



uOttawa

L'Université canadienne
Canada's university

**FACULTÉ DES ÉTUDES SUPÉRIEURES
ET POSTDOCTORALES**



**FACULTY OF GRADUATE AND
POSTDOCTORAL STUDIES**

Denis Courville

AUTEUR DE LA THÈSE / AUTHOR OF THESIS

M.A. (Sciences Politique)

GRADE / DEGREE

Sciences Sociales – École d'études Politique

FACULTÉ, ÉCOLE, DÉPARTEMENT / FACULTY, SCHOOL, DEPARTMENT

De l'expression à l'institution : la Pensée de l'histoire dans la Philosophie de Maurice Merleau-Ponty

TITRE DE LA THÈSE / TITLE OF THESIS

Gilles P. Labelle

DIRECTEUR (DIRECTRICE) DE LA THÈSE / THESIS SUPERVISOR

CO-DIRECTEUR (CO-DIRECTRICE) DE LA THÈSE / THESIS CO-SUPERVISOR

EXAMINATEURS (EXAMINATRICES) DE LA THÈSE / THESIS EXAMINERS

Jeffrey Reid

Dalie Giroux

Gary W. Slater

Le Doyen de la Faculté des études supérieures et postdoctorales / Dean of the Faculty of Graduate and Postdoctoral Studies

**De l'expression à l'institution : la pensée de l'histoire
dans la philosophie de Maurice Merleau-Ponty**

Denis Courville

Thèse soumise à la
Faculté des études supérieures et postdoctorales
dans le cadre des exigences
du programme de maîtrise en science politique

École d'études politiques
Faculté des sciences sociales
Université d'Ottawa



Library and Archives
Canada

Published Heritage
Branch

395 Wellington Street
Ottawa ON K1A 0N4
Canada

Bibliothèque et
Archives Canada

Direction du
Patrimoine de l'édition

395, rue Wellington
Ottawa ON K1A 0N4
Canada

Your file Votre référence
ISBN: 978-0-494-61307-8
Our file Notre référence
ISBN: 978-0-494-61307-8

NOTICE:

The author has granted a non-exclusive license allowing Library and Archives Canada to reproduce, publish, archive, preserve, conserve, communicate to the public by telecommunication or on the Internet, loan, distribute and sell theses worldwide, for commercial or non-commercial purposes, in microform, paper, electronic and/or any other formats.

The author retains copyright ownership and moral rights in this thesis. Neither the thesis nor substantial extracts from it may be printed or otherwise reproduced without the author's permission.

AVIS:

L'auteur a accordé une licence non exclusive permettant à la Bibliothèque et Archives Canada de reproduire, publier, archiver, sauvegarder, conserver, transmettre au public par télécommunication ou par l'Internet, prêter, distribuer et vendre des thèses partout dans le monde, à des fins commerciales ou autres, sur support microforme, papier, électronique et/ou autres formats.

L'auteur conserve la propriété du droit d'auteur et des droits moraux qui protègent cette thèse. Ni la thèse ni des extraits substantiels de celle-ci ne doivent être imprimés ou autrement reproduits sans son autorisation.

In compliance with the Canadian Privacy Act some supporting forms may have been removed from this thesis.

While these forms may be included in the document page count, their removal does not represent any loss of content from the thesis.

Conformément à la loi canadienne sur la protection de la vie privée, quelques formulaires secondaires ont été enlevés de cette thèse.

Bien que ces formulaires aient inclus dans la pagination, il n'y aura aucun contenu manquant.

■ ■ ■
Canada

Résumé

La présente thèse vise à démontrer l'existence d'une théorie de l'histoire au sein des écrits sur l'expression du philosophe français Maurice Merleau-Ponty (1908-1961). Dans les premier et second chapitres, il est question respectivement de présenter et d'analyser les phénomènes d'expression que constituent le langage et la peinture. Il s'agit de démontrer que l'institution d'un sens dans l'opération expressive participe à une logique historique, intersubjective et symbolique, où chaque geste expressif reprend et enrichit un sens historique « en genèse », qui, en vertu d'une inscription dans le passé, s'oriente vers un devenir de vérité. Le troisième chapitre tente de présenter plus généralement le lien entre la théorie de l'institution symbolique qui se dégage des écrits sur l'expression et la conception de l'histoire chez Merleau-Ponty.

Remerciements

J'aimerais remercier en cette occasion mon directeur, Gilles Labelle, dont les commentaires et les conseils judicieux ont été d'une précieuse aide au cours de la rédaction de la présente thèse. Je lui serai toujours reconnaissant pour son soutien autant en ce qui a trait à l'écriture qu'à la lecture de l'œuvre de Merleau-Ponty.

Tables des matières

Introduction	1
§ 1. Présentation du sujet.....	1
§ 2. Problématique	1
§ 3. L'expression langagière.....	4
§ 4. L'expression picturale	7
§ 5. L'institution et l'histoire	10
Chapitre I – L'expression langagière.....	15
§ 1. Introduction.....	15
§ 2. La critique des perspectives classiques.....	16
§ 3. L'historicité du langage : une logique dans la contingence.....	19
§ 4. Le sens comme « vide déterminé » : le signe diacritique et la parole expressive...21	
§ 5. Le langage se faisant histoire	28
§ 6. Le langage comme intermonde	34
Chapitre II – L'expression picturale	45
§ 1. Introduction.....	45
§ 2. Le problème de l'unité historique de la peinture.....	46
§ 3. Le style et l'existence incarnée	50
§ 4. L'historicité de la peinture	56
§ 5. La vérité de l'art : un sens en genèse.....	64
Chapitre III – L'institution et l'histoire	68
§ 1. Introduction.....	68
§ 2. La critique de la philosophie de la conscience.....	70
§ 3. La pensée de l'institution.....	74
§ 4. La critique de la logique historique absolue	83
§ 5. L'institution dans la compréhension historique	95
§ 6. De l'expression à l'institution	106
Conclusion	115
Bibliographie	126
§ 1. Ouvrages de Merleau-Ponty.....	126
§ 2. Études consultées	126

Introduction

« Parce que nous sommes au monde, nous sommes condamnés au sens, et nous ne pouvons rien faire ni rien dire qui ne prenne un nom dans l'histoire. »¹

§ 1. Présentation du sujet

« Et l'on retrouverait sans doute le concept d'histoire dans son vrai sens si l'on s'habituaient à le former sur l'exemple des arts et du langage. »² Cette formule de Maurice Merleau-Ponty illustre un projet théorique qui aiguillonne sa pensée dès le début des années 1950 : rapprocher et articuler le problème de l'expression (le langage et la peinture) avec celui de l'histoire. L'objet de la présente thèse consiste précisément à répondre à la question suivante : existe-t-il une théorie positive de l'histoire qui se dessine dans les écrits de Merleau-Ponty sur l'esthétique et sur le langage ?

§ 2. Problématique

Notre objet d'étude représente un élément de réflexion centrale dans la philosophie de Merleau-Ponty, mais très peu abordé par les interprètes. D'abord, la théorie de l'expression apparaît à titre de préoccupation secondaire dans les commentaires sur la philosophie de Merleau-Ponty. Après la parution de ses premiers écrits, l'intérêt marqué pour ce philosophe s'est orienté davantage vers sa phénoménologie de la perception. Depuis quelques années, plusieurs interprètes ont entrepris une étude du dernier manuscrit inachevé, intitulé *Le visible et l'invisible*, au sein duquel nous retrouvons l'esquisse d'une nouvelle ontologie ; un projet qui indiquerait selon certains une intention de Merleau-Ponty de rompre, du moins en partie, avec la

¹ Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945, pp. XIV-XV.

² Merleau-Ponty, « Le langage indirect et les voix du silence », dans : *Signes*, Paris, Gallimard, 2001, p. 118.

phénoménologie et le projet initial qui motivaient ses recherches. Dans la mesure où ils sont situés chronologiquement à mi-chemin, l'intérêt assigné aux écrits sur l'expression dans ce débat est de témoigner d'un tiraillement dans la philosophie de Merleau-Ponty entre une intention de poursuivre le projet de la phénoménologie de la perception et l'anticipation d'une supposée rupture qui culmine dans une nouvelle ontologie. Cela dit, la présente thèse ne cherche pas à s'inscrire dans ce débat. La théorie de l'expression est plutôt retenue à titre d'intérêt de recherche principal. Elle a ainsi pour nous une valeur philosophique en soi dans la mesure où elle ne peut se réduire, nous semble-t-il, à une étape marquant le passage de la phénoménologie de la perception à l'ontologie.

Une seconde orientation majeure se dessine parmi les commentaires et les interprétations. Ces analyses tendent à exposer la pensée de l'histoire qu'offrent les écrits politiques de Merleau-Ponty. De 1945 jusqu'à sa mort en 1961, la pensée politique de Merleau-Ponty prend principalement la forme d'un dialogue avec le marxisme. En 1947, dans *Humanisme et terreur*, il propose une analyse nuancée, motivée à la fois par le doute et la sympathie, du marxisme. L'« attentisme marxiste » exprimé dans cet essai est pourtant officiellement abandonné en 1955 dans *Les aventures de la dialectique*. Merleau-Ponty procède alors à une critique de la philosophie de Marx et du marxisme, dont les dérives théoriques et empiriques trouvent leur fondement dans une ontologie socio-historique jugée erronée. Ces questions ont été abondamment traitées par plusieurs interprètes, au point où il pourrait sembler que la question de l'histoire chez Merleau Ponty se réduit à une réflexion sur le marxisme.

La philosophie de l'expression de Merleau-Ponty semble cependant nous offrir une conception proprement positive de l'histoire qui, à la fois, se démarque du marxisme et laisse entrevoir la genèse d'une nouvelle ontologie. Ce rapport entre le phénomène de l'expression et l'histoire semble avoir été considérablement négligé par les interprètes et

nous jugeons à propos de l'expliciter. L'objectif de la présente thèse n'est donc pas de témoigner de l'ensemble des réflexions de Merleau-Ponty sur le thème de l'histoire, mais plutôt d'identifier les éléments qui se rattachent à la manière dont est pensée l'histoire dans les écrits rattachés à la philosophie de l'expression.

Le phénomène de l'expression dans la philosophie de Merleau-Ponty se présente initialement comme un prolongement de ses études sur la perception et la corporéité. L'étude du langage et de l'art est primordiale dans la mesure où elle dévoile l'incarnation, non pas à titre de limite « naturelle », mais comme condition d'ouverture à un monde symbolique et culturel où chacun se trouve enté sur l'autre. Le phénomène de l'expression témoigne ainsi non seulement d'une jonction entre la nature et la culture, mais d'un entrelacement de la singularité de l'opération expressive individuelle avec le social et l'histoire des rapports interhumains. C'est ainsi que le phénomène de l'expression,

étant à la fois ce qu'il y a de plus intérieur et restant en contact étroit avec *les conditions extérieures et historiques*, nous donne mieux qu'aucun autre phénomène une chance de comprendre l'articulation de l'individuel sur le social, et les rapports d'échange entre la nature et la culture.³

Le projet de Merleau-Ponty consiste dès lors à penser l'histoire sur le modèle de l'expression. Il s'agit de reprendre l'idée d'une histoire intégrale formulée d'abord par Hegel et reprise par Marx, qui tient compte des rapports de l'homme avec la nature et des rapports interhumains. Cependant, cette réflexion de Merleau-Ponty sur l'histoire s'appuie sur le primat de l'incarnation – cet entrelacement de l'esprit et du corps dont témoigne la perception – et s'accomplit ainsi comme une tentative visant à surmonter l'opposition entre l'idéalisme de Hegel et le matérialisme de Marx. Pour rendre compte d'une unité de l'histoire appuyée sur l'existence concrète, Merleau-Ponty croit donc

³ Merleau-Ponty, « Titres et travaux. Projet d'enseignement », *Parcours deux. 1951-1961*, Paris, Verdier, 2000, p. 31 [Nos italiques].

indispensable une révision des dichotomies classiques rattachées à la philosophie du sujet, dont l'idéalisme hégélien et le matérialisme marxiste demeurent tributaires.

Il y a donc lieu de reprendre, indique-t-il, cette intuition concrète de l'histoire intégrale et de la défendre contre les déformations qui tendent toujours à l'attirer vers une philosophie de l'objet et une conception de l'histoire en soi, ou au contraire à la reconduire vers la philosophie du sujet qui fait de l'histoire un non-sens, alors que, de toute évidence, toutes ces recherches tendent à nous révéler, aussi loin du pur objet que du pur sujet, un intérieur de l'histoire humaine, et une incarnation des consciences.⁴

§ 3. *L'expression langagière*

Le premier chapitre est consacré à l'analyse de l'expression langagière. Merleau-Ponty cherche à formuler une phénoménologie du langage qui se constitue contre l'alternative d'un idéal d'un langage pur ou d'un nominalisme linguistique. Dans le premier cas, il s'agit d'un platonisme qui réifie la dimension historique du langage en confondant le langage et l'être en vertu de significations immuables et fixes. Dans le cas du nominalisme linguistique, on reconnaît l'inscription historique du langage, mais l'appareil langagier est réduit à une somme de contingences et de hasards historiques qui réprouvent la possibilité de lui attribuer une unité. Contre ces perspectives, Merleau-Ponty affirme que, à partir d'une approche phénoménologique qui tient compte de l'expérience du sujet parlant, il nous est possible de réconcilier la logique et la contingence, c'est-à-dire de rendre compte d'une unité du langage instituée par et dans les transformations et les hasards historiques.

Merleau-Ponty offre une analyse phénoménologique selon laquelle le langage se constitue en vertu d'une dynamique au sein de laquelle s'entrelacent la langue et la parole. La langue est un système composé de signes diacritiques. Le signe apparaît comme un élément de différenciation et de discrimination qui ne peut signifier qu'en relation avec les autres signes du système. Le potentiel de signification du signe ne peut alors se déployer que dans un rapport latéral avec tous les autres signes, la signification

⁴ *Ibid.*, p. 33.

émergeant indirectement ou obliquement à titre de « vide déterminé ». Or, la signification ne peut advenir que par la parole : elle active et opère le principe de différenciation inhérent au système de signes et actualise dès lors le potentiel de signification de la langue. L'expression correspond à ce moment où la parole accomplit une intention de signifier en opérant une réorganisation des rapports institués entre signes et significations et en faisant advenir du même coup une signification inédite.

La parole et la langue se recourent de deux manières désignées par Merleau-Ponty comme le langage parlé et le langage parlant. Le langage parlé représente l'enveloppement de la parole par la langue. Il s'agit de l'ensemble des significations antérieurement expressives qui, en vertu d'une sédimentation, sont disponibles dans le langage établi. Le langage parlant témoigne en revanche de l'enveloppement de la langue par la parole, de ce moment où la parole se fait expression et active le principe de différenciation au sein de la langue en réorganisant selon une nouvelle configuration les rapports entre signes et significations. Or, si chaque signification apparaît comme un « vide déterminé » situé entre signes, le langage est alors condamné à l'expressivité puisque la parole ne peut jamais entièrement combler ce vide constitutif qui l'aimante. C'est ainsi que le langage – animé par une intention de signifier qui ne peut jamais être assouvie – se déploie à la manière d'un horizon de sens, où chaque opération expressive reprend les expressions antérieurement énoncées et engendre une brèche où s'ouvre un champ de significations potentielles.

En s'appropriant la distinction établie par Ferdinand de Saussure entre la diachronie de la langue et la synchronie de la parole, Merleau-Ponty cherche à rendre compte de la manière par laquelle la parole, dans le mouvement de l'expression, parvient à instituer une unité du langage en reprenant et en dépassant les accidents linguistiques qui surviennent au sein de la langue. Si, à chaque moment, la parole parvient à instituer

une unité, le langage dans son développement doit alors témoigner d'une logique historique, d'un cheminement au sein duquel chacune des phases synchroniques s'entrelace avec les autres. En même temps, l'unité interne instituée par la parole se réalise par et dans le contact avec l'événement contingent. Le langage comporte effectivement des fissures et des écarts qui le rendent sensible à la facticité et à la contingence dont témoignent les transformations sémantiques. C'est ainsi que le langage se déploie comme une logique dans la contingence, selon un équilibre en mouvement, dans la mesure où l'occurrence du fortuit est reprise et surmontée dans l'avènement d'une reconfiguration de l'unité langagière.

Le langage représente un projet historique et intersubjectif dont les sujets héritent dans la mesure où ils naissent dans un univers de significations préalablement institué. Or, cette réappropriation sollicite en même temps une réorganisation de la logique interne de la langue, car l'exigence d'expressivité qui traverse le langage anticipe un dépassement des lacunes et une actualisation du potentiel de signification latent au sein du système linguistique. Le langage représente en ce sens un « esprit collectif », mais ce *logos* historique n'a de pérennité que par sa récupération et sa métamorphose dans l'intention de signifier des sujets parlants. Le langage est donc un univers symbolique où s'effectue l'entrelacement du soi avec l'autre.

Le langage se révèle ainsi comme un intermonde, un milieu symbolique et historique au sein duquel la parole et la pensée se chevauchent, les choses du monde sont greffées de significations langagières et la distinction entre le soi et l'autre est brouillée. Animé par la parole expressive, le langage se maintient comme un champ historique constitué de significations sédimentées qui, reprises et transformées dans les échanges linguistiques, génèrent un surcroît de sens. La signification qu'institue la parole expressive demeure vivante en tant qu'elle est reconquise et donne lieu à des expressions

subséquentes qui la métamorphosent dans le champ des rapports interhumains. C'est ainsi que s'établit une communication intérieure, un sens historique continuellement « en genèse » que réactive et approfondit chaque opération expressive. Il s'agit selon Merleau-Ponty d'un projet qui participe à une expérience de la vérité dans la mesure où chaque parole expressive réactive et modifie l'appareil signifiant pour en délivrer de nouvelles perspectives qui enrichissent notre image du réel.

§ 4. *L'expression picturale*

Le second chapitre tente d'élucider le rapport entre l'expression picturale et l'histoire. Cette analyse de la peinture vise selon Merleau-Ponty à approfondir et à élucider le phénomène de l'expression. D'abord, la théorie de Merleau-Ponty se constitue en opposition à la conception de l'art d'André Malraux, qui établit un hiatus dans l'histoire de la peinture entre les classiques et les modernes. Selon Malraux, la peinture classique tenterait, par le moyen de la représentation, de correspondre parfaitement à l'en-soi de la nature tandis que la peinture moderne assumerait, pour sa part, la position d'un subjectivisme créateur détaché des contraintes du monde objectif. Merleau-Ponty récuse pour sa part cette distinction puisque les classiques tout comme les modernes instituent un sens pictural qui se révèle une récupération et une métamorphose des données du monde sensible. Par conséquent, dans les deux cas, la peinture témoigne d'une opération créatrice qui s'accomplit en relation avec le monde perçu.

Merleau-Ponty explique que l'opération expressive de la peinture est possible en vertu du style du peintre qui se constitue comme une logique allusive ou indirecte au monde. Le style est un langage pictural que chaque peintre institue et cultive en reprenant et en « déformant de manière cohérente » la stylisation offerte par le monde perçu. L'expression picturale est donc conçue comme une reprise de la perception dans la

mesure où elle résulte d'une tentative du peintre de signifier son commerce avec le monde. L'œuvre picturale est dès lors animée par un besoin d'expressivité, une exigence qui vise l'expression totale et ultime. Or, la peinture ne peut réaliser cette exigence qui l'anime ; elle ne peut que parvenir à un témoignage indirect ou allusif au monde. Cet écart insurmontable entre le réel et le sens pictural est un échec inhérent et essentiel à la peinture, qui lui donne cependant tout son sens. La peinture est effectivement possible comme entreprise puisque l'exigence d'expressivité qui l'anime est la marque d'un désir ne pouvant jamais être assouvi, une tâche indéfiniment ouverte qui se pose à tous les peintres d'interroger et d'évoquer de manière indirecte le monde.

L'œuvre d'un artiste s'accomplit comme une dialectique temporelle ou une durée historique où s'entrelacent et s'entre-répondent le style et l'exigence d'expressivité. La peinture apparaît comme une recherche infinie où chaque acte reprend l'exigence d'expressivité que pose le monde perçu et s'oriente vers un surcroît de sens et de compréhension. À l'inverse, le style s'institue et se cultive comme un langage pictural par et dans ce mouvement expressif : chaque nouvel ouvrage reprend et excède les efforts d'expression antérieurs et en appelle ce faisant à un avenir au sein duquel l'entreprise aspire à un enrichissement de sens. Le style témoigne en ce sens d'une « logique » historique qui s'institue dans cet effort constamment renouvelé chez l'artiste de comprendre et d'exprimer son commerce avec le monde.

La peinture constitue un *logos* historique dans la mesure où elle se manifeste d'abord formellement comme une entreprise historique dans la reprise par tous les peintres d'un problème commun : interroger le visible. Le champ historique de la peinture s'institue de manière opérante non seulement dans la jonction des peintres autour d'un même problème, mais particulièrement dans la reprise, l'entrecroisement et la différenciation de leurs réponses stylistiques. Ces réponses que sont les techniques ou les

styles picturaux s'entre-répondent et s'entrelacent dans une histoire cumulative que chacun récupère, métamorphose et relance à sa façon. Les expressions picturales ne survivent donc pas à titre d'institutions permanentes. Elles demeurent « vivantes » seulement dans la mesure où elles sont conservées et modifiées dans les tentatives d'expression d'autres peintres. Leur efficacité symbolique est pourtant impossible sous la forme de « la pure et simple répétition », car l'exigence de l'expressivité appelle à un avenir de sens sous la forme de la différenciation et de la métamorphose. La reprise et la différenciation stylistique rendent possible l'avènement d'une communauté intersubjective de sens. Le style de l'artiste peut être repris par d'autres dans la mesure où il témoigne d'une manière de se rapporter corporellement au monde, c'est-à-dire de récupérer l'universalité de l'existence incarnée.

L'analyse de l'expression picturale révèle selon Merleau-Ponty un sens « en genèse », une logique historique qui s'institue par et dans la contingence de l'événement. L'œuvre d'un peintre se constitue en reprenant et en dépassant les événements empiriques de l'existence incarnée dans une intention de signifier. En revanche, l'histoire de la peinture ne peut demeurer vivante que si elle trouve une efficacité dans l'événement et s'institue au contact de la contingence. L'effort d'expression dépasse alors sa propre précarité événementielle en participant à une seule histoire de la peinture que chaque peintre réactive, récupère et métamorphose. Selon Merleau-Ponty, cette inscription du peintre dans l'histoire de la peinture se révèle également une expérience de la vérité. L'exigence d'expressivité suppose que chaque peintre assume à son tour la tâche irréalisable d'exprimer entièrement l'être. Bien que ce *telos* qui anime l'histoire de la peinture soit inachevable, le peintre – en exprimant ce qui était latent ou ce qui selon lui a été manqué par les tentatives d'expression antérieures – s'inscrit pourtant dans un champ de vérité. Il s'agit d'une vérité « à faire », d'un sens en genèse que chaque peintre

reconquiert et renouvelle en vue de parvenir à une perspective plus significative et riche de l'être.

§ 5. *L'institution et l'histoire*

La théorie de l'historicité du sens formulée dans les écrits sur le langage et la peinture conduit Merleau-Ponty à s'orienter vers une théorie générale du sens historique, c'est-à-dire à prendre acte du milieu que constitue l'institution symbolique. Il faut entendre « par institution 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 ».⁵ La pensée de l'institution prend forme d'abord dans les écrits sur l'expression afin de rendre compte de la fécondité historique du sens langagier et pictural. Suivant la formulation de la théorie de l'expression, Merleau-Ponty vise en 1954-1955 à prendre en compte plus généralement la question de l'institution. Bien qu'il reprenne ses analyses sur le langage et la peinture, Merleau-Ponty tente à présent d'explicitier ce que représente spécifiquement l'institution d'un sens dans l'histoire personnelle et publique. Le passage de la théorie de l'expression à la pensée de l'institution marque ainsi la transition d'une réflexion sur l'historicité du sens expressif ancrée dans l'existence incarnée à une pensée générale du sens historique.

Il est essentiel de saisir que la notion d'institution se constitue tout d'abord en opposition avec la philosophie de la conscience. Merleau-Ponty récuse précisément celle-ci en vertu de son incapacité à rendre compte du sens historique. Certes, si le sujet est conçu comme une conscience insulaire et constituante, c'est-à-dire posé comme origine souveraine de tout sens, il ne peut y avoir de véritable réciprocité entre le soi, le monde et autrui dans la mesure où chacun apparaît toujours comme un objet *pour* la conscience, la

⁵ Merleau-Ponty, « "L'institution" dans l'histoire personnelle et publique », dans : *Résumé de cours. Collège de France, 1952-1960*, Paris, Gallimard, 1982, p. 61.

signification n'ayant de pérennité que dans la mesure où elle est constituée sous la forme d'une « pensée de ... ». Isolée et source de tous sens, une conscience constituante ne peut dès lors participer à l'institution intersubjective d'un sens historique, c'est-à-dire d'une signification en vertu de laquelle le sujet, autrui et le monde s'entrelacent au sein du tissu de l'histoire.

La notion d'institution se rattache dès lors à une reconsidération des rapports que le sujet entretient avec le monde, autrui et le temps par l'intermédiaire du sens. Merleau-Ponty rend compte d'un sujet qui réproche le primat de la conscience constituante dans la mesure où il est indissociablement institué et instituant. En ce sens, le sujet ne peut être l'origine constitutive de l'être, puisqu'il est déjà enraciné dans le monde en vertu de l'incarnation. Le rapport du sujet au monde révèle dans un premier temps une passivité : le sujet est déjà imprégné de sens en raison de son insertion préalable dans l'être. La signification est ainsi déjà sourdement présente au sujet avant toute prise de possession thétique. Or, cette épaisseur symbolique s'impose seulement comme adversité relative puisque le sujet, en récupérant et en métamorphosant les significations instituées, peut s'engager dans une activité signifiante par laquelle advient un sens original. La possibilité d'une relation active au sens se dégage ainsi d'une passivité nécessaire, où la signification demeure « productive » dans l'épaisseur symbolique en appelant à un avenir de sens dans et par la récupération et la métamorphose.

L'institution symbolique exprime alors un dédoublement temporalisant par lequel une signification est à la fois instituée et instituant. L'avènement d'une institution se dégage toujours d'un sens antérieurement institué au sein d'un champ de significations sédimentées. Le sens institué se maintient d'abord dans le champ à titre de « productivité posthume », c'est-à-dire à titre de norme instituant qui donne lieu à une série d'événements au sein de laquelle elle continue d'agir. La contingence événementielle agit

pourtant en même temps sur le sens et suscite l'avènement d'une décentration de la norme instituant dans le champ symbolique. L'institution constitue donc un champ symbolique indéfiniment ouvert dont la répétition intègre et interpelle du même coup la différence.

Si l'institution témoigne d'une logique dans la contingence, cette jonction n'est possible qu'en vertu de l'activité signifiante des sujets. L'institution se réalise en vertu de l'initiative du sujet qui se réapproprie et renouvelle le sens dans ses rapports avec autrui et le monde. L'institution traduit ainsi une intersubjectivité : le sujet peut accueillir et modifier une signification instituée par autrui puisque l'institution symbolique représente le lieu commun de leurs échanges. C'est ainsi que l'histoire se dévoile comme milieu de vie, où l'institution d'un sens, réactivée et transformée dans les échanges interhumains, témoigne d'une logique qui s'articule par et dans la contingence de l'événement.

La pensée de l'institution se constitue dans un deuxième temps en réaction aux philosophies de l'histoire de Hegel et Marx et aux dichotomies sur lesquelles ces conceptions de l'histoire s'appuient, telles que le sujet et l'objet, l'idéalisme et le matérialisme, la nécessité du sens et le non-sens de la contingence. Les projets de Hegel et de Marx, selon Merleau-Ponty, consistent à rendre compte d'une logique nécessaire et immanente à l'histoire qui vise à dominer entièrement la contingence de l'événement. Or, si l'histoire est universelle, si elle s'oriente vers un « Sens » ultime qui est inhérent à son mouvement, l'événement singulier est alors dépouillé de sa productivité. L'histoire n'est qu'un « fantôme de l'histoire » puisqu'elle est déjà réalisée avant même son déploiement dans une suite d'événements.

Pour Merleau-Ponty, si l'histoire témoigne d'un sens, celui-ci ne peut s'instituer au contraire que par et dans la contingence, où l'événement réactive le sens en sollicitant du même coup la différenciation. L'avènement du sens historique ne peut être alors

dissocié d'une reprise et d'un dépassement du fortuit dans les intentions de signifier. En revanche, l'histoire se révèle comme un champ d'expériences infiniment ouvert et susceptible de régressions et de contre-sens dans la mesure où le sens historique ne peut jamais entièrement épuiser et dominer la contingence de l'événement. Par ailleurs, considérée comme milieu symbolique, l'histoire n'est plus déchirée par la dichotomie de l'idéalisme et du matérialisme. Elle n'obéit pas à une logique purement spirituelle ou matérielle, car elle s'accomplit dans la médiation symbolique des choses et de l'esprit, où l'ensemble des sphères « matérielles » et « spirituelles » se rejoignent et s'entre-répondent dans les intentions signifiantes des sujets.

Cette inhérence à l'histoire dont fait preuve l'institution récuse dès lors la possibilité de saisir et de totaliser l'être historique dans un savoir absolu, tel que semblent le préconiser selon Merleau-Ponty le système philosophique hégélien et le socialisme scientifique marxiste. L'histoire ne peut jamais se dévoiler d'une manière complètement transparente puisque l'inhérence à l'institution, à l'histoire, suppose une opacité relative et une perspective incarnée. À l'inverse, la position sceptique et relativiste à l'égard du savoir historique est intenable dans la mesure où celui qui affirme l'insularité d'un temps ou l'opacité totale du tissu historique aspire à un extérieur de l'histoire et se prétend spectateur désincarné.

Merleau-Ponty tente précisément d'élaborer à partir de la notion d'institution une théorie de la compréhension historique qui dépasse l'alternative entre le savoir absolu et le scepticisme. À l'exemple de Max Weber, Merleau-Ponty soutient que le fait historique se laisse entrevoir toujours à partir d'une perspective incarnée, partielle et partiale. Or, l'insertion dans un temps historique n'est pas un défaut dans la connaissance historique : un accès intelligible au passé est une possibilité pour l'historien puisque l'effort de compréhension historique suppose un échange latéral entre deux temps institutionnels.

Ainsi, bien qu'il reflète des présupposés et des jugements de valeur, l'intérêt de l'historien pour un temps antérieur entraîne une reprise du mouvement du passé au sein de ses intentions. Le travail de compréhension historique suppose dès lors un mouvement de décentration et de recentration au sein du champ symbolique, où non seulement les catégories de lecture historique font l'objet d'une auto-critique et d'un enrichissement dans cet échange, mais où l'image du réel se trouve modifiée dans la mesure où elle subit une métamorphose dans la confrontation du présent et au passé. Un temps passé est accessible à partir du présent, puisque l'institution est non seulement le milieu commun de l'histoire, mais une matrice symbolique par laquelle deux temps différents peuvent communiquer latéralement l'un avec l'autre.

Le champ de compréhension historique est ainsi constitué de significations sédimentées, accumulées dans ce mouvement de communication latérale par lequel le présent rejoint indirectement le passé. Chaque nouvelle perspective sur l'histoire est instituée au sein du champ à la fois comme une reprise et une métamorphose des perspectives antérieures. C'est ainsi que la compréhension historique s'inscrit dans une expérience de la vérité dans la mesure où chaque institution témoigne d'une récupération et d'un approfondissement du champ des connaissances historiques. La lecture historique institue un « sens en genèse », un champ de vérités sédimentées que chaque nouvelle perspective réactive et réoriente en vue d'une compréhension plus riche du passé.

Chapitre I – L'expression langagière

« Écrire, c'est ébranler le sens du monde, y disposer une interrogation indirecte ».⁶

§ 1. Introduction

La prose du monde, ouvrage inachevé et publié après la mort de son auteur, et quelques-uns des essais parus dans *Signes* se proposent d'élucider le phénomène de l'expression. L'entreprise passe avant tout par l'étude des phénomènes du langage et de l'art et vise initialement à compléter le projet de la *Phénoménologie de la perception*, dont le programme philosophique semble se révéler incomplet et insuffisant aux yeux du philosophe en vertu de son inaptitude à rendre compte des phénomènes de la culture et de l'histoire. Les années qui suivent la parution de la *Phénoménologie de la perception* devaient ainsi être consacrées à remédier aux difficultés philosophiques qui découlent de cet ouvrage. Certes, si cette étude de la perception nous révèle qu'une mauvaise ambiguïté,

il y a, selon Merleau-Ponty, dans le phénomène de l'expression, une « bonne ambiguïté », c'est-à-dire une spontanéité qui accomplit ce qui paraissait impossible, à considérer les éléments séparés, qui réunit en un seul tissu la pluralité des monades, le passé et le présent, la nature et la culture.⁷

Il semble que l'itinéraire que se propose de suivre Merleau-Ponty à la suite de la *Phénoménologie de la perception* consiste d'abord à passer de la perception à l'expression, pour ensuite s'engager dans une réflexion sur l'histoire à partir de l'analyse de ce dernier phénomène. Il nous est ainsi possible de déceler au cours de cette période de l'œuvre de Merleau-Ponty « une nouvelle conception du rapport de l'homme avec

⁶ Roland Barthes, *Sur Racine*, Paris, Seuil, 1963, p. 7.

