de feindre de n'être pas". V.I. p. 170.

4. V.I. p. 157.

cation à l'être ne se déploie pas dans un seul sens: "nos rapports avec lui (l'être) comportent un double sens, le premier selon lequel nous sommes siens, le second selon lequel il est nôtre".(1) La complicité est réciproque, de nous avec l'être et de l'être avec nous. Je suis dans l'être, il me tient en lui, il me fait être; l'être est en moi, je le manifeste, je suis son interprète. Ou comme le dit Emmanuel Levinas: "nous faisons partie du jeu de l'être et nous sommes partenaires de la révélation".(2)

Notre manifestation de l'être se dévoile sur une double dimension. Premièrement je manifeste l'être en tant que je suis un en-soi, une chose parmi les choses, un simple mode d'être de l'être. Deuxièmement je manifeste l'être en tant que je suis capable de faire progresser la manifestation de l'être dans la parole et dans l'art. Je suis ici compréhension de l'être, ou, en d'autres termes, la manière dont l'homme existe est telle qu'il peut comprendre l'être. Selon Heidegger notre compréhension de l'être signifie une manière propre d'exister qui recèle en soi même le souci de l'existence de l'être. Autrement dit comprendre l'être c'est se soucier de lui.(3) Il convient de signaler que les deux dimensions son inséparables en nous.

Dans cette compréhension se fonde le rapport du philosophe avec l'être qui n'est pas le "rapport frontal du spectateur et du spectacle, écrit Merleau-Ponty, mais il se déploie sur le mode d'une complicité, "un rapport oblique et clandestin".(4) La complicité et la clandestinité veulent dire donc que les rapports du philosophe avec l'être ne sont pas pleinement clarifiés. Ce qui apparaît clairement par là

---

1. E.P. p. 11.

2. Levinas, E. op. cit. p. 117.

3. Heidegger M. L'Etre et le Temps, p. 234.

4. E.P. p. 22.

c'est que la tâche de la philosophie est une tâche humaine et que philosopher est en dernière analyse s'enfoncer dans la situation humaine, puisque c'est en nous et en nous seulement que nous pouvons toucher l'intérieur de l'être.(1)

La philosophie doit donc s'enfoncer et nous enfoncer dans la profondeur de notre insertion dans l'être qui est aussi notre implication et notre complicité avec lui. "Ce que j'appelle profondeur n'es rien ou c'est ma participation à un Etre sans restriction, et d'abord à l'être de l'espace par delà tout point de vue". (2) Pénétrer la profondeur n'est autre chose que vouloir mettre à nu notre implication avec l'être, c'est-à-dire laisser être telle qu'elle est notre appartenance à l'être.

La profondeur où la philosophie plonge, et avec elle nous même y plongeons, on l'a déjà signalé, ne doit pas s'effectuer par une maîtrise de l'être, ni de notre rapport avec l'être. Merleau-Ponty explicite clairement que "notre rapport avec l'être ne se manifeste pas par une maîtrise de l'être".(3) L'attitude qui consiste à vouloir maîtriser et contrôler le contenu de la pensée est très répandue dans l'occident. La philosophie a été envahie par un "esprit scientifique" qui s'occupe à proprement parler "d'un aspect ou d'un degré de l'Etre".(4) Merleau-Ponty croit qu'il faut chercher dans l'orient la pureté de nos rapports avec l'être. Les philosophies de l'orient sont, pour lui, celles qui se présentent comme écho de notre rapport avec l'être (5); ainsi les philosophes occidentaux peuvent apprendre d'elles à retrouver notre rapport fondamental et primordial avec l'être, qui se déroule en dehors de la maîtrise.

- 
1. E.P. p. 12.
  2. O.E. p. 46.
  3. SS. p. 168.
  4. SS. p. 187.
  5. SS. p. 169.

Précisons encore un point. L'analyse de notre rapport avec l'être qui révèle notre implication et notre complicité avec lui nous rend compte qu'il y a "deux modes d'être et deux seulement : l'être en soi qui est celui des objets étalés dans l'espace, et l'être pour soi qui est celui de la conscience".(1)

Notre intention, maintenant, est de suivre le domaine de la conscience comme une manière de manifester notre complicité avec l'être. Dans ce domaine nous trouvons le moi, mais non pas un moi solipsiste; au contraire nous trouvons un moi face à autrui qui est lui aussi "une des formes empiriques de l'enlissement dans l'Etre".(2)

---

1. P.P. p. 401.

2. V.I. p. 101.

## C H A P I T R E    I I

### MOI

"Un jours et une fois pour toutes quelque chose a été mis en train qui, même dans le sommeil, ne peut plus s'arrêter de voir, ou de ne pas voir, de sentir, ou de ne pas sentir, de souffrir ou d'être heureux, de penser ou de se reposer, en un mot de s'"expliquer" avec le monde".(P.P. p. 465.)

Merleau-Ponty a expressement dit, et nous l'avons vu dans le chapitre précédent, qu'il n'existe que deux modes d'êtres : celui des êtres en soi simplement étalés dans l'espace et celui des êtres pour soi doués d'une conscience, dans laquelle ils ont le savoir d'être dans le monde et de connaître leur être. C'est dans le domaine du pour soi qu'on va maintenant essayer de saisir la pensée pontyenne sur la présence du moi, pour ensuite déployer le domaine de la conscience et du moi en situation au monde et à autrui, et enfin dans le prochain chapitre toucher la coprésence du moi avec autrui.

Il ne s'agit pas d'entrer ici dans le vaste domaine des réflexions sur la subjectivité chez Merleau-Ponty, encore qu'elles soient très significatives en particulier sur la question de la conscience perceptive. La réflexion pontyenne sur la subjectivité commence dès l'oeuvre "La Structure du comportement" par une analyse des actes réflexes en passant par le "Cogito", "autrui" et le "monde humain" de la "Phénoménologie de la perception" et par l'analyse de la découverte de la subjectivité et l'abordage de l'intersubjectivité dans "Signes", jusqu'aux traces caractéristiques du "moi" et "autrui" éparses dans "Le Visible et l'invisible" et dans les Notes de Travail". Le sujet percevant, on peut dire que c'est celui qui constitue le seuil d'entrée dans le monde des préoccupations pontyennes vers la compréhension du moi et de la conscience. La position du moi et de la conscience, comme on le verra tout à l'heure, se fait selon Merleau-Ponty en

dehors des visées dualistes. Sans doute l'accent mis par Merleau-Ponty sur le monde sensible et le corps, comme sujet de la perception, a dépassé le dualisme cartésien dont la subjectivité entièrement intérieure du "je pense" se pose en deçà du monde, celui-ci étant comme celui qui est la "res extensa" complètement extérieure.

Ce chapitre se limite à tracer les horizons du monde subjective de la pensée pontyenne. Telle tâche serait déployée par la vision d'un moi où il y a un "je" et la vie d'une conscience en situation au monde.

Dans les premières parties de cette étude, on a parlé de la perception, d'un accès au monde, d'un engagement, de l'être au monde, du corps, et un peu plus loin on parlera de l'ouverture expressive et du langage; mais enfin on peut se demander: qui est au monde? Qui s'engage? Qui est le sujet de la perception? Qui est le sujet parlant? A qui appartient le corps? Quand je dis par exemple: mon corps, ou alors ma main droite touche ma main gauche, ces possessifs et tous les autres, à qui font-ils référence? Peut-être ces questions peuvent être résumées en celle-ci: qui constitue l'unité de notre existence? De toute façon le fond de la question reste le même; et ce sont là les questions, ou la question, qui peuvent nous conduire à la compréhension de la position du moi chez Merleau-Ponty.

Il convient pour commencer de s'interroger sur le sens que l'on doit attribuer à ces questions dans la pensée pontyenne. Certes il faut le chercher en dehors des positions de l'idéalisme et du réalisme, encore que Merleau-Ponty, dans son effort pour les dépasser, semble osciller entre le subjectivisme d'un ego de la conscience formelle et l'objectivisme du monde. La philosophie de Merleau-Ponty, écrit F. Alquié, "affirme à la fois le primat du moi et le primat du monde, et prétend ainsi dépasser l'alternative de l'idéalisme,



pour lequel tout est objet de conscience, et du réalisme qui insère les consciences dans le déroulement objectif d'un Monde en soi, celle de l'explication scientifique et de la réflexion philosophique".(1) Il ne s'agit pas d'une oscillation au sens de doute ou de tâtonnement, mais au sens d'empiètement, où le moi, la conscience, s'enlisent dans le monde et où il n'y a pas les traces profondes du dualisme cartésien. (2) Merleau-Ponty déclare que, de même que "la distinction du sujet et de l'objet est brouillée dans mon corps", (3) la distinction du moi et du monde l'est aussi. Cette brume qui recouvre les rapports du moi avec le monde chez Merleau-Ponty, et je crois chez tous ceux qui essaient d'outrepasser le dualisme, peut se caractériser dans cette affirmation : "Le corps est un moi naturel".(4) Il y a un moi mais il est naturel, c'est-à-dire il y a une subjectivité mais elle n'est pas totalement étrangère au monde, et le monde n'est pas une réalité complètement extérieure.(5)

Je suis au monde, nous sommes au monde, mais enfin comment peut-on le savoir ? Merleau-Ponty explique de la fa-  
sui-vante: "Moi qui suis au monde, de qui apprendrais-je ce que c'est qu'être au monde, sinon de moi, et comment pourrais-

- 
1. Alquié, F. "Une philosophie de l'ambiguïté", Fontaine, no. 59, p. 58.
  2. Cette oscillation apparaît dans l'analyse même de F. Alquié, puisque avant la citation ci-dessus, il avait écrit: "C'est le corps qui est ici (dans le problème de l'incarnation) principe, et fondement de l'objet. Et l'on voit s'instituer une sorte de métaphysique corporelle, de matérialisme non scientifique et mécaniste". Alquié, op. cit. p. 55. Note: la parenthèse dans la citation c'est à nous.
  3. SS. p. 211.
  4. P.P. p. 239.
  5. Merleau-Ponty écrit: "le monde est tout au dedans et je suis tout hors de moi". Ce sujet sera repris en peu plus loin.

je dire que je suis au monde si je ne le savais ?"(1) J'apprend de moi même que je suis au monde. Avant de dire que je suis au monde, je le savais. Comment pouvais-je le savoir ? Merleau-Ponty répond en disant que "je suis, entre autre chose, savoir".(2) Le moi "premier" est donc savoir. Au début je suis savoir, savoir de moi-même. Mais on peut encore lui demander, qui est ce moi qui m'apprend que je suis au monde et qui est savoir ? La réponse de Merleau-Ponty ne se formule pas dans une définition, mais elle est plutôt éparsée dans son oeuvre. On va essayer de l'atteindre dans ces axes fondamentaux.

La position d'un moi prend son départ ou trouve son piédestal (ni le départ, ni le piédestal ne peuvent être compris comme des points figés) dans la pensée du négatif. Il n'y a pas avant le moi une cause qui le produit, "moi qui s'interroge sur l'être, je ne suis rien. On circonscrit, par cet énoncé, une anti-nature qui est moi : je suis ce qui n'a pas de nature, je suis un rien".(3) Ce n'est pas une cause qui établit le moi, ni l'explication causale que nous fait comprendre le passage d'un je qui est rien à un moi lequel je suis et qui est au monde. L'origine du moi est le vide du négatif, l'anti-nature de ce qui est rien. L'explication de Merleau-Ponty se dévoile au niveau d'une conviction plutôt que d'une constatation: "cette région de l'être qui est la moins éloignée de mon néant constitutif [7..] elle n'est pas un simple objet pour moi, mais je l'appelle mienne".(4) C'est la région de l'être que j'assume en premier lieu, et à proprement parler, elle s'assume et je suis elle qui, au fond, se confond avec le moi que je suis. Par cette même région mienne j'assume ou je peux assumer toutes les autres régions de l'être, y compris autrui.

---

1. V.I. p. 53.

2. V.I. p. 53.

3. V.I. p. 95.

4. V.I. p. 87.

Il est clair, dans la pensée pontyenne, que le moi n'est pas le résultat d'une déduction ou d'une conclusion, mais plutôt la conviction d'une expérience temporelle. Il y a, comme lui-même le dit, une appréhension de moi par moi qui est coextensive à ma vie.(1) C'est cette possibilité d'appréhension qui est moi. "Nous avons l'expérience d'un Je, non pas au sens d'une subjectivité, mais indivisiblement défait et refait par le cours du temps".(2) Le je ne forme pas un homme intérieur, par opposition à l'homme extérieur; d'ailleurs l'homme intérieur n'existe pas, et selon Merleau-Ponty l'un et l'autre sont inséparables; le je est attaché à la temporalité. On va maintenant suivre ces deux points, celui de l'expérience d'un je et celui d'un je lié au temps.

Le je qui est moi ne constitue pas d'une part une subjectivité; et d'autre part il n'y a pas une conscience qui engendre moi. Selon Merleau-Ponty on ne peut pas parler d'une subjectivité puisque l'homme intérieur, au sens de Saint Augustin, n'existe pas. Et quand on parle (et on en a beaucoup parlé) de la découverte de la subjectivité il faut préciser dans quel sens il y a découverte.(3) Suivant toujours des traces de la réflexion pontyenne sur les différentes subjectivités de l'histoire de la pensée, on trouve le moi responsable des ambitions, des audaces, des fuites que Montaigne aimait et que Pascal haïssait; on signale le "je pense" de Descartes en opposition frontale à la "res extensa"; il y a le sujet transcendantal de Kant et aussi le moi de Rousseau, abîme de culpabilité et d'innocence; il y a encore la subjectivité Kierkegaardienne comme la seule manière de se rapporter à l'être.(4)

Face à ces divergentes positions des subjectivités, Merleau-Ponty se tourne vers Heidegger, comme pour chercher

---

1. V.I. p. 82.

2. P.P. p. II.

3. SS. p. 193.

4. SS. p. 191 et ss.

une confirmation de sa critique et de ce qu'il veut dire, et il cite les mots suivants: "ils ont perdu l'être du jours où ils l'ont fondé sur la conscience de soi".(1) (Ce "ils" englobe les fondateurs des différentes subjectivités cités tout à l'heure). Merleau-Ponty continue sa critique adressée à ceux qui parlent d'une découverte d'un moi fondateur de la subjectivité. D'après lui la subjectivité n'attendait pas les philosophes comme l'Amérique attendait les navigateurs et les explorateurs. Les philosophes d'autre part ont voulu la construire, et aujourd'hui, peut-être, il nous faut défaire cette construction. La subjectivité n'est ni une chose à découvrir, ni une chose à construire. Alors le sens de la "découverte" de la subjectivité est "celle de la subjectivité pleine, enlisée dans le monde, [7..7] celle qui a besoin du monde pour être quoi que se soit".(2) La subjectivité se confond avec le moi qui est au monde. Elle n'est pas une chose étrangère au fait que je suis au monde. A ce propos Merleau-Ponty est bien plus incisif et explicite dans ce passage:

"je suis non pas un "être vivant" ou même un "homme" ou même "une conscience", [7..7] je suis la source absolue, mon existence ne vient pas de mes antécédents, de mon entourage physique et social, elle va vers eux et les soutient, car c'est moi qui fais être pour moi(et donc être au seul sens que le mot puisse avoir pour moi) cette tradition que je choisis de reprendre".  
(3)

Il s'agit toujours d'une appréhension de moi pour moi. Le moi qui est le savoir de moi, celui qui sais mon être coïncide avec le moi que je suis. L'être du moi-savoir est en dernière instance l'être qui je suis et qui n'est partagé avec personne. Son sens m'appartient entièrement. Cette appréhension du moi pour moi est au fond une possibilité car l'être du moi-savoir est un non être; par conséquent l'appréhension laisse

---

1. SS. p. 193.

2. SS. p. 194.

3. P.P. p. III.

intacte l'actualité absolue de son être incarné et "le cogito comme expérience de mon être est cogito pré-réflexif".(1) On revient de cette manière sur le point déjà abordé, où je ne suis rien, ce qui veut dire que rien me sépare de moi-même. Le moi qui apprend à moi coïncide avec le moi appréhendé. De sorte que rien, aucune force, soit intérieure, soit extérieure, me signale à moi même.

Merleau-Ponty précise un peu plus clairement le moi que je suis; mais il ne quitte pas son point de vue d'un moi qui se donne à lui-même. "Je suis un champ, je suis une expérience. "Un jour et une fois pour toutes quelque chose a été mis en train qui, même dans le sommeil, ne peut plus s'arrêter de voir, ou de ne pas voir, de sentir ou de ne pas sentir, de souffrir ou d'être heureux, de penser ou de se reposer, en un mot de s'"expliquer" avec le monde".(2) On fait ici un pas vers la compréhension de la position du moi. Les mots de Merleau-Ponty sont suffisamment incisifs pour nous dire que le moi est un événement qui d'une part n'est pas produit comme l'effet d'une cause quelconque, et d'autre part qui est lié à un présent et à un point de vue, par lesquels il établit son unité temporelle. Ce qui écarte l'idée d'un moi comme résultat ou entrecroisement de multiples. Je ne suis pas une série de vues perspectives, ni une série d'actes psychiques, ni même un je central qui rassemblerait toutes ces séries dans une unité synthétique. Je suis, explicite Merleau-Ponty, "une seule expérience inséparable d'elle même, une seule "cohésion de vie" (mot emprunté à Heidegger), une seule temporalité qui s'explique à partir de sa naissance et la confirme dans chaque présent."(3)

---

1. V.I. p. 82.

2. P.P. p. 465.

3. P.P. p. 466.

C'est une seule expérience et une seule "cohésion de vie" qui fondent l'unité du moi. L'unité que je me sais ne vient pas d'un je placé derrière ou à l'intérieur d'une subjectivité, mais elle naît de l'unité de l'expérience et de la cohésion de vie, c'est-à-dire de ce qui est lié par le dynamisme vital. En dernière analyse le moi ne serait qu'une "nouvelle possibilité de situation".(1) Le moi que je suis ne serait que le pouvoir que le moi même se donne de se situer et de se savoir qu'il est en situation. Pour Merleau-Ponty il n'a pas de priorité entre le savoir de soi et le savoir du monde. Savoir et être situé en dernier ressort revient au même; c'est le droit et le revers d'une même chose. Cette position est bien explicitée par Merleau-Ponty dans les mots qui suivent: "la première vérité est bien "je pense" mais à condition qu'on entende par là "je suis à moi" en étant au monde".(2) Il est sans cesse en situation. On reviendra sur ce propos à la fin du présent chapitre; pour l'instant on tentera de compléter la vision du moi en abordant le problème de la conscience.

## 2.1. La conscience

Le thème de la conscience demeure toujours une question très délicate, soit au niveau d'explicitation de ses caractères ontologiques fondamentaux, soit au sens du dévoilement de ses rapports avec un ego. Ces deux questions, en-

---

1. P.P. p. 465.

2. P.P. p. 466.

core que largement traitées, restent fort loin d'être résolues. La conscience, sans doute, recèle dans son sein les secrets de l'existence humaine. Certes, il ne s'agit pas ici d'explicitier les caractères ontologiques que doit posséder la conscience du sujet humain, mais seulement de dégager, relativement au moi, les traits que cette étude implique.

Merleau-Ponty, à plusieurs reprises, comme nous l'avons vu, a affirmé que "tout ce qui existe existe comme conscience ou comme chose, et il n'y a pas de milieu".(1) Comment pourrais-je savoir que je suis conscience ? D'après Merleau-Ponty je suis certain qu'il y a quelque chose, qu'il y a le monde, que nous sommes au monde, mais on ne peut pas dire tout simplement qu'il y a conscience. Ces faits constituent le noyau de toutes les démamarches de notre expérience et notre pensée. Mais quand nous "arrivons" au monde les choses sont déjà là; quand je les perçois j'éprouve qu'elles étaient déjà là avant moi, au-delà de mon champ de vision. Quand j'ouvre les yeux, le monde déjà m'entoure. Il nous précède. Le sujet perçoit les objets comme s'ils étaient plus vieux que lui; autrement dit le je se sent apparaître dans un monde qui est avant lui. Mais enfin, moi, comment pourrais-je dire qu'il y a conscience ? Et comment sais-je que je suis conscience ?

Aussitôt que je peux dire qu'il y a l'être, qu'il y a quelque chose, qu'il y a le monde, je révèle ma condition d'être conscient. Ces mots expriment un mouvement du sujet humain qui tend vers le dehors. Telle tension vers le dehors est, en un sens, constitutive de la conscience en même temps qu'elle est instaurative d'une ipséité, d'une ébauche de réflexion.(2) La tension vers le dehors, manifestée par mon

---

1. P.P. p. 47.

2. P.P. p. 48.

affirmation du fait qu'il y a quelque chose, qu'il y a un monde, signifie que je sors de moi à mesure que je pose quelque chose qui n'est pas moi; et par conséquent il doit y avoir une ipséité qui n'est pas ce quelque chose, mais qui est moi précisément. Une telle réflexion s'impose à nous dans le prolongement même de la perception. Cependant on ne peut pas parler de conscience de soi dans un sens d'intériorité, ou de conscience absolue. La conscience est conscience dans la mesure où elle s'apparaît à soi même. Elle n'est pas étrangère à son apparition: "l'être de la conscience est de s'apparaître".(1)

La conscience de soi n'est pas engendrée par un ego, elle doit être, selon Merleau-Ponty sans habitant.(2) "En tant que je suis la conscience, /.../, je ne suis ni ici, ni là, ni Pierre, ni Paul, je ne me distingue en rien d'une "autre" conscience".(3) En ce sens la conscience n'est pas une identité, elle est sans visage. Je suis le spectateur ou le témoin impartial. Je suis sans point de vue, (peut-être je suis le point de vue), et complètement délié d'un présent et d'un lieu; bref je ne suis pas situé. La conscience n'est que la pensée de soi-même, et le savoir de soi. A ce niveau on peut rapprocher la position de Merleau-Ponty de celle de Jean-Paul Sartre, encore qu'il y ait toujours une différence. Chez Sartre la conscience pense sans un je. Cette conscience sans je, on la trouve aussi chez Merleau-Ponty, encore que le je ne soit par complètement effacé : dans le cogito pré-réflexif il y a une sorte de je. "Si justement il doit y avoir conscience, si quelque chose doit apparaître à quelqu'un, il est nécessaire que derrière toutes nos pensée particulières

---

1. P.P. p. 432.

2. P.P. p. VI. Dans ce même sens: "Je ne suis pas cette personne, ce visage, cet être fini, mais un pur témoin, sans lien et sans âge, qui égale en puissance l'infinité du monde". S.N.S. p. 51.

3. V.I. p. 77.



se creuse un réduit de non-être, un Soi".(1) Ce Soi, comme un réduit de non-être, est à mon avis, bien que d'une manière confuse, une sorte de je, de presque support de la conscience de soi.

Chercher ce que c'est que la conscience ce ne sera pas lui trouver un moi ou une identité, mais ce sera retrouver la "présence effective de moi à moi".(2) Par cette présence on ne peut pas dire que le moi possède une conscience, mais il faut plutôt dire que je suis habité par une conscience. Et par là je peux donc dire qu'à la racine de toutes mes expériences et de toutes mes réflexions, je trouve "un être qui se reconnaît lui-même immédiatement parce qu'il est son savoir de soi et de toutes choses".(3) Il n'y a pas un intermédiaire entre cet être et le savoir de son être. Et plus encore il y a coïncidence, puisqu'il connaît son existence dans un "contact direct avec elle".(4)

La conscience, donc, est savoir de soi et par là elle est aussi savoir des autres choses. A présent on peut faire un pas de plus pour expliciter comment je sais que je suis conscience. Une écoute des mots de Merleau-Ponty peut facilement nous l'apprendre: "puisque je suis où je suis et me vois moi-même au milieu des choses, c'est que je suis conscience, un être singulier qui ne réside nulle part et peut se rendre présent partout en intention".(5) Je suis conscience non seulement parce que je le sais, mais aussi et principalement parce que je me sais situé. Mon être et ma conscience d'être ne font qu'un, dit Merleau-Ponty. (6) Ainsi être et être conscient s'identifient pour moi. En arrivant à

---

1. P.P. p. 458.  
 2. P.P. p. X.  
 3. P.P. p. 426.  
 4. P.P. p. 426.  
 5. P.P. p. 47.  
 6. P.P. p. 485.

la conscience il n'y a rien d'autre derrière soi. Merleau-Ponty l'explique dans une note de travail: "Avoir conscience (égal) avoir une figure sur un fond - on ne peut pas remonter plus loin".(1)

Il nous faut maintenant revenir en arrière et reprendre la question du je qui se sent apparaître dans le monde qui est avant lui. A la rigueur cela n'est pas vrai parce que "la réflexion montre que l'être sans aucun témoin est inconcevable"(2). Le témoin de l'être c'est moi, c'est ma conscience. C'est aussi l'autre parce que les choses, dit Merleau-Ponty ont besoin d'un second témoin.(3) Cela ne veut pas dire qu'il y a une création de l'être. La conscience ne crée pas l'être, ni le monde, ni les choses; cependant je remarque, après tout, qu'ils ont besoin de moi pour exister, et ainsi que "ce monde qui avait l'air d'être sans moi, de m'envelopper et de me dépasser, c'est moi qui le fais être".(4) Cette dépendance que le monde aurait de moi apparaît dans plusieurs parties de l'oeuvre pontyenne.(5) Il s'agit d'une dépendance intentionnelle; c'est moi qui ouvre au monde la possibilité d'exister comme monde. Le monde est monde de même qu'un paysage caché devient pleinement paysage quand il tombe sous mon regard conscient ou sous un autre regard comme le mien. Il apparaît à la conscience, il a un sens pour moi. Dans la mesure où j'affirme qu'une chose est telle chose je la rend distincte de mon être, et pour cela je lui donne son être, son sens.

Dans cette tentative d'analyse de la conscience on peut sentir que le mélange de la conscience avec le monde et

---

1. V.I. p. 245.

2. S.N.S. p. 127.

3. P.M. p. 37.

4. S.N.S. p. 51.

5. On peut illustrer l'idée de dépendance par ces passages: "Chaque chose n'affirme son être qu'en me dépossédant du mien". S.N.S. p. 50; "Les choses et le monde n'existent que vécus par moi ou par sujets tels que moi". P.P. p. 385.

les choses se montre sous une allure d'enigme. En effet on s'aperçoit que la liaison du moi conscient avec le monde est marquée par la contradiction. D'une part on a remarqué que les choses sont déjà là quand le sujet les perçoit; en d'autre termes le je se sent apparaître dans un monde plus vieux que lui; d'autre part on a signalé que les choses ont besoin de moi pour exister et que la conscience se donne un, ou des mondes, et qu'elle "prouve sa vigueur en se dessinant ces paysages".(1) Et par contre la conscience, comme le dit, d'ailleurs Merleau-Ponty, cherche dans les choses comme une stabilité qui lui manque.(2)

Sans doute ces deux perspectives contradictoires, qu'elles soient vraies ou apparentes, ne sont pas faciles à être surmontées. Certes, la conscience est conscience de quelque chose, son mouvement vers les choses lui est essentiel.(3) Mais par contre on pourrait dire que la chose, pour être une telle chose, l'est par rapport à la conscience. Il y a un mélange, peut-être une implication, de la conscience avec les choses et inversement.

