

MERLEAU-PONTY

LE LANGAGE ET LA PAROLE

« Beaucoup plus qu'un moyen,
le langage est quelque chose comme un être »,
Signes, Gallimard, Paris, 1960, p. 54
« La parole est un geste et sa signification un monde »
Phénoménologie de la Perception,
Gallimard, coll. Tel Paris, 1976, p. 214

Le texte

« La parole n'est pas le « signe » de la pensée, si l'on entend par là un phénomène qui en annonce un autre comme la fumée annonce le feu. La parole et la pensée n'admettraient cette relation extérieure que si elles étaient l'une et l'autre thématiquement¹ données ; en réalité elles sont enveloppées l'une dans l'autre, le sens est pris dans la parole et la parole dans l'existence extérieure du sens.

Nous ne pourrions pas davantage admettre, comme on le fait d'ordinaire, que la parole soit un simple moyen de fixation, ou encore l'enveloppe et le vêtement de la pensée. Pourquoi serait-il plus aisé de se rappeler des mots ou des phrases que de se rappeler des pensées, si les prétendues images verbales ont besoin d'être reconstruites à chaque fois ? Et pourquoi la pensée chercherait-elle à se doubler ou à se revêtir d'une suite de vociférations, si elles ne portaient et ne contenaient en elles-mêmes leur sens ? Les mots ne peuvent être les "forteresses de la pensée" et la pensée ne peut chercher l'expression que si les paroles sont par elles-mêmes un texte compréhensible et si la parole possède une puissance de signification qui lui soit propre. Il faut que, d'une manière ou de l'autre, le mot et la parole cessent d'être une manière de désigner l'objet ou la pensée, pour devenir la présence de cette pensée dans le monde sensible, et, non pas son vêtement, mais son emblème ou son corps. (...) Des malades peuvent lire un texte en « mettant le ton » sans cependant le comprendre. C'est donc que la parole ou les mots portent une première couche de signification qui leur est adhérente et qui donne la pensée comme style, comme valeur affective, comme mimique existentielle, plutôt que comme énoncé conceptuel. Nous découvrons ici sous la signification conceptuelle des paroles une signification existentielle, qui n'est pas seulement traduite par elles, mais qui les habite et en est inséparable. Le plus grand bénéfice de l'expression n'est pas de consigner dans un écrit des pensées qui pourraient se perdre, un écrivain ne relit guère ses propres ouvrages, et les grandes oeuvres déposent en nous à la première lecture tout ce que nous en tirerons ensuite. L'opération d'expression, quand elle est réussie, ne laisse pas seulement au lecteur et à l'écrivain lui-même un aide-mémoire, elle fait exister la signification comme une chose au cœur même du texte, elle la fait vivre dans un organisme de mots, elle l'installe dans l'écrivain ou dans le lecteur comme un nouvel organe des sens, elle ouvre un nouveau champ ou une nouvelle dimension à notre expérience. »

Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, p.211-212.

¹ Qui peut être posé comme un objet distinct pour la pensée.

Introduction : Langage et Phénoménologie

L'apport de la phénoménologie à la compréhension du problème de la vérité est révolutionnaire : alors que, jusqu'alors, on avait toujours penser la vérité (et la démarche de connaissance qui mène à elle) comme une adéquation entre un sujet qui constitue des concepts, et un objet, visé dans l'expérience, qui donne l'intuition d'une nature, alors qu'on avait toujours vu la conscience et le cogito comme source constitutive de l'objet, synthèse de sa compréhension, et qu'on avait repoussé la perception en dehors de l'acte constitutif de la vérité, - n'étant, par exemple chez Leibniz, que l'occasion de retrouver les idées rationnelles telles qu'elles sont innées dans l'esprit -, la phénoménologie avait montré l'impasse d'une telle analyse du processus de la connaissance : si, en effet, c'est dans le sujet que se constitue le sens de l'objet, et si c'est la synthèse conceptuelle qui lui donne sa vérité en même temps que son unité, comment concevoir que quelque chose soit donné, et si ce quelque chose est donné, comment concevoir qu'il puisse être appréhendé par une conscience, qui, en tant que pensée, lui est radicalement distincte ? Si l'objet est donné dans une expérience sensible, et si la perception est la fréquentation de la *res extensa* qu'est le corps, comment concevoir qu'on puisse y reconnaître une vérité par et dans la *res cogitans*, c'est à dire convertir cette expérience en un concept, ce vécu empirique en une pensée ? Si c'est le sujet qui, à son tour, par son pouvoir transcendantal de synthèse, constitue l'objet comme ce qui m'est donné, le donné en tant que tel ne m'est pas donné, et l'objet n'est alors que le corrélatif intérieur de ma conscience, c'est-à-dire que c'est un pur objet de pensée. La phénoménologie, au contraire, entend restaurer le « rapport aux choses mêmes », c'est-à-dire montrer qu'il y a bien une extériorisation du sujet, une ouverture du sujet à ce qu'il n'est pas, une épreuve du donné, qui est irréductible à tout mon pouvoir de représentation. Dire que « toute conscience est conscience de quelque chose », c'est reconnaître, par-là, que le sujet ne se constitue pas comme fermeture dans la synthèse intime du sujet, mais comme ouverture du sujet au monde, comme épreuve de la non-coïncidence avec soi, comme transcendance de l'ego, comme le dit Sartre.

Toutefois, le langage est un défi pour la description phénoménologique. D'abord par le statut du signe : en tant que le langage est toujours système de signe, il s'ordonne autour de l'idée d'arbitraire, et plus fondamentalement même de l'idée de non-référentialité, de sorte que le signe est plutôt ce qui tend à séparer le sensible et l'intelligible, et à ne faire précisément de la manifestation sensible dans le signe qu'un simple moyen arbitraire de la pensée. Là où la séparation entre l'intelligible et le sensible semble avoir été dépassée par la phénoménologie de la perception, le langage semble plutôt la réintroduire, tant il est vrai que le signe, loin de nous ouvrir au monde du sensible, semble plutôt nous en arracher.

Le signe linguistique nous replonge dans les « affres » de la théorie de la représentation. La difficulté est d'autant plus grande que c'est l'idée de signification qui gouverne la notion d'intentionnalité. Pour le phénoménologue, comme le rappelle Paul Ricoeur, la question première du cogito n'est pas « qu'est-ce que penser », mais, « qu'est ce que signifier »

« Il est important de remarquer que la première question de la phénoménologie est : que signifie, signifier ? Quelle que soit l'importance prise ultérieurement par la description de la perception, la phénoménologie part, non de ce qu'il y a de plus muet dans l'opération de conscience, mais de sa relation aux choses par les signes, tels que les élabore une culture parlée. L'acte premier de la conscience est de vouloir dire, de

désigner (Meinen) ; distinguer la signification, parmi les autres signes, la dissocier du mot, de l'image, élucider les diverses manières dont une signification vide vient à être remplie par une présence intuitive (quelle qu'elle soit), c'est cela décrire, phénoménologiquement la signification. Cet acte vide de signifier n'est pas autre chose que l'intentionnalité. Si l'intentionnalité est cette propriété remarquable, de la conscience d'être conscience de, de s'échapper à soi-même vers un autre, l'acte de signifier contient l'essentiel de l'intentionnalité. »

(Ricoeur, *À L'école de la phénoménologie*, Vrin, Paris, 1998, p. 186.)