⁷ Merleau-Ponty, « Un inédit de Maurice Merleau-Ponty », *Revue de métaphysique et de morale*, no. 4, 1962, p. 409.

l'histoire »⁸. En effet, au cours de sa leçon inaugurale de 1952 au Collège de France, Merleau-Ponty averti par ses recherches entreprises lors de la rédaction de *La prose du monde*, déclare à ses auditeurs que « Saussure pourrait bien avoir esquissé une nouvelle philosophie de l'histoire. »⁹ Le présent chapitre vise à démontrer les raisons pour lesquelles les analyses de l'expression langagière, grandement inspirées du linguiste Ferdinand de Saussure, déploient précisément un champ d'interrogation sur la question de l'histoire.

§ 2. *La critique des perspectives classiques*

Le projet d'une phénoménologie du langage que développe Merleau-Ponty se pose tout d'abord en opposition à deux conceptions du langage. Celles-ci « ont ceci en commun [qu'elles] bloquent la possibilité d'un surgissement ou d'un avènement du sens, au profit d'une définition éternitaire ou stationnaire du langage. »¹⁰ La première de ces théories correspond à l'illusion d'un langage ou d'une grammaire purs où chaque signe renverrait, de manière univoque et intelligible, à une signification définie. En tant qu'il est rigoureusement constitué par des signes transparents, univoques et neutres, l'algorithme en serait l'idéal au sens où il semble n'avoir de valeur positive que par sa référence à un objet. Dégagé de toutes lacunes et impuretés, l'idéal d'un tel langage se limiterait à dénoter sans équivoque des faits et des idées qui nous rendraient possible un accès direct aux choses désignées. On aboutit ainsi à « un langage qui, en dernière analyse, nous délivrerait de lui-même en nous livrant aux choses. »¹¹ Ce rapport

⁸ Claude Lefort, « Avertissement », dans Maurice Merleau-Ponty : *La prose du monde*, Paris, Gallimard, 1992, p. XII.

⁹ Merleau-Ponty, « Éloge de la philosophie », dans : *Éloge de la philosophie et autres essais*, Paris, Gallimard, 1989, p. 58.

¹⁰ Étienne Bimbenet, *Nature et humanité. Le problème anthropologique dans l'œuvre de Merleau-Ponty*, Paris, Vrin, 2004, p. 223.

¹¹ Merleau-Ponty, « Fantôme d'un langage pur », dans : *La Prose du monde*, p. 8.

transparent et fixe se révèle pourtant problématique, car il n'est concevable que si l'on suppose une adéquation originaire entre les choses et le langage.¹² Or, « si le langage dit les choses en ce sens [...], ce serait parce que un décret divin accorde le mot à la chose ou qu'une pure pensée établit souverainement son sens vrai. »¹³

Selon Merleau-Ponty, le projet d'un langage universel s'affirme avant tout comme une tentative d'épuration des « équivocités » et des glissements de sens inhérents aux langues empiriques. Celles-ci entraveraient la possibilité même d'un langage qui serait en parfaite harmonie avec l'être. Le problème que soulève un tel projet est que l'on ne peut l'accomplir qu'à l'intérieur des limites que posent les langues empiriques. Le langage pur ne peut alors « rien [signifier] par lui-même, puisque tout ce qu'il exprime est prélevé sur un langage de fait et sur une *ominitudo realitatis*, que par principe, il n'embrasse pas. »¹⁴ Un combat s'engage alors contre le langage empirique et, plus spécifiquement, contre une reconnaissance de l'enracinement et des transformations historiques des langues : « on ne veut pas dépendre [des confusions du langage donné], on veut le refaire à la mesure de la vérité, le redéfinir selon la pensée de Dieu, recommencer à zéro l'histoire de la parole, ou plutôt arracher la parole à l'histoire. »¹⁵ Incapable de prendre acte de la sédimentation historique des langues, cette perspective nie du même coup toute possibilité de penser l'innovation linguistique. En effet, si le langage repose essentiellement sur des significations immuables, exhaustives et univoques, l'expression véritablement originale ne peut consister qu'à dévoiler ce qui habitait le langage depuis toujours.¹⁶ Par

¹² Frank Robert, *Phénoménologie et ontologie. Merleau-Ponty lecteur de Husserl et Heidegger*, Paris, L'Harmattan, 2005, p. 148.

¹³ *Ibid.*

¹⁴ Merleau-Ponty, « Science et expérience de l'expression », dans : *La prose du monde*, p. 25.

¹⁵ Merleau-Ponty, « Fantôme d'un langage pur », p. 10.

¹⁶ Kirk M. Besmer, *Merleau-Ponty's Phenomenology: The Problem of Ideal Objects*, Londres / New York, Continuum, 2007, p. 77.

conséquent, accepter l'idéal d'un langage pur entraîne une négation implicite du rapport qui se noue entre langage et histoire.

Il s'ensuit qu'une théorie du langage doit rendre compte de la dimension historique (le passé ainsi que le devenir) du langage. Or, ce projet soulève un autre problème, comme le démontre l'opposition de Merleau-Ponty à ce qu'il désigne comme le « nominalisme », c'est-à-dire une conception où « les mots ne portent rien que la somme des contresens et des malentendus qui les ont élevés de leur sens propre à leur sens figuré [...]. »¹⁷ Selon cette perspective, l'étymologie nous enseigne que le sens des mots dépend entièrement des transformations et des corruptions qui surviennent aléatoirement à travers le temps. Il s'ensuit que la possibilité même d'une rationalité inhérente au langage se trouve contestée dans la mesure où l'histoire linguistique est incapable de rendre compte d'une logique qui détermine les changements sporadiques et locaux au sein de la langue.¹⁸ L'histoire des langues se révèle alors à nous comme « un chaos d'événements et de transformations qui placent chaque langue particulière au plus loin d'une langue universelle. »¹⁹ Pensé en ces termes, le langage n'est rien d'autre que l'addition aléatoire de contingences historiques.

Merleau-Ponty soutient que si le langage n'est que la somme de discontinuités contingentes, alors « l'histoire du langage conduit au scepticisme [...], car elle fait apparaître chacun de ses moments comme un événement pur et s'enferme elle-même dans le moment où elle s'écrit. »²⁰ Si le langage ne maintient aucune cohérence à travers le temps, il devient alors invraisemblable de concevoir qu'il puisse instaurer une unité à n'importe quel moment ; la communication et la compréhension mutuelle deviennent

¹⁷ Merleau-Ponty, « Science et expérience de l'expression », p. 31.

¹⁸ Besmer, *op. cit.*, p. 77.

¹⁹ Bimbenet, *op. cit.*, p. 223.

²⁰ Merleau-Ponty, « Science et expérience de l'expression », p. 36.

alors impossibles. En d'autres termes, cette perspective du langage implique un refus « que la langue pourrait refléter une quelconque vision du monde : aucune cohérence, ontologique et *a fortiori* psychologique, ne peut venir sauver les phénomènes linguistiques. »²¹ Si l'on ne se concentre que sur l'évolution des faits linguistiques, on manque alors l'exigence de cohérence que suppose l'expérience de la communication et du sens, car, bien que les mots et les expressions que nous employons recoupent un passé chaotique et une ambiguïté indépassable, nous parvenons néanmoins à communiquer et à nous faire comprendre à partir de mots plus ou moins définis. Merleau-Ponty insiste au contraire sur le fait que, au moment même de sa réalisation, l'expérience du langage témoigne de la capacité du sujet parlant à établir une unité au sein de la langue afin de communiquer et de se faire comprendre. Dans l'expression, la langue n'apparaît plus simplement comme « le résultat d'un passé chaotique de faits linguistiques indépendants, mais [comme] un système dont tous les éléments concourent à un effort d'expression unique tourné vers le présent ou l'avenir, et donc gouverné par une logique actuelle. »²² Par conséquent, s'il faut renoncer aux illusions d'un langage pur qui réprouve la dimension historique des langues, il nous faut également rejeter l'option d'un historicisme radical qui exclut l'idée d'une unité historique, même provisoire, du langage.

§ 3. *L'historicité du langage : une logique dans la contingence*

Ces deux conceptions antinomiques auxquelles s'oppose Merleau-Ponty l'amènent à poser la question suivante : comment penser la possibilité d'une unité de la langue à la lumière de son inscription dans le hasard historique ? Autrement dit, comment « renoncer à la philosophie éternitaire sans tomber [dans] l'irrationalisme » ?²³ Pour

²¹ Bimbenet, *op. cit.*, p. 224.

²² Merleau-Ponty, « Sur la phénoménologie du langage », dans : *Signes*, Paris, Gallimard, 2001, p. 138.

²³ *Ibid.*, p. 33.

éviter ce piège, il faut démontrer que la logique et la contingence ne sont pas contradictoires :

le paradoxe est que l'histoire de la langue, si elle est faite de trop de hasards pour admettre un développement logique, ne produit rien, cependant, qui ne soit motivé [...]. [II] nous faut trouver dans l'histoire même, en plein désordre, ce qui rend pourtant possible le phénomène de la communication et du sens.²⁴

La difficulté surgit seulement lorsque le langage est considéré en tant qu'objet, c'est-à-dire en tant qu'il se donne de l'extérieur au sujet. En adoptant une perspective « objective » et externe au phénomène langagier, l'idéal d'un langage pur ainsi que la linguistique historique creusent un fossé qui nous interdit une compréhension adéquate du phénomène du langage et de sa relation au monde. Cette approche nous contraint à choisir entre deux extrêmes que l'on doit refuser : dans le cas du platonisme, un langage qui réifie la dimension historique, mais reflète parfaitement, et donc ne se distingue pas, des choses ou, dans le cas du nominalisme, un langage qui s'inscrit dans le tissu de l'histoire, mais qui se refuse du même coup un quelconque pouvoir de dénotation.²⁵

L'hypothèse de Merleau-Ponty est que, à partir d'une approche phénoménologique, on peut rendre compte des transformations historiques du langage sans pour autant basculer dans l'irrationalisme vers lequel conduit l'historicisme radical. Il s'agit de réexaminer le phénomène du langage de l'intérieur, c'est-à-dire selon la perspective du sujet parlant, car l'effort de communication démontre effectivement que « le langage se touche et se comprend lui-même [et] cela révèle qu'il n'est pas objet, qu'il est susceptible d'une reprise, qu'il est accessible de l'intérieur. »²⁶ Un tel projet exige une analyse du rapport qui se noue entre la logique unitaire que supposent l'expérience subjective du langage et les discontinuités contingentes dont témoigne l'histoire objective

²⁴ *Ibid.*, p. 32.

²⁵ Besmer, *op. cit.*, p. 78.

²⁶ Merleau-Ponty, « Science et expérience de l'expression », p. 35.

des faits linguistiques. Plus précisément, il s'agit d'inaugurer à côté de la linguistique historique une phénoménologie de la parole. Cette tentative de réconciliation s'inspire explicitement de la linguistique de Ferdinand Saussure, dont la théorie « nous reconduit plus sûrement au sujet parlant. »²⁷

§ 4. *Le sens comme « vide déterminé » : le signe diacritique et la parole expressive*

Ce projet phénoménologique se concrétise d'abord en vertu d'une réappropriation de la théorie du signe élaborée par la linguistique saussurienne. Le signe, nous enseigne Saussure, est avant tout diacritique : il s'agit moins d'une entité qui dénote directement un objet que d'un moyen de différencier l'ensemble des éléments qui composent la langue. Il s'ensuit que « les signes un à un ne signifient rien, que chacun d'eux exprime moins un sens qu'il ne marque un écart de sens entre lui-même et les autres ».²⁸ Le mot en lui-même n'est rattaché à aucune signification, celle-ci émerge seulement dans le rapport latéral qui se noue entre les mots et, plus précisément, dans l'écart que marquent les éléments du système de la langue. Autrement dit, le signe parvient à signifier seulement « en tant qu'il est traversé par un principe de variation qui n'apparaît jamais lui-même et au profit duquel les signes ne peuvent s'abolir puisque c'est de leur différence que ce principe tire son identité. »²⁹ Le pouvoir de signification du signe surgit ainsi de son rapport avec tous les autres signes. La langue doit alors être définie comme un agencement de différences, sans termes positifs, au sein duquel les signes se constituent dans leurs rapports de co-détermination. Dès lors, le signifiant ne peut être conçu qu'en vertu d'un accès indirect au signifié ; ce rapport ne peut être qu'oblique ou latéral dans la mesure où le sens émerge dans l'écart des signes. En ce sens, tel que

²⁷ *Ibid.*, p. 30.

²⁸ Merleau-Ponty, « Le langage indirect et les voix du silence », dans : *Signes*, p. 64.

²⁹ Renaud Barbaras, *De l'être du phénomène. Sur l'ontologie de Merleau-Ponty*, Grenoble, Éditions Jérôme Millon, 1991, pp. 72-3.

l'indique Renaud Barbaras, les signes signifient dans la mesure où ils sont traversés par un « principe d'équivalence » dont la puissance de rendre présent le sens résulte du fait que le signe est également la marque d'une absence.³⁰

Si l'aspect diacritique du signe exclut la possibilité d'un accès direct au sens, « l'idée même d'une expression adéquate, celle d'un signifiant qui viendrait couvrir exactement le signifié, celle enfin d'une communication intégrale sont inconsistantes. »³¹ Si la signification n'émerge que dans l'écart entre les signes, c'est-à-dire de façon latérale, le rapport du signe au sens est à la fois de proximité et de distance, de présence et d'absence.³² L'opération langagière est une entreprise paradoxale puisque, si le sens ne se manifeste que par le rapport des signes entre eux, le sens ne peut jamais entièrement s'épuiser dans leurs rapports. Cela témoigne de « [l'] 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. »³³ Nous ne disposons donc d'aucun langage qui préexisterait au langage donné ; nous n'avons accès à aucune table de correspondance à laquelle nous pouvons nous référer hors du langage. Le sens langagier ne peut donc se révéler que lorsque nous nous prêtons au mouvement même de différenciation, c'est-à-dire à l'acte de signification. Le langage est cet univers opaque qui ne signifie qu'en vertu d'un mouvement constant et auto-référentiel : « 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

³⁰ *Ibid.*, p. 73.

³¹ Merleau-Ponty : « Science et expérience de l'expression », p. 42.

³² Barbaras, *op. cit.*, p. 75.

³³ Merleau-Ponty, « Le langage indirect et les voix du silence », p. 69.

pli dans l'immense tissu du parler. »³⁴ C'est ainsi que le langage nous « dévoile lui-même ses secrets, [puisqu'il] est tout entier monstration. »³⁵

Le langage se réduit-il alors à un système de signes, à une structure au sein de laquelle nous sommes contraints à reproduire la logique qui l'anime ? Non. Tout au contraire, le mérite de Saussure selon Merleau-Ponty est précisément de rejeter les théories linguistiques antérieures qui réduisent le langage à la langue et, par conséquent, conçoivent l'activité signifiante comme le seul produit d'une logique objective et indépendante de l'initiative des sujets parlants. La valeur de la théorie saussurienne est de démontrer que la parole constitue une dimension du langage dont l'importance équivaut à celle de la langue. Le langage fonctionne ainsi en vertu d'une dynamique au sein de laquelle s'entrelacent la parole et la langue. La parole témoigne précisément de l'influence exercée par le sujet parlant au sein du langage : elle représente cette instance dont la fonction est d'opérer et d'activer le principe de différenciation interne au système de signes et, par conséquent, d'actualiser la puissance de signification implicite à la langue. Ainsi,

loin d'être un simple effet, [la parole] modifie et soutient la langue tout autant qu'elle est portée par elle [...]. La fameuse définition du signe comme « diacritique, oppositif et négatif » veut dire que la langue est présente au sujet parlant comme un système d'écarts entre signes et entre significations, que la parole opère d'un seul geste la différenciation dans les deux ordres.³⁶

La parole apparaît comme l'instance privilégiée par Merleau-Ponty au sein de cette dynamique. La différenciation entre les signes que sont les syllabes et les lettres n'est que le produit d'une première différenciation verbale, antérieure à celle qui s'établit entre les signes et la signification. Cette première couche du langage se situe au niveau des phonèmes qui « représentent la forme originale du signifier, [qui] nous font assister,

³⁴ *Ibid.*, p. 68.

³⁵ *Ibid.*, p. 69.

³⁶ Merleau-Ponty, « Le problème de la parole », dans : *Résumé de cours*, pp. 33-4.

au-dessous du langage constitué, à l'opération préalable qui rend simultanément possibles les significations et les signes discrets. »³⁷ L'entrecroisement de la parole et de la langue s'effectue dès l'expression des premiers sons, car « avec les premières oppositions phonématiques, [on] est initié à la liaison latérale du signe au signe comme fondement d'un rapport final du signe au sens. »³⁸ Nous parvenons ainsi à capter le principe de différenciation des signes et, par conséquent, le rapport des signes au sens, puisque l'expression des phonèmes relève du même principe : ils n'ont de sens que par leur inscription dans une chaîne verbale où chacun se constitue dans et par un mouvement d'opposition et de différenciation réciproque. S'il nous est alors possible de signifier à partir de la langue, ce n'est qu'en raison de ce pouvoir expressif inhérent à la parole, la condition sans laquelle nous ne pouvons nous plonger dans cet univers qu'est le langage.

Ces relations entre la parole et la langue nous permettent alors de comprendre davantage la dynamique du langage. Si la parole opère le principe de différenciation des signes, c'est qu'elle s'accomplit en relation avec les écarts qui émergent entre les signes, c'est-à-dire « les fils de silence dont elle est entremêlée » ; elle se prononce ainsi sur un « fond de silence qui ne cesse de l'entourer, sans lequel elle ne dirait rien. »³⁹ Cette présence indirecte à la signification est ce qui aime la parole. « La parole ne tire pas son sens *ex nihilo*, indique Merleau-Ponty, elle est toujours motivée », puisqu'elle s'accomplit comme geste linguistique en vertu d'une intentionnalité opérante.⁴⁰ Cette puissance opérante se manifeste dans l'intention de signifier : « la signification anime la parole comme le monde anime mon corps : par une sourde présence qui éveille mes

³⁷ Merleau-Ponty, « Science et expérience de l'expression », p. 47.

³⁸ Merleau-Ponty, « Le langage indirect et les voix du silence », p. 65.

³⁹ *Ibid.*, p. 75.

⁴⁰ Gary Brent Madison, *La phénoménologie de Merleau-Ponty. Une recherche des limites de la conscience*, Paris, Klincksieck, 1973, p. 132.

intentions sans se déployer devant elles.»⁴¹ Il ne s'agit ni d'une intentionnalité subjective, qui serait maîtresse d'elle-même (au sens d'une conscience pure intentionnelle), ni d'une opération instrumentale dirigée par une exigence extérieure à elle, puisque « les signes organisés ont leur sens immanent, qui ne relève pas du « je pense », mais du « je peux ». [Il s'agit d']un cas éminent de l'intentionnalité corporelle.»⁴² En effet, le signifié ne nous est accessible que sourdement avant l'expression de la parole ; ce n'est que par le geste linguistique que le sens est saisi et peut être possédé. Le sujet parlant est ainsi orienté par une intention de signifier, une intentionnalité opérante dont l'accomplissement précède toute représentation et prise de possession du signifié :

les mots, les tournures nécessaires pour conduire l'expression de mon intention significative ne se recommandent à moi quand je parle, que par ce que Humboldt appelait *innere Sprachform* [...], c'est-à-dire par un certain style de parole dont ils relèvent et selon lequel ils s'organisent sans que j'aie besoin de me les représenter.⁴³

L'intention significative s'institue alors pour Merleau-Ponty comme « un vide déterminé » que la parole cherche à combler par les mots de la langue.⁴⁴ L'expression, en tant qu'elle incarne un geste significatif, se constitue en vertu d'une dialectique au sein de laquelle la parole enveloppe la langue et inversement. Si la langue correspond à cet ensemble de signes dont la vertu est de différencier un geste linguistique d'un autre, la parole correspond quant à elle à cette puissance par laquelle la différenciation est réalisée et, du même coup, le potentiel significatif de la langue actualisé et déployé. Or, la langue enveloppe la parole puisque celle-ci ne peut réussir en aucun cas à totalement combler le vide situé au bord des signes ; si nous pouvons attribuer au sens une « transcendance » à l'égard des signes, ce n'est que dans la mesure où il est immanent à eux. Par conséquent,

⁴¹ Merleau-Ponty, « Sur la phénoménologie du langage », p. 145.

⁴² *Ibid.*, p. 144.

⁴³ *Ibid.*, p. 143.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 145.

la parole ne peut jamais définitivement épuiser la richesse des significations qui se rattachent à la langue. Au contraire, la parole entretient ce mouvement incessant d'actualisation que la langue revendique, car « une parole n'est véritablement parlante que lorsqu'elle le reste, et que la puissance qui l'anime engendre d'autres paroles encore. »⁴⁵ L'intention de signifier qui anime la parole ne représente que « l'excès de ce que je veux dire sur ce qui est ou ce qui a été déjà dit. »⁴⁶ Le langage se fait alors expression lorsqu'il accomplit l'intention de signifier en opérant une réorganisation des rapports établis entre signes et significations afin d'exprimer une signification inédite. Il s'agit, effectivement,

pour ce vœu muet qu'est l'intention significative, de réaliser un certain arrangement des instruments déjà signifiants ou des significations déjà parlantes [...] qui suscite chez l'auditeur le pressentiment d'une signification autre et neuve et inversement accomplisse chez celui qui parle ou qui écrit l'ancrage de la signification inédite dans les significations déjà disponibles.⁴⁷

L'expression, comme opération instituant une signification nouvelle, ne peut donc surgir du néant. L'incomplétude de toute expression que suppose l'intention signifiante – en tant qu'excès du signifiant sur le signifié ou vide déterminé qui aime toute parole – appelle une suite où chaque expression est motivée par la prétention d'énoncer complètement ce qui relevait jusque-là de l'ordre du silence ou des significations latentes que contenaient les expressions antérieures. Or, cette visée est irréalisable dans la mesure où la parole ne peut en aucun cas surmonter le silence constitutif (les écarts entre les signes) qui l'habite.

Pour le dire autrement, le phénomène d'expression, tel que le décrit Merleau-Ponty, doit être compris comme le résultat d'une dialectique au sein de laquelle s'entrelacent constamment deux niveaux : le langage parlant et le langage parlé. Le

⁴⁵ Bimbenet, *op. cit.*, p. 228.

⁴⁶ Merleau-Ponty, « Sur la phénoménologie du langage », p. 145.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 146.

langage parlé désigne l'enveloppement de la parole par la langue, c'est-à-dire la sédimentation au sein du langage de toutes les expressions antérieures qui rendent possible l'avènement d'expressions neuves. Il correspond à l'ensemble des significations acquises et qui, autrefois expressives et inédites, ont été intégrées au langage commun. Ces significations « sont devenues disponibles quand elles ont, en leur temps, été *instituées* comme significations auxquelles je puis avoir recours, que j'ai, – par une opération expressive de même sorte. »⁴⁸ Inversement, le langage parlant (la parole véritablement expressive) désigne l'enveloppement de la langue par la parole en tant que celle-ci manifeste sa puissance en actualisant la différenciation au sein de la langue. Or, tel que nous l'avons indiqué, la parole ne peut en arriver à une expression qui épuiserait ce mouvement, c'est-à-dire faire l'économie de l'ensemble des significations latentes que contient la langue, puisque le fonctionnement même du langage suppose l'écart et le silence. En fait, la parole expressive est condamnée à réanimer inlassablement le mouvement de l'expression en l'actualisant.

Si la parole se révèle comme l'instance privilégiée au sein de ce rapport, c'est qu'elle incarne l'intention signifiante qui opère le geste de différenciation à l'origine de l'expression. L'avènement d'un sens nouveau ne peut surgir que dans l'actualisation de la langue réalisée par la parole. Portée par une intention de signifier, l'expression individuelle est alors indissociable du mouvement qui la porte, c'est-à-dire l'opération par laquelle advient un sens inédit.⁴⁹

Il y a pour les expressions déjà acquises, explique Merleau-Ponty, un sens direct, qui correspond point par point à des tournures, des formes, des mots institués. Mais le sens des expressions en train de s'accomplir ne peut être de cette sorte : c'est un sens latéral ou oblique, qui fuse entre les mots, – c'est une autre manière de secouer l'appareil du langage ou du récit pour lui arracher un sens neuf.⁵⁰

⁴⁸ *Ibid.*, p. 147 [Italiques dans le texte].

⁴⁹ *Ibid.*

⁵⁰ Merleau-Ponty, « Le langage indirect et les voix du silence », p. 75.

Ce que semble révéler le phénomène de l'expression langagière à Merleau-Ponty est une « découverte de l'historicité infinie du sens, [...] une infinité ouverte, non totalisable ».⁵¹ Le sens aime la parole comme un horizon, un manque qui ne peut jamais être pleinement comblé, mais seulement assumé par un mouvement infini que réactive et relance chaque effort d'expression. Il faut maintenant mettre en lumière cette dynamique par laquelle la parole fait advenir un sens inédit en actualisant les potentialités significatives du langage en tant que celui-ci se présente comme sédimentation d'expressions antérieurement formulées.

§ 5. *Le langage se faisant histoire*

Comment peut-on mettre en relation le mouvement de l'expression avec les hasards historiques dont traite la linguistique ? La linguistique de Saussure, en distinguant la synchronie de la diachronie, la parole de la langue, nous permet précisément d'entrevoir la manière par laquelle le langage se constitue, dans le moment même de l'expression, en une totalité qui intègre et dépasse le chaos historique porté par la langue. C'est pour cette raison que pour Merleau-Ponty, « Saussure a l'immense mérite d'accomplir la démarche qui libère l'histoire de l'historisme et rend possible une nouvelle conception de la raison. »⁵²

Considérons d'abord la langue selon la perspective de son développement historique, c'est-à-dire selon la *diachronie*. Elle semble nous fournir d'innombrables exemples de transformations et de glissements sémantiques. Cependant, l'histoire de la langue dont l'objet est la généalogie sémantique des mots ne nous renseigne aucunement sur l'usage et la signification actuels de ces mots. Le présent du langage ne peut donc se réduire « aux fatalités léguées par le passé [...] qui la ferait apparaître, à la limite, comme

⁵¹ Barbaras, *op. cit.*, p. 74.

⁵² Merleau-Ponty, « Science et expérience de l'expression », p. 34.

un chaos d'événements ».⁵³ Il semble que l'usage présent du langage, c'est-à-dire le langage considéré selon la *synchronie*, témoigne de l'institution d'un ordre ou d'une totalité dans l'acte de la parole, rendant possibles à la fois la communication et la communauté linguistique. Selon la perspective de la parole, on s'aperçoit donc que le langage ne peut se limiter à un simple chaos d'événements dépourvu d'unité, c'est-à-dire à une somme de contingences historiques. En effet, l'intention de signifier ne peut s'accomplir qu'en vertu de la capacité du sujet parlant à instituer, par l'expression, une logique dans laquelle les accidents historiques sont repris et dépassés, de telle sorte qu'une unité significative est actualisée au sein de la langue. La synchronie de la parole enveloppe en ce sens la diachronie de la langue, la perspective subjective recoupe la perspective objective, puisqu'on « ne peut en réalité faire l'économie du point de vue du sujet qui, à chaque moment, parle cette langue et dépasse de fait les accidents que l'histoire y a incorporés. »⁵⁴

Cette conception de la parole comme synchronie, c'est-à-dire la manière dont l'expression parvient à assumer et à dépasser les accidents historiques de la langue, témoigne d'une logique propre au langage qui transcende du même coup l'usage actuel qui en est fait. En effet, si « le passé du langage a commencé par être présent, la série des faits linguistiques fortuits que la perspective objective met en évidence s'est incorporée à un langage qui, à chaque moment, était un système doué d'une logique interne. »⁵⁵ Si chacune des phases de la synchronie suppose une unité, il faut alors admettre que le langage, dans son développement historique, doit également constituer une unité au-delà de ces phases singulières. En d'autres termes, « si donc, considéré selon une coupe

⁵³ *Ibid.*, p. 33.

⁵⁴ Barbaras, *op. cit.*, p. 76.

⁵⁵ Merleau-Ponty, « Sur la phénoménologie du langage », p. 140.

transversale, le langage est système, il faut aussi qu'il le soit dans son développement. »⁵⁶ Bien que Saussure tente de maintenir une séparation stricte entre la diachronie et la synchronie, Merleau-Ponty assume pour sa part le projet élaboré par ses successeurs tels que Gustave Guillaume qui reconnaissent la nécessité de penser un principe de médiation rendant possible une unité historique au-delà des moments singuliers du langage. Ainsi, lorsqu'elle se déploie dans le présent, l'expression articule et transcende les glissements sémantiques du passé et ouvre sur un avenir dans la mesure où elle ne peut parvenir en aucun cas à épuiser le mouvement dans et par lequel elle se réalise. Alors, « chaque passé [est] un présent tourné vers l'avenir »⁵⁷, puisqu'il est nécessaire d'attribuer à chaque phase diachronique de la langue une loi d'équilibre qui oriente et enveloppe le développement de la diachronie sans toutefois l'annuler.⁵⁸

Cette unité historique ne doit pas être confondue avec l'idée d'une raison transcendante ou d'une logique systémique puisqu'elle s'institue par et dans l'intention signifiante des sujets parlants, elle « transcende le présent et ressaisit le passé à la fois comme moyen et annonce d'un avenir. »⁵⁹ L'unité inhérente au langage ne peut donc être dissociée de chacun de ses moments, c'est-à-dire des actes singuliers qu'elle oriente. En même temps, cette unité est conditionnée et animée par l'extérieur du langage et par les contingences événementielles.⁶⁰ En effet, « si, considéré selon une coupe longitudinale, le langage comporte des hasards, il faut que le système de la synchronie à chaque moment comporte des fissures où l'événement brut puisse venir s'insérer. »⁶¹ La diachronie, à son tour, doit envelopper la synchronie. Si la parole se dégage toujours d'un langage qui

⁵⁶ *Ibid.*

⁵⁷ Merleau-Ponty, « Science et expérience de l'expression », p. 34.

⁵⁸ Barbaras, *op. cit.*, p. 77.

⁵⁹ *Ibid.*

⁶⁰ *Ibid.*

⁶¹ Merleau-Ponty, « Sur la phénoménologie du langage », p. 140.

comporte par principe un certain degré d'opacité, cela implique que l'expression ne peut jamais parvenir à l'expression absolue, c'est-à-dire se confondre avec l'exprimé. Cette opacité fait en sorte que le langage ne peut être entièrement à l'abri de la facticité et des contingences que constituent les glissements sémantiques. C'est ainsi que « l'extériorité entre les actes de parole fait retour au sein même de chaque parole »⁶², car, à la manière de l'expression singulière qui ne peut faire l'économie du vide institué par l'écart entre les signes, l'unité historique que constitue la parole ne peut se dissocier de l'extériorité de l'événement et du mouvement de l'expression. Si le langage contient des lacunes ou des zones de faiblesses que l'intention de signifier se propose de reprendre et de dépasser, cette intention n'est possible que si elle est animée et traversée par la facticité des événements contingents.

La langue est tout hasard et toute raison, explique Merleau-Ponty, parce qu'il n'est pas de système expressif qui suive un plan et qui n'ait son origine dans quelque donnée accidentelle, mais aussi pas d'accident qui devienne instrument linguistique sans que le langage ait insufflé en lui la valeur d'une nouvelle manière de parler, en le traitant comme exemple d'une « règle » future qui s'appliquera à tout un secteur de signes.⁶³

L'intention de signifier n'est alors envisageable que dans ce mouvement où s'entremêlent à la fois contingence et avènement du sens. C'est pour cette raison que Merleau-Ponty nous incite à concevoir le langage « comme un équilibre en mouvement ». ⁶⁴ Si une parole doit ressembler à d'autres paroles afin d'être comprise, elle ne doit pas leur être identique à un point tel qu'elle nous apparaisse indistincte. Le pouvoir d'expression d'une parole tient donc au fait qu'elle se détache des expressions semblables, qu'en raison de son originalité elle se dissocie de celles qui l'ont précédée. L'expression se révèle alors un geste paradoxal : « c'est une opération qui tend à sa propre destruction puisqu'elle se supprime à mesure qu'elle s'accrédite, et s'annule si elle

⁶² Barbaras, *op. cit.*, p. 77.

⁶³ Merleau-Ponty, « Science et expérience de l'expression », p. 50.

