

Zeitschrift: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg

Band: 31 (1984)

Heft: 1-2

Artikel: Des paroles inédites "faisant appel à des zones enfouies d'humanité non-dite"

Autor: Rey, Dominique

DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-760864>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 04.02.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

DOMINIQUE REY

Des paroles inédites «faisant appel à des zones enfouies d'humanité non-dite»*

A partir de la mise en évidence de quelques traits de la philosophie du langage de Maurice Merleau-Ponty, je me propose de centrer ma réflexion sur ce qui m'apparaît comme une exigence pour l'homme d'aujourd'hui : en deçà de toute forme de discours institué, il convient de faire « appel à des zones enfouies d'humanité non-dite »¹. Cette belle expression de Maria de Lourdes Pintasilgo nous invite à renouer avec un idéal socratique. C'est que Socrate, comme l'a bien vu Merleau-Ponty, s'adresse à ceux qu'il rencontre dans la rue en laissant tomber toute forme de dogmatisme ou de prétendu savoir absolu. La leçon de Socrate est d'autant plus actuelle qu'une certaine philosophie systématique « a cessé d'interpeller les hommes »², parce que ces hommes qu'ils soient maîtres ou disciples, ne sont plus rappelés à leur ignorance.

La parole ou langage opérant

Peu avant de mourir, Merleau-Ponty faisait le constat suivant : « Il y a aujourd'hui – non dans la science, mais dans une philosophie des sciences assez répandue – ceci de tout nouveau que la pratique constructive se prend et se donne pour autonome, et que la pensée se réduit délibérément à l'ensemble des techniques de prise ou de captation

* Conférence donnée aux groupes genevois, vaudois et neuchâtelois de la Société romande de philosophie au printemps et en automne 1982.

¹ Maria de Lourdes Pintasilgo, *Les nouveaux féminismes*, Paris, 1980, p. 44.

² Maurice Merleau-Ponty, *Eloge de la philosophie et autres essais*, Paris, 1953, p. 42.
Abréviation : EPh.

qu'elle invente»³. Ce n'est pas la haine de la raison qui inspire cette remarque. Merleau-Ponty, comme Socrate, a la passion de la vérité. Les deux cependant savent «qu'il n'y a pas de savoir absolu et que c'est par cette lacune que nous sommes ouverts à la vérité»⁴. La philosophie des sciences que critique Merleau-Ponty est ainsi celle qui se présente sous l'apparence d'un savoir absolu et exhaustif. Le sujet, vis-à-vis duquel Merleau-Ponty prend ses distances, est cet *ego cogito* qui se posséderait dans la transparence de soi à soi et qui étendrait cette possession au monde et à autrui. Si c'est l'étonnement qui nous pousse à philosopher, étonnement qui, chez Merleau-Ponty, s'enracine dans l'entrelacs du visible et de l'invisible, de la parole et du silence, la pensée philosophique ne peut se contenter d'être une pensée de survol. L'acte de philosopher naît lorsque l'existant humain s'est heurté au monde naturel et culturel qui l'entoure. La pensée de science qui est «pensée de l'objet en général» met justement entre parenthèses ce vécu singulier, à moins qu'elle ne donne une nouvelle interprétation du sentiment absurde: «l'homme sait enfin qu'il est seul dans l'immensité de l'Univers»⁵. Ce sentiment d'étrangeté de l'homme perdu dans un univers désormais incapable de l'émouvoir est contemporain d'une mainmise⁶ sur la nature, nature qui serait, par définition, simple et susceptible d'être «maîtrisée» par l'intelligence qui légifère à partir d'une norme ou d'un postulat unique. Or, l'importance accordée aujourd'hui à la réflexion éthique et esthétique, la «métamorphose» d'une science qui s'ouvre à l'universel sans «se prétendre étrangère aux préoccupations et

³ *L'Œil et l'Esprit*, Paris, 1964, p. 10. Abréviation: OE.

⁴ Eph, p. 47.

⁵ Jacques Monod, *Le hasard et la nécessité*, Paris, 1970, p. 195.

