

Y a-t-il un tournant linguistique merleau-pontien ?

Jeanne-Marie Roux

Université Saint Louis – Bruxelles

Iris Brouillaud et Yi-Yang Bai le rappellent dans l'introduction de ce volume : l'expression de « tournant linguistique » est traditionnellement employée pour désigner un moment de réforme méthodologique dans l'histoire de la philosophie analytique, mais a pu aussi être utilisée pour penser l'histoire de la philosophie dite « continentale ». Il est clair en effet que le langage s'est vu attribuer un statut métaphilosophique particulier au-delà du seul champ de la philosophie analytique : c'est évident pour la phénoménologie, et en particulier pour la philosophie de Maurice Merleau-Ponty, où les thèmes du sens, de l'expression, du langage ont pris une place considérable dans la seconde moitié des années 40, après la parution de la *Phénoménologie de la perception*, jusqu'à devenir le ressort et le mobile de la réforme ontologique qui marqua la fin de son œuvre.

Mais un tel constat justifie-t-il que l'on parle à son sujet d'un « tournant linguistique » ? Une telle tentative se heurte d'emblée à des objections, que nous devons examiner avant toute autre considération. Car toute analyse qui tend à interpréter phénoménologie et philosophie analytique en des termes similaires s'expose à un risque flagrant : omettre, ou négliger, ce qui fait la spécificité de chaque méthode, risque qui paraît d'autant plus important en l'espèce que c'est du statut métaphilosophique du langage qu'il s'agit, et que l'on touche donc à la visée, au regard sur la vie, le monde, le discours qui sous-tend chacune des philosophies concernées.

C'est à identifier les contours d'une interrogation pertinente sur un éventuel « tournant linguistique » chez Merleau-Ponty que nous consacrerons notre première partie, en partant de ce qui va constituer pour nous une sorte de contre-modèle, dont nous espérons tirer des enseignements. Nous examinerons ensuite les éléments de l'œuvre merleau-pontienne qui peuvent être mis au titre de ce que nous appellerons, à titre préliminaire, une inflexion expressive. C'est sur cette base que nous pourrions enfin juger de la pertinence, et de la fécondité qu'il y aurait à inscrire le phénoménologue français dans le *linguistic turn*. Nous souhaitons ainsi montrer qu'il n'est pas justifié soit de qualifier l'inflexion merleau-pontienne de *tournant*, soit de juger qu'elle est *essentiellement* linguistique – ce qui serait, au fond, deux manières différentes de dire la même chose. Demeure en effet toujours chez Merleau-Ponty une forme de méfiance à l'égard du langage dont nous tâcherons de préciser les contours, afin par contraste de faire ressortir ce qui pourrait être la marque « positive », ou substantielle, du *linguistic turn*.

I. Quel sens y a-t-il à s'interroger sur l'existence d'un tournant linguistique en phénoménologie ?

La question de l'appartenance de Merleau-Ponty au *linguistic turn* pourrait être jugée stérile, si elle se réduisait à une question portant sur la manière dont on peut « étiqueter » tel ou tel auteur. Mais comme toutes les questions d'étiquetage, elle peut aussi être l'occasion,

beaucoup plus féconde, d'une réflexion sur nos critères et donc sur nos concepts. En l'espèce, le présupposé de ce texte est que cette interrogation permet de poser des questions méthodologiques et métaphilosophiques profondes, et même essentielles.

Qu'est-ce que le *linguistic turn* ? et y a-t-il eu un tournant linguistique en phénoménologie ? Il serait erroné de considérer que ces questions relèvent « seulement » de l'histoire de la philosophie (de même, du reste, que toutes les vraies questions d'histoire de la philosophie), car elles engagent ce que l'on peut attendre de la phénoménologie en tant qu'elle vise à décrire notre expérience ou, en termes encore plus généraux, à décrire les choses telles qu'elles sont. Cet enjeu est manifeste dans la somme de Claude Romano : *Au cœur de la raison, la phénoménologie*. Cela en constitue même, pourrait-on dire un peu facilement, le cœur, dès lors que, dans ses toutes premières pages, Claude Romano met au centre de son travail le « problème phénoménologique », et rapporte celui-ci au *linguistic turn*. Le problème phénoménologique est défini en ces termes :

notre expérience possède-t-elle des structures immanentes, et si oui, quel est leur statut ? (...) Sont-elles autonomes – et jusqu'où – vis-à-vis des règles instituées du langage et des schèmes conceptuels au moyen desquels elles peuvent être exprimées et pensées¹ ?

Or, poser cette question n'est pas neutre à l'égard du *linguistic turn*. Cela revient à

sous-entendre que le *linguistic turn*, quels que soient par ailleurs ses mérites, n'a pas rendu superflue une philosophie de l'expérience, il n'a pas non plus éclairé de manière décisive les rapports de l'expérience et du langage ; loin d'avoir apporté une réponse à ce problème, il l'a rendu au contraire plus aigu².