⁶⁴ Merleau-Ponty, « Sur la phénoménologie du langage », p. 140.

ne s'accrédite pas. »⁶⁵ L'idée d'une expression définitive est inconcevable puisque son incomplétude est justement ce qui la rend possible et opérante. Par principe, le langage est donc traversé par une exigence d'expressivité : « les langues ne sont si sensibles aux interventions de l'histoire générale et à leur propre usure que parce qu'elles sont secrètement affamées de changements qui leur donnent le moyen de se rendre expressives à nouveau. »⁶⁶ Ainsi, l'intention de signifier reprend et dépasse les accidents linguistiques de la langue en instaurant, à chaque moment de l'expression, une unité significative. Or, ce système est provisoire puisque le mouvement de l'expression, bien qu'il institue un équilibre en reprenant les accidents linguistiques, appelle au déséquilibre et à la facticité : « [l'intention de signifier] s'assoupit à mesure qu'elle s'accomplit ; pour que son vœu se réalise, il faut qu'il ne se réalise pas tout à fait ». ⁶⁷

La synchronie n'étant qu'une coupe transversale sur la diachronie, l'unité que l'expression institue n'est donc jamais définitive. « Le système qui est réalisé en elle, explique Merleau-Ponty, n'est jamais tout en acte, il comporte toujours des changements latents ou en incubation, il n'est jamais fait de significations absolument univoques ». ⁶⁸ Motivée par la diachronie, l'unité de l'expression ne peut jamais parfaitement surmonter les effets de l'extériorité et l'écart entre les signes à partir desquels elle se réalise. Tel que l'indique Renaud Barbaras, l'expression incarne précisément une dynamique historique qui tend vers un surcroît d'expressivité ; c'est par ce mouvement que le sens advient et se réactive par la suite dans une nouvelle intention de signifier. Dès lors, « l'expression n'utilise pas l'histoire, elle se fait histoire. » ⁶⁹

⁶⁵ Merleau-Ponty, « Science et expérience du langage », p. 51.

⁶⁶ *Ibid.*

⁶⁷ *Ibid.*

⁶⁸ Merleau-Ponty, « Sur la phénoménologie du langage », p. 141.

⁶⁹ Barbaras, *op. cit.*, p. 78.

L'acte d'expression incarne donc un mouvement historique : il institue une unité dans le présent qui reprend et dépasse les unités du passé tout en étant traversé par des changements opérants et des événements extérieurs qui appellent à un avenir. Nous pouvons ainsi concevoir le langage comme « l'histoire des synchronies successives »⁷⁰, car « passé, présent et avenir apparaissent comme moments d'une unité, et l'histoire comme la trace visible d'un pouvoir qu'elle n'annule pas. »⁷¹ Le langage est porteur d'un sens historique, orienté, mais non déterminé catégoriquement dans la mesure où il s'institue au contact de la contingence des événements. C'est là, certes « une nouvelle conception du langage, qui est maintenant logique dans la contingence, système orienté, et qui pourtant élabore toujours des hasards, reprise du fortuit dans une totalité qui a un sens, logique incarnée. »⁷²

Si l'expérience de la parole est inscription dans le tissu historique du langage, l'expression se manifeste alors comme ce pouvoir qui rend possible un accès aux événements et aux synchronies antérieurs. La proximité au langage présent, c'est-à-dire à la synchronie actuelle, se révèle également présence à tous les autres présents du système d'expression. Ainsi, les événements et les états de la langue d'une époque antérieure nous apparaissent significatifs en raison de notre appartenance à un même système d'expression et à cette exigence commune qui consiste à signifier notre expérience incarnée. Aussi, « la subjectivité inaliénable de ma parole me rend[-t-elle] capable de comprendre ces subjectivités éteintes dont l'histoire objective ne me donnait que les traces. »⁷³ Le langage se révèle ainsi comme un univers symbolique au sein duquel la

⁷⁰ Merleau-Ponty, « Sur la phénoménologie du langage », p. 142.

⁷¹ Merleau-Ponty, « Science et expérience du langage », p. 50.

⁷² Merleau-Ponty, « Sur la phénoménologie du langage », p. 142.

⁷³ Merleau-Ponty, « Science et expérience du langage », p. 36.

sédimentation de significations et les opérations expressives qui s'en dégagent nous rendent présents les autres, la pensée et le monde à travers le temps.

§ 6. *Le langage comme intermonde*

Le sens inexprimé se trouve selon Merleau-Ponty inscrit de manière latente dans le tissu du langage, mais cette présence muette n'implique aucunement l'avènement d'une expression nécessaire. L'expression s'accomplit comme une logique vivante dans la mesure où elle s'institue et se révèle dans le moment même de sa réalisation. L'avènement du sens ne peut donc s'accomplir que dans l'effort d'expression qui assume les possibilités offertes par le langage actuel, c'est-à-dire en reprenant la langue et les expressions sédimentées et en actualisant les significations latentes qui s'y situent à titre de présence sourde. Le sujet parlant ne constitue donc pas le langage ; il l'assume et le transforme en activant son potentiel de signification dans l'intention de la parole. Le langage présent est en ce sens un patrimoine transmis par les subjectivités parlantes qui ont autrefois existé. Il est un projet historique dans la mesure où la réactivation de cet héritage sollicite paradoxalement et nécessairement un dépassement et un accomplissement. Le langage transcende ainsi les sujets parlants, tout en ne pouvant exister que par eux et, plus précisément, par leurs efforts d'expression. Bien que « tout sujet naît dans un langage et hérite sa capacité symbolique sans l'avoir jamais constituée », l'exigence d'expressivité qui sous-tend la parole revendique indissociablement une réappropriation et une transformation de la logique de ce système symbolique.⁷⁴

Considéré comme système symbolique ou selon la synchronie, le langage représente alors un phénomène intersubjectif. Certes, « nous empiétons l'un sur l'autre en

⁷⁴ Madison, *op. cit.*, p. 137.

tant que nous appartenons au même monde culturel, et d'abord à la même langue, et que mes actes d'expression et ceux d'autrui relèvent de la même institution. »⁷⁵ En fait, c'est par la parole expressive, le langage parlant, qu'il y a véritable communication avec autrui et, par conséquent, reconnaissance authentique. Notre appartenance commune à une langue instituée suppose avant tout l'exercice de la parole expressive en tant que celle-ci représente ce pouvoir qui nous enseigne le mouvement du sens. La simple capacité du sujet parlant d'instituer un sens nouveau représente la condition nécessaire qui rend possible l'accueil et la compréhension de la langue instituée et, par conséquent, l'appartenance à une communauté linguistique. En effet, afin que nous puissions nous inscrire dans le langage commun,

il faut que [la parole] enseigne elle-même son sens, et à celui qui parle et à celui qui écoute, il ne suffit pas qu'elle signale un sens déjà possédé de part et d'autre, il faut qu'elle le fasse être, il lui est donc essentiel de se dépasser comme geste, elle est le geste qui se supprime comme tel et se dépasse vers un sens.⁷⁶

Le langage brouille ainsi la distinction entre le soi et l'autre : bien que par la parole, et plus précisément, par le style et le ton employé, le sujet parlant affirme son autonomie, il demeure toutefois tributaire du langage commun et l'expression individuelle qu'il accomplit ne peut se réaliser qu'en visant la communauté linguistique.⁷⁷ L'expression représente cette opération proprement individuelle qui, du même coup, converge toujours vers autrui. La parole véritablement expressive parvient donc à instituer une médiation entre le singulier et l'universel : elle réalise un universel par et dans lequel les sujets parlants se rejoignent, un mouvement qui n'annule pas pour autant la dimension proprement singulière et individuelle de l'expression. Certes :

[la parole expressive] est ce que j'ai de plus propre, ma productivité, et cependant, elle n'est tout cela que pour en faire du sens et le communiquer ; l'autre, qui écoute et comprend, me rejoint dans ce que j'ai de plus individuel : c'est comme si l'universalité

⁷⁵ Maurice Merleau-Ponty, « La perception d'autrui et le dialogue », dans : *La prose du monde*, p. 194.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 196.

⁷⁷ Merleau-Ponty, « Éloge de la philosophie », p. 56.

du sentir [...] cessait enfin d'être universalité pour moi, et se redoublait enfin d'une universalité reconnue.⁷⁸

Il faut alors concevoir le langage comme une logique incarnée ou un « esprit collectif ». Il ne s'agit pas simplement d'assumer passivement la langue instituée ; le langage n'a de pérennité que par l'usage expressif qu'en font les sujets parlants. Cette reprise appelle nécessairement à des transformations par lesquelles les sujets parlants tentent de dépasser les faiblesses inhérentes à leur système linguistique en vertu d'une exigence qui tend toujours davantage vers un accroissement de communication et d'expressivité. Si l'on peut qualifier de *logos* le langage, nous devons insister, à la manière de Merleau-Ponty, sur le fait qu'il s'agit d'un « esprit aveugle », car « la force motrice du langage – le facteur qui assure son existence et son devenir – n'est pas un Esprit ou une Raison en soi, mais des *hommes* et, plus particulièrement, leur *besoin* de s'exprimer et de communiquer. »⁷⁹ Ainsi, l'appartenance à la communauté linguistique et l'avènement de l'intersubjectivité ne procèdent pas seulement d'une assimilation du langage institué, elles s'accomplissent dans l'acte de la communication expressive et sollicite également la transformation de l'appareil signifiant commun à tous. La parole se révèle alors comme cette action, cette *praxis*, par laquelle une communauté linguistique est établie. Elle institue précisément ce lieu de communication et de compréhension mutuelle qui appelle à un projet commun soutenu par des gestes linguistiques. Par conséquent, « l'opération expressive et en particulier la parole, prise à l'état naissant, établit une situation commune qui n'est plus seulement communauté d'être mais communauté de *faire*. »⁸⁰

⁷⁸ Merleau-Ponty, « La perception d'autrui et le dialogue », p. 197.

⁷⁹ Madison, *op. cit.*, p. 141.

⁸⁰ Merleau-Ponty, « La perception d'autrui et le dialogue », p. 195 [Italiques dans le texte].

La littérature incarne selon Merleau-Ponty cet exemple privilégié qui dévoile l'accomplissement de l'intersubjectivité dans le mouvement de l'expression. L'écrivain vise l'expression, non par l'intermédiaire d'un lexique qui lui est intérieur, mais en reprenant le langage acquis et en le réorganisant dans le but d'en faire jaillir un sens nouveau. C'est ce que montre l'expérience de la lecture. En lisant un livre, j'apporte ma connaissance du langage et mon expérience personnelle. La lecture suppose un ensemble d'acquis linguistiques et de significations par lesquels il m'est possible de m'entretenir avec l'écrivain. Dès que je suis plongé dans la lecture, l'écrivain s'installe dans mon monde en utilisant les signes qui me sont familiers. Or, le mouvement de l'expression se révèle au moment où l'écrivain s'empare de ces signes qui nous sont communs et leur fait subir une « torsion » par laquelle une nouvelle architecture de signes est édifiée, de telle sorte qu'un sens inédit se trouve exprimé. Ainsi, l'écrivain « m'a fait croire justement que nous étions sur le terrain déjà commun des significations acquises et disponibles [...]. Puis [...] il a détourné les signes de leur sens ordinaire, et ils m'entraînent comme un tourbillon vers cet autre sens que je vais rejoindre. »⁸¹

Cet exemple nous révèle précisément la dialectique qui s'institue entre le langage parlé et le langage parlant, l'avènement du sens qui surgit dans la lecture n'étant possible qu'à condition de maîtriser le langage commun, c'est-à-dire l'ensemble des rapports qui se nouent entre signes et significations disponibles aux sujets parlants. La parole de l'écrivain est expressive au sens où elle produit une réorganisation de ces rapports, rendant ainsi possible l'émergence d'un sens nouveau. L'avènement du sens correspond alors à ce « moment [...] où le rapport se renverse, où le livre prend possession du lecteur. »⁸² L'accueil d'un sens inédit dans le dialogue tout comme dans la lecture brouille alors la distinction stricte entre le soi et l'autre, car la parole expressive, en

⁸¹ Merleau-Ponty, « Science et expérience de l'expression », pp. 18-9.

⁸² *Ibid.*, p. 20.

formulant un sens inédit, accomplit une ouverture vers l'altérité. La signification nouvelle est d'abord reçue par autrui comme ce qui relève à la fois de l'ordre du sens et du non-sens. Or, bien qu'elle se dégage d'abord d'un ensemble de significations partagées, elle paraît initialement étrange dans la mesure où elle implique un déséquilibre et une réorganisation des rapports entre signes et significations. Si l'intention significative d'autrui est toutefois accueillie et reprise, ce sens inédit apparaît alors comme une « déformation cohérente », c'est-à-dire comme une autre perspective qui se dégage de – et ensuite s'inscrit dans – la situation commune que partagent les sujets parlants. La parole expressive rompt alors le « silence » qui se pose entre moi et autrui en établissant une situation commune qui passe par l'entrelacement du même et de l'autre :

nous nous rencontr[ons], non plus dans ce que nous avons de semblable, mais dans ce que nous avons de différent, et ceci suppose une transformation de moi-même et d'autrui aussi bien : il faut que nos différences ne soient plus comme des qualités opaques, il faut qu'elles soient devenues sens.⁸³

Le phénomène de la parole expressive semble ainsi remettre en cause la dichotomie classique du sujet et de l'objet en ce sens que « l'accouplement » du langage suppose l'entrelacement du soi et de l'altérité : la parole « abolit les limites du mien et du non-mien et fait cesser l'alternative de ce qui a sens pour moi de ce qui est non-sens pour moi, de moi comme sujet et d'autrui comme objet. »⁸⁴ Il s'ensuit aussi que la pensée et le monde ne peuvent plus être envisagés selon l'opposition de la conscience et de l'objet si « le langage vivant est cette concrétion de l'esprit et de la chose qui fait difficulté. »⁸⁵

L'opposition de Merleau-Ponty aux conceptions classiques du langage s'affirme particulièrement contre une manière particulière d'envisager le rapport du langage à la pensée. Selon ces conceptions, le signe serait porteur d'une signification en vertu d'un

⁸³ Merleau-Ponty, « La perception d'autrui et le dialogue », p. 198.

⁸⁴ *Ibid.*

⁸⁵ Merleau-Ponty, « Éloge de la philosophie », p. 56.

acte de dénotation par lequel la pensée l'investit d'un sens. Dès lors, le rôle du langage se limiterait simplement à traduire une pensée sous la forme d'une expression verbale ou écrite. Or, Merleau-Ponty, à partir de la conception saussurienne du signe et de sa propre théorie de l'expression, récuse une telle interprétation de la relation entre la pensée et le langage. Si le signe se rapportait à la signification de manière transparente, la parole n'aurait aucune vertu, l'expression ne nous révélerait que ce qui est depuis toujours pensé ou contenu dans le langage. Ainsi :

dire, ce n'est pas mettre un mot sous chaque pensée : si nous le faisons, rien ne serait jamais dit, nous n'aurions pas le sentiment de vivre dans le langage et nous resterions dans le silence, parce que le signe s'effacerait aussi devant un sens qui serait le sien et que la pensée ne rencontrerait jamais que des pensées : celle qu'elle veut exprimer, et celle qu'elle formerait d'un langage tout explicite.⁸⁶

L'intention de signifier est ainsi hantée par le sens plutôt qu'elle ne le possède ; le sens inédit ne peut advenir que par ce mouvement pré-thétique par lequel le sujet parlant révèle le sens tout en l'exprimant. C'est la raison pour laquelle Merleau-Ponty insiste sur le fait que la parole expressive – le pouvoir qui consiste à réorganiser les signes et à en dégager un nouveau sens – relève du « je peux » plutôt que du « je pense ». Or, si le sens ne surgit que latéralement par une pré-possession intentionnelle, « si la thématization du signifié ne précède pas la parole, c'est qu'elle est en le résultat. »⁸⁷ En ce sens, le langage ne doit pas être envisagé comme une entrave à la pensée puisque le sens qui surgit de l'opération expressive s'accompagne d'une prise de possession par la pensée. En fait, la puissance du langage consiste à accomplir « 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. »⁸⁸ Ainsi, « il n'y a pas de différence pour [la conscience] entre

⁸⁶ Merleau-Ponty, « Le langage indirect et les voix du silence », p. 71.

⁸⁷ Merleau-Ponty, « Sur la phénoménologie du langage », p. 146.

⁸⁸ *Ibid.*, p. 144.

l'acte de s'atteindre et l'acte de s'exprimer. »⁸⁹ La pensée participe à ce mouvement par lequel la parole fait advenir une signification, car « le langage signifie quand, au lieu de copier la pensée, il se laisse défaire et refaire par elle. »⁹⁰ La parole et la pensée ne doivent donc pas être considérées comme deux ordres distincts : dans l'intention de signifier, la pensée se fait parlante et la parole se fait pensante, car « si le sens n'est qu'un certain écart entre les signes, la signification un même écart entre les significations, la pensée et la parole se recouvrent comme deux reliefs. »⁹¹ L'intention significative s'insère donc dans un mouvement où la parole et la pensée se chevauchent, sans qu'aucun des éléments ne puisse se dissoudre dans une union positive.

Ainsi, le langage ne peut se réduire à un simple instrument de dénotation. Il se manifeste et s'institue plutôt comme univers symbolique, car, dans et par son usage, il nous révèle indirectement une signification par et dans laquelle autrui, la pensée et le monde s'entrelacent. C'est « ce qui fait de lui un pouvoir spirituel », car en nous engageant dans son mouvement, « 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. »⁹² La littérature témoigne précisément de ce pouvoir par laquelle la parole expressive parvient à nous « faire voir » le monde. En fait, « le roman comme compte rendu d'événements, comme énoncé d'idées, thèses ou conclusions, comme signification manifeste ou prosaïque, et le roman comme opération d'un style, signification oblique ou latente, sont dans un simple rapport d'homonymie. »⁹³ Le langage comme mouvement de signification et moyen de dénotation du réel ne peuvent être dissociés, car la parole est plus qu'un simple moyen de désignation, « elle a en elle-même sa règle d'emploi, sa morale, sa vue

⁸⁹ Merleau-Ponty, « Science et expérience de l'expression », p. 26.

⁹⁰ Merleau-Ponty, « Le langage indirect et les voix du silence », p. 72.

⁹¹ Merleau-Ponty, « Préface », dans : *Signes*, p. 35.

⁹² Merleau-Ponty, « Le langage indirect et les voix du silence », p. 70.

⁹³ *Ibid.*, p. 124.

du monde ».⁹⁴ Par conséquent, le langage n'est pas cet univers qui nous coupe du monde ; l'expression vise et nous rend présentes les choses, puisqu'elle constitue ce pouvoir qui insuffle aux choses un sens par lequel se dégage une perspective sur le monde. Il faut concevoir ainsi l'avènement du sens qui se réalise dans le langage littéraire ainsi que dans toute parole expressive comme « une *déformation cohérente* imposée au visible »⁹⁵, au sens où « il s'agit, dans l'expression, de réorganiser les choses dites, de les affecter d'un nouvel indice de courbure, de les plier à un certain relief de sens. »⁹⁶

Il est nous dès lors possible d'affirmer que le langage apparaît chez Merleau-Ponty comme un « intermonde », une sphère symbolique et intersubjective, où autrui, la pensée et le monde « se font » présents. Le phénomène du langage trouble par principe les dichotomies classiques de l'esprit et de la chose, du sujet et de l'objet, de l'individu et de la communauté. Dans le phénomène du langage, tous ces éléments n'existent et n'ont de puissance que par leur entrelacement dans un « système ». Il ne s'agit pas d'un système au sens structuraliste, mais plutôt d'une institution symbolique dont l'origine et le mouvement reposent sur l'initiative des sujets parlants. À la manière de « l'humus signifiant » de Sartre, Merleau-Ponty nous indique que chaque parole institue un monde culturel puisqu'elle correspond à cet « acte unique par lequel l'homme parlant se donne un auditeur, et une culture qui leur soit commune. »⁹⁷ Cette ouverture à autrui est également ouverture à soi puisque la parole expressive nous introduit à des perspectives étrangères. Le sens inédit qui se dégage de l'intention de signifier peut alors s'insérer dans la culture qui nous est commune et, du même coup, modifier les significations disponibles qui nous servent d'instruments culturels. Cette nouvelle signification qui

⁹⁴ *Ibid.*

⁹⁵ *Ibid.*, p. 126 [Italiques dans le texte].

⁹⁶ Merleau-Ponty, « Préface », p. 34.

⁹⁷ Merleau-Ponty, « La perception d'autrui et le dialogue », p. 196.

surgit d'une intention de signifier personnelle s'avère alors capable de transformer l'appareil signifiant et de potentiellement affecter la perspective du monde de tous les membres de la même culture. La parole expressive participe ainsi à l'institution d'un intermonde culturel dans la mesure où elle reprend et dépasse les opérations expressives et les significations sédimentées qui forment la culture. Par la suite, l'opération expressive et son sens se sédimentent et constitueront un point d'avènement pour les expressions à venir. Ainsi, le sens particulier « sollicite et fait converger toutes les vies connassantes et à ce titre instaure et restaure un "Logos" du monde culturel. »⁹⁸

L'expression d'une signification nouvelle se révèle alors comme une institution qui demeure un « présent vivant » ; l'expérience du sens inaugure un champ de signification qui appelle à des reprises et à des transformations au sein de la culture. Par l'opération expressive, nous nous installons alors dans le champ de la vérité qui, « théoriquement impossible, ne se connaît que par la praxis qui la *fait*. »⁹⁹ Dans l'acte de signifier, « quelque chose a été fondé en signification, une expérience a été transformée en son sens, est devenue vérité. La vérité est un autre nom de la sédimentation, qui elle-même est la présence de tous les présents dans le nôtre. »¹⁰⁰ L'expérience de la vérité implique une tradition linguistique au sein de laquelle nous nous engageons. Il ne s'agit pas d'une simple reprise des perspectives qu'ont établies les opérations expressives antérieures, car chaque nouvelle opération actualise les possibilités de sens inhérentes à l'appareil signifiant et libère en elles de nouvelles perspectives sur le monde qui confirment et approfondissent notre expérience. En fait, l'opération d'expression dégage un sens de ce qui cherchait à être dit dans notre expérience et institue une vérité qui demeure vivante ou, du moins, signifiante en appelant à d'autres expressions qui

⁹⁸ Merleau-Ponty, « Sur la phénoménologie du langage », p. 157.

⁹⁹ *Ibid.*, p. 155 [Italiques dans le texte].

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 156.

renchérissent sur elles ou à d'autres vérités qui aspirent au dépassement et à la plénitude.

Merleau-Ponty explique que :

nos opérations expressives d'à présent, au lieu de chasser les précédentes, de leur succéder et de les annuler simplement, les sauvent, les conservent, les reprennent en tant qu'elles contenaient quelque vérité, et le même phénomène se produit à l'égard des opérations expressives d'autrui, qu'elles soient anciennes ou contemporaines [...]. Dire qu'il y a une vérité, c'est dire que, lorsque ma reprise rencontre le projet ancien ou étranger et que l'expression réussie délivre ce qui était captif dans l'être depuis toujours, dans l'épaisseur du temps personnel et interpersonnel s'établit une communication intérieure par laquelle notre présent devient la vérité de tous les autres événements connaisseurs.¹⁰¹

Or, chaque intention de signifier est animée par ce vœu de manifestation totale et de récupération du monde qui cherche à combler les silences qu'ont laissés les paroles antérieures. Il s'agit toutefois d'une visée dont la réalisation s'avère impossible puisque l'acte de signifier et le signifié ne peuvent en aucun cas se confondre. Cette prétention à exprimer l'absolu que reprend à son compte chaque parole expressive est néanmoins nécessaire puisqu'elle atténue l'intention de signifier sans en annuler le mouvement. Ainsi, le dévoilement de la vérité qui anime chaque parole expressive s'opère en vertu d'une tentative de dépassement des paroles antérieures, ce mouvement n'étant possible cependant que par une récupération du passé linguistique. La vérité n'est donc pas immuable, elle se manifeste dans un devenir au sein duquel s'engage toute parole, puisque son fondement « est dans l'ouverture de chaque moment de la connaissance à ceux qui le reprendront et le changeront en son sens. »¹⁰² Le langage s'inscrit alors dans un projet historique et intersubjectif où parler et entendre ne sont que les deux moments d'un même phénomène, « parce que comme sujets parlants nous *continuons*, nous reprenons un même effort plus vieux que nous, sur lequel nous sommes entés l'un et l'autre, et qui est la manifestation de la vérité. »¹⁰³

¹⁰¹ *Ibid.*, pp. 155-6.

¹⁰² Merleau-Ponty, « La perception d'autrui et le dialogue », p. 200.

¹⁰³ *Ibid.* [Italiques dans le texte].

En somme, chez Merleau-Ponty, le langage se fait histoire : il est un « milieu symbolique entre les hommes, le lieu de la vérité et, en un mot, l'histoire. »¹⁰⁴ Le langage représente un univers constitué de significations sédimentées, dont la pérennité est assurée par les opérations expressives des individus qui récupèrent et métamorphosent les significations du monde culturel afin d'assouvir leur besoin d'expression. La parole expressive, motivée par l'intention de signifier des individus, constitue ainsi un moteur historique, car elle seule peut instituer et assurer le devenir et l'unité du champ culturel. C'est pour cette raison que la parole expressive est un lieu de vérité qui parvient à nous rendre présents les autres, la pensée et le monde au-delà de notre période historique – qu'elle est « cette connivence du temps avec lui-même. »¹⁰⁵

¹⁰⁴ Madison, *op. cit.*, p. 142.

¹⁰⁵ Merleau-Ponty, « La perception d'autrui et le dialogue », p. 200.

Chapitre II – L'expression picturale

« L'art ne reproduit pas le visible ; il rend visible. »¹⁰⁶

§ 1. Introduction

La phénoménologie du langage de Merleau-Ponty nous révèle que l'opération expressive ouvre un accès latéral et indirect au sens. L'accès direct au sens dans l'acte de la parole s'avère impossible, puisque le langage suppose toujours un fond de silence sur lequel se dégage la signification. Tel que l'évoque Robert Franck, ce rapport constitutif du langage au silence témoigne de la relation nécessaire entre l'expression et le monde sensible : « qu'il y ait genèse du sens signifie que tout sens langagier émerge d'un silence préalable, celui du monde sensible, qui lui-même est animé d'un sens muet, d'une expression silencieuse qui est la présence même du corps au monde. »¹⁰⁷

Dans la mesure où le non-dit ou la dimension muette de l'expérience se révèle constitutive au même titre que l'exprimé dans l'institution d'une signification, si nous désirons « comprendre le langage dans son opération d'origine, il nous faut feindre, explique Merleau-Ponty, de n'avoir jamais parlé, [d]e soumettre [le langage] à une réduction sans laquelle il nous échapperait encore en nous reconduisant à ce qu'il nous signifie. »¹⁰⁸ La peinture nous offre précisément une telle réduction. Le rapprochement entre la peinture et le langage est possible puisque l'opération picturale signifie à la manière d'un langage tacite : un art muet dont l'expressivité évoque la dimension oblique et indirecte de l'avènement du sens. Le fond sensible, silencieux et pré-linguistique à

¹⁰⁶ Paul Klee, *Théorie de l'art moderne*, traduit par Pierre-Henri Gonthier, Genève, Denoël/Gonthier, 1971, p. 34.

¹⁰⁷ Robert, *op. cit.*, p. 156.

¹⁰⁸ Merleau-Ponty, « Le langage indirect et les voix du silence », p. 75.

partir duquel surgit le sens pictural représente la même opération par laquelle s'institue une signification langagière nouvelle : tout comme le geste pictural, la parole tâtonne, hésite et s'oriente à partir d'une intention de signifier. Cet appel à l'expressivité qui se dégage sur le sol du monde sensible est également à l'œuvre dans la peinture. En effet, « la peinture nous renvoie au silence de la perception, mais nous révèle que ce silence n'est pas fermé sur lui-même qu'il est lui-même appel à l'expression, et, en tant que tel, à une communication. »¹⁰⁹

C'est ainsi que les yeux posés sur le visible, le peintre est appelé à exprimer son commerce avec le monde, cet acte étant non seulement une opération expressive personnelle, mais également une récupération et un renouvellement d'un sens historique en genèse. Aussi nous proposons-nous dans ce chapitre de démontrer que, à la manière du langage, la peinture permet à Merleau-Ponty de penser une théorie de l'histoire à partir du phénomène de l'expression.

§ 2. *Le problème de l'unité historique de la peinture*

Le rapport entre l'historicité et l'expression picturale dans la pensée de Merleau-Ponty est principalement exposé dans « Le langage indirect et les voix du silence »¹¹⁰. Cet essai se veut une réponse philosophique à la théorie de l'art d'André Malraux, qui établit dans l'histoire de l'art une séparation stricte entre d'un côté, la peinture classique et de l'autre, la peinture moderne. L'analyse de Malraux suppose que les peintres modernes n'assument plus le projet des classiques dont l'ambition est de représenter en toute fidélité la nature. La peinture moderne se comprend selon lui comme une entreprise subjectiviste dans la mesure où elle conçoit la peinture comme un acte par lequel l'artiste

¹⁰⁹ Robert, *op. cit.*, p. 161.

¹¹⁰ Nous ferons également référence à la première version de ce texte (« Le langage indirect ») publiée posthumément dans *La prose du monde*.

atteint et exprime sa « vie intérieure ». Or, cette conception de la peinture se constitue explicitement contre l'idéal de l'objectivisme dont se réclame la peinture classique de la Renaissance. La peinture moderne, qui se veut « abstraite » ou « absolue », s'accomplit alors comme mouvement en rupture totale avec l'idéal de la *représentation* parfaite de l'en-soi (la Nature) au profit de l'*expression* de l'intériorité subjective de l'artiste.¹¹¹

Cette rupture historique, qui suppose non seulement une discontinuité temporelle, mais plus considérablement, une mise en question de l'essence même de la peinture, est contestée par Merleau-Ponty. Celui-ci se propose plutôt de démontrer que la peinture est une seule entreprise dont l'unité historique se réalise dans la tentative persistante, au-delà des époques différentes et des divergences sur l'objet de la peinture, de parler un même « langage ». ¹¹² « Perception, histoire, expression, écrit-il, ce n'est qu'en rapprochant ces trois problèmes qu'on pourra rectifier dans leur propre sens les analyses de Malraux. » ¹¹³

Il nous incombe d'abord de réviser la dichotomie inscrite par Malraux dans l'histoire de la peinture entre classiques et modernes.¹¹⁴ Merleau-Ponty nous invite à comprendre la peinture « objective » de la période classique autrement : elle ne peut se réduire à une simple technique de représentation, car elle est création et expression. Or, les peintres classiques conçoivent pourtant leur travail autrement : l'art ne peut être rien d'autre que l'imitation de la nature. Ils épousent ainsi un réalisme pictural dont l'idéal consisterait à traduire sur la toile une représentation univoque d'une nature objective et préétablie, à refléter une image évidente et transparente qui « veut être aussi

¹¹¹ Galen A. Johnson, "Introduction to Merleau-Ponty's Philosophy of Painting", dans : *The Merleau-Ponty Aesthetics Reader: Philosophy and Painting*, Evanston; Ill., Northwestern University Press, 1993, p. 19.

¹¹² Madison, *op. cit.*, p. 100.

¹¹³ Merleau-Ponty, « Le langage indirect et les voix du silence », p. 122.

¹¹⁴ Merleau-Ponty n'explicite jamais ce qu'il entend par peinture classique et peinture moderne. Les classiques désignent, nous semble-t-il, les artistes « des grandes écoles » du 15^e au 18^e siècle, notamment Le Tintoret, Vélasquez, Vermeer, Rembrandt, Chardin, de la Tour et même, Delacroix et Ingres. La peinture moderne semble, pour sa part, s'amorcer avec l'émergence de l'impressionnisme et se poursuit au sein de la peinture non-figurative, dite « abstraite ». On peut compter parmi les peintres d'importance qui se rattachent à cette période : Monet, Renoir, Pissarro, Cézanne, Van Gogh, Matisse, Klee et de Staël.

convaincant[e] que les choses [...] en imposant à *nos sens* un spectacle irrécusable. »¹¹⁵

Pour Merleau-Ponty, ce « préjugé objectiviste » est précisément ce qui fait de la peinture classique une entreprise créatrice et expressive, car, bien qu'elle se propose de représenter la nature, il « reste que ces peintres [classiques] étaient des peintres, et qu'aucune peinture valable n'a jamais consisté à représenter simplement. »¹¹⁶

La créativité et l'expressivité de la peinture classique se révèlent précisément dans la technique privilégiée de la perspective. Certes, celle-ci est conçue par les classiques comme « une technique générale de la *représentation* qui, à la limite, atteindrait la chose même, l'homme même, dont on n'imagine pas qu'ils puissent renfermer du hasard ou du vague, et dont il s'agit pour la peinture d'égaliser le fonctionnement souverain. »¹¹⁷

Pourtant, indique Merleau-Ponty, la perspective est une technique créée de toutes pièces, dont l'incidence dépasse celle de sa fonction représentative en ce qu'elle nous présente un monde qui ne peut aucunement être confondu avec celui de la perception libre. La perspective implique en effet une délimitation et une réorganisation de la vision qui se constitue en rupture avec la perception libre. Celle-ci nous indique que les objets, en raison de leur simultanéité et de leur coexistence dans un ensemble, se contestent le monopole de l'attention visuelle. Or, la technique de la perspective apparaît comme ce « moyen d'arbitrer [le] conflit [des choses perçues], qui fait la profondeur », puisqu'elle rend présent sur la toile une « série de visions locales et monoculaires dont aucune n'est superposable aux moments du champ perceptif vivant. »¹¹⁸

La perspective représente en ce sens une création et témoigne de l'expressivité de la peinture classique, dont la fonction ne se limite pas à celle de la représentation ; elle compose et nous fait voir un

¹¹⁵ Merleau-Ponty, « Le langage indirect », dans : *La prose du monde*, p. 70 [Italiques dans le texte].

