

# DIALOGUE ET DIFFÉRENCIATION

LE SOI PAR L'AUTRE OU L'AVENTURE DU SENS SELON  
MERLEAU-PONTY

MATTHIEU DUBOST

La question de la substance est une des plus cruciales de la philosophie. Elle remonte notamment à l'interrogation socratique sur l'essence, c'est-à-dire au commencement même de la philosophie. Plus précisément, elle consiste à se demander comment penser la différence, c'est-à-dire comment ne pas confondre les choses entre elles tout en sachant les relier. Et le dialogue platonicien en est l'expression la plus parfaite dans la mesure où il s'agit toujours de dégager la vérité d'une chose en échappant aux préjugés et aux faux-semblants.

Poser la question de l'en-soi, ou encore de la substance, c'est donc aussi interroger la différence dans la stricte mesure où aucune identité ne saurait être posée en dehors de la distinction.

En phénoménologie, cette question prend nécessairement une allure originale puisqu'un des gestes fondateurs de la philosophie de Husserl consiste à se défaire des concepts traditionnels de la métaphysique, dont la « substance » est un des représentants les plus évidents. Pour autant, la phénoménologie, dans une perspective cartésienne, ne cesse d'interroger le moi, présenté par Descartes lui-même comme une substance.

C'est dans ce contexte que l'on peut chercher à penser la reprise de cette question chez Merleau-Ponty. Plus précisément, c'est dans cet écart — le refus d'une tradition et l'interrogation assumée de l'*ego* transcendantal — que la question du moi et du toi revêt toute son importance. Merleau-Ponty développe en effet une pensée originale de la différence et nous pouvons à juste titre la considérer dans l'ensemble des questions relatives à la substance comme une expression particulière du problème. C'est bien en phénoménologue qu'il l'aborde pour la restreindre la plupart du temps à la question du moi.

Mais, outre cette restriction, pourquoi dire que la question de la substance nous entraîne vers la distinction du moi et du toi ? En réalité, si même dans le dialogue socratique la question de la substance est mise en scène par la rencontre de deux interlocuteurs, si elle se présente toujours à l'origine comme l'enjeu du *dialogue*, c'est peut-être parce qu'inévitablement il s'agit toujours *à la fois* d'une question sur l'intersubjectivité et d'une question ontologique ou sémantique. Dans la mesure où les idées ont du sens lorsqu'elles ne se confondent pas, on comprend bien que la question de la différence concerne autant ceux qui parlent que ce dont ils parlent. Parler, discuter en vue de dégager sincèrement la vérité, n'est-ce pas se présenter à l'autre comme celui qui peut entretenir une relation telle que sa présence apporte véritablement quelque chose, ne serait-ce qu'en termes d'écoute ou de confirmation ? N'est-ce pas dès lors chercher à le rencontrer dans sa différence réelle et l'obliger à la manifester, attendu que le dialogue lui permet de la préciser en même temps qu'il m'oblige à dire la mienne ? Le problème de la différence, comme écho phénoménologique à la question traditionnelle de la substance, peut donc être compris *en même temps* comme celui de la différence intersubjective et comme celui de la différence du sens des choses.

Chez Merleau-Ponty, ce problème semble être d'autant plus important que c'est au cœur d'une ontologie de la chair que les êtres tendent à se confondre dans une identité que d'aucuns qualifient de dissolvante. On assisterait alors à une fusion des choses et des personnes si bien que la quête de distinction et de vérité qui fait le cœur du projet philosophique occidental serait

anéanti. Mais cela revient à ne pas saisir le souci de rigueur qui traverse le projet merleau-pontien et surtout l'originalité de sa réponse à la question de la différence. Ce que propose Merleau-Ponty dès la *Phénoménologie de la perception*, c'est au contraire de penser autrement la question du sens et du rapport à autrui, et en premier lieu de ne jamais les séparer.

En proposant une critique parallèle du sens et du rapport à l'autre, Merleau-Ponty nous invite à penser ensemble ces deux notions, prenant ainsi acte d'une tradition socratique qu'un certain idéalisme moderne et égologique a défait. Car depuis Descartes et son doute radical, la question de la nature et du mode d'apparition d'autrui est devenue problématique, au point de conduire les philosophes à un type d'interrogation trop abstrait aux yeux de Merleau-Ponty. C'est ainsi que Husserl reprend le thème de l'intersubjectivité en des termes qui restent cartésiens et les difficultés auxquelles cela conduit tiennent pour Merleau-Ponty à leur idéalisme.

Ce retour au concret et à la vie elle-même est donc autant une manière de penser le monde et ses êtres que l'altérité en général. Critiquer la méthode husserlienne, ou plutôt lui donner un style propre, c'est donc toujours *questionner parallèlement la question du sens et celle d'autrui, sous le même enjeu de la différence*. Du point de vue de l'intersubjectivité, cela revient à demander comment se pensent l'identité et la différence de l'autre, en échappant autant à l'étrangeté inaccessible qu'à l'identité dissolvante. Comment penser la différence de telle sorte que cela reste celle d'une personne reconnaissable, sans pour autant dissoudre la nouveauté ? Du point de vue du sens, cela revient à demander comment s'organisent et émergent les différences entre les perceptions, entre les intentions de signification ou encore entre les mots.

Ces questions conduisent selon nous à deux thèses principales que l'on peut repérer dès la *Phénoménologie de la perception* et plus encore à partir de *La prose du monde*.

Tout d'abord, il existe inévitablement un parallèle entre l'altérité de l'autre et la nouveauté du sens. La manière dont on pose la différence du sens est absolument liée à la façon dont se

présente la différence des sujets car le sens naît de l'autre et l'autre du sens.

Il faut ensuite considérer que ces différences, issues d'une même souche, répondent en réalité à une dynamique : la différence ne peut être pensée qu'en termes de *différenciation*. Sens et sujets ne se confondent pas car c'est bien le même mouvement de différenciation qui opère. Et c'est bien le dialogue, avec ses événements, ses surprises et ses exigences, qui joue dans ce procès un rôle capital. Plus encore, c'est même à partir de ce rapport langagier que l'on peut envisager un sens éthique. Si bien qu'il devient impossible de concevoir une dynamique du sens sans intersubjectivité, pas plus qu'une intersubjectivité sans une réelle dynamique du sens.