La thèse de Claude Romano, qu'il appelle « une thèse phénoménologique », équivaut à déclarer que le *linguistic turn* est une impasse :

il y a bien une autonomie de l'ordre prélinguistique, de l'expérience « antéprédicative » comme aurait dit Husserl, vis-à-vis des formes supérieures de la pensée et du langage. (...) Bien plus, le langage lui-même ne devient pleinement intelligible que resitué dans son rapport à une intelligence prélangagière (...) qui en constitue le sol, le terreau germinatif³.

Or, une telle déclaration de principe phénoménologique constitue selon lui un diagnostic d'échec inévitable du *linguistic turn*, puisqu'elle revient à considérer que « le langage n'est pas un empire dans un empire », mais qu'il faut, pour comprendre celui-ci, revenir à l'« intelligence prélangagière », dont il est un prolongement et une modification. Selon Claude Romano, cela revient à juger que le *linguistic turn* ne peut être qu'une impasse, dès lors que celui-ci consisterait au contraire – c'est le corrélat implicite – à se rapporter au langage comme à un domaine autonome, qui fait sens en lui-même.

Cependant, cette position « romanienne » du problème exige plusieurs commentaires.

¹ C. Romano, *Au cœur de la raison, la phénoménologie*, Paris, Gallimard, 2010, pp. 11-12.

² *Ibid.*

³ *Ibid.*, p. 12.

1/ Premièrement, elle contient deux caractérisations en miroir de la phénoménologie et du *linguistic turn*. Si la thèse phénoménologique qu'il définit suppose que « le langage lui-même ne devient pleinement intelligible que resitué dans son rapport à une intelligence prélangagière », cela implique en regard que, pour le *linguistic turn*, le langage pourrait se comprendre indépendamment de toute référence à un ordre pré- ou non-linguistique, par rapport auquel il disposerait d'une parfaite autonomie.

2/ Or, en disjoignant ainsi phénoménologie et *linguistic turn*, Claude Romano va à l'encontre d'auteurs comme Jürgen Habermas qui se réfère notamment à Martin Heidegger et Ludwig Wittgenstein pour soutenir que « ce qui sera appelé plus tard le "tournant linguistique" s'est (...) effectué à la fois dans une version herméneutique et dans une version analytique⁴ ». Ces auteurs auraient en commun « un changement de paradigme opéré, de deux façons pourtant très différentes, au moment du passage de la philosophie de la conscience à la philosophie du langage », qui « conduit au même primat de l'*a priori* du sens par rapport au constat des faits⁵ », et qui aboutit à une « dépréciation de la valeur cognitive du langage », puisque la vérité serait remplacée par le « tenir pour vrai ». Pour Habermas, le *linguistic turn* serait le nom d'un examen autonome du langage, motivé par l'idée d'une disjonction de celui-ci – et plus largement de l'ordre du sens⁶ – par rapport aux faits, et donc à la réalité en tant que corrélat d'un discours de vérité, qui devient ici incongru, hors de propos.

Malgré leur désaccord sur le diagnostic à porter sur la phénoménologie, Claude Romano et Habermas partagent donc l'idée que le *linguistic turn* consiste en une forme de disjonction de l'examen du langage, et plus largement de notre compréhension du monde par rapport à la réalité – ici caractérisée comme étant celle que constitue notre expérience, là identifiée aux faits⁷. Pour l'un comme pour l'autre, c'est la capacité de notre langage à atteindre une authentique *vérité* – c'est-à-dire à décrire adéquatement ce qui est (notre expérience, les faits) – que le *linguistic turn* met en péril.

3/ Cette lecture du *linguistic turn* est pourtant très discutable, notamment parce qu'il n'est pas du tout évident que cette disjonction du langage et des faits caractérise la philosophie du langage analytique, et la philosophie du langage ordinaire en particulier. Comme le montrent Bruno Ambroise et Anaïs Jomat dans ce numéro, on peut penser au contraire qu'une telle représentation relève d'un contre-sens grave, quoique répandu. Bruno Leclercq l'a montré en réponse directe à la proposition de Claude Romano : loin d'ériger le langage en empire autonome, la philosophie du langage ordinaire consiste au contraire à envisager le langage dans toute sa dimension pragmatique et par là même à le rapporter à ce qui n'est pas lui. Non seulement les philosophes du langage ordinaire visent à « faire apparaître toute la complexité et la subtilité des rapports au monde qui se logent au creux même de nos expressions et de leur

⁴ J. Habermas, *Vérité et justification*, Paris, Gallimard, 2001, p. 11.

⁵ *Ibid.*, p. 12.

⁶ On aurait pu écrire un autre texte sur ce qu'implique cette assimilation de l'ordre du sens et l'ordre du langage.

⁷ De nouveau, ces deux caractérisations ne sont pas équivalentes – mais là n'est pas notre propos ici.

usage⁸ », mais ils « montrent l'ancrage plus large des jeux de langage dans les "pratiques" et "les formes de vie" », ce qui permet de déjouer « l'apparent arbitraire » de ces jeux, qui se trouvent ainsi socialement et anthropologiquement fondés⁹.