⁶ Cette mainmise sur les êtres humains et sur les choses est l'un des thèmes majeurs de la pensée d'Emmanuel Levinas. Récemment encore il rappelait aux lecteurs du *Monde* (*Le Monde Dimanche*, 5 septembre 1982) comment la civilisation occidentale a privilégié l'identification de la pensée et du savoir, du sensé et de ce qui s'offre à la main. «Le réel est donné et la pensée l'égale, comme si la main se portait sur lui d'emblée dans la perception, comme si la technicité de cette pensée-savoir préfigurait les techniques que la science rendra possibles comme ses applications.» La conséquence pour Levinas est qu'une telle pensée «pense à sa mesure», qu'elle nie l'autre dans son altérité se rendant ainsi incapable de Dieu, mais incapable aussi de prendre conscience de la structure éthique de la subjectivité humaine, d'une subjectivité qui devrait s'affirmer dans la responsabilité pour autrui. Merleau-Ponty avait remarqué cette mainmise sur les choses dans la pensée cartésienne «qui ne veut plus hanter le visible et décide de le reconstruire selon le modèle qu'elle s'en donne» (OE, p. 36). Ce modèle, c'est le *toucher*. Alors on oublie la «puissance des icônes» (OE, p. 39) qui devrait contribuer «à définir notre accès à l'être» (OE, p. 42).

aux interrogations des sociétés au sein desquelles elle se développe», qui est capable «d'un dialogue avec la nature, dont elle [sait] apprécier les multiples enchantements, et avec les hommes de toutes cultures, dont elle [sait] désormais respecter les questions»⁷, permettent de rompre avec la croyance en un mode de savoir et de discours unique. Toute une réflexion s'amorce dans un retour à l'acte singulier du sujet parlant. On abandonne, parce que phénomène secondaire, le langage en troisième personne, langage qui s'impose par son efficacité mais qui manipule la réalité au lieu de l'habiter seulement.

«Dans la maison où un enfant naît» – explique Merleau-Ponty – «tous les objets changent de sens, ils se mettent à attendre de lui un traitement encore indéterminé, quelqu'un d'autre et de plus est là, une nouvelle histoire, brève ou longue, vient d'être fondée, un nouveau registre est ouvert»⁸. L'événement de la naissance d'un être humain est avènement, parce que cet enfant reprend et inaugure à la fois une entreprise de signification qui s'explicite dans l'œuvre d'une vie. La philosophie de l'incarnation de Merleau-Ponty, philosophie remettant en question le dualisme de la pensée occidentale qui sépare le corps et l'âme, l'objet et le sujet, nous permet de mieux comprendre l'histoire humaine comme genèse du sens s'exprimant dans la rencontre du monde et des subjectivités incarnées dans ce monde et capables de créer. Le sujet n'est plus un sujet transcendantal qui constitue son objet, il est un sujet instituant, coexistant avec autrui. L'institution (*Stiftung*) – Merleau-Ponty emprunte ce concept à Husserl – dont la création artistique est l'image exemplaire, n'est rien d'autre que «ces événements d'une expérience qui la dotent de dimensions durables, par rapport auxquelles toute une série d'autres expériences auront sens, formeront une suite pensable ou une histoire – ou encore les événements qui déposent en moi un sens, non pas à titre de survivance et de résidu, mais comme appel à une suite, exigence d'un avenir»⁹. Dans la philosophie de l'incarnation de Merleau-Ponty, l'activité expressive qui est reprise créatrice ou institution commence avec le corps qui parle à sa manière; elle se prolonge dans les arts muets et la peinture en particulier pour aboutir à ce langage opérant qu'est la parole, c'est-à-dire à l'acte de parler originaire.

⁷ I. Prigogine et I. Stengers, *La nouvelle alliance*, Paris, 1979, p. 28.

⁸ *Phénoménologie de la perception*, Paris, 1945, p. 466. Abréviation: PP.

⁹ *Résumés de cours*, Paris, 1968, p. 61.

Pour atteindre la signification existentielle de la parole un retour au sujet parlant s'impose.

