

Questionner ce qui ne parle pas : Merleau-Ponty et la phénoménologie du « silence originaire »

BENJAMIN DÉCARIE-DAIGNEAULT, *Université Laval*

RÉSUMÉ : Cet article questionne la méthodologie phénoménologique qu'emprunte Merleau-Ponty dans son second ouvrage *Phénoménologie de la perception*. Nous y défendons la thèse selon laquelle la « conversion » vers la phénoménologie à laquelle l'auteur se livre est nécessitée par un intérêt philosophique spécifique, à savoir l'investigation du versant « silencieux » de l'expérience. Inspiré par Husserl, Merleau-Ponty tente de mettre sur pied une philosophie de l'expérience « antéprédicative », c'est-à-dire de l'expérience telle qu'elle se donne *avant* d'être conquise par le regard théorique. Il s'agit, à contre-courant des postures philosophiques traditionnelles de l'empirisme et de l'intellectualisme, d'une manière de donner authentiquement droit à ce qui *a lieu* avant le jugement. Ces deux postures, selon Merleau-Ponty, sont aveugles à la vie primordiale pré-objective qui sous-tend et rend possible les instances qu'elles posent comme fondatrices de toute expérience (un monde objectif déterminé, un sujet constituant). La phénoménologie, quant à elle, est apte à se frayer un passage authentique vers la pré-objectivité.

Introduction

« Qu'est-ce que la phénoménologie ? » C'est la question décisive qui inaugure *l'Avant-propos* de *Phénoménologie de la perception*. Décisive, en cela qu'elle est la marque d'un choix

philosophique assumée à l'avance par Merleau-Ponty : non seulement elle annonce le parti pris pour la méthode phénoménologique dans l'élaboration de la recherche à venir, mais elle oriente d'emblée cette recherche vers une préoccupation précise, une thématique que seule la phénoménologie peut aspirer saisir. Sachant que son ouvrage précédent, *Structure du comportement*, au sein duquel l'auteur emprunte des éléments méthodologiques à divers disciplines, comme la *Gestaltpsychologie* et la biologie, est loin de donner une place prépondérante à la phénoménologie husserlienne, il semble crucial de clarifier cette décision méthodologique qui ouvre et donne son nom au second ouvrage, en s'intéressant au *besoin* auquel cette dernière répond. Dès les premières lignes de *Phénoménologie de la perception*, en effet, tout se passe comme si, tout à coup, Merleau-Ponty s'était retrouvé contraint à plonger dans la phénoménologie, à opérer ce que Husserl appelle « la reconversion du regard théorique¹ » inhérente à l'adoption de cette méthode. Or, Merleau-Ponty ne se prête pas à ce jeu en tant qu'exégète de Husserl². Sa reprise du geste phénoménologique se fait plutôt sous le signe d'une visée théorique précise, déjà présente, selon lui, chez le philosophe allemand, et résumée dans une maxime tirée des *Méditations Cartésiennes* qui revient périodiquement dans toutes les phases de son œuvre, comme un leitmotiv : « C'est l'expérience (...) muette encore, qu'il s'agit d'amener à l'expression pure de son propre sens³ ». L'introduction de ce motif trahit l'orientation qu'il compte donner à son projet philosophique. Ce projet, comme le résume Ted Toadvine, est une tentative de mener à bien un « engagement avec la vie silencieuse qui précède la réflexion, la vie antérieure à toute séparation entre soi et le monde, dans un effort de donner une voix à ce silence préréflexif⁴ ». Si la philosophie, pour reprendre une expression que Merleau-Ponty emploiera plus tard dans son œuvre, doit être une « question posée à ce qui ne parle pas⁵ » et que la phénoménologie tend à faire s'exprimer l'expérience « muette », alors nous nous devons d'interroger cette corrélation entre méthode de recherche et objet de recherche, afin de déployer leur mutuelle imbrication.

Dans les prochaines sections, nous tenterons de questionner le choix méthodologique de Merleau-Ponty dans ce second ouvrage. En quoi, nous demanderons-nous, la phénoménologie est-elle la méthode à privilégier dans la réalisation de son projet philosophique ? Plus précisément, nous chercherons à montrer que c'est en vertu de son caractère résolument « silencieux » que l'objet de sa recherche nécessite d'être abordé à partir de la phénoménologie, méthode qui laisse place à la thématization de l'expérience antéprédicative du monde. Pour ce faire, nous commencerons par exposer comment la conception husserlienne de la réflexivité, pour Merleau-Ponty, possède le pouvoir de thématiser l'intentionnalité préthéorique qui sous-tend la vie perceptive du sujet. Nous porterons ensuite le regard sur cette intentionnalité préthéorique et sur son lien avec la notion de « silence » qui traverse l'ouvrage. Finalement, nous verrons comment ce silence originaire se trouve réintégré au mouvement même de la réflexivité phénoménologique dès lors que cette dernière s'érige en « réflexion radicale ».

1. Intentionnalité opérante, la réflexion par-delà la prédication

Merleau-Ponty, dans son *Avant-propos*, clarifie l'intérêt qu'il porte à la phénoménologie husserlienne. Celle-ci, à ses yeux, renferme la promesse d'un réaménagement général de l'intérêt de la philosophie, qui se trouve désormais orienté vers la vie subjective qui précède l'exercice de la scientificité. Jacob Rogozinski, dans un article intitulé *La chair de la vérité*, décrit ce réaménagement comme un geste qui consiste « à déplacer le site de la vérité, à la délivrer de son assignation traditionnelle au jugement pour l'enraciner dans une expérience anté-prédicative [et, ajoutons-le, pré-langagière], celle de l'auto-donation des phénomènes⁶ ». Cette belle formule capture en son essence le rôle que joue la phénoménologie pour Merleau-Ponty dès le début de son ouvrage. C'est, comme nous le verrons, en tant qu'elle conduit d'emblée à retrouver un « étonnement devant le monde⁷ », qu'elle lui apparaît s'accorder parfaitement avec son ambition philosophique. Husserl, aux yeux de Merleau-Ponty, ouvre la voie pour fonder le discours

philosophique, sa visée et son critère de vérité, dans le monde qui se présente avant que la connaissance ne s'en empare : « La vérité, poursuit Rogozinski, se fonde – en deçà de tout jugement et de tout énoncé – sur une originale *Selbtsgebung*, une « auto-donation origininaire des choses mêmes »⁸ ».