4/ De ce point de vue, rapporter le « tournant linguistique » à la thèse selon laquelle la structuration du langage serait autonome par rapport au monde dans lequel nous vivons n'est pas satisfaisant. Mais si l'on renonce à cette définition, peut-on encore définir le *linguistic turn* d'une manière qui rendrait compte de la différence de la méthode analytique par rapport à la tradition non analytique ? Nous voici confronté au sempiternel problème que rencontre toute lecture qui vise à dépasser les traditionnelles frontières du monde philosophique : peut-on intégrer un concept d'une tradition dans une autre sans trahir ni la première ni la seconde, sans sacrifier leurs logiques et leurs vitalités propres ? La difficulté serait que, si le rapport de la philosophie analytique au langage était à ce point dissemblable à celui de la phénoménologie que celui-ci ne pourrait apparaître à la lumière de la seconde, comme le dit Claude Romano, que comme une « impasse », cela relèverait de la gageure que de rendre compte de ce rapport en des termes qui ne soient pas par principe une disqualification de la phénoménologie ou de la philosophie analytique.

Le principe même de ce texte suppose pourtant qu'il est possible de définir le *linguistic turn* d'une manière qui soit fidèle à l'usage du langage que l'on désigne par ces termes dans le champ de la philosophie analytique sans être *a priori* contraire au principe même de la méthode phénoménologique. Notre point de départ sera donc que les auteurs du *linguistic turn* partagent, non pas l'idée que le langage pourrait être étudié indépendamment de toute référence au monde dans lequel nous vivons, mais la conviction – significativement différente – selon laquelle la philosophie doit se penser d'abord comme un examen de notre langage, ce qui doit se comprendre, pour sa branche dite « pragmatique », comme un examen de *nos usages* du langage, ces usages étant eux-mêmes ancrés dans nos vies.

À partir de cette caractérisation préliminaire, le tournant linguistique pose à la phénoménologie la question suivante : dans quelle mesure la description des choses mêmes est-elle tributaire de la langue dont nous usons ? Et, en particulier, si l'on s'interroge sur les implications métaphilosophiques de cette question : dans quelle mesure cette description implique-t-elle un travail sur le langage par lequel nous la réalisons ?

Si l'on formule les choses ainsi, il paraîtra évident à tout lecteur de Merleau-Ponty qu'on trouve dans sa philosophie une inflexion linguistique marquée, observable dans la suite de la parution de la *Phénoménologie de la perception*. Et de fait, en un geste qui peut être interprété comme une justification théorique rétrospective de son parcours philosophique antérieur, le dernier Merleau-Ponty écrit clairement que la description de l'expérience exige un travail sur le langage par lequel on décrit le monde.

⁸ B. Leclercq. « Le tournant linguistique et son contre-virage phénoménologique », *Les Études philosophiques*, vol. 100, n°1, 2012, p. 22.

⁹ Sur l'articulation du social et du biologique que permet la notion de « forme de vie », voir par exemple E. Ferrarese et S. Laugier (dir.), *Formes de vie*, Paris, CNRS Éditions, 2018.

C'est ainsi et personne n'y peut rien. Il est vrai à la fois que le monde est *ce que nous voyons* et que, pourtant, il nous faut apprendre à le voir. En ce sens d'abord que nous devons égarer par le savoir cette vision, en prendre possession, *dire* ce que c'est que *nous* et ce que c'est que *voir*, faire donc comme si nous n'en savions rien, comme si nous avions là-dessus tout à apprendre¹⁰.

Apprendre à voir le monde, cela passe ici « d'abord » par le fait de « *dire* ce que c'est que *nous* », qui voyons le monde, et « ce que c'est que *voir* », que nous faisons lorsque nous voyons le monde. Le travail phénoménologique commence ici par un travail de (re)définition du sens des mots dont nous usons lorsque nous en faisons.

Nous semblons donc autorisé à parler au sujet de Merleau-Ponty d'« inflexion expressive ». Nous poserons deux questions : premièrement, dans quelle mesure cette inflexion constitue-t-elle un tournant ? et, deuxièmement (cette question étant en réalité engagée par la première), dans quelle mesure cette inflexion qui peut sembler linguistique l'est-elle vraiment ? Autrement dit, est-ce bien le langage qui est mis au premier plan et, si oui, lequel ? En somme : l'inflexion expressive de Merleau-Ponty est-elle un tournant linguistique ?

II. L'inflexion expressive de Merleau-Ponty

Pour prendre la mesure de l'inflexion philosophique réalisée par Merleau-Ponty au tournant des années 50, il nous faut tout d'abord rendre compte de son intention philosophique, qui le meut depuis l'origine de ses travaux. Nous reprenons ici des conclusions démontrées ailleurs, notamment par Emmanuel de Saint Aubert dans son précieux *Le scénario cartésien*¹¹.