Le rapport entre le pouvoir expressif du corps et la parole peut être mis en évidence dans la destruction, chez l'aphasique, d'un pouvoir d'user du langage comme manière propre à l'homme d'être au monde. L'aphasie vraie signifie, pour Merleau-Ponty, la perte d'un pouvoir parler comme acte propre d'un sujet instituant; elle n'est pas la perte d'un «certain stock de mots», mais d'une «certaine manière d'en user»¹⁰. Merleau-Ponty, qui reprend à son compte les travaux de Goldstein, parvient à nous donner une interprétation existentielle de l'aphasie. Le sens du mot est perdu par le malade dans la seule mesure où il y a destruction de l'expérience, destruction touchant l'être humain tout entier puisqu'elle affecte aussi bien le comportement moteur que la vie affective et que l'intelligence. Ce qui est rompu chez l'aphasique, «c'est une relation vivante avec lui-même ou avec ses semblables»¹¹. Cette interprétation anti-mécaniste et anti-intellectualiste de l'aphasie a été rendue possible par la prise en compte du point de vue du sujet parlant. Les interprétations mécanistes ou intellectualistes de l'aphasie ne s'attachaient jusque-là qu'au circuit de phénomènes linguistiques «en troisième personne», qu'au cas anonyme accessible à l'observation objective de l'homme de science. Or, parler, pour Merleau-Ponty, ce n'est pas exprimer dans une image verbale un stimulus ou un état de conscience; parler, c'est d'abord une action. La dénomination authentique n'existe que dans l'acte d'expression lui-même. Pour les intellectualistes, l'aphasique n'est plus capable de relier tel mot à l'*eidōs* qui lui préexisterait et lui donnerait son sens; pour les mécanistes, le malade ne serait plus capable de rattacher un stimulus à la signification conventionnelle du mot correspondant. Dans les deux cas, le mot n'a pas de signification propre, il n'est plus marqué du sceau d'une intentionnalité opérante, lorsque le sujet se projette dans l'objet qu'il vise. Pour Merleau-Ponty, au contraire, le mot a un sens; il porte en lui sa signification, «la dénomination des objets ne vient pas après la reconnaissance, elle est la reconnaissance même»¹².

¹⁰ PP, p. 204.

¹¹ PP, p. 229.

¹² PP, p. 207.

Ce qui permet de comprendre l'aphasie comme un trouble existentiel est aussi ce qui permet de comprendre l'apprentissage de la langue ou l'acte de nommer dans la pensée mythique. Pour l'enfant, comme pour le poète mythique, nommer, c'est rendre présent, c'est faire exister. L'aspect prodigieux du parler réside dans «cette sorte de cercle qui fait que la langue se précède auprès de ceux qui l'apprennent, s'enseigne elle-même et suggère son propre décryptement»¹³. Ce qu'il y a de commun entre le langage mythique, poétique et la parole de l'enfant, c'est le caractère originaire du parler. Merleau-Ponty nous propose de distinguer la parole originaire qui formule pour la première fois, parole parlante, de la parole parlée ou langage empirique et répétitif: «Si l'enfant peut se connaître comme membre d'une communauté linguistique avant de se connaître comme pensée d'une Nature, c'est à condition que le sujet puisse s'ignorer comme pensée universelle et se saisir comme parole, et que le mot, loin d'être le simple signe des objets et des significations, habite les choses et véhicule les significations. Ainsi, la parole, chez celui qui parle, ne traduit pas une pensée déjà faite, mais l'accomplit. A plus forte raison faut-il admettre que celui qui écoute reçoit la pensée de la parole elle-même»¹⁴.

Or, cela n'est possible que si l'on accepte que la signification fait corps avec le mot qu'elle habite et surtout que la signification conceptuelle «se forme par prélèvement sur une *signification gestuelle*, qui, elle, est immanente à la parole»¹⁵. Si l'on accepte que la signification fait corps avec le mot qu'elle habite, on doit refuser l'antériorité de la représentation et de la conceptualisation par rapport à l'acte de parler. Alors les mots n'apparaissent plus comme des véhicules arbitraires d'une pensée préexistante: «Décider, dit Benveniste, que le signe linguistique est arbitraire parce que le même animal s'appelle *bœuf* en un pays, *Ochs* ailleurs, équivaut à dire que la notion de deuil est «arbitraire», parce qu'elle a pour symbole le noir en Europe, le blanc en Chine. Arbitraire, oui, mais seulement sous le regard impassible de Sirius ou pour celui qui se borne à constater du dehors la liaison établie entre une réalité objective et un comportement humain et se condamne ainsi à n'y voir que

¹³ *Signes*, Paris, 1960, p. 49. Abréviation: S.

¹⁴ PP, p. 207.