Il faut, afin de comprendre cette visée de fondation du discours dans un « étonnement » primordial, s'attarder à départager le prédicatif du non prédicatif : qu'entend-t-on, avec Husserl, lorsqu'on parle d'une expérience « antéprédicative », et à quel type d'expérience s'oppose-t-elle ? Qu'est-ce qui fait que cette « auto-donation origininaire » est « en deçà » du jugement ? D'une part, indiquons qu'au cœur de cette visée se trouve la critique, constamment maintenue par Husserl comme par Merleau-Ponty, de la possibilité d'une conscience parfaitement « transparente pour elle-même »⁹, c'est-à-dire d'une conscience dont les énonciations, les productions langagières, seraient en parfaite synchronisation avec la totalité de sa propre vie. Plus précisément, cette critique invite à renoncer à l'idée d'une réflexivité dont l'exercice, inmanquablement ancré dans une série d'énoncés, aurait la capacité d'épuiser ou de dire le fin mot de l'expérience vécue. En bref, il s'agit de reconnaître qu'entre *vivre* l'expérience et *dire* l'expérience vécue, il y a une différence essentielle, mais aussi que l'on perd l'expérience vécue *en tant qu'elle-même* lorsque l'on confine notre investigation philosophique à la penser telle qu'elle est *connue*.

Cette distinction, entre le dire et le vivre, n'est pas qu'une affaire de degrés. Elle est subordonnée au fossé d'essence qui sépare deux typiques intentionnelles décrites par Husserl, entre autres dans les *Ideen II*, ouvrage qui, d'ailleurs, n'a cessé d'intéresser Merleau-Ponty au fil de sa carrière. En effet, y sont distinguées deux modalités de l'expérience : les vécus intentionnels « doxiques » et les vécus intentionnels « prédonateurs ».

C'est une chose que d'avoir conscience en général que le ciel est bleu ; c'en est une autre que de vivre par l'attention, la saisie, la visée spécifique dans l'accomplissement du jugement que « le ciel est à présent bleu ». Ce sont des vécus doxiques au sein de cette attitude, au sein de cette modalité

de l'accomplissement (je pense, j'accomplis un acte au sens spécifique, je pose le sujet et par après je pose le prédicat, etc.) que nous nommons actes théoriques.¹⁰

Autrement dit, le type de vécu par lequel le sujet « énonce » sa présence au monde à travers une série de jugements est un vécu qui ne peut pas se confondre avec la simple présence perceptive au monde. Comme l'affirme Husserl, l'intentionnalité propre aux vécus doxiques comporte des accomplissements noétiques supplémentaires qu'il appelle des « actes théoriques ». Celle-ci, pour ainsi dire, organise l'expérience vécue selon une légalité « grammaticale », une cohérence propre à un certain connaître, culturellement et historiquement déterminé. Dire « le ciel est bleu », c'est déjà isoler le bleu du ciel, l'abstraire d'un contexte visuel qui comporte des contrastes, des aspérités, des volumes et des textures¹¹. Le bleu « vécu » du ciel, tel qu'il se présente dans une constellation perceptive, qu'il se découpe à travers la pâleur blanchâtre, fantomatique, des nuages, la vivacité du vert des arbres qui s'étendent à l'horizon, l'éclat du soleil à son zénith, est alors court-circuité par l'énoncé doxique, qui s'oublie en tant que produit d'opérations abstraitives tacites¹². Attardons-nous pour le moment à saisir l'importance du dégagement de ces différentes strates intentionnelles, afin de pouvoir revenir, lors de la prochaine section, sur cette idée d'un « court-circuit » qui sévirait entre elles.

Il s'agit en fait de montrer que la vérité du jugement « le ciel est bleu », est toujours déjà nourrie par la vérité silencieuse qui gît dans le complexe sensoriel duquel il se trouve extirpé au moment de son énonciation. Ce complexe ou *concrétion*¹³ regroupe ce qui, dans un vécu intentionnel, est *donné*. Or, l'événement de sa donation, le jaillissement de sens (*Sinngebung*) qui chaque fois rend présent pour moi « quelque chose », n'est pas confiné au jaillissement d'une signification linguistique. Comme l'indiquait Rogozinski, Husserl fonde son discours dans l'expérience antéprédicative. Nous voyons maintenant que cette dernière correspond aux prestations du sujet qui « saisit et pose sur le mode de l'être (dans l'acception de la visée d'être) une objectité dotée du sens chaque fois concerné,

et, en outre, la détermine éventuellement par une prédication et un jugement dans des synthèses explicatives¹⁴ ». Cela signifie que la conscience, « éventuellement », se livre à une vie doxique qui nomme, cristallise, articule l'objet au sein d'une expression linguistique. Mais cela signifie également que la philosophie ne peut pas faire l'économie de tout ce qui se produit en-deçà de cette vie proprement dite, car l'analyse intentionnelle révèle qu'elle n'est pas indépendante. « Le ciel est bleu » est un énoncé qui cristallise un sens linguistique, lui-même sous-tendu par une vie intentionnelle qui le déborde toujours déjà. L'énoncé, tacitement, fait signe vers une multiplicité de couches de sens sédimentées qui permettent son énonciation : il renvoie entre autres à mon insertion dans un monde spatial cohérent, à ma certitude de la présence effective de ce monde autour de moi, au fait que les surfaces de ce monde se présentent en tant que colorées, etc. En d'autres mots, pour Husserl, la relation qui unit la conscience à ses objets est parsemée de vécus « prédonateurs » ; chaque objet visé de manière « doxique », ou, pour utiliser le terme de Merleau-Ponty « thétique », s'inscrit dans une constellation de visées « collatérales », une *structure d'horizon*¹⁵ qui rend possible sa détermination et son être-tel, sans laquelle il n'aurait pas sa teneur objective propre.