Le signe est une menace pour la compréhension de *l'être au monde* de la conscience, parce qu'il semble nous ramener au dualisme de la théorie de la représentation, où le sens est intérieur et immanent à la seule pensée. Or, c'est dans un tout autre sens qu'il faut entendre la signification, dans la thèse de l'intentionnalité. Ici, ce n'est plus la signification au sens conceptuel, celle qui résulte de l'ordre du logique. Mais c'est la signification phénoménologique : et par-là, il faut comprendre qu'il y a, dans l'acte même de la parole, un phénomène, une transformation de l'expérience, qui n'est pas seulement instrumentale. Dans la parole, le phénomène sensible n'est plus l'instrument du concept, ni non plus la manifestation de la signification, mais il est expression : le moi, vide de sens encore, parce qu'il n'est pas, en soi, une vérité, s'ouvre, par la parole, à la présence de l'autre, et cette ouverture fait que la parole est écoutée avant d'être parole, qu'elle est l'acte de s'ouvrir à l'autre, c'est-à-dire à l'existence. Tout se passe comme si la parole n'allait pas de la conscience du moi vers le monde extérieur, mais au contraire, de l'existence de l'autre comme celui à qui je dois répondre, et que les mots soient moins le signe de ce que je pense que de ce que je dois être face à autrui.

Dire, comme le fera Merleau-Ponty dans « *Signes* », qu'il y a la *parole parlée* et la *parole parlante*, qu'en fait, la parole parlée est antérieure à la parole parlante, c'est dire que mes paroles prennent corps dans un monde où le langage est déjà à l'œuvre, où le sens a déjà une présence incarnée, et où mon acte d'expression n'est là que pour reprendre le sens tacite immanent qui gît dans le monde des paroles déjà produites par l'autre. C'est dire, donc, que je ne suis jamais le premier à parler, et que, dans l'ordre du sens, la parole (au sens de l'expression) est antérieure à la signification. Signifier veut donc désormais dire, non pas faire sens, mais faire signe, au sens concret de faire signe à l'autre, en appeler à lui, ouvrir, ainsi à mes intentions le champ des possibles de l'existence, et découvrir que les mots sont des gestes et non des concepts. Encore faut-il entendre par geste plutôt des esquisses, c'est-à-dire l'ébauche même de la signification, qui n'en a jamais fini de faire sens, c'est à dire de se rechercher au moment où elle s'échappe. Telle le boomerang, la parole se perd dans l'écoute de l'autre, dans l'abîme que représentent ses attentes, et se cherche pour se retrouver, pour se (re)connaître. Parler, ce n'est pas faire sortir ce qui est en soi, c'est au contraire tenter de rapatrier au cœur du moi ce qui, de *moi*, est déjà au dehors, par la vertu du langage, et se dérobe à toute nomination définitive.

Le mot ultime mettrait fin à la parole, mais ce mot n'existe pas. Parler, c'est s'éclater vers l'autre, c'est-à-dire aller dans le monde et prendre le risque de l'expression. Et c'est pourquoi la pensée en elle-même va prendre un tout autre statut dans la phénoménologie : elle va devenir la forme d'un mouvement de se réaliser dans les mots, au sens où les mots ne sont pas la manifestation d'une pensée déjà faite, mais, au contraire, la réalisation de la pensée en train de se faire, et de se défaire dans et par la parole : « Le langage signifie quand, au lieu de copier la pensée, il se laisse défaire et refaire par elle ». (*Signes*, p. 56.)

Mais peut être le plus simple est-il, à l'égard de ce texte, d'en revenir à ce dont il parle assez simplement, à savoir la parole, en tant qu'elle dépasse le langage comme moyen d'expression.

Car le phénomène de la parole est en soi complexe : sa complexité renvoie à celle de la représentation elle-même ; dans le phénomène qu'est la parole, est en jeu un pouvoir plus fondamental, celui-là même de la conscience, en tant qu'elle est constituante d'un monde.

La parole est d'abord un phénomène, c'est-à-dire une certaine manifestation du corps. Mais, au cœur même du geste, la parole est signe, c'est-à-dire dépassement de l'immédiateté du sensible, vers un sens, qui, à l'égard de l'expérience du désigné, de l'objet, est transcendant. La parole manifeste donc un pouvoir contradictoire, celui de réaliser dans la contingence du sensible, l'épreuve d'un au-delà du sensible, le dépassement du donné.

Mais comment ce donné est-il seulement possible, si le phénomène de la parole est, en soi, et, dans son évidence, sensible, et que cette sensibilité même, n'est pas sans dépasser les intentions intellectuelles qui avaient, éventuellement, présidé à son accomplissement ? Comment expliquer cette curieuse transcendance, celle du signe, sachant qu'il doit à la fois être de l'ordre du sensible, et que, pourtant, il ne peut signifier qu'au de là du sensible qu'il est ? Il y a, à l'évidence, dans le signe, une dualité, une impureté en quelque façon métaphysique, qui fait qu'alors même qu'il assure le passage du sensible à l'intelligible, ce passage même ne s'explique pas, est seulement de l'ordre de l'arbitraire.

Cet arbitraire, tant de fois expliqué par les linguistes, et défendu par eux comme étant, d'une certaine manière, la marque du caractère proprement humain, proprement culturel du signe, il semble à son tour donné, sans commencement, sinon celui de la culture elle-même. Parce que le signe est donné, et que la convention de renvoi est donnée, elle aussi, il nous semble que le signe est consubstantiellement d'abord orienté vers la spiritualité. Seul le sens, c'est-à-dire la signification intelligible paraît être le véritable commencement du signe, et l'Idée, comme le disait Platon dans le *Cratyle*, est le seul véritable commencement.

Merleau-Ponty, lui, entend partir d'un autre commencement, qui est le commencement immanent de l'acte de parole : car la parole est la forme la plus immédiate, la plus phénoménologique du langage ; dans la parole, la distinction du signe ne se fait pas sentir, et, au contraire, le signe semble exister comme une forme d'expérience propre, comme si la signification y était vécue et non seulement conçue. Parler, ce n'est pas dire des mots, à l'évidence, mais c'est exister selon une certaine intention. La parole n'est pas une illustration de la signification, ni l'ambassade des idées dans l'expérience. Nous le savons bien, puisqu'il nous est bien possible de parler pour parler, de parler pour ne rien dire, ou, plus fondamentalement, de découvrir nous-mêmes le sens de ce que nous voulons dire en parlant, de découvrir dans notre parole la signification qui nous échappait jusque-là. La parole précède le sens, voilà l'essentiel de ce que Merleau-Ponty veut nous faire saisir.