L'idée fondamentale est que le travail de Merleau-Ponty a été motivé par le souci d'affronter un problème qui le situe dans une lignée cartésienne très directe, celui de la relation de l'âme et du corps. Merleau-Ponty propose lui-même cette interprétation dans un entretien réalisé en 1959 avec Georges Charbonnier. À celui-ci, qui lui demande « Quel est le sens de vos recherches en philosophie pure ? », Merleau-Ponty répond :

Le point de départ de ces recherches a été au fond assez traditionnel. Je me rappelle très bien que dès la fin de mes études, je m'étais attaché aux relations de l'âme et du corps comme à un problème qui m'intéressait spécialement (...). J'ai continué dans ce sens pendant une quinzaine d'années, et c'est le résultat de cet effort qui a paru sous la forme de deux livres (...) qui sont tous les deux consacrés plus ou moins au problème des relations de l'âme et du corps. Au fond, voyez-vous, ce qui pendant toutes ces années m'avait toujours frappé, c'est que nos maîtres, dans l'ensemble, étaient cartésiens – un homme comme Léon Brunschvicg était cartésien, il admettait donc entre l'esprit et le corps une distinction catégorique, qui était la distinction de ce qui est conscience, et de ce qui est chose, l'existence comme chose et l'existence comme conscience étant opposées l'une à l'autre (...). Lorsque l'esprit réfléchit sur sa vraie nature, il s'aperçoit seulement comme pure conscience, pensée au sens cartésien, et c'est lui-même qui est encore le spectateur de la relation de l'esprit et du corps. Il la voit, il la pense, il la constitue,

¹⁰ M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, Paris, Gallimard, p. 18.

¹¹ E. de Saint Aubert, *Le scénario cartésien. Recherches sur la formation et la cohérence de l'intention philosophique de Merleau-Ponty*, Paris, Vrin, 2005.

cela fait partie de l'univers de la pensée, mais ce n'est pas un lien de la pensée avec autre chose qu'elle-même. Et c'est cette immanence philosophique de la pensée à elle-même qui m'a toujours choqué, qui m'a toujours paru insuffisante, de sorte que dès le temps de mes études je me proposais de travailler sur ce problème, des relations de l'esprit avec ce qui n'est pas lui : comment les rendre compréhensibles, comment les rendre pensables.¹²

Ainsi, l'intention philosophique de Merleau-Ponty prend son origine dans son insatisfaction eu égard au dualisme cartésien. Nous résumons brièvement : Dans l'union de l'âme et du corps, où Descartes voyait un fait réel, mais inconcevable, Merleau-Ponty découvre comme une exigence : penser le réel tel qu'il est, et forger pour cela les concepts nécessaires, *quitte à revoir toute notre conception de l'être*. Comme il l'écrit dans *L'œil et l'esprit* – « [n]ous sommes le composé d'âme et de corps, il faut donc qu'il y en ait une pensée¹³ ».

Or, dans cette quête philosophique, Merleau-Ponty identifie deux types d'erreurs essentielles, dont l'identification et le traitement va traverser et structurer sa philosophie : l'empirisme et l'intellectualisme. Dans chacun de ces deux cas, l'erreur consiste à rendre compte des phénomènes à partir de l'une des deux substances – respectivement « ce qui est conscience » et « ce qui est chose » –, au mépris de l'autre, rendant ainsi les phénomènes impensables. L'empirisme consiste à penser (tendanciellement) les phénomènes d'après les caractéristiques de la substance corporelle ; l'intellectualisme consiste à les penser (tendanciellement) à partir de la substance pensante, de la conscience, et donc à penser le monde comme le « terme immanent de la connaissance¹⁴ ».

Or, l'inflexion expressive de Merleau-Ponty provient précisément de son désir d'affronter cette double erreur et, plus précisément, du constat qu'il a dû faire après la parution de la *Phénoménologie de la perception* de la permanence de cette erreur dans *sa propre* pensée. Dans les notes rédigées à l'occasion de la préparation de son cours sur « Le monde sensible et le monde de l'expression », au début des années 50, Merleau-Ponty écrit que l'analyse du monde perçu menée dans la *Phénoménologie de la perception* « restait tout de même ordonnée à des concepts classiques¹⁵ », de telle sorte que « la détermination des nouveaux thèmes [...] se faisait encore par rapport à ces concepts classiques, et donc était souvent négative¹⁶ ». Dans les textes que nous connaissons sous le titre *Le Visible et l'invisible*, rédigés quelques années plus tard, il écrira encore plus distinctement : « Les problèmes posés dans Ph.P. sont insolubles parce que j'y pars de la distinction "conscience"- "objet"¹⁷ ».

Au tournant des années 50, Merleau-Ponty réalise en effet le constat qu'il n'est pas parvenu à rendre compte de la formation du sens au sein de notre vie, et que la raison en est que sa conception du sens en faisait une dimension *extrinsèque* à notre existence sensible. La voie

¹² Chutes des *Entretiens* de Merleau-Ponty avec G. Charbonnier, printemps 1959, boîte n°9, 14'10, citées par E. de Saint Aubert, dans *Le scénario cartésien*, op. cit., pp. 17-18.

¹³ M. Merleau-Ponty, *L'œil et l'esprit*, Paris, Gallimard, [1960] 1967, p. 58.

¹⁴ M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, [1945] 2009, p. 53.

¹⁵ M. Merleau-Ponty, *Le monde sensible et le monde de l'expression. Cours au Collège de France, Notes, 1953*, éd. par E. de Saint Aubert et S. Kristensen, Genève, MétisPresses, 2011, p. 45.

¹⁶ *Ibid.*, p. 46.