L'explicitation que l'on vient de présenter n'est pas une solution ni un effacement de l'affrontement de la conscience avec le monde; et toute explicitation ne saurait que laisser la question ouverte, à moins qu'elle s'affilie à l'idéalisme ou au matérialisme.

Merleau-Ponty, on l'a déjà signalé, veut surmonter les deux positions sans affirmer le primat de la conscience, ni celui du monde; ou peut-être il affirme les deux à la fois; mais la conscience et le monde ou le moi et le monde restent

---

1. P.P. p. 152.

2. S.N.S. p. 127.

3. S.N.S. p. 127.

dans un domaine confus, où les distinctions ne sont pas déterminées. Ainsi l'intérieur et l'extérieur sont inséparables et en ce sens "je suis tout hors de moi et le monde est tout au dedans".(1) A ce niveau Merleau-Ponty peut bien dire qu'«être conscience coïncide avec être une expérience».(2)

Cet aspect de la pensée pontyenne qui fait coïncider la conscience à l'expérience nous conduirait dans une longue digression à travers la spatialité du corps propre et de la motricité, à travers le monde perçu et le cogito(3). Par ce qui est du cogito on le retrouvera dans la quatrième partie de cette étude, quand on abordera la pensée et le langage. Pour l'instant nous allons tout simplement amorcer la question en disant avec Merleau-Ponty, que la conscience n'atteint vraiment le plein de l'existence que dans son incarnation. Alors "elle se projette dans un monde physique et a un corps".(4) Merleau-Ponty ne s'arrête pas là, il explicite cette projection de la conscience dans un monde en disant qu'elle ne peut être "conscience qu'en jouant sur des significations données dans le passé absolu de la nature ou dans son passé personnel".(5) Ces mots de Merleau-Ponty révèlent une fois de plus que la conscience et le monde jouissent d'une certaine réciprocité ou d'une proximité essentielles. La conscience, à mesure qu'elle se projette dans un monde, a un corps; et alors Merleau-Ponty affirme que "la conscience est l'être à la chose par l'intermédiaire du corps".(6) On peut donc dire que la conscience se mélange avec le monde et que je ne l'éprouve que dans une inhérence à son corps.(7)

- 
1. P.P. p. 467.
  2. P.P. p. 113.
  3. P.P. p. 114.
  4. P.P. p. 160.
  5. P.P. p. 160.
  6. P.P. p. 161.
  7. P.P. p. 403.

L'inhérence de la conscience à son corps est explicitée chez Merleau-Ponty, au niveau des relations de l'âme et du corps (1), et aussi de la relation du concept et du mot.(2) Merleau-Ponty n'accepte aucune interprétation dualiste. L'âme n'est pas dans le corps comme le pilote dans le navire, ni le mot n'est pas le simple enveloppant d'un concept; la conscience n'est pas donc l'envers du corps.

D'après Merleau-Ponty la conscience adhère à chaque instant à un organisme et non pas à des appareils matériels et par là, la conscience se fait corps en chacun de ses actes. Le corps manifeste et traduit les intentions de la conscience; ou il peut se refuser de le faire comme il arrive dans la timidité, par exemple. La conscience, selon Merleau-Ponty, qui n'atteint plus son expression dans le corps, s'évanouit. Et le corps retourne à sa condition d'étant biologique ou physico-chimique aussitôt qu'il est coupé des sources qui le rendent signifiant, c'est-à-dire de la conscience.(3) Le corps n'est pas donc vécu comme une réalité physiologique, mais plutôt comme une dimension indiscernable de nous-mêmes, comme une manière d'être moi.

La position pontyenne n'épuise pas la question par une solution définitive. Elle reste dans la pénombre de même que les relations de l'âme et du corps sont indéterminables, ou comme la relation qui rapproche le concept du mot. La raison est que les deux termes, ajoute Merleau-Ponty, ne peuvent jamais se distinguer absolument sans cesser d'être.(4) Ainsi je passe de la conscience au monde, de la conscience au corps, et inversement comme dans un mouvement circulaire. La

---

1. SS. p. 200 et ss.

2. P.P. pp. 211 et 212.

3. S.C. p. 226.

4. S.C. p. 226.

philosophie existentielle consiste, en bonne partie, à s'étonner de cette inhérence de la conscience au monde et au corps et du moi à autrui, de sorte que la philosophie contemporaine consiste à décrire le mélange de la conscience avec le monde, son engagement dans un corps, sa coexistence avec les autres.(1)

## 2.2. En situation

La réflexion de l'être étant en situation est un procédé caractéristique de la philosophie existentielle. L'"en situation" n'est qu'une relevée de la contingence spatiale et temporelle de l'être dans le sens où Merleau-Ponty parle que "l'être est synonyme d'être situé".(2) L'être en situation vient compléter l'idée de l'homme comme l'être-dans-le-monde, son inachèvement et sa complicité à l'être; et encore l'être en situation relève l'idée d'un être en train de se manifester, aussi bien que l'idée d'une pensée en route. L'"en situation" explicite encore une opposition à l'idée d'un homme abstrait, ou de l'homme essence du Moyen Age. Maintenant l'homme n'est plus celui qui a une essence, mais celui qui est daté et situé dans le monde.

Etre en situation signifie, dans la pensée pontyenne, l'exclusion d'être totalement déterminé, c'est-à-dire d'être en position, le simplement étalé dans l'espace, ce qui

---

1. S.N.S. p. 105.

2. P.P. p. 291.

est la manière d'être des choses, de l'en soi. L'être en situation n'est pas défini par des purs rapports dans l'espace objectif; il ne se fixe pas dans une position, il est ouvert à des nouvelles positions. Cette ouverture vers d'autres positions constitue au fond ce que veut dire être en situation. Être en situation est d'après Merleau-Ponty la manière d'être du pour soi de la conscience.

L'homme est un être en situation. La manière d'être de l'homme, l'exister humain, est être en situation. L'homme donc ne peut pas laisser d'être en situation sans cesser d'être homme. La conscience n'est que le moi qui se saisit situé.(1) Être situé veut dire une présence consciente, le savoir de notre insertion dans l'être, dans le monde et face aux autres. Le fait où l'homme se présente comme un être en situation ne fait que renforcer la condition humaine d'inachèvement et la possibilité d'engagement. La condition d'être en situation est enlisée dans l'inquiétude que possède l'homme et par laquelle il cherche, dans un effort constant à se rejoindre; en conséquence il refuse de se limiter à l'une quelconque de ses déterminations. Autrement dit il reste ouvert à de nouvelles positions qui lui donnent la possibilité d'outrepasser le limité; et, quand ce limité lui appartient, de s'outrepasser soi-même. L'homme est toujours un bouleversement de l'"ordre" établi: il est comme "un défaut dans la paix du monde."(2)

L'être en situation pour outrepasser le limité et pour s'outrepasser, il lui faut s'engager dans des positions qui lui donnent l'accès à d'autres positions. Sa position est toujours une position non définitive, autrement dit une position pour une autre, elle n'est qu'un pas dans la suite d'un cheminement. L'être en situation est donc aussi celui

---

1. S.N.S. p. 127.

2. V.I. p. 87.

qui doit être capable d'assumer une région de l'être comme sienne et par elle pouvoir s'ouvrir, et assumer tout le reste. C'est la "définition même de l'ipse d'adhérer à une situation de fait ou de la soutenir comme son lien avec l'Être".(1) Cette région qui est assumée comme sienne devient le point de vue et le point de référence d'où l'être en situation se voit soi-même, et il voit le monde et les autres.

Il s'agit donc d'une prise de position, c'est-à-dire un nouveau sens se révèle; il y a une nouvelle signification pour lui, à laquelle il adhère. La nouvelle position n'est pas donnée, mais cherchée; elle n'est pas extérieure comme une chose qui s'y ajoute, mais elle fait partie du mouvement de la situation, de sorte que "comme être situé le système de l'expérience est vécu par moi d'un certain point de vue, je n'en suis pas le spectateur j'y suis partie".(2) L'être en situation entre cette fois-ci en confusion avec la présence corporelle et le schéma corporel.

Il nous faut signaler à ce propos que l'être en situation n'est pas figé dans une position déterminée; il n'a pas non plus de points d'arrêts, il est constamment en mouvement, il est en chemin. Mais le mouvement n'est pas pour l'être en situation, déplacement ou un simple changement de position, il est "une variation de la prise du sujet sur son monde".(3) Merleau-Ponty a décrit ce mouvement de l'être en situation comme une "installation continuée parmi les choses, par laquelle d'abord il faut que je sois à un temps, à un lieu, quels qu'ils soient".(4) La situation comme installation parmi les choses nous met en rapports spatiaux et temporels avec elles. L'"en situation" s'effectue donc à deux ni-

---

1. V.I. pp. 90 et 91.

2. P.P. p. 350.

3. P.P. p. 309.

4. V.I. p. 162.



veaux, qui ne coïncident pas mais sont simultanés, celui de l'espace et celui du temps. Merleau-Ponty dit qu'il y a une "attache indestructible de nous aux heures et aux lieux".(1) Ces mots de Merleau-Ponty ne sont que l'explicitation d'une philosophie existentielle où l'homme est envisagé, non pas par son essence métaphysique, mais comme un être situé et daté. Je suis attaché à un lieu et à un instant, autrement dit j'ai un "maintenant" par lequel je peux faire une synthèse perceptive de mon expérience temporelle; j'ai un "ici" par lequel je peux rassembler toutes les choses étendues dans un monde perçu autour de moi. Un tel monde perçu qui nous est donné par la perception laquelle elle-même "exige et suppose un sujet spatialement situé".(2)

Dans l'être en situation il y a un double affrontement, face aux choses et au monde, et face aux autres, ceux qui sont comme moi, un être en situation. Etre en situation implique avoir une appartenance au monde et une coexistence avec les autres. Il s'agit donc d'un "maintenant" et d'un "ici" qui constituent d'emblée ma situation au monde et ma situation aux autres.

#### A) - Situation au monde

L'être en situation ne peut être en situation que dans une appartenance au monde. Quand on parle d'un être daté et situé, le monde est condition première, d'où découlent l'espace et le temps. L'"en situation" de l'être en situation est une inhérence de tout être incarné. Il a été déjà signalé que l'incarnation se fait dans un monde et par un corps. Le

---

1. V.I. p. 162.

2. R.C. p. 13.

monde et le corps sont enchevêtrés puisque le monde m'est donné avec mon corps. "Ainsi être corps c'est être noué à un monde"; (1) Corps et monde sont inséparables.

Dans le pensée pontyenne toute sensation est spatiale et comme telle elle est constitutive d'un milieu de coexistence, c'est-à-dire d'un espace. Le corps est donc le moyen pour nous de communiquer avec le temps et l'espace, mais il faut bien remarquer que c'est la prise du sujet sur son monde qui est l'origine de l'espace.(2) Cela signifie que si nous avons des rapports avec les heures et les lieux c'est parce que nous sommes situés au monde. Notre expérience est tout d'abord l'expérience d'un monde,(3) ce qui nous signale que la perception du monde n'est qu'une dilatation de mon champ de présence.(4) Et le schéma corporel explicite ma situation au monde, non pas comme une position fixe et limitée, mais comme une "prise de conscience globale de la posture dans le monde intersensoriel".(5) Je n'y suis pas seulement placé, mais je suis engagé dans un processus d'ouverture. Il ne s'agit pas simplement d'une position dans un milieu, mais aussi d'une activité et d'un champ d'expérience en même temps que d'un effort d'outrepasser les données de la perception.

La situation ne nous installe pas dans un monde clos, constitué ou tout fait. A ce propos Merleau-Ponty dit que le "monde est déjà constitué, mais aussi jamais constitué".(6) Le monde, plutôt qu'un endroit spatial où s'étalent les choses et où nous prenons place, est un horizon de notre monde en train de se faire. Mon monde ne s'identifie pas avec le monde objectif. Mon monde est celui qui fait partie

---

1. P.P. pp. 174 et 350.

2. P.P. p. 291.

3. P.P. p. 256.

4. P.P. p. 291.

5. P.P. p. 116.

6. P.P. p. 517.

du moi et du monde unique. Merleau-Ponty explique qu'un "sens du monde" se constitue dans le commerce avec lui de notre existence incarnée.(1) Dans cette fissure du monde où notre existence se dévoile et dans la faute de constitution totale du monde se fonde notre possibilité d'être librement situé.

Admettre la possibilité d'être librement en situation signifie soulever la question de concilier notre condition d'être en situation et la liberté. C'est là où la philosophie existentielle s'est heurtée à des difficultés, sinon insurmontables, du moins peu faciles à surmonter; et d'où découlent les divergences les plus fortes de la pensée existentielle. L'homme est-il libre ou est-il condamné à être libre ? D'une part il y a un monde déjà constitué qui s'impose et par lequel nous sommes déterminés, d'autre part il y a la liberté comme une liberté de choix et une ouverture pour se soustraire aux déterminations. C'est évident que le monde est une exigence de notre condition d'être en situation, mais la conscience qui trouve un monde déjà constitué, bien évidemment ne choisit ni son être ni sa manière d'être. On ne va pas entrer dans toutes les dimensions de la question, mais simplement tenter de saisir la position pontyenne.

"Naître, c'est à la fois naître du monde et naître au monde".(2) Sous le premier rapport, naître du monde, nous sommes déterminés par un monde déjà constitué. Sous le second rapport, naître au monde, le monde n'est pas complètement constitué et alors nous sommes ouverts à une infinité de possibilités. Ici s'ouvre la possibilité des choix et l'ouverture pour outrepasser le limité. Nous pouvons nous déterminer nous-mêmes. Si le monde est ouvert et reste inachevé il laisse apparaître les fissures de la liberté. Je suis

---

1. P.P. p. 317.

2. P.P. p. 517

libre. Si le monde est complètement constitué, il est opaque à toute possibilité de choix. Alors, moi aussi, je serai déterminé dans mon être et dans ma manière d'être.

Pour Merleau-Ponty, être en situation et être libre ce n'est pas un domaine où tout s'explique de manière apodictique. D'après lui il n'y a ni déterminisme, ni choix absolu. Nous sommes en partie déterminés et en partie liberté; par conséquent "notre liberté ne détruit pas notre situation mais s'engrène sur elle".(1) D'autre part on peut dire que la situation n'est pas l'opposé de la liberté. Mais la part de la situation et la part de la liberté restent confuses et il est impossible de les déterminer.(2) Même sans pouvoir savoir les dimensions de la liberté Merleau-Ponty affirme que "c'est moi qui donne un sens et un avenir à ma vie".(3) Ce sens jaillit de ma coexistence au monde et des mes rapports avec un "présent" qui est à la fois un "maintenant" et un "ici". Ce sens et cet avenir sont mon projet existentiel, non pas compris comme un programme défini, mais ouvert à une infinité de possibilités. Je peux donc construire mon paysage individuel par lequel le monde nous touche et par lequel nous sommes en communication vitale avec lui.

Ma possibilité d'être libre se fonde en moi-même. Ce n'est pas l'action qui définit ma liberté, "la liberté est en deçà de toutes les actions".(4) La liberté n'est jamais absolue; dans la liberté nous choisissons le monde et le monde nous choisit. Mon choix naît de ma coexistence avec le monde et avec les autres, et de mon engagement avec eux. Par exemple, celui qui est torturé pour révéler les noms et

---

1. P.P. p. 505.

2. P.P. p. 517.

3. P.P. p. 510.

4. P.P. p. 499.

les adresses de ses camarades, s'il refuse de les donner c'est parce qu'il se sent encore engagé avec ses camarades et encore engagé dans une lutte commune.(1)

La liberté est concrètement, dit Merleau-Ponty, "une rencontre de l'extérieur et de l'intérieur", (2) c'est-à-dire que je me situe dans le monde et j'établis un niveau de communication avec lui. C'est la manière d'être au monde; en d'autres termes c'est la façon dont je communique avec la nature, avec la société, avec un système économique, que je dévoile mon être, que je suis. Alors je peux exister comme esclave, comme athée, comme ouvrier ou comme bourgeois.(3)

La liberté a le pouvoir de m'engager dans une situation où mon projet existentiel se confond avec notre manière de mettre en forme le monde et de coexister avec les autres.

#### B) - Situation aux autres

On vient de signaler que l'être en situation est situé par rapport au monde. Le monde est la condition "sine que non" de l'être situé. Mais il faut remarquer que la situation au monde ne signifie pas seulement communiquer avec le monde physique ou culturel, mais aussi avec un monde social, le monde des autres. Dans le monde il y a les autres et leurs mondes. (Autrui est le sujet du prochain chapitre, ici on antecipe que quelques traits pour pouvoir aborder notre situation aux autres.) Par conséquent dans la mesure où j'instaure un commerce de moi avec le "cadre constitutionnel du monde"(4) j'organise une manière d'exister. Le cadre

---

1. P.P. p. 518.

2. P.P. pp. 506 et 510.

3. P.P. p. 510.

4. V.I. p. 251.

constitutionnel du monde est constitué par le monde des choses et ses lois physiques, aussi bien que par le monde de l'histoire, où les consciences, c'est-à-dire moi et autrui, inaugurent et organisent les processus sociaux, culturels, économiques, religieux, politiques, etc.

Dans l'exacte mesure où je me vois moi-même comme un ego, se fait l'ouverture à autrui, l'alter ego. Et alors dire que l'ego "avant" autrui est seul "c'est déjà le situé par rapport à un fantôme d'autre".(1) Je ne suis pas situé au monde sans l'être à la fois aux autres. De sorte qu'on peut dire aussi que dans l'exacte mesure où je me situe au monde je me situe par rapport à autrui. Il ne s'agit pas des deux mouvements successifs, mais de deux moments d'un même processus. "Je vis dans un monde où je fais autant de place à autrui qu'à moi".(2) Cela veut dire qu'il n'y a pas de solitude absolue; je suis toujours en situation aux autres, il nous "faut vivre entre les vivants".(3) De même que je suis au monde, que mon existence se dévoile obligatoirement dans un monde, je suis aussi une coexistence, c'est-à-dire je suis avec les autres précisément. Chacun se sait et sait les autres inscrits dans un monde. Tout ce que chacun vit et tout ce que les autres sentent et vivent me concerne, et ne constitue pas des îlots ou des fragments de l'être, il y a toujours un lien secret qui fait que moi existe pour autrui et inversement.

Il convient tout-à-fait de préciser que je demeure libre, nous avertit Merleau-Ponty, de ne pas "poser autrui comme conscience".(4) Mais cette non-acceptation d'autrui comme conscience est aussi une manière d'être situé aux au-

---

1. SS. p. 249.

2. P.P. p. 409.

3. SS. p. 265.

4. P.P. p. 497.

tres. C'est le moment où l'on risque l'esclavage.(1) Les autres sont traités par un moi comme des objets. Nous sommes tous des sujets, mais il se fait que parfois il n'y a pas une reconnaissance de l'homme par l'homme; par conséquent les autres sont posés au niveau des objets.(2) "Quelques uns d'entre eux exercent leur droit absolu de sujet, alors les autres subissent leur volonté et ne sont pas reconnus comme sujets".(3) Dans les deux cas il y a une manière de se situer. Soit celui qui s'impose comme sujet de droit absolu, soit celui qui subit la volonté du premier, tous les deux expriment, à leur manière, leur coexistence l'un avec l'autre.

La situation aux autres est mélangée avec la position et avec la perception d'autrui. Je me situe par rapport à autrui à partir de ce qu'est autrui pour moi et de la façon que je le perçois.

---

1. SS. p. 265.  
2. SS. pp. 119 et 120.  
3. H.T. p. 119.

C H A P I T R E     I I I

AUTRUI

"Rencontrer un homme, c'est être tenu en éveil par une énigme."  
(Levinas, op. cit. p. 125)

"C'est au plus secret de moi-même que se fait l'étrange articulation avec autrui: le mystère d'autrui n'est pas autre que le mystère de moi-même." (P.M. p. 188.)



La pensée contemporaine consacre un soin particulier au thème de la présence d'autrui. Après la révolution freudienne dans la psychologie, la subjectivité et l'intersubjectivité jouissent d'un statut plus décisif dans la philosophie. Nous avons vu tout-à-l'heure que la subjectivité a beaucoup changé depuis l'intériorité augustinienne en passant par le "je pense" de Descartes jusqu'à aujourd'hui. Le "petit homme" qui est dans l'homme fut durement critiqué pour retrouver l'homme enfin face à face avec lui même et avec le monde. (1)

La philosophie existentielle en particulier a accordé à autrui, dans ses réflexions sur l'homme comme celui qui avant tout vit dans un "monde de larmes", une attention toute particulière. On connaît bien la position d'autrui chez Sartre, comme chez Gabriel Marcel et Martin Buber qui se sont fait remarquer par leurs visées caractéristiques vis-à-vis du "je" et du "tu". On pourrait également parler du personnalisme de Mounier ou de l'humanisme de l'autre homme de Levinas. Sans doute la liste de ceux qui se sont penchés sur autrui est très longue et le fait est très significatif pour la philosophie contemporaine. Tous ces efforts, dans lesquels l'homme a la place principale ou a été l'objet fondamental, nous ont conduit sans doute à ce que Merleau-Ponty a très heureusement appelé "l'extraordinaire redécouverte d'autrui perdu".(2) La redécouverte ne signifie pas que nous

---

1. V.I. p. 261.

2. SS. p. 341.

sommes arrivés à redéfinir l'homme-autrui en lui retraçant une nouvelle figure pour substituer à l'ancienne déjà usée et dégradée. En effet la redécouverte n'est que la possibilité d'entrevoir le profil d'autrui dans la brume de la coexistence du moi avec lui et par là tenter suivre son sillage. Il nous faut prendre un étrange chemin, mais qui est tout proche de nous, pour "arriver" à autrui, car "rencontrer un homme, c'est être tenu en éveil par une énigme".(1)

L'énigme doit être déchiffrée, le mystère doit être pénétré et non expliqué. Le mystère de l'énigme restera toujours mystère et il faut qu'il soit vécu comme tel. Le repos n'est pas possible face à l'énigme parce que nous pouvons être surpris par elle. La réponse à l'énigme ne suit pas les raisonnements de la logique. L'énigme même après la réponse doit continuer énigme; son mystère ou son secret se maintiennent dans la réponse. Elle est comme le Sphinx. Ainsi autrui peut s'effacer sous la menace des définitions. On ne peut pas dire ce que c'est qu'autrui comme on définit un objet. Quel est donc cet étrange chemin qui nous mène sur le sillage d'autrui ?

J'ai dit un étrange chemin, mais il est tout à fait proche de moi. L'étrangeté est cette proximité de moi. Merleau-Ponty nous trace ce chemin : "c'est au plus secret de moi-même que se fait l'étrange articulation avec autrui: le mystère d'autrui n'est pas autre que le mystère de moi-même". (2) Vouloir expliquer ces mots de Merleau-Ponty signifie subir le risque de prétendre trouver un fondement causal et de s'enfoncer dans un labyrinthe des problèmes. Le langage pontyen est clairement mystérieux pour expliciter la mystérieuse apparition d'autrui. On vient de dire que le mystère doit

---

1. Levinas, E. op. cit. p. 125.

2. P.M. p. 188.

être traité sans effacer la "mystériorité", par laquelle il est mystère précisément. Malgré tout cela on va tenter suivre la marche pontyenne. Certes on ne peut pas donner une explication causale; d'ailleurs on remarque qu'une bonne partie des philosophes contemporains ont voulu dévoiler leur pensée en dehors de la causalité, mais maintes fois nous voulons maintenant chercher cette causalité; et par là nous risquons de gâter les propos des penseurs.

Autrui est mystérieux comme moi je suis mystère, et l'articulation de moi avec autrui se fait dans le secret de moi même. Il nous faut donc partir du moi. Voilà le chemin. C'est le moi le chemin à l'accès d'autrui. Selon Merleau-Ponty le moi est une expérience vécue par moi-même, il n'y a pas une force absolue au delà. Je suis la source absolue.(1) Et autrui, comment se fait-il que je peux appeler autrui autrui ? Autrui, on l'a vu, est le mystère de moi-même, autrement dit autrui naît de moi. "L'autre naît de mon côté par une sorte de bouture ou de dédoublement".(2) Cette naissance est donc rendue possible par moi-même. Je me dédouble. Le moi rend possible autrui parce que "ma propriété fondamentale de me sentir", le fait que je suis unique, tend paradoxalement à se diffuser; "c'est parce que je suis totalité que je suis capable de mettre au monde autrui et de me voir limité par lui".(3) Il n'y a pas, selon Merleau-Ponty, un autrui; il y a plutôt un "moi qui est autre".(4) L'autre naît en moi parce que je me dédouble, "tout autre est un autre moi-même".(5) Cependant cet autre qui est un autre moi-même n'est plus moi. Il est l'autre. Ce n'est pas fuir la question, je crois, que d'insister sur le caractère mystérieux d'autrui et

- 
1. P.P. p. II.
  2. V.I. p. 86.
  3. P.M. p. 188.
  4. P.M. p. 187.
  5. P.P. p. 186.

les rapports de moi avec autrui, rapports peu accessibles par un langage qui ne soit pas celui de la poésie ou celui de l'amour. Plusieurs penseurs ont emprunté ce chemin, en particulier les penseurs existentialistes comme Sartre, Marcel et même Merleau-Ponty.(1)

En réalité, nous dit Merleau-Ponty, "il n'y a ni moi ni autrui comme positifs, subjectivités positives. Ce sont deux autres, deux ouvertures, deux scènes où il va se passer quelque chose, — "et qui appartiennent toutes deux au même monde, à la scène de l'Être".(2) On sent dans ces mots une sorte d'effort pour démontrer que moi et autrui ne sont pas une opposition frontale. Ils sont l'un et l'autre, c'est-à-dire je et tu; en s'éloignant ils se constituent, mais cet éloignement se fait dans la proximité la plus proche. Le moi est plus moi avec autrui, autrement dit moi est seulement le vrai moi à mesure qu'il y a un autrui. Si moi et autrui se complètent comme deux ouvertures, l'un est ouvert à l'autre; par là peut s'établir un commerce de communion et de communication, et cette même ouverture ne se déploie que dans le monde même. La possibilité d'autrui se trouvera dans le monde.(3) C'est par conséquent dans ce monde que s'effectue l'expérience d'autrui ou la rencontre d'autrui, autrement dit où aura lieu la perception d'autrui.

- 
1. SS. p. 220 et ss. Sartre dans L'Être et le Néant, à plusieurs reprises parle de l'amour comme une façon du moi d'être avec autrui, et Gabriel Marcel insiste toujours qu'autrui est pour moi un geste d'amour.
  2. V.I. p. 317.
  3. V.I. p. 226.