¹⁵ PP, p. 209.

contingence»¹⁶. Merleau-Ponty affirme que «le mot porte le sens»¹⁷; Benveniste renchérit en parlant d'une «consubstantialité du signifiant et du signifié»¹⁸. Si tel est le cas, si vraiment le langage n'est pas un système de conventions arbitraires forgé pour désigner des significations déjà établies, on doit se demander alors comment la communication est possible. La communication aboutit, selon Merleau-Ponty, à la seule condition que nous ayons «le pouvoir de comprendre au-delà de ce que nous pensions spontanément»¹⁹. Et ce pouvoir lui-même s'enracine dans l'expressivité du corps puisque, avons-nous dit, la signification conceptuelle se forme par prélèvement sur une signification gestuelle. De même que l'enfant comprend, sans traduction préalable, la signification du sourire de sa mère penchée sur son berceau et va se trouver capable de lui répondre, de même la parole est «l'un des usages possibles de mon corps»²⁰. Parler, c'est exprimer une certaine manière d'exister; comprendre autrui, c'est épouser cette manière d'exister qui se manifeste à travers le style que s'est forgé celui qui parle. Il n'y a pas de parole authentique qui ne se manifeste dans un style original. Le propre du style est justement de se créer en ces moments féconds «où un sens opérant et latent s'est trouvé les emblèmes qui devaient le délivrer et le rendre maniable pour l'artiste en même temps qu'accessible aux autres»²¹.

Toute communication authentique nous ramène ainsi à la conscience d'une intersubjectivité qui s'enracine dans notre existence charnelle. Comme la compréhension du geste humain, la communication ne s'effectue que «par la réciprocité de mes intentions et des gestes d'autrui, de mes gestes et des intentions lisibles dans la conduite d'autrui»²². Il y a donc, en deçà de l'aspect conventionnel, institutionnalisé de la langue, un sens gestuel de la parole qui exprime «l'essence émotionnelle»²³ de l'objet visé. Merleau-Ponty peut alors envisager une *prose du monde*. L'art

¹⁶ «Nature du signe linguistique», in *Problèmes de linguistique générale* I, Paris, 1966, p. 51.

¹⁷ PP, p. 207.

¹⁸ Op. cit., p. 52.

¹⁹ PP, p. 208.

²⁰ PP, p. 210.

²¹ S, p. 66.

²² PP, p. 215.

²³ PP, p. 218.

de cette prose est un art essentiellement poétique, les mots transportant «celui qui parle et celui qui les entend dans un univers commun en les entraînant vers une signification nouvelle»²⁴.

La parole et les arts muets

La parole, avons-nous dit, ne traduit pas une pensée déjà existante, mais la fait exister, l'accomplit. L'homme n'a, en effet, qu'un moyen pour faire apparaître et prendre conscience des significations nouvelles par rapport aux significations déjà instituées: il doit parler comme si c'était la première fois, c'est-à-dire que sa parole ne doit pas se contenter de généralités qui sont purs mimétismes, répétitions. Pour comprendre comment une intention d'exprimer s'accomplit, il faut revenir au savoir-faire exemplaire de l'artiste. Parler d'une manière authentique et neuve est comparable à la création artistique. Je n'ai qu'un moyen, estime Merleau-Ponty, de me représenter la signification visée, c'est de la dire, «comme l'artiste n'a qu'un moyen de se représenter l'œuvre à laquelle il travaille: il faut qu'il la fasse»²⁵. On trouve une idée analogue chez Martin Buber qui voyait, dans la production de l'œuvre, «l'éternelle origine de l'art». «Une forme se présente à l'homme et demande à être fixée dans une œuvre.» «Cette forme qui m'apparaît» – commente Buber – «je ne peux ni la connaître d'expérience [sur le mode du mot principe Je-Cela] ni la décrire; je ne peux que la réaliser»²⁶.

Cette conception de l'acte d'expression nous permet de mieux comprendre le pourquoi d'une distinction entre une pensée de science qui «manipule les choses et renonce à les habiter»²⁷, et une pensée poétique qui est accueil, émotion provoquée par cet «il y a préalable» qu'évoquent les dernières œuvres de Merleau-Ponty. La pensée de science doit prendre conscience qu'elle s'enracine dans un il y a préalable; alors la «pensée de l'objet en général» s'efface au profit d'une vérité originaire, «cette nappe de sens brut dont l'activisme ne veut rien savoir»²⁸, nappe à laquelle l'art et notamment la peinture ont toujours puisé.

²⁴ S, p. 94.

²⁵ PP, p. 210.

²⁶ *Je et Tu*, Paris, 1969, pp. 27–28.

²⁷ OE, p. 9.

²⁸ OE, p. 13.