C'est ainsi que l'on s'achemine vers une pensée originale de la différence, de son rapport à l'autre et de son mode d'apparition. C'est la différence dynamique du sens développée dans le dialogue qui permet de comprendre comment autrui se différencie sur fond d'une chair et d'une langue commune et d'envisager une autre notion de sens.

#### I. UNE LECTURE CRITIQUE DE L'APPROCHE HUSSERLIENNE DU SENS ET DE L'INTERSUBJECTIVITÉ

Merleau-Ponty ne se contente pas d'une critique de Husserl en abordant chacune de ses principales notions pour elles-mêmes. Il s'agit bien davantage de les aborder dans ce qu'elles ont de commun et de solidaire. Et c'est ainsi qu'il peut construire une critique *parallèle* du sens et du rapport à autrui en montrant que c'est un même préjugé intellectualiste et abstrait qui l'empêche de reconnaître ou d'assumer la liaison absolue de ces deux questions.

Car un des buts de Merleau-Ponty, c'est d'assumer ce type de parallèles, tout en rendant justice aux intuitions husserliennes. C'est ainsi que le projet husserlien lui-même reste absolument valable : « Le point de départ, c'est l'expérience et pour ainsi dire muette encore, qu'il s'agit d'amener à l'expres-

sion pure de son propre sens.»<sup>1</sup> Pour Husserl, cela signifie refuser les théories toutes faites et envisager le sens tel qu'il se constitue. Cette citation est souvent reprise par Merleau-Ponty<sup>2</sup> mais il choisit d'en assumer pleinement la portée revenant aux horizons concrets, c'est-à-dire incarnés, des phénomènes.

La critique entamée par Merleau-Ponty à l'égard de Husserl porte, on le sait, sur son « impensé »<sup>3</sup>. Husserl est resté à ses yeux prisonnier d'un schéma intellectualiste qui va de pair avec un dualisme du sujet et de l'objet qu'il n'est jamais parvenu à dépasser tout à fait. Husserl a cependant aperçu ici ou là ce qui lui aurait permis de franchir les frontières de l'activité et d'une compréhension conceptuelle des choses. Merleau-Ponty se rend notamment attentif au moment de la *Krisis* qui marque un « retour au Lebenswelt comme caractéristique de la phénoménologie.»<sup>4</sup> Husserl aperçoit alors un sol originaire et une couche d'intentionnalités qui relativisent le modèle actif et constitutif développé notamment dans les *Ideen*. Cette couche originaire à toute pensée, c'est celle de la perception : « Le monde perçu serait le fond toujours présupposé par toute rationalité, toute valeur et toute existence. »<sup>5</sup> Le refus de l'intellectualisme passe ainsi par un retour au corps, fond impliqué par toute démarche rationnelle. Au contraire, l'intellectualisme tient à un « sujet désincarné »<sup>6</sup>.

Cette prise de distance respectueuse vis-à-vis de Husserl — ou d'une certaine lecture de Husserl — permet d'élaborer une

1. Edmund Husserl, *Méditations cartésiennes*, I, § 16, trad. E. Lévinas et G. Peiffer, Paris, Vrin, 1996, p. 73-74.

2. Notamment dans la *Phénoménologie de la perception*, *Éloge de la philosophie*, *La Prose du monde* et *Le Visible et l'invisible*.

3. Maurice Merleau-Ponty, *Éloge de la philosophie*, Paris, Gallimard, 1989, p. 201.

4. *Id.*, *Notes de cours au Collège de France (1958-1959 et 1960-1961)*, préface de Claude Lefort, texte établi par Stéphanie Ménasé, Paris, Gallimard, 1996, p. 77.

5. *Id.*, *Le Primat de la perception et ses conséquences philosophiques*, Lagrasse, Verdier, 1996, p. 43.

6. *Id.*, *Causeries*, Paris, Le Seuil, 2002, p. 22.

nouvelle conception de la signification. Notamment, Merleau-Ponty refuse l'idée de sa réductibilité à l'idéalité. L'idéalité suppose d'abord une absolue indépendance et une claire distinction des choses, c'est-à-dire une séparation sans faille et une abstraction de la matière. Or « Toute perception n'est perception de quelque chose qu'en étant aussi relative imperception d'un horizon ou d'un fond (...). La conscience perceptive est donc indirecte ou même inversée par rapport à l'idéal d'adéquation qu'elle présume, mais qu'elle ne regarde pas en face. »<sup>1</sup> Merleau-Ponty montre donc la faille qui se glisse dans le concept d'adéquation, notamment à partir de la notion husserlienne d'horizon.

Cette critique de la conception husserlienne du sens va de pair avec celle de l'a-présentation. Car l'enjeu de cette reprise n'est pas seulement de développer une théorie de l'incarnation du sens mais aussi de questionner sa dimension intersubjective et, inévitablement, l'intersubjectivité elle-même. Ainsi, dans ses *Notes de cours sur l'origine de la géométrie de Husserl*, Merleau-Ponty aperçoit chez son maître un entrelacement inextricable des concepts d'altérité et de sens : « L'idéalité est à la charnière de la connexion moi-autrui, elle fonctionne dans cette connexion »<sup>2</sup> Selon Merleau-Ponty, autrui et l'idéalité sont deux moments d'une même chose, il y a bien entre eux un « entrelacement ». <sup>3</sup> L'erreur de Husserl vient de ne pas avoir assumé cette relation. Chez lui, l'alliance de la question d'autrui et du sens n'est que ponctuelle et univoque car il faut à autrui une expression pour être reconnu comme homme, selon la cinquième *Méditation cartésienne* ; toutefois, on peut concevoir le sens indépendamment de toute relation à autrui. Au contraire, selon Merleau-Ponty, *le lien entre le sens et autrui, via une incarnation des sujets et des mots, devient essentiel.*

1. *Id.*, *Résumé de cours*, Collège de France, 1952-1960, Paris, Gallimard, 1982, p. 12.