### 3.1. Perception d'autrui

Autrui est indéfinissable. C'est dans la perception d'autrui qu'il nous faut chercher ce qui est autrui. Mais la perception d'autrui n'est pas autrui. Dans le chapitre sur la perception nous avons signalé que Merleau-Ponty a accordé à la perception le pouvoir d'aller aux choses mêmes. Nous sommes assurés par la foi perceptive que les choses que nous voyons sont les choses vraies. Cependant quand il s'agit d'autrui on rentre dans une nouvelle dimension. Autrui n'est pas un objet, une chose. Comment agit dans ce cas la perception ? C'est cette réponse qu'on va s'efforcer de saisir dans l'oeuvre pontyenne.

Le corps est, selon Merleau-Ponty, le sujet de la perception et c'est encore une fois le corps qui va jouer le rôle principale et apparaît comme le champ de rencontre de moi avec autrui; et l'envers est aussi possible. J'utilise mon corps pour explorer le monde, et depuis le premier moment de cet usage j'ai su que ce rapport corporel avec le monde pouvait être généralisé. Mais autrui n'est pas englobé dans cette généralisation, il échappe. Il y a une manière d'être qui demande une autre perception. "Autrui n'est nulle part dans l'être, c'est par derrière qu'il se glisse dans ma perception".(1)

Merleau-Ponty nous avertit que pour une philosophie qui s'installe dans la vision pure, c'est-à-dire qui fait de la perception un regard de survol, il ne peut y avoir

---

1. P.M. p. 190.

rencontre d'autrui. Et elle ne peut pas effectuer la rencontre d'autrui car le regard domine et la domination ne se fait que sur les choses; en d'autres termes dans la vision pure le voyant rencontre un autre qui ne serait que chose vue. Précisons encore que la vision pure est voir des choses et par là elle reste solipsiste; par conséquent elle devient aveugle en face d'autrui. Elle est incapable de voir autrui et si l'homme tombe sous son regard elle le transforme en "mannequins qui ne se remuent que par ressorts".(1) Il faut souligner que le vrai sujet est sans second, nous ne sommes pas des mécanismes qui se remuent par ressorts. Je suis la source totale, nous a dit Merleau-Ponty. Mais autrui donc, dans la vision, ne serait pas autrui; au contraire il serait réduit à une chose ou à un mécanisme en mouvement secondaire. En ce sens autrui ne serait à jamais à mes yeux un pour soi, une conscience, au sens précis où je le suis pour moi. Merleau-Ponty affirme d'une façon très ferme: "il n'y a pas perception d'autrui par moi".(2) La non perception d'autrui par moi, c'est la garantie pour autrui de demeurer autrui pour moi. Écoutons Merleau-Ponty: "Si vraiment autrui est autrui, c'est-à-dire un Pour Soi [...] il faut qu'il ne le soit jamais à mes yeux, il faut que cet autre Pour Soi ne tombe jamais sous mon regard, il faut qu'il n'y ait pas de perception d'autrui".(3) Ces paroles incisives nous rendent compte que s'il n'y a pas de perception d'autrui, autrui est pour moi un inconnu. La perception d'autrui l'aurait réduit à chose vue, c'est-à-dire nié comme Pour Soi. Cette nuit où tombe autrui, vient du fait que je ne peux pas avoir l'expérience d'autrui, une occultation de ce qu'est autrui. La vie d'autrui en tant qu'elle est la sienne, c'est-à-dire la vie telle qu'il l'a

---

1. V.I. p. 109.

2. P.P. p. 109.

3. V.I. p. 110.

vit, est pour moi une expérience interdite. C'est impossible de vivre sa vie même et de coïncider avec la densité des ses émotions. Je ne peux avoir que l'expérience de ma vie.

Cette manière d'introduire autrui comme l'inconnu est la seule capable de sauvegarder son altérité et de la prendre en compte. C'est précisément en faisant "autrui non seulement inaccessible mais invisible pour moi que je garantie son altérité".(1)

Malgré tout ce que l'on vient de dire, comment peut-on parler de perception d'autrui ? Certes l'affirmation pontyenne est bien explicite : il faut qu'il n'y ait pas de perception d'autrui pour qu'autrui soit vraiment autrui. Cependant c'est par Merleau-Ponty lui-même que l'on trouvera l'issue, ou la brèche pour accéder à autrui.

Le "miracle de la perception d'autrui"(2) s'opère à l'intérieur de mon monde. Comment se fait-il ? Tout d'abord il faut reconsidérer que l'expérience positive d'autrui est un impossible.(3) Elle est impossible parce qu'elle exigerait de moi une opération contradictoire. La contradiction de l'opération se présente en ces termes : autrui est devant moi un en soi et comme tel je devais le percevoir, ce qui signifierait le situer dans le monde des objets; cependant autrui existerait pour soi et alors je devais le penser comme conscience. Les deux termes, dans le phénomène de la perception s'opposent, et alors il faut dire que la perception d'autrui ne se fait qu'en "miracle"(4) Le miracle n'est autre que le maintien du mystère dont moi et autrui sommes.

---

1. V.I. p. 110.

2. P.M. p. 138.

3. V.I. p. 88.

4. P.P. p. 402.

Pour nous sortir de cet embarras il nous faut commencer par découvrir que l'accès à autrui n'est pas frontal. La raison en est très simple pour Merleau-Ponty; elle consiste en ce qu'autrui ne se présente jamais de face.(1) Vouloir comprendre le rapport à autrui est inconcevable "si j'essaie d'aborder autrui de face".(2) Ce n'est pas comme l'illustre Merleau-Ponty, dans le visage sombre ou dans les mains serrées, ou dans la hauteur de la voix, ou encore dans les yeux brillants de la colère que nous pouvons saisir vraiment l'intention qui nous atteint. Autrui, et dans le présent cas notre adversaire, n'est pas toute à fait localisé.(3) Mais tous ces manifestations déjà signalées, gestes, attitudes, émotions sont un chemin pour accéder à l'intention vraie ou à autrui. Malgré le visage frontal qui nous est caché, on peut le dévoiler par le côté escarpé d'autrui, on peut y accéder non pas par la porte principale, (peut-être qu'elle n'existe pas), mais par la porte de secours. L'accès à autrui est clandestin. "Autrui ne peut s'introduire dans l'univers du voyant que par effraction, comme une douleur et une catastrophe; il surgira, non devant lui, dans le spectacle, mais latéralement".(4)

Nous arrivons maintenant sur le chemin de la brèche qui donne l'accès à autrui. La perception d'autrui se fait par le biais, latéralement. Le côté escarpé d'autrui ou l'effraction par laquelle nous pénétrons le secret d'autrui se pose dans le monde et sur le corps. Écoutons Merleau-Ponty: "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".(5) Essayons de préciser ces mots. Nous

---

1. P.M. p. 185.  
 2. P.M. p. 186.  
 3. P.M. p. 185.  
 4. V.I. p. 209.  
 5. P.M. p. 190.



avons déjà signalé que l'ipse est par définition une adhésion à une situation de fait, à une présence dans le monde.(1) Parce dehors l'ipse est d'une part confirmé dans son individualité et d'autre part il se rend visible au regard des autres. Il ne faut pas oublier aussi qu'une telle situation s'accomplit par mon corps. C'est le corps qui établit entre lui-même et le monde des "relations fonctionnelles", et non pas simplement des rapports entre "objets coordonnés".(2)

J'ai donc une expérience de mon corps comme une puissance de ce monde qui révèle une implication réelle, où "mon corps est mouvement vers le monde, le monde, point d'appui de mon corps".(3) C'est ainsi que mon corps situé peut percevoir la position des objets et aussi à travers eux sa propre position. J'éprouve alors une inhérence de ma conscience à son corps et à son monde, de sorte que je me sais confondu à une certaine prise sur le monde et qu'enfin j'éprouve mon corps comme une "puissance de certaines conduites".(4)

Nous sommes au point de l'assaut dans lequel moi et autrui se rendent comme coexistants l'un à l'autre, non pas face à face mais comme deux voleurs déguisés et comme "deux cercles presque concentriques, et qui ne se distinguent que par un léger et mystérieux décalage".(5) C'est ce "mystérieux décalage" qui recèle le secret des rapports du moi avec autrui. Les voleurs sont déguisés mais derrière le masque ils s'identifient. Merleau-Ponty dit que "je fais l'autre à mon image".(6) Il est évident qu'autrui n'est pas moi et que l'on doit quand même considérer une certaine opposition de l'un à l'autre.

---

1. V.I. p. 90.

2. P.P. p. 402.

3. P.P. p. 402.

4. P.P. pp. 403 et 406.

5. P.M. p. 186.

6. P.M. p. 186. Merleau-Ponty dit même que l'autre est miroir de moi et moi de lui, nous deux sommes impliqués dans une même image. V.I. p. 115.

L'opposition n'est pas sur le mode du contradictoire, mais plutôt comme "l'envers l'un de l'autre".(1) Par conséquent "le monde perçu n'est pas seulement mon monde, c'est en lui que je voi se dessiner les conduites d'autrui" (2) et il est corrélatif de ma conscience et de toutes les autres. Moi et autrui, nous comptons au même monde. Autrui et les autres sont aussi au monde, comme moi, et nous sommes dans le même monde. Autrui est et doit être au monde parce qu'il apparaît non comme "conscience" mais comme "habitant d'un corps, et à travers lui au monde".(3)

Je ne perçois pas autrui comme conscience. Je ne peux jamais penser sa pensée, je perçois simplement des "comportements émergés dans le même monde que moi"(4). C'est dans ce même monde que je sens que le corps d'autrui "s'anime devant moi";(5) il m'interpelle d'une façon caractéristique qui dépasse les interpellations des choses. Dans ce même monde où nous sommes, moi et autrui, je perçois autrui en premier lieu parce que j'ai un corps et après parce que lui aussi a un corps; et c'est par ce corps qui est le mien que je vois le corps d'autrui, comme sujet de comportements identiques aux miens, et par lequel autrui peut se glisser dans mon champ perceptif.

D'après ce que l'on vient d'explicitier on pourrait s'imaginer que la constitution d'autrui comme conscience vient après celle du corps.(6) Il nous faut avant tout préciser que ce n'est pas le corps objectif, celui qui est là-bas, tel que le décrit la psychologie, qui peut être habité par la conscience, mais le corps phénoménal, celui qui est

---

1. V.I. p. 155.  
 2. P.P. p. 390.  
 3. V.I. p. 263.  
 4. P.P. p. 192.  
 5. SS. p. 212.  
 6. SS. p. 220.

sujet des comportements.(1) Alors en face de ce corps qui s'anime devant moi d'une façon singulière, je m'interroge: "si ma conscience a un corps, pourquoi les autres "n'auraient-ils" pas des consciences?" Cette interrogation est une affirmation et une réponse plutôt qu'elle pose une question pour savoir quelque chose ou pour vouloir une réponse. Elle veut dire que, de même que je suis certain que j'ai un corps et que je suis conscience, autrui que je trouve au monde est comme moi, qu'il a un corps et qu'il est conscience, car il est dans la même situation que moi. En ce sens et en dernier ressort, c'est par analogie que j'accède à autrui. J'ai une perception de moi-même et je transpose à autrui cette perception; autrement dit je fais une image de moi même, dans laquelle je vois aussi l'autre. Merleau-Ponty explicite la question de la manière suivante : j'interprète la conduite des autres par "l'analogie de la mienne et par mon expérience intime qui m'enseigne le sens et l'intention des gestes perçus".(2) L'expérience d'autrui ou la perception d'autrui n'est que celle d'une "réplique de moi".(3) A mesure que la perception directe échoue, "les corrélations observées entre mes mimiques et celles d'autrui, mes intentions et mes mimiques, peuvent bien fournir un fil conducteur dans la connaissance méthodique d'autrui".(4) Ce passage nous montre que selon Merleau-Ponty, je vois autrui en moi, en tant qu'une répétition de moi même.

D'après ces mots de Merleau-Ponty nous pourrions introduire ici la question du langage et qui selon lui, va jouer un rôle essentiel dans la perception d'autrui.(5) Ce-

- 
1. P.P. pp. 403 et 404.
  2. P.P. p. 400.
  3. P.M. p. 188.
  4. P.P. p. 405.
  5. P.P. p. 407.

pendant, dans la présente étude, nous avons convenu d'aborder le problème du langage, pour éviter des répétitions, dans la quatrième partie: alors on traitera le langage comme le moyen de perception d'autrui dans le dialogue. Sans doute au niveau du langage, moi et autrui sont dans la plus étroite proximité puisque "la parole fait elle-même cette concordance de moi avec moi et de moi avec autrui sur laquelle on veut la fonder". (1) Le champ du langage est pour ainsi dire le champ où le moi et l'autrui s'aliennent le plus pour rencontrer l'autre.

Après cette tentative de réfléchir sur la pensée pontyenne à propos de la perception d'autrui on peut encore préciser, en suivant toujours Merleau-Ponty, qu'on constate une corrélation interne entre ma conscience et mon corps, entre ce corps tel que je le vis et celui d'autrui tel que je le vois de mon point de vue, "qui fait apparaître autrui comme l'achèvement du système".(2) Cet achèvement ne veut pas dire clôture, mais la présence de tous les éléments d'un même processus. Cela est bien donc la confirmation de ce que Merleau-Ponty nous a dit un peu plus haut, c'est-à-dire que "les choses ont besoin d'autres témoins"(3). Autrui serait donc l'achèvement du processus de la manifestation de l'être. Il est comme moi un partenaire de la révélation de l'être.

Cette manière d'interpréter la présence d'autrui vient se compléter quand on entend Merleau-Ponty dire que "la philosophie ne s'achève pas avec le retour à moi",(4) et alors je découvre à travers elle la possibilité d'un "spectateur étranger" et je me découvre comme celui qui s'expose au re-

---

1. P.P. p. 449.  
 2. P.P. p. 405.  
 3. SS. p. 215.  
 4. P.P. p. VII.

gard des autres comme homme parmi les hommes ou au moins une "conscience parmi les consciences".(1) J'aimerais ajouter encore que la perception d'autrui se fait en dehors de la pensée (2) et de la connaissance pour se manifester à un niveau de participation plus intime.

### 3.2. Communion

L'expérience positive d'autrui par moi est impossible. Nous ne pouvons pas penser la pensée d'autrui, nous pouvons seulement penser qu'il pense. Nous pouvons sentir les émotions de la colère ou de l'amour en nous mêmes, nous pouvons être sans espoir ou être heureux, nous pouvons aussi percevoir en autrui les signes manifestant ces mêmes émotions parce que nous les croyons tels par analogie aux nôtres, mais jamais nous pouvons savoir l'intensité des ces émotions vécues par lui. En effet je ne me "représente le vécu d'autrui que comme une sorte de duplication du mien".(3)

Nous devons chercher autrui en dehors de la pensée et de la connaissance. Il n'est pas une déduction intellectuelle. Cela constitue les différentes perspectives abordées lorsqu'on a parlé de la perception d'autrui. Malgré tout

---

1. P.P. p. VII.

2. SS. p. 213.

3. V.I. p. 26. Merleau-Ponty à ce propos s'interroge: "Comment nommer, comment décrire, tel que je le vois de ma place, ce vécu d'autrui, qui pourtant n'est pas rien pour moi puisque je crois à autrui, - et qui d'ailleurs me concerne moi-même, puisqu'il s'y trouve comme une vie d'autrui sur moi ?" V.I. p. 26.

cela il y a une étrange et mystérieuse approximation de moi avec autrui, une quasi-coïncidence de deux cercles presque concentriques.(1) Dans la perspective de la présente étude d'autrui nous avons nommé cette quasi-identité de moi avec autrui "communion". Le mot peut paraître un peu étrange, mais il nous semble inspiré par la lecture de Merleau-Ponty et semble lui correspondre.

Nous pourrions parler de communication, mais communiquer peut avoir un sens un peu plus extérieur indiquant un commerce gestuel ou verbal entre deux sujets. Communion, c'est, nous semble-t-il, indicateur d'une approximation plus étroite de moi avec autrui, où il y a une participation ou un partage de la vie d'autrui, et où je sens la "propagation en autrui de ma vie la plus secrète".(2) Une telle propagation fait qu'autrui partage sa vie avec moi, et moi, je partage la mienne avec autrui. Ainsi la communion englobe aussi la communication et même c'est en elle que la communion dévoile ses traits les plus vastes et où la propagation de ma vie et celle d'autrui trouvent le chemin le plus fréquenté. Bref, la communion veut dire une participation la plus intime à la vie des autres, où moi et autrui se trouvent tout près l'un de l'autre. La communion serait donc la lutte des consciences, la lutte de la vie, et la rencontre où fusionnent les libertés, la mienne et celle d'autrui.

Dans la communion il y a un partage vital qui se dévoile en dehors de la perception d'autrui et qui s'effectue dans le monde, précisément parce que moi et autrui communiquons du même monde et en ce que notre vie a d'articulé. (3) C'est dans ce monde que nous sentons les autres et le

---

1. P.M. p. 186.

2. V.I. p. 27.

3. V.I. p. 27.

le sentir est selon Merleau-Ponty, "à la lettre une communion".(1) Et alors on peut bien dire avec lui que "le sentir est cette communication vitale avec le monde qui nous le rend présent comme le lieu familier de notre vie".(2) Cette communication vitale n'est pas connaissance mais participation. Dans le lieu familier il y a un partage de vie, où l'individuel apparaît au premier plan. "Autrui et moi sommes comme les organes d'une seule intercorporéité".(3)

Il convient de remarquer que moi et autrui ne sont pas deux réalités qui se trouvent par hasard dans un monde et qu'à ce moment là ils essaient de se rapprocher et de se mettre ensemble. La rencontre est primordiale comme les origines. Moi et autrui nous faisons partie de "l'ekstase originel" et nous y naissons.(4) La communion de moi avec autrui se fait avant tout dans l'être, elle s'enlise dans la manifestation de l'être. Ainsi la révélation de l'être se fait et se déploie dans la communion de moi avec autrui parce qu'elle s'enlise dans l'être et parce que moi et autrui "nous révélons du même être".(5) La communion naît du contact avec un seul être, mais elle n'atteint sa plénitude que dans un monde vécu. Pour mieux expliciter notre idée nous pouvons emprunter à De Waelhens le passage suivant: "La lutte des consciences ne commence qu'avec le cogito, mais elle a besoin pour s'instaurer de l'épreuve d'une communauté".(6)

Tout cela vient montrer que la communion a le mérite de renforcer l'idée d'être en situation au monde, puisque nous "comptons au même monde" et que nous sommes les témoins d'un seul être. C'est dans le monde que moi et autrui

---

1. P.P. p. 246.

2. P.P. pp. 64 et 65.

3. SS. p. 213.

4. SS. pp. 220 et 221.

5. V.I. p. 115.

6. Waelhens, op. cit. p. 245.

manifestons l'être par notre manière d'être l'un en rapport à l'autre. Si notre être est enlisé dans l'être et que par conséquent nous ne sommes pas étrangers l'un de l'autre, notre manière d'être ne doit pas être étrangère l'une de l'autre, mais inhérente et enchevêtrée de sorte que l'un a besoin de l'autre.

Enfin l'idée de communion révèle l'extraordinaire rôle du langage comme ce qui opère une approximation effective et affective de moi et d'autrui, et comme ce qui met en lumière la participation de moi avec autrui comme des "moments de la même syntaxe".(1) La communion est l'univers de l'ouverture expressive, de la parole et de la communication.

---

1. V.I. p. 115.



QUATRIEME PARTIE

L'OUVERTURE EXPRESSIVE

/L'ouverture expressive/ toujours  
-recréée dans la plénitude de  
l'être est ce qui conditionne la  
première parole de l'enfant comme  
la parole de l'écrivain". (P.P. p.  
229.)

L'ouverture expressive est le dernier élément du mouvement de la pensée en route. Elle parachève pour ainsi dire à la fois le processus d'être en chemin et le mouvement de la révélation de l'être. Un tel parachèvement n'apporte pas à la pensée en route la perfection finale en tant que pensée ni l'achèvement de la manifestation de l'être. Le parachèvement signifie la présence de toutes les conditions de possibilité et de tous les éléments pour que le chemin de la pensée en route soit faisable et pour que la révélation de l'être soit en train de se faire. L'ouverture expressive fait que la pensée en route soit au plein de son chemin, et elle fait que l'être atteigne la plus haute virulence de son éclatement.

Nous avons déjà signalé que s'il y a une pensée en route c'est que l'être lui-même est en route; s'il y a une ouverture à l'être c'est parce qu'il est ouvert et qu'il se manifeste; et maintenant nous pouvons dire que s'il y a le langage c'est parce qu'il y a l'ouverture expressive de l'être. L'ouverture expressive est enlisée dans l'ouverture à l'être, et d'une certaine manière il y a une quasi-coïncidence de l'une dans l'autre.

Par l'ouverture à l'être nous sommes dans l'être et l'être se fait présence en nous et le monde n'est que les différentes perspectives révélatrices de l'être. Par l'ouverture expressive nous sommes la sonorisation de l'être et

l'être parle en nous et le monde devient langage de l'être.  
 (1) Nous pensons dans cette quatrième partie développer ces idées inspirées par Merleau-Ponty. Maintenant nous allons expliciter un peu plus ce que l'on vient de dire précédemment.

L'apparition de l'être n'est pas muette; au contraire elle est criante et parlante. Les choses ne sont pas sans langage. Dans leur silence elles ne sont pas muettes si on donne à cet mot le sens d'un néant expressif. Le silence est ici éloquent et toujours parlant. De la profondeur des choses silencieuses s'élève un cri. Les surfaces qui apparaissent dans l'horizon sont chargées d'expressivité. Tout est doué d'une physionomie qui est expression. Rien dans le monde ne reste sans visage. Et le visage écrit E. Levinas, "est présence vivante, il est expression. Le visage parle. [7..] La manifestation du visage est déjà discours".

(2) La nature s'étend dans un champ d'expressivité. Le "visage" des choses n'est pas une surface morte et muette, mais vivante et parlante, c'est-à-dire qu'elle est capable de manifester, de s'exprimer et d'écouter. Le silence des choses fonde la profondeur de l'expression philosophique.(3) A son tour Martin Buber nous dit que "les yeux de l'animal nous parlent un grand langage".(4) Merleau-Ponty est encore plus radical puisqu'il dit qu'"avant autrui la chose réalise ce miracle de l'expression".(5) Et la chose réalise en premier le miracle de l'expression parce que la chose et le monde, écrit Merleau-Ponty, "s'offrent à la communication perceptive comme un visage familier dont l'expression est aussitôt

- 
1. "Dans l'ouverture expressive nous sommes les êtres sonores V. I. p. 203.
  2. Levinas E. Totalité et Infini, M.Nijhoff, 4e. éd. p.37.
  3. V.I. p. 18.
  4. Buber M. Je et Tu, Trad. Bianquis, Aubier, p. 142.
  5. P.P. p. 369.

comprise".(1) Et plus loin Merleau-Ponty ajoute que le monde est poésie.(2) Cela est significatif puisque la poésie est la "topologie de l'être"(3) dans laquelle le poète peut nommer l'être.(4) Merleau-Ponty explicite le fait que cette poésie doit reveiller et reconvoquer notre "pur pouvoir d'expression"(5), un pouvoir que se développe au delà des choses déjà dites, ou déjà écrites, ou déjà vues. C'est la poésie qui se confond avec la voix de l'être primordial et le silence des choses et de la nature. Martin Buber revient pour nous dire que ce langage est

"le premier balbutiement de la nature sous la première étreinte de l'esprit, avant qu'elle s'abandonne à lui pour son ouverture cosmique que nous appelons l'homme. Mais aucun discours ne dirait ce que ce balbutiement sait communiquer"(6)

Nous sommes ici dans le langage sans parole, sans geste, sans son, mais tout-à-fait parlant, terriblement parlant. Et ce qui est le plus significatif, c'est qu'un tel langage ou une telle expressivité — le balbutiement de la nature comme la poésie topologie de l'être — s'articule au delà de tout discours. Le balbutiement de la nature n'est que balbutiement et comme tel il déploie toute son expressivité. Il n'y a plus rien à ajouter. Le langage de l'homme ne peut faire autre chose que l'écouter.

L'ouverture expressive est ce qui est avant tout langage et toute parole et ce qui est présent dans chaque parole, chaque geste, chaque expression comme leur possibilité d'être expressifs. L'ouverture expressive nous conduit au sommet de la manifestation qui émerge de l'ouverture à l'être. L'expressivité ne fait que relancer le dévoilement de l'être. C'est parce qu'il y a ouverture expressive que l'être se fait

---

1. P.P. p. 372.

2. SS. p. 65.

3. Heidegger M. Qu'appelle-t-on Penser?, p. 37.

4. Heidegger M. Approche de Hölderlin, p. 55.

5. SS. p. 65.

6. Buber M. op. cit. p. 142.

langage et qu'il accède à l'expression dans la parole, dans l'art, dans la littérature, dans la philosophie. "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".(1) Mais il ne faut pas oublier que l'ouverture expressive est parce qu'il y a ouverture à l'être. L'ouverture expressive se recrée dans la plénitude de l'être.

Dans l'ouverture expressive la voix de l'être se fait entendre comme le langage primordial dans son opération d'origine; cette voix prend corps dans l'art du langage et dans toutes les autres arts d'expression. C'est l'ouverture expressive qui fait de l'homme un être sonore, celui qui pousse l'expressivité à prendre les dimensions pleines de la parole. C'est dans l'ouverture expressive que le sens révélé de l'être et naissant dans le corps vivant de l'être sonore inaugure le "miracle de l'expression"(2). De sorte que ce sens prend une nouvelle chair ou un nouveau corps en tant que signification des mots d'une langue.

---

1. P.P. p. 229.

2. P.P. p. 220.

## CHAPITRE I

### LA SIGNIFICATION

[-La signification] "est comme si la visibilité qui anime le monde sensible émigrant, non pas hors de tout corps, mais dans un autre corps moins lourd, plus transparent, comme si elle changeait de chair, abandonnant celle du corps pour celle du langage".(V.I.p. 200.)

Il n'y a pas convergence des points de vue à propos de la signification, de ce que celle-ci ouvre dans les horizons du langage, non seulement pour les linguistes mais aussi pour tous ceux qui se montrent soucieux du phénomène du langage. Les recherches dans ce domaine sont déjà entreprises depuis longtemps. Les divergences sont nées aussitôt que les recherches se sont mises en marche et ont présenté les premiers résultats. Les préoccupations, soit du linguiste, soit du philosophe, n'ont pas jusqu'à nos jours réussi à atténuer les controverses; peut-être même les ont-elles accrues. Enfin, pourquoi ne pourrait-on pas penser que ces controverses ne sont une façon d'aller vers la signification; et elles mêmes ne sont-elles pas qu'un reflet d'une intention significative? Malgré tout cela il ne faut pas oublier que ces controverses, quel que soit le domaine où elles ont lieu, d'une part peuvent gêner les penseurs soucieux d'uniformité (celle-ci étant comprise comme corrélatif de la vérité), d'autre part, cependant, peuvent constituer une richesse pour ceux qui croient voir dans les divergences la force qui pousse la pensée à se maintenir toujours en route.