¹⁷ M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, op. cit., p. 250.

qu'il adopte pour affronter ces problèmes est explicite : il se propose d'« éviter les équivoques en reprenant (et complétant) les résultats acquis à l'aide du concept d'expression¹⁸ », concept qu'il a commencé à travailler quelques années auparavant. S'est ouverte alors une époque d'élaboration intense des concepts de « sens », de « signification », d'« expression », de « parole », une période donc où Merleau-Ponty a mis au cœur de son œuvre non pas précisément la philosophie du « langage », mais différents concepts qui incluent celui-ci dans un ensemble plus vaste – les phénomènes « expressifs »¹⁹ –, le but étant d'opérer à leur sujet la même critique anti-idéaliste (et anti-empiriste, mais ce danger est moins prégnant pour lui) que celle qui a dirigé sa phénoménologie de la perception, de manière à les intégrer réellement à notre existence.

Ainsi, Merleau-Ponty a voulu passer au crible d'une critique anti-idéaliste toute l'ontologie sous-tendant sa première philosophie de l'expression, non seulement parce qu'il s'est donné un nouvel objet – les phénomènes expressifs –, mais parce qu'il lui est apparu que sa mécompréhension de ceux-ci obérait toute sa phénoménologie, puisque celle-ci se trouvait structurée de manière sous-jacente par des oppositions dualistes. Merleau-Ponty réalise alors un mouvement philosophique qui s'apparente au « tournant linguistique » dès lors qu'il est animé par le souci de reprendre le sens des termes dont il use (« conscience », « nature », « sens »...) et de se départir des présupposés trompeurs inscrits dans son propre langage philosophique.

Chez Merleau-Ponty, cette inflexion prend la forme d'une critique de ce qu'il appelle la « conception réflexive » du langage, dont le pendant positif sera l'élaboration d'une nouvelle conception du sens comme « diacritique ». Ce double geste conceptuel a été commenté ailleurs – nous en reprenons l'essentiel en quelques mots²⁰. Faisant (notamment) référence à Husserl, Merleau-Ponty s'emploie à dénoncer toute conception pour laquelle le langage serait « posé comme un objet devant la pensée²¹ », et serait par elle constitué, selon le schéma dualiste classique qu'il critique dans toute son œuvre. On en retrouve les caractéristiques habituelles : un sujet constituant, la conscience réflexive, pose devant lui un objet, qu'il peut en droit expliciter totalement, qui est donc à ses yeux transparent, clair, parfaitement adéquat à sa pensée, sans « puissance propre²² ».

Ainsi, dans le domaine du langage, cette « conception réflexive » est hantée par le « fantôme d'un langage pur²³ ». Elle rêve d'une signification « sans équivoque », d'un langage

¹⁸ M. Merleau-Ponty, *Le monde sensible et le monde de l'expression*, op. cit., p. 47.

¹⁹ Le fait que le phénomène central soit pour lui « l'expression » et non « le langage » n'est pas anodin.

²⁰ Pour plus de précisions, nous nous permettons de renvoyer à J.-M. Roux, *Les degrés du silence. Du sens chez Austin et Merleau-Ponty*, Louvain, Peeters, 2019, pp. 143-165.

²¹ M. Merleau-Ponty, « Sur la phénoménologie du langage », *Signes*, Paris, Gallimard, 1960, p. 137.

²² M. Merleau-Ponty, *Psychologie et pédagogie de l'enfant : cours de Sorbonne, 1949 1952*, éd. par J. Prunaire, Lagrasse, Verdier, 2001, p. 10.

²³ M. Merleau-Ponty, *La prose du monde*, Paris, Gallimard, 1969, p. 7.

« absolument clair²⁴ », qui constituerait « seulement [un] code de "signaux" pour des idées²⁵ », et d'une adéquation telle entre la pensée et son expression que la seconde pourrait « remplacer » « sans reste²⁶ » la première sur la place publique. Le sens possède la positivité dictée par ces conceptions : « essence », qui « par principe est claire », « unité rigoureuse », qui ne peut qu'être tout à fait ce qu'elle est ou n'être rien.

Là contre, Merleau-Ponty propose une conception alternative du langage et du sens. Contre la pleine positivité du sens tel que l'idéalisme le pense, Merleau-Ponty va extraire de la linguistique structurale de Saussure de quoi y introduire de la négativité, ce mouvement ayant pour emblème le concept de « diacritique ». Émerge alors l'idée que les signes n'ont pas de signification intrinsèque, qui leur serait accolée isolément, indépendamment des autres signes linguistiques, mais que chaque signe ne tient son sens que du fait qu'il est le signe qu'il est *et non un autre*, et donc que sa signification lui est fondamentalement conférée par le fait qu'il est *différent* des autres signes existants. En somme, la signification d'un signe ne peut recevoir aucune définition autonome, mais n'est déterminée que négativement, ou « comme "en creux"²⁷ ».

Or, Merleau-Ponty va ensuite tâcher de réformer l'ontologie dans le même sens négatif. Son but est alors de rendre compte du fait que le langage, en tant qu'il est l'activité d'un être vivant, *est* une possibilité de la nature, que l'ordre du langage n'exige donc aucune sortie de l'ordre de la nature. Il le dit au début de son cours sur la Nature : l'ensemble de son geste ontologique procède d'une préoccupation, qui est de mettre sa conception de la nature et de l'être au niveau (négatif, si l'on veut) des acquis de sa conception diacritique du sens, dont l'élaboration fut elle-même motivée par le souci de ne pas isoler « l'ordre ambigu de l'être perçu²⁸ » au sein d'un univers qui resterait par ailleurs pleinement déterminé.

