

EXPRESSION ET SÉMIOSE POUR UNE PHÉNOMÉNOLOGIE SÉMIOTIQUE

Victor Rosenthal et Yves-Marie Visetti

Collège international de Philosophie | *Rue Descartes*

**2010/4 - n° 70
pages 24 à 60**

ISSN 1144-0821

Article disponible en ligne à l'adresse:

<http://www.cairn.info/revue-rue-descartes-2010-4-page-24.htm>

Pour citer cet article :

Rosenthal Victor et Visetti Yves-Marie , « Expression et sémiologie pour une phénoménologie sémiotique » ,
Rue Descartes, 2010/4 n° 70, p. 24-60. DOI : 10.3917/rdes.070.0024

Distribution électronique Cairn.info pour Collège international de Philosophie.

© Collège international de Philosophie. Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

VICTOR ROSENTHAL & YVES-MARIE VISETTI

*Expression et sémiologie pour une phénoménologie sémiotique**

On exposera ici quelques éléments de réflexion sur un usage possible de Merleau-Ponty au sein d'une interdiscipline scientifique. Bien que constamment retravaillés à travers toute son œuvre, les thèmes qui nous concernent se trouvent tout particulièrement traités dans la *Phénoménologie de la perception* (PP dans la suite de l'article), *Signes* (S), *La Prose du monde* (PM), ainsi que dans plusieurs de ses Cours, à la Sorbonne puis au Collège de France. C'est, plus précisément, l'articulation entre expression et sémiologie qui fédère cet ensemble de thèmes. La question de cette articulation a été abordée dès la *Phénoménologie de la perception* à partir d'un « modèle » central : celui de la transition, et presque de l'identification, du geste au langage. Repartant à notre tour de ce « modèle », nous chercherons à explorer plus avant la coappartenance de l'expression et de la sémiologie sous un horizon plus directement scientifique qui est le nôtre. Il s'agit de proposer, en l'inscrivant dans la perspective d'une anthropologie sémiotique, un cadre transversal fondamentalement attaché à la notion d'un primat de la perception ; un cadre qui se laisse transposer et travailler, au sein des sciences humaines et sociales, en termes de théories génétiques de champs et de formes.

Une interprétation naïve du titre pourrait laisser penser qu'il s'agit ici d'opposer deux dimensions initialement séparées, l'expression s'identifiant d'abord à un acte d'extériori-

* Ce travail a bénéficié du soutien du programme ANR PerSemSoc.

• Victor Rosenthal est membre de l'Institut Marcel Mauss, UMR 8178 CNRS-EHESS

e-mail : victor.rosenthal@ehess.fr

• Yves-Marie Visetti est membre du CREA, UMR 7656 CNRS et École polytechnique, e-mail : visetti@ens.fr

sation combinant individualité, spontanéité, activité, corporéité ; tandis que sémiose vaudrait au premier chef pour socialité, normativité, abstraction, passivité, institution. Mais ce serait évidemment un contresens, s'agissant d'un travail en affinité avec l'œuvre de Merleau-Ponty : le titre de cet article ne peut être que le nom d'un chiasme dont on voudrait explorer ici quelques modalités, comprises toujours dans leur guise perceptive et pratique.

L'un des défis principaux est bien de respecter le caractère à la fois *public* et *incarné* de l'expression. Parallèlement, il convient de ne pas réifier l'ordre sémiotique, ce qui conduirait fatalement et paradoxalement à ne plus y voir que l'ombre portée d'une abstraction ; c'est en le considérant au contraire comme *forme d'une activité, energeia* avant que d'être *ergon*, pour reprendre les termes de Humboldt, qu'on sera en mesure d'y reconnaître l'engagement concret et la dimension expressive qu'il comporte.

C'est ainsi, dialectiquement, que nous reprenons à notre façon le slogan d'un primat de la perception : comme expressivité originaire du sensible ; et, tout aussi nativement, comme trace ou motif de sémiogenèses toujours imminentes, d'un enrôlement comme destinataire.