Ce n'est pas notre intention ici de développer les divergences, ni dans le domaine de la linguistique, ni dans le domaine de la philosophie. Nous ne prétendons pas non plus aborder la question de la signification par le biais de la linguistique, ce qui nous mènerait à une longue digression. Nous nous limitons donc à considérer la signification comme le lien qui fait du monde expressif une présence de l'être dans toutes les modalités d'expression. La signification

ferait ainsi que l'être et l'être sonore — l'homme — soient présents l'un à l'autre dans l'ouverture expressive.

La signification comme le lien d'un monde expressif à l'être n'est pas compris sur le mode d'une liaison de deux choses jadis séparées et aujourd'hui reliées, mais de maintenir les modes d'expression attachés à l'être, en tant qu'ils sont la révélation et l'expression de ce même être et y naissent. Autrement dit la signification ne serait, dans le processus de la révélation de l'être, que la présence de l'être dans la parole et dans tout art d'expression.

Notre approche de la signification doit se développer selon des aspects philosophiques, quoique, d'après la pensée pontyenne, il faut bien signaler que l'on ne peut pas se passer des aspects linguistiques (1); ainsi dans l'analyse du signifiant et du signifié nous toucherons rapidement le domaine de la linguistique, pour revenir au domaine de la philosophie quand on abordera l'expression et l'être et le silence.

L'expressivité de l'ouverture expressive, c'est-à-dire de la voix de l'être prend forme et peut se traduire en geste, devenir trace ou se faire parole à partir de la signification, qui est pour eux leur vie ou leur âme. La signification est chargée d'idéalité (2) en même temps qu'elle est aussi signification sensible.(3) Cette double dimension

- 
1. Merleau-Ponty démontre bien la liaison entre la linguistique et la philosophie par ses attaches aux recherches linguistiques, en particulier celles de Saussure, qui apparaissent fréquemment dans son oeuvre et plus clairement dans les Cours à la Sorbonne (B.P. pp. 226-259) Cette liaison devrait se maintenir entre la littérature et la philosophie "puisque, écrit-il, la tâche de la philosophie et de la littérature ne peuvent pas être séparées". (S.N. S. p. 48). Toutes les deux doivent se nourrir des significations.
  2. V.I. p. 160 et ss.
  3. P.P. p. 266.



de la signification représente un double écart. Merleau-Ponty en effet veut se maintenir en écart tant des analyses intellectualistes pour qui la signification est une idéalité pure (1) que des analyses empiristes qui réduisent la signification à des simples sensations, comme par exemple la signification du mot "chaud" à des sensations de chaleur.(2) C'est le corps qui détient le pouvoir, selon Merleau-Ponty, de dépasser à la fois les analyses intellectualistes et empiristes.(3) Nous avons déjà vu, dans la première partie de cette étude, que le corps, comme sujet de la perception, nous ouvre au monde et à l'être. Ainsi dans la cohérence de cette position et de son procédé, Merleau-Ponty nous dit que c'est sur l'expérience du monde que doivent se fonder toutes nos opérations logiques de signification commune à toutes nos expériences où nous lisons une idée qui viendrait animer la matière de la connaissance. (4)

Nous nous trouvons ici face à la double dimension de la signification. Précisons. D'une part la signification est une donnée de la sensibilité enlisée dans l'expérience du monde, de sorte que "la chose prise par mon corps n'est pas d'abord une signification pour l'entendement, mais une structure accessible à l'inspection du corps".(5) D'autre part il y a la lecture d'une idée. La signification est aussi idéalité. Et Merleau-Ponty pour expliciter dit alors que c'est comme si la visibilité qui anime le monde sensible émigrant,

---

1. P.P. pp. 266 et 206.

2. P.P. p. 273.

3. Merleau-Ponty écrit: "Nous ne réduisons pas la signification du mot et pas même la signification du perçu à une somme de sensations corporelles, mais nous disons que le corps, en tant qu'il a des conduites est cet étrange objet qui utilise ses propres parties comme symbolique générale du monde et par lequel en conséquence nous pouvons fréquenter ce monde, le comprendre et lui trouver une signification".P.P. p. 274.

4. P.P. p. 379.

5. P.P. p. 369.

non pas hors de tout corps, mais dans un autre corps moins lourd, plus transparent, comme si elle changeait de chair, abandonnant celle du corps pour celle du langage".(1)

Tout cela vient nous dire que la signification — comme visibilité — naissant dans l'être et y ayant toujours sa place, ne se métamorphose pas en idéalité pure, ni ne reste pas au niveau des sensations, mais elle est la visibilité du sens. Autrement dit la signification est la visibilité de l'être, puisque chez Merleau-Ponty le sens est une autre façon de nommer l'être, dans les articulations du monde expressif.

L'être absolu est insaisissable, nous a dit Merleau-Ponty, et le sens devient impensable.(2) C'est la signification comme la visibilité du sens qui le rend transparent et l'extériorise. Dans cette visibilité qui est aussi extériorité quelque chose "a été fondé en signification, une expérience a été transformée en son sens".(3) La signification se fonde dans l'extériorisation du sens dans la mesure où il est pris dans la parole et la parole devient "l'existence extérieure du sens".(4) Cependant il y a des significations non langagières dans le monde du silence, du monde perçu, mais elles sont aussi extériorisation et visibilité du sens, à mesure que la perception est comprise comme l'imposition d'une certaine signification à certains signes sensibles. (5) La signification n'est donc pas une essence idéale donnée à l'intuition intellectuelle; elle est une extériorisation ou une révélation de l'être dans la chair du langage ou des formes muettes d'expression. D'ailleurs Merleau-Ponty nous dit qu'il y a "une signification qui descend dans le

---

1. V.I. p. 200.

2. P.P. p. 246.

3. SS. p. 120.

4. P.P. p. 212.

5. S.N.S. p. 90.

monde et se met à y exister ou un intérieur que se révèle au dehors".(1) Cette idée de la signification comme extériorité est accentuée chez Levinas quand il dit que la signification est, par excellence, la présence de l'extérieur [et que] le sens est enseigné par la présence".(2)

D'après tout ce que l'on vient de dire on peut mieux comprendre Merleau-Ponty quand il dit que le monde se constitue en "berceau des significations, sens de tous les sens et sol de toutes pensées".(3) Le monde est l'extériorité de l'être et sa visibilité, dans lesquelles les significations nous sont données.

Le mouvement d'extériorisation d'un intérieur qui fonde la signification et qui fait du monde un berceau des significations ne s'arrête pas là comme un système clos. La marche continue. Le sens qui se fait visible par la signification incarnée dans un langage ou dans un système d'expression n'est pas épuisé, et même il reste toujours inépuisable. Merleau-Ponty nous a averti que notre pensée ne peut pas se fermer sur les "significations qu'elle a délibérément reconnues, ni faire d'elles la mesure du sens".(4) Cela veut dire que le champ des significations reste ouvert puisque le sens, voire l'être, n'est pas vidé de son intérieur. Et de plus, l'expression n'est pas toute exprimée, il reste en elle toujours un halo d'inexprimé, de la même manière que dans le dévoilement de l'être il y a le voilé. En conséquence l'univers des significations est toujours grandissant et jamais achevé.

Précisons encore que les significations révélées et reconnues et qui sont disponibles dans un système de lan-

---

1. P.P. p. 369.

2. Levinas E. op. cit. p. 38.

3. P.P. p. 492.

4. P.M. p. 25.

gage ne constituent qu'une première couche des significations. Elle résulte de l'inhérence d'une parole à une langue et elle nous permet de communiquer avec autrui et de la comprendre. Mais une seconde couche des significations résulte de l'usage de la parole en certaines circonstances, par les nouvelles relations à l'égard d'autres mots, où la parole est investie d'une signification inédite.(1) Il faut bien remarquer que la signification inédite (deuxième couche) est un ancrage dans les significations déjà disponibles (première couche).(2) Le processus d'extériorisation n'est pas fini donc dans la signification qui opère dans le langage mais il y a une opération du langage sur le langage: le langage lui même se constitue en berceau des significations (3); et en outre il y a les significations non langagières des formes muettes d'expression.

Il nous faut encore signaler que le problème de la signification n'est pas tout entier dans le mouvement de sa genèse, mais il se prolonge dans l'analyse des signes qui rendent la signification visibilité ou extériorité. Il y aurait donc un nouvel élément qui vient s'y ajouter, comme le contenu dans un contenant. Sur ce point la linguistique a développé ses analyses en étudiant signifiant et dignifié.

- 
1. "Les significations disponibles, c'est-à-dire les actes d'expression antérieurs établissent entre les sujets parlants un monde commun auquel la parole actuelle et neuve se réfère comme le geste au monde sensible". P.P. p. 217. Voir aussi pp. 226-228.
  2. SS. p. 113.
  3. "Nous sommes invités à retrouver sous la pensée qui jouit de ses acquisitions et n'est qu'une halte dans le processus indéfini de l'expression, une pensée qui cherche à s'établir et qui n'y parvient qu'en employant à usage inédit les ressources du langage constitue." P.P. p. 446.

### 1.1. Le signifiant et le signifié

La signification comme la présence de l'extériorité ou comme l'extériorisation d'un intérieur exige d'analyser les éléments qui ouvrent le chemin pour qu'une telle extériorisation soit faite. L'intérieur qui se révèle au dehors ou la signification qui se revêt de la chair du langage nous obligent à nous interroger sur le genre de l'élément qui instaure la visibilité.

Ce nouveau corps où la signification est incarnée, est-il simple revêtement d'un sens ? Merleau-Ponty explique qu'"il faut d'abord que celui qui parle ou écoute fasse exister les significations à titre d'entités repérables en les installant à l'entrecroisement des gestes linguistiques".(1) L'entrecroisement des gestes linguistiques constituerait donc l'élément nouveau, ou la chair du langage dans laquelle la signification s'incarne. Nous aurions donc, d'après les mots de Merleau-Ponty, deux éléments dans le phénomène de l'expression, d'une part la signification et d'autre part le geste linguistique.

Le geste linguistique est ce qui fait de la signification une unité repérable, c'est-à-dire, présente, extérieure. Mais qu'est-ce que c'est qu'un geste linguistique ? Le geste linguistique serait, en langage saussurien, le signifiant ou l'image acoustique dont le rôle est d'être intimement uni à un concept ou signifié qui correspondrait chez

---

1. SS. p. 53.

Merleau-Ponty à la signification.(1) Nous nous trouvons ici face à une sorte de dualisme. Le signe linguistique ou le mot serait une entité à deux faces, d'après F. Saussure, représentée par l'image acoustique et le concept, autrement dit par le signifiant et le signifié.(2) Cette structure dualiste du langage, aussi bien que les problèmes qu'elle soulève, on peut les approcher soit du dualisme anthropologique de l'union de l'âme et du corps soit des relations du cogito avec la res extensa dans le dualisme philosophique.

La position pontyenne est toujours celle qui consiste à se maintenir à l'écart des visées dualistes; et même Saussure déjà écrivait: "Ces deux éléments /c'est-à-dire le concept et l'image acoustique/ sont intimement unis et s'appellent l'un l'autre"(3). Ce n'est pas notre intention d'approfondir cet aspect, quoiqu'en saisissant la position pontyenne on ne peut pas l'éviter. Il va de soi que Merleau-Ponty, de même qu'il a voulu surmonter l'empirisme et le nominalisme intellectualiste à propos de la signification, essaie ici d'effacer l'affrontement des deux éléments dans le signe linguistique ou le mot. Pour Merleau-Ponty "le mot et la pensée qu'il désigne ne doivent pas être considérés comme deux termes extérieures et le mot porte sa signification comme le corps est l'incarnation d'un comportement".(4) Le corps, comme il ne pouvait pas en être autrement dans la pensée pontyenne, est celui qui éclaire le mode sur lequel signifiant et signifié se présentent brouillés (5) dans le signe linguistique, le mot. Le comportement a un sens, c'est-

- 
1. Saussure, F. Cours de linguistique générale, Payot, 1972, pp. 98 et 99.
  2. Saussure, F. op. cit. p. 98.
  3. Saussure, F. op. cit. p. 99.
  4. S.N.S. p. 60.
  5. Merleau-Ponty a écrit : "Le sens est pris dans la parole et la parole est l'existence extérieure du sens". P.P. p. 212.

à-dire qu'il est ce comportement en tant qu'appartenant à un corps. Le mot et la pensée ne sont pas deux éléments, l'un provenant de l'extérieur et l'autre fondé dans l'intérieur. L'un est dans l'autre, et alors, de même que le comportement est dans le corps et le corps est perçu comme comportement, de même la signification est visible, transparente dans le mot, et le mot est le corps de la signification. Le signifiant serait un avec le signifié. Ceci fait que, pour Merleau-Ponty, il y aurait entre signifiant et signifié une adhérence et même une réversibilité de l'un à l'autre.(1)

Une telle inhérence et une telle réversibilité sont possibles parce que d'après Merleau-Ponty, il n'y a plus d'essences sur le mode d'objets positifs qui s'offrent à un "œil spirituel".(2) Il n'y a pas un sens derrière les choses ou les apparences du cendrier: "le sens anime le cendrier, il s'incarne en lui avec évidence"(3) Il n'y a pas donc un hiatus ou un décalage dans la perception des apparences et celle de l'essence du cendrier. Les deux faces sont simultanées et elles tombent dans l'invisible aussitôt qu'elles sont séparées. C'est un fait d'évidence, a ajouté Merleau-Ponty, en conséquence il ne s'agit pas d'un objet de démonstration.

Dans le domaine du langage, Merleau-Ponty explique que les essences ne sont pas au dessus de nous, mais qu'il y a une essence au-dessous de nous, qui se présente comme "nerve commune de signifiant et de signifié".(4) Ainsi le signifiant est en quelque sorte dépassé par le signifié; das ce dépassement la parole devient opérante, et aussi l'essence qui l'est déjà. (5) Dans ce sens les mots semblent "parler

---

1. V.I. p. 158.

2. V.I. p. 158.

3. P.P. p. 368.

4. V.I. p. 158.

5. V.I. p. 158.

d'eux-mêmes et devenir des êtres".(1) Et en suivant le même raisonnement, de même que mon corps est pour moi immédiatement significatif, de même la parole que je parle, ou que j'entends les autres parler, est chargée d'une signification "qui est lisible dans la texture même du texte".(2)

Tout cela nous fait penser que la parole n'est pas un simple signe vide et rempli d'une signification, ni le langage un système d'expression émergé d'une conscience; au contraire, le geste linguistique dans le langage dessine lui-même son sens (3) et le sens s'identifie à l'être. Parce que le langage est d'une part la trace de l'être et d'autre part le fil conducteur qui nous y conduit, nous devons chercher la force d'expression dans l'être.

## 1.2 Expression et être

Nous avons signalé au début de cette partie sur l'ouverture expressive qui à un certain niveau elle se confond avec l'ouverture à l'être. On pourrait donc dire qu'il y a une étroite parenté entre l'expressivité et la manifestation de l'être. L'expression dans ce sens serait la réalisation de l'être hors de soi, autrement dit d'être dans le monde et pour autrui, être qui est au monde et qui s'offre en

---

1. SS. p. 147.  
 2. SS. p. 114.  
 3. P.P. p. 217.



spectacle à des possibilités d'expression. Tout d'abord il nous convient d'éclairer le rôle que l'expression joue par rapport aux modes d'expression et en particulier par rapport au langage.

Dès la "Phénoménologie de la perception" Merleau-Ponty place le langage sous le terme de l'expression.(1) L'expression pour Merleau-Ponty dépasse le langage, qui n'en est qu'un mode, quoiqu'un mode privilégié, puisque l'expression linguistique est, écrit Merleau-Ponty, "modèle pour concevoir d'autres systèmes d'expression possibles, loin qu'elle soit un cas particulier de ceux-ci"(2) Le langage n'est qu'une manière de codifier la richesse d'expressivité de l'être. C'est l'expression, pour Merleau-Ponty qui constitue la force d'expressivité de tout mode d'expression.

Il nous reste à savoir quelles sont les dimensions accordées à l'expression dans la pensée pontyenne. Dans "Le Visible et l'Invisible" l'interrogation sur l'expression se formule à partir de trois points : Qu'est-ce qui rend l'expression possible ? En quoi consiste la puissance de l'expression ? Qu'est-ce qui s'exprime dans l'expression ? (3) La réponse pontyenne ne s'adresse aux trois questions qu'en les réduisant à une seule. L'unité des trois questions, qui provoque une seule réponse, se fonde sur l'articulation même dont elles se constituent. Voyons la réponse : "Ce qui s'exprime dans l'expression ou ce qui parle dans la parole, c'est la chose, le monde, l'être, écrit Merleau-Ponty dans les notes de travail. (4) La réponse pontyenne joue sur trois mots:

---

1. Le chapitre où Merleau-Ponty aborde par la première fois la question du langage s'intitule "Le corps comme expression et la parole". P.P. pp. 203-230.

2. SS. p. 131.

3. V.I. pp. 167 et ss.

4. V.I. pp. 239 et 250.

la chose, le monde, l'être. Nous avons déjà vu dans les parties précédentes de cette étude que la chose, le monde et l'être s'entrecroisent l'un à l'autre. En effet peu importe l'ordre dans lequel ils sont pris. C'est l'être le responsable de toute expressivité, car le "Wesen" est sa première expression.(1) La chose et le monde ne sont que la présence du "Wesen" de l'être. En conséquence l'être ne serait expressif que s'il n'y a pas le monde et la chose comme le dehors de soi de l'être et comme possibilité à partir de laquelle s'organise un système de signifier que l'on reconnaîtra au langage, mais qui commence dans une articulation des significations non langagières, c'est-à-dire la physionomie des choses dans le monde du silence.(2) L'expression donc est l'être s'exprimant et elle délivre "ce qui était captif dans l'être depuis toujours"(3).

Il faut bien signaler qu'un système d'expression qui s'organise à partir d'un être étant au monde et où les choses sont l'une avec l'autre, n'est pas une invention de l'homme sujet parlant, mais il se constitue d'expériences du vécu. Ainsi d'après Merleau-Ponty les expériences codifiées d'une langue qui peut être notre langue, "suivent les articulations mêmes de l'être".(4)

Ce procédé de Merleau-Ponty face au fondement de l'expression et y compris le langage nous conduit à considérer Merleau-Ponty proche des penseurs partenaires d'un renversement du sujet du langage. Il ne s'agit pas d'un simple changement de positions, c'est-à-dire l'objet deviendrait su-

1. V.I. p. 230 Dans le même sens Derrida écrit dans "La voix et le phénomène" p. 89: "La voix est l'être auprès de soi dans la forme de l'universalité."

2. SS. p. 120. Et aussi: "L'expression doit naître dans les formes muettes de l'être, elle doit développer son expressivité dès le monde du silence".

3. SS. p. 120.

4. P.M. p. 38.

jet et le sujet tomberait au plan d'objet. Merleau-Ponty dit clairement que c'est l'être qui parle en nous et non pas nous de l'être. Et il ne faut pas penser le langage sur le mode du sujet et de l'objet. L'être parle et notre condition est d'êtres sonores. Cela constitue le fondement de la réversibilité. Nous ne sommes qu'une expression de l'être et notre rôle dans le monde, comme celui du monde et d'autrui, est de manifester l'être en nous, et, par notre manière d'êtres sonores, articuler l'expressivité des autres êtres en systèmes d'expression. A ce niveau le langage devient le "témoin de l'être puisqu'il n'est qu'une doublure de l'être", (1) ou une manière de faire parler les choses. (2) Ainsi le langage n'est pas le langage d'un sujet parlant qui parle sur un objet ou de quelque chose, mais nous "naïssons dans le langage" (3) de sorte que "sujet" et "objet" y sont entrecroisés. Et si nous naissons dans le langage, ceci veut dire que nous lui appartenons et non inversement.

Il faut donc bien signaler que Merleau-Ponty ne veut pas instaurer un nouveau sujet du langage. Toute la pensée pontyenne, à mon avis, envisage l'effacement des rapports sur le mode du sujet et de l'objet ou de toutes les dichotomies de ce genre. Et il voyait, en abordant la question du langage, "la chance de dépasser définitivement la dichotomie classique du sujet et de l'objet". (4) Nous avons par exemple signalé que dans la signification le signifiant et le signifié sont réversibles. Cette chance se dévoile dans le fait que c'est l'être qui parle et sa parole est la même que celle qui est dans le "sujet" et que celle qui est dans l'"obejt". Le parler et l'entendre sont au même niveau dans le phénomène du langage, comme, dans la vision, le voyant et le visible sont le même.

---

1. P.M. p. 10.  
 2. V.I. p. 167.  
 3. S.N.S. p. 8.  
 4. P.P. p. 203.

Précisons encore que ce n'est pas seulement au domaine des langues que les articulations de l'être sont suivies; ce procédé est élargi à tout mode d'expression; ainsi "l'être est silencieusement derrière toutes nos affirmations" aussi bien que derrière la peinture, l'art, la musique ou le geste.

Le phénomène de l'expression chez Merleau-Ponty, quel qu'en soit le mode, nous enseigne nécessairement quelque chose sur la structure de l'être. Gary Madison dans son oeuvre "La phénoménologie de Merleau-Ponty", en faisant le commentaire du phénomène de l'expression comme manifestation de la structure de l'être, écrit : "la théorie de l'expression contient toute une théorie de l'être"(1). Et un peu plus loin il renforce ces mots en disant que "Etre et Logos, chez Merleau-Ponty sont pratiquement interchangeable".(2)

Sans doute la position pontyenne est celle de Husserl et se fonde dans l'identification de l'être au sens. Ainsi "Etre c'est avoir un sens".(3)

### 1.3. Le silence

L'univers des langages comporte aussi bien la parole que le silence. Parole et silence seraient posés l'un à côté

---

1. Madison Gary, La Phénoménologie de Merleau-Ponty, Klincksieck, 1973, p. 157.

2. Idem p. 231.

3. Idem p. 143.

de l'autre ou comme les deux faces d'une entité. Dans un certain genre de littérature on trouve le silence comme l'opposition de la parole et même sa négation. Chez Merleau-Ponty le silence fait non seulement partie de l'expression avec la parole, mais il est avant toute parole et, de plus, il continue présent et expressif après la parole. En outre le silence continue d'envelopper le langage. Ce silence écrit Merleau-Ponty "ne serait pas le contraire du langage".(1) Et encore plus que cela le silence serait la première expression où tout langage est fondé puisque "tout langage est silence!" (2)

Le silence articule pour ainsi dire le langage parce que l'être se tient silencieusement derrière toute forme d'expression et par conséquent "le langage réalise en brisant le silence ce que le silence voulait et n'obtenait pas".(3) Une telle brisure n'est pas néantisation du silence parce que le silence n'est pas le contraire de la parole; mais il l'habite, une fois que l'expression n'est jamais toute exprimé.

Nous ne pouvons pas malheureusement mesurer toute la portée de la pensée pontyenne à propos du silence, puisqu'une partie est restée toujours silencieuse. En novembre 1960 dans une note où Merleau-Ponty esquissait des thèmes de son oeuvre inachevée — "Le Visible et l'Invisible" — , il y a une partie intitulée: "Le monde et le silence".(4) Sans doute quelques traits qui devaient y être englobés, nous les trouvons épars dans plusieurs notes de travail et dans les pages, comme par exemple pages 166-167, du texte posthume. Dans "Signes" il y a un titre très suggestif, "Le langage indirect et la voix du silence"(5) repris dans "La Prose du

---

1. V.I. p. 233.

2. SS. p. 54.

3. V.I. p. 230.

4. V.I. p. 11.

5. SS. pp. 49-104.

du monde"(1). Dans cet article Merleau-Ponty envisage l'oeuvre d'art et en particulier la peinture comme l'avènement ou l'instauration d'un pouvoir d'expression qui parfois est le langage indirect des couleurs et des lignes, et parfois est le silence qui se confond avec l'existence incarnée.

Cette voix silencieuse ou ce langage indirect est en effet "l'être muet qui lui-même en vient à manifester son propre sens".(2) Pour Merleau-Ponty derrière toute modalité d'expression il y a toujours l'être, un être silencieux; mais en réalité ce silence de l'être est "bruisant de paroles". (3) Dans une note de travail Merleau-Ponty nous avertit que le monde du silence, le monde perçu sont d'un ordre où il y a des dignifications non langagières. Ceci ne signifie pas que nous soyons dans le monde du néant expressif. Arriver ou plutôt être au monde du silence c'est à proprement parler toucher le langage primordial qui est sous la forme de silence et comme tel source de toute force expressive. En effet c'est dans "le silence de la conscience originaire, qu'on voit apparaître non seulement ce que veulent dire les mots, mais encore ce que veulent dire les choses, le noyau de signification primaire autour duquel s'organisent les actes de dénomination et d'expression"(4). Le silence est la source de ce qui est exprimé, aussi bien de l'articulation des actes d'expression. Le langage tout entier vit du silence.

Le "revenir aux choses mêmes" à un certain niveau, coïncide avec le monde du silence. Pour retrouver le point zéro, le monde naturel, le langage se constitue en barrière: il est d'après l'expression de Merleau-Ponty, "une puissance d'erreur", car il coupe le tissu qui nous unit vitalement aux

---

1. P.M. pp. 66-160.

2. O.E. p. 87.

3. P.P. p. 213.

4. P.P. p. X.

choses et au passé. Il s'interpose entre nous et les choses ou le passé comme un écran.(1) Le monde de l'expression crée parfois un voile de mots, un bavardage, qui empêche les choses de parler dans leur silence.

La tâche du philosophe serait donc de se plonger dans le monde du silence non pas pour y instaurer une chaîne de mots, ou emprisonner le sens dans un bavardage intarissable, mais pour pratiquer la "reconversion du silence et de la parole l'un dans l'autre".(2) On le sait, le philosophe parle, il écrit, mais il "devrait se taire, coïncider en silence. Une telle attitude silencieuse lui donnerait l'ouverture pour découvrir dans l'être une "philosophie qui y est déjà faite".(3) Cette tentation du philosophe de vouloir tout traduire en parole, de vouloir tout amener à l'expression, est, en dernier ressort, un effort absurde. Le philosophe écrit ou parle pour exprimer son contact avec l'être, nous l'avons vu, mais il ne réussit pas nous dit Merleau-Ponty, et même il ne pourrait pas arriver à le dire "puisque c'est du silence".(4)

C'est donc à partir du silence, et, dans un certain sens, dans le silence, car l'être se maintient silencieusement derrière nos paroles, que les choses accèdent à l'expression, mais le silence reste toujours une manière d'expression et même une modalité du monde sonore,(5) parce qu'il n'est pas un néant auditif et parce qu'il nous maintient en communication avec l'être sonore.(6) Le silence fait partie de l'expression, il accède à l'expression, il est dans l'expression, il est expression.

- 
1. V.I. p. 166.
  2. V.O. p. 171.
  3. V.I. p. 166.
  4. V.I. p. 166.
  5. P.P. p. 516.
  6. P.P. p. 379.

## CHAPITRE II

### VERS L'EXPRESSION

"L'intention de parler [...] apparaît comme l'ébullition dans un liquide, lorsque, dans l'épaisseur de l'être, des zones de vide se constituent et se dépassent vers le dehors".(P.P. p. 229.)