¹¹⁶ Merleau-Ponty, « Le langage indirect et les voix du silence », p. 77.

¹¹⁷ *Ibid.* [Nos italiques].

¹¹⁸ *Ibid.*, pp. 79-80.

monde ordonné selon les principes d'une conception classique de la perception et d'une ontologie rationaliste. Elle cherche à rendre la totalité du visible dans un seul acte, alors que la perception nous renvoie à un monde qui advient seulement à partir de perspectives partielles. Ainsi :

la perspective est beaucoup plus qu'un secret technique pour imiter une réalité qui se donnerait telle quelle à tous les hommes ; elle est l'invention d'un monde dominé, possédé de part en part dans une synthèse instantanée dont le regard spontané nous donne tout au plus l'ébauche quand il essaie vainement de tenir ensemble toutes ces choses dont chacune le veut en entier.¹¹⁹

Il est vrai que la peinture moderne s'érige contre cette manière de concevoir et d'organiser le réel au sein de la peinture classique. La rupture s'effectue au niveau de l'objet de prédilection de la peinture classique : il s'agit du « refus d'une nature objective et comme préétablie qu'il faudrait retrouver, et avec laquelle il faudrait coïncider. »¹²⁰ Avec les modernes, une nouvelle conception du rapport au monde est mise de l'avant. Ce changement est interprété par Malraux comme un passage du monde objectif à la vie subjective dans l'histoire de la peinture. Il faudrait alors concevoir la peinture moderne comme une célébration de la gloire et du génie de la créativité individuelle. Selon cette conception, « le peintre moderne veut d'abord être original et son pouvoir d'expression se confond pour lui avec sa différence individuelle. *Puisque* la peinture n'est plus pour la foi ou pour la beauté, elle est pour l'individu, elle est "l'annexion du monde par l'individu". »¹²¹

Pour Merleau-Ponty cependant, cette coïncidence entre la créativité et le subjectivisme n'est nullement fondée. Si la peinture classique apparaît effectivement créatrice, il est illégitime de caractériser la peinture moderne d'entreprise nécessairement subjectiviste et isolée du monde en vertu de sa prétention à l'expressivité. La critique

¹¹⁹ *Ibid.*, p. 81.

¹²⁰ Jean-Yves Mercury, *L'expressivité chez Merleau-Ponty. Du corps à la peinture*, Paris, L'Harmattan, 2000, p. 282.

¹²¹ Merleau-Ponty, « Le langage indirect et les voix du silence », p. 82. [Italiques dans le texte].

d'une nature objective chez les modernes ne peut pas être simplement confondue avec un rejet du monde au profit d'une « expression brute » de l'individualité. En fait, selon Merleau-Ponty, la préoccupation des modernes est d'un tout autre ordre : il s'agit du « problème de savoir comment on peut communiquer sans le secours d'une Nature préétablie et sur laquelle nos sens à tous ouvriraient, comme nous sommes entés sur l'universel par ce que nous avons de plus propre. »¹²² En d'autres mots, il s'agit de reconsidérer le rapport du peintre au monde à la suite d'un refus de la prédétermination du sens dans une nature pré-donnée.

Il nous faut donc repenser le rapport entre les classiques et les modernes au-delà d'une simple dichotomie qui oppose le subjectivisme et l'objectivisme, car il n'est plus possible de « définir la peinture classique par la représentation de la nature ou par la référence à “nos sens”, ni donc la peinture moderne par la référence au subjectif. »¹²³ Si l'on doit distinguer les modernes des classiques, ce n'est que dans la mesure où ces derniers n'assumaient pas explicitement la portée expressive de leurs œuvres : « au moment même où, les yeux fixés sur le monde, [les classiques] croyaient lui demander le secret d'une représentation suffisante, ils opéraient à leur insu cette *métamorphose* dont la peinture est plus tard devenue consciente. »¹²⁴ Il nous faut dès lors comprendre en quoi consiste cette métamorphose créatrice.

§ 3. *Le style et l'existence incarnée*

Si elle ne relève ni d'une nature objective, ni des profondeurs de la subjectivité, comment pouvons-nous rendre compte de l'origine de l'expression picturale ? La réponse de Merleau-Ponty est la suivante : « ce que le peintre met dans le tableau, ce n'est pas le

¹²² *Ibid.*, p. 84.

¹²³ *Ibid.*, p. 78.

¹²⁴ *Ibid.* [Italiques dans le texte].

soi immédiat, la nuance même du sentir, c'est son *style*. »¹²⁵ Cette notion de « style » évoque chez Merleau-Ponty une dimension esthétique, voire ontologique, plus déterminante que ce que le terme désigne traditionnellement. Il ne s'agit pas seulement d'un concept technique à partir duquel s'effectue la classification des artistes, ni d'un outil à partir duquel les œuvres artistiques sont évaluées et jugées selon des normes esthétiques. Par « style », il faut entendre une manière de se rapporter corporellement au monde, ou plutôt d'être-au-monde, qui rend possible la création expressive. Il nous apparaît alors que « le style n'est pas le seul apanage de l'artiste [...]. C'est sans doute, beaucoup plus profondément, le sens même de l'existence qui se noue et s'exprime par et en lui. »¹²⁶ L'unité de la peinture est ainsi fondée sur cette tentative commune à tous les peintres d'exprimer leur commerce avec le monde, d'être-au-monde.

Il faut d'abord comprendre que le style émerge dès la vision. Le sens est diffus dans l'ensemble du visible dans la mesure où se ménagent « dans l'inaccessible plein des choses certains creux, certaines fissures, des figures et des fonds, un haut et un bas, une norme et une déviation, dès que certains éléments du monde prennent valeur de dimensions sur lesquelles désormais nous reportons tout le reste. »¹²⁷ La perception donc « stylise déjà » en tant qu'elle offre d'emblée des rapports d'équivalences et de différences. En fait, le style du peintre doit être saisi comme une réponse à l'appel du visible : il s'agit d'un sens latent, opérant et silencieux qui se cultive dans le creux de la perception, mais dont l'institution ne peut advenir que dans l'acte d'expression.

Le style est ainsi envisagé comme un système d'équivalences, un langage propre au peintre qui se constitue sur le sol de la « stylisation » perceptive. La signification picturale est le produit d'une reprise de l'ordre perceptif, en tant que cette récupération

¹²⁵ *Ibid.*, p. 84.

¹²⁶ Mercury, *op. cit.*, p. 256.

¹²⁷ Merleau-Ponty, « Langage indirect et les voix du silence », p. 88.

est soumise à une réorganisation opérée par un second système d'équivalences, le style pictural. Le style est ainsi « chez chaque peintre [...], l'indice universel de la "déformation cohérente" par laquelle il concentre le sens encore épars dans sa perception et le fait exister expressément. »¹²⁸ La tâche n'est donc pas de représenter ou de reproduire le monde perçu, car le peintre dans son travail fait subir au sens perceptif une métamorphose. L'artiste « se reporte toujours à *son* monde comme si le principe des équivalences par lesquelles il va le manifester y était depuis toujours enseveli. »¹²⁹ La création picturale suppose ainsi un rapport nécessaire au monde puisque l'opération expressive ne peut être rien d'autre qu'une reprise du visible, mais en tant qu'elle est conservée et métamorphosée dans une déformation créatrice. La toile ne relève donc pas d'une simple représentation, ni d'un produit de l'arbitraire subjectif ; dans le classicisme autant que dans la peinture non-figurative, elle est l'expression d'une logique allusive au monde : elle est à la fois une reprise et un dépassement des données sensibles de ce monde.

L'acte de peindre représente est en ce sens un prolongement de la perception et, plus généralement, de l'expérience corporelle. L'incarnation représente effectivement pour Merleau-Ponty le sol de toute expression en tant qu'elle constitue la condition d'ouverture et de prise pré-conceptuelle sur le monde. Ancrée dans l'expérience incarnée, le style « émane de tout et chacun comme témoin dynamique et symbolique de [cette] prise sur le monde. »¹³⁰ Si le style rend possible l'opération expressive picturale, c'est qu'il se dégage d'une intentionnalité opérante par laquelle le visible et le geste convergent dans un seul et même système relationnel avec le monde. L'acte de peindre

¹²⁸ *Ibid.*

¹²⁹ *Ibid.*

¹³⁰ Mercury, *op. cit.*, p. 256.

représente en fait ce moment où « la vision se fait geste »¹³¹ dans le style, c'est-à-dire cette rencontre de la perception et de la motricité où un sens de l'expérience visible se trouve repris et modifié dans l'opération expressive. La peinture est ainsi l'extension d'une puissance expressive dont témoigne déjà l'expérience corporelle, c'est-à-dire une manière d'être-au-monde par l'entremise d'un corps évoquant déjà un style.

Or, bien que la vie corporelle se révèle d'emblée significative, voire un moment nécessaire et « antérieur » à la création artistique, l'expression picturale ne peut pourtant pas être réduite à une simple reprise du « naturel ». Le corps dépasse sa propre « naturalité » en tant qu'il se constitue comme puissance symbolique dans l'expression, « car justement le propre du corps humain est de ne pas comporter de nature. »¹³² Il est un « carrefour » ou un « entrelacs » où se confondent la nature et la culture, le sensible et l'expression. La reprise du sens épars dans la perception est déjà exigence de métamorphose, d'expressivité, puisque l'incarnation est ce sol originaire et symbolique où la perception appelle à l'expression, où le faire de la peinture empiète sur le spectacle du visible.

Le corps est [ainsi] le porteur d'un nombre indéfini de systèmes symboliques dont le développement intrinsèque excède assurément la signification des gestes « naturels », mais qui s'effondrent si le corps cesse d'en ponctuer l'exercice et de les installer dans le monde et dans notre vie.¹³³

Le style n'est donc ni un moyen, ni une fin, mais une manière par laquelle le peintre se rapporte à son œuvre et à son monde. Il ne représente pas une faculté inhérente dont le peintre dispose librement ; ce langage que le peintre institue, « il n'a pas moins à le conquérir sur ses propres essais que sur la peinture des autres ou sur le monde. »¹³⁴ Le style émerge et se cultive à « l'insu » de l'artiste dans l'acte même de peindre ; il s'agit

¹³¹ *Ibid.*, p. 249.

¹³² Merleau-Ponty, « Le langage indirect », p. 113.

¹³³ Merleau-Ponty, « Le monde sensible et le monde de l'expression », dans : *Résumés de cours*, p. 18.

¹³⁴ Merleau-Ponty, « Le langage indirect et les voix du silence », p. 84.

d'une *praxis* qui s'institue et prend forme dans l'échange opérant et continu qui se noue entre la vision et l'acte de peindre. Le style ne peut donc se manifester dans la transparence, il suppose même une certaine opacité à l'égard de soi-même dans la mesure où il est indissociable d'un engagement avec le monde. C'est pour cette raison que le peintre, « comme tous ceux qui manient un langage et encore bien plus ceux qui en créent un, [...] ne connaît pas lui-même la loi d'organisation de ses actes. »¹³⁵ Le geste expressif se déploie d'abord dans le cheminement « aveugle » de la spontanéité perceptive, mais en tant qu'il est ensuite récupéré et orienté par un style, c'est-à-dire dans une « logique » allusive au monde qui s'institue et s'élabore dans la *praxis* expressive et le commerce constant avec le monde.

Si la peinture témoigne d'un rapport indirect ou oblique au monde, l'intention de signifier ne peut alors en aucun cas être pleinement réalisée ou achevée. En d'autres mots, la peinture ne peut accomplir l'exigence même qui l'anime : exprimer entièrement l'être. L'expressivité est un appel qui persiste à jamais puisque le monde demeure toujours à peindre, c'est-à-dire à interroger et à dire. Cette quête infinie de sens suscite alors chez le peintre un travail de recherche constant en vertu duquel le style prend forme et se développe selon les exigences de l'expressivité. Ainsi, « le peintre se trouve engagé dans la quête interminable d'autres modes d'expression (à l'intérieur même du registre qu'il a ouvert), lesquels ne font sens qu'à condition qu'il redistribue sans cesse créativement son travail, et par là, les "termes" de la peinture comme telle. »¹³⁶ Si le style se révèle comme une grammaire picturale pour le peintre, il s'agit d'une unité en mouvement, car elle n'est possible et ne peut s'accomplir que dans la pulsation continue de l'expressivité où chaque nouvelle tentative picturale la reconquiert et la modifie. Elle

¹³⁵ Merleau-Ponty, « Éloge de la philosophie », p. 69.

¹³⁶ Alessandro Delcò, *Merleau-Ponty et l'expérience de la création. Du paradigme au schème*, Paris, Presses universitaires de France, 2005, p. 164.

représente « ce “schéma intérieur” [qui devient] toujours plus impérieux à chaque nouveau tableau ». ¹³⁷ Le système d'équivalences d'un peintre est ainsi possible puisqu'il est traversé par une exigence d'expressivité qui sollicite toujours un approfondissement ; une « dynamique » que le peintre voudrait de plus en plus sophistiquée et qu'il institue et apprivoise avec chaque nouvel effort d'expression. Il s'agit pour lui « d'aller dans le même sens “plus loin”, comme si chaque expression réussie prescrivait à l'automate spirituel une autre tâche ou encore fondait une institution dont il n'aura jamais fini d'éprouver l'efficacité. » ¹³⁸

Chaque ouvrage pictural est animé par un désir d'expressivité qui ne peut être en aucun cas assouvi : elle consiste chez le peintre à interroger et à témoigner de sa rencontre avec le monde. Cette dynamique expressive qui recoupe l'œuvre du peintre apparaît dès la perception : aussitôt le regard posé sur les choses, elles sollicitent l'expression. Le peintre est ainsi celui qui retrouve chaque jour « dans la figure des choses la même interrogation, le même appel auquel il n'a jamais fini de répondre. » ¹³⁹ À l'inverse, le travail pictural du peintre informe et métamorphose son commerce avec le monde. C'est pour cette raison que l'effort d'expressivité implique une durée, car :

[la peinture est] nécessité interne, recherche indéfinie, chemin méandreux, *exigence* intense et centrale d'un homme au travail, immergé dans sa perception de peintre, démêlant les liens invisibles qui tiennent les choses ensemble, et qui font de ce « spectacle » une interrogation. ¹⁴⁰

La production d'une œuvre suppose un rapport temporel, une *durée* où chaque tableau reprend, accentue et dépasse les efforts expressifs précédents. À l'inverse, la durée n'est possible qu'en vertu d'un style pictural, d'une syntaxe ou d'une logique qui se constituent dans et par la *praxis* expressive, dont l'élaboration devient de plus en plus

¹³⁷ Merleau-Ponty, « Le langage indirect et les voix du silence », p. 85.

¹³⁸ *Ibid.*

¹³⁹ *Ibid.*, p. 84.

¹⁴⁰ Mercury, *op. cit.*, p. 262 [Italiques dans le texte].

impérieuse avec la production de chaque nouveau tableau. Il est ainsi faux « de croire que le tableau est “un acte simple projeté sur la toile”, quand il est le résultat sédimenté d’une série d’efforts d’expression. »¹⁴¹ L’activité expressive s’inscrit dans une recherche infinie où chaque tableau peint reprend l’interrogation incessante que pose le monde tout en s’orientant avec chaque nouvelle tentative vers, espère le peintre, un surcroît de sens et de compréhension. La peinture est ainsi mémoire et témoignage d’un événement originaire qu’elle ne peut jamais consommer : la rencontre du peintre avec le monde. Mais cette exigence d’expressivité appelée par l’expérience incarnée est également un dépassement de l’existence contingente dans l’institution d’un mouvement temporel où non seulement chaque nouvel ouvrage du peintre constitue une réactivation et un excès sur ses efforts d’expression antérieurs, mais appelle à une suite, à une reprise. Le style se dégage et témoigne alors d’une durée « personnelle » qui traverse et assure l’unité de toute œuvre picturale.

§ 4. *L’historicité de la peinture*

Les propos précédents nous permettent maintenant d’entrevoir en quoi la théorie de l’expression picturale débouche sur une théorie de l’histoire. L’effort d’un peintre dans sa singularité se déploie en même temps au sein d’une histoire commune, en s’inscrivant dans un *logos* expressif que le geste expressif récupère et dépasse. Le style révèle donc une « logique » historique qui s’institue dans cette tentative constamment renouvelée chez l’artiste d’exprimer son commerce avec le monde.

Nous avons vu que la production d’une œuvre d’art implique déjà une durée au sein de laquelle se rejoignent les reprises transfigurées de la perception et les reprises « sérielles » par lesquelles le peintre récupère et dépasse ses ouvrages antérieurs. Or, cette

¹⁴¹ Merleau-Ponty, « Éloge de la philosophie », p. 69.

durée spécifique à l'œuvre d'art, c'est-à-dire cet ensemble sédimenté d'actes perceptifs et d'efforts expressifs, est également indissociable d'une historicité fondamentale englobante. L'acte de peindre témoigne en effet d'une reprise de l'histoire de la peinture, d'une institution qui fonde une intersubjectivité au sens où l'œuvre peinte renoue avec et répond à la tradition expressive qui la précède.¹⁴² La création artistique singulière paraît alors porteuse d'un sens historique, puisque non seulement la perception et l'œuvre picturale se déploient et s'entrelacent au sein d'une durée, mais également dans la mesure où l'opération expressive s'inscrit dans une tradition picturale qu'elle assume et métamorphose. Ainsi, la « triple reprise [de la perception du peintre, de ses œuvres antérieures, de l'histoire de la peinture] qui fait de l'opération expressive comme une éternité provisoire, [...] n'est pas seulement métamorphose [...], elle est aussi réponse à ce que le monde, le passé, les œuvres faites demandaient, accomplissement, fraternité. »¹⁴³ L'histoire artistique « personnelle », c'est-à-dire la durée expressive qui traverse une œuvre singulière, est donc toujours incorporation dans un tissu historique, symbolique et intersubjectif.

La dimension historique et intersubjective de la peinture s'institue d'abord dans l'effort commun à tous les peintres de répondre à l'interrogation que pose le monde perçu. Les peintres se rejoignent dans la reprise d'un problème commun : témoigner de l'avènement du monde au creux de leur perception en le soumettant à une « déformation cohérente » dans l'expression. La perception est appel à l'expressivité et, par conséquent, à l'historicité, puisque chaque effort d'expression reprend cette exigence qui se pose à tous les peintres de manifester leur rencontre avec le monde et de répondre à l'interrogation que suscite le visible. La première tentative d'expression entreprise par

¹⁴² Ronald Bonan, *L'institution intersubjective comme poétique générale*, « La dimension commune », Volume II, Paris, L'Harmattan, 2003, p. 65.

¹⁴³ Merleau-Ponty, « Le langage indirect et les voix du silence », p. 95.

l'humanité annonçait ainsi l'inauguration d'un champ historique de significations picturales, une tradition de sens au sein duquel s'inscrivent depuis ce moment chaque peintre et chaque œuvre d'art. Depuis cette première opération picturale, tout effort expressif représente non seulement une réponse à la perception, mais également une reprise et une refondation d'un projet historique commun. En effet, « les premiers dessins aux murs des cavernes posaient le monde comme “à peindre” ou “à dessiner”, appelaient un avenir indéfini de la peinture, et c'est ce qui fait qu'ils nous parlent et que nous leur répondons par des métamorphoses où ils collaborent. »¹⁴⁴

Cette reprise par tous les peintres d'une tâche commune assure du même coup l'efficacité et l'unité de l'histoire de la peinture dans la mesure où elle institue une durée cumulative au sein de laquelle se sédimentent, s'entre-répondent et s'entrelacent les différentes réponses des peintres face au problème et à l'interrogation que suscite le monde perçu. Le passé artistique n'est jamais totalement révolu puisque les efforts d'expression du présent reprennent et métamorphosent les tentatives antérieures tout en appelant à une suite ouverte, à un avenir où ces mêmes efforts d'expression seront récupérés et dépassés. L'histoire de la peinture témoigne alors des « modulations des différents styles pour forger une seule et même histoire, puisque les styles renvoient les uns aux autres, sont reprises, dans un renouvellement incessant, d'un seul et même geste expressif. »¹⁴⁵ C'est pour cette raison que Merleau-Ponty emploie le concept husserlien de *Stiftung*, c'est-à-dire de « fondation » ou d'« institution », pour témoigner de l'historicité inhérente aux œuvres culturelles. Ce terme rend compte de « la fécondité illimitée [...] des produits de la culture qui continuent de valoir après leur apparition et ouvrent un champ de recherche où ils revivent perpétuellement. »¹⁴⁶ Les styles picturaux

¹⁴⁴ *Ibid.*, p. 97.

¹⁴⁵ Robert, *op. cit.*, pp. 178-9.

¹⁴⁶ *Ibid.*

peuvent être repris et modifiés puisqu'ils sont l'écho d'une manière d'habiter le monde et renvoient à l'universalité de l'existence incarnée. Le geste expressif est déjà expression primordiale et, par conséquent, institution et recueillement d'une tradition de sens où la signification qui s'en dégage transcende la précarité événementielle de l'acte en appelant à une suite et à des reprises potentielles.

[Ainsi, cette puissance expressive du corps fait en sorte 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 [...], 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.¹⁴⁷

L'opération expressive constitue un phénomène intersubjectif dans la mesure où le style de l'artiste tout comme ses gestes sont accessibles à ses spectateurs comme l'emblème d'une individuation et d'une manière de se rapporter au monde. L'œuvre picturale représente non seulement l'incarnation d'une opération expressive, mais également une sollicitation chez d'autres à reprendre l'intention de signifier qui l'anime. Ainsi, l'œuvre « atteint son spectateur, l'invite à reprendre le geste qui l'a créée et, sautant les intermédiaires, sans autre guide qu'un mouvement de la ligne inventée, un tracé presque incorporel, à rejoindre le monde silencieux du peintre, désormais proféré et accessible. »¹⁴⁸ La manière par laquelle le style d'un peintre exprime l'être peut être comprise et éventuellement reprise puisqu'elle constitue toujours une manière d'exprimer le monde perçu accessible à tous. Ainsi, malgré la métamorphose opérée, le tableau signifie toujours un sens nouveau pouvant être saisi et reconquis par le spectateur, puisqu'il récupère l'universalité de l'existence incarnée. Certes, « on peut faire de la peinture en regardant le monde, explique Merleau-Ponty, parce que le style qui définira le

¹⁴⁷ Merleau-Ponty, « Le langage indirect et les voix du silence », pp. 109-10 [Italiques dans le texte].

¹⁴⁸ *Ibid.*, p. 83.

peintre aux yeux des autres, il lui semble le trouver dans les apparences mêmes et qu'il croit épeler la nature au moment où il la recrée. »¹⁴⁹

La réconciliation de l'ensemble des efforts expressifs ne s'explique donc pas par une logique éternelle et transcendante qui déterminerait les artistes de l'extérieur ; elle ne suppose que l'existence incarnée et la puissance expressive du corps. Le premier geste posé par un être humain rejoignait l'universel et dépassait déjà sa propre précarité en appelant à une succession de reprises et de dépassements chez autrui, c'est-à-dire en ouvrant un champ infini de possibles. En récupérant l'opération expressive du corps, le geste pictural et le style qui l'oriente s'inscrivent dans un ordre historique unitaire puisque, ancrés sur le sol de l'existence incarnée, ils peuvent être repris ou faire l'objet d'une différenciation.

Le champ des significations picturales est ouvert, explique Merleau-Ponty, depuis qu'un homme a paru dans le monde. Et le premier dessin aux murs des cavernes ne fondait une tradition que parce qu'il en recueillait une autre : celle de la perception. La quasi-éternité de l'art se confond avec la quasi-éternité de l'existence incarnée et nous avons dans l'exercice de notre corps et de nos sens, en tant qu'ils nous insèrent dans le monde, de quoi comprendre notre gesticulation culturelle en tant qu'elle nous insère dans l'histoire.¹⁵⁰

Nous pouvons dès lors dégager deux formes d'historicité qui se rattachent au phénomène de l'expression picturale. La première reflète « l'histoire empirique » ou « l'ordre des événements » où se réunissent les moments « visibles » et factuels de l'histoire de la peinture en tant qu'ils sont extérieurs les uns aux autres. Elle témoigne des oppositions, des successions et des substitutions qui marquent l'histoire de la peinture.¹⁵¹ Il s'agit d'une historicité « ironique ou même dérisoire, et faite de contresens, parce que chaque temps lutte contre les autres comme contre des étrangers en leur imposant ses soucis, ses perspectives. Elle est oubli plutôt que mémoire, elle est morcellement,

¹⁴⁹ *Ibid.*, p. 90.

¹⁵⁰ *Ibid.*, pp. 112-3.

¹⁵¹ Madison, *op. cit.*, pp. 105-6.

ignorance, extériorité. »¹⁵² Elle représente la somme des événements empiriques de la perception, de la vie personnelle et du contexte historique.

Cet ordre des événements suppose et participe toutefois à une historicité plus fondamentale, celle des « avènements » ou de « l'ordre d'expression » à laquelle appartiennent l'histoire de la peinture et de la culture en général. Si l'œuvre d'un peintre se rattache aux conditions empiriques et contingentes de son existence telles que sa vision, ses expériences personnelles et son contexte historique, elle est aussitôt enveloppée par l'ordre de la culture en répondant au passé de la peinture et en suscitant une puissance de signification qui appelle à une reprise et à un dépassement. Ainsi, « par-delà, les distances de l'espace et du temps, il y a une unité du style humain qui rassemble les gestes de tous les peintres en une seule tentative, en une seule histoire cumulative et leur production en un seul art ou une seule culture. »¹⁵³ Au-delà de la diversité des peintres et des œuvres picturales se forme alors une unité historique de l'art qui se constitue non seulement dans la communion des peintres à l'égard d'un même problème, mais dans la reprise, l'entrecroisement et la différenciation de leurs réponses. Ces réponses picturales, que représentent par exemple les styles et les techniques telles que la perspective et le clair-obscur, dépassent leur propre précarité événementielle en s'inscrivant dans une seule histoire de la peinture que chacune récupère et relance. En revanche, ces institutions ne relèvent pas de l'éternel, puisqu'elles suscitent la différenciation et la succession chez les autres, leur efficacité significative rendant impossible « la pure et simple répétition » en vertu de l'exigence d'expressivité. En effet, « parce que [ces efforts d'expression] sont tous des moments de la peinture, chacun d'eux, s'il est conservé et transmis, modifie la situation de l'entreprise, et exige que ceux

¹⁵² Merleau-Ponty, « Le langage indirect et les voix du silence », p. 97.

¹⁵³ Merleau-Ponty, « Le langage indirect », pp. 114-5.

qui viendront ensuite soient justement autres que lui. »¹⁵⁴ L'unité historique de la peinture est alors animée par la reprise d'une tradition, sans quoi non seulement aucune transmission et conservation, mais également aucune métamorphose et avenir ne seraient possibles.

Il est donc essentiel à l'art, conclut Merleau-Ponty, de se développer, c'est-à-dire à la fois de changer et, comme dit Hegel, de « revenir en soi-même », donc de se présenter sous la forme d'histoire, et le sens du geste expressif sur lequel nous avons fondé l'unité de la peinture est par principe un sens en genèse.¹⁵⁵

Si cette théorie s'oppose à une représentation de l'histoire comme somme d'événements empiriques, elle cherche à s'éloigner avant tout d'une conception de l'histoire fondée sur une unité transcendante, où un « Esprit de la peinture » appellerait et absorberait les œuvres singulières dans une nécessité qui les dépasserait.¹⁵⁶ Merleau-Ponty réproouve ainsi les « monstres hégéliens » tels que « l'idée d'une Histoire qui réunit les tentatives les plus distantes, d'une Peinture qui travaille dans le dos du peintre, d'une Raison dans l'histoire dont il soit l'instrument. »¹⁵⁷ L'ordre des avènements n'est pas régi par une nécessité interne et indépendante des événements, qui subsiste au-delà de l'ordre empirique. L'avènement n'est de l'ordre ni de l'éternel, ni du nécessaire ; le sens exprimé traduit une « logique » allusive qui se réalise et se poursuit non seulement dans la reprise du monde perceptif et de l'histoire de la peinture, mais également dans la récupération des événements contingents de l'existence incarnée. L'ordre de l'avènement ne peut donc être dissocié de l'ordre empirique, car l'expression est par principe une reprise et une métamorphose des données événementielles et contingentes de l'existence en système signifiant.

¹⁵⁴ *Ibid.*, p. 116.

¹⁵⁵ *Ibid.*

¹⁵⁶ David Belot, « “Un tableau de l'histoire humaine” : Merleau-Ponty au-delà de Bergson », *Archives de Philosophie*, vol. 69, no.1, 2006, p. 90.

¹⁵⁷ Merleau-Ponty, « Le langage indirect et les voix du silence », p. 105.

Si donc nous nous plaçons *dans le peintre*, au moment où ce qui lui a été donné à vivre de destinée corporelle, d'aventures personnelles ou d'événements historiques s'organise dans l'acte de peindre, autour de quelques lignes de force qui indiquent son rapport fondamental au monde, il nous faut reconnaître que son œuvre, si elle n'en est jamais l'effet, est toujours une réponse à ces données et que les paysages, les Écoles, les maîtresses, les créanciers, et mêmes les polices, les révolutions qui peuvent confisquer le peintre et le perdre pour la peinture, sont aussi le pain qu'il consacrera, l'aliment dont sa peinture se nourrira.¹⁵⁸

Conservée dans la culture en tant qu'elle est récupérée, la signification du geste expressif acquiert alors une durée qui excède la simple présence de fait de son occurrence. À l'inverse, l'avènement appelle à des événements, à une suite au sein de laquelle s'inscrivent des reprises et des dépassements qui réactivent et transmettent le sens. L'histoire de la peinture n'a alors de pérennité que si elle récupérée et relancée dans et par les événements empiriques. Ainsi, la « même histoire de la peinture qui court d'une œuvre à une autre repose sur elle-même et n'est portée que par la cariatide de nos efforts qui convergent du seul qu'ils sont efforts d'expression. »¹⁵⁹

L'histoire de la peinture témoigne donc d'une unité dans une multiplicité qu'elle oriente. Tous les styles sont la marque d'une individuation, d'une tentative par laquelle chaque peintre cherche à se différencier à l'égard de ses prédécesseurs et de ses contemporains. Or, le dépassement et l'opposition supposent la reprise du passé et la reconnaissance de soi-même chez autrui. Un geste pictural ne peut se distinguer d'un autre que parce tous les deux participent à une même syntaxe, à un langage pictural qui suppose l'universalité de l'existence incarnée. La tentative singulière par laquelle le peintre relance la tâche de la peinture est dès lors jonction avec l'universel. Les oppositions qui surgissent entre les peintres supposent avant tout leur fraternité secrète dans le dialogue de leurs œuvres, l'entrelacement de leurs styles et la communication persistante qu'ils maintiennent à l'égard du monde perçu.

¹⁵⁸ Merleau-Ponty, « Le langage indirect », p. 106 [Italiques dans le texte].

¹⁵⁹ *Ibid.*, p. 111.

C'est ainsi que le monde dès qu'il l'a vu, ses premières tentatives et tout le passé de la peinture, créent pour le peintre une *tradition*, *c'est-à-dire* dit Husserl, *l'oubli des origines*, le devoir de recommencer autrement et de donner au passé, non pas une survie qui est la forme hypocrite de l'oubli, mais l'efficacité de la reprise ou de la « répétition » qui est la forme noble de la mémoire.¹⁶⁰

§ 5. La vérité de l'art : un sens en genèse

L'histoire de la peinture est ainsi portée et orientée par chaque nouvelle tentative d'expression qui reprend les tentatives antérieures tout en cherchant à les dépasser. Le mouvement du sens historique est possible puisque tout effort d'expression est animé par un vœu de manifestation totale. « Toujours donc le tableau dit quelque chose, indique Merleau-Ponty, c'est un nouveau système d'équivalences qui exige précisément ce bouleversement-ci, et c'est au nom d'un rapport plus *vrai* entre les choses que leurs liens ordinaires sont dénoués. »¹⁶¹ En cherchant à combler ce que les tentatives antérieures manquaient d'exprimer à ses yeux, le peintre s'enracine dans le champ de la vérité par son inscription dans l'histoire. L'interrogation que suscite le monde perçu est non seulement appel à l'expressivité, mais également sollicitation à une métamorphose et à un dépassement des tentatives d'expressions antérieures. L'exigence d'expressivité se révèle alors comme un moteur historique dont le *telos* n'est rien d'autre qu'un mouvement infini vers un surcroît de sens, car « il est essentiel au vrai de se présenter d'abord et toujours dans un mouvement qui décentre, distend, sollicite vers plus de sens notre image du monde. »¹⁶²

Si l'histoire de la peinture est porteuse de vérité, celle-ci ne peut être de l'ordre de l'éternel ou de l'en-soi. Il s'agit d'une vérité « à faire » : elle se déploie dans le mouvement infini de l'expression, mais sa logique ne relève pas de l'arbitraire puisqu'elle surgit et se dégage de notre commerce avec le monde et des efforts

¹⁶⁰ Merleau-Ponty, « Le langage indirect », p. 96 [Italiques dans le texte].