Le point de départ est donc toujours le même : relever partout le « thème perceptiviste », – si l'on entend par là aussi le « thème praxéologique », dès le moment qu'on l'indexe véritablement sur les formes et les champs perceptifs traversés. La tâche est de montrer de quelle façon il s'approfondit dans le passage au thème d'une vie expressive, articulée, sans s'y réduire, aux sémioses instituées ; et comment il vient nourrir les théories dynamiques de champs et de formes, telles qu'elles se développent en linguistique, en sémiotique, dans certaines sciences cognitives. Ainsi peut-on réinvestir des champs disciplinaires dont les objets ont souvent été définis d'abord sous un régime herméneutique « abstrait » (comme actes interprétatifs, ou comme structures formelles). La clef en est, au moins comme premier abord, de bien penser l'intrication, la solidarité organique, des dimensions expressives et thématiques au sein des champs perceptifs.

En linguistique, par exemple, diverses propositions (linguistique d'inspiration guillaumienne, grammaires cognitives) ont été faites pour soutenir une analogie générale entre construction du champ perceptif et « construction du sens », appuyée à une forme ou à une autre de schématisation, réminiscente de la pensée kantienne. Et sans doute a-t-on voulu par là reconnaître que son et sens doivent être *perçus* l'un comme l'autre – l'un par l'autre – avant que d'être éventuellement logiquement ou conceptuellement repris. Mais on a pensé y parvenir en s'appuyant à un concept anté-sémiotique de la perception. Les liens à une

perception et à une pratique effectives, culturellement et sémiotiquement marquées, en deviennent très ténus. Et rien dans le dispositif linguistique ne permet de rendre compte de la continuité et de la cohésion, au premier chef pratique, figurale, habitudinale, expressive, qu'engagent textes et activités.

Raison pour laquelle nous avons entamé (en compagnie de quelques autres) dans les années récentes un double mouvement que l'on peut résumer sous le slogan : langage comme perception, perception comme sémiose. Il s'est agi, d'un côté, de développer une théorie des formes sémantiques, qui reprenne les questions traditionnelles de la linguistique, textuelle et interprétative, et les reformule dans un cadre dynamiciste, d'inspiration gestaltiste, dans lequel les champs de significations se laissent appréhender suivant des modèles profondément homologues à celui d'un déploiement perceptif. Il s'est agi d'un autre côté d'élaborer une théorie originairement sémiotique de la perception, qui puisse valoir comme lieu commun et passage ; une perception foncièrement interprétative, formée dans l'exercice des sémiogénèses, et dans laquelle puisse se réaliser la structure chiasmique qu'elle entretient avec le langage.

On touche ainsi aux lignes de partage – toujours délicates à tracer – entre phénoménologie et herméneutique. Il s'agit en particulier de frayer un meilleur passage entre une phénoménologie herméneutique de l'expérience (centrée sur le sensible et l'intersubjectivité), et les herméneutiques (ou pragmatiques) publiques propres aux sciences des textes, de la culture, de la société. Traduit dans les termes d'une interdiscipline scientifique, cela revient peu ou prou à partir du principe (i) que l'être-au-monde est d'emblée être-au-monde-social et être-au-langage, (ii) que cette structure herméneutique s'incarne *directement* dans celle de *la perception, en tant qu'expressive, et travaillée par une perspective sémiogénétique* débordant la simple réanimation de systèmes de signes ou traces déjà individuées, (iii) que les sémiogénèses constituent une médiation essentielle de la conscience, et le principal étayage des intentionnalités, (iv) qu'elles reposent sur la reprise de formes instituées et héritées, impliquant des formes à la fois malléables, partiellement mémorisées, et collectivement prolongées.

On est ainsi amené à refondre des thèmes phénoménologiques, herméneutiques et pragmatistes, autour d'une problématique expressiviste et sémiogénétique – étant entendu qu'expression ne signifie en aucun cas ici « venue au dehors d'un intérieur déjà-là ». Les concepts d'intentionnalité, ou de volonté, cèdent le pas devant ceux d'expression, de « jeu », de participation, de modalisation (désir, réquisition, évaluation, normativité), à partir desquels se mettent en place la socialisation et conjointement la subjectivation des protagonistes.

Un tel programme, qu'on l'envisage sur son versant scientifique ou philosophique, dépasse bien entendu le cadre de cet article. Il n'en définit pas moins un horizon, que nous entrevoyons ici sous l'angle de ce que l'on pourrait appeler une *phénoménologie sémiotique*, c'est-à-dire une phénoménologie qui s'en tienne au primat d'une perception qui soit originai-
rement expressive, sémiotique, et même langagière.