C'est donc qu'il y a, antérieurement à la signification conceptuelle, à la conscience réfléchie et rationnelle qui la construit, une couche originaire de sens, une manière d'être du sens qui est déjà dans la parole, comme un geste qui est déjà là pour nous rendre, ensuite, le langage possible. Si la parole précède le sens, c'est aussi qu'on n'a pas épuisé le sens des mots par l'étude de leur seule signification conceptuelle. Qu'il y a un avant du concept, qui cependant rend en même temps possible l'application du concept à l'expérience.

1. La Parole n'est pas un signe

La psychologie rationnelle

La première partie (qui correspond au premier paragraphe), commence par une assertion assez étonnante : « la parole n'est pas le « signe » de la pensée ». Ainsi, dès le commencement du texte, Merleau-Ponty se place à rebours de la linguistique, que l'on peut considérer comme une théorie du signe. Merleau-Ponty entend remettre en cause l'analyse de Saussure et, plus généralement, l'approche linguistique du langage : la science du langage considère généralement le phénomène sensible comme n'étant qu'une apparence, ou une représentation (de la pensée, de la loi, du théorème). Le phénomène n'est pas là pour lui-même, il est tiré au dehors de l'expérience par la théorie du sens, qui est censée lui donner sa signification et sa structure. C'est le sens qui donne à la parole son unité, sa fonction, sa cohérence. Sans le sens, elle ne serait qu'une série de vociférations sans signification et sans ordre. C'est, en quelque sorte, la signification qui fait le signe. Or, Merleau-Ponty va construire une critique de la linguistique qui s'apparente très bien à sa critique de la science et de l'idéalisme. Toute son analyse va consister à contester l'idéalisme général qui fait de la rationalité un donné indépassable, comme si l'univers des objets de l'expérience n'était que l'actualisation des essences d'abord posées dans l'esprit, et que la perception et l'expérience n'étaient qu'une représentation de la vérité rationnelle. Le sens est d'abord posé comme constitué dans l'entendement comme concept, et ensuite illustré dans le phénomène de l'expérience, de sorte que l'expérience consiste plutôt à corriger les imperfections du phénomène par rapport à son concept. Telle est la conception de la psychologie traditionnelle, qui voit la vérité comme l'adéquation de l'idée et du phénomène sensible, en tant qu'il est lui-même une représentation de la chose en soi, pensée comme un en soi indépendant de l'expérience. À cette constitution du phénomène par l'idée vient se greffer la théorie même de la conscience, comme condition de possibilité de cette constitution : le phénomène sensible est constamment envisagé comme une épreuve du divers, c'est-à-dire comme une succession, ou une juxtaposition de phénomènes changeants, qui n'ont pas entre eux d'unité. Or, c'est la conscience, en tant qu'acte réflexif de se penser elle-même dans son identité, qui, finalement donne au phénomène son unité d'objet, de sorte qu'il n'y a « un » objet que pour « un » sujet, et que le monde n'est constitué que par la conscience, la subjectivité, en tant qu'elle corrige, et finalement annule la diversité changeante du phénomène.

La théorie du signe fonctionne de la même manière, et il ne faut pas y voir une coïncidence : la question de la vérité et la question du sens sont la même question, de sorte que la critique du signe est en réalité la critique de l'idéalisme rationnel. En effet, seul le sens, c'est-à-dire le concept en tant qu'il est posé par l'entendement, peut donner son unité au signe, qui est en lui-même une réalité ambiguë, et qui désigne, dans l'expérience, une épreuve ambiguë : comme le dira, par exemple Cassirer (en tant que post-kantien), c'est par l'unité du mot, (qui n'est autre que l'unité du concept) que je peux interrompre la diversité et la variabilité de l'expérience, achever les objets, et en produire, finalement, une représentation parfaitement déterminée. Sans l'unité du mot, point d'expérience d'un objet. Le signe, lui-même produit de l'activité constitutive de la conscience, devient, à son tour, constitutif de l'expérience, du sens de l'expérience, supprimant en elle la diversité qui la rendrait « illisible ». A condition de comprendre la dimension sensible du signe lui-même, c'est-à-dire sa vocifération, comme un simple moyen sans importance, comme n'étant pas, à proprement parler, partie prenante de l'expérience qu'il désigne.

Le signe n'est pas donné comme signe

A cette psychologie *rationaliste* du signe, Merleau-Ponty va répondre par une certaine constatation : à savoir que le signe n'est pas donné comme signe, pas plus que la pensée n'est donnée comme pensée. Lorsque nous parlons, nous ne distinguons pas le signe du sens, et encore moins le signifiant du signifié, et nous ne pouvons pas distinguer le geste phonique de la signification qu'il véhicule. En disant « le sens est pris dans la parole », Merleau-Ponty nous montre la voie : « être pris » veut dire, faire matière avec, exactement comme le piton est « pris » dans le béton, de sorte que, entre le phénomène du signe (la vocifération) et le phénomène de l'expérience qui l'entoure (l'autre auquel nous nous adressons), il n'y a plus qu'une seule expérience, et que la parole devient en elle-même l'expérience.

Les arguments de l'auteur viendront dans la partie suivante, mais nous pouvons, dores et déjà, comprendre ce que l'auteur veut dire : quand je parle, le sens est dans mon corps : cela ne veut pas dire que mon corps ne fasse plus qu'un avec le sens, où qu'il devienne un mime transparent de ma pensée. Au contraire, le geste de la parole rend cette parole présente à une extériorité, et, donc, elle est transformée par elle. Si mon ton change, si le souffle me manque, si la douleur me fait taire, le sens des mots change à son tour, de sorte qu'il y a une forme corporelle de signification, qui est antérieure à la reconnaissance intellectuelle du concept signifié. Un même signe (un même mot) peut prendre des sens différents du fait des conditions physiques de la parole, du fait de l'environnement de l'existence des mots, ce qui nous confronte à « l'existence extérieure du sens ».