L'ambiguïté ayant été repérée dans l'être à l'occasion de l'étude de la perception, il a fallu pour Merleau-Ponty prendre la mesure progressivement de l'ampleur de la réforme que cette observation exigeait, actualiser en somme petit à petit la philosophie du langage et l'ontologie pour les adapter à cette nouvelle donne, sous le signe de l'écart. Ainsi, sa réflexion sur l'homme, et sur la philosophie dont ce dernier est capable, l'a mené à intégrer à l'Être non pas tant notre capacité à faire des « énoncés », mais notre capacité d'« interrogation²⁹ ». Sa conception de l'Être s'est trouvée profondément réinterrogée par sa prise de conscience que le sens – et donc le négatif qui le caractérise – ne sont pas des entités sur- ou extra-naturelles, mais qu'ils *sont*, au sens fort de ce qui appartient de plein droit à l'ordre de l'Être.

²⁴ *Ibid.*, p. 8.

²⁵ M. Merleau-Ponty, *Recherches sur l'usage littéraire du langage. Cours au Collège de France. Notes, 1953*, Genève, MetisPresses, 2013, éd. par B. Zaccarello, p. 124.

²⁶ M. Merleau-Ponty, *La prose du monde*, *op. cit.*, p. 180.

²⁷ M. Merleau-Ponty, *Psychologie et pédagogie de l'enfant*, *op. cit.*, p. 24.

²⁸ M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, *op. cit.*, p. 40.

²⁹ M. Merleau-Ponty, *Notes des cours au Collège de France. 1958 1959 et 1960 1961*, éd. par C. Lefort et S. Ménasé, Paris, Gallimard, 1996, p. 130.

III. L'inflexion expressive de Merleau-Ponty est-elle un tournant linguistique ?

Revenons à présent sur l'interprétation à faire de cette réforme du sens eu égard à la première phénoménologie de Merleau-Ponty. Il est clair, d'une part, qu'en s'interrogeant sur le phénomène de l'expression, Merleau-Ponty ouvre un nouveau chapitre de son travail. Mais, d'autre part, selon sa propre interprétation, il ne complète point son œuvre de nouvelles thèses, mais il se donne de nouveaux moyens pour soutenir de manière moins équivoque les conclusions théoriques déjà avancées. Merleau-Ponty écrit explicitement au sujet de ce que la *Phénoménologie de la perception* pouvait laisser croire au lecteur :

Il pouvait croire que ce n'était qu'une phénoménologie – introduction qui laisse intacte la question de l'être, alors que je ne fais pas de différence entre ontologie et phénoménologie, que *l'étude de l'être du sens qui restait nécessaire après cette phénoménologie en serait indépendante* alors que, selon moi, *dans notre manière de percevoir est impliqué tout ce que nous sommes*.³⁰

Le malentendu que Merleau-Ponty lève ainsi serait celui selon lequel « l'étude de l'être du sens » – réalisée par le moyen de l'examen des phénomènes expressifs – serait locale, ou (l'option n'est pas exactement la même) qu'elle ne pourrait être corrélée qu'à une ontologie elle-même locale, alors que l'étude de l'être du sens, et l'ontologie à laquelle elle est intriquée sont profondément reliées à sa philosophie de la perception, qu'il nomme « phénoménologie ». Cela montre que l'étude de l'expression menée par Merleau-Ponty après la *Phénoménologie de la perception* doit être lue, bien sûr comme une étude qui restait « nécessaire » après elle, et donc en ce sens comme un ajout théorique, mais surtout comme un examen qui était déjà appelé (« impliqué » écrit Merleau) par sa phénoménologie : il était la partie manquante pour pouvoir « dire » de manière juste ce qu'elle décrit, et en ce sens pour la *réaliser* effectivement. Nous ne pouvons que souscrire à l'opinion exprimée par Renaud Barbaras :

Il nous semble que le rapport entre la *Phénoménologie de la perception* et *Le visible et l'invisible* se situe par-delà l'alternative de la rupture et de la continuité : en un sens, tout est déjà là dès la *Phénoménologie de la perception*, et cependant une reprise s'avère nécessaire, comme si cette œuvre demeurerait en retrait sur son propre sens.³¹

Mais alors, reste pendante la question cruciale du statut exact de l'inflexion de la philosophie merleau-pontienne. Car elle comporte deux aspects remarquables. D'une part, elle confère au langage et, plus précisément, à l'interrogation philosophique, un statut ontologique fondamentale. Comme l'écrit Renaud Barbaras, le travail du dernier Merleau-Ponty consiste à « ressaisir l'interrogation comme mode d'être de l'Être³² ». La philosophie du langage prend

³⁰ M. Merleau-Ponty, *Le monde sensible et le monde de l'expression*, op. cit., p. 46. Nous soulignons.

³¹ R. Barbaras, *Le tournant de l'expérience. Recherches sur la philosophie de Merleau-Ponty*, Paris, Vrin, 1998, p. 183.