L'expression "vers l'expression" ne veut pas désigner un mouvement par lequel l'être, ou les choses, ou les significations, ou le silence s'acheminent vers l'expression comme pour atteindre quelque chose qui est déjà là et l'assumer. Elle ne signifie pas non plus que l'expression soit un enveloppant, mais tout simplement qu'elle est un pas dans le cheminement de la pensée en route ou une autre manière d'être de l'être. L'expression n'est pas un point final de l'apparition de l'être, ni sur le mode de perfection, ni sur le mode d'achèvement. Elle est l'inauguration d'une autre dimension de l'apparition. C'est la signification comme la visibilité éparse dans le monde sensible qui prend un corps plus transparent, c'est-à-dire celui des langages. En effet ce ne sont pas les choses ou l'être qui s'adressent vers l'expression, mais l'"expression est le langage de la chose même et naît de sa configuration".(1) L'expression ne serait donc qu'une lumière de plus qui vient rejoindre le processus de la manifestation de l'être.

Tout commence dans la perception. La perception, qui nous met en contact avec l'être et qui nous ouvre au monde et aux choses, peut se retourner sur elle-même, c'est-à-dire est perception de la perception ou autrement dit réflexion phénoménologique. A ce moment là, elle tend à se "sublimiser en verbalisation" pour "faire germer un langage"!(2)

---

1. P.P. p. 372.

2. V.I. p. 257.

Aller vers l'expression signifie donc suivre le passage du monde muet au monde parlant, quoique le changement du monde ait lieu dans le monde unique. Merleau-Ponty nous a signalé que le passage de l'ordre des événements à celui de l'expression ne signifie pas un changement du monde.(1) On ne change pas de monde parce que, pour Merleau-Ponty, c'est toujours le même phénomène fondamental de la perception qui soutient le monde du silence ou le monde perçu aussi bien que l'univers du langage. Et aussi on ne change pas du monde parce que nous trouvons un autre phénomène fondamental, celui de la réversibilité.

Le phénomène de la réversibilité est celui qui s'opère dans le sujet percevant, c'est-à-dire que celui-ci est voyant et visible, ou chose vue. Cette même réversibilité s'opère aussi dans la parole et dans ce qu'elle signifie. C'est encore par cette force de réversibilité que les structures du monde visible se métamorphosent en structures du monde langagier. L'être-au-monde — l'homme — dans son existence de voyant, c'est-à-dire celui que est capable de retourner le monde sur lui-même, lié à sa condition d'être sonore, contient tout ce qui est requis pour qu'il ait expression, parole et communication sur le monde.(2)

Il faut bien remarquer que l'accès au monde de l'expression ne représente pas, dans la pensée pontyenne, l'instauration de consignes pour des pensées qui éventuellement pourraient tomber dans l'oubli, ni l'organisation d'un aide-mémoire ou d'une mnémotechnique. L'expression a pour tâche de faire "exister la signification comme une chose au

---

1. SS. p. 80 et P.M. p. 105: "Quand on passe de la dimension des événements à celle de l'expression, on change d'ordre mais on ne change pas de monde: les mêmes données qui étaient subies deviennent système signifiant".

2. V.I. pp. 202 et 203.

coeur même du texte, elle la fait vivre dans un organisme de mots".(1) Cela est possible parce que les mots sont l'incarnation de la signification et le langage est la chair dans laquelle le sens accède à la visibilité.

Il nous reste encore à savoir comment s'inaugure, chez Merleau-Ponty, le mouvement vers l'expression. Certes ce n'est pas à partir de la décision d'une conscience. c'est une exigence de l'être. Ce n'est pas l'expression qui déclenche le mouvement expressif de l'être, mais au contraire, c'est l'être qui est le responsable de tout mouvement expressif. L'expression "postule que l'être allait vers elle".(2) Autrement dit c'est la chose même qui demande d'être dite.(3) Par conséquent vouloir dire ou vouloir s'exprimer, ce n'est pas une décision qui part d'une volonté thétique, c'est la tâche que nous a été "assignée par le "Logos": amener à la parole un monde muet jusque-là".(4)

Il y a une volonté d'expression qui s'enlise dans l'être et qui est éparse dans le monde et dans les consciences. Elle apparaît comme "l'ébullition dans un liquide, lorsque, dans l'épaisseur de l'être, des zones de vide se constituent et dépassent vers le dehors".(5) La volonté expressive ne serait donc qu'une "inquiétude précise"(6) dans l'être, dans les choses, dans les consciences. Le monde contient en lui-même un surcroît de sens; il exige que nous parlions et que nous délivrons ce sens "latent ou opérant"(7) en lui. A ce niveau donc "la parole vraie, celle qui signifie /.../ délivre le sens captif dans la chose".(8) Et alors

---

1. P.P. pp. 212 et 213.

2. E.P. p. 37.

3. E.P. p. 25.

4. I.M.M. p. 408.

5. P.P. p. 229.

6. SS. p. 27.

7. SS. p. 66.

8. SS. p. 56.

l'expression doit être comprise plutôt comme la réponse d'une sollicitation qui vient de l'être, des choses, du monde. Il faut donc avant tout écouter pour pouvoir comprendre. C'est la compréhension au premier plan qui ouvre la porte à l'expression authentique, puisque comprendre c'est "traduire en signification disponibles un sens d'abord captif".(1)

Une telle compréhension fait que nous sommes toujours dans le mouvement de l'expression; en effet nous faisons dans le champ du langage comme nous faisons dans le champ de l'être et de l'histoire; ainsi, même lorsque l'on refuse cette appartenance nous ne cessons d'en être tributaires.(2) Dans le monde de notre compréhension "une volubilité infatigable fait bouger les idées à mesure qu'elles naissent, comme un besoin d'expressivité jamais satisfait".(3) Ce besoin d'expressivité réveille en nous une intention de parler, par laquelle notre expérience tend vers la parole. Merleau-Ponty explicite et approfondit cette question par une analyse du comportement d'un malade appelé Schn.(4) qui n'éprouve jamais le besoin de parler, précisément parce qu'il a perdu la compréhension du sens. Et il précise encore que dans "le travail patient et silencieux du désir, commence le paradoxe de l'expression".(5) Un tel désir hante constamment les possibilités gestuelles du corps et force l'éclatement des puissances émotionnelles.

---

1. V.I. p. 58.

2. P.M. p. 203.

3. SS. p. 284.

4. P.P. p. 228. Il s'agit du cas Schn. présenté et étudié par Benary et cité par Merleau-Ponty en diverses et différentes reprises. Comme par exemple sous le rapport de la motricité (P.P. pp. 149 et ss.) et de la sexualité. (P.P. pp 181 et ss.)

5. V.I. p. 189.

## 2.1. Le corps

L'oeuvre pontyenne sans doute se caractérise par un très fort accent sur le corps. Ce procédé de Merleau-Ponty s'étend dès "La Structure du comportement" et "Phénoménologie de la perception" jusqu'à "Le Visible et l'invisible". Le corps tout au long du chemin se révèle comme la possibilité pour la pensée d'être en route et même on pourrait dire qu'il est la condition nécessaire pour déclencher toute possibilité du mouvement, y compris l'apparition de l'être jusqu'aux phénomènes expressifs. Tout est chair, mais la chair ne s'identifie pas avec le corps, elle est plutôt synonyme de visibilité ou de sensibilité.

Dans le domaine du langage il n'y avait aucune raison pour que le procédé pontyen connaisse une exception : et le corps se révèle donc comme un "pouvoir de vocifération". (1) Merleau-Ponty parle pour la première fois de la question du langage dans un chapitre de la "Phénoménologie de la perception" intitulé "Le corps comme expression et la parole". (2) Le fait est très significatif et très indicatif pour ceux qui veulent analyser le phénomène du langage parce qu'il est très cohérent avec toute la pensée pontyenne. Voyons ceci. Dans l'analyse du phénomène de la perception le corps est le sujet de la perception. (3) C'est par le corps qu'un monde m'est donné et que j'y suis situé. (4) C'est aussi le corps qui me donne la possibilité de comprendre autrui et c'est par le

---

1. P.P. p. 211.  
 2. P.P. pp. 203-230.  
 3. P.P. p. 219.  
 4. P.P. p. 350.

corps, comme comportement, qu'autrui se manifeste à moi.(1)  
 Le corps est encore envisagé comme le modèle des choses.(2)  
 Ce même corps serait finalement la condition du langage.

Le miracle de l'expression commence par le corps. Ce commencement est dû au fait que le corps, pour pouvoir exprimer doit devenir "la pensée ou l'intention qu'il nous signifie".(3) L'expression donc ne serait que la révélation d'un sens immanent et naissant dans mon corps. Ce qui veut dire que mon corps ou le corps de tous ceux qui sont comme moi, sont le lieu ou plus précisément l'actualité même du phénomène de l'expression. Alors, écrit Merleau-Ponty, "c'est le corps qui montre, lui qui parle".(4)

Le corps parle, écrit Merleau-Ponty, et c'est un fait à signaler ou à décrire, plutôt qu'à vouloir démontrer ou à chercher les épreuves. Malgré tout nous pouvons essayer de trouver les éléments qui composent la description pontyenne.

Le corps est un pouvoir naturel d'expression. Le secret d'un tel pouvoir se cache dans l'existence signifiante du corps. Déjà le schéma corporel est interprété comme une manière d'expression: il exprime notre situation d'être au monde.(5) Pour expliciter ce fait, Merleau-Ponty nous dit que l'on doit considérer le corps comme une oeuvre d'art, soit un roman ou un poème, soit un tableau, ou un morceau de musique. Le roman et le poème sont faits de paroles, de phrases et de paysages tissés de mots. La musique est l'enchaînement de sons, de silences, de mouvements. Les couleurs et les lignes dessinent le tableau. Ce sont tous des êtres

- 
1. P.P. p. 219.
  2. V.I. p. 173.
  3. P.P. p. 230.
  4. P.P. p. 230.
  5. P.P. p. 117.

où on ne peut pas distinguer l'expression de l'exprimé. Ils ont une existence signifiante, c'est-à-dire qu'ils communiquent leur signification sans bouger, sans abandonner leur place temporelle et spatiale; dans un certain sens ils sont leur signification. Par conséquent seul un contact direct peut nous faire accéder à leur sens.

C'est à ce niveau précisément que le corps est comparable à une oeuvre d'art. "Il est un noeud de significations vivantes".(1) Cela veut dire que le corps n'est pas séparable de sa signification. La perception que j'ai de lui est déjà significative, et le "sens sur lequel ouvre l'arrangement des sons se répercute sur lui" /Le corps/ (2), de manière que sa présence est déjà expressive; autrement dit le corps est lui-même "expression spontanée".(3) Le corps est expression spontanée parce que sa situation corporelle ou vivante a été constitué par lui en langage (4) dont le sens apparaît dans le texte.

Le pouvoir d'expression qu'est le corps n'est pas seulement en tant qu'il peut prononcer des mots, mais particulièrement parce qu'il peut se faire geste.(5) En conséquence la richesse de son expressivité et la variation des expressions sont étroitement reliées à l'usage que l'on fait du corps (6) puisque d'après Merleau-Ponty, "tout usage du notre corps est déjà expression primordiale".(7) A ce niveau nous touchons à d'autres dimensions du corps comme expression qui seront abordées plus loin dans le texte. Mais déjà la

---

1. P.P. p. 117.

2. V.I. p. 201.

3. SS. p. 81.

4. SS. p. 80.

5. P.M. p. 115.

6. P.P. p. 220.

7. P.M. p. 110.

compréhension du corps comme expression nous indique que "l'expression verbale doit être considérée et pensée comme comportement".(1) Ceci nous conduit enfin à une analyse, quoique rapide, des émotions.

## 2.2. Les émotions

Le corps est secoué par les émotions ou paralysé par elles. Dans le choc des émotions le corps se fait geste et le geste est toujours l'expression d'un certain usage du corps, un usage qui est déjà manifestation expressive primordiale. Il nous faudra donc, souligne Merleau-Ponty, "chercher les premières ébauches du langage dans la gesticulation émotionnelle".(2)

Pourquoi faudrait-il chercher l'expressivité primordiale dans la gesticulation émotionnelle ? Sans doute le procédé pontyen de penser la question du langage comme le chemin le plus recommandé pour dépasser la dichotomie classique du sujet et de l'objet" a conduit Merleau-Ponty à puiser dans le phénomène de l'émotion deux points.

Tout d'abord, l'émotion n'est pas un fait psychique et interne donc accessible seulement par une introspection, à celui qui l'a éprouvée. Merleau-Ponty pense que la psychologie a commencé à se développer le jour où les psycho-

---

1. Castoriadis, Art. cité. L'Arc p. 69.

2. P.P. p. 219.



logues ont renoncé à distinguer le corps et l'esprit.(1) Par là, l'émotion ne serait qu'une "variation de nos rapports avec le monde lisible dans l'attitude corporelle"(2). Si elle est lisible dans l'attitude corporelle, elle n'est pas séparable de celle-ci. Elle est toute visible dans sa manifestation parce qu'elle n'est que "la manière d'accueillir la situation et de la vivre".(3)

Ainsi nous touchons déjà le second aspect par lequel il n'y aurait pas de séparation entre le signe d'une émotion et l'émotion elle-même. La gesticulation émotionnelle est sans consignes (4). Dans les émotions l'opération expressive réalise la signification au lieu de se borner à la traduire. Ainsi dans le geste de la colère nous lisons la colère.(5) C'est donc dans le phénomène de l'émotion que l'on peut voir et comprendre ce qu'il y a de commun au geste et à son sens, autrement dit ce qu'il y a de commun à l'expression de l'émotion et à l'émotion elle-même. Par exemple: "le sourire, le visage détendu, l'allégresse des gestes contiennent réellement le rythme d'action, le mode d'être au monde qui sont la joie même".(6)

Cela ne veut pas dire que les signes des émotions soient naturels et universels; d'ailleurs chez Merleau-Ponty il n'y en a pas qui soient naturels ou qui soient conventionnels. Chez l'homme pour lui tout est fabriqué et tout est naturel. (7) Pour qu'il y ait des signes naturels il faut

---

1. S.N.S. p. 94.

2. S.N.S. p. 95.

3. P.P. p. 220.

4. SS. p. 94.

5. P.P. p. 215.

6. P.P. p. 217 et aussi: "Colère, honte, haine, amour ne sont pas des faits psychiques cachés au plus profond de la conscience d'autrui, ce sont des types de comportement ou des styles de conduite visibles du dehors. Ils sont sur ce visage ou dans ces gestes et non pas cachés derrière eux."

S.N.S. p. 94.

7. P.P. p. 221.

drait que, à des "états de conscience", l'organisation atomique de notre corps fasse correspondre des gestes définis.

(1) Ainsi il aurait les mêmes organes, les mêmes émotions et les mêmes signes. Mais ce qui se passe c'est le contraire.

(2) Par exemple nous ne trouvons pas le même signe pour manifester la colère chez le Japonais que chez l'Européen. Selon Merleau-Ponty "les sentiments et les conduites passionnelles sont inventés comme les mots".(3) Et il dit explicitement qu'il "n'est pas plus naturel ou pas moins conventionnel de crier dans la colère ou d'embrasser dans l'amour que d'appeler table une table".(4)

Ainsi nous pouvons conclure que des différents usages du corps et des différentes manifestations des émotions se déploient une variation des modalités d'expression.

---

1. P.P. p. 220.

2. Merleau-Ponty explique la coïncidence des gestes de la manière suivante: "Si des hommes qui vivent à distance dans l'espace et dans le temps reprennent le même geste, c'est parce qu'ils ont le même corps". P.M. p 113.

3. P.P. p. 220.

4. P.P. p. 220.

## C H A P I T R E   I I I

### LES MODES EXPRESSIFS

"Notre temps a privilégié toutes les formes d'expression équivoques et allusives, donc tout d'abord l'expression picturale, et en elle l'art des primitifs, le dessin des enfants et des fous".  
(P.M. p. 204)

L'ouverture expressive rayonne son expressivité dans différentes directions. De même que l'être se donne en perspectives dans la perception (et par là il y a une gamme infinie des modes d'être) l'expressivité de l'ouverture expressive s'offre en signes d'où découle une infinité d'opérations expressives.

Les différentes directions de l'ouverture expressive sont nommées dans la présente étude des modes expressifs. Le mot "mode" n'a pas le sens d'un système fixe et clos, mais il signifie plutôt un système d'articulation à la manière du mode verbal. Le mode du verbe signifie (sans vouloir présenter une définition) la manière d'exprimer une situation, une action ou un mouvement. Chacun des modes du verbe déploie son processus dans certaines catégories chronologiques que les grammairiens appellent les temps du verbe. Le verbe donc est tout un processus de déploiement, de liaisons et d'indications des significations qui toujours se manifestent attachées aux situations spatiales et temporelles. En dernière analyse le verbe n'est qu'une opération expressive.

Nous avons recouru aux modes verbaux pour expliciter les modes expressifs, car les deux catégories des modes relèvent du même être, dont la première expression est "Wesen", c'est-à-dire verbal. Les modes expressifs donc ne sont que la voix de l'être qui s'articule dans différentes manières d'expression, ou dans différentes codifications de signes, soit dans la voix indirecte de l'art, soit dans la multiplicité des codes des langues.

Les modes expressifs veulent signifier cette pluridimensionalité de l'expression, comme une manière pour l'ouverture expressive d'être ouverte, et pour l'être d'accéder au monde des arts expressifs. Les modes verbaux sont englobés dans le verbe, auquel ils restent toujours liés par la racine; ainsi les modes expressifs s'enlisent dans l'ouverture expressive ou, à proprement parler, dans l'être.

Dans cette étude nous ne voulons pas présenter un traité des modes expressifs, mais tout simplement aborder ceux qui nous semblent être les fondements de tout art expressif et dont les autres seraient des formes dérivées. On sait que chez les grammairiens il n'y a pas d'unanimité lorsqu'ils essayent d'établir tous les aspects et même le nombre des modes verbaux. Aussi nous n'avons la moindre intention de vouloir présenter une théorie des arts d'expression; et en outre il faut bien rappeler que nous nous en tenons à la pensée pontyenne. Et tout en considérant la richesse des nuances expressives qui dessinent le paysage multicolore des opérations d'expression, nous ne chercherons pas l'unité de penser; mais nous voulons expliciter une manière d'approche de la question sur l'expression, l'approche étant puisée dans notre lecture de Merleau-Ponty.

Il convient de signaler que nous ne pouvons pas dire qu'un mode expressif n'est ni le principal, ni le plus fondamental des modes, et que donc il serait privilégié par rapport aux autres. D'ailleurs Merleau-Ponty a écrit que "notre temps a privilégié toutes les formes d'expression équivoques et allusives, donc tout d'abord l'expression picturale, et en elle l'art des "primitifs", le dessin des enfants et des fous".(1) Certes cela n'est pas la raison par laquelle il est interdit de privilégier un mode expressif précis, ce-

---

1. P.M. p. 204.

pendant ce peut être un signe pour nous rendre compte que toute opération expressive, même celle des fous, des primitifs et des enfants, est capable de sens et parfois peut signifier bien plus que l'on pense, car elle se dévoile en dehors des codes existants, ce qui peut la rendre plus authentique. La raison fondamentale de l'absence de privilège dans l'univers des modes expressifs est l'enchevêtrement et l'empiètement de l'un dans l'autre. C'est, peut-on dire, impossible de saisir une opération pure. Ainsi, écrit Merleau-Ponty,

"il n'y a pas de différence fondamentale entre les modes d'expression, on ne peut donner un privilège à l'un d'entre eux comme s'il exprimait une vérité en soi. La parole est aussi muette que la musique, la musique aussi parlante que la parole ..." (1)

Cependant nous avons, appuyés sur l'oeuvre de Merleau-Ponty, choisi trois modes expressifs, desquels découlerait à notre avis, toute forme d'expressivité: le geste, la parole et l'art (peinture)(2) Nous avons été gêné quand il nous a fallu établir un ordre pour commencer nos réflexions. Nous avons choisi un ordre, mais nous sommes convaincu qu'il n'a aucune importance, puisque l'un est présent dans l'autre comme Merleau-Ponty nous l'a dit tout à l'heure et comme il le confirme dans le passage suivant: "les mots, les traits, les couleurs qui m'expriment sortent de moi comme mes gestes".(3) De sorte que nous ne pouvons pas simplement nommer ces modes expressifs. Les nommer signifie les aborder. Malgré l'absence d'ordre inspiré par une hiérarchie de valeurs, nous avons décidé de commencer par le geste parce qu'il nous a paru le plus "primitif", celui qui est le plus fréquemment présent dans les opérations expressives; quand il n'y a pas de parole et même quand il y en aurait.

---

1. P.P. p. 448.

2. Plutôt que de l'art en général Merleau-Ponty parle de la de la peinture; mais malgré tout nous n'avons pas vu d'inconvenient à faire le passage de la peinture à l'art.

3. P.M. p. 122.

### 3.1. Le geste

Le geste, voila un mot très simple et vulgaire pour un regard superficiel, mais très complexe et plein de mystère pour un regard plus attentif et pour une analyse approfondie. Il est mystérieux tout d'abord parce que c'est en lui que commence le "miracle de l'expression". En effet, écrit Merleau-Ponty, c'est "le geste qui rompt le silence".(1) Autrement dit il est la genèse de la vie expressive. Il est mystérieux encore parce que sa richesse de signifier est inépuisable et universelle.

Le geste rompt le silence, c'est-à-dire qu'il inaugure le mouvement vers l'expression en se constituant lui même en expression. Le geste est la chair du mouvement, celui qui fait que le mouvement soit signification incarnée. C'est seulement un sujet spatialement situé et initié au monde que peut percevoir le mouvement; et en contre partie, dans cette perception, le mouvement conquiert une ouverture par laquelle "il se charge de tout le sens épars dans le monde sensible et devient dans les arts muets moyens universel d'expression".(2)

C'est dans ce mouvement que l'homme — le seul être à être situé et initié au monde — se fait geste (3) et le geste se fait présent dans les domaines des autres modes d'expression, et il y réveille les possibilités expressives. Nous avons par là des gestes linguistiques, des gestes phoné-

---

1. P.P. p. 214.

2. R.C. p. 13.

3. SS. p. 305.

tiques, des gestes verbaux, des gestes artistiques, etc. De sorte que le geste est en effet celui qui rompt le silence et dans cette brèche il traîne toutes les modalités expressives.

C'est le geste qui nous introduit dans les articulations d'un système expressif. Les réponses par les attitudes arrivent avant les premiers mots, même si on les considère comme des mots spontanés. Dans les analyses du phénomène de l'acquisition du langage par l'enfant, Merleau-Ponty disait aux cours de la Sorbonne appuyé par M. Gregoire que "le nourrisson rit et sourit, non seulement pour manifester sa satisfaction, mais aussi pour répondre aux sourires de l'entourage".(1) Il s'agit alors non seulement de s'exprimer, ce qui en ce sens pourrait être un mouvement biologique, mais aussi d'un dialogue, d'une compréhension de gestes et d'une réponse gestuelle. Par conséquent c'est bien plus par un dialogue de gestes et de sourires que le bébé se sent lié à sa mère.(2)

Nous avons dit tout en commençant que le geste est universel et inépuisable. L'universalité du geste peut avoir deux aspects. D'abord, le geste n'est pas universel dans le sens qu'il signifierait la même chose pour tout le monde, autrement dit qu'au même geste correspondrait le même sens. Il est universel parce qu'il appartient à tout le monde, ce qui n'arrive pas par exemple au langage. La gesticulation est une forme de langage plus universelle que la parole.

En second lieu, il est universel parce qu'il est allié ou complice de toutes les autres tentatives d'expression.(3) Il peut étendre sa puissance expressive aux autres

---

1. B.P. p. 229. Il s'agit du cours: "La conscience et l'acquisition du langage" B.P. pp. 226-259.

2. S.C. p. 169.

3. SS. p. 85.



modos d'expression, et il se mêle à l'expressivité de l'artiste aussi bien qu'à celle du sujet parlant. Par conséquent on peut dire que "le mouvement de l'artiste traçant son arabesque dans la matrice infinie amplifiée, mais aussi continue, la simple merveille de la locomotion dirigée ou des gestes de prise".(1) Ce ne sont pas tellement les gestes de l'artiste qu'il faut considérer, mais les gestes du tableau. Dans le tableau il y a des gestes et même des gestes se faisant. C'est même le sens du geste expressif qui fonde pour Merleau-Ponty l'unité de l'art.(2) On peut donc dire encore que la parole signifie aussi par les gestes et non seulement par les mots.(3) Et il faut bien remarquer que le pouvoir de signifier par les gestes n'est pas un surcroît, mais au contraire qu'il est propre au langage, qu'il lui appartient.(4)

Enfin on doit encore s'interroger sur le mode de signifier du geste et comment nous pouvons comprendre son sens.

Le sens des gestes, nous explique Merleau-Ponty, on ne le doit pas penser comme s'il était caché derrière le geste, mais le sens "se confond avec la structure du monde que le geste dessine, [7..] il s'étale sur le geste lui-même". (5) Nous pouvons expliciter un peu plus avec l'expérience perceptive. Dans l'expérience perceptive, la signification du mouvement n'est pas au-delà de ce que nous voyons, elle n'est pas séparée du spectacle sensible et du mouvement lui-même que mes sens situent dans le monde. Le geste donc dessine lui-même son sens, il n'est pas contenu dans le geste comme

---

1. SS. p. 83.

2. SS. p. 87.

3. P.P. p. 176.

4. SS. p. 87.

5. P.P. p. 217.

"phénomène physique ou physiologique"(1). D'ailleurs nous avons déjà vu ce qu'il y a de commun au geste et à son sens, lorsque l'on a parlé des émotions.

Le sens du geste n'est pas donné mais il s'offre en spectacle et il demande à être compris, c'est-à-dire "ressaisi par un acte du spectateur".(2) Si le spectateur est le responsable de la compréhension du geste, nous nous affrontons au problème des interprétations, mais ce n'est pas notre but. Il est certain que la compréhension du geste ne se fait pas par un acte d'interprétation intellectuelle. Je le comprends par un contact direct. Je me joins au mouvement du geste "dans une sorte de reconnaissance aveugle qui précède la définition et l'élaboration intellectuelle du sens".(3) Le geste est devant moi et il y donne le spectacle de son mouvement en se faisant sous mes yeux.

Le geste d'autrui est une question, mais une question qui s'adresse à mes possibilités. Je peux répondre dans la mesure où mes possibilités et ce qui les suscite se fondent dans un monde commun. Il y a donc une "réciprocité de mes intentions et des gestes d'autrui, de mes gestes et des intentions d'autrui"(4) Quand ces conditions n'existent pas il n'y a ni compréhension ni communication des gestes. Par exemple l'homme contemporain ne comprend pas les gestes des hommes primitifs, et inversement.