Il est sans doute nécessaire de souligner que notre intervention n'est pas celle de philosophes, mais de chercheurs en sciences humaines, lecteurs de Merleau-Ponty soucieux de croiser, sans les confondre, les champs philosophiques et scientifiques. Ainsi, une philosophie comme celle de Merleau-Ponty peut-elle intervenir directement au cœur des montages scientifiques, dans la façon même de se donner une empirie, et en soutien d'une pensée d'orientation modélisante. Mais cela non pas sur le mode d'une doctrine à laquelle il conviendrait de donner un tour plus simple et systématique pour qu'elle paraisse ensuite comme science : pour nous, il s'agit plutôt de transmission, de cohabitation, de reprise d'un style de pensée, c'est-à-dire éventuellement de reprise des mêmes sources scientifiques, et des mêmes gestes par lesquels Merleau-Ponty s'est détaché d'autres qui l'ont précédé, et par lesquels, à notre tour, nous l'imitons en nous détachant quelque peu de lui. Cela donne ici un texte d'un genre hybride – à la fois exposé de motivations philosophiques, canevas descriptif, esquisse d'un cadre épistémologique et d'un imaginaire scientifique, toutes choses que l'on trouvera développées dans une série de nos travaux¹.

Revenant au titre programmatique d'une *phénoménologie sémiotique*, on soulignera la différence essentielle qui la sépare d'autres tentatives de penseurs liés initialement à la phénoménologie husserlienne mais qui s'en sont écartés au motif de reconnaître la condition herméneutique de l'homme et la primauté du langage. Comme cela a été le cas pour Heidegger, puis Gadamer, l'effet en a été de distendre le lien originaire du sens et du sensible, de se désintéresser de leur génération commune, au bénéfice tantôt d'une puissance poétique anonyme de l'être et du langage, tantôt d'une structure herméneutique donnant le premier rôle à la tradition, à la textualité et au monde symbolique. De son côté, la philosophie phénoménologique de filiation husserlienne, à l'exception notable d'auteurs comme Gurwitsch, Schutz et bien sûr Merleau-Ponty, a souvent différé de reconnaître le terrain sémiotico-linguistique, et plus largement tout ce qui met en jeu la diversité culturelle, le fait social, la technique et l'institution. La postérité de Heidegger a fait pour ainsi dire un choix inverse : elle a placé ces dimensions au premier plan, mais elle a récusé en leur nom la perspective objectivante des sciences.

1. Cf. la bibliographie. L'ensemble de la bibliographie de cet article se trouve sur le site du collège <http://www.ciph.org/publications.php?idRue=70>

Ricœur et le programme d'une phénoménologie herméneutique

Toutefois, il existe un précédent qui mérite d'être examiné ici, et précisément dans la perspective d'une confrontation avec le programme d'une phénoménologie sémiotique que nous souhaitons promouvoir. Il s'agit de P. Ricœur, et de son œuvre qu'il a voulu lui-même inscrire dans le cadre d'une phénoménologie, non pas sémiotique, mais herméneutique. S'il est possible, et même nécessaire, selon Ricœur de parler de *phénoménologie herméneutique*, c'est en effet que pour lui l'herméneutique, qui met en avant les catégories interprétatives du projet et de la compréhension, ne vient pas contrecarrer la phénoménologie mais seulement la version *idéaliste* et *subjectiviste* que Husserl en aurait livrée. Il y aurait entre ces deux grandes familles philosophiques une appartenance mutuelle qu'il faut expliciter, en partant de l'une comme de l'autre. Dans ses propres termes (Ricœur, 1986), l'herméneutique préserve la phénoménologie dont elle s'éloigne, et qui reste sa présupposition indépassable, tandis que la phénoménologie elle-même ne peut rien constituer sans présuppositions herméneutiques. Une telle prise de position, avec l'horizon de recherches qu'elle ouvre, nous semble d'autant plus intéressante qu'elle est celle d'un auteur attaché au legs husserlien, et dans le même temps ouvert aux sciences humaines de son temps – d'une façon qu'il a voulu opposer à celle de Merleau-Ponty (Ricœur, 1969). Pour nous, la démarche de Ricœur est exemplaire de ce qui advient lorsque l'on cherche à reconnaître la nature essentiellement interprétative de tout existant sans la rapporter aux conditions natives d'un être-au-monde tout autant *incarné* que public. L'un des symptômes principaux, pour ce qui concerne la perception, en est l'adoption d'un modèle uniquement intentionnaliste, et non pas expressiviste. Ainsi l'occasion est-elle manquée d'inscrire le questionnement, dès ce niveau, dans une problématique englobante de l'expression et des sémiogenèses. Un autre symptôme en est l'oscillation jamais résolue entre la thèse du caractère dérivé des significations linguistiques (relativement à une structure de l'expérience de nature antéprédicative), et une seconde thèse, qui préfère s'en remettre à une forme de précedence du monde des œuvres et des réseaux symboliques (relativement aux structures herméneutiques définissant la situation du sujet).