¹⁶¹ Merleau-Ponty, « Le langage indirect et les voix du silence », p. 91 [Italiques dans le texte].

¹⁶² *Ibid.*

d'expression antérieurs. L'expression se constitue sur le sol du monde perçu, mais elle ne peut jamais en être la représentation puisqu'elle est par principe métamorphose, déformation. La vérité dont témoigne l'histoire de la peinture n'est donc ni de l'ordre du relativisme, ni une simple adéquation avec les choses, mais l'expression d'une « logique allusive » au monde. L'expression picturale « nous oblige [alors] à admettre une vérité qui ne ressemble pas aux choses, qui soit sans modèle extérieur, sans instruments d'expression prédestinés, et qui soit cependant vérité. »¹⁶³

Cette exigence d'expressivité infinie que suscite le monde fait en sorte que chaque tentative d'expression se veut à la fois excès de sens sur les précédentes et, pour les efforts futurs, appel au dépassement au nom d'un surcroît de sens et de vérité. L'œuvre et le style du peintre participent alors à titre d'avènements à une histoire unique de la peinture qui est également institution de la vérité. Le vœu de manifestation totale qui anime la peinture, à savoir la visée illusoire de coïncider avec le monde, est la condition de toute inscription dans le tissu historique et intersubjectif de la peinture. Certes, toute tentative d'expression est portée par une vaine prétention à la vérité absolue où l'expression totale serait accomplie et où les insuffisances des efforts précédents seraient surmontées ou comblées. Par cette prétention à l'expression optimale, la tentative d'expression s'inscrit dans un seul tissu historique en contestant et en reprenant les efforts picturaux qui l'ont précédée. Ne pouvant parvenir à l'expression totale, elle « s'inscrit dans ce processus de poursuite d'elle-même dans lequel elle s'oriente de plus en plus ou autrement vers la vérité sans jamais pouvoir l'atteindre. Telle est, exactement, aussi, la nécessité historique. »¹⁶⁴ Ce mouvement cumulatif, mais non évolutif, vers la vérité constitue le *telos* infini qui réunit tous les efforts d'expression dans une seule histoire

¹⁶³ *Ibid.*, p. 92.

¹⁶⁴ Ronald Bonan, *Premières leçons sur l'esthétique de Merleau-Ponty*, Paris, Presses Universitaires de France, 1997, p. 76.

d'avènements et n'est pas seulement participation à un seul projet de sens en genèse, mais empiètement des styles et excès des uns sur les autres.

L'art permet ainsi de penser, non certes un progrès, au sens où il s'agirait d'atteindre une vérité pensée comme absolu qu'il faudrait réaliser, mais une ouverture féconde vers l'avenir, ouverture qui est la vie même du sens, sa vérité et son universalité. Vie du sens exigée par les choses mêmes, par l'appel des choses, appel qui se prolonge, grâce à l'institution d'un sens à travers les œuvres, dans une culture et une histoire [...]¹⁶⁵

L'histoire de la peinture comme institution de la vérité ne peut donc être conçue comme le produit d'une suite progressive d'événements empiriques qui se succèdent et se supplantent. Elle est une histoire cumulative au sein de laquelle les efforts d'expression deviennent des avènements en se confirmant et en empiétant les uns sur les autres au-delà de leur dimension événementielle. La vérité de la peinture n'est pourtant pas intégrale, car aucune peinture ne peut prétendre récupérer et contenir le passé qui l'a précédée. « Chaque peinture nouvelle prend place dans le monde inauguré par la première peinture, elle accomplit le vœu du passé, mais elle ne le contient pas à l'état manifeste [...] elle n'est pas mémoire pour soi. »¹⁶⁶ Si l'histoire de la peinture est donc de l'ordre de la mémoire plutôt que de la totalisation, cette histoire doit être réactivée par chaque nouvel effort d'expression picturale. Or, si cette histoire demeure vivante auprès des peintres et du public, les œuvres du présent renoueront avec et poursuivront une tradition de sens en exprimant ce qui est appelé par le monde perçu et prétendument manqué par le passé de la peinture. Ne pouvant réellement surmonter le passé, le présent recommence alors l'entreprise de la peinture en récupérant un « sens en genèse », puisque « la peinture entière se présente [...] comme un effort avorté pour dire quelque chose qui reste toujours à dire. »¹⁶⁷ La tentative inachevable de manifestation totale qui anime la peinture fonde

¹⁶⁵ Robert, *op. cit.*, p. 181.

¹⁶⁶ Merleau-Ponty, « Le langage indirect », p. 141.

¹⁶⁷ Merleau-Ponty, « Le langage indirect et les voix du silence », p. 128.

ainsi un univers historique de vérité où l'appel à l'expression du monde est également inscription dans et renouvellement d'un tissu symbolique et culturel.

Chapitre III – L'institution et l'histoire

« Toute histoire peut être comprise comme avènement d'un sens et émergence de singularité [...]. L'histoire hésite entre un type structural et un type événementiel. »¹⁶⁸

§ 1. Introduction

Si les écrits de Merleau-Ponty sur le phénomène de l'expression visent initialement à éclairer le rapport et l'entrelacement du monde sensible au monde culturel, ou de dévoiler un « *Logos* qui nous assigne pour tâche d'amener à la parole un monde muet jusque-là »¹⁶⁹, ils témoignent également d'un effort de rendre compte d'une logique historique dont le langage et l'art sont, à leur manière, porteurs. « Et l'on retrouverait sans doute, écrit-il, le concept d'histoire dans son vrai sens si l'on s'habituaient à le former sur l'exemple des arts et du langage. »¹⁷⁰ Il semble que ce souci devient dès lors plus impérieux en examinant le parcours des cours donnés par le philosophe. Poursuivant de 1951 à 1954 ses travaux sur le phénomène de l'expression, il entame parallèlement à partir de 1953 une réflexion sur les théories de l'histoire, notamment celles de Max Weber et de Georg Lukács. Survient ensuite le cours de 1954-1955 intitulé « *L'institution* » dans *l'histoire personnelle et publique* où Merleau-Ponty explicite la notion d'institution comme moyen d'articuler la théorie de l'expression et ses réflexions sur l'histoire. Certes, « l'idée d'institution, indique Claude Lefort, se dégage à présent et de la théorie de l'histoire et de la théorie de l'expression dans lesquelles elle s'était

¹⁶⁸ Paul Ricœur, *Histoire et Vérité*, Paris, Seuil, 2001, 408 p.

¹⁶⁹ Merleau-Ponty, « Un inédit de Maurice Merleau-Ponty », p. 409 [Nos italiques].

¹⁷⁰ Merleau-Ponty, « Le langage indirect et les voix du silence », p. 118.

dessinée. »¹⁷¹ Rappelons que, empruntée à Husserl, la notion d'institution (ou de *Stiftung*) est introduite dans les écrits sur le langage et l'art pour rendre compte de « la fécondité illimitée [...] des produits de la culture qui continuent de valoir après leur apparition et ouvrent un champ de recherches où ils revivent perpétuellement. »¹⁷² La réflexion de Merleau-Ponty sur l'institution est donc déjà entamée au cours des années pendant lesquelles il pense le phénomène de l'expression. En fait, l'historicité du langage et de l'art est conçue sur le modèle de l'institution. Ce concept présenté dans les écrits sur l'expression donne lieu à « une pensée du temps qui ne soit plus originairement temps de la conscience, mais temps *historique*. »¹⁷³ L'objectif du cours sur l'institution est de reprendre et de généraliser au-delà des phénomènes du langage et de l'art l'interrogation centrale à la philosophie de l'expression : que signifie instituer un sens ? La réponse de Merleau-Ponty demeure la même : il s'agit d'une fondation par laquelle un sens est inauguré, mais dont l'établissement ouvre sur un avenir en appelant à la reprise et au dépassement. En effet :

On entend [...] par institution 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.¹⁷⁴

Nous proposons dans ce chapitre de présenter la pensée de l'institution en tant qu'elle offre une conception de l'histoire comme milieu symbolique qui s'oppose à la philosophie de la conscience et aux philosophies de l'histoire de Hegel et de Marx. La pensée de l'institution ainsi exposée, nous démontrerons ensuite en quoi elle poursuit et accomplit la théorie du sens historique formulée dans les écrits sur le langage et l'art.

¹⁷¹ Lefort, « Préface » dans Merleau-Ponty : *L'institution. La passivité. Notes de cours au Collège de France (1954-1955)*, Paris, Belin, 2003, p. 13.

¹⁷² Merleau-Ponty, « Le langage indirect et les voix du silence », p. 94.

¹⁷³ Robert, *op. cit.*, p. 170 [Italiques dans le texte].

¹⁷⁴ Merleau-Ponty, « "L'institution" dans l'histoire personnelle et publique », dans : *Résumés de cours*, p. 61.

§ 2. La critique de la philosophie de la conscience

La pensée de l'institution se présente d'abord comme un effort visant à rompre avec la philosophie de la conscience.¹⁷⁵ Cette philosophie du sujet s'avère problématique pour Merleau-Ponty dans la mesure où elle pose la conscience comme insularité et la suppose comme source souveraine de tout sens. Or, pensée à partir du primat de la conscience, la signification ne peut être qu'éphémère et close puisque le sens ne peut avoir d'efficacité que dans la mesure où il est posé et continuellement reconstitué à chaque instant par une subjectivité. La signification est ainsi réduite à un acte de donation de sens et condamnée à la fugacité d'un instant puisqu'elle se trouve confinée à une conscience, qui elle seule peut attribuer un sens au monde et aux actions qu'elle pose. La signification est alors fermée sur elle-même : elle ne repose que sur un exercice intermittent de la liberté qui est un pur pouvoir de faire (un *fiat*) et de réactivation d'un sens. Le sujet « fragmente [le sens] en autant d'instant, il en fait une création continuée et il la réduit à une série indéfinie d'actes de position qui la tiennent à bout de bras au-dessus de l'anéantissement. »¹⁷⁶

En définissant la conscience comme un pur pouvoir de constitution, l'esprit est posé comme « origine » de l'être. Le monde et autrui ne peuvent dès lors faire l'objet d'une expérience que dans la mesure où ils sont pleinement constitués par et dans la conscience et deviennent objets de sens *pour* elle. Ce que propose la philosophie de la conscience est donc une analyse du sens qui « suppose une réduction préalable de notre vie à la "pensée de..." vivre ». ¹⁷⁷ Or, selon Merleau-Ponty, cette conception du sens repose sur une distinction abstraite entre la forme et le contenu de l'expérience, une séparation problématique qui a pour effet de réduire le contenu concret du vécu à un objet

¹⁷⁵ La critique de la philosophie de la conscience de Merleau-Ponty semble cibler avant tout Jean-Paul Sartre.

¹⁷⁶ Merleau-Ponty, *Les aventures de la dialectique*, Paris, Gallimard, 1955, p. 272.

¹⁷⁷ Merleau-Ponty, *L'institution. La passivité*, p. 33.

n'existant que *pour* la conscience. L'unité du sens est alors pensée sous la forme d'une « unité idéale », d'une synthèse abstraite qui est toujours à reconstituer au sein de la conscience.

Il s'ensuit que penser l'unité temporelle du sens à partir de la conscience constituante pose certains problèmes puisque la temporalité ne peut se concevoir autrement que sous la forme d'une alternative, soit une série intermittente d'événements, soit une unité idéale permanente. Conçu d'abord selon l'objet tel que le suggère l'empirisme, le temps apparaît comme une succession de données discontinues qui n'admet aucune logique relationnelle entre les événements. Le passé ne retient aucune efficacité significative en tant qu'il constitue seulement un instant transitoire aussitôt supprimé par l'avènement du présent. Le temps est ainsi représenté comme un pur devenir d'épisodes distincts et discontinus, où la possibilité d'une unité de sens, même éphémère, est exclue. Or, s'il est pensé selon le sujet tel que le préconise l'idéalisme, le temps se conçoit comme le produit d'une résorption des instants et des perspectives dans une unité idéale de sens. Les moments singuliers et même tout devenir n'ont alors de pérennité que par leur liaison, voire leur dissipation, dans une unité immuable et formelle dont témoigne la conscience du temps. La productivité temporelle du sens s'avère dès lors inconcevable puisque la conscience ne peut être que pure présence à elle-même : le temps est constitué dans un mouvement de négation du passé et de l'avenir, où le premier n'est plus et le second n'est pas encore au sein de la synthèse formelle.¹⁷⁸ Ainsi, les deux perspectives dérivées de la philosophie de la conscience nous offrent une alternative problématique, à savoir un pur devenir d'événements sans unité ou une forme immuable qui récuse l'efficacité de l'instant. Pensée « objectivement » ou « subjectivement », l'unité temporelle du sens est dès lors manquée puisque « les divers temps et les diverses

¹⁷⁸ *Ibid.*, p. 174.

temporalités sont impossibles et ne forment qu'un système d'exclusions réciproques. »¹⁷⁹

Le problème fondamental que reproche Merleau-Ponty à cette position philosophique est précisément celui de l'ipséité. Si les objets « sont à chaque instant le reflet exact des actes et des pouvoirs de la conscience, il n'y a rien en eux qui puisse la relancer vers d'autres perspectives, il n'y a, de la conscience à l'objet, pas d'échange, pas de mouvement. »¹⁸⁰ Le sujet ne peut être en aucun cas « dépassé » par un sens dont il n'est pas entièrement titulaire. Une telle position peut dès lors difficilement expliquer la dépossession de soi que suppose le rapport à autrui. La véritable communication entre sujets pose effectivement de sérieuses difficultés : comment un sujet peut-il s'ouvrir et s'exposer à autrui si ce rapport résulte d'un acte de détermination absolue ? Une conscience isolée et souveraine peut-elle constituer une *autre conscience constituante et insulaire* ? Si oui, moi et autrui, nous nous manifestons l'un à l'égard de l'autre comme objets de négation pure. L'autre ne peut exister que sur le mode de l'objectification, c'est-à-dire de la négation absolue pour ma conscience en tant qu'il est réduit à un objet de détermination dans l'acte de constitution. À l'inverse, le regard d'autrui posé sur moi me révèle que je n'existe pour lui que dans la mesure où je suis « objectifié » dans le champ de sa conscience. La dichotomie du sujet et de l'objet inhérente à la philosophie de la conscience envisage donc de manière problématique la véritable communication et la jonction entre deux sujets.¹⁸¹

Le rapport au sens dont témoigne la philosophie de la conscience nous coupe alors de la possibilité de penser la dimension historique du sens. Si la conscience est considérée comme ipséité absolue, c'est-à-dire à la fois comme lieu vide et pleinement coextensif à

¹⁷⁹ Merleau-Ponty, « "L'institution" dans l'histoire personnelle et publique », p. 60.

¹⁸⁰ *Ibid.*, p. 59.

¹⁸¹ Robert, *op. cit.*, p. 173.

l'être, le sens qu'elle constitue en son sein ne peut être que privé et hermétique. Du sujet à l'objet, ou de la conscience à autrui, aucune réciprocité n'est possible : le sens ne peut provenir que d'une subjectivité qui le constitue activement et souverainement. Si le sens résulte d'un acte de constitution, il « n'a de sens que pour moi et pour le moi de cet instant. Constitution [signifie] institution continuée, *i.e.* jamais faite [...], le constitué tient tout de moi qui constitue ».¹⁸² L'insularité que suppose la philosophie de la conscience nous empêche dès lors de concevoir un véritable accouplement de sens où deux sujets se rejoignent et s'entrelacent. Il s'ensuit que la conscience insulaire et immuable ne peut nullement être entraînée dans un mouvement temporel au sein duquel elle est dépassée et marquée par un sens qui lui est antérieur ou étranger. Il devient alors difficile de rendre compte d'un milieu historique, où un sens peut découler d'une institution intersubjective et acquérir une autonomie ou une résistance relative à l'égard du sujet qui le constitue.

La philosophie du sujet semble ainsi poser problème à la possibilité de penser l'inscription du sens dans un tissu intersubjectif et historique, c'est-à-dire un sens dont la fécondité et la productivité historiques ne relèvent pas entièrement de la conscience individuelle. La philosophie de la conscience ne peut que réduire l'histoire au non-sens, à une opacité indépassable, qui, au mieux, témoigne d'un sens fugace dont l'existence émane entièrement d'une conscience désincarnée. La notion d'institution de Merleau-Ponty tente précisément de surmonter ces difficultés théoriques en récusant l'insularité du sujet et en rétablissant du même coup l'idée d'un sens historique, c'est-à-dire une signification dont la fondation et la mutation temporelles supposent et accomplissent la jonction du sujet, d'autrui et du monde. La présupposition d'une conscience immuable et intemporelle – étrangère à l'idée d'une réciprocité et d'une jonction concrète avec le

¹⁸² Merleau-Ponty, *L'institution. La passivité*, p. 37.

monde et l'histoire – doit être ainsi remise en cause. Il faut alors conclure, à la manière de Merleau-Ponty, que :

Peut-être est-ce enfin la notion de la conscience comme pur pouvoir de signifier, comme mouvement centrifuge sans opacité, sans inertie, qui rejette au-dehors, dans le signifié, l'histoire et le social, les réduit à une série de vues instantanées, subordonne le faire au voir [...]. Une signification, si elle est posée par une conscience dont toute l'essence est de savoir ce qu'elle fait, est nécessairement close [...]. Et si au contraire on admet à titre définitif des significations ouvertes, inachevées, il faut que le sujet ne soit pas pure présence à soi et à l'objet.¹⁸³

§ 3. *La pensée de l'institution*

C'est à partir de ces problèmes que Merleau-Ponty tente de forger une conception du sens à partir d'une reconsidération des rapports problématiques que pose la philosophie de la conscience entre le sujet, l'action, le monde et autrui. La notion d'institution est introduite dans ce contexte afin de témoigner de la fécondité historique du sens en repensant le sujet dans son rapport au monde et à autrui. L'enjeu fondamental qu'elle pose « est de savoir [s'il] n'y a que des *hommes* ou des *choses*, ou bien aussi cet intermonde que nous appelons histoire, symbolisme, vérité à faire. »¹⁸⁴

La première rupture qu'entreprend Merleau-Ponty s'effectue au niveau de l'analyse de l'activité signifiante. La signification n'est plus considérée selon l'abstraction de la « pensée de... vivre », mais prise dans sa dimension concrète et vécue. Il ne s'agit pour Merleau-Ponty que de reprendre et d'approfondir la conception du sujet élaborée dans ses analyses antérieures sur le thème de l'expression : celles-ci lui confirment que le « rapport au monde [ne peut] être celui d'une conscience thétique [...] que le sentir et la perception échappent à toute *Sinngebung* [c'est-à-dire toute donation de sens] d'une conscience souveraine, qu'une passivité fondamentale et irréductible

¹⁸³ Merleau-Ponty, *Les aventures de la dialectique*, pp. 275-6.

¹⁸⁴ *Ibid.*, p. 278.

imprègne toute activité ».¹⁸⁵ L'expérience vécue nous révèle effectivement que le rapport du sujet à l'être n'est pas de l'ordre de la présence désincarnée. La pensée ne peut être à l'origine du « tout », car elle s'y trouve déjà enracinée et s'en trouve ainsi « compromise ». Le sujet doit être alors saisi à partir de l'existence incarnée en tant qu'il se manifeste originairement comme un être-au-monde. « C'est toujours à travers l'épaisseur d'un champ d'existence, remarque Merleau-Ponty, que se fait ma présentation à moi-même [...]. Comme les choses perçues, mes tâches me sont présentes, non pas à titre d'objets ou de fins, mais à titre de reliefs, configurations ».¹⁸⁶

L'analyse de Merleau-Ponty témoigne ainsi d'un sujet qui est engagé dans le monde, mais l'activité qui se dégage de ce rapport est indissociable et tributaire d'une passivité. La productivité signifiante par laquelle une signification est instituée et modifiée suppose une inhérence passive à une épaisseur de sens qu'elle assume et récupère. Si l'expérience concrète du monde témoigne d'un recouvrement nécessaire entre la passivité et l'activité, le sujet ne peut être envisagé comme constituant, mais comme *institué* et *instituant*. Il apparaît d'abord institué en tant qu'être-au-monde : il est pénétré par une « inertie de sens » en vertu de son inscription préalable dans le monde. Ce rapport suppose nécessairement une passivité dans la mesure où une épaisseur s'impose d'emblée à lui sous la forme d'obstacles, de normes et de niveaux. Cette présence anonyme du sens à laquelle se confronte le sujet récuse dès lors toute conception de la signification comme le produit d'un acte souverain de constitution. L'ouverture au monde dans la passivité n'est pourtant pas la marque d'un conditionnement total. Le sujet n'est en aucun cas l'objet d'une passivité absolue puisque les systèmes de sens institués orientent et rendent possible en lui un rapport actif ou instituant au sens. En effet, l'inertie de sens qui se pose au sujet ne peut être réduite à un

¹⁸⁵ Robert, *op. cit.*, p. 172.

¹⁸⁶ Merleau-Ponty, *Les aventures de la dialectique*, p. 276.

simple obstacle pour l'activité dans la mesure où elle permet la productivité signifiante sous la forme de la récupération et du dépassement. Le sujet est donc en ce sens instituant puisqu'il peut réeffectuer et instituer une signification pouvant demeurer à titre de « productivité posthume » dans l'épaisseur symbolique en appelant en son sein à un avenir de sens. En somme, « [il y a] un sujet institué et instituant, mais inséparablement, et non sujet constituant ; [donc] une certaine inertie – [le fait d'être] exposé à... – mais c'est ce qui met en route une activité, un événement, l'initiation au présent, qui est productif après lui [et] ouvre un avenir ». ¹⁸⁷

Le sujet est ainsi envisagé par Merleau-Ponty comme un « champ d'expériences » dans la mesure où l'ouverture et l'inhérence au sens précèdent tout rapport thétique au monde. L'institution d'une signification correspond alors à un « faire » vécu plutôt qu'à une « pensée de... ». Le faire relève d'une « opération selon un style », c'est-à-dire une manière d'être-au-monde, qui travaille et accomplit un sens en répondant aux significations déjà instituées. Il se distingue de l'action conçue comme l'exercice d'une liberté pure, qui pose *ex nihilo* un geste dont la durée éphémère reprouve toute possibilité d'une réactivation véritable du sens. L'activité signifiante témoigne au contraire du fait que « le sens de l'action ne s'épuise pas dans la situation qui en a été l'occasion [...], elle demeure exemplaire et survivra dans d'autres situations, sous une autre reprise. Elle ouvre un champ, quelquefois même elle institue un monde, en tout cas elle dessine un avenir. » ¹⁸⁸ Le faire est donc ce mouvement qui combine passivité et activité, où une signification appelle à une reprise, à un avenir dans un univers de sens. La signification instituée agit alors à titre de résidu en ouvrant un champ qui sollicite une suite et un accomplissement dans les reprises subséquentes. Cette « productivité posthume » de la

¹⁸⁷ Merleau-Ponty, *L'institution. La passivité*, p. 35.

¹⁸⁸ Merleau-Ponty, « Le langage indirect et les voix du silence », p. 117.

signification n'est pourtant pas éternelle puisqu'elle n'a de pérennité que par sa récupération dans le faire des sujets.

La notion d'institution semble dès lors se maintenir sur un fond d'ambiguïté que Merleau-Ponty exploite : elle désigne inséparablement une fondation *et* un état de choses établi. L'équivoque est justifiée en vertu de l'impossibilité de dissocier les deux dimensions de l'institution, qui témoigne d'un dédoublement temporel, voire temporalisant, par lequel un sens se révèle à la fois institué et instituant. Le sens ne surgit jamais *ex nihilo*, il émerge et s'accomplit toujours en réponse à une institution antérieure ou un autre champ d'expériences. La production d'un sens s'inscrit ainsi dans une inertie préexistante de sens, un champ de significations sédimentées. Toutefois, la nouvelle institution n'est pas simplement une confirmation et une réactivation du champ symbolique, elle entraîne également une modification et une métamorphose des dimensions qui le constituent. Ainsi, toute institution « reprend toujours une institution préalable, qui a posé une *question* [ou un champ de recherche], *i.e.* qui était son anticipation – et qui a échoué. Elle réactive ce problème et en réunit enfin les données dans [une] totalité centrée autrement. »¹⁸⁹

L'institution n'est donc ni pure répétition, ni refus de l'acquis ; elle s'accomplit plutôt comme écart à l'égard d'une norme qu'elle réactive et décale dans le champ d'expérience. Si dans un premier temps l'institution, en tant que sens institué, est ouverture ou décentration d'un champ, elle est ensuite recentration, c'est-à-dire appel à une suite d'événements au sein de laquelle l'institué se maintient à titre de nouvelle norme instituante. Le sens institué continue alors à travailler dans l'événement, mais l'efficacité instituante qu'il suscite sur le donné n'est pas éternelle. L'institution dépend de l'événement en tant qu'il réactive, « alourdit » et métamorphose la « productivité

¹⁸⁹ Merleau-Ponty, *L'institution. La passivité*, p. 58 [Italiques dans le texte].

posthume » du sens. Le sens institué appelle alors à un avenir de sens « parce qu'il est ouvert, qu'il est [lui-même] écart par rapport à une norme de sens, *différence* [et c]'est ce sens par écart, déformation, qui est propre à l'institution. »¹⁹⁰

En tant qu'il est à la fois institué et instituant, le sens exprime dès lors un « temps propre » ou une « intériorité du temps ». L'unité du champ se maintient dans la mesure où la réactivation de l'institué agit comme force instituante sur les événements et accomplit leur entrelacement. Par là même, l'institution sollicite un avenir de sens où la réeffectuation de l'institué est indissociable d'un mouvement de différenciation. L'institué demeure alors comme force instituante dans l'événement, mais il n'exerce qu'une domination relative puisqu'il ne peut épuiser la contingence de l'événement. Ainsi, si « le sens est déposé [...] comme résidu : [il l'est] comme à continuer, à achever sans que cette suite soit déterminée. L'institué changera mais ce changement même est appelé par sa *Stiftung* [c'est-à-dire son institution] ». ¹⁹¹ C'est ainsi que le sens ne peut advenir que s'il trouve une efficacité dans les événements et, à l'inverse, que la contingence devient porteuse de sens en tant qu'elle est reprise et dépassée dans l'institution. Somme toute, la notion d'institution cherche à rendre compte d'une « genèse du sens », d'un devenir par lequel une logique s'institue et s'articule intérieurement par et dans la contingence de l'événement.

[Elle est], indique Merleau-Ponty, l'exigence d'un développement d'un « avant » et d'un « après » dans la manifestation d'une série de pas ou de démarches qui se reprennent l'une l'autre, dont l'une ne saurait être « en même temps » que l'autre et la suppose à titre d'horizon de passé. Bien entendu, cette *histoire* [...] n'est pas la simple somme des manifestations prises une à une : elle les reprend et les ordonne, elle ranime et rectifie, dans l'actualité d'un présent, une *genèse* qui sans elle pourrait avorter. Mais elle ne peut le faire qu'au contact du donné, en cherchant en lui ses motifs. ¹⁹²

¹⁹⁰ *Ibid.*, p. 41 [Italiques dans le texte].

¹⁹¹ *Ibid.*, p. 38.

¹⁹² Merleau-Ponty, « Le philosophe et la sociologie », dans : *Signes*, p. 174 [Nos italiques].

Cette jonction du sens et de l'événement, cette concrétisation d'une logique dans un temps historique ne relève pourtant pas d'un processus autonome. L'institution n'a d'existence que si elle trouve un appui et s'accomplit dans le faire des relations interhumaines. En fait, elle perdure et appelle à un avenir dans la mesure où elle peut être communiquée, reprise et métamorphosée dans la *praxis* interhumaine. « Chaque institution, indique Merleau-Ponty, est un système symbolique que le sujet s'incorpore comme style de fonctionnement, comme configuration globale, sans qu'il ait besoin de le concevoir. »¹⁹³ L'avènement d'un sens nouveau peut être porteur d'une logique durable puisque le sujet est à la fois institué et instituant : il peut s'animer d'un sens autre et le modifier dans ses relations vécues avec le monde et autrui. L'intersubjectivité se réalise ainsi dans l'institution, car le « sujet instituant peut coexister avec un autre, parce que l'institué n'est pas le reflet immédiat de ses actions propres, peut être repris ensuite par lui-même ou par d'autres sans qu'il s'agisse d'une recreation totale ». ¹⁹⁴ Le sens institué se maintient alors à titre de productivité posthume en tant qu'il s'inscrit dans le milieu des échanges humains, c'est-à-dire dans le « champ intersubjectif ou symbolique, [celui] des objets culturels, qui est notre milieu, notre charnière, notre jointure ». ¹⁹⁵ Le double mouvement de reprise et de métamorphose de l'institution fait en sorte que le champ intersubjectif se révèle comme un équilibre en mouvement : il apparaît non seulement comme une condition passive de l'institution, mais également comme une conséquence de la productivité signifiante par laquelle un sujet parvient à l'accueillir, l'approfondir et la modifier dans son rapport à autrui.

C'est ainsi que la notion d'institution se présente comme un effort de penser l'historicité du sens et le sens même de l'histoire. Certes, « comment appeler, sinon

¹⁹³ Merleau-Ponty, « Éloge de la philosophie », p. 57.

¹⁹⁴ Merleau-Ponty, « "L'institution" dans l'histoire personnelle et publique », p. 60.

¹⁹⁵ Merleau-Ponty, *L'institution. La passivité*, p. 35.

histoire, ce milieu [vécu et symbolique] où une forme grevée de contingence ouvre soudain un cycle d'avenir, et le commande avec l'autorité de l'institué ? »¹⁹⁶ Si elle est réactivée dans l'activité signifiante des sujets, l'institution symbolique inaugure un champ d'expériences au sein duquel se maintient une efficacité instituante. La récupération du sens dans la *praxis* interhumaine sollicite en même temps un avenir de différenciation au contact de la contingence des événements. L'institution se fait alors histoire en tant qu'elle exprime un sens en genèse qui s'inscrit et se développe dans les rapports humains. Dès lors, « l'historique n'est plus rapport extérieur de deux ou plusieurs sujets absolument autonome, il a un intérieur, il adhère à leur définition propre, ce n'est plus seulement chacun pour soi, c'est aussi l'un pour l'autre qu'ils se savent sujets. »¹⁹⁷ Il s'agit alors d'une historicité qui s'exprime comme milieu de vie, où, par l'intermédiaire de l'initiative humaine, les données contingentes de l'existence sont reprises dans une institution de sens, comprise comme champ ou système symbolique.

L'histoire se conçoit-elle alors comme une totalité unitaire, voire une structure englobante au sein laquelle se confondent toutes les initiatives humaines et les institutions de sens ? Non. L'histoire est considérée comme ce milieu d'échanges entre les divers ordres singuliers d'activités symboliques. Les analyses de Merleau-Ponty démontrent que, bien que chacun relève d'une institution singulière, l'établissement d'un champ institutionnel se réalise toujours à partir d'un autre champ. L'institution de la sexualité renvoie, par exemple, à une institution préalable, celle de la vie, et donne lieu à une institution subséquente, celle du sentiment. Si ces champs ne peuvent se confondre l'un avec l'autre, il y a néanmoins recouvrement et réciprocité. Il y a ainsi « des échanges entre l'une et l'autre, un *entrelacs* où tantôt l'une, tantôt l'autre joue le rôle de tuteur, des

¹⁹⁶ Merleau-Ponty, « Mauss et Claude Lévi-Strauss », dans : *Signes*, p. 199.

¹⁹⁷ Merleau-Ponty, « Le philosophe et la sociologie », p. 174.

renversements où l'effet se retourne sur sa cause, la porte à son tour et la transforme. »¹⁹⁸

La logique interne d'une institution s'articule alors en relation avec d'autres institutions sous la forme d'échanges : son existence singulière n'est envisageable que si elle est instituée à partir d'une autre institution et débouche du même coup sur un autre champ. Le sens historique advient alors comme la configuration des échanges entre les diverses institutions symboliques :

C'est à ce titre, et comme autant de logique de conduites qu'existent les formes et les processus historiques, les classes, les époques [...] : elles sont dans un espace social, culturel ou symbolique qui n'est pas moins réel, que l'espace physique et qui, d'ailleurs prend appui sur lui. Car un sens traîne non seulement dans le langage, ou dans les institutions politiques ou religieuses, mais dans les modes de la parenté, de l'outillage, du paysage, de la production, en général dans tous les modes de l'échange humain. Une confrontation entre tous ces phénomènes est possible, puisqu'ils sont tous des symbolismes, et peut-être même une traduction d'un symbolisme dans l'autre...¹⁹⁹

Merleau-Ponty développe et pense ainsi la notion d'institution à partir de divers ordres de phénomènes qui relèvent autant de l'histoire personnelle ou interpersonnelle que de l'histoire publique et collective. Que ce soit un sentiment, une œuvre culturelle ou un savoir, chacune de ces institutions témoigne d'une fondation d'une historicité symbolique à travers la contingence. Or, l'institution de l'histoire publique ne se constitue pas en rupture avec l'institution personnelle et interpersonnelle : elle en représente une extension dans la mesure où elle est un lieu de méditation symbolique du rapport entre le soi avec le soi et avec autrui. Certes, si l'histoire personnelle ne se confond pas avec l'histoire publique, il n'y a toutefois « aucune *coupure* [...] c'est deux systèmes symboliques dont chacun donne sens à l'autre. Le privé et le public [sont] liés non pas par engagement dans l'événement, mais par échos, échanges, accumulation symbolique. »²⁰⁰ Merleau-Ponty renvoie à titre d'exemple à l'institution d'une œuvre artistique pour rendre compte de cette jonction entre le particulier et l'universel, le privé

¹⁹⁸ Merleau-Ponty, *Les aventures de la dialectique*, p. 27 [Nos italiques].