Ce que l'on vient de dire peut s'appliquer aux gestes des autres modes d'expression, soit à l'art, soit au langage; d'ailleurs selon Merleau-Ponty "la parole est un véritable geste et elle contient son sens comme le geste contient le sien".(5)

---

1. P.P. p. 216.  
 2. P.P. p. 215.  
 3. P.P. p. 216.  
 4. P.P. p. 215.  
 5. P.P. p. 214.

### 3.2. La parole

La parole nous conduit dans un vaste domaine du langage, elle ouvre sur l'horizon de ce qui est nommable et de ce qui est dicible. Dans l'oeuvre pontyenne la parole ouvre sur une large analyse du phénomène de l'expression. Sans doute ce n'est pas par hasard que la parole figure en relief à côté du corps comme expression dans la première approche pontyenne de la question du langage. Les critiques de la pensée pontyenne ne lui accordent pas une position très avancée ou originale dans ce domaine et même par rapport à Heidegger Merleau-Ponty est resté en deçà. Les écrits de Merleau-Ponty témoignent d'une réflexion sur le langage qui est un reflet de la linguistique saussurienne. Ainsi, Merleau-Ponty lui-même quand il dit que la parole est le fait central du langage avoue que son affirmation découle de son attachement à F. Saussure(1); les critiques de la pensée pontyenne ne sont pas tous du même avis à propos de l'interprétation de Saussure faite par Merleau-Ponty, mais dans cette étude nous ne considérons pas ce point.(2)

D'après Merleau-Ponty la parole, aussitôt qu'elle se présente comme langage constitué, c'est-à-dire à mesure

---

1. S.N.S. p. 152.

2. Nous avons pensé qu'une réflexion sur les rapports de Merleau-Ponty et de Saussure allait nous conduire à un très long détour; et d'ailleurs une analyse à propos de la légitimité de l'interprétation de Saussure faite par Merleau-Ponty n'aurait pas, à notre avis, beaucoup de sens dans cette étude, c'est pourquoi nous nous limitons à présenter ici une note de G. Madison: "contrairement à ce que Merleau-Ponty dit, la parole n'est jamais le point de référence central pour Saussure". (Madison, op. cit. p. 126)

qu'elle est "soutenue par les milles relations idéales de la langue", (1) se pose comme une certaine région dans l'univers des significations et s'impose comme "organe et résonnateur de toutes les autres significations, de sorte que pour Merleau-Ponty la parole est partie totale des significations". (2) En conséquence chez lui la parole joue un rôle souverain dans les domaines du langage; c'est elle le fondement des significations et la parole est la seule à sédimenter les significations acquises. (3)

Cependant on peut se demander d'où vient la parole ? Et pourquoi l'homme, et seulement l'homme, a-t-il le don de la parole ?

"La parole émerge du "langage" total constitué par des gestes, mimiques, etc." (4) Nous avons vu que la parole est geste, elle émerge du même corps et de la même manière que le geste. Le corps se fait geste et mouvement aussi bien qu'il se fait parole. Et alors pour Merleau-Ponty la parole est aussi compréhensive que le geste. "L'homme peut parler comme la lampe peut devenir incandescente". (5) De prime abord l'affirmation pontyenne n'offre pas de mystères ou peut-être elle est le mystère total. Il faut au moins savoir comment la puissance parlante de l'homme fonctionne.

Pour Merleau-Ponty la parole se situe au niveau psychophysiologique. Chez lui la possession du langage est comprise comme l'existence de traces que la prononciation ou l'écoute des mots produisent en nous. Peu importe que ces traces soient d'une nature psychique ou corporelle. Il y a encore des stimuli qui déclenchent "selon les lois de la mé-

---

1. V.I. p. 158.

2. V.I. p. 158.

3. P.P. p. 221.

4. B.P. p. 229.

5. P.P. p. 204.

canique nerveuse, les excitations capables de provoquer l'articulation des mots".(1) Cela nous donne bien l'idée que la parole se situe plus au niveau de la sensibilité corporelle, que dans le monde de l'eidétique universelle de Husserl.(2)

Pour Merleau-Ponty le sens des mots est donné avec les stimuli et la configuration sonore, ou la modulation de son existence est donnée avec les traces cérébrales ou psychiques. La parole selon lui n'a pas la fonction de manifester l'intérieur d'un sujet et elle n'est pas une action. Elle est plutôt une visibilité, une transparence ou un éclairage sur le mode de la lampe incandescente. De même que la lampe est faite de façon à devenir incandescente aussitôt qu'elle est touchée par un courant d'électricité, ainsi le corps devient parlant lorsqu'une intention de dire et de s'exprimer le touche.

La parole n'est pas un geste qui s'efface à mesure qu'il s'accomplit. La parole reste. La parole se maintient dans les mots. Et les mots persistent en moi plutôt comme l'"Imago Freudienne", écrit Merleau-Ponty, qui est au fond une sorte d'"essence émotionnelle très précise et très générale et détachée de ses origines empiriques".(3) Ce que je possède des mots, c'est leur "style articulaire et sonore", et par là les mots ne sont pour moi que l'un des usages possibles de mon corps. "Je me reporte au mot comme ma main se porte vers le lieu de mon corps que l'on pique".(4) Le mot est donc un élément de mon corps, il fait partie de sa sensibilité. Le mot écrit Merleau-Ponty fait partie de mon équi-

---

1. P.P. p. 203.

2. Merleau-Ponty a à ce sujet de paroles explicites: "le mot ne porte pas son sens, n'a aucune puissance intérieure, et n'est qu'un phénomène psychique, physiologique, ou même physique juxtaposé aux autres". P.P. p. 206.

3. P.P. p. 210.

4. P.P. p. 210.

pement, et la façon dont je l'utilise c'est de le prononcer. Ainsi on peut dire que de même que j'utilise mon bras en le manoeuvrant, de même j'utilise les mots en les prononçant. Le mot est un certain lieu de mon monde linguistique comme les bras ou les pieds sont partie de mon schéma corporel. Le mot a une physionomie ce qui nous mène à avoir à l'égard de lui une certaine conduite comme nous en avons à l'égard des personnes.

L'apparition de la parole sur le monde expressif n'est pas aussi tranquille qu'il apparaît au premier regard. Déjà la présence d'un être vivant transforme le monde physique, où l'on voit apparaître des nourritures, des sons avec différentes intonations, où les grottes peuvent avoir le sens de "cachette", etc. La présence de l'homme dans le monde animal signifie, à fortiori, un bouleversement plus profond. Les comportements sont orientés, cette orientation crée des significations qui sont transcendantes aux schémas biologiques et communiquées. Dans le monde social l'apparition d'une nouvelle personne apporte nécessairement des changements plus au moins significatifs.(1) Dans le monde individuel déjà la parole introduit des modifications au niveau physique puisqu'elle n'a pas d'organes propres, et emploie d'organes qui ont déjà une autre fonction. En effet les organes phonatoires employés par la parole prennent un usage qui ne leur est pas naturel".(2) Dans une note de travail incomplète, Merleau-Ponty parle d'un bouleversement introduit par la parole dans l'"être pré-linguistique".(3) Il n'arrive

- 
1. Merleau-Ponty pense que l'événement de ma naissance apporte au monde environnant ou familial une nouvelle couche de significations. Dans la maison où l'enfant naît, tous les objets changent et acquièrent un nouveau sens." P.P. p. 465.
  2. Sapir, cité par Merleau-Ponty, sans référence dans B.P. p. 229.
  3. V.I. p. 255.

pas à expliciter en quoi consiste ce bouleversement, mais il nous paraît qu'il s'agit de savoir si c'est le même être qui perçoit et qui parle.

Enfin la parole fait que l'ouverture expressive est plus ouverte. La parole apporte de nouvelles possibilités d'expression. La parole utilise les mots dont le sens est donné et elle se révèle vraiment parole dans l'opération par laquelle elle rejoint, au moyens de ces mots et des significations disponibles, une intention qui va au-delà et qui opère une transgression et un empiétement d'une nouvelle signification. C'est la parole donc qui accomplit dans la littérature ou dans la philosophie la transgression vers une nouvelle signification ou vers la vérité, de sorte que, selon Merleau-Ponty, "la parole est le véhicule de notre mouvement vers la vérité, comme le corps est le véhicule de l'être au monde".(1) La parole est un surplus dans les possibilités de notre présence au monde, de notre action dans l'être et à l'égard de la vérité. La suite de paroles n'est que le sil-  
lage, ou les points de passage. La parole nous donne "l'être en pointillé".(2) De même que les lignes d'un dessin nous donne la configuration d'un paysage, de même les mots veulent dénoncer la trace de la présence de l'être et les perspectives de son manifestation.

La parole n'est pas seulement articulation sonore, elle est tissée de silence. La réflexion sur la parole doit toucher avant qu'elle soit prononcée, "sur le fond du silence qui la précède", (3) un silence qui ne cesse de l'entourer et continue de l'habiter. "Il nous faut être sensible à ces fils de silence dont le tissu de la parole est entremêlé".(4)

---

1. P.M. p. 181.

2. P.M. p. 183.

3. P.M. p. 64.

4. P.M. p. 64.

C'est ici le point où la parole joint les formes muettes d'expression. Certes, la parole dit, parle et "les voix de la peinture sont le voix du silence", (1) mais parfois la parole dit en silence. Nietzsche disait que "les paroles les plus calmes sont celles qui amènent l'orage". (2)

### 3.3. L'art

L'art n'est peut-être pas un bon titre pour cette partie, puisqu'il dépasse les dimensions de ce qui va être exposé. Peut-être que le mot peinture serait plus juste. En effet si on considère la pensée pontyenne le titre "la peinture" serait le plus convenable, cependant si on regarde le problème du côté des modes expressifs le titre devrait être plutôt "l'art". Nous avons décidé pour cette dernière solution, puisque chez Merleau-Ponty l'approche de la peinture a bien les dimensions d'une réflexion sur l'art.

Le sens d'art sera ici envisagé comme le sommet de l'expressivité et même comme la forme expressive qui touche à la perfection, non pas, bien entendu, une perfection au sens d'achèvement ou d'absolu, mais au sens de la fidélité à la vérité et à l'être. Nous voudrions appliquer à l'art en général ce que Merleau-Ponty dit de la peinture dans le passage suivant : "La peinture révèle, porte à sa dernière puis-

---

1. SS. p. 101.

2. Nietzsche, cité Par Heidegger in Qu'appelle-t-on penser?" p. 115.



sance un délire qui est la vision même".(1) Tout d'abord, elle révèle la vision, elle l'amène à la lumière. Et non seulement la peinture révèle la vision, mais elle l'amène à la plus haute puissance, à ce qu'il y a de plus manifestatif dans la clarté, dans la visibilité de l'expression. La peinture ne s'arrête pas encore ici. Elle conduit la vision au délire, à ce qui dépasse les limites des forces raisonnables, elle lui fait franchir l'incommensurable.

Si nous appliquons ce même sens à l'art, il est donc l'expressivité conduite au paroxysme, à la plus haute profondeur de l'être. Et par là nous sommes enclin à dire que l'art ne serait pas un nouveau mode d'expression, mais toutes les formes expressives élevées à leur paroxysme d'expressivité, au point où tout leur potentiel expressif est déclenché. L'art serait l'expression plus expressive. Ceci, nous semble-t-il, viendrait renforcer ce que nous avons dit au début de ce chapitre, c'est-à-dire que tous les modes expressifs sont enchevêtrés l'un dans l'autre.

Les textes de Merleau-Ponty relatifs à l'art sont peu nombreux et disséminés.(2) "Le doute de Cézanne", (3) article publié dans "Sens et non sens" à côté de "L'Oeil et l'esprit" sans oublier "Le langage indirect et les voix du silence", sont les écrits les plus significatifs et même les seuls, consacrés à l'art. L'interprétation de l'art chez Merleau-Ponty, d'après le commentaire de A. de Waelhens, reflète la thèse de Heidegger sur l'art.(4)

---

1. O.E. p. 26.

2. A propos des écrits de Merleau-Ponty relatifs à l'art, A. de Waelhens mentionne seulement "Le doute de Cézanne", comme l'unique écrit pontyenne consacré à l'art. Nous croyons que "L'Oeil et l'esprit" aussi bien que "Le Langage indirect et les voix du silence" sont consacrés à l'art. (Voir Waelhens op. cit. p. 366.

3. Article publié dans la revue Fontaine en 1945 et repris dans S.N.S. pp. 15-45.

4. Dans une conférence sur l'origine de l'oeuvre d'art, qui

Merleau-Ponty présente un Cézanne comme un homme qui ne peut vivre que comme peintre. Il n'accepte d'autre mode d'exister que de peindre, d'autre monde que la peinture. Pour lui l'exister se confond avec le peindre et le monde n'est que le monde de la peinture. Ceci ne signifie pas, selon Merleau-Ponty que son oeuvre soit sa vie, autrement dit le sens de l'oeuvre de Cézanne ne peut être déterminée par sa vie; et Merleau-Ponty ajoute tout suite: "on ne le connaîtrait pas mieux par l'histoire de l'art".(1) Cette expression de Merleau-Ponty reflète la même position de Heidegger, c'est-à-dire que ni la vie du peintre ni l'histoire de l'art ne révèlent le sens d'une oeuvre. Le sens est dans l'oeuvre.

La lecture du texte de Merleau-Ponty ne nous donne pas la clef de la solution. Et cela est dû d'une part à ce que Merleau-Ponty ne fait qu'une analyse de Cézanne et d'autre part à ce que Merleau-Ponty n'est pas assez explicite pour qu'on la puisse saisir.

Ce que Cézanne a voulu peindre, c'est le monde primordial, nous dit Merleau-Ponty; et voilà "pourquoi ses tableaux donnent l'impression de la nature à son origine".(2) L'art donc devrait s'expliquer par un dévoilement du concret originaire. Le sens originaire serait donné au peintre par

---

constitue la première étude de "Holzwege", Heidegger a montré que nous ne pouvons résoudre aucun problème d'esthétique, ni par une référence de l'histoire de l'art, ni par référence à la psychologie de l'artiste. Dans le premier cas le problème serait résolu parce que l'oeuvre d'un artiste serait expliquée par les oeuvres des autres artistes qui l'ont influencé, qui étaient, peut-être, ses maîtres; dans le deuxième cas on retirerait à l'oeuvre sa signification propre, c'est-à-dire détachée d'un psychisme! (Voir à ce sujet les commentaires de A. de Waelhens, op. cit. p. 367 et ss.).

1. S.N.S. p. 18.

2. S.N.S. p. 23.

son pouvoir de percevoir et de voir.(1) C'est la vision même que le peintre révèle et porte au délire de l'expressivité.

Malgré tout, ceci n'écarte pas toutes les difficultés. Par exemple quels sont les rapports entre la perception de l'originaire, c'est-à-dire le "laisser-être", et la création artistique ?

"C'est en prêtant son corps au monde que le peintre change le monde en peinture".(2) C'est par son corps et précisément par cette modalité de l'existence corporelle qui s'appelle vision que le peintre est peintre. On ne peut comprendre l'opération expressive du peintre que si l'on considère la façon dont la vision se propose à lui par son corps. Il faut se rapporter au fait que le corps actif qu'est le peintre est voyant en même temps qu'il est visible. Cette condition du corps, et de notre corps, interdit de penser la vision comme un survol du monde ou comme une opération de la pensée. La vision se fait dans le monde. "elle surgit à ce moment où une chose visible qu'on nomme le corps se retourne sur soi et se met à voir".(3) Par conséquent si le corps est voyant et visible en lui, c'est le visible qui se voit et alors on peut dire avec Merleau-Ponty que le corps et la chose ou le monde sont tous "faits de la même étoffe".(4) Cette appartenance à une même étoffe fait que le peintre peut voir et peut voir plus profondément que les autres, parce qu'il est plus attentif.

La vision qui fait du peintre un peintre n'est pas une "métamorphose des choses mêmes en leur vision".(5) Dans

---

1. "Le peintre reprend et convertit justement en objet visible ce qui sans lui reste enfermé dans la vie séparée de chaque conscience: la vibration des apparences qui est le berceau des choses. S.N.S. p. 30.

2. O.E. p. 16.

3. S.N.S. p. 20.

4. O.E. p. 21.

5. O.E. p. 22.

la mesure où le corps du peintre, à travers sa vision, donne accueil à la qualité, la lumière, la couleur, la profondeur, qui sont là-bas, devant lui, et s'offrent en spectacle visuel, celles-ci éveillent alors en lui, c'est-à-dire dans son corps, un écho qui s'incarne en paysage de tableau. Il s'agit donc non d'une métamorphose du monde, mais d'une "transsubstantiation" du monde en peinture.

Nous pouvons comprendre les "transsubstantiations" du monde en peinture si nous retrouvons le corps opérant et actuel, non le corps comme un objet de l'espace, ni le corps comme rassemblement de fonctions, mais le corps qui "est un entrelacs de vision et de mouvement"(1) C'est le corps mobile qui compte au monde, en fait partie et par là peut être dirigé dans le visible. La peinture donc vient de l'oeil et s'adresse à l'oeil".(2) C'est à l'oeil que la beauté de l'univers se révèle et c'est par l'oeil que nous pouvons la contempler.

La peinture ne veut pas être une reproduction ou une imitation, elle est "opération centrale qui contribue à définir notre accès à l'être".(3) La tentative du peintre est d'exprimer l'être en le fixant vivant dans un mouvement sans déplacement sur sa toile. Cézanne voulait peindre la nature même qui est le monde primordial où "nous sommes ancrés.(4) L'effort du peintre donc est de rendre visible, par des lignes et des couleurs, ce qui fait le tableau, le monde que nous habitons. Le monde que nous habitons est le monde perçu. La peinture alors, écrit Merleau-Ponty, ne célèbre jamais d'autre énigme que celle de la visibilité.(5) Cette cé-

---

1. O.E. p. 16.

2. O.E. p. 82.

3. O.E. p. 42.

4. S.N.S. p. 23.

5. O.E. p. 27.

l'ébration peut se dédoubler en deux. Premièrement la célébration du peintre dans l'oeuvre, et deuxièmement celle du spectateur dans sa vision du tableau.

Le tableau donc célèbre la visibilité et est aussi visibilité; par sa nature, il s'offre à voir et non à définir, et par conséquent ceci implique qu'il soit adressé aux spectateurs. La vie d'un tableau se mêle à l'oeil des spectateurs. Le monde transsubstantié en peinture est essentiellement un monde qui s'ouvre à l'autre. Il faut donc qu'un certain niveau de "communication soit établi entre le peintre et le spectateur de ses tableaux".(1)

Dans la peinture classique ce niveau de communication était très facile à saisir, car le peintre classique voulait reproduire sur sa toile l'expression des objets avec toute la richesse et toutes les propriétés qu'ils avaient dans la nature. La vraie oeuvre d'art fut celle qui transportait le monde naturel dans le tableau, au point de pouvoir tromper le spectateur, en ce sens que celui-ci croyait l'objet du tableau un objet de la nature. La communication entre le peintre classique et son public se faisait à travers l'évidence des choses. Mais le problème c'est de savoir comment le peintre moderne communique avec son public.

Merleau-Ponty recourt à Malraux en lui empruntant l'idée que toute peinture est expression créatrice, même la peinture classique.(2) Par conséquent le problème de la communication serait le même tant pour le spectateur de la peinture classique, que pour celui de la peinture moderne.

Notre réflexion peut se développer alors sur les deux points fondamentaux suivants.

---

1. P.M. p. 70 et P.P. p. 373.

2. P.M. p. 71.

Premièrement, si le peintre a su "découvrir des signes suffisants de la profondeur ou du velours, n'aurons-nous pas tous, en regardant son tableau, le même spectacle, doué de la même sorte d'évidence qui appartient aux choses perçues ?" (1) Cette interrogation de Merleau-Ponty a toute l'allure d'une affirmation. La découverte faite pour le peintre est aussi possible pour le spectateur. Ainsi ceci est possible parce que nous tous avons les mêmes yeux qui fonctionnent à peu près de la même manière.

Deuxièmement, ce n'est pas l'oeuvre faite, achevée qui est convaincante puisque ce n'est pas l'achèvement qui lui donne son sens, alors que ce serait dans l'achèvement que le sens serait facilement perçu par le spectateur. C'est donc le monde commun de l'artiste et du spectateur qui établit le champ de communication entre eux. "L'expression désormais va de l'homme à l'homme à travers le monde commun qu'ils vivent".(2)

L'oeuvre accomplie n'est pas celle qui existe comme chose, nature, mais celle qui arrive à atteindre le spectateur et l'invite à reprendre le geste qui l'a créée.(3) Autrement dit le spectateur doit rejoindre par un saut, ou un tracé quasi-incorporel le monde silencieux du peintre.

La communication établie entre le peintre et le spectateur à travers ou sur le tableau nous fait penser que d'une certaine manière la peinture est une sorte de langage, puisque la même opération expressive fonctionne ici et là. Et alors, d'après Merleau-Ponty, il est possible de considérer la peinture sur le fond du langage et le langage sur le fond de la peinture.(4) En conséquence il nous faut considérer

---

1. P.M. p. 71.

2. SS. p. 64.

3. SS. p. 64.

4. P.M. p. 67.

l'acte de peindre ou de dessiner, les lignes et les couleurs, les coups de pinceau ou le tableau réussi comme "la trace d'un mouvement total de la parole, qui va à l'être entier".

(1) Nous trouvons, selon Merleau-Ponty, le même procédé dans le langage que dans la peinture. Et le tableau et le roman ont la même force d'expression ou d'articulation du sens.

L'approximation de la peinture au langage est possible "sous la catégorie de l'expression créatrice"(2) Comme nous l'avons dit au début de notre réflexion. C'est dans l'acte d'une expression créatrice que le langage et la peinture se révèlent et se reconnaissent comme deux figures d'une même tentative. Les deux sont enlisées dans l'existence de l'homme. Parler et peindre sont deux tâches de l'homme. Le langage et la peinture veulent tous exprimer l'être, c'est-à-dire le "laisser-être". Les deux ont les mêmes origines dans le sacré. D'une part l'art est voué à ses dieux et d'autre part le langage est considéré d'institution divine, ce qui, en d'autres termes, veut dire que l'art et le langage ne reconnaissent d'autres maîtres que la vérité ou la nature.(3)

L'art et le langage ne sont par conséquent que l'expression ou la parole d'un même être primordial, de sorte que "l'artiste lance son oeuvre comme l'homme a lancé la première parole, sans savoir si elle sera autre chose qu'un cri".

(4) Enfin on peut bien conclure que le langage dit et que les voix de la peinture sont les "voix du silence"(5) L'art et le langage se rencontrent toujours dans les champs de l'être exprimé.

---

1. V.I. p. 265.

2. P.M. p. 124.

3. P.M. pp. 68 et 69.

4. S.N.S. p. 32.

5. P.M. p. 145.

## CHAPITRE IV

### LE LANGAGE

"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." (P.M. p. 165).



La question du langage constitue un vaste champ dans l'univers humain et une partie, peut-être la plus riche, de l'ouverture expressive. Les recherches entreprises sur ce sujet aussi bien par les sciences de l'esprit que par les sciences exactes nous ont apporté une longue suite de perspectives qui sont restées, jusqu'à ces dernières années, sinon méconnues, du moins reléguées à un rôle très secondaire. Aujourd'hui nous assistons à un bouillonnement du monde du langage, lequel, à son tour, a bouleversé le monde de la pensée. Le langage n'est pas donc uniquement un instrument de recherches, mais il devient une question de la pensée. Et alors le langage qui, apparemment, était une ouverture pour les penseurs leur permettant de s'introduire dans les problèmes philosophiques et de l'univers de l'homme, se constitue lui-même en question et en problème. Il demeure que, peut-être cette dernière perspective est la plus significative pour faire du langage un fil conducteur de toutes les questions de la pensée.

La question du langage s'est faite présente dès le début de cette étude; et, à mesure que notre réflexion progresse, la question est relancée. Ainsi nous avons déjà signalé dans le langage interrogatif que le langage est une ouverture à l'originnaire et que l'interrogation, comprise non comme un questionnement d'une conscience thétique et parlante, mais comme la voix d'appel de l'être, doit être le mode de parler de la philosophie, ceci, parce que le mode d'exister des choses, du monde et de l'être est une manière interrogative. De sorte que, et nous en avons parlé dans l'être par-

lant, le langage est non pas la parole sur l'être, mais "l'être parlant en nous". Nous ne sommes que la sonorisation de l'être. Par conséquent au début de la quatrième partie nous avons dit que l'ouverture expressive est une quasi-coïncidence avec l'ouverture à l'être, ce qui nous a mené à affirmer dans l'expression et être, que l'expression n'est qu'une manifestation de l'être, comme un "laisser-être"; et en conséquence toute expression est toujours l'être qui progresse sur la route de son apparition et par là la confirmation de ce que la pensée est une pensée en route.

Le langage est un portail accueillant qui nous ouvre l'accès à la pensée pontyenne. "La réflexion sur le langage qui jalonne toute l'oeuvre de Merleau-Ponty"(1), écrivait Pontalis, n'est, nous semble-t-il, que la confirmation de la pensée pontyenne à l'égard du rôle du langage dans le monde de la pensée. Dans "Le Visible et l'Invisible", Merleau-Ponty écrit: "Après tout les questions ont bien lieu dans le langage".(2) Le langage est non seulement le sol sur lequel se déroulent ou se manifestent les questions de la pensée, mais il est aussi, pour ainsi dire, l'incarnation de toutes les questions à tous les niveaux de la vie humaine, et en lui nous pouvons entrer en contact direct avec elles. Mais on ne doit pas oublier que le langage se fait question lui-même et il n'est pas un terrain solide et rassurant.

Dans le présent chapitre nous voulons compléter les réflexions sur le langage que nous avons proposées dans cette étude en faisant une analyse des approches entre pensée et parole, ainsi qu'une analyse du langage comme fondement de la communication et du langage comme la source et l'articulation primordiale de toutes les langues. Maintenant nous nous

---

1. Pontalis, J.B. art. cit. L'Arc p. 59.

2. V.I. p. 131.

proposons d'aborder la question du langage chez Merleau-Ponty en reprenant les quelques traits ébauchés ci-dessus.

Le langage, disait Merleau-Ponty, dans un cours à la Sorbonne, est un problème qui "se situe entre la philosophie et la psychologie"(1) Merleau-Ponty, dans ce même cours rejette la tradition cartésienne et kantienne qui a fait du langage un problème uniquement technique et lui a refusé toute signification philosophique. Pour Merleau-Ponty le langage n'est ni un pur phénomène de la psychologie ni un simple problème de la philosophie. Il appartient aux deux champs et il fait le pont entre les philosophes et les psychologues. Le langage n'a pas encore un statut déterminé, il n'est "ni chose ni esprit, à la fois immanent et transcendant."/.../ L'examen psychologique du langage nous ramenera à sa position éclairante et le problème psychologique au problème philosophique".(2)

Dans le plan psychologique, nous dit Merleau-Ponty, le mot n'est pas une chose et l'aphasie n'est pas une perte des images verbales. Le malade atteint par l'aphasie sait encore employer les mots dans certain contexte. Par exemple il ne dit pas jaune, mais il sait dire jaune orange. Sous les aspects d'une analyse psychologique le langage est considéré comme le prolongement des activités physiques. Le babillage, par exemple, considéré comme des émissions vocales communes à tous les enfants indépendamment de leur langue ambiante, est plutôt une formation sonore de fond biologique.(3) Et l'expressivité du corps propre serait comme un premier langage. (4) Les racines du langage auraient donc un fond physique ou biologique, pour autant que l'on puisse parler de racines

---

1. B.P. p. 226.

2. B.P. p. 227.

3. B.P. p. 229.

4. I.M.P. p. 406.

sans risquer de localiser trop matériellement l'origine du langage. Et d'ailleurs Merleau-Ponty pense qu'"il faut considérer le babillage comme l'ancêtre du langage".(1) Le problème est de savoir comment on peut passer d'une activité biologique à une activité d'un autre ordre. Merleau-Ponty dans le même cours de la Sorbonne sur "La conscience et l'acquisition du langage" fait une longue réflexion et passe en revue différentes explications à l'égard de ce passage. Nous avons essayé d'extraire les points fondamentaux de la pensée pontyenne.