2. *Id.*, *Notes de cours sur L'Origine de la géométrie de Husserl*, suivi de *Recherches sur la phénoménologie de Merleau-Ponty*, sous la direction de Renaud Barbaras, Paris, PUF, 1998, p. 27. Le terme est souligné par l'auteur.

3. *Ibid.*, p. 28.

Plus généralement, Husserl insiste trop selon Merleau-Ponty sur l'autonomie et l'isolement de la conscience comme instance indépendante et unique. Dans cette interprétation, tout part toujours de soi et il ne peut plus y avoir d'extériorité<sup>1</sup>, pas plus d'autrui que d'un sens nécessairement incarné. Car « comment pourrais-je rendre compte de mon accès à l'*alter ego* (...) comme d'une opération immanente de ma conscience ? Ce serait constituer autrui comme constituant, et à travers lui, me réduire à la condition de constitué »<sup>2</sup>. Merleau-Ponty considère plutôt qu'il y a un empiètement des consciences incarnées : « Si autrui est vraiment pour soi, au-delà de son être pour moi, et si nous sommes l'un pour l'autre, (...) il faut que nous apparaissions l'un à l'autre, il faut qu'il ait et que j'aie un extérieur (...). Il faut que je sois mon extérieur, et que le corps d'autrui soit lui-même. »<sup>3</sup>

Ce disant, on sent que s'élabore une nouvelle conception du sens lui-même. Merleau-Ponty évoque l'incarnation nécessaire de tout sens, ce qui revient à assumer que de l'intentionnalité à sa chair, le va-et-vient est inévitable et que le sens ne peut se concevoir statiquement. De même, son lien inévitable à autrui le rend « vivant », comme la personne de l'autre que l'on rencontre réellement, en dehors de toute reconstruction analogique abstraite. Le sens est donc dynamique, ou encore « mouvement vers ».

Il est vrai que Merleau-Ponty emploie indifféremment la notion pour les organes de la perception, la signification infralinguistique ou linguistique, ou encore pour évoquer l'orientation spatiale. Cependant, cette polysémie apparemment anarchique peut être assumée à condition de parvenir à *une notion dynamique du sens*. Dire que les choses ont un sens, c'est avant tout pour Merleau-Ponty affirmer qu'elles peuvent encore être

1. Voir M. Merleau-Ponty, *Psychologie et pédagogie de l'enfant*, cours de Sorbonne (1949-1952), Lagrasse, Verdier, 2001, p. 9.

2. *Résumés de cours*, p. 150.

3. *Phénoménologie de la perception*, p. VI-VII.

distinguées et que l'homme peut se situer par rapport à elles <sup>1</sup>. Les choses ne sont pas plongées dans un gigantesque chaos même si elles sont fondamentalement liées. C'est ainsi que les différents moments du sens peuvent se ramener à une définition commune : « Sous toutes les acceptions du mot "sens", nous trouvons la même notion fondamentale d'un être orienté ou polarisé vers ce qu'il n'est pas. » <sup>2</sup> Le sens, c'est donc la relation inévitable avec le monde auquel nous sommes primordialement liés. Le sens, c'est ce qui met en relation un être dont l'identité se conquiert par la différence, tout en puisant dans ce qui est différent. C'est du moins cette conception qui s'élabore à partir de la *Phénoménologie de la perception* et qui se radicalise avec le développement d'une ontologie.

Cette définition du sens, qui doit nous guider jusqu'à la compréhension de son parallèle avec la relation avec autrui, s'inscrit en cela dans une problématique générale de la phénoménalité. Mais pour le comprendre et parvenir enfin à la notion d'expression, il faut d'abord saisir le rôle privilégié du dialogue. Et ainsi on saisira que *c'est dans la convergence des questions du sens et de l'autre qu'apparaît plus fondamentalement celle de la différence*, à la fois intersubjective et sémantique.

## 2. AUTRUI ET LA DIFFÉRENCIATION DU SENS

C'est par la parole et le dialogue que la différence se travaille entre les deux sujets en même temps que se travaille le sens lui-même. Car par la parole, il y a « transformation du rapport à autrui » <sup>3</sup>.

Le dialogue est dès le début de l'œuvre de Merleau-Ponty considéré comme un lieu privilégié où la pensée d'un locuteur

1. Voir à ce titre M. Merleau-Ponty, *La Structure du comportement*, Paris, PUF, 1990.

2. *Phénoménologie de la perception*, p. 492.

3. M. Merleau-Ponty, Manuscrit BNF XII, Notes de cours — Collège de France 1954-1955. L'institution dans l'histoire personnelle et publique, cours du jeudi. Le problème de la passivité : le sommeil, l'inconscient, la mémoire, cours du lundi, f. 137.

se trouve surprise par celle de l'autre. Il est ce site où la parole trouve à s'exprimer et à s'entendre, et plus encore à se construire. Autrui me pénètre d'un discours et m'oblige ce faisant à adopter une voix qui me dise dans ce que j'ai de particulier. Ainsi, le dialogue est le lieu d'une relation à l'altérité qui se veut constructrice pour les deux dialoguants : « Dans le dialogue présent, je suis libéré de moi-même, les pensées d'autrui sont bien des pensées siennes, ce n'est pas moi qui les forme, bien que je les saisisse aussitôt nées ou que je les devance, et, même, l'objection que me fait l'interlocuteur m'arrache des pensées que je ne savais pas posséder, de sorte que, si je lui prête des pensées, il me fait penser en retour. C'est seulement après coup, quand je me suis retiré du dialogue et m'en ressouviens, que je puis le réintégrer à ma vie, en faire un épisode de mon histoire privée, et qu'autrui rentre dans son absence, ou, dans la mesure où il me reste présent, est senti comme une menace pour moi. »<sup>1</sup> Ma pensée comme celle de l'autre se trouve dans l'échange : non seulement je recueille des idées que je n'aurai pas découvertes seul, mais plus encore j'en propose qui naissent dans le moment même de cette discussion. Il naît donc quelque chose entre les personnes qui ne saurait advenir dans leurs solitudes respectives.

