

Le corps comme pivot des rapports du langage et du sensible chez le premier Merleau-Ponty

Norbert Lebrument, Maître de conférences

Université d'Auvergne - France

Résumé

En son œuvre, Merleau-Ponty ne vise pas une définition close et absolue de ce que sont langage et sensible dans leurs rapports; la pensée merleau-pontienne est essentiellement un « retour aux phénomènes » où la pensée s'évertue à écouter le phénomène du sensible avant de parler « sur » ce qu'il doit être. Or, dans ce cheminement, la réflexion merleau-pontienne, celle de la *structure du comportement* et de *Phénoménologie de la perception*, achoppera sur le corps considéré comme le pivot des relations entre langage et sensible. Dès lors, l'objectif de cet article est de retracer le mouvement de la pensée merleau-pontienne visant à ressaisir les liens originaires qui unissent langage et sensible en le corps; mouvement qui, in fine, conduit Merleau-Ponty à remettre en cause la place du corps pour fonder une philosophie de l'expression qui ne soit plus subordonnée à une phénoménologie de la perception.

Mots clés

PHÉNOMÉNOLOGIE, MERLEAU-PONTY, LANGAGE, SENSIBLE

Introduction : liminaire pour une compréhension du phénomène corporel

Lorsque Merleau-Ponty, dans la *Phénoménologie de la perception*, parle du corps, c'est pour trouver un lieu qui puisse rendre compte de la vie naturelle de l'homme afin d'y découvrir ce qui rend possible tout acte de la conscience, mais qui, dans le même temps, échappe constamment à une conscience constituante. Ce qui signifie que, dès *La structure du comportement* et la *Phénoménologie de la perception*, la vie naturelle du sujet, telle que l'entend Merleau-Ponty, est de part en part une puissance intentionnelle dénuée d'objectivations, est toute entière existence corporelle. Le corps possède donc chez le premier Merleau-Ponty un statut bien particulier, et, finalement, ambigu, car le corps est, d'une part, ce qui nous différencie des choses dénuées de vie, comme une pierre, et est, d'autre part, ce qui nous interdit d'être simplement une entité absolument spirituelle.

Pour Merleau-Ponty, contrairement à la conception qu'en donne la tradition philosophique, le corps n'est pas le lieu d'une simple affectivité, ou plutôt, c'est le sens même du terme « d'affectivité » qui est à reprendre, à nourrir d'un sens nouveau. Si le corps est affectivité, affectivité qui est la marque que le sensible, c'est-à-dire l'être perçu, laisse sur lui, cette marque énonce sa motricité, c'est-à-dire la forme de son engagement au sein du monde. Le corps est à la fois le lieu où peut se déployer un champ phénoménal qui me prédispose à être affecté par le sensible – en ce sens, il est actif –, mais, est aussi ce par quoi je peux réagir, donner suite à la perception du sensible en exprimant ce que celui-ci me signale lorsque je le perçois. Lorsque, par exemple, je marche dans mon appartement, je ne heurte ni les meubles ni les murs, non pas parce que je saurais au préalable comment m'y orienter, mais, parce que mon corps est sensible au sens sensible des murs et des meubles, et qu'en même temps, il agit en exprimant un mouvement le plus adéquat aux sollicitations signifiantes du monde sensible que figurent murs, meubles, et autres objets.

Dans ces conditions peut être dégagée l'idée selon laquelle le corps n'est pas un simple réceptacle à impressions, mais opère aussi une expression dans un rapport originel au sensible, à l'être perçu qui le sollicite. Partant de cette analyse liminaire, l'objet de cet article est de comprendre en quoi et comment le corps joue un rôle pivot dans la compréhension des rapports du langage et du sensible chez le premier Merleau-Ponty. Pour ce faire, il nous faudra décrire dans un premier temps les phénomènes de la perception et de l'expression, en sorte qu'il sera possible de saisir comment le corps est ce lieu en lequel la parole –, donc le langage, – peut être appréhendée en son jaillissement comme une transfiguration du sensible, passage du singulier à l'universel. Puis, la description du geste de la parole nous amènera à considérer la distinction entre langage parlant et langage parlé; distinction à partir de laquelle pourra être pleinement ressaisie la compréhension du corps que nous livre Merleau-Ponty dans ses premières œuvres, mais aussi les limites d'une telle compréhension.

Comment décrire la possibilité originelle du corps de produire et de percevoir du sens

Le phénomène de la perception comme rapport originel au sensible

Pour saisir ce qu'est la perception, il faut se placer dans un rapport au monde qui précède tout jugement sur le monde; autrement dit, la phénoménologie merleau-pontienne se situe au cœur de l'expérience antéprédicative. Il s'agit, en effet, pour Merleau-Ponty, de renouer le dialogue avec le sensible que sont le monde et les choses, comprendre qu'avant toute conceptualisation de ceux-ci, l'expérience sensible nous délivre, par le biais de notre corps, un contact avec

l'être que la pensée n'est jamais apte à maîtriser parce que toujours déjà elle compose de façon inconsciente avec lui. La perception installe donc le sujet à deux niveaux : d'une part, par mon corps percevant, j'accède aux choses telles qu'elles sont en elles-mêmes, et non par le biais d'une quelconque représentation; d'autre part, la perception est, par ma corporéité, un phénomène sensible qui m'est propre, et, en ce sens, elle est l'impression d'un sujet dans son rapport au réel.