¹⁹⁹ Merleau-Ponty, « Éloge de la philosophie », p. 57.

²⁰⁰ Merleau-Ponty, *L'institution. La passivité*, p. 47 [Italiques dans le texte].

et le public. L'institution d'un style personnel se fait délibérément au contact de l'histoire de la peinture : l'entreprise, le *telos* et les styles de l'histoire picturale sont repris dans l'accomplissement de l'opération personnelle. La réactivation de cette tradition de sens par et dans l'œuvre individuelle conduit du même coup à une modification et à une métamorphose de l'histoire intersubjective de l'art. Ainsi, « l'insertion dans [l']institution collective est ici le vœu le plus personnel [...]. Cela parce que la logique de l'entreprise collective à la fois se fait valoir dans l'œuvre individuelle qui y prend sa place et est recréée par elle. »²⁰¹

L'institution représente ainsi un milieu symbolique où le sujet ne peut ni se prévaloir d'une insularité, ni se dissiper dans un tout socio-historique. Les champs de l'intersubjectivité et de l'histoire ne renvoient pas à une réalité substantielle, indépendante de l'individu ; elle relève plutôt de la coexistence humaine, d'un ensemble d'échanges interpersonnels qui fondent, incarnent et soutiennent les institutions de sens. L'émergence et la réeffectuation d'une signification dans les initiatives humaines témoigne en ce sens d'une « imminence du tout dans les parties [qui] se retrouve dans toute l'histoire de la culture ».²⁰² Cela signifie « que ce tout est inassignable, qu'il s'agit plutôt d'un mouvement indéfini de totalisation, et qu'ainsi la culture se trouve, comme telle, définie par son historicité. »²⁰³ Or, l'institution oriente et façonne l'individu, sans pour autant le conditionner à part entière. Si elle pénètre d'abord l'individu comme une passivité qu'il assume, elle sollicite ensuite l'invention de l'initiative individuelle, une activité signifiante par laquelle le sens perdure dans un avenir qui reste à faire. Cette inhérence à l'institution assure par ailleurs la communication latérale par laquelle deux sujets parviennent, au-delà de leurs particularités et de leur distance temporelle, à se

²⁰¹ *Ibid.*, p. 78.

²⁰² Merleau-Ponty, « Le langage indirect et les voix du silence », p. 66.

²⁰³ Belot, *op. cit.*, p. 91.

rejoindre et à se confirmer dans leurs gestes et leurs paroles. Il y a ainsi dans l'institution symbolique un empiètement du particulier et de l'universel, du soi et de l'autre dans un tissu historique :

Ni dans l'histoire privée ni dans l'histoire publique, la formule de[s rapports entre sujets] n'est le « ou lui, ou moi », l'alternative du solipsisme et de l'abnégation pure, parce que ces rapports ne sont plus le tête-à-tête de deux Pour soi, mais l'engrenage l'une sur l'autre de deux expériences qui, sans coïncider jamais, relèvent d'un seul monde.²⁰⁴

§ 4. *La critique de la logique historique absolue*

Il est essentiel de noter que la pensée de l'institution se déploie non seulement en réaction contre le primat de la conscience insulaire, mais en réponse et en dialogue avec les philosophies dites « dogmatiques » de l'histoire, à savoir l'hégélianisme et le marxisme. Si par la notion d'institution, Merleau-Ponty tente de réhabiliter l'idée d'un sens historique contre l'idée d'un sujet anhistorique, elle cherche du même coup à surmonter les difficultés d'une conception de l'histoire dominée par les dichotomies héritées de la philosophie du sujet. L'histoire envisagée comme institution ou milieu de vie symbolique nous révèle, « aussi loin du pur objet que du pur sujet, un intérieur de l'histoire humaine ».²⁰⁵ Elle vise ainsi une révision des alternatives problématiques du sens et du non-sens, de l'idéalisme et du matérialisme, et témoigne ainsi de « la nécessité de trouver un chemin entre la philosophie de l'entendement et les philosophies dogmatiques de l'histoire. »²⁰⁶

Cette histoire se distingue tout d'abord de la philosophie de l'histoire de Hegel telle que la comprend Merleau-Ponty. L'histoire universelle que relate Hegel se concrétise dans un effort de totalisation par lequel le tout est absorbé et accumulé au sein d'une synthèse réelle. Il s'agit d'un système qui se réalise par et dans l'intellection de

²⁰⁴ Merleau-Ponty, *Les aventures de la dialectique*, p. 278.

²⁰⁵ Merleau-Ponty, « Titres et travaux. Projet d'enseignement », p. 33.

²⁰⁶ Merleau-Ponty, « Matériaux pour une théorie de l'histoire », p. 47.

l'expérience historique. La philosophie et l'histoire en arrivant ainsi à l'identité dans le mouvement par lequel l'histoire accomplit la philosophie et par lequel inversement, la philosophie se révèle comme la prise de conscience de l'expérience historique. C'est ainsi que l'effort de totalisation de l'histoire universelle se confond avec l'accomplissement du savoir absolu philosophique. Or, l'histoire universelle dont témoigne Hegel est guidée par une logique que seul le philosophe peut saisir. Ce sens compris, l'histoire apparaît alors comme un simulacre ou une abstraction en tant qu'elle se trouve « comprise, accomplie, morte ».²⁰⁷ En revanche, considérée selon l'événement et le fait, l'histoire se réalise dans un mouvement par lequel le système est travaillé et actualisé de l'intérieur. L'ironie de l'histoire se manifeste alors : les non-philosophes accomplissent en toute inconscience la logique de l'histoire que seuls les philosophes peuvent saisir.

Merleau-Ponty rejette d'abord l'idée selon laquelle ce n'est que dans et par la philosophie que se rejoignent et que se révèlent l'histoire et son sens. La compréhension historique ainsi formulée n'est possible que dans une conscience philosophique qui se situe en réalité hors de l'histoire, où elle incarne une position à la fois extérieure et coextensive à l'histoire. La philosophie hégélienne se réalise en ce sens en vertu d'une équivoque problématique : le postulat d'un système absolu lui permet de concilier formellement deux dimensions contradictoires, c'est-à-dire la rencontre de la logique et de l'ironie dans l'histoire. Certes « tantôt le philosophe apparaît [...] comme le simple lecteur d'une histoire déjà faite, l'oiseau de Minerve qui ne sort qu'à la fin du jour [...], et tantôt il semble être le seul sujet de l'histoire, puisqu'il est le seul à ne pas la subir et à la comprendre en l'élevant au concept. »²⁰⁸ L'histoire est ainsi porteuse d'une logique absolue et éternelle, un sens hypostasié et une rationalité que seul le philosophe peut appréhender, mais que le reste de l'humanité subit à titre de puissance extérieure et

²⁰⁷ Merleau-Ponty, « Éloge de la philosophie », p. 51.

²⁰⁸ *Ibid.*

opaque. Ce que pose alors l'hégélianisme est « un rationalisme qui élimine par avance la contingence historique en supposant comme un “Esprit du monde” [...] derrière les choses. »²⁰⁹ L'histoire dont rend compte la philosophie hégélienne se révèle un fantôme de l'histoire puisque l'événement et la contingence se trouvent écartés pour ne rendre compte que d'un sens et d'une logique nécessaires. L'identité de la philosophie et de l'histoire ne peut donc s'accomplir au sein du système hégélien que dans la mesure où elle « coupe le sens de l'événement [et] rend insignifiante l'histoire effective ».²¹⁰

Le progrès que réalise Marx à l'égard de Hegel selon Merleau-Ponty consiste à déplacer la logique et le sens historiques du concept à la réalité effective de la *praxis* interhumaine.²¹¹ L'histoire appréhendée à partir du concept ou de la philosophie ne témoigne selon Marx que d'une « mécanique dialectique » ; le sens effectif de l'histoire ne peut advenir que dans la *praxis*. L'accomplissement de l'histoire est possible en vertu d'un mouvement à la fois assumé et réalisé par les individus inscrits dans les rapports sociaux.²¹² C'est ainsi qu'avec Marx, « la rationalité passe du concept au cœur de la *praxis* interhumaine et [que] certains faits historiques prennent une signification métaphysique, la philosophie vit en eux. »²¹³ Ce déplacement du sens historique vers les forces et les rapports sociaux amène le marxisme à postuler une logique de l'histoire qui est ultimement incarnée dans et réalisée par une seule classe révolutionnaire et

²⁰⁹ Merleau-Ponty, « Un inédit de Merleau-Ponty », p. 408.

²¹⁰ Merleau-Ponty, « Éloge de la philosophie », p. 54.

²¹¹ Dans *Les aventures de la dialectique*, Merleau-Ponty consomme sa rupture avec la pensée de Marx et le marxisme à partir de la théorie de l'institution en raison de leur incapacité à rendre compte de l'inertie historique du sens (cf. pp. 93-4). Or, notons que dans le chapitre intitulé « Le marxisme occidental » qui précède cette critique, Merleau-Ponty tient le propos contraire en soutenant qu'une proto-pensée de l'institution se trouve déjà à l'œuvre dans la pensée de Marx et de Lukács : « Chez Marx, l'esprit se fait chose pendant que les choses seaturent d'esprit, la trame de l'histoire est un devenir des significations faites forces ou institutions. De là vient qu'il y a chez Marx une inertie de l'histoire, et aussi, pour achever la dialectique, un appel à l'invention humaine. » (Cf. *Les aventures de la dialectique*, pp. 50-1). Nous relevons cette difficulté, mais nous retenons principalement la critique du marxisme de Merleau-Ponty, dont l'élaboration se concrétise dans les chapitres qui suivent cette évaluation relativement positive des pensées de Marx et de Lukács.

²¹² Merleau-Ponty, *L'institution. La passivité*, p. 105.

²¹³ Merleau-Ponty, « Éloge de la philosophie », p. 53.

universelle (le prolétariat), dont l'existence implique une mobilisation des forces progressives et l'élimination des contradictions socio-historiques. Si la *praxis* constitue le mouvement et la logique de l'histoire, la théorie peut néanmoins selon Marx assumer une posture qui lui permet de mettre à nu ce sens enfoui dans l'histoire des pratiques humaines.

La conception de l'histoire que propose le marxisme ne peut conduire d'après Merleau-Ponty qu'à une équivoque problématique, au sein de laquelle se trouvent juxtaposés un subjectivisme et un objectivisme radical. Dès que Marx affirme que la révolution – entendue comme la fin des contradictions sociales et historiques – est admise dans l'histoire avant même d'être réalisée, le marxisme est contraint d'assumer une dichotomie irréconciliable : un savoir absolu qui inscrit préalablement le sens dans le cours des choses et un appel au volontarisme par lequel la logique historique peut seule être réalisée. Si la solution aux problèmes de l'histoire est déjà inscrite dans la matière sociale, si la dialectique est un cheminement nécessaire vers une fin prescrite, toute action se trouve alors cautionnée en tant qu'elle est moyen d'accomplir ce qui est « en puissance » dans les forces sociales. C'est ainsi que Marx et le marxisme postulent à la fois l'opacité de la matière historique et le moyen de s'en sortir pour en saisir la logique.

En effet :

En se présentant comme le reflet de ce qui est, du processus historique en soi, le socialisme scientifique [de Marx] remet au premier plan la connaissance que les *Thèses sur Feuerbach* subordonnaient, il se donne l'ascèse d'un savoir absolu, et du même coup, s'autorise à extraire de l'histoire par la violence un sens qui y est, mais profondément caché.²¹⁴

Ces problèmes se ramènent selon Merleau-Ponty au conflit indépassable de la pensée dialectique et du naturalisme qui traverse l'ensemble de la pensée de Marx et du marxisme. Cette oscillation témoigne « d'un obstacle que la pensée marxiste cherche,

²¹⁴ Merleau-Ponty, *Les aventures de la dialectique*, p. 122.

bien ou mal, à contourner, il atteste un changement dans ses rapports avec l'être social à mesure qu'elle essaye théoriquement et pratiquement de le dominer. »²¹⁵ L'incapacité du marxisme à maîtriser et à rendre compte de l'épaisseur du tissu socio-historique exprime le double rapport problématique qu'il entretient à l'égard de l'histoire. Tantôt, la lecture de l'histoire s'accomplit en vertu d'une transparence complète : le savoir va de pair avec le mouvement d'une négativité absolue, qui creuse souterrainement l'histoire et se manifeste dans une classe déterminée. Tantôt, l'histoire est réduite à une « seconde nature », opaque et déterminée afin d'expliquer les régressions et les rechutes jugées régressives. Cette antinomie relève selon Merleau-Ponty d'une impossibilité pour le marxisme de penser et de reconnaître le milieu de l'institution, c'est-à-dire « cet ordre des "choses" qui enseigne des "rapports entre personnes", sensible à toutes les pesantes conditions qui le rattachent à l'ordre de la nature, ouvert à tout ce que la vie personnelle peut inventer, c'est, en langage moderne, *le milieu du symbolisme* ». ²¹⁶

La critique de Merleau-Ponty à l'égard du marxisme se réalise ainsi sur le terrain de l'institution. Le marxisme pose l'équivoque de la transparence complète et du déterminisme causal dans l'histoire puisqu'il ne peut ni théoriquement ni pratiquement exprimer l'inertie du tissu historique et social, c'est-à-dire l'épaisseur symbolique de l'institution. C'est pour cette raison, selon Merleau-Ponty, que le marxisme adhère au « mythe » d'une négativité absolue (d'une *Selbstaufhebung*), d'une force immanente à l'histoire qui, lorsqu'elle se manifeste, met un terme aux contradictions socio-historiques et rompt avec la positivité de l'institué. Or, le changement historique, représenté même sous la forme d'une révolution, ne peut en aucun cas constituer une déprise du passé et de l'institué. Même sous la forme de la rupture, l'activité suppose une reprise de l'inertie, une passivité que l'expérience récupère et métamorphose : « il n'y a pas, affirme

²¹⁵ *Ibid.*, pp. 92-3.

²¹⁶ *Ibid.*, p. 94 [Nos italiques].

Merleau-Ponty, de négation pure ni continuée dans les choses mêmes. Marx n'a pu avoir et donner l'illusion d'une négation réalisée dans l'histoire et dans sa matière qu'en faisant de l'avenir un Autre absolu. Mais [...] nous savons bien que la société révolutionnaire a son poids, sa positivité ».²¹⁷

En inscrivant la dialectique dans les choses mêmes, Marx postule « l'idée d'une révolution transtemporelle », une hantise immanente à l'histoire qui fonde le dépassement des contradictions socio-historiques. Cette idée repose sur une intuition qui se rattache au naturalisme de Marx, « celle d'un *être en révolution*, d'un changement, qui par-delà les actes des hommes, ne cesse pas de ronger l'histoire ou du moins de l'ébranler sourdement, même quand elle paraît immobile. »²¹⁸ Ce principe métaphysique suppose que l'être est travaillé souterrainement par une négativité absolue immanente à l'histoire, incarnée dans la classe universelle du prolétariat et dans l'idée de la révolution permanente. Or, selon Merleau-Ponty, aucune révolution et aucun mouvement historique ne peuvent s'accomplir véritablement comme négation pure, « c'est faire comme si tout ce qui existe historiquement n'était pas *à la fois* mouvement et inertie ».²¹⁹ La réalisation de l'histoire comme auto-négation de l'existant, comme jonction métaphysique entre la création pure et la destruction absolue où l'institution se trouverait abolie relève du mythe. Toute rupture comme toute réalisation historiques sont par principe relatives puisqu'elles s'accomplissent sur le fond et comme reprise de l'institué ; elles ne peuvent faire autrement que de se transformer en positivité. Toutefois, comme le soulève Claude Lefort,

cela ne signifie pas qu'il n'ait ni ruptures, ni entreprises et tâches nouvelles dans l'histoire, mais nous devons seulement reconnaître que si les institutions changent, le symbolisme demeure, qu'il y a selon l'expression de Merleau-Ponty une « chair de

²¹⁷ *Ibid.*, p. 129.

²¹⁸ *Ibid.*, p. 124 [Italiques dans le texte].

²¹⁹ *Ibid.*, p. 305 [Italiques dans le texte].

l'histoire », dans le devenir un principe de conservation, ou comme un temps immobile qui double la durée historique.²²⁰

Cette tentative, commune à Hegel et à Marx, de rendre compte d'une logique immanente à l'histoire représente pour Merleau-Ponty l'envers d'une visée qui consiste à surmonter l'opacité et la contingence du tissu historique par l'assise d'un savoir absolu. Le sens et l'unité de l'histoire sont assurés par le postulat d'une logique immanente à l'histoire que reflètent et traduisent la conscience philosophique de Hegel et le socialisme scientifique de Marx. La possibilité de dépasser l'opacité de l'histoire ne peut donc être fondée que si le savoir rejoint et se confond avec la logique nécessaire du mouvement historique. Or, la difficulté qui sous-tend ces théories selon Merleau-Ponty est que, si l'histoire est universelle et se constitue comme la récapitulation et la totalisation d'un sens ultime – soit dans l'Idée de l'absolu, soit dans une classe universelle incarnant l'ensemble des forces progressives socio-historiques –, elle ne peut être que fantomatique puisqu'elle méconnaît la productivité de l'événement en tant qu'il suppose la différenciation historique en vertu de sa contingence et de sa singularité. Une conception du devenir historique doit donc rendre compte d'une logique dans la contingence, puisque « l'histoire n'a pas de sens si son sens est compris comme celui d'une rivière qui coule sous l'action de causes toutes-puissantes vers un océan où elle disparaît. »²²¹ Si l'histoire est portée et accomplie par une nécessité qui lui est toujours immanente, l'efficacité de l'événement s'en trouve compromise, dépassée et abolie dans et par une logique transtemporelle inscrite dans le cours des choses. L'imbrication des divers temps n'est dès lors concevable que si l'on accepte l'idée problématique d'un ordre éternel qui surplombe les événements ou d'un présent qui contient à la fois le passé et l'avenir. Cette

²²⁰ Lefort, « La politique et la pensée de la politique », dans : *Sur une colonne absente. Écrits autour de Merleau-Ponty*, Paris, Gallimard, 1978, p. 102.

²²¹ Merleau-Ponty, « Éloge de la philosophie », p. 54.

conception d'une logique à la fois externe et coextensive à l'histoire assure l'unité du tissu historique, mais seulement dans la mesure où l'histoire est déjà accomplie et purgée de l'efficacité de l'événement contingent. Or, cette posture qui consiste à poser une dichotomie stricte entre un « Sens » historique (le nécessaire) et le non-sens d'un flux événementiel (la contingence) n'est selon Merleau-Ponty que l'expression de l'incapacité inhérente à l'hégélianisme et au marxisme à rendre compte de l'institution. Certes :

Pour comprendre à la fois la logique de l'histoire, son sens et ce qui en elle résiste au sens, ils leur restaient à concevoir son milieu propre, *l'institution*, qui se développe non pas selon des lois causales, comme une autre nature, mais toujours dépendamment de ce qu'elle signifie, et non pas selon des idées éternelles, mais en ramenant plus ou moins sous sa loi des événements fortuits à son égard, en se laissant changer par leurs suggestions. Déchirée par toutes les contingences, réparée par le geste involontaire des hommes qui sont pris en elle et veulent vivre, la trame ne mérite ni le nom d'esprit ni celui de matière, mais justement celui d'histoire.²²²

Il n'y a donc pas à choisir entre le sens et le non-sens, entre une logique éternelle du sens historique et la pure contingence des événements. La contingence de l'événement humain ne réprouve pas le sens historique, elle en devient au contraire une condition. L'avènement du sens historique se réalise lorsque l'événement contingent est repris et élaboré par et dans les relations interhumaines. L'histoire admet ainsi une logique, mais « le sens historique est immanent à l'événement interhumain et fragile comme lui [et], précisément pour cette raison, l'événement prend la valeur d'une genèse de la raison. »²²³ Aussi, la genèse du sens historique dont témoigne l'institution symbolique n'est-elle ni totalisante ni purement progressive. Elle est l'expression d'un sens historique qui se développe obliquement : il y a des retours en arrière, des détours et même des contre-sens. Ces effets de l'événement sur le sens font en sorte que l'institution se réactive et se métamorphose en reprenant et en dépassant les contingences qui la travaillent. Si l'institution exclut donc un *telos* universel vers laquelle elle tend nécessairement, elle

²²² Merleau-Ponty, *Les aventures de la dialectique*, pp. 93-4.

²²³ Merleau-Ponty, « Éloge de la philosophie », p. 53.

inaugure pourtant un champ de sens au sein duquel s'inscrivent et s'orientent les événements. Il s'agit d'une « logique aveugle, [d'une] logique qui se crée en cheminant [...] ». De sorte qu'il y a bien [une] téléologie de l'ensemble, mais sans possession de la fin ». ²²⁴ C'est ainsi que tout changement de sens, tel qu'une révolution, ne peut signaler la fin d'une histoire, mais l'ouverture d'une institution à partir d'une autre. L'histoire témoigne bien d'une unité selon Merleau-Ponty, mais cette unité relève d'un rapport latéral entre les différentes institutions symboliques plutôt que d'un sens accompli et totalisant. Le sens socio-historique n'est pas une réalité extérieure, mais un « intérieur » symbolique où s'entrecroisent les intentions signifiantes et la contingence des événements.

Cette conception de l'histoire entraîne de même un dépassement de l'alternative de l'esprit et de la matière comme principe du mouvement historique. L'histoire est plutôt pensée comme lieu de médiation symbolique entre l'esprit et les choses, un « *Ineinander* [c'est-à-dire un entrelacement, une chair] que personne ne voit, et qui n'est pas non plus âme du groupe, ni objet, ni sujet, mais leur tissu conjonctif ». ²²⁵ Elle exprime l'entrelacement de la matière et du spirituel où les rapports entre personnes s'enlisent dans les « choses » au sein de l'institution symbolique. Elle témoigne des échanges entre les divers ordres « matériels » et « spirituels », chacun compris comme symbolisme assumé et accompli par et dans les initiatives humaines.

Cette conception de l'histoire institutionnelle que propose Merleau-Ponty est lisible aux mieux dans l'interprétation qu'il donne des analyses socio-historiques de Max Weber. Dans *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Weber affirme la thèse selon laquelle le capitalisme s'est développé à partir d'une éthique du travail, dont l'origine historique peut être retracée dans des croyances et dans des pratiques issues du

²²⁴ Merleau-Ponty, *L'institution. La passivité*, pp. 78-9.

²²⁵ Merleau-Ponty, *Le Visible et l'invisible, suivi de « Notes de travail »*, Paris, Gallimard, 1979, p. 226.

protestantisme (et plus particulièrement, du calvinisme). Le souci que suscite le salut de l'âme incite les protestants à pratiquer une ascèse dans l'usage des biens mondains et favorise l'avènement d'une éthique du travail. C'est ainsi qu'une conduite économique se détache peu à peu de ses origines métaphysiques et privilégie l'accumulation de la richesse comme *ethos* sécularisé. Le capitalisme émerge alors comme une déformation de l'éthique protestante en n'en conservant que la « forme extérieure », c'est-à-dire une pratique dénuée de toutes attaches religieuses.

Le mérite de l'analyse de Weber, selon Merleau-Ponty, est de refuser l'alternative qui consiste à enraciner les motifs économiques dans une causalité spirituelle ou à réduire les représentations religieuses à un épiphénomène de causes matérielles. Elle rend compte de la signification historique comme configuration ou « parenté » entre deux « choix », c'est-à-dire une affinité socio-historique par laquelle s'entrecroisent et se confirment deux ordres symboliques – une éthique économique et un ensemble de croyances religieuses – dans l'articulation des intentions et des pratiques humaines. En tant qu'elle est récupérée dans les initiatives humaines, l'éthique protestante fait l'objet d'une « déformation cohérente » par laquelle elle parvient à favoriser l'émergence du capitalisme. Cette transformation ne reflète pas une nécessité immanente à l'histoire, mais exprime plutôt une articulation symbolique entre l'économique et le religieux dans la jonction du sens institué et de la contingence de l'événement interhumain. Ainsi, d'une part, l'efficacité instituante de l'éthique protestante se dissipe avec l'émergence du capitalisme, mais d'une autre, elle perdure en tant qu'elle est reprise et métamorphosée dans l'institution d'un nouveau système économique. La relation que pose Weber entre le protestantisme et le capitalisme représente alors un rapport « souple et réversible », qui permet de surmonter la dichotomie de l'idéalisme et du matérialisme en vertu de l'institution symbolique. Certes :

si l'éthique protestante et le capitalisme sont deux manières institutionnelles de poser le rapport de l'homme avec l'homme, rien n'empêche que, selon le moment l'éthique protestante porte le capitalisme naissant, ou qu'au contraire le capitalisme perpétue dans l'histoire certaines conduites typiques du protestantisme, ou même le dépasse et se substitue à lui comme moteur de l'histoire en laissant dépérir certains motifs et en prenant pour thème exclusif les autres.²²⁶

Selon la lecture de Merleau-Ponty, la sociologie historique de Weber tente de rendre compte de l'appareil économique capitaliste comme un « cosmos » ou un « noyau de sens », c'est-à-dire une initiative humaine métamorphosée en institution symbolique. Les divers ordres tels que l'économie, le droit et la religion participent tous à titre d'institutions à une seule histoire dans la mesure où ils constituent tous des systèmes symboliques cohérents qui se répondent et s'articulent les uns avec les autres dans le tissu unique des initiatives humaines. À titre d'exemple, le processus de « rationalisation » par lequel Weber caractérise le capitalisme comme une matrice symbolique peut être aussi bien déchiffrée dans l'art, dans la religion, dans l'État ou dans la science de l'Occident moderne. La rationalisation n'est ni l'expression d'une nécessité immanente à l'histoire, ni le produit d'événements fortuits, mais l'actualisation d'une matrice symbolique où un ensemble d'institutions (le protestantisme, le capitalisme, l'État moderne) s'entrecroisent et se confirment l'une et l'autre au sein des intentions humaines. Ainsi, les matrices symboliques révèlent que « l'histoire a du sens, mais elle n'est pas un pur développement de l'idée : elle fait son sens au contact de la contingence, au moment où l'initiative humaine fonde un système de vie en reprenant des données dispersées. »²²⁷ Ces matrices apparaissent ainsi comme des points de méditation entre les êtres humains, le monde et l'histoire, bien qu'elles ne « préexistent nulle part, et [...] peuvent, pour un temps ou pour longtemps, mettre leur marque sur le cours des choses puis disparaître sans que rien les

²²⁶ Merleau-Ponty, *Les aventures de la dialectique*, p. 28.

²²⁷ *Ibid.*, p. 27.

ait détruites de front, par désagrégation interne, ou parce que quelque formation y devient prédominante et les dénature. »²²⁸

La rencontre de la contingence événementielle avec l'initiative humaine exclut alors définitivement l'idée selon laquelle l'histoire s'achemine vers une fin ou une solution mettant un terme au problème humain. L'analyse de Weber nous révèle par exemple que le processus de rationalisation conduit à la fois à des progrès et à des régressions. « La logique des choix, indique Merleau-Ponty, ne se prolonge donc pas nécessairement en un avenir valable, où le problème [de la coexistence humaine] *traité* par le calvinisme et le capitalisme serait enfin *résolu*. »²²⁹ Le capitalisme n'entraîne en réalité qu'un déplacement des dimensions du problème, car s'il dépasse certains échecs propres au calvinisme, il demeure néanmoins porteur de lacunes qui lui sont propres et sollicitent la rectification. Ainsi, « l'histoire n'est pas un raisonnement suivi ; comme un interlocuteur inattentif, elle laisse dévier le débat, elle oublie en chemin les données du problème. »²³⁰ Les ensembles intelligibles de l'histoire expriment bien une logique, mais il s'agit d'une rationalité qui se constitue au contact de la contingence. L'histoire ne s'accomplit donc pas en vertu d'un mouvement continûment progressif au sein duquel s'accumulent les vérités et les progrès ; elle se réalise obliquement à partir de visées plus ou moins explicites que les initiatives humaines reprennent et métamorphosent à la rencontre du sens et de l'événement. Du calvinisme au capitalisme, les dimensions du champ de l'institution sociale se trouvent ainsi modifiées : en ce sens, le problème humain demeure, mais reformulé autrement. C'est ainsi, explique Merleau-Ponty, que « les époques historiques se laissent grouper autour d'une interrogation sur la possibilité

²²⁸ *Ibid.*, p. 28.

²²⁹ Merleau-Ponty, « Matériaux pour une théorie de l'histoire », pp. 51-2 [Italiques dans le texte].

²³⁰ Merleau-Ponty, *Les aventures de la dialectique*, pp. 38-9.

de l'homme dont chacune donne une formule, plutôt qu'autour d'une solution immanente dont l'histoire serait l'avènement. »²³¹

§ 5. *L'institution dans la compréhension historique*

La critique que Merleau-Ponty adresse à Hegel et à Marx témoigne de l'impossibilité selon lui de nous situer à l'extérieur de l'histoire afin de la comprendre et d'en saisir le mouvement. Notre inscription dans le tissu historique nous oblige à assumer un rapport à l'histoire qui ne peut être de l'ordre du spectacle désincarné. Les rapports entre personnes passent par cette sorte d'adversité anonyme dont est porteuse l'institution symbolique et, en ce sens, l'histoire ne peut jamais se dévoiler sous la forme d'une totalité transparente : tout lien à l'histoire s'accompagne d'une épaisseur et d'une opacité relative. C'est pour cette raison que notre savoir de l'histoire « ne se confondra jamais (si le mot a un sens) avec l'en-soi de l'histoire [puisque] nous ne pouvons nous reporter à la totalité accomplie, à l'histoire universelle, comme si elle était tout étalée devant nous. »²³²

Sans l'appui d'un tel savoir absolu, sommes-nous condamnés à rejeter toute compréhension, voire tout savoir historique ? Telle est la position que Merleau-Ponty reconnaît dans les pensées de ses contemporains, notamment celles de Claude Lévi-Strauss et de Jean-Paul Sartre. Ils « désavouent la “philosophie de l'histoire”, le savoir absolu [et] sont pour [la] contingence, [le] pur fait. »²³³ Ils rejettent les philosophies du sens historique de Hegel et de Marx et rejoignent l'autre versant de l'alternative, c'est-à-dire un scepticisme et un relativisme qui récusent la possibilité même d'une compréhension historique. Merleau-Ponty nous renvoie, à titre d'exemple, à

²³¹ *Ibid.*, p. 39.

²³² *Ibid.*, p. 48.

²³³ Merleau-Ponty, *L'institution. La passivité*, p. 107.

l'anthropologie structurale de Lévi-Strauss pour qui les suites d'événements historiques ne traduisent aucune logique, mais incarnent la pure contingence. Le fait social ne reflète pas un sens historique, mais plutôt une somme de hasards accumulés dans la succession des événements. L'opacité et la contingence pure du fait social nous révèlent ainsi selon Lévi-Strauss que le temps historique est discontinu ou, plutôt, que la pluralité des époques fait en sorte qu'elles sont impossibles. Tout accès à une époque ou à une culture autre que la nôtre nous est impossible en vertu de l'opacité inhérente à l'histoire : notre inscription dans une structure socio-historique close nous condamne alors à l'insularité. Or, cette vision de l'histoire que trace l'anthropologie structurale de Lévi-Strauss ainsi que toute autre théorie sceptique et relativiste est problématique pour Merleau-Ponty. En effet, la critique que formulent ces théories repose selon lui sur la même métaphysique qu'elles reprochent par ailleurs à l'hégélianisme. En ce sens, l'anthropologie de Lévi-Strauss représente un « retour à Hegel [car l']opacité absolue de l'histoire, comme sa lumière absolue, c'est encore [la] philosophie conçue comme [un] savoir fermé : celui qui la constate se met hors de l'histoire, se fait spectateur. »²³⁴

Ce que Merleau-Ponty réproche dans les philosophies de l'histoire hégélienne et marxiste ainsi que dans les théories relativistes, c'est « le signe d'un Sujet détaché du monde, le signe d'une dénégaration de la condition historique de l'observateur. »²³⁵ Le savoir historique doit prendre acte de son inscription dans le tissu de l'histoire ; cette inhérence cependant n'entraîne pas nécessairement un relativisme. La sociologie de Weber a précisément cette valeur : « le chemin qu'il cherche, indique Merleau-Ponty, passe justement entre l'histoire comme suite de faits uniques et l'arrogance d'une philosophie qui se flatte d'enfermer le passé dans ses catégories et le réduit à ce que nous

²³⁴ *Ibid.*

²³⁵ Lefort, « Préface », pp. 14-5.

pensons. »²³⁶ La pensée de Weber représente ainsi pour Merleau-Ponty un appui à partir duquel il peut développer et expliciter une théorie de la compréhension historique qui surmonte la dichotomie dérivée de la philosophie du sujet, à savoir l'opposition intransigeante entre le savoir absolu et le scepticisme.