« C'est de la même manière que la parole, celle que je profère ou celle que j'entends, est prégnante d'une signification qui est prégnante dans la texture même du geste linguistique, au point qu'une hésitation, qu'une altération de la voix, le choix d'une syntaxe suffit à la modifier, et cependant jamais contenue en lui, toute expression m'apparaissant toujours comme une trace, nulle idée ne m'étant donnée qu'en transparence, et tout effort pour fermer la main sur la pensée, qui habite la parole, ne laissant entre nos doigts qu'un peu de matériel verbal. »(Signes,, p.111)

Ce texte de *Signes* nous en dit déjà long sur la force spécifique de la parole, comme « signifiant par l'expérience » : si, par exemple, une altération de la voix suffit à modifier le sens d'un discours, c'est que le geste linguistique participe du sens en tant que geste. Et, dès lors, le sens n'est pas constitué dans la conscience, et encore moins dans l'entendement. Il est institué dans le corps, et par lui. Cela veut dire aussi que le corps n'est pas une simple matière ou un amas de cellules. Qu'il n'est pas le simple véhicule matériel de la conscience, mais qu'il est, d'une façon encore pour nous peu claire, le lieu de la conscience, son habitation, son expression. Mais que faut-il comprendre par-là ? Doit-on comprendre le geste comme une représentation du sens ? Non, car ce serait supposer que le sens est déjà constitué dans la conscience avant d'habiter la parole. On doit, au contraire, comprendre que le corps constitue le sens, c'est-à-dire fait du sens un geste, un mouvement physique.

La parole comme mouvement du corps

Qui dit mouvement, dit d'abord inachèvement : si la parole est un geste et non un signe, c'est parce qu'en elle, la signification n'est pas achevée. Je parle, et, en parlant, j'essaie de remplir ce vide, ce creux de sens que la signification à laquelle je tends crée en moi. Ce sont donc mes mots qui m'apprennent ma pensée, pensée que je ne connaissais pas totalement avant de

l'exprimer dans la parole. Parce que ma pensée est parole, elle n'est jamais transparente à elle-même, jamais totalement achevée dans la signification. Dire que la parole est un geste, c'est donc aussi reconnaître que le sens n'est jamais là comme un objet, mais qu'il résulte d'un mouvement de réduire l'ambiguïté constitutive de son être comme existence extérieure. Parler veut dire : je ne sais pas ce que je dis, et c'est pourquoi j'en parle.

« *Il y a une signification langagière du langage qui accomplit la médiation entre mon intention encore muette et les mots, de telle sorte que mes paroles me surprennent moi-même, et m'enseignent ma pensée. Les signes organisés ont leur sens immanent, qui ne relève pas du « je pense », mais du « je peux ».* (*Signes*, p.111)

Nous voyons que ce passage nous révèle une autre dimension : à savoir que la parole est moins une représentation qu'une action, c'est à dire une activité de transformation du monde que j'exprime.

Parler est le premier acte de l'homme, au sens où il tente, par les signes, de modifier le monde dans lequel il se trouve jeté. Or ce monde n'est pas un environnement silencieux. Il est lui-même déjà constitué, c'est-à-dire rempli de paroles, déjà dites, déjà instituées, qui sont pour moi comme un paysage expressif dans lequel je dois trouver ma place. Les mots sont donc toujours *déjà là* avant même que j'apprenne à parler, ce qui signifie que ma conscience émerge dans un monde où la signification, c'est d'abord la parole des autres. Ma parole n'est jamais la première parole, et, donc, quand j'apprends à parler, j'apprends en réalité à m'insinuer dans la parole de l'autre. Toute parole est une réponse, de même que le geste est, en réalité, toujours dirigé vers l'autre, comme but visé de mon intention : « La signification anime la parole comme le monde anime mon corps, par une sourde présence qui éveille mes intentions sans se déployer devant elles. » (*Signes*, p. 112)

C'est la troisième conséquence de l'assimilation de la parole à un geste : si le sens est l'acte de mon corps, il se trouve que mon corps récuse la séparation du moi et du monde, du sujet et de l'objet. Le monde, les autres et l'horizon des choses, ne sont pas une représentation, ni un objet qui me fait face, je suis pris en lui sans que je ne fasse jamais la distinction entre ce que je suis, et ce qu'il est, et je ne thématise jamais le monde comme quelque chose qui serait séparé de moi : dans la parole, je ne thématise pas davantage l'autre comme un objet, il est là, au contraire, comme l'horizon même de toute signification possible, il donne à ma parole un *horizon*.

Par horizon, il faut entendre que tout ce que je perçois ne s'épuise pas dans la représentation immédiate, tout corps en appelant un autre, toute perspective renvoyant à son tour à un au-delà du perçu. L'horizon est donc une forme de dépassement de la présence, qui fait que le monde est toujours en excès par rapport à moi, et à mes expériences. Le monde est perpétuellement à distance, est cette distance même, en tant que je n'ai jamais fini de l'explorer, qu'il s'offre à moi comme un excès toujours ouvert, et que le visible est tramé d'une invisibilité toujours sentie.

Le monde est l'expérience en tant qu'elle est ouverture, et donc indétermination. Pour la parole, nous retrouvons cette originaire distance, qui fait que la signification n'est pas un concept, mais un monde : parler, c'est hériter des paroles de l'autre, et c'est aussi savoir qu'aucune de mes paroles ne peuvent achever le monde, qu'il n'y a pas de parole ultime, et que la parole n'est pas l'expression d'une signification toute constituée dans la conscience, mais, au contraire, l'ouverture à une expression à venir, elle-même cependant jamais advenue.

Finalement, Merleau-Ponty ne nous dit pas autre chose, sinon que la signification est à l'épreuve dans la parole, qu'elle ne se constitue jamais totalement, et qu'elle ne fait que s'instituer comme un mouvement vers le sens. Cette ouverture et cet inachèvement, qui font que la pensée elle-même se découvre dans la parole, Merleau-Ponty l'appelle *l'expression*.

L'expression, non au sens d'extériorisation de la pensée, mais, au contraire, de « émergence », du fait que l'expression ne suit pas l'exprimé (ou le sens), mais au contraire le précède, au sens où l'expression pousse la conscience à la transcendance.

C'est que nous allons voir plus clairement dans la deuxième partie.

2. La parole n'est pas un instrument de communication

Les arguments de Merleau-Ponty

L'argument principal consiste à poser d'abord la théorie de l'arbitraire et d'en montrer ensuite les incohérences : posons que la parole ne soit que le signe de la pensée, c'est dire qu'il y ait, d'une part, le concept constitué par l'entendement, ou signifié, et de l'autre, un simple moyen de fixation sonore, le signifiant, comme image verbale. Voyons ce qui en résulte : doubler la pensée avec des mots n'aurait en réalité aucun sens, car si la pensée était constituée comme signification à part entière, pourquoi faudrait-il en plus aller chercher un signe pour la fixer ? Au contraire, le signe apparaîtrait plutôt comme une nuisance, comme une représentation faisant peut être écran à la simplicité et la pureté intelligible du sens. Si la parole existe, ce ne peut donc pas être comme un adjuvant de la signification, car, alors, il y aurait double emploi, et on ne voit pas pourquoi la signification n'apparaîtrait pas en elle-même, dans la transparence du concept.