C'est ce paradoxe qu'offre immédiatement l'expérience perceptive et qui en fait toute l'ambiguïté : en effet, la perception d'une chose se réalise là où est située celle-ci, en son lieu réel, mais, dans le même temps, cette présence, par un corps percevant, se fait au sein même d'un sujet. C'est cette existence d'un paradoxe qui laisse entendre que si

je voulais traduire exactement l'expérience perceptive, je devrais dire qu'on perçoit en moi et non pas que je perçois. Toute sensation comporte un germe de rêve ou de dépersonnalisation comme nous l'éprouvons par cette sorte de stupeur où elle nous met quand nous vivons vraiment à son niveau. Sans doute, la connaissance m'apprend bien que la sensation n'aurait pas lieu sans une adaptation de mon corps, par exemple qu'il n'y aurait pas de contact déterminé sans un mouvement de ma main. Mais cette activité se déroule à la périphérie de mon être, je n'ai pas plus conscience d'être le vrai sujet de ma sensation que de ma naissance ou de ma mort (Merleau-Ponty, 1945, p. 249).

La perception du sensible par le corps serait vécue par le sujet comme une certaine « dépersonnalisation » de son être, une perte de son ipséité, où germerait une relation anonyme avec le sensible qu'est la chose perçue. Mais lorsque Merleau-Ponty parle d'une « dépersonnalisation », d'une certaine vie naturelle du sujet qui se ferait sous le mode de « l'anonymat », du « on », ces termes sont à comprendre comme étant l'expression d'une intentionnalité opérant sans représentation d'une chose, d'une existence naturelle qui est originellement existence corporelle. D'ailleurs, c'est lorsque la réflexion tente de s'emparer de l'expérience perceptive en la nommant que cette conciliation (des deux états vécus) devient introuvable. En effet, comme le décèle Merleau-Ponty dans la *Phénoménologie de la perception*, quand la réflexion s'attache à fonder l'expérience de la perception, cette dernière devient énigmatique : de quelle façon mon corps peut-il avoir accès à ce qui n'est pas lui, appréhender ceci ou cela, à partir d'états qui lui sont propres? Voilà comment les philosophies empiriste et intellectualiste posaient le phénomène de la

perception, et c'est à nouveaux frais que Merleau-Ponty tâche de le dévoiler pour ce qu'il est.

En effet, pour Merleau-Ponty, il ne va pas de soi que la chose donnée par l'acte perceptif soit – comme le considèrent les philosophies empiriste et intellectualiste – une chose étendue, spatiale, d'ailleurs, est-elle une chose? Dire que la perception me donne accès à une chose, c'est déjà trop dire sur ce que la perception me donne : tout ce que je peux en dire, c'est que, par mon corps, quelque chose m'est donné. De même que par la perception d'une chose, je fais l'épreuve d'une certaine réalité, de même rien ne me donne le droit de parler de cette épreuve comme étant un composé d'états subjectifs.

De la même façon, il ne s'agit pas de penser la perception telle que l'intellectualisme la conçoit : en effet, si c'est le sujet percevant qui organise le perçu par un acte synthétique, il doit alors surplomber et penser la matière de la perception, organiser les divers aspects de la chose, ce qui signifie une perte de l'incarnation de la perception en un corps singulier, l'ignorance de la transcendance de la chose et de sa profondeur propre. Problème que Merleau-Ponty figure lorsqu'il nous dit qu'il

faut que le sujet percevant, sans quitter sa place et son point de vue, dans l'opacité du sentir, se tende vers des choses dont il n'a pas d'avance la clé et dont cependant il porte en lui-même le projet (Merleau-Ponty, 1945, p. 377).

Le corps comme expression primordiale de notre rapport au monde

Pour Merleau-Ponty, lorsque le corps perçoit, dans le même temps, il a déjà engendré le champ perceptif dans lequel toute perception pourra advenir; en ce sens la réfutation par Merleau-Ponty des conceptions empiriste et intellectualiste de la perception semble justifiée, puisqu'en le corps s'incarne à la fois un moi transcendantal et un moi empirique, c'est-à-dire le fait de percevoir quelque chose et la condition de possibilité d'une telle expérience :

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 (Merleau-Ponty, 1945, p. 274).