Pourquoi, peut-on se demander, ce privilège accordé à la peinture ? La vision du peintre, estime Merleau-Ponty, loin d'être une pure opération de pensée par laquelle le sujet s'approprie ce qu'il voit, actualise l'essence émotionnelle des choses. La vision se fait ici « du milieu des choses »²⁹ et ne retient que la formule charnelle des choses à même de provoquer un écho dans notre propre corps. L'œil du peintre, dira Merleau-Ponty, est « *ce qui a été ému par un certain impact du monde et le restitue au visible par les traces de la main* »³⁰. Ces traces font signe en ce sens qu'elles indiquent la présence charnelle des choses en moi, et cette présence ne peut être actualisée que parce que d'abord je suis au monde. Ainsi s'opère une fusion entre le voyant, qui est indissolublement œil et esprit, et le visible, le monde auquel appartient le voyant. C'est cet entrelacs du voyant et du visible qui fait émerger le visible à la seconde puissance, signe de l'universelle visibilité. Après que Klee ait affirmé que le propre de l'art est de rendre visible l'invisible, Merleau-Ponty peut renchérir : « Le propre du visible est d'avoir une doublure d'invisible au sens strict, qu'il rend présent comme une certaine absence »³¹. La vision se fait désormais du milieu du monde. L'inspiration n'est autre que la fascination du regard qui fait que ce que l'artiste exprime dans une œuvre est le rayonnement même des choses ou la « déflagration de l'Etre », pour reprendre une métaphore suggestive de *l'Œil et l'Esprit*. Le philosophe aime à rappeler ce qu'ont dit nombre de peintres, qu'ils se sentent regardés par les choses³², « de sorte que voyant et visible se réciproquent et qu'on ne sait plus qui voit et qui est vu »³³. Cette universelle visibilité, cette chair du monde qui permet l'entrelacs du visible et du voyant, à travers laquelle l'Etre respire puisqu'à l'inspiration qui est venue en moi du visible correspond l'expiration de l'expression, les peintres l'ont symbolisée par ce que Claudel a appelé « l'œil rond du miroir »³⁴ qui métamorphose le voyant en visible et le visible en voyant, figure concrète de ce que Merleau-Ponty décrira comme « la structure métaphysique de notre chair »³⁵. En donnant

²⁹ OE, p. 19

³⁰ OE, p. 26.

³¹ OE, p. 85.

³² Cf. par exemple *Le visible et l'invisible*, Paris, 1964, p. 183. Abréviation : VI et OE, p. 31.

³³ VI, p. 183.

³⁴ Cité par Merleau-Ponty in OE, p. 32.

³⁵ OE, p. 33.

«existence visible à ce que la vision profane croit invisible»³⁶, le peintre réalise ce prodige de la création capable de transformer un ἰδιος κόσμος en un κοῖνος κόσμος, nous suggérant ainsi que «la vision est miroir ou concentration de l'univers»³⁷. Si, pour Merleau-Ponty et peut-être pour nous aujourd'hui encore, Cézanne est un créateur exemplaire, c'est qu'il nous donne à voir. Peut-on, en effet, contempler un paysage de Provence en nous passant de la grille de lecture héritée de Cézanne, grille que nous avons intériorisée inconsciemment le plus souvent, grille qui nous donne, sinon la clef du paysage, une interprétation que nous faisons nôtre ? Ce sens que Cézanne a délivré en enracinant en nous une expérience encore inédite, c'est l'assise géologique de cette terre, «la constitution du paysage comme organisme naissant»³⁸.

Ce langage qui nous parle de l'être des choses sans abandonner le vécu singulier, cette «ouverture aux choses sans concept»³⁹, ce langage muet qui est celui du peintre nous donne accès à l'univers humain comme genèse des formes, *Stiftung*. Nous avons dit que la tentative de Cézanne est exemplaire aux yeux de Merleau-Ponty dans la mesure où il nous a donné d'assister, à partir de ce qu'il appelait sa petite sensation, à la genèse d'un monde en train de se donner forme. Comme tout acte d'expression, la peinture n'est pas une création *ex nihilo*, ni une simple représentation d'un réel transparent au regard objectif du peintre, elle est acte ou reprise créatrice, propre à notre manière d'être au monde, «réponse à ce que le monde, le passé, les œuvres faites demandaient», à savoir : accomplissement, *Stiftung* ou «fécondité illimitée de chaque présent»⁴⁰. En deçà du musée imaginaire de Malraux qui rassemble les œuvres humaines consacrées, il y a une vie secrète de la peinture à laquelle participe chaque peintre, qui ranime l'entreprise jamais achevée de la peinture. À côté du musée, historicité de mort, il y a une historicité de vie : «celle qui habite le peintre au travail, quand il noue d'un seul geste la tradition qu'il reprend et la tradition qu'il fonde»⁴¹.