Il semble bien, au contraire, que la parole comme geste ne soit pas là comme un instrument indifférent, et que, si elle est nécessaire, c'est parce que la pensée ne se suffit pas à elle-même, qu'elle ne parvient pas à se constituer dans la seule intelligibilité de la conscience. Merleau-ponty ne conteste pas que nous puissions appréhender une pensée déterminée, mais il pense que cette détermination n'est pas définitive, et que cette pensée se découvre elle-même, parvient à la conscience d'elle-même dans la parole, parce que cette présence physique du sens est tout simplement la réalisation du sens, la *mise à l'eau* du monde de la signification, et qu'ainsi, seulement, la pensée existe.

C'est donc que la part physique du langage, à savoir la parole, contient en elle-même une forme de signification, c'est à dire du sens en tant qu'il résulte de mon rapport au monde, que le passage au corps, au geste, à la parole est antérieur à la reconnaissance de la signification, et qu'il y a du sens dans la vocifération même, dans la parole comme geste.

Mais en disant : « Les mots ne peuvent être les « forteresses de la pensée » et la pensée ne peut chercher l'expression que si les paroles sont par elles-mêmes un texte compréhensible et si la parole possède une puissance de signification qui lui soit propre », l'auteur montre aussi que ces vociférations ne sont pas de la sensation pure, mais déjà un « texte », c'est-à-dire une opération qui vise un sens ; les intonations, les gestes, le ton étant autant de manières pour le corps d'habiter un monde qui est déjà, et toujours un monde de paroles, un monde où il n'y a jamais des choses, ni des corps, mais des choses senties et des corps signifiants.

En parlant, d'autre part de « forteresses de la pensée », Merleau-Ponty réagit à l'idée commune qui veut que la parole tende à « fixer » la pensée, à lui donner une permanence qui résisterait à la variabilité de l'expérience, et donc à préserver son identité par rapport aux autres et aux attaques extérieures. Mais il n'en est rien. Non seulement les mots ne préservent pas l'identité du sens, mais ils introduisent la signification dans un monde, c'est-à-dire dans une ambiguïté, puisque c'est toujours à l'autre que l'on parle, et que, se faisant, on ouvre plutôt notre conscience qu'on ne la ferme. Loin que les mots nous protègent des autres et de

leurs paroles, les mots nous jettent au cœur même des paroles de l'autre, ils ouvrent une brèche dans l'identique, laissent entrevoir le rapport à ce que je ne suis pas, comme un défi à mes tentatives de détermination.

Dire que « la parole possède une puissance de signification qui lui soit propre », ce n'est nullement dire que la parole ne posséderait qu'une forme de signification comparable à la détermination du concept. Le passage au monde, le passage au corps, (qui d'ailleurs se fait absolument spontanément), n'est pas indifférent pour le sens ; il constitue une ouverture sur l'infini de l'expérience, il fait du sens un être de la relation et de l'ambiguïté. Il fait du moi un être qui habite un monde qui le dépasse, où parler est la tentative de se retrouver dans l'infini.

3. La thèse de l'auteur : la parole comme emblème

La parole comme emblème du sens

L'auteur se propose de faire une distinction entre l'acte de désigner, et l'acte de présence, ce qu'il reprend plus loin en parlant de la distinction entre le vêtement et l'emblème. Le vêtement est une couverture, c'est-à-dire une réalité sensible destinée à masquer une autre réalité sensible, et surtout à protéger le corps du regard. L'emblème est un symbole, c'est-à-dire une forme sensible destinée à montrer au dehors le sens de la présence. Là où le vêtement est destiné à cacher, l'emblème montre, mais ce qu'il montre dans la figure sensible, c'est le sens. Mais il y a aussi autre chose : l'emblème n'est pas un symbole collectif ou culturel, il est symbole si l'on veut, mais d'une individualité, d'un pouvoir, d'une institution. Il n'y a pas d'emblème pour les idées, alors que les idées, comme celle de la justice par exemple, peut être exprimée par un symbole, qui soit lui-même un image plus ou moins médiée par la convention.

Dire que la parole est l'emblème de la pensée, c'est la rendre présente dans l'expérience, mais c'est aussi la modifier. Il ne s'agit pas d'en donner une représentation, ou un schéma, qui n'est qu'une manière de trouver, sur le plan du phénomène, un sensible qui renvoie à l'intelligible. Au contraire, la parole fait exister la pensée par le corps, c'est à dire qu'elle lui donne corps, au double sens où elle lui donne de la consistance et de l'existence. Mais, ce faisant, elle ne la laisse pas dans son pur et simple statut d'idée, elle est arrachée à son universalité et à son abstraction. D'idée qu'elle était, figée et forte dans sa détermination, d'objet de conscience, modifiable sur le plan de la seule représentation, elle devient comme un être, qui a une existence, incomparable avec ce que la seule pensée aurait pu lui donner. Autrement dit, le signifiant a un sens, en tant que signifiant, (« une signification proprement langagière » disait Merleau-ponty) qui est irréductible au concept de la seule pensée, en deçà donc du signifié, avec lequel pourtant, il a *maille à partir*.

Cette « signification existentielle » c'est cela qu'il nous faut maintenant comprendre, c'est à dire qu'il nous faut saisir comment la parole donne une existence sensible à une pensée qui n'existe pourtant pas en dehors d'elle, et quelles modifications il en résulte, concernant la question du sens et de la vérité.

La parole donne à la signification un style dans le monde

N'oublions pas la perspective dans laquelle se place l'auteur. Il s'agit pour lui, en contestant la théorie du signe, de contester, par là même, une certaine approche idéaliste de la vérité, qui en ferait l'apanage d'une conscience intellectuelle constituante.

Or le concept n'est une connaissance que pour autant qu'il éclaire et fait comprendre l'expérience : un concept pur, sans aucun rapport avec les phénomènes, serait une forme vide de signification. C'est précisément cette relation entre le sens et le phénomène qui doit être interrogée. Comment la connaissance peut-elle advenir, si la perception est le commencement de tout savoir ? Comment peut-il y avoir un arrachement hors de la particularité du sensible, si nous ne posons pas d'abord le sensible comme le sol à partir de quoi le sens s'arrache, comme le préalable à partir duquel la raison trouve le besoin, et le moyen de construire sa transcendance ? Le monde perçu ne doit donc pas être considéré comme un préalable que la conscience constituante de la rationalité pourrait se permettre d'oublier. Si elle l'oublie, elle oublie que le monde résiste au concept, que la perception est toujours au-delà de la représentation, au sens où on ne peut jamais épuiser le monde par une simple inspection de l'esprit.

Si donc on peut et on doit parler de la constitution du sens et, partant, de la recherche de la vérité dans les phénomènes (car c'est bien le monde perçu que nous visons lorsqu'il est question de la conscience de quelque chose, c'est à dire de la signification), nous ne devons pas penser que les paroles constituent le sens des choses à partir de la séparation d'une conscience purement fermée sur soi, mais que, bien au contraire, la parole trouve, dans le corps (c'est à dire dans la fréquentation indéchirable du monde), une origine, un sol, un horizon ; horizon à partir duquel elle se pose, fusse en le niant, fusse en refusant cette inscription dans la sensibilité que le signe achevé paraît, en dernière instance, nous présenter.