Ricoeur, dans son commentaire des *Ideen II*, dit de la conception des vécus doxiques comme des objectités dépendantes d'autres synthèses silencieuses qu'elle constitue la « reconnaissance d'une subjectivité qui n'est pas acte, spontanéité, qui se constitue comme passivité, tendance affective, habitude¹⁶ ». Il ajoute aussitôt qu'il s'agit là du « premier effort de Husserl pour instituer une expérience totale de la subjectivité où l'involontaire et le corps propre ne sont pas abandonnés à une explication naturaliste, mais récupérés dans leur subjectivité vécue¹⁷ ». C'est précisément cette avancée de Husserl – encensée ici par Ricoeur – qui se situera au cœur de la reprise merleau-pontienne du geste phénoménologique. Husserl ménage, à même la rubrique de l'intentionnalité, une distinction essentielle, qui rend possible, pour le sujet installé dans l'attitude réflexive, une prise sur le rapport antépédicatif entre

sa conscience et son monde. Ne se contentant pas de réitérer cette distinction, Merleau-Ponty la systématise, dès l'*avant-propos*, selon une typologie conceptuelle qui, par la suite, structurera *Phénoménologie de la perception*.

Husserl distingue l'intentionnalité d'acte, qui est celle de nos jugements et de nos prises de position volontaires, la seule dont la *Critique de la Raison Pure* ait parlé, et l'intentionnalité opérante (*fungierende Intentionalität*), celle qui fait l'unité naturelle et antéprédicative du monde et de notre vie, qui paraît dans nos désirs, nos évaluations, notre paysage, plus clairement que dans la connaissance objective, et qui fournit le texte dont nos connaissances cherchent à être la traduction en langage exact¹⁸.

Il peut sembler curieux de dire de cette distinction entre « intentionnalité opérante (*fungierende Intentionalität*) » et « intentionnalité d'acte » qu'elle est structurante de l'ouvrage. Non seulement elle apparaît rarement dans les travaux de Husserl, mais on n'en compte presque aucune autre occurrence dans la suite de l'œuvre de Merleau-Ponty. Pourtant, son importance est ici considérable, au moins du moment que l'on reconnaît en elle l'origine de la notion merleau-pontienne de « silence ». Dans la *Krisis*, Husserl utilise le terme *fungierende Intentionalität* pour décrire « l'aperception universelle, et chaque fois constitutive pour les aperceptions particulières, auxquelles elle donne leur sens-d'être¹⁹ ». Il s'agit précisément de ce que Merleau-Ponty cherche à viser thématiquement, à savoir un niveau de l'expérience constamment à l'œuvre dans chaque expérience particulière, la vie perceptive *en général*, qui comporte une multiplicité d'accomplissements subjectifs qui ne sont pas issus d'actes volontaires exprès, et qui chaque fois donne sa cohérence à la constellation des vécus intentionnels. Sous sa plume, ce concept devient le contrepoids de l'*intentionnalité d'acte*, à savoir celle qui caractérise notamment les vécus « doxiques » dont Husserl parle, et autour de laquelle Kant semble avoir bâti sa notion de réflexivité. Effectivement, en opérant strictement dans l'ordre de la prédication, le transcendantalisme

kantien en serait venu à absolutiser une dimension de la vie intentionnelle du sujet – celle qui accomplit des actes de prédication – et à trouver en elle le principe de toute constitution. Conséquemment, ce transcendantalisme serait ultimement une réduction de l'expérience aux jugements qu'on utilise pour la saisir réflexivement.

Réintégrer le versant *opérant*, silencieux, de l'intentionnalité à même la trame de la réflexivité permet ainsi à Merleau-Ponty de reconnaître qu'aucune énonciation théorique ne peut, en tant qu'elle-même, dire le fin mot d'elle-même. En effet, dès lors qu'elle est *dite*, elle annonce la dette qu'elle a toujours déjà contractée envers des visées prédonatrices, des opérations synthétiques qui sont effectuées silencieusement et par avance, sur lesquelles elle peut se fonder, se construire, et advenir au sein de l'univers linguistique. Cette richesse à même la vie intentionnelle que Husserl a délivrée, a pour corrélat une toute nouvelle richesse de l'objectité que la philosophie se doit dès lors d'investir. Le monde, tel qu'il est décrit par le positivisme à travers une somme d'énoncés, le monde comme collection « d'états de fait », laisse désormais disparaître son ancrage dans un monde qui n'a pas encore été articulé selon les règles du langage, un monde encore silencieux qu'il faut désormais « amener à l'expression pure de son propre sens²⁰ ».

2. Saisir le monde à « l'état naissant », une nouvelle tâche pour la réflexivité

Qu'en est-il, dès lors, du « retour aux choses-mêmes », cette injonction fondatrice du geste phénoménologique, cette réorientation du regard vers le « phénomène », c'est-à-dire vers ce qui, proprement, « apparaît » ? En définissant la tâche de la philosophie comme une plongée dans le « silence de la conscience originaire²¹ », Merleau-Ponty reste-t-il engagé dans cette voie, ou bifurque-t-il vers un terrain dangereusement spéculatif ? Il faut, en effet, adresser cet écueil possible qui consisterait à penser le silence comme un *en soi* derrière les phénomènes, une positivité préexistante qui,