Tout d'abord le passage d'un certain niveau d'ordre d'activités à un autre, dans le cas présent d'une activité physique ou biologique à l'activité langagière, n'est que le développement de possibilités qui germent dans le mode d'être de l'homme. Merleau-Ponty fait sienne l'expression de Delacroix : "L'enfant baigne dans le langage"(2), c'est-à-dire de même que nous naissons dans la raison et dans l'être, nous naissons dans le langage.(3) Nous habitons le langage. Ainsi comme l'enfant apprend à marcher ou à dessiner des gestes il apprend à parler. Le marcher ou la gesticulation lui est propre comme le langage. La parole lui est familière. Autrement dit l'évolution d'un système de langage se développe avec l'évolution biologique; d'ailleurs c'est ce que Merleau-Ponty en analysant successivement les différentes périodes de l'âge enfantin veut nous expliquer.(4) Dans cette acquisition et évolution du langage chez l'enfant nous ne pouvons pas oublier la présence du langage de l'adulte qui forme un monde ambiant langagier avec lequel l'enfant est en contact. Ce contact le fait entrer dans une langue et à mesure

- 
1. B.P. p. 228.
  2. B.P. pp. 228 et 229.
  3. S.N.S. p. 8.
  4. B.P. pp. 228-245.

qu'il est capable de se situer dans le système de ce langage il peut parler et écouter.

La pathologie du langage est un autre point qui montre pour Merleau-Ponty le fond psychologique du langage. Dans l'aphasique aussi bien que chez l'aphonique il y a un refus de fond émotionnel qui coupe les rapports du malade avec le monde. Chez l'aphonique par exemple l'aphonie peut représenter un refus de la coexistence. Merleau-Ponty cite un exemple emprunté à Binswanger: "Une jeune fille à qui sa mère a interdit de revoir le jeune homme qu'elle aime, perd le sommeil, l'appétit et finalement l'usage de la parole".(1) La jeune fille avait coupé les relations avec le milieu familial. Elle a récupéré la parole aussitôt que l'interdiction a été levée. Nous pouvons nous arrêter là puisque nous croyons tout ce qui vient d'être dit suffisant pour dégager l'implication psychologique du langage.

Sur le plan philosophique la question du langage est très complexe. C'est surtout le langage interrogatif qui dénonce l'implication philosophique du langage. Merleau-Ponty affirme que le monde existant existe sur le mode interrogatif, et par là la philosophie n'est qu'un langage interrogatif s'interrogeant.(2) C'est que l'interrogation, écrit Merleau-Ponty, qui n'énonce aucune propriété intrinsèque des choses ne peut se "soutenir que par l'appareil du langage", et il ajoute que la réponse "ne peut être cherchée, semble-t-il, que dans les significations des mots, puisque c'est en mots qu'il sera répondu à la question".(3)

D'après ce que nous a dit Merleau-Ponty nous pourrions réduire la philosophie à une analyse linguistique; du

---

1. B.P. p. 187.

2. Ou selon l'expression de B.Parain: "Le langage n'est que le raisonnement qui mène vers lui". Recherches sur la nature et les fonctions du langage, p. 182.

3. V.I. p. 131.

moins c'est ce qui nous apparaît au premier regard. Mais c'est encore Merleau-Ponty qui nous ouvre la porte pour pouvoir surmonter le problème. Le langage interrogatif dénonce les dimensions philosophiques du langage, mais il "ne détermine pas le secret de l'être et du monde, il est lui-même un monde et un être".(1) D'ailleurs on ne peut pas considérer la signification des mots comme une sphère de "positivité parfaitement rassurante"(2); la signification univoque est une partie de la signification du mot, mais il y a toujours, au-delà de la signification employée, un surplus de signification qui se manifeste dans les modes d'emplois nouveaux. C'est un propre de la dynamique du langage interrogatif et du langage lui-même de se dépasser, un dépassement qui s'opère au niveau même de la manifestation de l'être. Il y a donc "une opération du langage sur le langage"(3). Ainsi le langage n'est pas une réponse qui fait disparaître l'énigme du monde, mais lui-même apparaît comme énigme; et en outre lui-même se fait objet des recherches philosophiques. Le langage se constitue en question philosophiques de sorte que l'"univers des choses dites n'est pas plus clair que celui des choses brutes".(4) Nous pouvons résumer avec C. Castoriadis la tâche du langage dans la philosophie par ce commentaire de la pensée pontyenne: "La réflexion du langage est d'emblée réflexion des derniers et premiers problèmes de la philosophie; [7..] parce qu'elle en est le carrefour privilégié, qui éclate dans toutes les directions".(5) Le langage est considéré chez Merleau-Ponty comme le témoin le plus valable de l'être, mais en même temps il est une gesticulation de mon corps et encore le langage nous donne la présence d'autrui(6)

---

1. V.I. p. 132.

2. V.I. p. 132.

3. V.I. p. 132.

4. V.I. p. 132.

5. Castoriadis, art. cit. L'Arc, p. 67.

6. SS. p. 54. "... la parole d'un ami, écrit Merleau-Ponty, au téléphone, nous le donne lui-même, comme s'il était tout dans cette manière d'interpeller..."

Tout ce que l'on vient de dire , les idées que le langage véhicule, à qui le langage s'adresse et comment se situe le langage à l'égard des langues que l'homme parle, tout ceci nous conduit à penser qu'il n'y a pas un langage universel.

#### 4.1. Pensée et parole

La question, celle qui soulève les polémiques les plus fortes et provoque les solutions les plus divergentes à propos du phénomène du langage, est sans doute la question de l'affrontement de la pensée et de la parole. La tradition classique a simplifié la question et ainsi nous nous sommes habitués à considérer la parole comme le revêtement de la pensée. Le mot n'est donc qu'un simple signe conventionnel de la pensée. La pensée est dans le langage comme le beurre sur la tartine. Notre tâche ici n'est pas de résoudre toutes les impasses, mais d'essayer de présenter la pensée pontyenne à l'égard des relations de la pensée et de la parole.

Tout d'abord il convient de remarquer que nous sommes face à deux phénomènes d'ordre différent, celui de la pensée et celui de la parole. En effet la parole nous la sentons et nous l'écoutons, puisqu'elle s'articule sur un mode d'existence modulée, ou dans la visibilité des sons. Les pensées ou les idées, au contraire, nous ne les voyons pas et nous ne les entendons pas, "pas même avec l'œil de l'esprit ou avec la troisième oreille". Mais ceci ne signifie pas que la pensée et la parole soient de nature opposée, et même pas qu'elles soient séparables.

Nous arrivons précisément au coeur de la position de Merleau-Ponty. Pour lui pensée et parole ne sont pas séparables. Dans une note de travail il écrit: "le monde des idées empiète sur le langage (on le pense) qui inversement empiète sur les idées (on pense parce qu'on parle, parce qu'on écrit)!" (1) On peut remarquer deux aspects dans cette phrase.

A) - Le premier nous montre que la pensée n'est pas séparable de la parole. En conséquence pour Merleau-Ponty les mots ne sont pas de signes conventionnels. D'abord, la parole n'est pas le "signe" de la pensée, si l'on entend par là, écrit Merleau-Ponty, un phénomène qui en annonce un autre, comme la fumée annonce le feu.(2) La parole n'est donc pas non plus un signe naturel. Si on pense la parole comme signe, soit conventionnel soit naturel, il s'agirait d'un ordre de relations uniquement extérieures qui sont possibles dans le cas où elles (pensée et parole) étaient données thématiquement l'une à l'autre.(3) Mais en réalité c'est le contraire: selon Merleau-Ponty, l'une est enveloppée dans l'autre.

Dans le cours de la Sorbonne traitant de l'acquisition du langage, Merleau-Ponty explicite de manière très claire cet ancrage de la pensée et de la parole. Il dit que "la pensée sans les mots est comme un "souffle". Inversement les mots sans la pensée ne sont qu'un chaos des signes sonores".(4) Et il continue en disant que la fonction du langage est précisément, non de servir de moyen ou instrument d'expression de la pensée articulée. Cette fois-ci Merleau-

---

1. V.I. p. 277.

2. P.P. p. 211.

3. P.P. p. 211.

4. B.P. p. 258. Dans le même sens: "La pensée n'est rien d'"intérieur" elle n'existe pas hors du monde et hors des mots". P.P. p. 213.



Ponty emprunte une figure littéraire à Saussure pour expliciter le contact des deux chaos, non seulement le contact mais aussi l'entrecroisement de l'un dans l'autre. D'une part dit-il, la "pensée pure" est considérée comme le "souffle du vent sans figure et sans contours". D'autre part le langage se présente comme "les masses d'eau du lac sans configuration".(1) Nous avons donc deux réalités amorphes. Dans la mesure où ces deux réalités se touchent, il se produit à la surface de l'eau des vagues, des formes géométriques, des figures diverses; celles-ci représentent, ou plutôt elles sont la pensée articulée et déterminée, autrement dit la pensée parlante ou la parole pensante.

Ainsi nous pouvons conclure que parole et pensée ne constituent que deux moments d'un même mouvement ou d'un unique processus.

B) - Le second aspect nous révèle une certaine réversibilité, c'est-à-dire que l'on pense le langage et que l'on parle les idées ou les pensées. De sorte que l'on peut dire qu'on pense parce qu'on parle. Dans "La prose du monde", (oeuvre inachevée et posthume, celle qui peut-être était destinée à nous dévoiler toute la profondeur de la réflexion pontyenne à l'égard du langage), Merleau-Ponty reprend et relance les idées de Paulhan(2) en disant que la parole actuelle ne se limite pas à désigner des pensées comme s'il s'agissait d'un numéro de maisons au bord de la rue, mais la pensée se métamorphose en parole et la parole se métamorphose en pensée. Dans cette métamorphose

"les mots cessent d'être accessibles à nos sens et perdent leur poids, leur bruit, et leurs lignes, leur espace (pour devenir pensées). Mais la

---

1. B.P. p. 158.

2. Paulhan, Fleurs de Tarbes, p. 177, dans P.M. p. 162.

pensée de son côté renonce (pour devenir mots) à sa rapidité ou sa lenteur, à sa surprise, à son invisibilité".(1)

Et Merleau-Ponty, en faisant siennes ces paroles de Paulhan, dit que "tel est bien le mystère du langage".(2)

La pensée est dans la parole soit pour celui qui parle, soit pour celui qui écoute et lit. Dans le phénomène de la parole "la pensée tend vers l'expression comme vers son achèvement".(3) La parole est l'épanouissement de la pensée. A ce niveau Merleau-Ponty compte dépasser les analyses de l'empirisme et de l'intellectualisme, ce que nous avons déjà signalé lorsqu'on a parlé du signifiant et du signifié.

A partir des énoncés de Merleau-Ponty à l'égard des relations de la pensée et de la parole, il faut revoir les notions du cogito, du sujet pensant et du sujet parlant.

Le langage n'est pas un produit de la conscience, nous prévient tout suite Merleau-Ponty.(4) En contre partie le langage présuppose une conscience du langage, c'est-à-dire "un silence de la conscience qui enveloppe le monde parlant et où les mots d'abord reçoivent configuration et sens".(5) Il ne s'agit pas donc d'une conscience abstraite, mais d'une conscience qui coïncide avec une "saisie globale et inarticulée du monde"(6), comme la prise que l'enfant a de son premier souffle, et qui sera reconquise par la perception et la parole. Le silence de la conscience se confond avec le cogito tacite non dans le sens d'une conscience silencieuse, mais dans le sens du silence qui repose sur les vertus du

1. Paulhan, Clef de la poésie, p. 86, dans P.M. p. 163.

2. P.M. p. 163. et encore SS. p. 25: "Pensée et parole s'escomptent l'une l'autre. Elles se substituent continuellement l'une à l'autre [...]. Toute pensée vient des paroles et y retourne, toute parole est née dans les pensées et finit en elles.

3. P.P. p. 206.

4. P.P. p. 461.

5. P.P. p. 462.

6. P.P. p. 463.

langage. Le cogito tacite n'est que "la présence de soi à soi", (1) mais il n'est vraiment cogito que "lorsqu'il s'est exprimé lui-même" (2) et alors au-delà du cogito parlé, celui qui est converti en énoncé, il doit y avoir un cogito tacite. C'est dans ce sens que Merleau-Ponty accuse Descartes de naïvete pour ne pas avoir vu un cogito tacite, qui se place au dessous du cogito de significations. (3) Le cogito de Descartes en effet est un cogito parlé, mais d'après Merleau-Ponty, un cogito parlé "en mots, compris sur des mots." (4) Un tel cogito ne nous apprend que des pensées déjà constituées et ne nous apprend rien du dehors. Pour Merleau-Ponty il faut que le cogito parlé rencontre en moi un cogito tacite, au fond il ne s'agit pas de deux cogito, mais de deux moments d'une même conscience, ou d'un seul cogito.

Tout cela nous conduit à repenser les notions du sujet pensant et du sujet parlant. Tout d'abord il nous faut abandonner en définitif les doctrines qui figent toute la pensée, toute la parole, et qui par là ne savent concevoir entre elles que des relations extérieures. Après cette purification nous devons reconnaître que la pensée chez le sujet parlant n'est pas une représentation. "L'orateur ne pense pas avant parler, ni même pendant qu'il parle: sa parole est sa pensée" (5) Ainsi la parole ne traduit pas une pensée mais elle s'accomplit, elle est sa présence dans la visibilité. En outre la parole est le prolongement naturel de la pensée vers la visibilité. Merleau-Ponty parle même des écrivains qui commencent une oeuvre sans savoir ce qu'ils y mettrons. (6) Le sujet parlant serait donc dans une sorte d'ignorance des ses

- 
1. P.P. p. 462.
  2. P.P. p. 463.
  3. V.I. p. 232.
  4. P.P. pp. 460 et 461.
  5. P.P. p. 209.
  6. P.P. p. 206.

propres pensées tant qu'ils ne les aurait articulées et formulées, soit pour les autres soit pour soi-même. Dans ce sens on peut dire que les choses se trouvent dites et se trouvent pensées comme par une parole et par un penser "que nous n'avons pas, qui nous ont".(1) Ainsi la pensée exige la parole non seulement pour s'exprimer aux autres, mais aussi pour nous mêmes, de telle sorte que "mes paroles me surprennent moi-même et m'enseignent ma pensée".(2) Ceci nous fait penser qu'entre le sujet pensant et le sujet parlant il n'y a pas de décalage ou d'oppositions, mais tout simplement deux facettes d'un même mode d'être ou deux modulations d'une même existence sonore.

L'effacement d'une visée dualiste de la pensée et de la parole ne résout pas toute la question. Merleau-Ponty fait une distinction entre parole parlée et parole parlante, qui introduit un nouveau élément dans notre réflexion sur la pensée et la parole.

La parole parlante, nommée encore comme parole authentique ou originaire, est "celle par laquelle une idée commence d'exister".(3) La parole parlante ou authentique est celle qui est prononcée par la première fois, elle s'applique donc à la parole des amoureux qui découvrent leurs sentiments, ou celle de l'enfant qui prononce son premier mot. A côté la parole authentique ou parlante on distingue une parole parlée ou secondaire. Celle qui répète les idées et les paroles, est "une parole sur des paroles" (4) douée d'une transparence

---

1. SS. p. 27.

2. SS. p. 11. Dans le sens que la pensée m'appartient en tant qu'elle est parole, Merleau-Ponty dit : "Je dis que je sais une idée lorsque s'est institué en moi le pouvoir d'organiser autour d'elle des discours"... P.P. p. 212.

3. P.P. p. 448.

4. P.P. p. 207.

dans laquelle s'instaure facilement la communication et la compréhension des pensées. La parole parlée constitue le langage courant, le langage empirique, le langage des significations acquises. Elle est le langage de la communication.

#### 4.2. La communication

La communication se dessine dans notre insertion au monde qui est le même monde d'autrui. Lorsque nous avons parlé d'autrui nous avons dit que nous sommes en communion avec le monde et avec les autres; en même temps nous avons signalé que le langage joue un rôle essentiel dans le phénomène de la perception d'autrui et dans l'accomplissement de notre communication avec lui. C'est dans le langage nous a dit Merleau-Ponty que se réalise "l'impossible accord des deux totalités rivales"(1), c'est-à-dire moi et autrui. C'est précisément la communication dans le langage qui attire notre attention maintenant.

"Nous sommes mêlés au monde et aux autres, écrit Merleau-Ponty, dans une confusion inextricable".(2) Si nous nous trouvons mêlés aux autres c'est d'abord parce que chacun de nous se sait inhérent à l'être par sa situation, où il y a un terrain de rencontre qui est l'être même.(3) Nous ne sommes

---

1. P.M. p. 201.

2. P.P. p. 518.

3. V.I. p. 91. "Chacun s'éprouve, écrit Merleau-Ponty, voué à un corps, à une situation, à travers eux à l'être, et ce qu'il sait de lui-même passe entièrement en autrui à l'instant même où il éprouve son pouvoir médusant".

pas des fragments isolés de l'être, mais nous faisons partie ensemble du même être. Si nous sommes mêlés aux autres c'est aussi parce que nous sommes inscrits au même monde. Le monde qui est le mien et le monde qui est d'autrui se dessinent dans un monde unique. Si nous sommes mêlés aux autres c'est encore parce que, dans la perception d'autrui, le moi n'est qu'un miroir d'autrui. Autrui est un autre moi-même, nous disait Merleau-Ponty. C'est dans ces différentes proximités que nous ne pouvons pas concevoir l'homme sans communication. Pour Hegel l'homme tend vers la communication comme vers son propre être.(1) Pour Merleau-Ponty la perception est déjà communication. Une telle nécessité de communication ne pouvait se réaliser sans le pouvoir de la parole. La parole est ce qui fournit, alimente et maintient les liens communicatifs. Elle est la responsable essentielle (c'est-à-dire celle qui prend en charge) de la "confusion inextricable" qui s'est ébauchée dans la perception.

Nous avons déjà remarqué dans cette étude que la perception est déjà, selon Merleau-Ponty, envisagée sur le mode de communication ou de communion, au sens d'un accomplissement au dehors de nos possibilités perceptives, ou au sens d'"un accouplement de notre corps avec les choses et le corps des autres".(2) Cette communication qui est au début plutôt une communion ou un accouplement, c'est-à-dire participation existentielle, s'inaugure par une communication intercorporelle. C'est par un rapport charnel qu'autrui glisse dans mon champ et moi dans le sien. Le dialogue ne s'ébauche que dans ce rapport silencieux avec autrui qui est en même temps la condition pour pouvoir comprendre la puissance de la parole dans le phénomène de la communication. La communication langagière ne peut avoir lieu si la communication corporelle

---

1. Hegel, cité par Madison op. cit. p. 125.

2. P.P. p. 370.

n'a pas été établie ce qui déjà présuppose un monde commun. Je perçois autrui comme comportement, c'est-à-dire comme un "certain style d'être". A ce niveau nous avons comme l'appelle A. de Waelhens un "dialogue des comportements"(2). En effet Merleau-Ponty dit que la communication verbale est possible parce que la parole se présente comme un véritable geste, et parce que tout d'abord je la perçois comme geste.(3) Comme le langage est pour Merleau-Ponty un prolongement d'une activité physique on peut bien dire que le dialogue dans la communication verbale est le prolongement de la communication intercorporelle. Il faut en effet considérer que la communication se fait non "par un esprit à autre esprit, mais un être qui a corps et langage à un être qui a corps et langage".(4) C'est toujours le corps qui joue le rôle fondamentale dans la communication, même quand le geste communicatif dépasse le corps. Le langage donc ne fait que varier et amplifier la communication intercorporelle. Il ne change pas de direction; au contraire il veut l'amener à la profondeur de l'entente plus intime du moi avec autrui. D'ailleurs, explicite Merleau-Ponty, le langage a le "même ressort et le même style"(5) que la communication intercorporelle.

Le fait de la communication nous conduit à nous demander sur quelle base se déploie la communication instaurée par le langage. Merleau-Ponty nous dit que si les hommes déterrent un "langage pré-historique parlé dans les choses, ou s'il y avait un âge d'or du langage où les mots tenaient aux choses mêmes alors la communication serait sans mystère".(6) Cela implique un langage universel, du moins une éidétique

---

1. Waelhens, A. op. cit. pp.247-249.

2. P.P. p. 214.

3. SS. p. 27.

4. SS. p. 27.

5. P.M. p. 12.

universelle, où s'inscrive tout langage. Et Merleau-Ponty nous dit qu'on doit laisser de côté le mythe d'un langage des choses et chercher dans les langues le pouvoir qui développe la communication.

De la lecture de l'oeuvre pontyenne nous pouvons saisir trois points qui fondent le déploiement de la communication.

A) - La communication présuppose un système de correspondance. Dans ce système de correspondance il y a une parole instituée et des significations déjà formées. Évidemment pour établir le contact communicatif il faut qu'un minimum de signes soit commun et que l'intention soit réciproque. Si je veux communiquer avec autrui il faut que je dispose d'une langue qui nomme les choses visibles pour moi et pour autrui.(1)

Le geste linguistique doit être compris par les deux pôles du dialogue. Mais il faut bien remarquer que le système de correspondance n'englobe pas tout le processus de la communication. Ce système peut par exemple être celui du dictionnaire, mais la communication tend toujours au delà et même elle doit aller au-delà, puisque la parole dans le dialogue continue d'être créatrice, encore que le créateur ne soit ni l'un ni l'autre des interlocuteurs, mais les deux ensemble. L'absence d'un système empêche toute communication; et si l'on reste fermé sur le système, on n'établit qu'une répétition. Il nous faut un système, mais il faut le dépasser. C'est par exemple le cas de l'enfant qui ne sait pas parler ou alors du jeune gent qui ne parle pas le langage de l'adulte. Les deux peuvent suivre la conversation comme une cérémonie linguistique, mais ils ne l'atteignent pas. Ils sont comme des spectateurs mal placés au théâtre, écrit Mer-

---

1. P.M. p. 30.



leau-Ponty.(1) Ils ne peuvent pas comprendre le langage s'ils ne situent pas par rapport à lui, s'ils ne rentrent pas dans le système de correspondance où la communication s'établit.

B) - Un terrain commun est établi par le système de correspondance. Au fur et à mesure que le système de correspondance, c'est-à-dire qu'une langue est parlée par moi et par autrui, se dessine un champ commun où nous deux sommes en condition de nous comprendre et ainsi de nous communiquer. C'est "le milieu de communication" constitué par la parole. Tel milieu communicatif se fait dans l'exercice du dialogue, il se constitue entre autrui et moi, et où la pensée d'autrui et la mienne "ne font qu'un seul tissu"(2). Ce terrain commun s'organise à mesure que l'un et l'autre sont situés à l'égard d'un système du langage. C'est l'art de la prose qui crée l'univers commun où peuvent habiter celui qui parle et celui qui écoute.(3) Dans ce terrain commun celui qui parle et celui qui écoute ne sont pas extérieurs, mais il y a un empiétement de l'un à l'autre.

C) - Enfin les deux premiers points en amènent un troisième qui englobe des aspects de la communication, c'est-à-dire, à qui et ce que je communique. Je communique mes pensées à un sujet parlant et pensant. Comment ceci se fait-il ? D'abord, toujours en présupposant le système de correspondance et le terrain commun, le sujet parlant, lorsqu'il parle, le fait "tout entier, avec ses "idées", mais aussi avec ses hantises, et son histoire secrète".(4) C'est la vie toute entière qui s'engage et alors j'adresse la parole à quelqu'un qui est avant tout un "certain style d'être et avec

---

1. P.P. p. 459.

2. V.I. p. 229.

3. P.M. p. 122.

4. V.I. p. 59.

le monde qu'il vise".(1) Et alors quand je parle aux autres "je ne parle pas de mes pensées, je les parle".(2) Je suis tout entier devant autrui; ainsi la parole passe de moi à autrui par un "phénomène d'empiétement", c'est-à-dire qu'il y a une propagation dans laquelle ma pensée est traînée jusqu'à l'univers d'autrui. C'est une projection à travers 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 des significations étrangères".(3)

Les paroles dans le dialogue font parler et penser en même temps. Elles sont comme des grilles par où les interlocuteurs voient leur pensée.(4) Et même dans le mouvement de penser dans lequel nous sommes entraînés lors du dialogue, les mots s'effacent, le langage se supprime et seul le sens demeure. Le langage réussi tend à se faire oublier.(5)

Toute communication aussi bien que tout langage ne s'effectue et ne se parle que dans une langue. Autrui et moi nous nous rencontrons dans un terrain commun si nous parlons la même langue; nous y installons et y vivons.

#### 4.3. Les langues

Les recherches sur la question des langues — origine, constitution, variations — ne sont pas moins passion-

---

1. P.P. p. 214.  
 2. SS. p. 27.  
 3. P.M. p. 165.  
 4. V.I. pp. 177 et 178.  
 5. P.M. p. 15.

nantes ni moins tumultueuses que celles sur la question du langage. Nous parlons toujours du langage; mais ce que nous trouvons ce sont des langues et nous nous rendons compte que nous ne pouvons parler que dans une langue. On pourrait dire que c'est la même question de celle de l'être. Il y a l'être, mais ce que nous voyons ce sont les étants.

Qu'est ce que la langue ? Les réponses sont diverses. Une telle pluralité ne dépend pas seulement des différentes théories à l'égard des langues, mais aussi de la perspective à partir de laquelle elles sont envisagées. Pour le linguiste par exemple (et il y a beaucoup de définitions chez les linguistes) la langue, écrit Merleau-Ponty, est un "système idéal, un fragment du monde intelligible".(1) Saussure définit la langue comme "un système de signes exprimant des idées".(2) Pour le philosophe la définition peut être différente: "Une langue est un idéal qui se cherche, une réalité en puissance, un avenir qui n'arrive jamais".(3) Suivre ces différentes définitions serait une tâche qui exigerait de longues recherches. Nous nous sommes limité à présenter les quelques aspects donnés à ce propos par Merleau-Ponty, car nous croyons qu'une analyse des différentes définitions nous entraînerait dans un détour inutile pour notre étude.

Il convient avant tout signaler un point sur lequel Merleau-Ponty attire notre attention et qui peut-être peut nous servir, d'une manière plus aisée, pour répondre à la question ci-dessus, par autant qu'une réponse soit possible et valable. Voilà ce que Merleau-Ponty écrit:

"le langage,

---

1. V.I. p. 201.

2. Saussure, op. cit. p. 33. Les variations de définitions se justifient à partir du point de vue dont elles sont saisies. Par exemple Saussure dit encore: "La langue est un tout en soi et principe de classification". id. p. 25.