Mais qu'est ce qui, dans le geste de la parole, nous donne à voir cette « parole gestuelle » d'avant la parole, cette parole existentielle qui précède la parole conceptuelle, en même temps qu'elle la rend possible ? Ce ne peut pas être la pure et simple matérialité des sons, car rien dans la seule matière sonore n'indique l'inscription de la conscience dans l'immanence. Ce qu'il nous faut comprendre, c'est comment, dans la gestuelle de la parole, la conscience est déjà tacitement en acte pour donner du sens au monde, sans que la raison n'ait encore porté cette conscience à la vérité réflexive du concept ; comment le corps est déjà, dans la parole, une mise en forme de l'expérience, en vue de constituer le monde pour moi, comme quelque chose que je pourrais alors penser. Le corps a un pouvoir propre de signification.

Pour répondre à cette difficile question, Merleau-Ponty évoque la notion de *style*, et cette notion, que l'on retrouve à plusieurs reprises dans la *Phénoménologie*, va bien au-delà de la seule dimension langagière de la parole, puisqu'il emploiera ce terme aussi pour désigner l'acte du peintre, qui constitue pour lui, une *parole* plus pure encore que la parole des mots.

Dans la suite du chapitre de la *Phénoménologie* où l'auteur nous parle du langage, il est question de Cézanne, et de la façon dont il décrit le processus même de la peinture :

« Cézanne disait d'un portrait : « *Si je peins tous les petits bleus et tous les petits marrons, je le fais regarder comme il regarde. Au diable s'ils se doutent comment, en mariant un vert nuancé à un rouge, on attriste une bouche ou on fait sourire une joue* ». (*Phénoménologie de la perception*, p. 230)

Le peintre du portrait ne cherche pas à décrire les éléments matériels et physiques du visage, mais il cherche *l'expression*, c'est-à-dire la façon dont la matière est soudain organisée

comme une signification, incarnant dans sa chair une conscience. Le visage n'est pas alors le signe de la joie ou de la tristesse, il est cette joie ou cette tristesse incarnée, de sorte que la couleur se fait, en quelque sorte, symbole et non plus signe, à condition de ne plus comprendre ce terme de symbole comme une convention.

Le corps propre s'organise d'abord lui-même comme un signification, il organise toutes les parcelles de son être autour de l'intention. Ce n'est pas seulement une partie de mon visage qui sourit, c'est tout mon corps qui construit le geste de la jovialité. Mais mon corps organise aussi l'expérience autour de lui : les choses sont ordonnées à l'intention du corps propre : je ne suis pas entouré par des choses, mais par des corps qui se comportent comme si je les appelais, que mon comportement les somme de venir se mettre de s'ordonner à mon acte. Dans le geste, l'univers entier est perçu à la mesure de l'acte, le monde n'est rien d'autre que ce que ma conscience veut en faire. Les choses ne sont plus rien d'autre que des intentions devenues des objets, le sujet se faisant objet en percevant le monde, et c'est l'univers entier qui agit dans le même sens que moi.

Ainsi, le style est d'abord une attitude du corps, une certaine manière de transformer le monde. Il ne s'agit pas de plaquer sur ce monde, de l'extérieur, une forme que ma conscience constituerait. Le corps, en même temps qu'il est agissant dans le monde perçu est cependant aussi agi par lui, prenant parti dans ce monde. Mon activité de corps consiste donc à construire le monde selon une unité qui m'échappe, puisque le monde dépasse mes possibilités motrices, mais vers laquelle je tends par mon geste. Faire un geste, c'est à la fois reprendre le donné du monde, et en même temps, donner au monde une nouvelle expression. C'est faire en sorte que le monde s'organise devant moi, comme s'il était mon corps, comme si les choses devenaient mes gestes, et mes gestes des choses. Quand je parle, je ne désigne pas un sens, je le vis, je l'effectue.

Unité de toutes les choses autour de mon intention, motricité du moi en tant qu'il ne se représente pas le monde, mais qu'il l'habite pour agir en lui, le corps, qui n'est pas un objet mais un sujet, le corps comme sujet non pas seulement percevant mais agissant, dont la perception même est déjà l'acte d'organiser le monde en vertu d'un sens, telles sont toutes les forces propres du geste. Appliqué à la catégorie de la parole, le geste expliqué comme parole, c'est dire donc que l'homme qui parle est déjà en train d'organiser le monde par le geste, d'orienter le monde vers un sens par la vertu propre du ton et du style : l'intonation, le rythme, la force de la parole, sont la façon dont le sens devient une existence dans le sensible, non plus une *représentation*, mais un *être*. Par mon ton, par le style de ma parole, mon corps devient sujet dans le monde, en même temps que le monde devient le lieu où ma vérité se dévoile. La parole est un comportement, c'est-à-dire une mise en ordre du perçu vers l'intention.

Et c'est parce que le langage est d'abord un être gestuel que je peux apprendre à parler pour la première fois : en vivant la situation par le sens immanent qu'elle laisse exister. Parce que la parole est un comportement, la première parole peut commencer pour l'enfant : il apprend à parler, non parce qu'il reconnaît un concept, mais parce qu'il discerne, par le geste, que la signification est à l'œuvre dans le corps.

L'enfant apprend le langage par son existence charnelle.

L'exemple de l'écriture

Ce que la peinture fait avec la vision, à savoir de construire l'intention comme une chose, transmutant le sujet en objet, et donnant de la chair à la signification, la parole le fait

avec l'autre. Car le véritable élément de la parole, ce n'est pas la pensée, mais la parole de l'autre, et c'est ce que la suite du texte va contribuer à exposer. Si nous disons que la parole donne à la pensée son corps et son existence, qu'elle la fait être, ce n'est pas comme une essence, ou comme un symbole figé, ce n'est pas non plus comme une image, mais elle la fait être dans l'ouverture, dans l'inachèvement du monde.

Mais comment comprendre que l'ouverture du monde puisse en même temps être l'inachèvement du sens, que la signification puisse être expression sans jamais devenir totalement détermination ? C'est ce que l'exemple de l'écriture nous aide à analyser.

« Le plus grand bénéfice de l'expression n'est pas de consigner dans un écrit des pensées qui pourraient se perdre, un écrivain ne relit guère ses propres ouvrages, et les grandes oeuvres déposent en nous à la première lecture tout ce que nous en tirerons ensuite. L'opération d'expression, quand elle est réussie, ne laisse pas seulement au lecteur et à l'écrivain lui-même un aide-mémoire, elle fait exister la signification comme une chose au cœur même du texte, elle la fait vivre dans un organisme de mots, elle l'installe dans l'écrivain ou dans le lecteur comme un nouvel organe des sens, elle ouvre un nouveau champ ou une nouvelle dimension à notre expérience. »

Il est extrêmement intéressant de voir que l'exemple que Merleau-Ponty va prendre n'est pas directement celui de la parole, mais d'abord celui de l'écriture.