Bien entendu, cette puissance féconde du dialogue tient en partie à la puissance du langage lui-même. Merleau-Ponty n'a de cesse de revendiquer son pouvoir, non seulement dans la « langue parlée », mais encore dans la « langue parlante », celle par laquelle on trouve sa propre voix. Le langage est puissant parce qu'il signale en l'homme une capacité à penser la distinction et la généralité ainsi qu'à les communiquer. Dès *La structure du comportement*, Merleau-Ponty affirme que l'attitude catégoriale est la spécificité humaine qui signale une capacité à varier le signe et à revenir à la chose, autrement dit à la voir sous différents aspects. Alors que le singe, s'il transforme une branche en bâton, la supprime comme branche, l'homme fait preuve d'une liberté commençante dans cette manière de

1. *Phénoménologie de la perception*, p. 407.

varier les points de vue : il peut utiliser la branche de différentes manières jusqu'au symbole et sans exclusion. En travaillant plus encore la question de la nature du langage et de ses articulations, Merleau-Ponty peut construire l'idée d'une langue comme structure de différences et de différenciations. Les manuscrits en témoignent : il faut « montrer la spécificité du langage par rapport à d'autres modes d'expression, comme résultant de l'invention d'un système de morphèmes et de phonèmes. »<sup>1</sup> L'influence saussurienne permet de comprendre que la langue est un système où à partir d'un lien fondamental les sens se distinguent progressivement et réciproquement. Et c'est en cela que la langue se présente pour Merleau-Ponty autant comme le lieu où le sens apparaît que comme le modèle même de la perception, lieu où des différences entre les choses peuvent s'instaurer. En cela, la parole, c'est-à-dire la langue sous sa modalité personnelle, n'est que l'expression de ce qui se joue fondamentalement dans le langage, à savoir une différenciation du sens des choses. La littérature, comme lieu de création du sens, en est le meilleur témoin.

Certes, il arrive à Merleau-Ponty d'hésiter sur cette puissance de la langue et il semble parfois accorder un privilège au visuel. Or le langage a plusieurs spécificités qui lui donnent ultimement une place privilégiée. Car il possède seul une capacité de réflexion telle qu'il peut se dire et s'analyser dans sa propre forme. La parole parle sur elle-même et récapitule tout un passé en sédimentant une intersubjectivité. Elle est non seulement réflexive mais encore synthétique et donne le détail d'un héritage qui nous met en rapport avec toute une collectivité. C'est pourquoi entre peinture et littérature, « la littérature (...) surgit victorieuse »<sup>2</sup> Le langage est possibilité de discours sur le langage, ce qui dans une philosophie de la réflexivité et de l'entrelacs le place au plus près de l'être. C'est ainsi que Merleau-Ponty écrit : « Beaucoup plus qu'un moyen, le langage est quelque chose comme un être et c'est pourquoi il

1. M. Merleau-Ponty, Manuscrit BNF III, *La Prose du monde*, manuscrit autographe, f. 244 (2).

2. *Id.*, *Signes*, Paris, Gallimard, 2001, p. 100.

peut si bien nous rendre présent quelqu'un : la parole d'un ami au téléphone nous le donne lui-même. »<sup>1</sup>

Cette dernière affirmation pourrait laisser entendre que la parole peut s'autonomiser au point de rendre facultative la présence d'autrui. La création littéraire de l'écrivain, telle que décrite dans *Signes* ou encore dans *Sens et non-sens*, semble le confirmer : le romancier compose une œuvre jusqu'à trouver un style et infléchir l'ensemble des significations déjà à disposition dans le dictionnaire selon une courbure qui lui appartient. Cependant, il faut remarquer que tout discours est déjà emprunté à une collectivité qui a discourté et donc déposé du sens. Parler, c'est recourir à une institution et donc être toujours déjà en relation avec une communauté dont, dans le cas du romancier, il faut se distinguer en partie. C'est pourquoi, même dans la parole solitaire, on parle toujours avec quelqu'un, et même à quelqu'un. C'est pourquoi également c'est dans le dialogue que la structure originelle d'apparition et de différenciation du sens se laisse apercevoir dans sa pureté. Et c'est en détaillant ce qui s'y joue qu'on peut comprendre que le sens naît de l'autre autant que l'autre du sens, selon un même mouvement de différenciation.

Pour comprendre cette construction dynamique de la différence, on doit revenir au texte de *La Prose du monde* que Merleau-Ponty consacre spécifiquement au dialogue et à son rapport à autrui : « La perception d'autrui et le dialogue. »<sup>2</sup> Non seulement le titre assume explicitement un rapport, mais l'article dévoile selon nous une même dynamique de différenciation qui est autant celle du langage, de la perception, de la pensée, c'est-à-dire du sens, que celle de l'intersubjectivité et de la distinction relative des sujets.

Le début de ce texte reprend les idées de la *Phénoménologie de la perception*. La première nouveauté vient cependant de ce que ce ne sont plus les pensées qui se voient confrontées et modifiées par la présence de l'autre, mais plus généralement les

1. *Ibid.*, p. 69.

2. *Id.*, *La Prose du monde*, texte établi et présenté par Claude Lefort, Paris, Gallimard, 1992, p. 183-203.

significations : « Dans l'expérience du dialogue, la parole d'autrui vient toucher en nous nos significations, et nos paroles vont, comme l'attestent les réponses, toucher en lui ses significations, nous empiétons l'un sur l'autre en 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. »<sup>1</sup> On retrouve ici le schéma de l'intersubjectivité comme empiètement, témoignant de l'impossibilité de penser la subjectivité comme isolée, mais l'on voit que cette structure, bien avant d'être psychologique ou sensible, est *sémantique* : les sens que mobilise autrui dans sa parole sont des sens « contaminés » par l'autre, non seulement parce que nous profitons tous d'une langue déjà instituée par d'autres, mais encore parce que cet autre particulier que j'aborde dans le dialogue modifie encore ces sens-là, autant que moi. C'est ainsi que le texte de la *Phénoménologie de la perception* auquel nous faisons référence est ici converti dans le langage général du sens, et la nouveauté de la parole se substitue clairement à la nouveauté de la pensée : « Toutefois, cet usage « général » de la parole en suppose un autre, plus fondamental (...). Le simple usage de cette langue, comme les comportements institués dont je suis l'agent et le témoin, ne me donne qu'un autre en général, diffus à travers mon champ, (...) plutôt une notion qu'une présence. Mais 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. C'est ici qu'a vraiment lieu l'entreprise de communication et que le silence paraît rompu. (...) 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 (...). Ici les paroles d'autrui ou les miennes en lui ne se bornent pas dans celui qui écoute à faire vibrer, comme des cordes, l'appareil des significations acquises, ou à susciter quelque réminiscence : il faut que leur déroulement ait le pouvoir