essentiellement, échapperait à toute description, à tout discours, à toute expérience, mais qu'il faudrait néanmoins postuler en vue d'expliquer toute description, tout discours et toute expérience. À cette légitime préoccupation, il faut premièrement rétorquer que le silence de *Phénoménologie de la perception* n'est jamais envisagé en dehors d'un rapport perceptif. Cette intentionnalité opérante que nous cherchons à déployer, bien qu'essentiellement « silencieuse », se trouve à même la vie perceptive du sujet. Elle demeure donc, à bon droit, un champ d'investigation tout désigné pour la phénoménologie, laquelle est avant tout un intuitionnisme, c'est-à-dire une méthode dont le « principe des principes » est, pour reprendre les mots de Husserl, de recevoir le donné tel qu'il se donne « sans non plus outrepasser les limites dans lesquelles il se donne alors²² ». Cela dit, bien qu'elle ne requière pas de quitter le sol de l'expérience vécue, l'enquête sur l'intentionnalité opérante demeure un mandat difficile : elle demande en effet de s'intéresser à ce qui, proprement, n'est *pas encore objectif*, c'est-à-dire à ce qui n'est pas encore constitué comme unité de sens définie, reconnaissable par elle-même en tant qu'elle-même. Il s'agit donc, et c'est sur cette mission que se clôt l'*avant-propos* de l'ouvrage, de travailler sur le terrain de l'expérience vécue afin de saisir la genèse de l'objectivité en général, du monde des objets, peuplé d'individus et de choses qui ont chaque fois leur lot de qualités et de propriétés. Il s'agit, en bref, d'orienter le regard vers « l'état naissant²³ » du sens, et plus précisément vers l'expérience de cette naissance : « pour que je reconnaisse l'arbre comme un arbre, il faut que, par-dessous cette signification acquise, l'arrangement momentané du spectacle sensible recommence, comme au premier jour du monde végétal, à dessiner l'idée individuelle de cet arbre²⁴. »

Mais le danger de s'adonner, par-là, à un « aventurisme métaphysique²⁵ », n'est pourtant pas encore complètement écarté. Si, comme le suggère l'empirisme, l'émergence du sens se résume à la simple organisation de data sensoriels existant en soi,

si la cohérence du monde est le fait d'un principe organisateur qui trie, associe et corrèle ensemble des parcelles de monde « pleines et déterminées²⁶ », alors l'ancrage antépédicatif de l'expérience que nous nous étions donnés pour tâche de déployer n'est alors en rien « pré-objectif ». En effet, cette posture, implique de poser, en deçà des objets de l'expérience, une autre couche d'objets prédéterminés et indépendants de toute expérience. Le scientifique, autrement dit, croit donner droit à une forme de silence lorsqu'il ancre l'expérience vécue dans un monde d'objets qui n'attend pas la prédication humaine pour exister de lui-même. Toutefois, il oublie dans le même geste que c'est seulement sous son regard théorique que son monde d'objets, ses particules, ses ondes sonores et lumineuses, a pu se cristalliser et apparaître en tant que lui-même. Le silence originnaire qu'il croit atteindre dans son étude de la nature est, en bout de piste, un point d'arrivée, une production théorique qui s'ignore comme telle et qui, de surcroît, ignore son enracinement dans un réel silence, c'est-à-dire un silence qui n'est pas, de part en part, parole. La pensée objectiviste des sciences – c'est-à-dire la pensée qui, posant des objets en soi au principe du monde des choses, rate le devenir-objet de ces dernières – « nous fait perdre », dit Merleau-Ponty, « le contact avec l'expérience perceptive dont elle est cependant le résultat et la suite naturelle²⁷ ».

Jusqu'ici, nous avons vu poindre deux façons de trahir le silence en tentant de l'aborder. Ces dernières peuvent être respectivement reconduites aux pôles de la tradition philosophique dont *Phénoménologie de la perception* fait la critique, à savoir l'empirisme et l'intellectualisme. D'une part, l'intellectualisme, tel qu'il se décline dans le transcendantalisme kantien, est accusé par Merleau-Ponty de nier drastiquement la part silencieuse de l'expérience, en ne reconnaissant qu'un seul type d'intentionnalité au sein de la vie du sujet, celle-là même qui a toujours déjà constitué ses objets, laissant place à un sujet qui est de part en part objectivant, qui n'a affaire qu'à des objets qu'il constitue activement, dont la vie n'est nulle part travaillée par des accomplissements non-doxiques. En bref, ce modèle de réflexivité, tel que

l'exprime habilement cette formule de *Le visible et l'invisible*, « se condamne à mettre dans les choses ce qu'elle feindra ensuite d'y trouver²⁸ ». Les tenants de l'empirisme, de leur côté, alors qu'ils soutiennent qu'une réalité en soi sous-tend de part en part la vie du sujet sans que celui-ci n'en soit conscient, ne prennent pas en considération les prestations subjectives qui sont à l'origine de leur propre discours. En cela, ils posent comme « naturel », « préexistant », « en soi », un monde d'objet qu'ils ont eux-mêmes forgé par leur activité théorique. Ils ne voient pas, pour ainsi dire, que leur idée de « silence originaire » est traversée de parole, qu'elle est un artefact culturel, issu d'une production scientifique. En bref, on peut dire de ces deux tangentes traditionnelles qu'elles reposent sur la même erreur, celle qui survient alors que, tentant d'expliquer le versant proprement pré-objectif de l'expérience vécue, on en vient à en faire un objet. Elles opèrent toutes deux un court-circuit par lequel la parole prend la place du silence, en cela qu'elles n'ont pas les ressources conceptuelles pour ménager une place à l'indéterminé qui nourrit secrètement toute détermination, à l'inarticulé qui s'achemine vers son articulation. En cela, elles tombent dans le piège que relève ici Barbaras : « Le propre de la parole, Merleau-Ponty l'a longuement montré, est de s'oublier comme production, de se comprendre naïvement comme marque d'une pensée transparente à elle-même et, partant, d'ignorer son enracinement dans le monde perçu²⁹ ».