³⁶ OE, p. 27.

³⁷ OE, p. 28.

³⁸ «Le doute de Cézanne» in : *Sens et non-sens*, Paris, 1966, p. 29.

³⁹ OE, p. 43.

⁴⁰ S, p. 73.

⁴¹ S, p. 79.

L'expérience exemplaire du peintre entraîne la culture tout entière dans un mouvement de création continue. Merleau-Ponty a bien remarqué que «ce sens naissant au bord des signes, cette imminence du tout dans les parties se retrouvent dans toute l'histoire de la culture»⁴². La *Stiftung* est le secret même de la vie des formes. Il y a, par exemple, en architecture, ce moment où Brunelleschi trouve la solution pour couvrir le dôme de Florence resté inachevé. Reprenant le travail de ses devanciers et la tradition qui le fondait, il va en inaugurer une autre. Au-dessus d'un espace fermé, caractéristique du Moyen Âge, il a l'audace d'édifier une coupole présupposant un concept neuf de l'espace. Brunelleschi, en effet, a pris soin de mettre en rapport l'espace que la coupole délimitait en tant que système de couverture avec la configuration du site. Ce faisant, il inaugure un nouvel espace, l'espace comme «milieu d'univers»⁴³. Nous retrouvons, dans cet exemple, ce sens opérant qui désigne la culture et l'histoire vivante.

Ce long détour par les arts dits muets devrait nous permettre de mieux saisir en quoi consiste l'usage créateur du langage, langage qui est d'abord celui du corps et, comme tel, silence. Ce n'est pas la classification ou l'usage d'un nom commun qui est le fait linguistique originaire, fait qui serait à même de nous révéler le sens profond des choses. Tout langage, estime Merleau-Ponty, est d'abord «indirect ou allusif», «silence». Pour tout langage, le sens n'apparaît «qu'à l'intersection et comme dans l'intervalle des mots». Merleau-Ponty a retenu des leçons de Ferdinand de Saussure que «c'est le rapport latéral du signe au signe qui rend chacun d'eux signifiant»⁴⁴. C'est la raison pour laquelle la langue maternelle s'enseigne pour ainsi dire elle-même, en ce sens qu'elle n'existe pas comme déjà constituée une fois pour toutes. Pour l'enfant qui commence à parler, la langue est une totalité ouverte qui se construit et se reconstruit. C'est que la communication avec autrui s'accomplit à partir d'une unité de coexistence toujours à refaire, unité comparable à la construction toujours inachevée d'une voûte céleste qui serait œuvre humaine et dont les éléments s'épauleraient l'un l'autre. Si l'on vise tout de suite trop haut, c'est la tour de Babel, mais si l'on en reste aux fondations, il n'y a plus d'échange et de progrès.

⁴² S, p. 51.

⁴³ S, p. 51.

⁴⁴ S, p. 53.

Critique d'une philosophie s'enfermant dans la conscience de soi

Alors que la peinture est toujours à refaire, le privilège, mais aussi la vulnérabilité du langage, c'est de pouvoir parler sur le langage et même de se prétendre capable de récapituler le passé, de le contenir en substance pour nous en offrir la (prétendue) vérité. La parole ne se contente pas, comme le font les formes muettes de l'expression, «de dessiner à la surface du monde des directions, des vecteurs, une 'déformation cohérente', un sens tacite»⁴⁵; «l'énoncé prétend dévoiler la chose même» en se dépassant «vers ce qu'il signifie»⁴⁶. Cette «ductilité de la parole» est due à sa capacité «de se sédimenter et de constituer un acquis intersubjectif»⁴⁷. Ductilité et sédimentation sont comme l'endroit et l'envers de la parole qu'on étire. L'ambiguïté du langage fait que la parole originaire se transforme en un langage second, qui n'est plus opérant. Le langage qui nous apparaît comme la traduction d'une pensée préalable est justement la parole sédimentée. La parole peut dès lors chercher à se posséder; l'homme peut parler sur la parole. «Il y a» – dit Merleau-Ponty – «un usage critique, philosophique, universel du langage qui prétend récupérer les choses comme elles sont, au lieu que la peinture les transforme en peinture»⁴⁸. Un peintre s'exprime, en effet, par son style qui consiste dans une certaine mise en œuvre d'agents plastiques en vue d'une pure expression. Maurice Denis disait justement qu'un tableau, avant d'être un sujet quelconque (champ de bataille, nu féminin ou nature morte), est une surface plane sur laquelle on a posé des couleurs en un certain ordre assemblées. Le risque auquel est confrontée la parole philosophique est que la visée du tout qui la caractérise, cette «présomption d'une accumulation totale»⁴⁹ se fasse sans la référence à la spatio-temporalité dans laquelle la possession de soi comme sujet incarné parlant s'est accomplie. Ce risque est l'oubli que «le sens de la philosophie est le sens d'une genèse»⁵⁰. C'est ainsi qu'il faut comprendre, me semble-t-il, les réserves que fait Merleau-Ponty concernant le bien-fondé d'une réflexion totale ou d'une réduction totale qui enfer-