Cette allusion apparaît à plusieurs reprises dans la *Phénoménologie*, où un rapprochement est régulièrement fait entre la parole de l'enfant, celle de l'écrivain, et celle du philosophe. Ce que nous voudrions essayer de montrer, c'est que la poétique de la parole est à l'œuvre dans ces trois manifestations, que c'est la *poétique* qui est peut-être la mieux à même d'exprimer le sens du concept d'*expression*. Sans doute, Merleau-Ponty retrouve-t-il là l'inspiration de Heidegger, telle qu'il l'avait exprimée à propos de Holderlin : la poésie est la véritable origine du langage et de la parole.

Il y a, dans le langage, une faculté spécifique de conservation, qui fait que nous pouvons toujours parler sur des paroles déjà dites, et que la vie quotidienne est plutôt la répétition de ces paroles déjà sédimentées dans leur répétition. Alors, nous ne sommes plus face à la dimension existentielle de la parole, nous ne sommes plus dans la fraîcheur du geste intentionnel, mais dans un univers de paroles déterminées, définies, qui nous font croire que la parole n'a plus rien à dire, que tout a déjà été dit. Cette expérience, pourtant quotidienne, d'une parole qui n'est plus que représentation d'un sens qui existe avant elle, qui n'est plus l'immanence du sens, mais seulement sa représentation, nous éloigne du pouvoir propre de la parole, de son caractère fondateur, de sa puissance d'ouverture et d'expérience. Il faut retrouver une parole originaire, celle qui nous ramène à la pureté de la première des paroles, celle du moins qui veut que les mots ne sont pas des représentations mais des êtres, non pas des significations, mais des existences. Cette parole plus pure, cette recherche de la parole à sa source dans le monde, s'appelle, soit l'écriture, soit la philosophie, soit la parole de l'enfant.

Nous vivons dans un monde où la parole est instituée. Pour toutes ces paroles banales, nous possédons en nous-mêmes des significations déjà formées. Elles ne suscitent en nous que des pensées secondes; celles-ci à leur tour se traduisent en d'autres paroles qui n'exigent de nous aucun véritable effort d'expression et ne demanderont à nos auditeurs aucun effort de compréhension. Ainsi le langage et la compréhension du langage paraissent aller de soi. Le monde linguistique et

intersubjectif ne nous étonne plus, nous ne le distinguons plus du monde même, et c'est à l'intérieur d'un monde déjà parlé et parlant que nous réfléchissons. Nous perdons conscience de ce qu'il y a de contingent dans l'expression et dans la communication, soit chez l'enfant qui apprend à parler, soit chez l'écrivain qui dit et pense pour la première fois quelque chose, enfin chez tous ceux qui transforment en parole un certain silence. Il est pourtant bien clair que la parole constituée, telle qu'elle joue dans la vie quotidienne, suppose accompli le pas décisif de l'expression. Notre vue sur l'homme restera superficielle tant que nous ne remonterons pas à cette origine, tant que nous ne retrouverons pas, sous le bruit des paroles, le silence primordial, tant que nous ne décrirons pas le geste qui rompt ce silence. La parole est un geste et sa signification un monde. »(Phénoménologie de la perception, p. 214)

L'écriture est la parole plus pure, parce que c'est celle qui se remet en face de l'acte d'expression pure, c'est-à-dire celle qui repart du silence et de son risque.

Et si l'écriture est la parole qui suit la conscience du silence, c'est surtout aussi la parole qui est consciente que la parole est expression et non représentation, présence du sens immanent dans la parole, et non pas renvoi à la signification, qu'en somme, pour l'homme, le sens est existence.

Cela ne veut nullement dire que les paroles déjà instituées soient oubliées. C'est au cœur même de leur présence sédimentée que l'écriture doit se battre, retrouver une place qui soit celle de l'expression à l'état pur, d'une expression qui retrouve le rapport immanent entre le corps et la conscience. Le monde des significations déjà données, c'est-à-dire des paroles des autres, est toujours en excès par rapport aux possibilités d'expression de ma parole, de sorte que l'entrée dans la parole, est l'entrée dans un monde qui me dépasse, une ouverture vers un indéterminé où, d'une certaine manière, la parole est plus grande et plus vaste que ma parole.

Mais, dans l'écriture, le geste trouve son style, de sorte qu'il dessine une expérience à venir : sa parole n'invente pas les mots, mais donne un corps à l'intention, de sorte que le geste de la parole de l'écrivain ouvre une certaine constellation et une certaine harmonie, y compris pour les paroles qui ne sont pas encore dites. Il ne traduit pas une expérience, il ouvre un champ où toutes les choses pourront trouver leur place dans le geste de l'écrivain. L'écrivain ne crée pas seulement des significations nouvelles, il crée un geste nouveau, c'est à dire un nouveau style au geste du monde, une façon nouvelle d'explorer le monde perçu. L'écriture est institution² du sens, à condition de comprendre par-là non la constitution d'un

² « Mieux que la notion d'ambiguïté, mélange du fait et du sens, et par-delà la distinction entre le plan du perçu et celui du connu ou du pensé, le concept d'expression permet réellement de penser l'unité de l'apparition, qu'elle soit sensible ou intelligible, c'est-à-dire de fonder une véritable philosophie de la perception. Cependant, un tel approfondissement ne peut laisser intacts ni le cadre conceptuel de la Phénoménologie de la perception, ni même le style du questionnement. En effet, c'est d'abord la remise en cause d'une philosophie de la conscience et, partant, de la dualité conscience-objet qui s'annonce ici. Merleau-Ponty caractérise comme institution le mode d'exister propre de l'expression et, plus précisément, le type de temporalisation qui s'y manifeste : alors que, pour la théorie classique, le sens est constitué par la conscience au sein d'une matière (sensations ou signes), il est au contraire, pour Merleau-Ponty, ce qui est institué par un « geste », c'est-à-dire une dimension ou un principe d'unité qui n'ont pas d'autre contenu que l'avenir auquel ils donneront lieu, «l'imminence du tout dans les parties». Le passage de la constitution à l'institution annonce le passage d'une philosophie de la conscience à une philosophie de l'historicité transcendante. Notons ici, sans pouvoir nous y arrêter, que cette analyse de l'institution permet à Merleau-Ponty de penser ensemble le surgissement du sens dans la parole et l'émergence d'un sens dans l'Histoire. D'autre part, en subordonnant la perception à l'expression, Merleau-Ponty prépare une refonte plus radicale encore car dire que le corps est expression primordiale, c'est reconnaître que la conscience cesse d'en être le sujet et c'est donc ouvrir la question du « sujet » du processus expressif, de la nature de l'Instituant primordial. A travers et par-delà le mouvement humain de l'expression, c'est le mouvement de phénoménalisation de l'Etre qui se fait jour. » Merleau Ponty, Renaud Barbaras, Ellipses, Paris, 1997, p. 23.

sens déterminé par la représentation intellectuelle, mais l'ouverture d'un champ d'expérience. Cette ouverture, qui donne son sens, c'est-à-dire son unité, y compris au monde non encore perçu, trouve toute sa force dans le geste même qu'est l'écriture, puisque c'est un geste qui est déjà à l'affût du sens, que son rythme, son effort sont ceux de mon corps qui habite le monde, c'est à dire qui cherche ses distances en lui.