Il est donc impératif, si l'on veut accéder à l'état naissant du sens, de s'abstenir de penser la positivité du silence comme une positivité objective, c'est-à-dire individuée et déterminée. Il faut, dit Merleau-Ponty, « que nous retrouvions l'origine de l'objet au cœur même de notre expérience, que nous décrivions l'apparition de l'être et que nous comprenions comment paradoxalement il y a *pour nous* de *l'en soi*³⁰ ». Interroger l'état naissant du sens sans se réfugier dans l'édification d'arrière-mondes implique donc de s'intéresser au pré-objectif en se gardant de l'objectiver et de le peupler d'objets. Comme l'exprime John Sallis, « one must learn to speak in such a way as to preserve the silence³¹ ». C'est dans

le but de se conformer à une telle injonction que Merleau-Ponty, dans *Phénoménologie de la perception*, en appelle à une méthode qui prend la forme d'une « réflexion radicale³² ». Dans son article de 2008 *The Reconversion Of Silence And Speech*, Ted Toadvine reconnaît la filiation directe entre ce type de réflexivité et la phénoménologie husserlienne :

Radical reflection would “know itself as reflection-on-an-unreflective-experience, and consequently as a change in structure of our experience” (PP 76/72). Husserl’s “pure and, so to speak, still mute experience” is, on Merleau-Ponty’s interpretation, the pre-reflective engagement with the world that reflection aims to capture³³.

Orienter le regard de la réflexion vers le pré-réflexif, diriger le discours vers le silence, cela ne peut pas se faire tant que l'on continue, à la manière des deux postures objectivistes traditionnelles, de postuler l'existence *en soi* de ce que l'on découvre par la réflexion. Prenons l'énoncé suivant : « Il y a devant moi une table bleue sur laquelle sont disposées des herbes odorantes ». L'empirisme expliquerait ce constat par la présence de choses réelles, contenant en elles-mêmes leurs qualités, devant le sujet qui produit l'énoncé (existence effective du pigment bleu de la table, existence de l'espace neutre qui prescrit d'avance l'orientation du champ perceptif selon des rapports objectifs de distance et de proximité). L'hypothèse intellectualiste, pour sa part, en rendrait compte en affirmant qu'une telle expérience est le fruit de lois de constitution qui organisent l'expérience sensible. Dans les deux cas, on en vient à rater le moment silencieux qui précède effectivement cette énonciation, le moment où rien n'avait encore été dit. Ce sont ces préexistences objectives, qui hantent les deux pôles de la tradition philosophique, qui doivent être abandonnées dans la « réflexion radicale », telle qu'elle commence chez Husserl avec le geste de la réduction phénoménologique.

C'est effectivement ce geste fondateur de la phénoménologie qui captive Merleau-Ponty dans son *Avant-propos*. Il y voit,

à l'instar d'Eugen Fink, une manière de s'étonner devant le monde : « elle prend recul pour voir jaillir les transcendances, elle distend les fils intentionnels qui nous relient au monde pour les faire paraître, elle seule est conscience du monde parce qu'elle le révèle comme étrange et paradoxal³⁴ ». Il s'agit, pour ainsi dire, d'un étonnement gagné au prix d'une pratique assidue de suspension du jugement, visant à donner à la philosophie, autant que faire se peut, un départ exempt de présupposés. À cet égard, Barbaras envisage cette pratique comme la voie (tracée par Husserl), que Merleau-Ponty emprunte pour opérer un « retour à l'expérience en son état brut, à rebours des idéalizations qui y sont sédimentées³⁵ ». Concrètement, ce qu'il abandonne en pratiquant cette « mise entre parenthèses³⁶ », c'est la thèse qui accompagne chaque fois la réflexion et qui persuade le sujet réfléchissant que ce qu'il vient de trouver par son exercice réflexif était déjà là en tant que soi-même. En cela, la réduction a le potentiel d'exercer le regard philosophique à devenir conscient de la transformation qu'il fait subir au vécu qu'il prend pour thème, mettant une fois pour toute hors-jeu la prétention d'atteindre le « pur en-deçà » des phénomènes. Comme le dit Husserl, toujours dans les *Ideen II*, l'opération par laquelle le sujet réfléchit sur sa propre vie de conscience joue un rôle actif dans le déploiement du vécu qu'il tente de décrire : alors même que s'opère la réflexion, « l'intention tout entière de la conscience est une intention modifiée dans son essence et même les actes responsables des autres donations de sens ont subi une modification phénoménologique³⁷ ». En d'autres mots, il ne s'agit pas de dire que la phénoménologie a trouvé, envers et contre les autres attitudes réflexives, une façon d'atteindre une pré-objectivité vierge, intouchée, dont elle aurait les moyens de décliner positivement les déterminations. Il s'agit de réinscrire le pré-objectif dans le mouvement de la conscience, de reconnaître le discours philosophique comme une activité qui institue un sens linguistique, c'est-à-dire un sens déterminé dans un système de signes, et qui est donc en lui-même le devenir-objet d'une vie pré-objective. Questionner le silence, c'est donc

en premier lieu questionner le silence qui précède la réflexion, car c'est en cette figure de la pré-objectivité que la philosophie est toujours déjà empêtrée, ainsi que le formule Toadvine : « Since philosophy's beginning is cloaked in silence, it is precisely this silence that must be perennially interrogated³⁸ ».