Dans son texte de 1975, *Phénoménologie et herméneutique : en venant de Husserl*², Ricœur reprend son interrogation sur le destin de la phénoménologie en prenant pour pierre de touche l'herméneutique, entendue dans un sens quelque peu syncrétique. Il brosse à grands traits le tableau d'une opposition, avant que d'indiquer des voies possibles pour une conciliation.

2. Reproduit dans Ricœur (1986).

Pour la phénoménologie dans sa version « idéaliste », le sens ou la signification sont bien la catégorie la plus englobante de la description, mais c'est le sujet, porteur de ce sens, qui est seul admis à l'explicitier, suivant une intuition plénière, à caractère fondationnel, assimilée au voir d'une évidence. La réduction est l'acte philosophique qui rend possible la naissance de cet être pour la signification.

Pour l'herméneutique, toute entreprise est depuis toujours précédée par une relation, qui n'est pas de sujet à objet, mais d'inclusion et de coappartenance d'un sujet et d'un monde. *Appartenance* veut dire non-séparation et compréhension, mais aussi finitude du connaître, qui sont le propre de l'expérience herméneutique. En résumé, et très schématiquement : toute compréhension est médiatisée par un réseau de traces, de renvois, de signes, qui la précède et qui s'anime par l'interprétation. L'interprétation veut être une condition, et un procès, de portée universelle, mais qui dans les faits conserve son ancrage dans une acception textuelle, et même exégétique, dans une version profane où elle se voit renommée *explicitation*. L'ordre herméneutique est stratifié, avec différents cercles de rétroactions (langue, tradition, institution). Toute interprétation se tient ainsi toujours *au milieu*, dans un milieu et non dans un présent, ce qui rend impossible toute fondation intuitive dans une évidence, entendue comme saisie immédiate dans la présence. Le lieu du sens est toujours *passage*, temps du sens dans l'interprétation ; son site par excellence est le texte, non la réception ou la production subjectives. La subjectivité ne se cherche plus dans un rapport immanent et direct de soi à soi mais à partir d'un être-au-monde où la tâche du sujet est de (*se*) *comprendre*. À ce point, la référence au texte s'impose puisque « se comprendre, c'est se comprendre devant le texte » (*ibid.*, 54) ; et ce qui importe d'abord dans le texte, c'est la « chose du texte » (Gadamer), qui est essentiellement proposition de monde, horizon de vie et de projet, que Ricœur, en vue déjà d'une conciliation, veut assimiler au *Lebenswelt* de Husserl.

Ricœur veut croire en effet que les différences, que nous venons de résumer sommairement, ne valent pas nécessairement comme antagonismes. Il y aurait en réalité accord sur certains points fondamentaux. Les deux familles philosophiques font des questions traditionnelles de la métaphysique des questions de sens, de structure d'une expérience qui s'étend aussi loin que l'intentionnalité (dans la version que chacune entend livrer). Dans une métaphore ou un modèle du texte, la phénoménologie husserlienne devient une exégèse (une explicitation) de l'expérience ; tandis que de son côté l'herméneutique serait une phénoménologie de l'existence ressaisie comme une compréhension. Ainsi l'un des projets d'une phénoménologie

herméneutique serait-il de reprendre le projet husserlien de la *constitution*, en le redéfinissant comme « interprétation de la vie de l'*Ego* ».