Le cheminement de Weber vers l'esquisse d'une conception de la compréhension historique se déploie toutefois sur un sol que Merleau-Ponty considère comme problématique. Étayée sur des vestiges néo-kantiens, la sociologie wébérienne tente initialement de maintenir une distinction stricte entre le savoir et la pratique, l'être et le devoir-être. L'historien ne peut s'abstenir d'après Weber d'évaluer le passé et d'introduire des éléments normatifs dans la sélection et l'interprétation des faits, mais il peut néanmoins réduire l'arbitraire en établissant des règles qui assurent à la représentation du passé une validité intersubjective. Les significations que l'historien dégage des faits ne peuvent donc être appréhendées comme une adéquation exacte du réel. Le savoir ne peut en ce sens épuiser la réalité historique ; il n'offre qu'une perspective « partielle et partiale », mais « qui peut être indéfiniment rectifiée, précisée, mais ne se confond jamais avec la chose même. »²³⁷ En revanche, la pratique entretient un rapport à l'histoire qui s'oppose radicalement à celui du savoir : l'exigence d'objectivité et de distance que suppose la posture du savoir est ici impossible, puisque l'action est précisément en cause dans l'événement et ne peut ainsi s'en dissocier. C'est sur cette base que Weber sépare les univers du savoir et de l'action puisque, bien qu'ils « affrontent la même infinité du réel historique, [...] ils répondent de deux façons opposées : le savoir en multipliant les vues, par des conclusions provisoires, ouvertes motivées, c'est-à-dire conditionnelles, la pratique par des décisions absolues, partiales,

²³⁶ Merleau-Ponty, *Les aventures de la dialectique*, p. 32.

²³⁷ *Ibid.*, p. 18.

injustifiables. »²³⁸ Or, cet abîme que Weber introduit entre le savoir et la pratique présuppose une antinomie plus fondamentale : la séparation radicale du passé et du présent. Ces dichotomies sont inadmissibles pour Merleau-Ponty puisque le savoir et la pratique tout comme le passé et le présent ne coexistent pas dans le réel à titre d'univers auto-suffisants et indépendants ; ils s'appuient nécessairement l'un sur l'autre. La possibilité pour le savoir de saisir le passé repose sur sa capacité de se faire « action dans l'imaginaire » ou de devenir « spectateur d'une action ». À l'inverse, l'action ne peut s'accomplir que si elle anticipe et rejoint le savoir en se détachant du tissu historique et en s'incorporant à lui. Loin d'exister à titre de réalités séparées, le savoir et la pratique, tout comme le passé et le présent, s'instituent et se répondent donc comme « deux pôles d'une même existence ».

Nous ne serions pas spectateurs, soutient Merleau-Ponty, si nous n'étions en cause dans le passé, et l'action ne serait pas grave si elle ne concluait toute l'entreprise du passé et ne donnait au drame son dernier acte. L'histoire est un étrange objet : un objet qui est nous-mêmes ; et notre irremplaçable vie, notre liberté sauvage se retrouve déjà préfigurée, déjà compromise, déjà jouée dans d'autres libertés aujourd'hui passées.²³⁹

Merleau-Ponty soutient que c'est néanmoins à partir de ces tensions que se déploie dans la pensée de Weber l'ébauche d'une nouvelle conception de la compréhension historique. Weber n'ignore pas les relations problématiques qui lient sa pensée aux conceptions du savoir historique comme savoir absolu ou comme relativisme. En fait, « ce sont elles qui ont mis en mouvement sa pensée. »²⁴⁰ En reconsidérant ses recherches socio-historiques telles que *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Merleau-Ponty nous indique que « Weber entre dans l'intérieur du fait historique beaucoup plus que ses principes "kantien" ne le comportaient, et dépasse la construction

²³⁸ *Ibid.*, p. 19.

²³⁹ *Ibid.*, p. 20.

²⁴⁰ *Ibid.*, p. 33.

d'entendement vers la "compréhension" historique. »²⁴¹ En formulant une « phénoménologie des choix historiques », Weber parvient à dépasser les dichotomies kantienne de « l'entendement historique », c'est-à-dire une approche qui consiste à poser une objectivité désincarnée en face de l'infini détail des faits. Les noyaux intelligibles qu'il déchiffre dans l'histoire ne sont pas des structures de sens dont l'existence relève d'un en-soi indépendant du savoir. Elles sont plutôt le résultat d'un « découpage », c'est-à-dire d'un ensemble de choix opérés par l'historien à partir desquels les faits historiques peuvent être saisis et devenir intelligibles. Les significations historiques adviennent lorsque la compréhension historique les appréhende comme des noyaux de sens, où convergent les divers faits historiques. Il s'agit d'une « phénoménologie parce qu'il y a ici reconnaissance de l'opération d'une conscience qui opère ses propres choix de lecture du passé et qui rend lisibles certains faits en fonction d'un "intérêt", sans nier la part qu'elle apporte ainsi à ce "sens" reconstitué. »²⁴²

La « phénoménologie historique » que Merleau-Ponty repère dans les travaux de Weber diffère ainsi de celle de Hegel, parce qu'elle ne prétend pas, à la manière de l'esprit philosophique hégélien, incarner et rejoindre un sens historique absolu. Elle révèle un « intérieur » de l'histoire, c'est-à-dire des structures signifiantes qui émergent et se développent dans l'entrecroisement et l'articulation des pratiques symboliques, mais elle « nous laisse pourtant en présence de l'histoire empirique avec son épaisseur et ses hasards, et ne la subordonne à aucune raison cachée. »²⁴³ La lecture des faits historiques est indissociable d'une *Vielseitigkeit*, d'une diversité d'aspects qui nous interdit un accès transparent à la chose même. Pourtant, la pluralité des dimensions du fait historique n'entraîne pas une récusation du savoir historique ; tout au contraire, c'est en se

²⁴¹ Merleau-Ponty, « Matériaux pour une théorie de l'histoire », p. 49.

²⁴² Jean-Claude Monod, « Du "marxisme wébérien" au "nouveau libéralisme" : Weber dans *Les aventures de la dialectique* », *Les Études philosophiques*, no. 2, 2001, p. 188.

²⁴³ Merleau-Ponty, *Les aventures de la dialectique*, p. 27.

confrontant à elle que se dévoilent les noyaux intelligibles dans la compréhension historique. La multiplicité des perspectives à partir de laquelle le fait se laisse saisir nous permet précisément d'entrevoir l'affinité des divers univers symboliques. Elle « est justement ce qui agglomère la poussière des faits, ce qui permet de lire dans un fait religieux la première esquisse d'un système économique, dans un système économique des prises de position à l'égard de l'absolu. »²⁴⁴

La phénoménologie de Weber ne fait-elle pas alors du savoir historique un « semblant de compréhension », c'est-à-dire un monologue solipsiste dans lequel l'histoire est réduite au « même » en vertu de catégories arbitraires et subjectives que pose l'historien ? Cette critique présuppose une position de surplomb qui est non seulement intenable, mais nous induit en erreur sur la nature même de la compréhension historique. L'inhérence historique doit être comprise non pas comme un obstacle à la connaissance historique, mais plutôt comme sa condition de possibilité :

que les faits intéressent l'historien [...], qu'ils se laissent reprendre dans ses propres intentions de sujets historiques, cela, qui menace de subjectivité la connaissance historique, lui promet aussi une objectivité supérieure, si seulement on réussit à distinguer la « compréhension » et « l'arbitraire », à déterminer la parenté profonde dont nos « métamorphoses » abusent, mais aussi sans laquelle elles seraient impossibles.²⁴⁵

L'historien est certainement guidé dans son rapport au passé par un intérêt que le savoir historique ne peut pleinement consommer. La compréhension historique suppose des jugements et des valeurs qui orientent le choix et la hiérarchisation des faits passés. Toutefois, cet obstacle à la constitution d'un savoir n'est qu'apparent dans la mesure où il assure en réalité à l'image du passé un degré supérieur d'« objectivité ». En effet, la prise de position de l'historien à l'égard du passé est indissociable d'un mouvement de reprise par lequel le temps révolu est intégré au sein de ses propres intentions. L'époque antérieure est véritablement saisie et comprise comme autre au moment où il résulte de ce

²⁴⁴ *Ibid.*, p. 31.

²⁴⁵ Merleau-Ponty, *Les aventures de la dialectique*, p. 21.

contact une remise en question de soi devant les phénomènes du passé.²⁴⁶ Cette confrontation du présent avec le passé entraîne non seulement une autocritique des catégories de l'historien, mais une modification de l'image du réel en vertu d'une « déformation cohérente ». L'accès au passé nous est ainsi possible puisque le travail de compréhension historique implique un échange latéral entre temps institutionnels, un rapport au sein duquel les significations du présent se métamorphosent dans un mouvement de décentration et de recentration au contact des significations qui se lisent dans les faits historiques.

Certes, indique Merleau-Ponty, l'histoire ne me donne pas son sens tout fait, il faut que je le refasse, mais la fréquentation de l'histoire me forme, donne lieu à un travail à l'issue duquel je ne peux pas dire que je donne sens : car mes critères y sont remis en question [...]. [Tel est le sens de la] notion d'institution et de champ : ils donnent ce qu'ils n'ont pas et, ce qu'on reçoit d'eux, on l'y apporte.²⁴⁷

La compréhension historique envisagée selon la notion d'institution est ainsi ce qui permet à Merleau-Ponty de dépasser la dichotomie entre l'histoire conçue comme puissance extérieure et l'histoire représentée comme tissu opaque composé de divers temps impossibles. L'inscription dans un champ temporel ne nous condamne pas à l'insularité historique ; elle constitue au contraire la condition d'ouverture à partir de laquelle nous rejoignons un temps et nous l'appréhendons comme différent et singulier. Si notre insertion dans une culture et un temps donnés nous condamnerait à un indépassable solipsisme historique, les différences culturelles et historiques qui se révèlent normalement à nous comme autres et étrangères nous seraient alors imperceptibles. L'idée d'une compréhension historique est concevable puisque « l'institution au sens fort, c'est cette matrice symbolique qui fait qu'il y a ouverture d'un champ, d'un avenir selon des dimensions, d'où [la] possibilité d'une aventure commune et d'une histoire comme

²⁴⁶ Merleau-Ponty, *L'institution. La passivité*, pp. 112-3.

²⁴⁷ *Ibid.*, p 101 [Italiques dans le texte].

conscience. »²⁴⁸ Un extérieur nous est accessible à partir de l'intérieur de notre temps, puisque l'institution est non seulement notre lieu commun, mais une matrice symbolique qui nous permet d'actualiser un mouvement latéral par lequel s'enjambent les divers temps.

L'institution symbolique nous offre ainsi un moyen de comprendre les périodes historiques antérieures, puisqu'elle est à la fois universalisante et particularisante. L'entrelacement qui a lieu entre le présent et le passé dans l'effort d'interprétation ne surplombe pas la reconnaissance des différences et des particularités propres à chaque période. Le travail de compréhension historique ne réalise pas un « universel de surplomb » où le tout est contenu dans une seule perspective, mais plutôt un « universel latéral » où s'établit un échange sous la forme d'une accumulation symbolique, c'est-à-dire d'« une incessante mise à l'épreuve de soi par l'autre et de l'autre par soi [en vue] de constituer une expérience élargie ». ²⁴⁹ Or, cet universel latéral vers lequel tend la compréhension historique est possible précisément en vertu de l'imbrication effective des divers temps dans l'institution. La fondation, la reprise et la métamorphose des significations accomplissent l'entrelacement des divers ordres symboliques dans le temps. Conçue sur le modèle de l'institution, l'histoire peut donc faire l'objet d'une compréhension puisqu'elle apparaît comme « ce fait métaphysique que la même vie, la nôtre, se joue en nous et hors de nous, dans notre présent et dans notre passé, que le monde est un système à plusieurs entrées ou, comme on voudra dire, que nous avons des semblables. »²⁵⁰

L'échange symbolique par lequel deux temps communiquent latéralement ensemble ne peut donc mener à la constitution d'une histoire universelle achevée, mais

²⁴⁸ Merleau-Ponty, *L'institution. La passivité*, p. 45.

²⁴⁹ Merleau-Ponty, « De Mauss à Claude Lévi-Strauss », p. 193.

²⁵⁰ Merleau-Ponty, *Les aventures de la dialectique*, p. 35.

elle peut offrir en revanche un horizon de compréhension historique. Si l'historien est toujours tributaire d'une perspective située, il ne peut se détacher de l'histoire pour la saisir dans sa totalité. La perspective historique ne peut se suffire et se fermer sur elle-même ; elle « a un passé et un avenir, qui ne sont pas la simple négation d'elle-même, elle est inachevée tant qu'elle ne passe pas par d'autres perspectives et dans la perspective des autres. »²⁵¹ Si cette perspective réactive et métamorphose d'autres perspectives au sein d'un effort de compréhension historique, elle intervient alors à titre de moment dans un horizon cumulatif de sens qui s'oriente vers une image du passé qui a chance d'être plus riche et complexe. Le savoir historique représente en ce sens un champ ouvert dont le *telos* n'est pas de se confondre avec la totalité de l'histoire, mais de tendre infiniment vers un avenir de sens, une compréhension historique orientée vers une intelligibilité plus féconde.

La compréhension historique se révèle alors elle-même comme institution symbolique, comme un sens en genèse que les tentatives subséquentes d'interprétation réactivent et approfondissent. La réciprocité entre la compréhension historique et l'institution symbolique s'explique par le fait que « notre contact avec notre temps est une initiation à tous les temps, l'homme est historien parce qu'il est historique ».²⁵² Les problèmes et les défis que pose le présent nous incitent à interroger le passé, à s'entretenir avec lui pour en dégager des solutions et des éclaircissements qui pourraient nous renseigner sur notre propre condition. C'est en vertu de notre inscription dans le présent que se cultive cet intérêt qui nous relie au passé : « le passé que je contemple a été vécu et dès que je veux entrer dans sa genèse, je ne peux ignorer qu'il a été un présent. »²⁵³

²⁵¹ *Ibid.*, p. 282.

²⁵² Merleau-Ponty, « Matériaux pour une théorie de l'histoire », p. 50.

²⁵³ Merleau-Ponty, *Les aventures de la dialectique*, p. 19.

Le champ de la compréhension historique est ainsi institué à partir d'un problème ou d'une interrogation que suscite le présent : le cheminement vers une compréhension du passé s'accomplit dans le mouvement de décentration et de recentration du présent au passé, dans la reformulation incessante des questions et des réponses, qui se dégage de leur entrelacement. Or, si le champ s'institue à partir d'une interrogation sur un problème, les données et les dimensions du problème se modifient en cours de route. En effet, les perspectives qui composent le champ s'emboîtent et se différencient les unes des autres, mais elles ne s'additionnent pas au sein d'un système clos dont la fin consiste à résoudre ultimement le « problème humain ». À la manière de l'expérience historique, la compréhension historique n'est « jamais concluante parce que la question sur laquelle elle porte se transforme en cours de route. Réponse à une question mal posée, elle est elle-même équivoque [...] ».²⁵⁴ Le champ de connaissance historique avance ainsi obliquement ; il ne constitue pas une somme cumulative et progressive de perspectives qui culminent nécessairement vers un sens ultime, mais un sens en genèse où chaque perspective réactive et réordonne les dimensions du champ symbolique, rectifie les points de vue précédents et enjambent les significations à venir.

Cette conception de la compréhension historique se conçoit en opposition à toute prétention de parvenir à une vérité-adéquation qui apparaîtrait à la fois indépendante et consubstantielle à l'histoire. La récusation d'une telle position de surplomb où l'ensemble de l'histoire serait saisi dans un savoir total et clos n'entraîne pourtant pas un rejet de la vérité ; elle en fonde au contraire une nouvelle idée à partir de l'institution. Si « l'histoire nous enveloppe tous, indique Merleau-Ponty, c'est à nous de comprendre que ce que nous pouvons avoir de vérité ne s'obtient pas contre l'inhérence historique. Mais par elle. »²⁵⁵ La vérité est une expérience qui se révèle précisément dans « l'accouplement » de sens

²⁵⁴ Merleau-Ponty, « Matériaux pour une théorie de l'histoire », p. 51.

²⁵⁵ Merleau-Ponty, « La philosophie et la sociologie », p. 178.

dont témoigne la compréhension historique : une signification nouvelle advient lorsque le rapport au passé provoque un mouvement de décentration et de recentration des dimensions de l'univers symbolique présent. Elle traduit un « universel latéral », où les actions et les événements du passé sont saisis comme des variantes, voire des « déformations cohérentes » de notre situation. L'inhérence à une époque donnée représente ainsi le point d'origine de toute vérité historique : par l'inscription dans une institution symbolique, l'historien « est enté sur toute action et toute connaissance qui puisse avoir un sens pour [lui], et [...] contient, de proche en proche, tout ce qui peut *être* pour [lui] ». ²⁵⁶ La compréhension historique s'accomplit ainsi comme une expérience de la vérité puisqu'elle confirme l'entrelacement de tous les présents dans un seul tissu symbolique et historique.

Dire qu'il y a une vérité, soutient Merleau-Ponty, c'est dire que, lorsque ma reprise rencontre le projet ancien ou étranger [...] dans l'épaisseur du temps personnel et interpersonnel s'établit une communication par laquelle notre présent devient la *vérité de* tous les autres événements connaissant [...]. À ce moment quelque chose a été fondé en signification, une expérience a été transformée en son sens, est devenue la vérité. La vérité est un autre nom de la sédimentation, qui elle-même est la présence de tous les présents dans le nôtre. ²⁵⁷

Chaque nouvelle signification instituée dans le travail d'interprétation historique participe ainsi à une expérience de la vérité. Or, il n'en résulte pas une annulation ou un surplombement des perspectives antérieurement établies qui constituent, à titre de significations sédimentées, le champ de connaissances historiques. Chaque nouvelle perspective advient au sein du champ à la fois comme une récupération et une transformation des significations sédimentées : elle émerge et se détache des vérités acquises antérieurement, mais dans la mesure où elle les métamorphose et les « dépasse » au profit d'une compréhension qu'elle veut plus riche du passé. Le champ du savoir historique rend ainsi compte d'une expérience cumulative, mais nullement totalisante, de

²⁵⁶ *Ibid.*

²⁵⁷ Merleau-Ponty, « Sur la phénoménologie du langage », p. 156 [Italiques dans le texte].

la vérité : bien que chaque nouvelle vérité instituée contienne l’empreinte sédimentée du passé, elle anticipe et suscite une réorientation du champ vers un devenir de vérité autre. La vérité est l’expression d’une sédimentation symbolique qui contient la « trace de l’oublié et par là même appel[le] à une pensée qui table sur lui et va plus loin [...] ». D’une reprise qui est déperdition, non totalisation, et qui justement pour cette raison peut ouvrir un autre devenir de connaissance. »²⁵⁸ Chaque nouvelle connaissance acquise s’inscrit ainsi à titre de moment dans un horizon de vérité où chaque effort de compréhension rejoint les autres en reprenant et en enrichissant ce sens en genèse que représente le champ du savoir historique.

La vérité est alors non seulement une expérience, mais également une tâche inachevable qui se pose à tous ceux qui s’intéressent au passé. Il s’agit d’une exigence posée à quiconque, qui orienté vers le passé, récupère et approfondit un champ intersubjectif de connaissances au sein duquel chaque vérité acquise a pour effet de décentrer le champ et d’anticiper une image plus significative de l’histoire. Ainsi, l’être historique « [n’est pas] ce qui est en soi ou pour quelqu’un, mais ce qui étant pour quelqu’un est prêt à être développé selon un devenir de connaissance autre, comme une constellation dont la figure serait remaniée continuellement selon [un] projet qui assignait comme possible de tels changements. »²⁵⁹

§ 6. De l’expression à l’institution

La pensée de l’institution maintient et généralise donc la théorie du sens historique formulée dans les écrits sur l’expression. À la manière du langage et de la peinture, elle décrit une logique historique et symbolique qui s’articule par et dans l’événement interhumain. L’institution d’une signification, tout comme l’expression

²⁵⁸ Merleau-Ponty, *L’institution. La passivité*, p. 99.

²⁵⁹ *Ibid.*, p. 103.

langagière et picturale, constitue une récupération et un approfondissement d'un sens historique en genèse, qui, en vertu d'un ancrage dans le passé, s'oriente vers un devenir de vérité.

La pensée de l'institution reprend d'abord la visée des analyses sur le langage et la peinture en réitérant l'opposition de la théorie de l'expression aux antinomies intransigeantes qui traversent la métaphysique moderne : le sujet et l'objet, le pour-soi et l'en-soi, le soi et l'autre, le nécessaire et le contingent, la nature et la culture. La théorie de l'expression de Merleau-Ponty se constitue avant tout sur le sol d'une critique des perspectives qui, à partir de ces alternatives, récusent l'unité historique des champs du langage et de la peinture. D'abord, la récusation de l'idéal d'un langage pur et du nominalisme linguistique traduit un refus de la part de Merleau-Ponty de choisir entre un sens éternel et nécessaire ou la contingence pure de l'événement historique, c'est-à-dire respectivement l'idéal d'un langage pur ou l'historicisme radical d'un nominalisme linguistique. La théorie de l'expression picturale tient à un refus comparable. Il s'agit de réprouver la séparation irréconciliable et le hiatus inscrits dans l'histoire de la peinture entre classiques et modernes, fondés sur l'alternative de l'en-soi ou du pour-soi, du sujet ou de l'objet.

La notion d'institution se constitue également à partir d'une critique de la philosophie de la conscience et des philosophies de l'histoire de Hegel et de Marx. Il s'agit pour Merleau-Ponty de déplacer sur le terrain de l'histoire ce qui a déjà été entrepris dans la théorie de l'expression. La conscience constituante ne peut participer à l'institution d'un sens véritablement historique puisqu'il ne peut y avoir d'empiètement et d'échange entre le sujet et l'objet, le soi et l'autre, la synthèse idéale du temps et la singularité de l'occurrence. Or, si les philosophies hégéliennes et marxistes rendent initialement compte de cette jonction, elles brisent avec le cercle en s'orientant

ultimement vers une identité au profit du sujet (l'idéalisme de Hegel) ou une oscillation entre le volontarisme et le naturalisme (le matérialisme de Marx et des marxistes). Ces philosophies de l'histoire demeurent ainsi tributaires de la philosophie du sujet puisqu'elles ne peuvent rendre compte de l'unité du tissu historique qu'à partir d'une logique qui est immanente, soit à l'Idée, soit à la matière socio-économique. Si l'histoire ne reflète aucunement l'actualisation d'une logique nécessaire, elle ne peut alors traduire que le hasard de la pure contingence. C'est ainsi que, au sein de l'hégélianisme et du marxisme, la dichotomie sujet-objet rejoint et alimente l'alternative du « Sens » absolu ou du non-sens, c'est-à-dire de la logique nécessaire ou de la pure contingence événementielle de l'histoire. À l'inverse, la position sceptique et relativiste qui conçoit l'histoire comme pure contingence est inacceptable puisqu'elle suppose le détachement du sujet de l'histoire.

La tâche que se propose Merleau-Ponty consiste justement à dépasser ces alternatives que pose la métaphysique moderne en prenant l'être humain dans sa réalité effective et existentielle. Il s'agit d'une philosophie « concrète » qui s'établit sur le sol originaire de l'incarnation, à savoir d'une manière originaire au sujet d'être-au-monde qui témoigne de l'unité de l'expérience en deçà des dichotomies introduites par la pensée abstraite. C'est cet appel de la phénoménologie husserlienne – ce « retour aux choses mêmes » – qui constitue alors le point de départ de la philosophie de Merleau-Ponty :

Le propre du sujet n'est pas d'abord d'être une « chose qui pense » simplement, mais se découvrir déjà en train de penser quelque chose, engagé par son corps dans le monde avec lequel il est en sympathie, en raison d'un lieu plus vieux que son histoire personnelle, enfin d'être au monde comme à sa tâche et à sa vocation. La réflexion philosophique, qui met en suspens nos certitudes spontanées, justement si elle veut être radicale, ne saurait s'emporter elle-même, ni oublier cette première initiation à l'être qui la précède et qu'elle a à expliciter. Elle consiste à mettre à nu, à constater comme fait primordial ce que Husserl appelait l'*Urdoxa*, par laquelle, avant toute réflexion, il y a pour nous un monde de l'être et une vérité.²⁶⁰

²⁶⁰ Merleau-Ponty, « Titres et travaux. Projet d'enseignement », p. 21.

Cette conception du sujet est précisément au centre de la théorie de l'expression et de la pensée de l'institution. Dans la parole tout comme dans la peinture, le sujet est à la fois institué et instituant. La dimension instituée du sujet traduit un rapport originairement passif au monde, c'est-à-dire une ouverture pré-thétique à l'être qui se révèle sous la forme d'une présence sourde ou anonyme au sens. L'inhérence du sujet parlant et du peintre au langage institué et au monde perçu témoigne de cette inscription préalable dans un univers de sens sédimenté. En revanche, cette filiation à l'institué n'est pas simplement subie par le sujet ; elle oriente et interpelle un rapport actif et instituant à l'égard de la signification. L'avènement d'un sens expressif, d'une signification inédite, advient lorsque l'univers de sens institué fait l'objet d'une « déformation cohérente », où l'activité signifiante de l'opération expressive accomplit à la fois une réactivation et une métamorphose des significations sédimentées. Il s'agit pour le sujet du langage de réorganiser les rapports établis entre signes et significations afin d'exprimer un sens original. Le peintre effectue une opération semblable dans l'expression : il récupère et transfigure la « stylisation » du monde sensible par l'intermédiaire de son style et fait advenir un sens pictural inédit.

L'institution d'un sens relève ainsi d'une *praxis* signifiante, d'une manière d'être-au-monde selon un « style » qui précède l'attitude thétique préconisée par la philosophie de la conscience. Merleau-Ponty s'efforce de démontrer que l'expression langagière et picturale s'accomplit en vertu d'une intentionnalité pré-thétique. Cette puissance opérante se manifeste dans l'intention de signifier qui, cherchant à exprimer ce qui était jusque-là latent et muet dans l'expérience, institue une signification nouvelle. L'expression ainsi réalisée, le sens devient ensuite accessible et intelligible comme signification instituée à celui qui l'institue tout comme aux autres.

Réanimé et reconquis par et dans l'activité signifiante des sujets, le sens exprimé acquiert dès lors une « productivité posthume » au sein du champ langagier ou pictural. La signification devient instituante en tant qu'elle réactive le champ linguistique ou pictural, mais en décentrant ses dimensions autour d'une nouvelle recherche significative. Le sens institué sollicite alors l'accomplissement comme transformation, « parce qu'il est ouvert, qu'il est [lui-même] écart par rapport à une norme de sens, *différence* [et c']est ce sens par écart, déformation, qui est propre à l'institution. »²⁶¹ Cette conception de l'institution confirme celle de l'expression. Rappelons que le sens linguistique évoque un écart entre signes diacritiques, un « vide déterminé » qui émerge lorsque la parole opère le principe de différenciation au sein de langue. Ainsi, la parole expressive fait advenir un sens nouveau en récupérant et en différenciant à nouveau les rapports indirects entre signes et significations. De même, le peintre parvient à exprimer un sens inédit en vertu de son style, c'est-à-dire le système d'équivalences pictural qu'il institue et élabore en altérant et en modifiant les rapports d'équivalences qu'offre le monde perçu. L'expression picturale s'accomplit donc comme « déformation cohérente » des « signes naturels » de la perception en tant qu'elle incarne une logique « allusive » au monde.

La signification conçue comme écart constitutif entre signifiant et signifié laisse entrevoir en ce sens la dimension ouverte et indirecte de l'institution. L'avènement d'un sens inédit se réalise toujours latéralement à partir d'une institution précédente : il est institué indirectement en vertu d'un décentrement et d'un recentrement du problème ou de la question qui anime et oriente le champ symbolique. C'est ainsi que toute institution « reprend toujours une institution préalable, qui a posé une *question* [ou un champ de recherche], *i.e.* qui était son anticipation – et qui a échoué. Elle réactive ce problème et en

²⁶¹ Merleau-Ponty, *L'institution. La passivité*, p. 41 [Italiques dans le texte].

réunit enfin les données dans [une] totalité centrée autrement. »²⁶² Le problème ou le *telos* propre aux champs du langage et de la peinture correspond à l'exigence d'expressivité. Chaque opération expressive est animée par une intention de signifier qui traduit une prétention à exprimer complètement l'être. Or, cette visée est irrémédiablement vouée à l'échec dans la mesure où l'opération expressive signifie indirectement : elle s'accomplit comme excès du signifiant sur le signifié. Si la signification langagière n'apparaît que dans l'espace vide des signes, si le sens pictural ne peut s'accomplir que sous la forme d'une logique allusive au monde, il ne peut donc y avoir d'expression totale.

Cette exigence d'expressivité est précisément ce qui assure aux champs linguistique et pictural leur unité. Condamnée à réanimer indéfiniment le mouvement de l'expression, la parole récupère et réorganise les rapports établis entre signes et significations au sein de la langue. Le champ linguistique est ainsi continuellement régénéré et approfondi par l'avènement de nouvelles institutions langagières qui se détachent de significations sédimentées. Pareillement, le geste expressif du peintre est consacré à la tâche infinie de réarticuler le style pictural avec le visible. En tant qu'il est l'aboutissement d'une série d'efforts d'expression, le style pictural se déploie et se cultive dans l'exigence d'expressivité, où chaque effort d'expression le récupère et l'enrichit au contact de l'œuvre et du monde visible. Ainsi, dans l'entrelacement de l'expressivité et de la logique interne des champs linguistique et pictural, le langage et le style du peintre se maintiennent et se développent, à la manière de l'institution, comme « équilibre en mouvement », car l'intention de signifier représente un mouvement inlassable qui sédimente et institue de nouvelles significations dans l'opération expressive.

Ce dédoublement temporalisant de l'institution témoigne également d'une logique symbolique qui s'articule dans et par la contingence de l'événement. En décentrant ou en

²⁶² *Ibid.*, p. 58 [Italiques dans le texte].

ouvrant un champ symbolique, l'institution appelle à une suite d'événements au sein de laquelle le sens se maintient comme force instituante. Le sens institué acquiert ainsi une « productivité posthume » au sein du champ symbolique, mais sa réactivation s'accompagne d'un mouvement de différenciation que sollicite l'événement contingent. Rappelons que la même dynamique est à l'œuvre dans l'expression langagière et picturale. La parole, au moment de l'expression, parvient à instaurer une unité au sein du langage en récupérant et en surpassant les accidents historiques inscrits dans la langue. Cette unité est pourtant temporaire puisque le langage demeure susceptible aux accidents linguistiques et aux changements latents qui se cultivent en son sein. Le style du peintre rend compte du même phénomène dans la mesure où son opération expressive reprend et métamorphose les événements empiriques de l'existence incarnée dans une intention de signifier. À l'inverse, les événements nourrissent l'exigence d'expressivité qui réactive et relance l'œuvre et le style du peintre. C'est ainsi que les champs du langage et de la peinture, traversés et alimentés par une exigence d'expressivité, témoignent de l'institution d'une logique dans la contingence.

La pensée de l'institution réaffirme les thèses de l'expression en insistant également sur le fait que cette logique s'articule par et dans l'intersubjectivité. L'institution repose sur la capacité du sujet d'entretenir une relation instituante et instituée avec autrui, c'est-à-dire d'établir un rapport de réciprocité symbolique avec d'autres sujets. L'avènement d'une signification se réalise effectivement comme écart à l'égard d'un sens sédimenté et accessible à tous au sein du champ symbolique. Or, l'efficacité instituante de ce sens ne perdure que s'il est repris et métamorphosé dans l'intention de signifier des sujets et cela, à travers la contingence de l'événement. La logique de l'institution se réactive et se transforme donc au contact de la contingence dans la mesure où elle s'inscrit dans le faire des relations interhumaines. C'est sur ce sol intersubjectif

que l'institution se réalise comme jonction du particulier avec l'universel, du privé avec le public.

Le langage et la peinture sont conçus sur le même modèle. Il s'agit dans les deux cas d'une entreprise collective constituée de significations sédimentées dont chaque sujet hérite et qu'il réactive et transfigure dans l'opération expressive. Bien que le sujet parlant s'inscrive dans une communauté linguistique déjà instituée, il ne subit pas simplement le langage étant donné qu'il peut le reconfigurer dans l'expression d'une nouvelle signification. Cette tâche, qui semble proprement individuelle et idiosyncrasique, institue pourtant une véritable réciprocité intersubjective puisqu'elle converge toujours vers un autre sujet parlant, qui peut accueillir et potentiellement transformer le sens institué en reprenant comme sienne l'intention de signifier. De même, l'opération picturale engendre une communauté intersubjective par laquelle le peintre rejoint ses prédécesseurs, ses contemporains et le public. En faisant advenir une nouvelle signification, le peintre répond et participe à un champ historique et intersubjectif de la peinture. Il s'agit d'une tradition opérante de sens au sein de laquelle toutes les réponses picturales se recoupent, se répondent et se différencient les unes des autres en vue d'exprimer le monde perçu. La jonction de l'opération expressive et de l'histoire de la peinture est dès lors possible puisque la réponse stylistique d'un peintre peut être saisie, renouvelée et métamorphosée par les autres peintres en tant qu'elle exprime l'universel de l'existence incarnée.