1. *Ibid.*, p. 194.

de me lancer à mon tour vers une signification que ni lui ni moi ne possédions. »<sup>1</sup>

Ce passage de la notion de pensée à celle de langage est d'une portée capitale. Car on voit dans ce texte qu'il en va de l'autre, tantôt comme « général », tantôt comme particulier. On voit donc d'abord qu'à la différence de certains autres textes, ce n'est pas le langage seul qui est l'occasion d'un renouvellement du sens, mais le langage partagé, c'est-à-dire le dialogue. Ainsi « nous ne comprendrons tout à fait ces enjambements des choses vers leur sens, cette discontinuité du savoir, qui est à son plus haut point dans la parole, que si nous le comprenons comme empiètement de moi sur autrui et d'autrui sur moi<sup>2</sup>... » Autrement dit, *c'est le dialogue qui révèle la parole*, en tant que celle-ci est selon la définition saussurienne, un usage personnel et original de la langue.

Et surtout, si ce vocabulaire linguistique et sémantique nous semble si important, c'est parce qu'il scelle un lien intime entre le mode de différenciation des sujets et le mode de construction de la parole. *Le dialogue est bien le lieu d'une différenciation progressive de la parole de chacun, mais il est également le site privilégié de la différenciation des personnes.* Car c'est en même temps que l'on passe de l'autre à l'autre en particulier, et que l'on acquiert sa voix propre. Comme l'écrit le philosophe dans ses manuscrits : « Un dialogue : ce sont les mots qui appellent les mots, mes réponses sont appelées par les lacunes du discours qu'on me tient, la phrase que j'entends et « comprends », je la comprends parce qu'elle vient remplir un certain vide dans ma propre vie. Distance et écart, et différence de signification. »<sup>3</sup> Merleau-Ponty parle de « signification » en même temps que de « ma propre vie », comme s'il voulait synthétiser ici une théorie de la différenciation. Or cette synthèse n'a de sens que parce qu'il n'y a qu'un seul et même mouvement de différen-

1. *Ibid.*, p. 194-197.

2. *Ibid.*, p. 185.

3. M. Merleau-Ponty, Manuscrit BNF VII, « Notes préparatoires à *Le Visible et l'invisible* », manuscrit autographe. Brouillon du chapitre « Interrogation et intuition », octobre 1960 ; Notes préparatoires, 72 b.

ciation entre les structures de la langue et celles de l'intersubjectivité.

En effet, la différence entre l'autre et moi, c'est aussi ce qui ouvre et creuse le sens des mots, en même temps que la précision et la nouveauté des sens des mots creusent la différence entre autrui et moi-même. La rencontre différencie, à l'image du langage, et les sujets se créent dans la rencontre. C'est sans doute de la sorte que l'on peut expliquer la notion d'opposition que l'on trouve dans *La Prose du monde*, terme identique à celui de la linguistique saussurienne : « il faut bien en revenir à l'opposition. »<sup>1</sup> Comme si la distinction, qui se fait entre les mots allaient aussi s'opérer ici. Les manuscrits vont dans ce sens : « l'autre donc ne se voit que dans une certaine "distance" et moyennant consentement à cette distance (non [en] vision localisante). Et de même toute action envers autrui, si elle veut *avoir égard* à lui, ne pas le supprimer comme autrui, est nécessairement action qui circonvient, oblique. »<sup>2</sup> Les subjectivités ne naissent pas indépendamment les unes des autres, contrairement au schéma cartésien. Mais s'il n'y a d'ego que relativement à un alter ego, cette entre-naissance se fait dans l'élément du langage, au moment même où celui-ci se charge de sens nouveaux.

Certes, cette co-naissance apparaît déjà dans le rapport charnel des corps entre eux ou encore dans les observations de la psychologie de l'enfance. C'est ainsi que s'impose peu à peu la figure du chiasme, sinon comme un schéma ontologique, au moins à l'époque de *La Prose du monde*, comme ce qui empêche de penser deux sujets clos sur eux-mêmes et les fait envisager dans une communauté esthésiologique. Ainsi, « ce qui fait que je suis unique, ma propriété fondamentale de *me sentir*, elle tend paradoxalement à se diffuser ; c'est parce que je suis totalité que je suis capable de mettre au monde autrui et de me voir limité par lui. »<sup>3</sup> La structure réflexive de la sensibilité, déjà aperçue par Husserl dans les *Ideen II*, conduisent à penser

1. *La Prose du monde*, p. 186.

2. M. Merleau-Ponty, Manuscrit BNF VII, vers novembre 1960, n° 30.

3. *La Prose du monde*, p. 188.

le rapport à l'autre selon ce même schéma réflexif. C'est donc par la sensibilité qu'autrui est rencontré.

Or ce chiasme des sensibilités est aussi celui de la parole. Car il existe également une réversibilité de la voix : je m'entends parler, et ainsi la structure parole-écoute est disponible à la chair et à autrui. Aussi la parole est-elle présentée à la fois comme ce qui prolonge et accomplit le rapport intercorporel initial<sup>1</sup> : « il n'y aurait pas d'autres pour moi, ni d'autres esprits, si je n'avais un corps et s'ils n'avaient un corps par lequel ils puissent se glisser dans mon champ (...). Comme notre appartenance commune à un même monde suppose que mon expérience, à titre original, soit expérience de l'être, de même notre appartenance à une langue commune ou à un univers commun du langage suppose un rapport primordial de moi à ma parole qui lui donne la valeur d'une dimension de l'être, participable par X. Par ce rapport, l'autre moi-même peut devenir autre et peut devenir moi-même en un sens beaucoup plus radical. »<sup>2</sup> Ici se signale l'identité de l'empiètement charnel et de l'empiètement linguistique. Mais cette identité est-elle totale ? En réalité non, en raison de la dialectique que nous avons déjà repérée, entre le général et le particulier : « Le simple usage de cette langue (...) ne me donnent qu'un autre en général, diffus à travers mon champ, (...) un individu d'espèce, pour ainsi dire, et en somme plutôt une notion qu'une présence. Mais l'opération expressive, et en particulier la parole, prise à l'état naissant, établit une situation commune qui n'est plus seulement une communauté d'être mais de *faire*. »<sup>3</sup> Si nous reprenons cette citation, c'est parce qu'elle signale en quoi le langage opère quelque chose de spécifique et d'irréductible. *Le langage, à partir d'un même empiètement esthésiologique des sujets les uns sur les autres, offre une particularisation que l'empiètement charnel ne semble pas suffire à produire*. Le monde culturel commun, comme la langue et tout ce qui est institué, reste en effet général et ne rend pas compte

1. *Ibid.*, p. 194.