Dans la *Phénoménologie de la perception*, lorsque le corps perçoit une chose, il n'a pas un simple rapport frontal avec elle, il en collecte la signification, signification qui rend alors la chose dépendante de l'organisation symbolique propre au corps et de la motricité de celui-ci. Lorsque nous percevons quelque chose, nous ne pensons pas, nous n'objectivons pas la chose

perçue, de même que nous ne nous la représentons pas la pensant; il faut plutôt dire que nous sommes tournés vers la chose, et, en un même temps, nous sommes confondus avec notre corps « qui en sait plus que nous sur le monde, sur les motifs et les moyens qu'on a d'en faire la synthèse » (Merleau-Ponty, 1945, p. 276).

En ce sens, il apparaît clairement que le corps, en tant que structure symbolique, est compris à partir de la notion de forme que Merleau-Ponty emprunte à la psychologie de la forme. La forme qu'est le corps symbolique permet la réunion de parties diverses, en ce sens que l'expérience sensible d'une chose sera différente en fonction du sens qui la perçoit. Chaque sens possède un champ perceptif qui lui est propre, peut déployer une certaine manière de connaître la chose. Une telle différenciation de l'expérience sensible, selon chaque sens, laisse paraître que les sens communiquent entre eux, sont signifiants les uns par rapport aux autres en étant les uns à côté des autres : « Les sens sont distincts les uns des autres (...) chacun d'eux apporte avec lui une structure d'être qui n'est jamais transposable. (...). Et nous pouvons le reconnaître sans compromettre l'unité des sens. Car les sens communiquent » (Merleau-Ponty, 1945, p. 259). Communication des sens qui se réalise d'abord dans ce que Merleau-Ponty nomme une perception « synesthésique », et qui résulte de ce que, dans l'expérience perceptive, chaque sens déploie un point de vue et révèle son monde sensible autour d'une certaine modulation de la chose perçue; sens qui « communiquent par leur noyau significatif » (Merleau-Ponty, 1945, p. 260).

Partant, le corps entretient avec le sensible un dialogue dont chacun des sens est partie prenante, faisant du corps le dépositaire d'un certain savoir sensible. Cependant, il paraît paradoxal de penser le corps, ce qui est naturel, comme étant pourvu d'un savoir propre, puisque cela reviendrait à mettre en le corps un pouvoir subjectif ordinairement attribué à la conscience. De sorte qu'une ambiguïté réapparaît lorsqu'il s'agit de savoir ce qui est propre à la nature du corps, ce que Merleau-Ponty exprime en disant que ni « le corps ni l'existence ne peuvent passer pour l'original de l'être humain, puisque chacun présuppose l'autre et que le corps est l'existence figée ou généralisée et l'existence une incarnation perpétuelle » (Merleau-Ponty, 1945, p. 194). Ce qui ne signifie autre chose sinon que la vie du corps, – en ce qu'elle est ouverte –, mêle ce qu'une nature donnée lui a toujours offert et ce qu'une existence peut apporter : dans ces conditions, il est impossible de traduire par le corps ce qui est propre à sa nature et à son existence.

De la même façon, on ne saurait au juste assigner de lieu précis au pouvoir expressif du corps, sinon à le considérer comme anonyme; en effet, si

mon corps perçoit une chose, c'est qu'il est apte à recevoir et à donner un sens à la chose perçue, et, donc, en un sens, la chose est tout autant expressive que le corps :

Le sens d'une chose habite cette chose comme l'âme habite le corps : il n'est pas derrière les apparences; le sens du cendrier (du moins son sens total et individuel, tel qu'il se donne dans la perception) n'est pas une certaine idée du cendrier qui en coordonne les aspects sensoriels et qui serait accessible à l'entendement seul, il anime le cendrier, il s'incarne en lui avec évidence (Merleau-Ponty, 1945, p. 369).

Il y a en ce passage la formulation du caractère expressif des choses, ce qui amène à penser qu'entre le corps et le sensible, Merleau-Ponty pense déjà en partie ce que la *Phénoménologie de la perception* laisse informulé – c'est-à-dire le concept de chair –, même si, déjà, il use de termes comme « accouplement » ou « communion » pour figurer l'origine unitaire du sens et du sensible. Chose et corps sont pour Merleau-Ponty corrélatifs l'un de l'autre, et ceci, durant toute l'existence, et, ce faisant, les liens « entre les choses ou entre les aspects des choses étant toujours médiatisés par notre corps, la nature entière est la mise en scène de notre propre vie ou notre interlocuteur dans une sorte de dialogue » (Merleau-Ponty, 1945, pp. 369-370).

Dans ces conditions, il apparaît que le corps possède un statut privilégié :

Le corps est le véhicule de l'être au monde (...) car s'il est vrai que j'ai conscience de mon corps à travers le monde, qu'il est, au centre du monde, le terme inaperçu vers lequel tous les objets tournent leur face, il est vrai pour la même raison que le corps est le pivot du monde (Merleau-Ponty, 1945, p. 97).

Le corps est ce par quoi je peux me mouvoir dans l'espace d'un lieu, percevoir des choses, ou avoir des désirs, dans une relation au monde toujours ouverte : le corps constitue alors bien le socle duquel est possible une série ouverte et indéfinie de relations entre ma conscience et un monde.