3. « L'indéterminé positif », sol de la vie expressive, sol de la vie perceptive

En vue d'interroger ses propres balbutiements, la réflexion qui aspire à la radicalité, c'est-à-dire la réflexion qui, en empruntant le chemin de la réduction phénoménologique, a pris conscience de son rôle déterminant dans la donation des vécus, doit en premier lieu orienter son regard vers sa propre activité. Ce faisant, elle s'apparaît à elle-même comme une opération langagière, structurée par des actes intentionnels théoriques. Qu'elle aborde son objet par le biais d'une déduction transcendantale ou par une démarche expérimentale, l'activité théorique s'effectue chaque fois sur la base d'une opération *expressive*. Immanquablement, thématiser un objet implique d'en *parler*, de cristalliser ses déterminations dans une série d'énoncés plus ou moins adéquats, et il s'agit là de la constante qu'il faut désormais, selon Merleau-Ponty, interroger. De surcroît, c'est dans l'analyse plus générale du phénomène de l'expression, tel qu'on la retrouve dans le chapitre « Le corps comme expression et la parole », qu'on voit à l'œuvre les rouages d'une pensée qui tente de ménager une place au pré-objectif sans l'objectiver, qui tente de « reconnaître l'indéterminé comme un phénomène positif³⁹ ». L'expression est en effet un champ d'investigation privilégié, en cela qu'il s'agit d'un phénomène où l'on expérimente directement l'avènement d'un sens. L'acte expressif, qu'il soit gestuel ou langagier, permet de s'installer en première personne dans le moment de basculement, l'événement où tout à coup quelque chose est « dit », où un sens est soudainement déposé dans le monde. Indirectement, il s'agit donc d'une façon de se donner une prise phénoménologique sur ce qui précède ce basculement, cette cristallisation d'un sens pré-objectif dans

le monde déterminé des signes. Étudier l'expression, c'est donc ancrer l'investigation sur le pré-objectif dans l'intuition de son devenir-objet ; en cela, il s'agit de la voie royale pour prendre en charge l'interrogation plus générale que nous annonçons plus tôt, à savoir l'interrogation sur « l'état naissant » du sens.

Comme l'affirme Merleau-Ponty, l'acte expressif accompli de lui-même l'avènement d'un sens parlé, c'est-à-dire qu'il n'est pas la simple mise en forme d'une positivité qui gisait déjà là, en tant qu'elle-même, en attendant simplement d'être « dite » : « La parole, chez celui qui parle, ne traduit pas la pensée, mais l'accomplit⁴⁰ ». Comprise ainsi, la réflexion, en tant qu'activité expressive, crée une nouvelle expérience au moment où elle s'effectue ; il y a avènement d'une positivité, d'un surcroît, alors qu'un énoncé réflexif est formulé. C'est pourquoi nous suggérons plus tôt, avec Husserl, que de dire « le ciel est à présent bleu » est un accomplissement subjectif différent de celui par lequel le sujet a une conscience générale, à l'horizon, du ciel bleu. Ici se trouve cristallisé un nouveau sens qui n'était pas là auparavant en tant que lui-même. Cela étant, il faut reconnaître que le gouffre d'essence entre l'intentionnalité opérante et l'intentionnalité d'acte que nous avons invoqué antérieurement est le même qui sévit entre le silence et la parole. Conséquemment, dire qu'il n'y a pas, avant l'expression, préexistence du sens exprimé, cela ne veut pas dire qu'avant l'expression, il n'y a simplement *rien*. En effet, aux yeux de Merleau-Ponty, le coup de génie de Husserl, quand il pose le regard sur l'intentionnalité opérante, est de montrer que l'intentionnalité d'acte n'a pas le monopole du sens, que la vie intentionnelle, si elle est de part en part significative, n'est pas seulement parlante, mais également silencieuse. Corrélativement, dire de la parole qu'elle ne *traduit* pas la pensée, mais qu'elle l'accomplit, c'est affirmer que l'expression n'est pas précédée d'une signification pré-articulée dans un système symbolique, mais plutôt d'un sens qui, sans être déjà objectif, s'achemine vers sa cristallisation objective, ou comme le formule Donald A. Landes, qu'elle est précédée d'une « trajectoire⁴¹ », d'une « tension vers l'expression⁴² ». C'est ainsi

qu'il faudra comprendre, en bout de piste, cette idée d'un « silence de la conscience originaire ». Il s'agit, selon Merleau-Ponty, de la strate de la vie subjective où « apparaît ce que veulent dire les mots, mais encore ce que veulent dire les choses, le noyau de signification primaire autour duquel s'organisent les actes de dénomination et d'expression⁴³ ».

Ainsi, pour reprendre une autre formulation de Landes, si la parole, en tant qu'acte de cristallisation et de détermination, livre des objets, et que le silence abrite l'indéterminé, cela signifie que le silence, loin de s'identifier au néant, est bien plutôt prégnant d'un sens :

[T]he “silence of originary consciousness” is neither a positive set of ideas nor an absolute nothingness, “all the significations of language are measured against this experience and it ensures that language means something for us” (PhP, lxxix). Thus, originary experience is already meaningful, but it is meaningful as metastable, that is, it is always already a solicitation to expression⁴⁴.

En traitant le silence qui précède l'expression comme une antériorité paradoxale, qui, comme l'indique Landes, n'est ni pure positivité ni pur néant, Merleau-Ponty rend possible du même geste une prise sur l'expérience perceptive « muette » qui précède son articulation en un champ cohérent, une prise sur le « monde avant la connaissance dont la connaissance parle toujours ⁴⁵ ». En effet, cette enquête sur le phénomène de l'expression, qui montre son enracinement dans un silence qui signifie sous le mode d'une sollicitation, d'une trajectoire vers sa cristallisation dans un sens linguistique déterminé, offre une façon de penser la *Sinnggebung* dans la vie perceptive en général. Chaque avènement de sens, chaque vécu intentionnel, peut effectivement être reconduit à cette structure expressive par laquelle un sens pré-objectif, qui ne porte pas déjà en lui-même ses déterminations, mais qui est prégnant d'une orientation, en vient à s'articuler dans une objectivité déterminée. Merleau-Ponty, dans l'introduction de *Phénoménologie de la perception*, fait appel à une expérience

de ce type alors qu'il décrit comment un marcheur sur la plage peine à distinguer la figure au loin d'un bateau échoué, de celle des arbres qui l'entourent. Quand soudain, le paysage acquiert pour lui sa cohérence, ce n'est pas le fait d'une « interprétation »⁴⁶ de data sensibles, mais plutôt d'une vie intentionnelle non-doxique, pré-langagière, qui répond à un sens latent, encore indéterminé, qui appelle à sa détermination : « L'unité de l'objet est fondée sur le pressentiment d'un ordre imminent qui va donner réponse d'un coup à des questions seulement latentes dans le paysage, elle résout un problème qui n'était posé que sous la forme d'une vague inquiétude⁴⁷ ».