³² R. Barbaras, *De l'être du phénomène : sur l'ontologie de Merleau-Ponty*, Grenoble, J. Millon, 1991, p. 167.

ici le statut de « philosophie première ». Mais d'autre part, l'inflexion linguistique merleau-pontienne est manifestement suscitée par le souci de mettre en adéquation nos concepts à ce qu'exige la description de notre expérience. Elle est indexée, comme l'ensemble de son œuvre, sur le souci de « penser » « le composé d'âme et de corps » que « nous sommes ». Mais alors, s'agit-il à proprement parler d'une inflexion *linguistique* ?

Maurice Merleau-Ponty s'est exprimé à plusieurs reprises sur la conception qu'il se faisait du rapport de la philosophie au langage, et cela fut l'occasion pour lui de formuler une critique à l'encontre de la philosophie analytique. Dans *Le visible et l'invisible*, tout d'abord, Merleau-Ponty part du constat que toute question et toute réponse philosophique sont faites en mots, et il envisage ce qui constitue à ses yeux la position de la philosophie analytique sur ce problème :

On peut donc être tenté de mettre au nombre des faits de langage la question philosophique sur le monde et, quant à la réponse, elle ne peut être cherchée, semble-t-il, que dans les significations de mots, puisque c'est en mots qu'il sera répondu à la question.³³

Il explicite alors ce qui fait que la philosophie ne se résorbe pas selon lui dans une « analyse linguistique³⁴ », ou dans une « terminologie³⁵ » : le penser, dit-il, c'est faire preuve d'une certaine naïveté quant au langage et supposer « que le langage a son évidence en lui-même³⁶ », et qu'à ce titre il « détien[t] le secret de l'être du monde³⁷ ». Là contre, Merleau-Ponty réaffirme que, contrairement à ce que pensent les « philosophies sémantiques³⁸ », le langage ne constitue nullement « une sphère de positivité parfaitement rassurante³⁹ », mais qu'au contraire :

C'est l'erreur des philosophies sémantiques de fermer le langage comme s'il ne parlait que de soi : il ne vit que du silence.⁴⁰

Le langage, veut souligner Merleau-Ponty, ne parle pas que de lui-même, il n'est pas clos, mais il vit de notre vie ; corrélativement, la philosophie, loin d'être suscitée par de simples questions de mots et de « terminologie », est un langage « appelé par les voix du silence⁴¹ », et constitue une émanation de l'Être même.

³³ M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, op. cit., p. 129.

³⁴ Ibid.

³⁵ Mss. B.n.f. vol. XVI f°105 verso (II) (Notes de préparation inédites du cours de 1958 sur le concept de nature), cité par E. de Saint Aubert, *Vers une ontologie indirecte. Sources et enjeux de l'appel à l'ontologie chez Merleau-Ponty*, Paris, Vrin, 2006, p. 182, note 2.

³⁶ M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, op. cit., p. 129.

³⁷ Ibid., p. 130.

³⁸ Ibid., p. 165.

³⁹ Ibid., p. 130.

⁴⁰ Ibid., p. 165.

⁴¹ Ibid., p. 166.

Ainsi, comme le montre Emmanuel de Saint Aubert à partir de notes de travail inédites⁴², Merleau-Ponty reproche aux philosophies qui donnent la priorité à l'analyse du langage une négligence à l'égard de « la profondeur existentielle de l'interrogation⁴³ », c'est-à-dire de la dimension d'appel qui lui semble propre au silence. Chercher les réponses philosophiques dans l'analyse du langage, c'est négliger que « les contradictions sont réelles, non verbales⁴⁴ », ce qui montre par contraste que c'est la *réalité de la contradiction*, c'est-à-dire la réalité de ce qui suscite l'interrogation philosophique, et donc sa naturalité que soutient au contraire Merleau-Ponty.

Ainsi, Merleau-Ponty défend l'idée que l'appréhension du langage et du monde doit être conjointe, simultanée. Dans ce but, il prône ce qu'il appelle l'« hyperdialectique⁴⁵ », qui « est capable de vérité, parce qu'elle envisage sans restriction la pluralité des rapports et ce qu'on a appelé l'ambiguïté⁴⁶ » : elle aurait ceci de juste que jamais l'interrogation philosophique ne s'y prétendrait détachée du monde dont elle émerge ni donc le monde dont elle parle détaché des conditions de sa description.

Il est notable qu'alors, Merleau-Ponty prend la peine d'écarter une objection : cette dialectique « n'est pas pour autant le scepticisme, le relativisme vulgaire, le règne de l'ineffable⁴⁷ ». Reconnaître l'ambiguïté indépassable de toute parole philosophique, soulignait-il, ne revient pas à renoncer à tout dépassement des problèmes, à toute clarification, mais cela consiste essentiellement à reconnaître qu'*aucun dépassement n'est définitif*, qu'aucune parole n'est totalement « désambiguïsée ».