Essai pour décrire l'émergence d'un sens corporel institué en langage par la parole

Un corps qui donne à entendre du sens

On comprend donc que l'analyse achoppe sur le langage. Et, Merleau-Ponty nous prévenait déjà que le problème du langage « plus clairement qu'aucun autre, apparaît à la fois comme un problème spécial et comme un problème qui contient tous les autres, y compris celui de la philosophie » (Merleau-Ponty, 1965, p. 88). Si Merleau-Ponty considère le langage comme une pierre

d'achoppement phénoménologique, ce n'est pas sans raison. En effet, si la position phénoménologique exige de s'arracher de l'attitude naturelle où toute chose existe en soi, c'est pour penser les actes intentionnels qui visent les choses¹. Or cette démarche qui est celle de toute réduction phénoménologique neutralise la positivité de l'existence du monde, afin, non pas de nier l'existence du monde, mais de s'interroger sur le sens d'être de ce monde. Dès lors, le langage, s'il est pris comme objet d'étude phénoménologique, apparaît pour la réflexion tel un *punctum caecum*, c'est-à-dire un point aveugle, car, dans la réflexion sur le sens d'être de nos actes intentionnels, le langage œuvre déjà.

Ce qui va donc intéresser Merleau-Ponty, c'est de comprendre comment le langage, s'il est origine, émerge d'un monde irréfléchi que mon corps perçoit. Autrement dit, si le langage est le lieu originel où se déploie le sens pour une conscience, ne serait-il pas déjà donné avec le perçu que nous donne notre corps? La question posée par Merleau-Ponty sur le langage vise donc à savoir s'il y a en l'être du langage une co-originarité avec la perception, et si oui, comment cette co-originarité s'engendre.

C'est ce que nous allons tâcher d'examiner en nous appuyant essentiellement sur le chapitre VI « Le corps comme expression et la parole » qui termine la partie sur « Le corps » dans la *Phénoménologie de la perception*; chapitre où Merleau-Ponty dévoile qu'en le corps sont réunies les conditions qui permettent le jaillissement de la parole.

Dès le chapitre intitulé « La spatialité du corps propre », Merleau-Ponty figurait le jaillissement d'un sens au sein même d'un corps expressif; un corps qui, par son rapport au sensible, à un monde perçu, habite littéralement le sens qui l'exprime :

L'expérience du corps nous fait reconnaître une imposition du sens qui n'est pas celle d'une conscience constituante universelle, un sens qui est adhérent à certains contenus. Mon corps est ce noyau significatif qui se comporte comme une fonction générale (...). En lui nous apprenons à connaître ce nœud de l'essence et de l'existence que nous retrouvons en général dans la perception (Merleau-Ponty, 1945, p. 172).

La parole apparaît être, dans le chapitre « Le corps comme expression et la parole », ce qui réalise le langage dans sa spécificité; mais elle ne s'effectue elle-même qu'en poursuivant l'acte expressif que le corps incarne, ne traduit qu'un aboutissement de celui-là.

En effet, la parole y est alors considérée comme l'aboutissement du sens silencieux qu'inaugurerait la *communion* du corps et des choses. Ce faisant, il

nous faut alors comprendre quelle est la signification de ce sens silencieux qui se réalise sans le support sensible des mots, et qui, en un même mouvement, donne à la parole la possibilité de s'actualiser.

Le concept de forme nous éclaire à nouveau sur ce qu'il faut entendre. En effet, l'ensemble organisé que nomme la forme est une unité signifiante qui se confond avec la diversité qu'elle organise. La possibilité d'atteindre un sens au cœur du sensible n'est donc pas extérieure à mon corps; le sens perçu par mon corps n'exprime qu'un comportement en lui-même signifiant, lequel, après coup, par son geste, se donne comme signification.

Reste à comprendre comment cette symbolique corporelle serait à même de rendre compte de l'expression verbale. En effet, la parole est avant tout tributaire de signes et de règles grammaticales propres à une langue, ce qui ne s'accorde pas à priori avec la spontanéité du sens perçu. Néanmoins, la parole semble reprendre ce sens qu'incarne le corps, le diriger vers le langage. En effet, chaque mot, par-delà son intégration aux règles d'une langue, est en lui-même l'unification d'une signification et d'un signe; unité qui ne constitue pas quelque chose d'inébranlable, car la relation signifiante que le mot offre à la conscience n'est possible que par l'écho qu'il génère dans sa relation à lui-même et aux autres éléments se différenciant de lui. Aussi convient-il de s'interroger sur l'unité propre d'un signe et de son sens que réalise l'expression verbale, afin de comprendre que, pour Merleau-Ponty, cette unité signifiante se différencie du sens inhérent au champ perceptif par ce qu'elle permet de fonder.