En d'autres mots, le sujet percevant qui fait face à un paysage encore confus ne se trouve pas devant une procession de possibilités d'organisation du paysage ; de la même manière, le sujet parlant n'a pas à construire son expression en choisissant parmi tous les mots de la langue française. À l'instar de Landes, qui effectue un rapprochement entre cette idée d'une « vague inquiétude » qui précéderait la perception, et l'idée, tirée du texte de 1948 *Le doute de Cézanne*, d'une « fièvre vague⁴⁸ » qui précéderait l'expression artistique, nous interprétons ces deux figures comme deux manifestations *intuitives* de la pré-objectivité. L'unité de la perception, tout comme l'unité du discours, est de part en part sous-tendue par le silence pré-objectif qui, à la manière d'un centre gravitationnel, attire vers lui et organise les matériaux nécessaires à la cristallisation du sens vers lequel il s'achemine. La notion de silence qui travaille la *Phénoménologie de la perception* est donc à comprendre comme « l'indéterminé » que Merleau-Ponty nous invite, dès les premières lignes, à reconnaître comme un « phénomène positif⁴⁹ ». Plus précisément, elle doit être comprise comme une positivité, mais pas comme une « chose » ou un objet. Il faut plutôt l'envisager comme un mouvement, une tension de l'inarticulé vers son articulation, qui nourrit et possibilise la vie perceptive et expressive, mais qui n'existerait pas, ainsi qu'on peut le voir dans le chapitre *Le sentir*, sans son accomplissement expressif ou perceptif : « Sans l'exploration de mon regard ou de

ma main et avant que mon corps se synchronise avec lui, le sensible n'est rien qu'une sollicitation vague⁵⁰».

En bout de piste, la reconnaissance de cet indéterminé positif, qui constitue un enjeu majeur de *Phénoménologie de la perception*, est, ne l'oublions pas, rendue possible par la réduction phénoménologique, qui, pour ainsi dire, court-circuite à son tour le court-circuit par lequel le langage prétend épuiser l'expérience en « s'oubliant comme production⁵¹ ». Elle permet à la réflexion de devenir radicale en dirigeant l'intérêt de la recherche vers ses propres rouages : « La réflexion radicale est celle qui me ressaisit pendant que je suis en train de former et de formuler l'idée du sujet et celle de l'objet, elle met au jour la source de ces deux idées, elle est la réflexion non seulement opérante, mais encore conscience d'elle-même dans son opération⁵² ». En cela, il faut dire de la phénoménologie qu'elle fournit bel et bien à Merleau-Ponty une méthode pour questionner « l'état naissant du sens ». Elle reconnaît que sens et silence ne sont pas des termes antinomiques, et qu'en cela une expérience muette a un sens, et que ce sens, qui n'est pas encore objectif, peut être abordée par une réflexion qui est consciente d'elle-même, qui sait qu'elle est une opération expressive qui, inmanquablement, cristallisera le pré-objectif qu'elle tente d'aborder dans l'énoncé objectif. C'est cette réflexivité qui, dotée des moyens d'envisager sa propre activité comme un thème de recherche, arrive à tourner le regard sur le *passage* du pré-théorique au théorique, du silence à la parole, sans pourtant prétendre épuiser la richesse de ce passage. Par-là, elle arrive authentiquement à orienter l'intérêt théorique vers l'état naissant du sens, qu'elle trouve à la racine de sa propre effectuation, mais également de toutes les effectuations qui font émerger un sens dans le monde : « Toute perception », dit Merleau-Ponty, « toute action qui la suppose, bref, tout usage humain du corps est déjà *expression primordiale*⁵³ ».

1. Edmund Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie*, tome 2 : *Recherches phénoménologiques pour la constitution* [1912-1928], trad. E. Escoubas, Paris, Presses Universitaires de France, 1982, p. 23 [Hua IV p. 1].
2. Claude Romano, dans un article de 2020, va même jusqu'à parler de « l'attitude ambiguë de l'auteur de *Phénoménologie de la perception* vis-à-vis du transcendantalisme de Husserl qu'il a tendance à infléchir au point de lui faire dire parfois le contraire de ce qu'il signifiait au départ. » Cf. Claude Romano, « L'incorporation » dans *Études phénoménologiques* Vol. 4, 2020, p. 125.
3. Edmund Husserl, *Méditations cartésiennes* et *Les conférences de Paris* [1929], trad. G. Peiffer et E. Levinas [1931], Paris, Vrin, 1992, p. 33. Cf. Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la Perception*, Gallimard, 2013, p. 15.
4. Ted Toadvine, « The Reconversion of Silence and Speech » dans *Tijdschrift voor Filosofie*, vol. 70, N° 3, 2008, p. 458 (notre traduction).
5. Maurice Merleau-Ponty, *Le Visible Et L'invisible : Suivi De Notes De Travail*, Gallimard, 2010, p. 138.
6. Jacob Rogozinski, « La chair de la vérité » dans *Archives de Philosophie*, vol. 73, n° 1, 2010, p. 69.
7. Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la Perception*, *op. cit.*, p. 14.
8. Jacob Rogozinski, *loc. cit.* p. 69.
9. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, *op. cit.* p. 440.
10. Edmund Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie*, tome 2 : *Recherches phénoménologiques pour la constitution* [1912-1928], trad. E. Escoubas, Paris, Presses Universitaires de France, 1982, p. 26 [Hua IV p. 4].
11. C'est une idée récurrente des *Ideen II*, mais aussi des Méditations Cartésiennes : la prestation abstractive du sujet qui s'intéresse à l'objet dépouillé de son champ, la prestation par laquelle, comme le formule bien Ricoeur, « ignorant positivement le beau et le bon, l'utile et le valable, je me fais pur spectateur » (Paul Ricoeur, *Analyses et problèmes dans Ideen II de Husserl*, 1951, p. 363), est une opération proprement « doxique », qui donne lieu, entre autres, aux énoncés scientifiques.
12. Ajoutons qu'il ne s'agit pas ici de trouver, envers et contre l'attitude connaissante, une norme de l'intentionnalité, ou à l'instar du premier