2. *Ibid.*

3. *Ibid.*, p. 192-195.

de la particularité des choses. Or c'est ici que se glisse la parole qui, comme on l'a vu, qui se trouve promue dans le dialogue. En dehors de lui, la différence des êtres reste encore virtuelle. Avec lui, elle s'actualise, et plus encore se crée en même temps que les paroles respectives. *Le dialogue possède une puissance de provocation de l'un par l'autre où la singularité de l'un provoque celle de l'autre.* Cette singularité est alors à la fois cause et conséquence, motrice et motivée.<sup>1</sup>

On voit ainsi que la langue joue en termes de différenciation, mais à un premier degré seulement. Car celle-ci se déploie pleinement dans le dialogue qui devient le lieu d'une linguistique différenciante. Si une singularisation est déjà possible pour un être isolé, elle devient suprêmement opératoire face à la parole de l'autre où tous deux se différencient en même temps, progressivement. C'est alors que Merleau-Ponty peut conclure en écrivant : « l'autre qui écoute et comprend, me rejoint dans ce que j'ai de plus individuel ».<sup>2</sup>

On demandera encore ce qui donne au dialogue une place à ce point privilégiée. En effet, une parole peut déjà apparaître dans la solitude, notamment celle de l'écrivain dans sa création. Merleau-Ponty y fait référence dans le même texte de *La Prose du monde* mais cela ne contredit pas cette interprétation. Parce que même lorsqu'il s'agit de parvenir à une parole propre, et plus encore si l'enjeu est de poser l'autre comme autre et le moi comme moi, il faut encore une langue commune où introduire des différences. La parole solitaire est donc déjà dialogue avec la langue parlée, c'est à dire avec le résultat devenu anonyme des dialogues passés.

Et c'est par co-appartenance de ce développement des différences dans la langue et de la distinction des sujets dans un

1. C'est ici qu'intervient le langage, et que ce commentaire se distingue le plus de l'excellente étude de Ronald Bonan (*La Prose du monde — « La perception d'autrui et le dialogue » (extrait du chap. V) de Merleau-Ponty*, Paris, Ellipses, 2002). Merleau-Ponty insiste ici sur le signe et son rôle dans le rapport à autrui ce qui permet selon nous de lier inextricablement les questions de la différence intersubjective à celle de la différence sémantique.

2. *La Prose du monde*, p. 197.

même dialogue que chacun aboutit ainsi à un style personnel. La parole de chacun se pose en même temps que sa présence devenue bien réelle, et non « diffuse ». Chacun se précise au sein du dialogue par une parole et un style propre, au sens où le style dépasse la seule parole. Car le style comme « déformation cohérente » selon l'expression de Malraux<sup>1</sup> exprime la totalité d'un être<sup>2</sup>. Le style, comme marque d'une particularité est alors l'indication d'une liberté : « la perception d'autrui est la perception d'une liberté qui transparait à travers une situation. Nous ne pouvons pas ne pas remarquer combien la perception d'autrui devient de plus en plus comparable au langage. »<sup>3</sup> On retrouve bien dans la notion de style ce qui apparaît dans l'effort même du dialogue : le style est à la fois différence de sens et différence de comportement, expression linguistique et expression globale. Et c'est en étant parvenu à son style qu'on exprime vraiment ce que l'on est.

En cela on ne peut qu'être d'accord avec la critique de M. C. Dillon adressée à Cl. Lefort : « Je découvre ma propre altérité à travers l'impact traumatique d'un geste étranger et, de plus, que l'altérité que je découvre dans mes relations aux choses, aux autres personnes, et à moi-même, est une altérité qui ne peut pas être expliquée par la constitution transcendantale, car elle implique l'expérience d'une différence qui transcende mon expérience (c'est-à-dire que l'autre est *donné* comme opaque et récalcitrant aux catégories que je projette). »<sup>4</sup> La différence selon notre interprétation, n'est que s'il y a bien une rencontre de l'autre comme autre, avant tout dans de dialogue. En effet : « le langage est le système de différenciations dans lequel s'articule le rapport du sujet au monde. »<sup>5</sup> Or mon rapport au

1. Cité dans *Signes*, p. 88, à partir d'André Malraux, in *La Création esthétique*.

2. *La Prose du monde*, p. 16.

3. *Psychologie et pédagogie de l'enfant*, p. 567.

4. M. C. Dillon, « Ecart : Reply to Claude Lefort's *Flesh and Otherness* », in Gale A. Johnson et Michael B. Smith (éd.), *Ontology and Alterity in Merleau-Ponty*, Northwestern University Press, 1990, p. 24.

5. *Résumés de cours*, p. 37.

monde est commandé par mon langage et c'est pourquoi ce qui en lui me distingue, me distingue réellement. De même, le langage me forme car la pensée a besoin du langage et la prise de conscience de soi le réclame. C'est de cette manière que « l'expression est une sorte d'épreuve où l'on apprend à se connaître »<sup>1</sup>, et ceci arrive à plus forte raison lorsqu'on se confronte à une autre expression.

### 3. LA DIFFÉRENCE COMME CONQUÊTE

La différence ne peut plus dès lors être conçue comme statique. À l'image de la langue qui n'est que devenir, le sens des personnes comme celui des existences est le fruit d'un travail. À tous les niveaux, on peut repérer cet effort de différenciation, dont le premier est la perception, et le dernier le dialogue.