Inscrire la phénoménalité du geste de la parole

Dès le début du chapitre *Le corps comme expression et la parole*, Merleau-Ponty souligne l'importance accordée au phénomène de la parole :

Nous venons de découvrir "en le corps" une intentionnalité et un pouvoir de signification. En cherchant à décrire le phénomène de la parole et l'acte exprès de signification, nous aurons chance de dépasser définitivement la dichotomie classique du sujet et de l'objet (Merleau-Ponty, 1945, p. 203).

En effet, de facto, avoir un langage, le posséder, c'est, de prime abord, stipuler l'existence "d'images verbales", de représentations, et ce, lorsque nous prononçons des mots ou les écoutons : les mots nous laisseraient des traces de leur existence effective : la parole serait alors la traduction de la pensée, la mise en forme d'une intentionnalité primordiale dont la conscience serait l'instauratrice. Ce que Merleau-Ponty refuse : l'expression verbale est bel et bien ce qui permet l'actualisation d'une pensée, mais cette pensée trouve déjà sa source au cœur de la perception. En effet, lorsque je parle, je perçois un

objet qui sera pensé en étant nommé. Dans le mouvement même de l'expression m'est présentifié ce que celle-ci vise; sans perception du sens à concevoir, je ne pourrais me faire une idée de la chose exprimée, faute de pouvoir percevoir quelque chose, et, en ce sens, l'expression est en son fond sensible et idéale.

Le phénomène de la parole ne peut donc être ramené à n'être que le simple support sensible de la pensée; la pensée et la parole sont, bien plutôt, dans un mouvement d'enveloppement réciproque, puisque le sens est dans les mots prononcés, et que la parole rend sensible le sens. Parler, c'est donc effectuer ce geste où un sujet, par son corps, exprime une signification, laquelle marque une rupture avec le système perceptif en s'orientant vers l'idéalisation qu'elle deviendra, ce que Merleau-Ponty exprime en disant qu'il « faut donc reconnaître comme un fait dernier cette puissance ouverte et indéfinie de signifier par laquelle l'homme se transcende vers un comportement nouveau ou vers autrui ou vers sa propre pensée à travers sa parole » (Merleau-Ponty, 1945, p. 226).

Mais, le geste de la parole reste différent de tout autre comportement gestuel de mon corps. En effet, parler est bien le produit d'un sens par un geste corporel, mais ce sens persiste, perdure à son apparaître expressif; avec la parole, se sédimente un potentiel d'expressions verbales qui est le sol de l'intersubjectivité où s'établit la possibilité pour un sujet de communiquer avec d'autres sujets. La différence qu'installe le geste de la parole par rapport aux comportements gestuels de mon corps, c'est donc la possibilité pour moi de revenir sur le sens que j'ai exprimé, donc de pouvoir réfléchir sur les significations produites.

Partant, la parole est caractérisée par deux mouvements principaux : d'une part, elle vise un certain sens, par le moyen de représentations, et figure l'intention d'une pensée eu égard à ce qu'elle pense. D'autre part, la parole manifeste toute intention signifiante au moyen de mots qui, par leur singularité sensible, interdisent d'en faire le projet d'une pensée transparente à elle-même. Si le langage s'accomplit en se faisant oublier au profit de la pensée, le caractère opaque, ou, selon les mots de Merleau-Ponty, « l'obscurité fondamentale » du langage empêche de penser que ce processus d'effacement d'une parole au profit d'une pensée soit pleinement réalisé. Car si tel le cas, nous ne percevrions plus rien, lors même que nous parlerions, puisque nous serions spontanément transposés dans un monde idéal constitué d'idées transparentes, où, faute de médiations sensibles, nous serions inaptes à percevoir les objets perçus.

Ce qui fait la particularité du phénomène de la parole, c'est qu'il est une visée de l'universel par la pensée qu'il établit, mais d'une pensée qui se trouve ainsi frappée du sceau de la particularité de par l'intuition singulière à l'œuvre en elle : « La parole est l'excès de notre existence sur l'être naturel. Mais l'acte d'expression constitue un monde linguistique et un monde culturel, il fait retomber à l'être ce qui tendait au-delà » (Merleau-Ponty, 1945, p. 229). Ce qui amène Merleau-Ponty à distinguer deux paroles, une parole *parlante* et une parole *parlée* :

On pourrait distinguer une parole parlante et une parole parlée. La première est celle dans laquelle l'intention significative se trouve à l'état naissant. Ici l'existence se polarise dans un certain "sens" qui ne peut être défini par aucun objet naturel, (...), elle crée la parole comme appui empirique de son propre non-être (...). Mais l'acte d'expression constitue un monde linguistique et un monde culturel (...). De là la parole parlée qui jouit des significations disponibles comme d'une fortune acquise (Merleau-Ponty, 1945, p. 229).