La prise de distance de Merleau-Ponty par rapport à ce qui serait une interprétation « autonomiste » du *linguistic turn* est évidente. Cependant, ce qui nous intéresse ici n'est pas de marquer cet écart, puisqu'elle procède d'une lecture partielle, nous l'avons dit, de celui-ci. Pour notre part, nous souhaitons adopter une lecture du *linguistic turn* qui fasse droit, notamment, à la philosophie du langage ordinaire en tant qu'elle refuse précisément cette disjonction du langage et de notre expérience des choses. Pourtant, les éléments que nous venons de présenter imposent de marquer la distance de Merleau-Ponty avec le *linguistic turn*, même ainsi redéfini. Nous pensons en effet – ce sera notre conclusion – que l'insistance merleau-pontienne sur l'entrelacs du langage et du monde dissimule une forme de scepticisme à l'égard du langage qui fait que, malgré le rôle « primordial » de la philosophie du langage dans sa dernière philosophie, celle-ci ne demeure que secondairement linguistique.

En effet, que présupposent les critiques que Merleau-Ponty adresse à ses prédécesseurs ? En reprochant à la philosophie classique comme à Husserl, Heidegger ou Sartre de ne pas avoir situé la philosophie dans l'entrelacs du langage et du monde, Merleau-Ponty présume qu'il est

⁴² Voir E. de Saint Aubert, *Vers une ontologie indirecte*, op. cit., pp. 177-188.

⁴³ *Ibid.*, p. 180.

⁴⁴ Mss. B.n.f. vol. XVI f°105 verso (II), cité *ibid.*, p. 182.

⁴⁵ M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, op. cit., p. 127.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 127.

⁴⁷ *Ibid.*

possible de parler ou d'écrire *sans* se situer dans cet entrelacs. L'insatisfaction qu'il exprime parfois envers « ce que nous disons » présuppose que « ce que nous disons » peut *ne pas* être le discours de l'être même, et que le philosophe peut être (puisqu'il souhaite ne pas l'être !) « l'organisateur » du langage et celui qui « assemblerait⁴⁸ » les mots.

Le thème est connu, mais l'inquiétude qui le sous-tend doit être relevée : la philosophie merleau-pontienne se situe, et déclare se situer dans l'écart entre voir et dire. Or, le problème n'est pas qu'un écart entre « voir » et « dire » soit affirmé mais que l'interrogation philosophique, qui se mène « dans les mots » comme le dit Merleau-Ponty lui-même, prétende s'y inscrire. Car cela signale que cet écart n'est pas conçu comme une *différence* de catégorie, qui ne pourrait être ni amenuecée ni augmentée, mais comme un *écart* que l'on pourrait réduire (dans une certaine mesure du moins), et donc une forme d'exil, de perte.

Ainsi, tout en affirmant l'entrelacement (originale, nécessaire, indubitable) du langage et du monde, Merleau-Ponty conserve de la tradition qu'il critique l'idée qu'en un sens toute parole est, non pas seulement *rupture* avec le silence, mais *trahison* de celui-ci, que se fier au langage, à ce que nous disons, c'est donc nécessairement perdre contact avec le réel. Bien sûr, la possibilité de la philosophie suggère que la parole peut ne pas trahir le silence, à ceci près que, selon les propres mots de Merleau-Ponty, cette infidélité ne peut jamais être tout à fait évitée, ou déjouée.

En somme, nous pensons que lorsque Merleau-Ponty marque une forme de coupure entre la parole et l'expérience, cela manifeste chez lui une forme de nostalgie paradoxale d'une forme de langage pleinement vivant, qu'il nie au moment où il le regrette, ou qu'il regrette au moment où il le nie. Certes, le phénoménologue français refuse l'idée selon laquelle le langage serait « comme un écran⁴⁹ », mais il nous enjoint pourtant à prendre le langage « à l'état vivant ou naissant⁵⁰ », comme si le langage *pouvait* ne pas être en vie.

Concluons donc. Oui, nous pouvons constater une inflexion chez Merleau-Ponty, et un intérêt nouveau, et marqué, à partir des années 50, pour les phénomènes expressifs. Mais, tout bien considéré, cette inflexion ne nous semble pas tant être *linguistique* qu'*ontologique*, au sens où ce dont Merleau-Ponty souhaite ultimement rendre raison, c'est moins du *sens de nos paroles* et donc du *langage* que de l'*ontologie* qui lui paraît exigée par ses descriptions phénoménologiques – ontologie dont il s'avère que le langage, même phénoménologique, ne pourra jamais nous fournir la clé, puisqu'il est voué à la trahir irréductiblement. Chez lui, l'examen de notre langage n'est donc pas la voie royale de la philosophie, mais l'une des dimensions d'un cheminement primordialement ontologique.

Peut-on en déduire, corrélativement, que l'idée de tournant linguistique n'a de sens qu'à opérer sur le fond d'une forme de confiance que l'on accorderait par principe envers notre langage ? Elle consisterait du moins à considérer qu'il n'y a pas de lieu depuis lequel on pourrait dire une forme ou d'insatisfaction de principe à l'égard du langage, étant entendu que, cela

⁴⁸ *Ibid.*, p. 164.

⁴⁹ *Ibid.*

⁵⁰ *Ibid.*, p. 165.

même, c'est lui qui le permet. Se tourner vers le langage suppose, à moins d'être insensé, de s'y fier.