La différence n'est pas établie mais se conquiert, selon une quête d'expression. Ainsi « ce que le peintre met dans le tableau, ce n'est pas le soi immédiat, la nuance même du sentir, c'est son *style*, et il n'a pas moins à le conquérir sur ses propres essais que sur la peinture des autres ou sur le monde. Combien de temps, dit Malraux, avant qu'un écrivain ait appris à parler avec sa propre voix. (...) Davantage : il n'est pas plus capable de *voir* ses tableaux que l'écrivain de se lire. C'est dans les autres que l'expression prend son relief et devient vraiment signification. Pour l'écrivain il n'y a qu'une allusion de soi à soi, familiarité du ronron personnel, qu'on appelle aussi monologue personnel. » Pour l'écrivain comme pour tout homme, le style personnel n'est pas spontané et s'obtient au terme d'un travail, ou encore au sein d'un dialogue qui comporte ses accidents. Et de même qu'une œuvre n'est pas immédiatement personnelle, de même il faut du temps pour trouver sa voix lorsque la langue n'est avant tout celle de personne. À ce titre, l'exemple de Cézanne est particulièrement significatif : « Il lui

1. B. Haldane, *Merleau-Ponty ou la philosophie de l'ambiguïté*, Paris, Lettres modernes, 1966, p. 32.

fallait cent séances de travail pour une nature morte, cent cinquante séances de pose pour un portrait. Ce que nous appelons son œuvre n'était pour lui que l'essai et l'approche de sa peinture. »<sup>1</sup>

Il faut bien noter que cette mobilité dialogique du sens ne conduit ni au relativisme ni à l'idéalisme. Cela ne signifie pas que toutes les différences sont possibles. Il ne suffit pas de se distinguer pour instaurer un sens nouveau qu'on puisse encore qualifier de sens. Car une signification, même si elle devient, comme l'être merleau-pontien en général, ne peut devenir tout et son contraire. Le développement et l'évolution d'une notion, notamment dans le dialogue, doit respecter une certaine marge de variation à l'intérieur de laquelle la création est possible. Mais tous les sens ne peuvent se confondre, des mots resteront toujours distincts. La variation de sens n'est pas absolument libre.

Cependant, même une fois cette restriction prise en compte, il s'agit bien dans le dialogue de dégager des sens nouveaux, et ce faisant, le sens des interlocuteurs. Et cela permet de comprendre comment Merleau-Ponty répond de manière originale à la question devenue classique de l'identité ou de la différence de l'autre. Il est en effet possible de considérer qu'autrui est un *alter ego*, c'est-à-dire qu'il me ressemble tout en se distinguant. La difficulté est dès lors de savoir où situer la différence, attendu que l'on fait fond sur une ressemblance. Cette difficulté peut être ici surmontée en partie parce que la surprise de la rencontre est avant tout une surprise du sens qui me resitue parce qu'elle me « bouleverse ». La rencontre d'autrui se fait sur fond d'une identité sémantique, celle de la langue instituée, et ouvre à partir de cela à une différence qui reste à poursuivre. C'est ainsi que Merleau-Ponty écrit à propos de la parole de l'écrivain à son lecteur : « si le livre m'apprend quelque chose, si le livre est vraiment autre, il faut qu'à un moment je sois surpris, désorienté, et que nous nous rencontrions, non plus dans ce que nous avons de semblable,

1. Maurice Merleau-Ponty, « Le doute de Cézanne », in *Sens et non-sens*, p. 13.

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. Dans la perception d'autrui, cela se produit lorsque organisme, au lieu de se « comporter comme moi », use envers les choses de mon monde d'un style qui m'est d'abord mystérieux, mais qui du moins m'apparaît d'emblée comme style, parce qu'il répond à certaines possibilités dont les choses de mon monde étaient nimbées. »<sup>1</sup> Il y a donc une surprise de l'expression, qui n'est pas réservée au livre. On peut parfaitement penser le dialogue dans ses termes là, à tout le moins comme un idéal à poursuivre et parfois ressenti pleinement

La réponse de Merleau-Ponty reviendrait ainsi à affirmer qu'il n'est pas besoin d'être radicalement autre pour être surprenant. Ici la surprise du sens, qui existe et permet d'instruire une différence entre les personnes, se fait sur fond de quelque chose de commun et qui pourtant comporte sa part d'imprévisibilité. Merleau-Ponty semble assumer qu'autrui est à la fois exceptionnel et de même chair que toute chose. Ce paradoxe prend sens dès lors que c'est au niveau dialogique que l'on situe cette différence et qu'on la comprend en termes dynamiques, comme différenciation. Ainsi, « autrui ne se présente jamais de face »<sup>2</sup> dans la mesure où il n'est pas un objet et ne se confond pas avec eux, pas plus que les autres hommes ne me ressemblent. Nous partons d'un même langage institué, mais c'est ensemble que peu à peu nous construisons des différences, toujours surprenantes.

Et ultimement, « autrui n'est pas moi »<sup>3</sup>, car c'est par le langage que la différence s'installe. Au départ, la subjectivité n'est rien, la personne de chacun ne peut être conçue que comme quelque chose à créer : « Je, vraiment, c'est personne, c'est l'anonyme : il faut qu'il en soit ainsi, antérieur à tout objectivation, dénomination, pour être l'Opérateur, ou celui à

1. *La Prose du monde*, p. 198.

2. *Ibid.*, p. 185.

3. *Ibid.*, p. 186.

qui tout cela advient. Le Je dénommé, le dénommé Je est un objet. Le Je premier, celui dont celui-ci est l'objectivation, c'est l'inconnu à *qui* tout est donné à voir et à penser. »<sup>1</sup>

La différence comme dynamique dialogique est d'autant plus sensible en comparant ce schéma de l'intersubjectivité avec les précédents. Dans *La Structure du comportement* et dans *La Phénoménologie de la perception*, on peut dire que Merleau-Ponty reste encore tributaire d'une interprétation husserlienne, même s'il est à la recherche d'un schéma plus immédiat. Par l'insistance sur le dialogue et les surprises des sens qui s'y dessinent, on peut penser une altérité plus franche et plus simple, qui pour autant ne part pas d'une altérité radicale. L'autre, d'abord, en tant qu'il me surprend par son geste puis plus subtilement par sa voix dans le dialogue me place en face d'une différence qui se fait entre nous. Par conséquent, cette théorie sur le dialogue a l'avantage de restaurer la particularité d'autrui mais sans la poser initialement.