Il ne faut pas comprendre par là qu'il y aurait deux paroles irrémédiablement différentes, mais, plutôt, reconnaître un unique phénomène de la parole qui, selon le contexte propre au geste d'expression verbale, fera soit appel aux seuls acquis linguistiques, soit recréera, au sein même de ces acquis sédimentés, une ouverture à un sens qui n'était pas déjà présent : « Telle est cette fonction que l'on devine à travers le langage, qui se réitère, s'appuie sur elle-même, ou qui, comme une vague, se rassemble et se reprend pour se projeter au-delà d'elle-même » (Merleau-Ponty, 1945, pp. 229-230).

Tout fondement de la parole en le corps n'est-il pas vain?

Dualisme de deux mondes injoignables : le monde sensible et le monde culturel

À ce stade de l'analyse du langage dans son rapport au sensible, il est clair que le jaillissement de la parole à partir d'un champ sensible ouvert par le corps pose problème : en effet, chaque acte verbal se réalise au sein d'un champ linguistique qui lui est propre, mais cet acte même suppose une ouverture au sensible, lequel sensible n'utilise pas de propositions pour devenir signifiant. Aussi faut-il reconnaître que le sens antéprédicatif dans la *Phénoménologie de la perception* est ce qui rend possible l'expression verbale. De sorte que le monde linguistique, s'il semble être autonome, n'est qu'illusoirement indépendant, c'est-à-dire est toujours corrélatif d'un sens muet qui appartient à l'univers irréfléchi du sensible. Par conséquent, il devient littéralement impossible de discerner ce qui dans l'acte de parler est propre au sol irréfléchi

du sensible et au monde de la réflexion. C'est cette ambiguïté sur l'origine de la parole qu'il faut lire lorsque Merleau-Ponty nous dit du sens d'un mot qu'il est « une rencontre de l'humain et de l'inhumain », « comme un comportement du monde, une certaine inflexion de son style », et que « la généralité du sens aussi bien que celle du vocal n'est pas la généralité du concept, mais celle du monde comme typique », en sorte que cette subjectivité indéclinable, qui, originellement, me porte d'un sens pré-réflexif du sensible vers l'expression d'un sens verbal, ne « constitue pas le mot », « parle comme on chante parce qu'on est joyeux » (Merleau-Ponty, 1945, p. 462). Peut-être peut-on déceler dans cette mauvaise ambiguïté du lien entre un sens antéprédicatif ouvert par le sensible, et un sens réflexif que nous offre le langage, une trop grande primauté ontologique accordée par Merleau-Ponty à la perception. Et, finalement, ne serait-ce pas la perception qui, dans l'explication qui en est donnée, ne permettrait pas de saisir l'expression pour ce qu'elle est?

La *Phénoménologie de la perception* est une œuvre qui, dans son mouvement, peut être dite archéologique, pour autant que Merleau-Ponty s'y enquiert de mettre au jour le sens du monde sensible en lequel de multiples idéalizations se sont « sédimentées » et ont fourvoyé le sens de la perception en l'idéalisant. Aussi nombreuses que soient les descriptions phénoménologiques du monde perçu, elles ne sont jamais traduites en philosophie de la perception, et risquent, par-là, d'apparaître comme une étape à dépasser, une étape illusoire pour une raison à même de dévoiler, sous l'apparence de descriptions, une vérité. De fait, ce mouvement régressif vers la figure cachée du sensible ne peut acquérir de valeur philosophique que si, au cœur du sensible, peut être dévoilée la visée d'une vérité, donc, si, d'une certaine manière, le sensible n'est plus compris comme ce qui est irrévocablement différent de la vérité, mais, bien plutôt, comme le sol originaire où la vérité prend sens. Si la pensée archéologique de Merleau-Ponty laisse apparaître une dimension originaire de l'être du perçu – le sensible –, une telle dimension n'est pas encore pensée à l'aune de la vérité, n'est pas reconduite à ce qu'elle est.

En effet, dans *La Phénoménologie de la perception*, il nous est montré comment, par son corps, le sujet est le lieu d'une motricité par transcendance, c'est-à-dire l'existence d'un mouvement visant une signification. Le phénomène de la perception y est alors atteint d'une façon qui ne permet pas de saisir le phénomène de l'expression verbale comme lieu où puisse être incorporé le jaillissement d'une vérité, et le phénomène de l'expression perd alors, en quelque sorte, sa singularité et son inhérence au corps.

Bien plus, alors même qu'il s'agissait de fonder l'émergence d'un monde idéal au sein d'un corps expressif, l'analyse est irréductiblement sous-tendue

par l'opposition entre un monde de la nature – le corps et le monde perçu – et un monde culturel – un monde établi par la sédimentation de multiples significations issues d'expériences linguistiques passées. Finalement, l'apparaître du sens antéprédicatif n'est pas explicité dans sa vérité et son articulation avec un monde de l'idéalité – cela même que réalise la parole – n'est pas rendu intelligible du fait d'une opposition, au sein de l'analyse du langage, entre un monde de la nature et un monde de la culture. Ce que Merleau-Ponty dévoile, c'est l'ambiguïté du passage d'un sens sensible à un sens conceptuel au sein du phénomène de la parole; en ce sens, l'origine du langage est plutôt mise à plat, et reconnue pour ce qu'elle est dans son apparaître, que résolue ontologiquement.