Heidegger, une disposition du sujet face au monde dans lequel il se trouverait «de prime abord et le plus souvent» et duquel l'attitude doxique serait une modulation. En révélant le caractère régional de la vie doxique de l'ego, Husserl a pour but de reconduire le regard philosophique vers ses sources secrètes, vers ce qui, de part en part, la sous-tend. Cela dit, se retrouve chez Merleau-Ponty l'idée cardinale d'un «contact originaire» avec le monde qui se trouverait perdu ou tronqué par l'exaltation de l'attitude théorique se trouvant au cœur de la scientificité traditionnelle. Alors qu'il serait, bien entendu, incorrect de nier l'importance d'*Être et temps* dans le déploiement d'une telle conception, il faut se garder d'établir une filiation définitive entre ce projet et celui de *Phénoménologie de la perception*. Au fil d'une telle critique, Merleau-Ponty en vient à reconnaître le geste de l'époché phénoménologique comme méthode privilégiée pour retrouver le monde vécu en-deçà des thèses scientifiques. C'est pourquoi, sur la thématique de l'intentionnalité théorique, c'est Husserl, et non Heidegger, qui reste son interlocuteur principal : sa critique n'est pas (du moins à ce stade) orientée vers l'élaboration d'un projet ontologique, elle ne revêt pas le caractère programmatique qui traverse *Être et temps*. Il s'agit pour l'instant de se frayer un passage vers le monde perçu, et c'est Husserl qui semble détenir la clé méthodologique pour y parvenir.

13. Cf. Edmund Husserl, *Méditations cartésiennes* et *Les conférences de Paris* [1929], trad. M. B. de Launay, Paris, Presses Universitaires de France, 1994, p. 152, [Hua I p. 134].
14. Edmund Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie*, tome 2 : *Recherches phénoménologiques pour la constitution*, op. cit., p. 26 [Hua IV p. 4].
15. Cf. Edmund Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie*, tome 1 : *Introduction générale à la phénoménologie pure* [1913], trad. J.-F. Lavigne, Paris, Gallimard, 2018, p. 89, [Hua III p. 49] «Ce qui est actuellement perçu et plus ou moins co-présent et déterminé [...] est pour une part traversé, pour une part environné par un horizon obscurément conscient de réalité indéterminée.»
16. Paul Ricoeur, *À l'école de la phénoménologie* [1954], Paris, Vrin, 1986, p. 145.
17. *Ibid.*
18. Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, op. cit., p. 18.

19. Edmund Husserl, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale* [1935-1936], trad. G. Granel, Paris, Gallimard, 1976, p. 237.
20. Edmund Husserl, *Méditations cartésiennes et Les conférences de Paris* [1929], trad. G. Peiffer et E. Levinas [1931], Paris, Vrin, 1992. Cf. p. 33, dans Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, *op. cit.*, p. 15.
21. Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, *op. cit.*, p. 16.
22. Edmund Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie*, tome 1 : *Introduction générale à la phénoménologie pure*, *op. cit.*, p. 78, [Hua III p. 44].
23. Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, *op. cit.*, p. 22.
24. *Ibid.*, p. 69.
25. Cf. Edmund Husserl, *Méditations cartésiennes et Les conférences de Paris*, *op. cit.*, p. 189, [Hua I p. 166].
26. Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, *op. cit.*, p. 27.
27. *Ibid.*, p. 100.
28. Maurice Merleau-Ponty, *Le Visible Et L'invisible: Suivi De Notes De Travail*, *op. cit.*, p. 61.
29. Renaud Barbaras, *De l'être du phénomène, sur l'ontologie de Merleau-Ponty*, Grenoble, Millon, 1991, p. 11.
30. Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, *op. cit.*, p.100.
31. John Sallis, *Phenomenology and the Return to Beginnings*, Pittsburgh, Duquesne University Press, 1973, p. 110-111. dans Ted Toadvine, 2008, *loc. cit.*, p. 457.
32. Ted Toadvine, *loc. cit.*, p. 459.
33. *Ibid.*, p. 458.
34. Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, *op. cit.*, p. 14.
35. Renaud Barbaras, *op.cit.*, p. 11.
36. Edmund Husserl, *Méditations cartésiennes et Les conférences de Paris*, *op. cit.*, p. 63, [Hua I p. 60].

37. Edmund Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie*, tome 2 : *Recherches phénoménologiques pour la constitution*, *op. cit.*, p. 27 [Hua IV p. 5].
38. Ted Toadvine, *op. cit.*, p. 458.
39. Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, *op. cit.*, p. 28.
40. *Ibid.*, p. 217.
41. Cf. Donald A. Landes, *Merleau-Ponty and the Paradoxes of Expression*, Bloomsbury Academic, 2013, p. 90.
42. *Ibid.*, p. 54.
43. Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, *op. cit.*, p.16.
44. Donald A. Landes, *op. cit.*, p. 18.
45. Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, *op. cit.*, p. 9.
46. Cf. Donald A. Landes, *op. cit.*, p. 81.
47. Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, *op. cit.*, p. 41.
48. «The subject feels a certain “I see . . . I don’t know what I see”, just as the artist senses a certain need to express as a vague fever. The beach walker gears into the spectacle that she senses as the one about to snap into shape; something is looming up in the metastable tensions of the landscape.» Cf. Donald A. Landes, *op. cit.*, p. 81.
49. Maurice Merleau-Ponty, 2013, *op. cit.*, p. 28.
50. *Ibid.*, p. 265
51. Cf. Renaud Barbaras, *op.cit.*, p. 11.
52. Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, *op. cit.*, p. 264.
53. Maurice Merleau-Ponty, *Signes* [1960], Paris, Gallimard, 2001, p. 108.