#### CONCLUSIONS

On a très peu parlé ici de l'ontologie de Merleau-Ponty, bien qu'elle soit sans cesse soutendue. Cela tient notamment à notre volonté de montrer l'articulation *dialogique* de l'intersubjectivité et du sens. Or pas plus que dans la question des modalités de l'intersubjectivité, la notion de substance ne s'y trouve reprise explicitement comme telle.

Cette interprétation de la différenciation intersubjective va en réalité de pair avec la phénoménalité merleau-pontienne comprise comme chair et différenciation progressive. Car l'être est empiètement généralisé des choses sur les choses, lui-même issu de la possibilité de la réflexion sur soi, entrelacs des mains et du regard. Mais la chair est également lieu où se nouent les différences. Plus précisément, la chair se définit comme dyna-

1. *Le Visible et l'invisible*, suivi de *Notes de travail*, établi par Claude Lefort et accompagné d'un avertissement et d'une postface, Paris, Gallimard, 2003, note d'avril 1960, p. 299.

mique de différenciation : « Les phénomènes sont comme des variations qui ne résonnent que parce qu'un thème — leur dimension — résonne en elles. »<sup>1</sup> L'empiètement qui permet de comprendre comment deux sujets entrent en relation reflète en cela une dynamique d'expression issue de l'être lui-même : « C'est donc l'être muet qui lui-même en vient à se manifester. »<sup>2</sup>

C'est ainsi qu'à partir de 1952, l'« expression » dans « Le philosophe et son ombre » apparaît comme le « cœur même de notre notion de chair »<sup>3</sup> ; elle en est même le synonyme, en tant qu'une « dynamique interne » définit la chair, qui est dynamique d'expression.<sup>4</sup> C'est pourquoi le dialogue, selon notre interprétation, apparaît comme le lieu où s'opèrent des différenciations des hommes, du sens et de l'être. Car « le pour soi lui-même comme caractère incontestable mais dérivé : c'est la culmination de l'écart dans la *différenciation* — présence à soi *est* présence à un monde différencié. »<sup>5</sup> Et c'est probablement à partir du moment où Merleau-Ponty réfléchit au langage en termes saussuriens, puis au dialogue comme lieu de la différence en marche, qu'il peut penser l'être de manière dynamique sur fond d'une chair commune.

Cette interprétation laisse déjà apercevoir quelques conséquences éthiques et politiques : la différence non comme ce qui fonde un droit mais comme ce qui se développe ensemble, apparaît alors comme une valeur à défendre. L'on s'achemine ainsi vers une éthique de la création où la morale trouve un fondement téléologique et dialogique. Cela recoupe ainsi les réflexions sur le désir telles qu'elles apparaissent dans la *Phénoménologie de la perception*, mais du point de vue du dialogue. Le désir vient en effet à la suite de la rencontre d'autrui comme

1. Renaud Barbaras, « Phénomène et signification dans *Le Visible et l'invisible* », in *Cahiers de philosophie*, 1989, n° 7, p. 44.

2. *L'Œil et l'esprit*, Paris, Gallimard, 1985, p. 87.

3. Jean-Yves Mercury, *L'Expressivité chez Merleau-Ponty, du corps à la peinture*, Paris, L'Harmattan, 2000, p. 19.

4. *Ibid.*

5. *Le Visible et l'invisible*, p. 245.

« première tentative, par l'intermédiaire d'autrui, d'appropriation de soi, c'est-à-dire des dimensions de la visibilité, et (...) lieu de naissance de l'expression. »<sup>1</sup> Ainsi, de même que toute parole est personnelle, tout désir reste désir de soi mais sans être négation de l'autre. Dans le dialogue, comme dans le désir, « Le soi ne se rejoint donc pas contre l'autre mais *avec* lui. »<sup>2</sup> Le moment du dialogue, à titre de projet, peut se présenter comme le fondement d'une éthique téléologique de la différenciation, pour soi comme pour l'autre.

Cela reste toutefois un projet dans la mesure où un certain nombre de difficultés apparaissent tout aussitôt. On revient notamment au paradoxe de la création, en l'occurrence celle du sens. En effet, dire que le sens émerge dans le dialogue, c'est dire à la fois qu'il est nouveau et qu'il est à une histoire. Merleau-Ponty ne relève cette difficulté, peut-être incluse dans l'idée de mixte ou d'ambiguïté essentielle. Plus encore, on a du mal à comprendre la motivation de la communication, qui ne devient motivante qu'une fois ses fruits recueillis. On ne cerne donc pas bien la toute première motivation au dialogue que *La Prose du monde* ne détaille pas. On aimerait pourtant savoir s'il s'agit d'un accident heureux, ou si c'est en réalité d'une continuité entre le besoin spontané d'expression et son rapport postérieur avec autrui. Enfin, on peut se demander si ce faisant, et en dépit de ses dires, Merleau-Ponty ne reste pas tributaire du schéma sujet-objet qu'il dénonce sans cesse. Car dans la différenciation, c'est encore un schéma oppositionnel qui prévaut, de même que dans la compréhension saussurienne du langage, la dimension structurelle complexifie l'opposition sans la réduire. L'opposition structurale est une atténuation de l'absoluité du schéma classique du sujet et de l'objet mais non sa suppression. Merleau-Ponty prétendait penser autrement autrui en reprenant sa critique générale de la pensée objectiviste et pensait que les apories de Husserl tenaient à ce dualisme de fond. Or cette solution est une reprise originelle, certes, mais

1. Renaud Barbaras, *De l'être du phénomène, sur l'ontologie de Merleau-Ponty*, Grenoble, Millon, 1991, p. 308.

2. *Ibid.*, p. 309.

encore tributaire de ce schéma. Sans doute est-ce le prix à payer dès lors que l'on affirme que la différence n'est pas posée, comme la tradition philosophique le dit de la substance, mais développée.