La description phénoménologique de Merleau-Ponty s'attache à nommer la culture, monde d'idéalités, comme une sphère, mais elle ne permet pas de savoir comment cette sphère a un lien de continuité avec le monde en tant que tel, c'est-à-dire au monde perçu. Il est bon de remarquer – et c'est la raison de l'aporie à laquelle Merleau-Ponty semble aboutir – que, pour ne pas réduire le corps à un objet, et mettre en valeur son expressivité, il est toujours fait appel, dans la *Phénoménologie de la perception*, à des exemples de la psychologie de la forme portant sur les comportements naturels du corps, et, en cela, il est rendu compte du corps par des caractéristiques naturelles. Le corps est alors éminemment vivant, mais le corps comme expression ne semble pas assez pensé, du fait que l'expression, pour autant qu'elle est un phénomène originaire, est toujours ressaisie à partir du corps : pour véritablement penser le corps comme expression, il aurait fallu s'enquérir du phénomène même de l'expression comme puissance originaire.

Dès lors, le monde de l'idéalité rendu possible par la puissance signifiante du langage devient alors un monde quasi autonome, par-dessus les comportements naturels du corps, et aucun pont avec le monde sensible ne se trouve établi. La création par le langage d'un monde culturel sans liens avec le monde naturel apparaît bel et bien comme un problème, et, comprendre la parole tel un geste du corps, ne nous montre en rien comment ce geste peut être signifiant jusqu'à devenir parole. De fait, le sensible, en tant que perçu par mon corps, reste énigmatique en tant que fond originaire dont jailliraient des significations; car, la parole, si elle est comprise comme geste, est alors ressaisie à partir du corps, tandis que si elle est comprise comme parole signifiante, elle naît à partir d'un monde culturel quasi autonome, et son inhérence au sensible n'est plus compréhensible.

Une signification linguistique peut-elle émaner du geste silencieux entretenu entre le corps et le sensible?

Après avoir décrit le geste de la parole dans son lien à un monde culturel, Merleau-Ponty en vient à la prise en charge du phénomène de la première parole.

Le langage nous dépasse, non seulement parce que l'usage de la parole suppose toujours un grand nombre de pensées qui ne sont pas actuelles et que chaque mot résume, mais encore pour une autre raison, plus profonde : à savoir que ces pensées, dans leur actualité, n'ont jamais été, elles non plus, de "pures" pensées (...). Ce qu'on appelle idée est nécessairement lié à un acte d'expression et lui doit son apparence d'autonomie (Merleau-Ponty, 1945, p. 447).

Si par la parole est dévoilé un monde d'idéalités, c'est-à-dire un fond de significations disponibles pour le sujet parlant, permettant à celui-ci de proférer ses idées, reste à savoir comment des significations ont pu se sédimer, devenir disponibles pour ledit sujet parlant. Au sein d'une analyse de la parole conduite par la description des comportements naturels du corps, le problème qu'il s'agit dès lors de cerner est celui du mode d'émergence du sens linguistique : comment une signification linguistique peut-elle émaner d'un geste silencieux du corps au sein du monde sensible?

La réponse de Merleau-Ponty consiste alors à faire émaner la signification linguistique d'un sens émotionnel, passage dont la poésie est en puissance l'emblème :

Il n'en serait plus ainsi si nous faisons entrer en compte le sens émotionnel du mot, ce que nous avons appelé plus haut son sens gestuel, qui est essentiel dans la poésie. On trouverait alors que les mots, les voyelles, les phonèmes sont autant de manières de chanter le monde et qu'ils sont destinés à représenter les objets, (...), parce qu'ils en extraient et au sens propre du mot en expriment l'essence émotionnelle (Merleau-Ponty, 1945, p. 218).

Le langage ne serait, en ce sens, que l'expression de mes émotions : mais alors comment comprendre l'inhérence de la pensée au langage, l'impossibilité de penser sans se référer aux mots?

Alors que pour Merleau-Ponty il apparaît clair que la pensée ne peut s'actualiser que dans le langage, que c'est par une

certitude que nous avons d'atteindre, par-delà l'expression, une vérité séparable d'elle et dont elle ne soit que le vêtement et la

manifestation contingente, une telle certitude, c'est justement le langage qui l'a installée en nous (Merleau-Ponty, 1945, p. 459).

L'actualisation d'une visée linguistique serait donc ce geste par lequel l'incarnation de la pensée dans les mots s'oublierait d'elle-même : c'est au cœur de ce phénomène, où un sens antéprédicatif devient sens conceptuel, dans ce mouvement d'un sens muet qui s'extirpe du sensible pour se faire pensée, que réside toute l'ambiguïté du jaillissement de la première parole, et, donc, l'aspect le plus démonstratif de l'avancée philosophique de la pensée merleau-pontienne dans la *Phénoménologie de la perception*.