Conformément aux analyses sur le langage et la peinture, la pensée de l'institution tente de rendre compte d'un sens en genèse dont le renouvellement et l'enrichissement suscités par chaque nouvelle institution révèlent une expérience de vérité. L'avènement d'une signification s'inscrit dans un champ cumulatif d'institutions symboliques qu'elle réactive et transfigure en vue d'une image plus significative du réel. Ce surcroît de sens que vise la nouvelle signification représente ainsi un excès ou un écart symbolique à

l'égard du réel. La vérité dont témoigne la pensée de l'institution ne relève donc pas de l'adéquation entre le sujet et l'objet, mais de la sédimentation symbolique. L'expérience de la vérité suppose d'abord l'inhérence passive à un univers de sens au sein duquel il y a empiètement du soi et de l'autre, de la nature et de la culture, du présent et du passé. Le champ symbolique ne se maintient toutefois que s'il est récupéré et approfondi dans et par l'intention de signifier des sujets. La vérité est ainsi une entreprise symbolique que chaque sujet réactive et poursuit dans une quête infinie qui consiste à tenter de signifier le réel de manière toujours plus significative. L'opération expressive au sein des champs linguistique et pictural traduit cette expérience de la vérité. Animés par l'exigence d'exprimer l'être, le sujet parlant et l'artiste assument et transfigurent un sens en genèse vers une image du réel plus significative. L'expression d'une nouvelle signification s'accomplit toujours comme une tentative de « dépassement » des expressions antérieures. Or, cet excès sur le passé est en fait un accomplissement puisque l'opération expressive réactive et enrichit le sens en genèse que sont le langage et la peinture.

Conclusion

« Le don de la question que nous fait le présent, le pouvoir que “nous avons d’attendre beaucoup d’un temps qui ne croit plus à la philosophie triomphante”, d’un temps où l’on avance dans l’obscurité, cela, nous le devons, pour une part, aux tentatives des écrivains, poètes et romanciers, des peintres et des musiciens. »²⁶³

L’originalité de la réflexion de Merleau-Ponty sur le thème de l’histoire consiste à penser la question du sens historique sur l’exemple de la linguistique, de la littérature et de la peinture. Cette orientation témoigne d’une propension chez Merleau-Ponty à rapprocher la philosophie des sites de non-philosophie. Des premiers écrits jusqu’aux derniers manuscrits, sa pensée fait effectivement état d’un échange constant et fécond entre la philosophie et les domaines non-philosophiques tels que, par exemple, la biologie, l’art, la psychanalyse, la sociologie, la linguistique, l’anthropologie, etc.

Un bref aperçu des rapports entre philosophie et non-philosophie, à partir de l’histoire des idées, nous révèle une relation supposément ambiguë, tendue, voire agonistique. Certains champs d’interrogations appartiennent-ils spécifiquement et proprement à la philosophie ? S’il nous est difficile de répondre par l’affirmative, du moins pouvons-nous attester que la philosophie tend à s’accaparer comme siens des sites de pensée qui ne lui appartiennent pas en propre, mais qu’elle transfigure toutefois selon un style de questionnement qui lui est pourtant spécifique. La réflexion philosophique peut réunir tout sous une même égide et cela sans pouvoir maintenir le monopole sur un être particulier. Cette manière propre à la philosophie d’être à la fois partout et nulle part exprime pourtant une tension fondamentale avec la non-philosophie. D’une part, la

²⁶³ Lefort, dans Merleau-Ponty : *Notes de cours au Collège de France : 1958-1959 et 1960-1961*, Paris, Gallimard, 1996, p. 12.

non-philosophie constitue « l'autre » de la philosophie, mais, à l'inverse, le non-philosophique représente un domaine de réflexion dont elle ne peut se passer.

Cette problématique des rapports entre la philosophie et la non-philosophie se trouve au centre de l'œuvre de Merleau-Ponty. L'ensemble de la réflexion du philosophe suppose l'intuition fondamentale selon laquelle l'activité philosophique se doit d'être effectuée au contact de la réalité effective. La philosophie doit ainsi renouer avec l'existence et cela suppose un rapport accru avec les discours non-philosophiques dans une mesure où ceux-ci privilégient une relation de contiguïté avec l'expérience concrète. Cette approche, qui semble à première vue strictement méthodologique, vise à fonder la philosophie sur de nouvelles bases en vue de rendre compte de l'expérience vécue. Certes, Merleau-Ponty affirme, peu de temps après la guerre, que « [l']effort d'universalité concrète est la règle de toute méditation [...] bon gré mal gré, philosophes, historiens, savants de toutes les tendances entrent en dialogue et constituent la philosophie effective. »²⁶⁴

Le phénomène de l'expression s'inscrit dans ce sillage. L'intention qui anime les recherches de Merleau-Ponty sur le langage et la peinture consiste précisément à libérer un espace d'interrogation sur la question de l'unité de l'expérience concrète. Il devient manifeste pour Merleau-Ponty, et cela, dès les années au cours desquelles il donne forme à une théorie de l'expression, que toute tentative philosophique qui vise à rendre compte d'un « universel concret » doit chercher à dépasser « le conflit perpétuel du savoir positif et de la philosophie ».

Il faut, indique-t-il, d'un côté, suivre le développement spontané du savoir positif, en nous demandant s'il réduit vraiment l'homme à la condition d'objet, et par ailleurs réexaminer l'attitude réflexive et philosophique, en recherchant si elle nous autorise vraiment à nous définir comme sujet inconditionné et intemporel. Peut-être ces recherches convergentes finiront-elles par mettre en évidence un milieu commun de la philosophie et du savoir positif, et par nous révéler, en deçà du sujet et de l'objet pur,

²⁶⁴ Cité dans : Emmanuel de Saint-Aubert, *Vers une ontologie indirecte. Sources et enjeux critiques de l'appel à l'ontologie chez Merleau-Ponty*, Paris, Vrin, 2006, p. 66.

comme une troisième dimension où notre activité et notre passivité, notre autonomie et notre dépendance, cesseraient d'être contradictoires.²⁶⁵

Une philosophie qui prend pour objet l'existence concrète doit alors concevoir l'unité de l'expérience et rompre avec la tendance analytique à fragmenter et à dissocier ce qui existe pourtant en réalité sur le mode de l'échange et de la réciprocité. L'élaboration d'une nouvelle conception de la philosophie au contact de la non-philosophie entraîne ainsi une reconsidération des catégories ontologiques traditionnelles. Les notions et les dichotomies de la métaphysique moderne telles que le sujet et l'objet, l'esprit et le corps, la nature et la culture doivent être alors réexaminées à la lumière de l'unité de l'expérience concrète que vise à refléter l'empiètement de la philosophie et de la non-philosophie.

C'est dans le cadre de ces préoccupations que Merleau-Ponty conçoit une théorie du sens historique à partir des phénomènes de l'expression et, plus généralement, de l'institution symbolique. Sujet et objet, nature et culture, esprit et corps, individu et histoire se trouvent ainsi entremêlés dans le même tissu de l'expérience, à savoir l'institution d'un sens. À partir d'une perspective sur le symbolique, les écrits de cette période dans l'œuvre de Merleau-Ponty visent à récupérer d'une certaine manière l'idée hégélienne et marxiste d'une histoire intégrale des rapports entre êtres humains et des rapports avec la nature. Cette intuition doit pourtant être défendue « contre les déformations qui tendent toujours à l'attirer vers une philosophie de l'objet et une conception de l'histoire en soi, ou au contraire à la reconduire vers la philosophie du sujet qui fait de l'histoire un non-sens ». Or, la valeur des recherches portant sur le phénomène

²⁶⁵ Merleau-Ponty, « Titres et travaux. Projet d'enseignement », p. 13.

de l'expression est précisément de nous révéler, « aussi loin du pur objet que du pur sujet, un intérieur de l'histoire humaine, et une incarnation des consciences. »²⁶⁶

De même, le cours de 1954-1955 poursuit et approfondit cette question. La réflexion sur l'institution s'appuie sur le postulat selon lequel les impasses ontologiques inhérentes à la philosophie moderne empêchent de penser adéquatement l'histoire. La pensée de l'institution vise ainsi à établir une théorie du sens historique en récusant tout d'abord l'ontologie problématique sur laquelle s'appuient les philosophies de la conscience insulaire et les philosophies de l'histoire hégélienne et marxiste. Elle tente ensuite de puiser dans les champs non-philosophiques tels que la biologie, la littérature, la peinture, la géométrie et le savoir historique une conception philosophique des rapports qui lient sujet, autrui, faire et temps dans un seul tissu symbolique et historique. La réflexion de Merleau-Ponty sur le sens historique est dès lors indissociable d'un questionnement fondamental sur l'ontologie. Elle est le fruit d'une réflexion qui sonde les lieux de non-philosophie afin de rendre compte d'une expérience de l'être dont la philosophie – dans l'état qui est actuellement le sien – n'est pas en mesure de rendre compte.

La condition des rapports entre philosophie et non-philosophie est donc une question récurrente chez Merleau-Ponty. Cependant, elle n'est abordée de front qu'à la fin des années cinquante lorsque l'élaboration d'une nouvelle ontologie devient impérieuse aux yeux du philosophe. Le cours de 1958-1959 intitulé « La philosophie aujourd'hui » nous informe que Merleau-Ponty s'oriente vers une « ontologie interrogative ». Cette nouvelle philosophie surmonterait les catégories de la métaphysique classique et moderne pour parvenir à l'explicitation d'un contact avec l'être dont rendent compte à la fois la science, la vie privée et la vie publique. Le rapport à l'être visé par

²⁶⁶ *Ibid.*, pp. 32-33.

cette ontologie est *indirect*, c'est-à-dire il s'agit d'une philosophie orientée vers les différentes manières *d'exprimer indirectement l'être*. En d'autres termes, le projet consiste à lier « dans une même interrogation les problèmes de la philosophie, de la psychologie, de la psychanalyse, des sciences de la nature, de l'art et de la littérature, et de la politique. » Une ontologie directe, telle qu'elle est envisagée par exemple chez Heidegger, n'est pas suffisamment radicale puisqu'elle maintient la philosophie dans une situation problématique. La position heideggérienne prétend effectivement selon Merleau-Ponty à un « purisme » et à une « isolation » qui la prive de tout rapport avec la non-philosophie. Or, « le risque [d'une telle ontologie], indique Claude Lefort, serait de conduire le philosophe au silence, alors que c'est au contact du monde de la vie et à travers l'art et les aventures de la science qu'il peut chercher l'"expression" indirecte de l'Être. »²⁶⁷

La voie de l'ontologie directe est à rejeter puisqu'elle n'est pas en mesure de répondre adéquatement à la préoccupation fondamentale qui se pose alors à Merleau-Ponty. Ce qui est en jeu dans l'élaboration d'une ontologie indirecte est la possibilité et l'avenir même de la philosophie. Le cours de 1958-1959 s'amorce en effet sur ce que le philosophe désigne comme « notre état de non-philosophie ». Merleau-Ponty récupère et approfondit d'une certaine manière le constat husserlien exposé dans *La Crise des sciences européennes*. La philosophie se trouve à présent dans un état critique ; elle est en réalité « non-philosophie » dans la mesure où les catégories traditionnelles de l'ontologie sont la marque d'une déficience et d'un « vide » où se jouent son avenir et sa validité. Merleau-Ponty constate l'existence d'un « "vide" philosophique [qui s'impose] après Hegel. Quelque chose a fini avec lui. Après la philosophie est mise en question de la

²⁶⁷ Lefort, *Préface*, dans Merleau-Ponty : *Notes de cours au Collège de France : 1958-1959 et 1960-1961*, pp. 8-9.

philosophie, et [elle est] mise en question confuse. »²⁶⁸ La pensée post-hégélienne traduit une prise de conscience générale des difficultés qui sous-tendent les notions de sujet et d'objet, mais cette crise doit être à présent saisie et reçue selon Merleau-Ponty comme une occasion de fonder la philosophie sur de nouvelles bases. La nécessité d'entrevoir une ontologie indirecte, c'est-à-dire une ontologie interrogative qui s'institue au contact de la non-philosophie, se révèle essentielle dans ce contexte :

Ma thèse, explique Merleau-Ponty, [est que] cette décadence de la philosophie est inessentielle ; elle est celle d'une certaine manière de philosopher (selon substance, sujet-objet, causalité). La philosophie trouvera aide dans la poésie, art, etc., dans un rapport beaucoup plus étroit avec elles, renaîtra et réinterprétera ainsi son propre passé de métaphysique – qui n'est pas passé.²⁶⁹

La réflexion ontologique de Merleau-Ponty tente ainsi de répondre à cette crise tout en se nourrissant d'elle. Si la philosophie officielle se trouve dans un état critique, les champs non-philosophiques assument une approche proprement philosophique en s'interrogeant sur le caractère problématique de leur propre fondement. Merleau-Ponty explore ainsi l'état des champs que sont la poésie, la littérature, la peinture, la musique et la psychanalyse puisqu'ils rendent compte à leur manière d'une crise généralisée et cherchent à y répondre en interrogeant radicalement le sol sur lequel ils reposent. En fait, ce qui caractérise ces champs dans leur état présent est selon Merleau-Ponty la posture qu'ils adoptent à l'égard de cette crise : ils assument la contingence et l'indétermination de leur sol, mais l'interrogation et la réflexion sur leur fondement les amènent néanmoins à frayer de nouvelles voies de recherche. En fait, l'ébranlement des fondements des divers champs non-philosophiques et l'interrogation qu'ils mènent sur ce terrain renvoient aux mêmes difficultés ontologiques auxquelles est confrontée la philosophie.

²⁶⁸ Merleau-Ponty, *Notes de cours au Collège de France : 1958-1959 et 1960-1961*, p. 38 [Note de bas de page].

²⁶⁹ *Ibid.*, p. 39.

Merleau-Ponty entrevoit par exemple dans la littérature et la poésie²⁷⁰ contemporaines une remise en cause du « sol langagier » sur lequel elles reposent. Rimbaud et Mallarmé amorcent d'abord une entreprise ensuite reprise de manière générale dans la littérature : ils contestent le parallélisme entre signifiant et signifié au profit d'une conception du langage où les deux éléments empiètent l'un sur l'autre. Cette interrogation sur le fondement langagier s'inscrit dans une recherche qui vise à rendre compte d'une expérience plus fondamentale et unitaire de l'être. On retrouve par exemple chez Rimbaud une volonté de dépasser « la corrélation signe-signification non en se détournant de la positivité du monde, mais au contraire en entrant sans réserve dans son unité prélogique » ; de même dans le surréalisme de Breton, on découvre une intention « de rendre voix à la vie indivise ». Ainsi, la reconsidération des fondements de la poésie et de la littérature traduit un questionnement ontologique qui problématise les catégories de sujet et d'objet. Ceci est particulièrement manifeste chez Proust, Joyce, Faulkner et Hemingway dont les œuvres témoignent délibérément d'un entrelacement et d'un échange latéral entre le soi, le monde et autrui. Il n'y a effectivement « ni subjectif ni objectif, mais implication et rapport latéral des personnages l'un dans l'autre et dans le monde et de tous dans l'auteur, et par là signification indirecte. »²⁷¹ La littérature et la poésie sont des institutions symboliques qui parviennent à signifier indirectement et latéralement l'être. Elles relèvent, comme toute manière d'exprimer l'être, d'une « création qui est en même temps adéquation, la seule manière d'obtenir une adéquation [puisque l']Être est *ce qui exige de nous création* pour que nous en ayons l'expérience. »²⁷² Merleau-Ponty discerne donc dans les développements de la littérature et de la poésie une prise de conscience de la contingence du sol, à savoir la relativisation

²⁷⁰ Bien que nous exposons à titre d'exemple seulement les cas de la littérature et de la poésie, notons que Merleau-Ponty offre une analyse semblable de la peinture, de la musique et de la psychanalyse.

²⁷¹ Merleau-Ponty, *Notes de cours au Collège de France : 1958-1959 et 1960-1961*, pp. 47-49.

²⁷² Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, p. 248.

des rapports entre signifiant et signifié. Or, cette crise des fondements appelle néanmoins à un avenir et à une fondation, car cette recherche témoigne d'un questionnement fondamental sur l'essence de la littérature et de la poésie qui ne peut être dissocié d'une interrogation radicale sur l'être.

La non-philosophie devient ainsi philosophique en reconnaissant que son fondement relève d'une institution historique ou culturelle contingente et en entamant une interrogation sur son rapport à l'être et sa manière de l'exprimer. Merleau-Ponty entrevoit en général dans l'état de la non-philosophie une prise de conscience généralisée de la dimension à la fois instituée et problématique de notre rapport avec l'être. Les modalités de notre expérience de l'être sont à présent saisies comme une institution historique, c'est-à-dire comme une expérience qui relève de la sédimentation symbolique. Cette « découverte d'une "sédimentation" [est] prise de conscience de cette sédimentation comme *Stiftung* [institution] historique, *i.e.* à la fois de sa valeur et de ce qui la conteste. »²⁷³ Une ontologie du sujet et de l'objet s'avère dès lors problématique au sein même de la non-philosophie puisque la relativisation du fondement donne lieu à une interrogation de nature ontologique. Les recherches contemporaines au sein de la non-philosophie écartent les divisions ontologiques de l'en-soi et du pour-soi pour penser une unité de l'expérience où les rapports entre le soi, autrui et le monde sont de l'ordre de l'empiètement et de l'échange réciproque. Ces tentatives traduisent une exigence de renouer avec une expérience originaire, unitaire et préobjective de l'être. Le problème est précisément de déterminer comment il est possible d'exprimer et de signifier indirectement l'être si l'expérience de l'être dont témoignent la philosophie et la non-philosophie relève de la création comme institution symbolique. L'empiètement du soi, de l'autre et du monde dans l'institution exprime un rapport à l'être qui est allusif et

²⁷³ Merleau-Ponty, *Notes de cours au Collège de France : 1958-1959 et 1960-1961*, p. 41.

indirect et c'est pourquoi « l'art et la philosophie ensemble sont justement, non pas fabrications arbitraires dans l'univers du "spirituel" (de la "culture"), mais contact avec l'Être justement en tant que créations [et] comme inscription de l'Être. »²⁷⁴

Le déclin de la « philosophie officielle » est ainsi symptomatique d'une situation critique qui affecte également la non-philosophie. Il s'agit d'une crise culturelle qui découle d'une reconnaissance du fondement contingent sur lequel est instituée historiquement et symboliquement notre expérience de l'être. Or, à l'épreuve de la contingence, la philosophie doit interroger les bases sur lesquelles elle repose et se reconnaître comme création instituée à travers l'indétermination. Dès lors, elle pourra éviter la décadence au profit d'une renaissance ; « ce qui est situation de crise pour notre pensée, pourrait être [ainsi] point de départ d'un approfondissement ».²⁷⁵ Cette situation critique exprime essentiellement une crise de l'ontologie du sujet et de l'objet et traduit une réflexion fondamentale sur la possibilité d'un rapport autre à l'être. Tel est l'enjeu que Merleau-Ponty entrevoit dans l'état actuel de la philosophie et de la non-philosophie : il s'agit d'une « situation-limite » qui peut ou bien culminer dans un nihilisme, ou bien être l'occasion d'une renaissance si l'exigence d'une interrogation radicale sur l'ontologie est délibérément assumée. Il incombe alors à la philosophie de se réaliser au contact de la non-philosophie, non seulement puisque celle-ci est portée vers une interrogation radicale sur son rapport à l'être, mais parce qu'elle se doit de renouer avec l'existence concrète et celle du monde afin de repenser radicalement le sol ontologique sur lequel elle repose. Une telle entreprise n'est pourtant pas sans ses difficultés : la philosophie doit maintenir un rapport constant avec le concret et éviter de surplomber l'expérience tout en se gardant de réduire celle-ci à la réalité empirique et aux savoirs non-philosophiques qui s'y rattachent. « Une philosophie concrète, indique Merleau-Ponty, n'est pas une philosophie

²⁷⁴ Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, p. 248.

²⁷⁵ Merleau-Ponty, *Notes de cours au Collège de France : 1958-1959 et 1960-1961*, p. 44.

heureuse. Il faudrait qu'elle se tienne près de l'expérience, et, pourtant, qu'elle ne se limite pas à l'empirique, qu'elle restitue dans chaque expérience le chiffre ontologique dont elle est intérieurement creusée. »²⁷⁶

L'état de « vide » philosophique qui caractérise la philosophie depuis Hegel se révèle comme l'expression d'une contradiction. D'une part, la philosophie ne peut plus tendre à la construction d'un système conceptuel qui serait l'adéquation de l'être. La crise de l'ontologie du sujet et de l'objet qui caractérise les grands systèmes philosophiques modernes est en même temps reconnaissance du caractère illusoire d'une entreprise qui vise à reproduire et à coïncider avec l'être par l'intermédiaire du concept. Si notre rapport à nous-mêmes, au monde et aux autres est reconnu comme institué, c'est-à-dire fondé sur un sol historique et symbolique contingent, la philosophie ne peut être dès lors que l'expression ou l'adéquation *indirecte* de l'être. La philosophie en effet ne peut plus à présent surplomber l'expérience concrète et prétendre à un accès direct à l'être lorsque « l'humanité instituée se sent problématique et [lorsque] la vie la plus immédiate est devenue "philosophique". »²⁷⁷ La crise des fondements afflige ainsi la croyance selon laquelle la philosophie entretient un rapport privilégié à l'être en vertu d'une possession d'un *a priori* théorique qui se soustrait à l'expérience concrète. Elle participe au même titre que la non-philosophie à signifier de manière indirecte notre rapport à nous-mêmes, aux autres et au monde. Malgré ces difficultés qui se posent à elle, la philosophie demeure néanmoins porteuse du radicalisme et de la rigueur qui sont à l'origine des grandes philosophies du passé. Une renaissance de la philosophie est dès lors envisageable puisqu'elle est constitutivement animée par une exigence qui consiste à scruter ses origines et à se consacrer à la tâche fondamentale de rechercher un fondement ferme. Par conséquent, la philosophie, malgré les obstacles qui se posent à elle et

²⁷⁶ Merleau-Ponty, « Partout et nulle part », dans : *Signes*, pp. 255-256.

²⁷⁷ *Ibid.*, p. 257.

menacent son existence, est appelée à se régénérer en se vouant à une visée essentielle : interroger de manière radicale les fondements et les présupposés ontologiques en vue de renouer un rapport à l'être dont témoigne l'expérience concrète. Si la philosophie s'avère actuellement boiteuse, il faut selon Merleau-Ponty demeurer néanmoins confiant en son avenir. Aussi longtemps que le problème de l'être se pose et qu'elle trouvera un appui dans la non-philosophie et l'existence concrète, la philosophie se maintiendra :

il suffit pour que la philosophie dure, que [le rapport avec l'être, les autres, le monde] demeure problème, qu'il ne soit pas pris comme allant de soi, que le tête-à-tête subsiste de l'être et de celui qui, dans tous les sens du mot, en sort, le juge, l'accueille, le repousse, le transforme et finalement le quitte. C'est ce même rapport qu'on tente aujourd'hui de formuler directement, et de là vient que la philosophie se sent chez elle partout où il y a lieu, c'est-à-dire partout, aussi bien dans le témoignage d'un ignorant qui a aimé et vécu comme il a pu, dans les « trucs » que la science invente, sans vergogne spéculative, pour tourner les problèmes, dans les civilisations « barbares », dans les régions de notre vie qui n'avaient pas autrefois d'existence officielle, que dans la littérature, dans la vie sophistiquée, ou dans les discussions sur la substance et l'attribut.²⁷⁸

²⁷⁸ *Ibid.*

Bibliographie

§ 1. *Ouvrages de Merleau-Ponty*

- *Les aventures de la dialectique*, Paris, Gallimard, 1955, 313 p.
- *Éloge de la philosophie et autres essais*, Paris, Gallimard, 1989, 308 p.
- *Humanisme et terreur. Essai sur le problème communiste*, Paris, Gallimard, 1947, 206 p.
- *L'institution. La passivité. Notes de cours au Collège de France (1954-1955)*, Paris, Belin, 2003, 297 p.
- *Notes de cours au Collège de France : 1958-1959 et 1960-1961*, Paris, Gallimard, 1996, 401 p.
- *Notes de cours sur « L'Origine de la géométrie de Husserl »*, Paris, Presses universitaires de France, 1998, 406 p.
- *L'Œil et l'esprit*, Paris, Gallimard, 1985, 89 p.
- *Parcours. 1935-1951*, Paris, Verdier, 1997, 241 p.
- *Parcours deux. 1951-1961*, Paris, Verdier, 2000, 376 p.
- *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1976, 531 p.
- *Le primat de la perception et ses conséquences philosophiques ; précédé de Projet de travail sur la nature de la perception (1933) ; et La nature de la perception (1934)*, Paris, Cynara, 1989, 103 p.
- *La Prose du monde*, Paris, Gallimard, 1992, 211 p.
- *Résumés de cours. Collège de France, 1952-1960*, Paris, Gallimard, 1968, 184 p.
- *Sens et non-sens*, Paris, Gallimard, 1996, 225 p.
- *Signes*, Paris, Gallimard, 2001, 562 p.
- *Structure du comportement*, Paris, Presses universitaires de France, 2006, 248 p.
- « Un inédit de Maurice Merleau-Ponty », *Revue de métaphysique et de morale*, no. 4, 1962, pp. 401-409.
- *Le Visible et l'invisible, suivi de « Notes de travail »*, Paris, Gallimard, 1979, 360 p.

§ 2. *Études consultées*

Renaud Barbaras, *De l'être du phénomène. Sur l'ontologie de Merleau-Ponty*, Grenoble, Jérôme Millon, 1991, 379 p.

Roland Barthes, *Sur Racine*, Paris, Seuil, 1963, 167 p.

David Belot, « "Un tableau de l'histoire humaine" : Merleau-Ponty au-delà de Bergson », *Archives de Philosophie*, vol. 69, no.1, 2006, pp. 79-100.

Kirk M. Besmer, *Merleau-Ponty's Phenomenology: The Problem of Ideal Objects*, Londres ; New York, Continuum, 2007, 160 p.

Ronald Bonan, *Premières leçons sur l'esthétique de Merleau-Ponty*, Paris, Presses Universitaires de France, 1997, 123 p.

- *Le problème de l'intersubjectivité dans la philosophie de Merleau-Ponty*, « La dimension commune. Volume I », Paris, L'Harmattan, 2001, 362 p.
- *L'institution intersubjective comme poétique générale*, « La dimension commune. Volume II », Paris, L'Harmattan, 2001, 336 p.

Étienne Bimbenet, *Nature et humanité. Le problème anthropologique dans l'œuvre de Merleau-Ponty*, Paris, Vrin, 2004, 322 p.

Étienne Bimbenet et Emmanuel de Saint-Aubert, « Merleau-Ponty. Philosophie et non-philosophie », *Archives de Philosophie*, vol. 69, no.1, 2006, pp. 5-9.

Creusa Capalbo, « L'historicité chez Merleau-Ponty », *Revue Philosophique de Louvain*, no. 73, août 1975, pp. 511-535.

Mauro Carbone, *The Thinking of the Sensible: Merleau-Ponty's A-philosophy*, Evanston, Northwestern University Press, 2004, 93 p.

Taylor Carman et Mark B.N. Hanson, *The Cambridge Companion to Merleau-Ponty*, Cambridge ; New York, Cambridge University Press, 2005, 396 p.

Barry Cooper, *Merleau-Ponty and Marxism: From Terror to Reform*, Toronto; Buffalo; Londres, University of Toronto Press, 1979, 215 p.

Françoise Dastur, *Chair et langage. Essais sur Merleau-Ponty*, Paris, Encre marine, 2001, 223 p.

Alessandro Delcò, *Merleau-Ponty et l'expérience de la création. Du paradigme au schème*, Paris, Presses universitaires de France, 2005, 192 p.

- « Phénoménologie et peinture. Merleau-Ponty à l'école de Klee », *Archives de philosophie*, vol. 65, no. 4, 2002, pp. 609-615.

James M. Edie, "Merleau-Ponty: The Triumph of Dialectics over Structuralism", *Man and World*, vol. 17, 1984, pp. 299-312.

Michael Gendre, "Philosophy and the Question of Non-Philosophy in Merleau-Ponty's *Notes de cours 1959-1961*", *Chiasmi international*, no. 3, 2001, pp. 49- 62.

Xavier Guchet, « Théorie du lien social, technologie et philosophie : Simondon lecteur de Merleau-Ponty », *Les études philosophiques*, no. 2, 2001, pp. 219-237.

Galen A. Johnson, "Merleau-Ponty's Early Aesthetics of Historical Being: The Case of Cézanne", *Research in Phenomenology*, vol. 17, 1987, pp. 211-225.

Galen A. Johnson, Maurice Merleau-Ponty et Michael B. Smith, *The Merleau-Ponty Aesthetics Reader: Philosophy and Painting*, Evanston, Northwestern University Press, 1993, 421 p.

Paul Klee, *Théorie de l'art moderne*, traduit par Pierre-Henri Gonthier, Genève, Denoël / Gonthier, 1971, 172 p.

Sonia Kruks, *The Political Philosophy of Merleau-Ponty*, Sussex, Harvester Press, 1981, 152 p.

Gilles Labelle, « Maurice Merleau-Ponty et la genèse de la philosophie politique de Claude Lefort », *Politique et Sociétés*, vol. 22, n° 3, 2003, pp. 9-44.

– « Esthétique et communauté chez Merleau-Ponty », *Revue d'esthétique*, vol. 36, no. 1, 1999, p. 115-124.

Maurice Lagueux, « Y a-t-il une philosophie de l'histoire chez Merleau-Ponty ? », *Dialogue*, vol. 5, 1966, pp. 404-417.

Claude Lefort, *Sur une colonne absente. Écrits autour de Merleau-Ponty*, Paris, Gallimard, 1978, 225 p.

Gary Brent Madison, *La phénoménologie de Merleau-Ponty. Une recherche des limites de la conscience*, Paris, Klincksieck, 1973, 283 p.

Jean-Yves Mercury, *L'expressivité chez Merleau-Ponty. Du corps à la peinture*, Paris, L'Harmattan, 2000, p. 399 p.

James Miller, "Merleau-Ponty's Marxism: Between Phenomenology and the Hegelian Absolute", *History and Theory*, vol. 15, no. 2, 1976, pp. 109-132.

Jean-Claude Monod, « Du "marxisme wébérien" au "nouveau libéralisme" : Weber dans les *Aventures de la dialectique* », *Les études philosophiques*, vol. 2, no. 57, 2001, pp. 185-201.

Vincent Peillon, *La tradition de l'esprit. Itinéraire de Maurice Merleau-Ponty*, Paris, Grasset, 1994, 287 p.

Gérard Raulet, « L'équivoque de l'histoire : Ontologie ou philosophie des formes symboliques – Bloch et Merleau-Ponty », *Man and World*, no. 28, 1995, pp. 33-42.

Myriam Revault d'Allonnes, *Merleau-Ponty. La Chair du politique*, Paris, Michalon, 2001, 128 p.

Marc Richir et Étienne Tassin (sous la direction de), *Merleau-Ponty. Phénoménologie et expériences*, Paris, Jérôme Millon, 1992, 187 p.

Paul Ricœur, *Histoire et Vérité*, Paris, Seuil, 2001, 408 p.

Frank Robert, *Phénoménologie et ontologie. Merleau-Ponty lecteur de Husserl et Heidegger*, Paris, L'Harmattan, 2005, 356 p.

Emmanuel de Saint-Aubert, *Vers une ontologie indirecte. Sources et enjeux critiques de l'appel à l'ontologie chez Merleau-Ponty*, Paris, Vrin, 2006, 280 p.

James Schmidt, *Maurice Merleau-Ponty: Between Phenomenology and Structuralism*, New York, St. Martin's Press, 1985, p. 103.

Yves Thierry, *Du corps parlant. Le langage chez Merleau-Ponty*, Bruxelles, OUSIA, 1987, 160 p.

Jean-Marie Tréguier, *Le Corps selon la chair. Phénoménologie et ontologie chez Merleau-Ponty*, Paris, Édition Kimé, 1996, 282 p.

Robert Vallier, "Institution. The Significance of Merleau-Ponty's 1954 Course at the Collège de France", *Chiasmi International*, no. 7, 2005, pp. 281-303.

Frédéric Worms, « Signes entre Sens et non-sens. Philosophies, sciences humaines et politique dans l'œuvre de Merleau-Ponty », *Les études philosophiques*, vol. 2, no. 60, 2001, pp. 165-183.

Kerry H. Whiteside, *Merleau-Ponty and the Foundation of Existential Politics*, Princeton, Princeton University Press, 1988, 339 p.