⁴⁵ S, p. 101.

⁴⁶ S, p. 101.

⁴⁷ PP, p. 221.

⁴⁸ S, p. 100.

⁴⁹ S, p. 102.

⁵⁰ S, p. 103.

merait le sujet dans les rets de la conscience. La prétention hégélienne de construire un système qui « contienne la vérité de tous les autres » ne nous dispense pas, estime Merleau-Ponty, de lire encore les « pré-hégéliens » dans la mesure où « ils offrent au lecteur une autre situation de pensée qui n'est pas dans Hegel éminemment, qui n'y est pas du tout, et d'où Hegel est visible dans un jour qu'il ignore lui-même »⁵¹. La solution de Hegel est comparable au musée imaginaire de Malraux, c'est l'historicité de mort, une vérité dépérissant lorsqu'elle est purement et simplement intégrée à une autre pensée. Dire que la philosophie doit être le sens d'une genèse, c'est affirmer que ce sens ne saurait « se totaliser hors du temps »⁵².

Parce que la vérité est à l'horizon de notre recherche, que le sens des choses transparaît « à l'intersection de mes expériences et à l'intersection de mes expériences et de celles d'autrui, par l'engrenage des unes sur les autres »⁵³, parce que la philosophie est un dialogue entre des êtres de chair, elle ne peut jamais se détacher tout à fait « de la précarité des formes d'expression muettes »⁵⁴. « Hegel » – affirme Merleau-Ponty – « est le seul à penser qu'il n'ait pas de Pour-autrui »⁵⁵. C'est pourquoi Merleau-Ponty refuse la conception hégélienne de la dialectique, conception s'affirmant dans cette prétention inhumaine de terminer la dialectique dans une fin de l'histoire⁵⁶. La vraie dialectique est celle qui s'affirme dans la contingence, c'est la prose du quotidien comme champ d'expérience de vies humaines relevant d'un seul monde naturel et culturel. Dans cette perspective, le sens de l'histoire ne peut être déterminé a priori ; il s'esquisse dans la contingence d'existences qui sont en confrontation les unes avec les autres, étant donné à la fois leur incarnation dans un même monde et l'écart des perspectives. La vraie révolution « est le régime du déséquilibre créateur » qui fait « qu'il y aura toujours d'autres oppositions à dépasser »⁵⁷. Si l'on suit Hegel jusqu'au bout, il n'est plus possible de faire appel à des zones enfouies d'humanité non-dite, l'accueil de l'autre dans sa différence n'est plus possible. Les prétendus nouveaux philosophes n'ont fait que reprendre, avec plus de

⁵¹ S, p. 102.

⁵² S, p. 103.

⁵³ PP, p. XV.

⁵⁴ S, p. 98.

⁵⁵ S, p. 102.

⁵⁶ Cf. *Les aventures de la dialectique*, Paris, 1955, p. 276. Abréviation : AD.

⁵⁷ AD, p. 277.

force auprès du grand public grâce à leur pratique des médias, la dénonciation du langage totalitaire qui s'esquisse à travers la lutte des consciences poursuivant la mort de l'autre, consciences sans mémoire « de leur coexistence paisible dans le monde de l'enfant »⁵⁸.