Peut-être sera-t-il nécessaire à Merleau-Ponty de formuler un nouveau cadre conceptuel, où le phénomène du langage puisse être pensé dans sa continuité avec le monde silencieux du sensible. Mais, dans la *Phénoménologie de la perception*, lorsqu'il affirme qu'« en rapprochant le langage des expressions émotionnelles, on ne compromet pas ce qu'il a de spécifique, que le signe artificiel ne se ramène pas au signe naturel » (Merleau-Ponty, 1945, p. 220), il ne nous montre pas comment ce comportement est artificiel, et devient conventionnel à un moment donné pour un ensemble d'hommes; il signale que le langage, en tant que convention, n'est pas irréalisable, mais il ne laisse pas apparaître comment il est rendu possible. La trop grande rigidité du cadre philosophique à partir duquel il pense l'expression verbale, rend celle-ci mystérieuse : les catégories dualistes que sont nature et culture, sujet et objet, et qui sous-tendent toute l'analyse du phénomène de la parole empêchent de comprendre le corps comme corps d'une conscience, et l'accule à n'être que le sujet d'une vie, non le moteur de l'existence d'intentions signifiantes.

Conclusion

Les œuvres du premier Merleau-Ponty – principalement, *La structure du comportement* et *La Phénoménologie de la perception* – nous montrent bien l'impossibilité à rendre compte du sensible par le monde de l'idéalité, mais il n'y a pas encore la monstration de la naissance de l'idéalité, du processus de conceptualisation, dans le sensible, et, ce faisant, il n'est pas démontré comment l'idéalité « nous fait perdre le contact avec l'expérience perceptive dont elle est cependant le résultat et la suite naturelle » (Merleau-Ponty, 1945, p. 86). La perception, dans son rapport au sensible, est tributaire du comportement corporel, et le sens que celui-ci exprime est manifestement sans authentique corrélation avec elle. Partant, la perception et le sensible encourent le risque (spécifié par Merleau-Ponty lui-même) de n'être que des apparences lorsqu'il est question de rejoindre la genèse de la vérité, et, la raison, être l'ultime instrument lorsqu'il s'agit de connaître.

C'est contre ces objections que Merleau-Ponty tentera, dans les œuvres ultérieures, de cerner au plus près le sens du sensible, de ne plus faire partir l'analyse des rapports du langage et du sensible d'un corps conçu comme médiateur originaire de notre parole au sensible, comme intercesseur primitif de la conscience dans son rapport aux choses. Le sensible apparaîtra dans ces œuvres, non pas sous les traits d'un univers séparé du monde de l'idéalité, de la raison, mais comme le sol originaire où peut surgir tout sens pensé. Il s'agira alors pour Merleau-Ponty de montrer que le sens qu'articule le sensible, n'est pas d'un ordre séparé de celui du sens pensé, qu'au contraire, l'un et l'autre appartiennent à un même monde, que toute connaissance ne peut être sans référence avec le sol originaire de sa naissance, d'abord sensible, et que, corrélativement, le sensible est cette terre où s'inscrit, en son commencement, tout acte de connaissance. Questionnements qui mèneront Merleau-Ponty dans *La prose du monde*, *Signes*, ou dans *Le visible et l'invisible*, à fonder une philosophie de l'expression qui ne sera pas subordonnée à une phénoménologie de la perception, et qui, à rebours, laissera apparaître le fond ontologique de celle-ci.

Note

¹ Si Merleau-Ponty considère que le langage est un des principaux vecteurs de la recherche phénoménologique, c'est à juste titre. En effet, si la posture phénoménologique suppose de neutraliser l'attitude naturelle – où toute chose existe en soi, exprime une positivité de fait – c'est pour analyser les actes intentionnels qui visent les choses et sont à leur origine. En ce sens, la réduction phénoménologique est une rupture avec la fascination – animale que le monde exerce sur toute conscience, puisqu'elle vise à faire apparaître la phénoménalité du monde, une phénoménalité rendue possible par la conscience, pour autant qu'il n'y a de monde que pour et par une conscience.

Références

- Merleau-Ponty, M. (1942). *La structure du comportement*. Paris : Presses universitaires de France.
- Merleau-Ponty, M. (1945). *Phénoménologie de la perception*. Paris : Gallimard.
- Merleau-Ponty, M. (1960). *Signes*. Paris : Gallimard.
- Merleau-Ponty, M. (1964). *Le visible et l'invisible*. Paris : Gallimard.

Merleau-Ponty, M. (1965). *Éloge de la philosophie et autres essais*. Paris : Gallimard.

Merleau-Ponty, M. (1969). *La prose du monde*. Paris : Gallimard.

Norbert Lebrument, possède une formation initiale en philosophie. Il est maître de conférences en sciences de gestion à l'Université d'Auvergne, chercheur au Centre de recherche Clermontois en gestion et management (CRCGM - EA-3849); ses recherches portent essentiellement sur l'intelligence économique, le management des connaissances et la théorie enracinée.