3. Vendryes, cité par Merleau-Ponty, B.P. p. 256.

où nous nous installons, nous apprenons à le manier d'une façon sensée longtemps avant d'apprendre par la linguistique (à supposer qu'elle les enseigne) les principes intelligibles sur lesquels "reposent" notre langue et toute langue".(1)

Une analyse de ces mots de Merleau-Ponty nous permet de signaler deux points. Ou peut-être serait-il plus juste de parler de deux couches de la langue: une couche qui se développe en dehors du système de la langue et une autre qui se constitue dans le système qu'elle est précisément. Il ne s'agit pas de deux couches ou de deux points séparables; ils sont la langue toute entière, c'est-à-dire qu'une couche n'est pas en dehors de tout système et l'autre n'est pas pur système. Précisons donc ces deux points.

A) - La langue vécue ou la langue maternelle. Il s'agit de la langue que nous parlons sans en connaître les principes qui la fondent, ou selon Merleau-Ponty la langue que nous parlons avant les enseignements de la linguistique. Nous parlons comme nous faisons les gestes. Entre la prononciation des mots et l'acte des gestes il n'y a pas de différence. Les lois ou les principes qui déterminent le mot et le geste ont la même structure. C'est comme si notre langue "retrouve au fond des choses une parole qui les a faites".(2) Avec notre langue nous nous sentons parmi les choses. Nous avons l'impression qu'elle nomme les choses mêmes, qu'elle parle une parole par laquelle découle notre vie et ce que nous avons vécu. Nous avons la conviction, nous dit Merleau-Ponty que notre langue "est parvenue à capter dans ces formes les choses mêmes".(3) Nous croyons que notre langue est la plus éloquente et la plus expressive et parfois la seule capable de dire nos sentiments les plus intimes.

---

1. V.I. p. 28.

2. P.M. p. 9.

3. SS. p. 55.

Et de tout ce qu'on vient de dire le plus remarquable est que nous vivons et parlons cette langue sans que les linguistes nous aient appris les théories de la langue. Il y a même des hommes qui n'arrivent pas au niveau de la langue comme système. La langue maternelle ou notre langue peut être vécue aussi comme système de codification et de décodification. Autrement dit la langue où nous nous installons peut avoir deux moments. Le premier est celui où nous la parlons sans connaître son code: elle est sans règles et libre, elle découle comme l'eau du robinet; parfois elle est sans mots précis et sans phrases.(1) Le deuxième moment, où nous parlons la langue en connaissant son système, son code, ses lois de codage et décodage. Nous la parlons non pas en suivant seulement le mouvement de nos sentiments, mais aussi en observant les règles des phrases et de la syntaxe.

B) - La langue comme système. Il s'agit de la langue des linguistes. Contrairement à la langue vécue, celle qui nous est donnée dans l'expérience, nous trouvons une langue ou plutôt une couche de la langue, que nous apprenons dans les principes et les lois de la linguistique. Cela ne veut pas dire que la langue vécue est sans aucun système, mais seulement que nous parlons sans le souci des principes du système et même en dehors. D'autre part cela ne veut pas dire non plus que l'instauration du système des principes ou son apprentissage change la langue. Les principes linguistiques s'enlisent dans la langue vécue, et ils y trouvent la richesse de la langue.

Le système dans la langue vécue n'est pas perçu comme tel, il se confond avec l'articulation de la vie, il

1. Genovier E. et Peytard J. Linguistique et enseignement du français, p. 25. Les auteurs présentent un dialogue enregistré au magnétophone entre un chauffeur d'autobus de la R.A.T.P. et un voyageur où nous pouvons observer l'absence totale des principes de la grammaire et de la syntaxe.

suit la courbure de l'expérience existentielle. Dans la langue des linguistes le système est institutionnalisé et on cherche à partir de lui la force expressive d'une langue; un code est instauré qui se pose à la base de tout système expressif. Par les analyses synchroniques et diachroniques on cherche à découvrir la place de la langue dans l'univers du langage. C'est encore à partir du système que l'on cherche à parler, à écrire et à nous communiquer. Une définition de Saussure peut nous introduire dans le système dans lequel les langues sont fondées. La langue donc selon Saussure "est à la fois un produit social de la faculté du langage et un ensemble de conventions nécessaires, adoptés par le corps social pour permettre l'exercice de cette faculté chez les individus".(1) La langue apparaît comme une organisation de l'homme ayant comme fonction non seulement l'expression des individus, mais la communication entre eux à partir d'un ensemble de signes établis et adoptés.

C'est enfin au niveau de la langue comme système que sont posés les différents problèmes de toute langue, comme par exemple, son apparition, ses variations, la langue comme phénomène social, la parenté des langues, etc.(2)

Nous touchons ici, sans doute, un vaste domaine concernant aux études sur les langues. Nous nous contenterons de voir quelques points déterminés par les dimensions et limitations de cette étude, et évidemment en suivant la réflexion pontyenne.

Toute langue, en tant qu'elle est un système organisé ou simplement un système d'expression, s'enlise dans le langage et dans l'être, de même que nous sommes inscrit dans l'être et dans le champ du langage. Et la langue en particu-

---

1. Saussure, op. cit. p. 31.

2. P.M. p. 50 et ss.

lier est ancrée dans notre monde et dans notre mode d'être. En effet la langue parle en nous et elle n'est qu'une manière ou une dimension de notre mode d'être sonore. Il faut bien considérer que la langue n'est pas seulement les mots, mais aussi la voix, l'intonation, la musicalité, l'accent, etc. Mais cela n'explique pas l'apparition d'une langue.

Ainsi donc nous ne pouvons pas parler d'apparition d'une langue qu'après les langues et en conséquence l'apparition n'est que des variations des langues ou de la langue existantes. Ainsi par exemple, la langue française dérive du latin; ou, plutôt, selon Merleau-Ponty, le latin devient du Français: et ceci s'opère sous la "forme d'une lacune, d'un besoin ou d'une tendance".(1) L'histoire de chaque langue révèle les changements successifs et les transformations subies jusqu'au jour où elle devient une autre langue. Les théories linguistiques se multiplient et multiplient leurs efforts pour pénétrer le phénomène. Et alors les débris linguistiques apparaissent comme un nouveau moyen d'expression, écrit Merleau-Ponty donnant ouverture à d'autres formes d'expression, de syntaxe et de grammaire.(2)

La langue, selon Merleau-Ponty, en tant que nouveau système d'expression est due aux efforts des sujets parlants qui veulent se comprendre et qui, pour arriver à atteindre ce but, se servent des débris usés d'un autre mode d'expression. Cette opération naît, selon lui, d'un fond paradoxal; d'une part elle est fruit d'un hasard et d'autre part elle se fonde dans la raison. Ainsi il n'y a pas une langue ou un système expressif qui ne doit son origine à un fait accidentel; mais aussi cet "accident" est transformé en

---

1. SS. p. 52.

2. SS. pp. 108 et 109.

règle pour organiser toute une série ou un secteur de signes. L'apparition d'un nouveau système d'expression repose sur le fortuit et le rationnel.(1) L'usage des débris d'un système expressif ou d'une langue pour inaugurer un nouveau système ou une nouvelle langue explique la parenté des langues; mais la parenté la plus intime est celle qui repose dans l'homme que les langues parlent et parlent du vécu.

Les langues dans leur pluralité ou dans leur parenté, ou dans leurs différences et variations ne peuvent être en dernier ressort que le témoignage d'un être en train de se dévoiler, d'un chemin se faisant, d'un homme et d'une pensée en route.



## C O N C L U S I O N

La conclusion donne l'impression qu'après une longue marche, il nous faut mettre un point final, un point d'achèvement. Ce n'est pas notre manière de penser.

Depuis le début de cette étude nous avons mis l'accent sur le caractère d'inachèvement de la pensée en route. Cet esprit d'inachèvement est présent dans toutes nos réflexions. Aussi notre impression est que, maintenant, nous sommes entouré par un horizon élargi, plus vaste, où notre tâche se prolonge, doit se prolonger. Plutôt qu'une conclusion au sens d'un point final, il nous faut relancer la question, il nous faut recommencer.

Mais évidemment il ne s'agit pas d'un recommencement pour refaire le chemin, sinon nous nous répéterions, mais de recommencer pour reprendre le chemin et continuer la marche. Au lieu d'une conclusion il nous faut tracer un nouveau projet. Il y a, pour ainsi dire, un défi pour aller plus loin. L'écrivain, nous dit Merleau-Ponty, ne relit pas ses écrits de même que le peintre ne revoit pas ses tableaux. Cette incapacité de revoir pour le peintre, et de relire pour l'écrivain ne signifie-t-elle que toute tâche humaine n'est qu'une tentative, n'est qu'une ébauche ? Enfin la conclusion ne serait que la découverte d'un besoin de se dépasser, d'al-

ler au delà, de décrire plus profondément comme le disait Merleau-Ponty à la fin d'un cours au Collège de France.

Si notre procédé dans cette étude a été toujours marqué par un esprit d'inachèvement, de recherche d'une vérité non définitive, c'est parce que c'est, nous semble-t-il, la pensée même de Merleau-Ponty. La pensée n'est qu'une pensée en route parce que l'être lui-même est en train de se manifester. L'homme n'est que le pèlerin, l'apatride, celui qui doit recommencer toujours en tant qu'il est le gardien de la révélation de l'être, le penseur en route, celui qui doit faire résonner la voix de l'être dans le langage.

Dans cette lutte vers la vérité, une vérité non définitive, il y a un paradoxe. D'une part l'homme n'est jamais stable, toujours en route, toujours prêt à recommencer; et d'autre part l'homme est toujours en train de rêver de stabilité, de définitif, de perfection, de repos. C'est le mystère et le paradoxe de l'homme, que nous avons senti au cours de la lecture de Merleau-Ponty. L'homme est toujours une oeuvre inachevée. La mort est toujours prématurée; on meurt avant d'accomplir la tâche; on meurt dans la soif, dans le désir de l'absolu.

Merleau-Ponty est d'après P. Ricoeur le penseur qui professe l'inachèvement. Son oeuvre est essentiellement une oeuvre inachevée. Elle n'est pas achevée parce qu'elle ne cherche pas des réponses, ni des solutions. La condition d'inachèvement de la pensée pontyenne se fonde d'abord sur un être en train de se manifester, un être ouvert dont la révélation continue indéfiniment; ensuite elle repose sur un monde qui restera toujours incomplet; enfin l'inachèvement de la pensée pontyenne est enlisé dans une perception qui ne serait jamais finie. Ainsi pour Merleau-Ponty il n'y a pas de synthèse au sens traditionnel, il n'y a pas un troisième terme qui arrête le mouvement. Il y a toujours la possibi-

lité d'un surplus, d'un surcroît. Le langage peut toujours dévoiler de nouvelles significations. L'histoire est sans conclusion et aucune langue ne peut se vanter d'avoir prononcé le dernier mot. Dans le monde de l'homme il y a toujours une ouverture pour aller au-delà.

Ce que nous venons de dire ne signifie pas que, dans la pensée pontyenne, tout est en ordre, tout est tranquille, puisque nous serions dans la bonne voie. Au contraire cela signifie que nous ne sommes pas sur un sol où le penser repose, nous n'avons pas un ordre rassurant par nos démarches. Dans ce monde de mobilité et dans cet ordre instable nous pouvons signaler des points oscillants, au moins pour les lecteurs de la pensée de Merleau-Ponty. Castoriadis nous dit que cette faiblesse, qui nous touche en lisant Merleau-Ponty, signifie pour celui-ci une source de richesse.

Tout d'abord l'accent mis par Merleau-Ponty sur le sensible; un sensible, qui se présente comme le "seul moyen pour l'Être de se manifester", ne signifie-t-il pas un certain matérialisme ? Une simplification de l'Ontologie à l'ontologie du sensible ? Et le rôle de mon corps, où l'esprit n'est que l'autre côté du corps, ne réduit-il pas l'homme à un simple être biologique ou au moins à un être psychophysique ? Il nous faudrait pour répondre à ces questions rentrer dans une analyse du sens du sensible, du corps et de la chair.

Puis, nous pouvons nous demander si le manque d'une vérité nécessaire, à côté d'une réalité en train de se faire, ne tombe pas dans un relativisme dangereux. Et les efforts de dépasser les analyses dualistes ne sont-ils pas inutiles ? Le procédé pontyen n'est-il pas suffisamment clair; ou plutôt ne laisse-t-il la question à mi-chemin ? et ceci peut être illustré par le rapport entre le sujet et l'objet ou entre le signifié et le signifiant, qui, selon lui restent brouillés.

Enfin l'impossibilité d'avoir l'expérience du vécu d'autrui ne nous conduit-elle pas à un solipsisme ? Le langage est-il suffisant pour me faire sortir ou surmonter cette situation solipsiste ? Dans le phénomène de la perception, en effet, Merleau-Ponty ne réduirait-il pas le "esse" au "percipere", d'après Derossi, dans la mesure où pour lui ce qu'on voit ce sont les choses mêmes ?

Ces questions peuvent nous conduire à de longs débats. Et comme nous l'avons signalé dans l'introduction un débat ou une critique nous oblige à partir d'un point de vue. Ce point de vue est, à mon avis, le point de faiblesse d'un débat ou d'une critique, parce qu'il ne représente qu'une perspective: il n'est pas un point absolu. Ainsi ce qui dans la philosophie traditionnelle peut être une vérité incontestable, dans la phénoménologie peut être faux: dans ces conditions, toute solution, dans un tel débat, peut paraître elle aussi relative.

Il demeure que ce qui me paraît le plus important ce n'est pas de découvrir la vérité dans la pensée de Merleau-Ponty, ou d'autres penseurs, mais d'y découvrir un sillage, un tracé qui peut nous conduire ou faire signe vers la vérité.

## BIBLIOGRAPHIE

## I - OEUVRES DE MAURICE MERLEAU-PONTY (1)

La Structure du comportement, 7e. édition, Paris, P.U.F., 1972. 248 p.

Phénoménologie de la perception, Paris, Gallinard, 1945, 531 p.

Humanisme et terreur. Paris, Gallimard, 1947, 193 p.

Sens et non-sens, 5e. édition, Paris, Nagel, 1966, 331 p. (Collection Pensées).

Eloge de la philosophie et autres essais, Paris, Gallimard, 1953 et 1960, 376 p. (Collection Idées)

Les Aventures de la dialectique, Paris, Gallimard, 1955. 313 p.

Signes, Paris, Gallimard, 1960, 435 p.

Préface à l'ouvrage de A. Hesnard, "L'Oeuvre de Freud et son importance dans le monde moderne" Paris, Payot, 1960, pp. 5-10.

L'Oeil et l'esprit, Paris, Gallimard, 1964. 92 p.

La Prose du monde, Paris, Gallimard, 1969, 211 p., (texte établi et présenté par Claude Lefort).

Le Visible et l'Invisible, Paris, Gallimard, 1964, pp. 1-216, plus Notes de travail, pp. 219-328, (texte établi par Claude Lefort accompagné d'un avertissement et d'une postface).

Un inédit de Merleau-Ponty, Revue de Métaphysique et de morale, no. 4, oct-déc. 1962, pp. 401-409.

1. Pour une bibliographie détaillées de Merleau-Ponty voir:  
- Robinet, Merleau-Ponty, sa vie, son oeuvre, P.U.F. 1963.  
- Tilliette, Merleau-Ponty, Paris, Seghers, 1970.

L'Union de l'âme et du corps chez Malebranche, Biran et Bergson, Paris, Vrin, 1968, (Notes prises au cours de Maurice Merleau-Ponty à l'Ecole Normale Supérieure 1947-1948, recueillies et rédigées par Jean Deprun) 131. p.

"Maurice Merleau-Ponty à la Sorbonne", Bulletin de Psychologie, 236 XVIII 3-6, novembre 1964, pp. 109-336, (Résumé de ses cours établi par des étudiants et approuvé par lui-même).

Résumés de cours, Paris, Gallimard, 1968, (Collège de France 1952-1960).

## II - PRINCIPALES ETUDES SUR MERLEAU-PONTY

ALQUIE, F., "Une philosophie de l'ambiguïté: l'existencialisme de Maurice Merleau-Ponty", Fontaine, no.59, 1947, pp. 47-70.

BLANCHOT, Maurice, "Le Discours philosophique", L'Arc, no. 46, 1971, pp. 1-4.

CASTORIADIS, C., "Le dicible et l'indicible", L'Arc, no. 46, 1971, pp. 67-79.

DAYAN, Maurice, Merleau-Ponty existence et dialectique, Paris, P.U.F., 1971, 228 p. (textes choisis).

DEROSI, Giorgio, Maurice Merleau-Ponty, Turin, 1965.

GAUCHET, Marcel, "Le lieu de la pensée", L'Arc, no. 46, 1971, pp. 18-30.

HEIDSIECK, François, L'Ontologie de Merleau-Ponty, Paris, P.U.F. 1971, 140 p.

HYPPOLITE, J., "Existence et dialectique dans la philosophie de Merleau-Ponty", Les temps Modernes, no. special, 184-185, 1961, pp. 228-244.

- LACAN, J. "Maurice Merleau-Ponty", Les Temps Modernes, no. spécial, 184-185, 1961, pp. 245-254.
- LEFORT, Claude, "L'idée d'être brut et d'esprit sauvage", Les Temps Modernes, no. spécial, 184-185, 1961, pp. 255-286.
- "Le Corps, la chair", L'Arc, no. 46, 1971, pp. 5-18.
- "Postface" dans Le Visible et l'Invisible, pp. 337-360.
- "Avertissement" dans La Prose du monde, pp. I-XVI.
- LEVI-STRAUSS, Claude, "De quelques rencontres", L'Arc, no. 46, 1971, pp. 42-47.
- MADISON, Brent Gary, La Phénoménologie de Merleau-Ponty, Paris, Ed. Klincksieck, 1973, 283 p.
- MICHA, René, "Les pouvoirs effectifs de la prose", L'Arc, no. 46, 1971, pp. 89-95.
- PINGAUD, Bernard, "Merleau-Ponty, Sartre et la littérature", L'Arc, no. 46, 1971, pp. 80-87.
- PONTALIS, J.B. "Présence, entre les signes, absence", L'Arc, no. 46, 1971, pp. 56-67.
- "Note sur le problème de l'inconscient chez Merleau-Ponty", Les Temps Modernes, no. spécial, 184-185, 1961, pp. 376-398.
- PACI, E. Merleau-Ponty, Lukács e il problema della dialettica, Aut Aut, 1961, no. 66, pp. 498-516.
- RICOEUR, Paul, "Hommage à Merleau-Ponty" Esprit, no. 296, juin 1961, pp. 1115-1120.
- RICHIR, Marc, "La Défenestration", L'Arc, no. 46, 1971, pp. 31-42.
- SIMEON, J.P. "Vérité et idéologie", L'Arc, no. 46, 1971, pp. 47-55.

- SARTRE, Jean-Paul, "Merleau-Ponty vivant", Les Temps Modernes, no. spécial, 184-185, 1961, pp. 304-376.
- ROBINET, A. Merleau-Ponty, sa vie, son oeuvre, avec un exposé de sa philosophie, Paris, P.U.F.1970, 122 p.
- TILLIETTE, Xavier, Merleau-Ponty, ou la mesure de l'homme, Paris, Seghers, 1970, 183 p.
- WAELEHENS, Alphonse de, Une philosophie de l'ambiguïté, L'existencialisme de Merleau-Ponty, 4e. édition, Louvain, Ed. Nauwelaerts, 1970, 405 p.
- "Situation de Merleau-Ponty, Les Temps Modernes, no. spécial, 184-185, 1961. pp. 376-398.
- WHL, Jean, "Cette pensée..." Les Temps Modernes, no spécial, 184-185, 1961, pp. 399-436.

### III - BIBLIOGRAPHIE COMPLEMENTAIRE CONSULTEE

- BUBER, Martin, Je et Tu, trad. de C. Bianquis, Paris, Aubier, 1969, 172 p. (La philosophie en poche).
- DERRIDA, Jacques, La voix et le phénomène, Paris, P.U.F. 1967, 117 p. (Epiméthée).
- De la grammatologie, Paris, Ed. Minuit, 1967, 445 p. (Col. Critique).
- GENOUVRIER, E. PEYTARD, J. Linguistique et enseignement du français, Larousse, 1970, 285 p.
- HEIDEGGER, Martin, Introduction à la Métaphysique, Paris, Gallimard, 1967, 226 p. (Trad. par Gilbert Kahn).
- L'Être et le temps, Paris, Gallimard, 1964, 324 p. (traduction: Rudolf Boehms et Alphonse de Waelhens).



- HEIDEGGER, Martin, Question I, Paris, Gallimard, 1968, 310 p. (trad. divers.)
- Approche de Hölderlin, Paris, Gallimard, 1962, 194 p. (trad. Divers), (Classiques de la philosophie).
- Qu'appelle-t-on Penser ?, Paris, P.U.F. 1967, 262 p. (trad. par A. Becker et G. Granel) (Epiméthée).
- HJELMSLEV, Louis, Prolégomènes à une théorie du langage, Trad. par Una Canger, Paris, ed. Minuit, 1971, 175 p.
- HUSSERL, E. Recherches Logiques, Trad. H. Elie, L. enkel et R. Schérer, 2e. édition, Paris, P.U.F. 1969, T.1, 304 p.; T.2, I Partie 288 p.; T.2, II Partie 392 p. (Epiméthée).
- JACOB, André, Points de vue sur le langage, Paris, Klincksieck, 1969, 637 p. (textes choisis)
- JAKOBSON Roman, Essais de linguistique générale, Paris, Ed. Minuit, 1963, 255 p.
- KATZ, Jerrold, La philosophie du langage, trad. Janick Gazio, Paris, Payot, 1971, 278 p. (Bibliothèque scientifique).
- LEVINAS, Emmanuel, Humanisme de l'autre homme, Montpellier, Fata Morgana, 1972, 111 p.
- En Découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger, 2e. édition, Paris, Vrin, 1967, 236 p.
- Totalité et infini, 4e. édition, La Haye, Martinus Nijhoff, 1971, 284 p.
- LEFEBVRE, Henri, La Langage et la société, Paris, Gallimard, 1966, 376 p. (Col, Idées).
- CHAR, René, (Divers) L'Endurance de la pensée, Paris, Plon, 1968, 357 p. (Pour saluer Jean Beaufret).

PARAIN, Brice, Petite métaphysique de la parole, Paris, Gallimard, 1969, 173 p.

Recherches sur la nature et les fonction du langage, Paris, Gallimard, 1942, 231 p.

NOEL, Mouloud, Les signes et leur interprétation, Lille, Publication de l'Université de Lille III, 189 p. (collectivité).

ROUSSEAU, J.J. Essai sur l'origine des langues, Paris, Oeuvres, t. IX, éd. Bry, 1858.

RICOEUR, Paul, Finitude et culpabilité, Paris, Aubier, 1960. 512 p.

ROUGIER, Louis, La métaphysique et le langage, Paris, Dannoël, 1973, 244 p.

PIAGET, Jean, Sagesse et illusion de la philosophie, 3e. édition, Paris, P.U.F. 1972, 307 p.

SAUSSURE, F. Cours de linguistique générale, Paris, Payot, 1972, 510 p. (édition critique préparée par Tulio Mauro).

## TABLE DE MATIERES

|  |     |
|--|-----|
| REPertoire DES SIGLES .....                                | 1   |
| INTRODUCTION .....   | 2   |
| PREMIERE PARTIE - LA PENSEE EN ROUTE .....                 | 15  |
| Chapitre 1. <u>Merleau-Ponty un penseur en route</u> ..... | 20  |
| 1.1. Langage interrogatif .....                            | 25  |
| 1.2. L'Inachèvement .....                                  | 33  |
| 1.3. La totalité ouverte .....                             | 40  |
| Chapitre 2. <u>Sur un sol mouvant</u> .....                | 45  |
| 2.1. Le négatif .....                                      | 52  |
| 2.2. L'Etre parcouru .....                                 | 55  |
| Chapitre 3. <u>L'Engagement</u> .....                      | 60  |
| 3.1. L'Incarnation .....                                   | 65  |
| 3.2. La philosophie militante .....                        | 68  |
| Chapitre 4. <u>La méthode phénoménologique</u> .....       | 75  |
| 4.1. La vision et l'apparaître .....                       | 80  |
| 4.2. La réflexion .....                                    | 86  |
| 4.3. Le décrire .....                                      | 92  |
| DEUXIEME PARTIE - L'OUVERTURE A L'ETRE .....               | 98  |
| Chapitre 1. <u>La perception</u> .....                     | 102 |
| 1.1. L'Appel à l'originnaire .....                         | 108 |
| 1.2. La foi perceptive .....                               | 115 |
| Chapitre 2. <u>L'Accès au monde</u> .....                  | 120 |
| 2.1. Le chemin sensoriel .....                             | 125 |
| 2.2. La présence par le corps .....                        | 130 |

|   |     |
|---|-----|
| Chapitre 3. <u>Vers l'être sauvage</u> .....          | 134 |
| 3.1. Le pré-réflexif .....                            | 143 |
| 3.2. Les choses mêmes .....                           | 148 |
| TROISIEME PARTIE - ETRE AU MONDE .....                | 153 |
| Chapitre 1. <u>Le système: Etre-homme-Monde</u> ..... | 162 |
| 1.1. Le corps, véhicule de l'être-au-monde .....      | 166 |
| 1.2. L'Implication dans l'être .....                  | 174 |
| Chapitre 2. <u>Moi</u> .....                          | 179 |
| 2.1. La conscience .....                              | 187 |
| 2.2. En situation .....                               | 195 |
| Chapitre 3. <u>Autrui</u> .....                       | 205 |
| 3.1. Perception d'autrui .....                        | 210 |
| 3.2. Communion .....                                  | 218 |
| QUATRIEME PARTIE - L'OUVERTURE EXPRESSIVE .....       | 222 |
| Chapitre 1. <u>La signification</u> .....             | 228 |
| 1.1. Le signifiant et le signifié .....               | 234 |
| 1.2. Expression et être .....                         | 237 |
| 1.3. Le silence .....                                 | 241 |
| Chapitre 2. <u>Vers l'expression</u> .....            | 245 |
| 2.1. Le corps .....                                   | 250 |
| 2.2. Les émotions .....                               | 253 |
| Chapitre 3. <u>Les modes expressifs</u> .....         | 256 |
| 3.1. Le geste .....                                   | 260 |
| 3.2. La parole .....                                  | 264 |
| 3.3. L'Art .....                                      | 269 |
| Chapitre 4. <u>Le langage</u> .....                   | 277 |
| 4.1. Pensée et parole .....                           | 284 |
| 4.2. La communication .....                           | 290 |
| 4.3. Les langues .....                                | 295 |

|                          |     |
|--------------------------|-----|
| CONCLUSION .....         | 302 |
| BIBLIOGRAPHIE .....      | 306 |
| TABLE DES MATIERES ..... | 312 |