Plaidoyer en faveur d'une sagesse qui soit reconnaissance et écoute des paroles singulières

Merleau-Ponty nous semble avoir tracé un chemin susceptible d'être emprunté par tous ceux qui ne se contentent pas de la simple critique des philosophies « totalitaires ». Il nous invite à prendre une part active au développement d'une histoire universelle qui ne soit pas pure et simple négation des particularismes, mais accueillante aux différences entre les hommes, qui font sens. Cette histoire, qui naît de notre commune incarnation dans un même monde, qui est référence à cet « il y a originaire » permettant l'entrelacement avec d'autres existences et le mouvement de reprise créatrice ou *Stiftung*, est à comprendre comme « ordre original de l'avènement »⁵⁹, « jonction de l'individuel et de l'universel »⁶⁰. Alors, dans leurs différences, les cultures « s'engagent dans la même recherche »⁶¹. Parce que « le propre du geste humain est de signifier au-delà de sa simple existence de fait, d'inaugurer un sens, il en résulte que tout geste est *comparable* à tout autre, qu'ils relèvent tous d'une seule syntaxe, que chacun d'eux est un commencement (et une suite), annonce une suite ou des recommencements, en tant qu'il n'est pas, comme l'événement, fermé sur sa différence et une fois pour toutes révolu, qu'il vaut au-delà de sa simple présence et qu'en cela il est par avance allié ou complice de toutes les autres tentatives d'expression »⁶². La seule syntaxe à laquelle il est fait allusion est celle, avions-nous dit, d'un rapport latéral du signe au signe qui rend chacun d'eux signifiant. L'idéal d'une langue commune uniformisée, langue qui ferait abstraction de l'existant concret qui parle, comme l'idéal d'un art à ce point universel que la singularité de l'artiste aurait à s'effacer devant la froide abstraction (cf. par exemple l'aboutissement des recherches de Mon-

⁵⁸ PP, p. 408.

⁵⁹ S, p. 85.

⁶⁰ S, p. 91.

⁶¹ S, p. 84.

⁶² S, p. 85.

drian et du groupe s'affirmant à travers un néo-plasticisme) me semble être un idéal inhumain. Un des risques qui menace une culture vraiment humaine et universelle serait cette forme de totalitarisme, d'où qu'il vienne, et qui consiste à faire taire les paroles singulières.

Notre temps a besoin de puiser plus que d'autres, me semble-t-il, à toutes les sources qui font de l'homme un acteur responsable du processus culturel. Il me paraît particulièrement urgent d'amplifier et de faire résonner les paroles qui, jusqu'ici, ont été confinées au silence et au mutisme. A titre d'exemple, j'aimerais mettre en évidence la force spirituelle et politique d'une parole singulière, la parole des femmes, parole qu'a bien décrite un livre récent de Maria de Lourdes Pintasilgo⁶³. Cette parole singulière, capable d'avoir un retentissement universel, est refus de l'anonymat des généralisations ; c'est pourquoi elle se manifeste d'abord paradoxalement dans le mutisme. Mais, comme dans la critique de Kant, loin de restreindre l'usage de la raison, les limites proposées à la raison abstraite favorisent un usage moral, esthétique, voire religieux d'une raison intuitive. Ce refus qu'est le mutisme nous redonne en particulier le sens de l'écoute, condition nécessaire à la communication humaine et authentiquement universelle. Si l'on parle à partir d'un vécu, estime Maria de Lourdes Pintasilgo, la parole singulière est rendue immédiatement « accessible et universelle même à des personnes ayant – au sens traditionnel – une culture minime »⁶⁴. La description de cette parole des femmes comme parole singulière ayant un retentissement universel nous fait retrouver, par un autre chemin, éthique et politique, l'historicité de vie dont parle Merleau-Ponty. Nous avons essayé de montrer que c'est surtout par le détour de l'esthétique que Merleau-Ponty a pu nous rendre attentifs à la capacité qu'a l'homme de s'enraciner dans une tradition tout en la recréant. Mais si l'on s'habitue à former le concept d'histoire sur le modèle de l'art, on pourra faire voir aussi que cette histoire, « lieu de nos interrogations et de nos étonnements »⁶⁵, se retrouve dans la culture tout entière et donc au niveau de l'agir humain aussi. Quand Merleau-Ponty oppose à l'événement, qui est empirique, l'avènement qui inaugure un sens, il n'est pas si éloigné de cette parole singulière des femmes qui ne prétend pas dire l'instant, mais la durée.

⁶³ *Les nouveaux féminismes*, Paris, 1980.

⁶⁴ Op. cit., p. 51.

⁶⁵ S, p. 88.