L'idée de Merleau-Ponty selon laquelle l'écriture fait vivre l'expression « dans un organisme de mots » est très éclairante. D'abord parce qu'elle nous rappelle une dimension qui est peu développée dans *la Phénoménologie de la Perception*, mais qui sera beaucoup plus présente dans *Signes*, à savoir la dimension diacritique de la parole. Les mots ne sont jamais seuls, ils s'appellent l'un l'autre, et le sens est plutôt ce qui résulte des rapports jamais entièrement achevés ni déterminés entre les mots, où un nouvel arrivant peut toujours bouleverser l'équilibre en cours. La parole répond toujours à la parole, elle est pour elle-même un univers inachevé, et, si la signification est parole, cela signifie aussi qu'elle est dans l'ouverture perpétuelle de l'ambiguïté.

« En ce qui concerne le langage, si c'est le rapport latéral du signe au signe qui rend chacun d'eux signifiant, le sens n'apparaît donc qu'à l'intersection et comme dans l'intervalle des mots. Ceci nous interdit de concevoir, comme on le fait d'habitude, la distinction et l'union du langage et de son sens. On croit le sens transcendant par principe aux signes comme la pensée le serait à des indices sonores ou visuels, - et on le croit immanent aux signes en ceci que, chacun d'eux, ayant une fois pour toutes son sens, ne saurait entre lui et nous glisser aucune opacité, ni même nous donner à penser : les signes n'auraient qu'un rôle de monition, ils avertiraient l'auditeur d'avoir à considérer telle de ses pensées. À la vérité, ce n'est pas ainsi que le sens habite la chaîne verbale et pas ainsi qu'il s'en distingue. Si le signe ne veut dire quelque chose qu'en tant qu'il se profile sur les autres signes, son sens est tout engagé dans le langage, la parole joue toujours sur fond de parole, elle n'est jamais qu'un pli dans l'immense tissu du parler. Nous n'avons pas, pour la comprendre, à consulter quelque lexique intérieur qui nous donnât, en regard des mots ou des formes, de pures pensées qu'ils recouvriraient : il suffit que nous nous prêtions à sa vie, à son mouvement de différenciation et d'articulation, à sa gesticulation éloquente. Il y a donc une opacité du langage : nulle part il ne cesse pour laisser place à du sens pur, il n'est jamais limité que par du langage encore et le sens ne paraît en lui que serti dans les mots. Comme la charade, il ne se comprend que par l'interaction des signes, dont chacun pris à part est équivoque ou banal, et dont la réunion seule fait sens. En celui qui parle non moins qu'en celui qui écoute, il est bien autre chose qu'une technique de chiffrement ou de déchiffrement pour des significations toutes faites : il faut d'abord qu'il les fasse exister à titre d'entités repérables en les installant à l'entrecroisement des gestes linguistiques comme ce qu'ils montrent d'un commun accord. » (Signes, p. 53)

L'idée d'un organisme de mots nous renvoie aussi à la parole comme chaire vivante, comme milieu intérieur constituant une unité immanente, comment totalité toujours en acte mais cependant jamais achevée, comme totalité dont le tout n'est qu'en puissance et seul l'effort est action, comme expérience orientée, comme recherche, au cœur du monde, d'un style propre.

CONCLUSION

Le langage est expression et non pas signe, réalisation du sens et non représentation de la conscience. Mais on ne doit même pas dire que c'est la conscience qui parle : à travers la notion *d'expression*, Merleau-Ponty nous montre une dimension beaucoup plus vaste, qui fait que la conscience et le corps dépassent leur séparation, et que le monde et le moi sont dans un commerce pré-réflexif. Finalement, l'expression est antérieure à la perception du monde, ce qui ne signifie pas que l'idée serait le sens de l'être par-delà le corps perçu, mais qu'au contraire l'être est expression dans la chair, que tout être est pour l'homme expression, c'est à dire l'unité d'un dedans et d'un dehors, l'unité de la conscience et de l'objet, l'unité du moi et de l'autre.

L'expression est donc aussi reconnaissance, et c'est cela véritablement le sens, puisque je ne comprends mes propres paroles que parce qu'elles sont dites pour l'autre, et que le sens n'existe dans le monde que parce que les gestes de l'autre prolongent mon corps et l'habitent dans l'intention.

Nous terminerons sur ce passage de *Signes*, qui fait de la parole l'interprétant général de l'être au monde de l'homme, qui montre que la parole est, finalement, l'essence, pour l'homme de l'exister. Pour l'homme, exister c'est parler, c'est-à-dire habiter un monde de gestes.

« Beaucoup plus qu'un moyen, le langage est quelque chose comme un être et c'est pourquoi il peut si bien nous rendre présent quelqu'un : la parole d'un ami au téléphone nous le donne lui-même, comme s'il était tout dans cette manière d'interpeller et de prendre congé, de commencer et de finir ses phrases, de cheminer à travers les choses non-dites. Le sens est le mouvement total de la parole et c'est pourquoi notre pensée traîne dans le langage. C'est pourquoi aussi elle le traverse comme le geste dépasse ses points de passage. Au moment même où le langage emplit notre esprit jusqu'aux bords, sans laisser la plus petite place à une pensée qui ne soit prise dans sa vibration, et dans la mesure justement où nous nous abandonnons à lui, il passe au-delà des «signes» vers leur sens. Et, de ce sens, rien ne nous sépare plus : le langage ne présuppose pas sa table de correspondance, il dévoile lui-même ses secrets, il les enseigne à tout enfant qui vient au monde, il est tout entier monstration. Son opacité, son obstinée référence à lui-même, ses retours et ses replis sur lui-même sont justement ce qui fait de lui un pouvoir spirituel : car il devient à son tour quelque chose comme un univers, capable de loger en lui les choses mêmes, - après les avoir changées en leur sens. » (Signes, p. 54)

La parole est quelque chose comme un univers, capable de loger en elle les choses mêmes, après les avoir changées en leur sens.

Philippe Touchet

Professeur Agrégé de Philosophie
Lycée polyvalent Jean Jacques Rousseau, Sarcelles