Il n'entre pas dans notre propos de discuter un tel programme sur un plan philosophique général. Ce qui compte pour nous c'est d'en discuter les conséquences du point de vue d'une pensée expressiviste de la perception, qui soit toujours orientée par le travail du signe – par les sémiogenèses.

Ainsi, selon Ricœur, phénoménologie et herméneutique se trouvent engagées par un même souci de l'explicitation comme vérité et méthode d'un sens à dégager – mouvement qui, chez Husserl, conserve toutefois la signification d'une conquête de l'évidence. D'autre part, l'une et l'autre partageraient une même thèse du caractère dérivé des significations linguistiques, dans la mesure où chacune, à sa façon, renverrait l'ordre linguistique – si nécessaire soit-il pour toute prestation de sens – à une certaine structure première de l'expérience, que l'on peut bien qualifier de pré-langagière. Cette structure, qui est par exemple « situation... précompréhension... projet » dans l'analytique heideggerienne du *Dasein*, est considérée par Ricœur comme la plus importante présupposition phénoménologique de l'herméneutique. Mériterait ainsi d'être appelé phénoménologique ce qui porte témoignage d'un « état » de l'expérience antérieur à la captation sémiotique.

À vrai dire, on pourra trouver peu sûre la logique censée présider à un tel rapprochement. La phénoménologie husserlienne ne commence-t-elle pas en effet par une couche « antéprédicative » de l'expérience, à la différence de l'herméneutique, qui se conçoit difficilement hors d'un monde sémiotique dès le départ ? Et la convergence quant à l'explicitation (*Auslegung*) ne paraît-elle pas bien exagérée, lorsqu'on la rapporte par exemple à la position de Husserl dans *Ideen I* (§ 124), qui va jusqu'à dire, ainsi que Ricœur le relève lui-même (*ibid.*, p. 60), « que la couche de l'expression est une couche essentiellement "improductive" », – entendant par là que la productivité de l'acte expressif s'épuise « dans la forme du conceptuel qui s'introduit avec cette fonction » (*Ideen I*, p. 421 [258]). Ainsi, la seule dimension de l'expression digne d'intérêt réside-t-elle dans la structure logique (e. g. propositionnelle) conférée aux visées intentionnelles. Et cela concerne tout aussi bien le discours de la phénoménologie que l'activité de langage ordinaire : peu importe la singularité des langues et la diversité des genres de la parole, finalement rabattues sur le plan d'une logique, donc d'une grammaire, universelles³. Rares sont les philosophies herméneutiques qui se seraient ralliées à une telle vision ! Mais peu importe, au fond, la légitimité d'un tel rapprochement (voir Grondin, 2003 ; 2006). C'est en somme, par la voix de Ricœur, la phénoménologie qui se fait chapitrer par l'hermé-

3. Notons en passant que sur cette question, comme sur beaucoup d'autres, la position de Husserl a considérablement évolué à partir des années vingt (ainsi que Merleau-Ponty le soulignait déjà : cf. *Cours à la Sorbonne*, p. 415, sq. ; *Parcours deux*, p. 102, sq.).

neutique, et qui devra se laisser « tirer du côté de la prééminence du sens sur la conscience de soi » (*ibid.*, p. 57). Certes : mais ce sens, sera-t-il toujours sens perceptif, sens perçu ? son être perceptif et expressif sera-t-il toujours essentiel à sa saisie, au mouvement même de l'explicitation ? Ricœur semble un instant entrevoir le problème – ce que nous appelons ici le chiasme perception-langage : l'imbrication, l'indéfinité des transitions, entre la sémiose linguistique et une perception qui se révèle sémiotique de part en part. Mais c'est pour mieux s'en détourner, au titre d'une réorientation « abstraite » de la phénoménologie en direction d'une herméneutique de l'expérience historique au sein du *Lebenswelt* – mouvement que le dernier Husserl aurait déjà entamé, et que Merleau-Ponty aurait entrepris de continuer à sa façon (p. 61). Presque aussitôt, en effet, Ricœur revient au modèle textualiste, c'est-à-dire à un modèle « abstrait » de la vie symbolique, et ainsi se perd l'idée d'une nouvelle phénoménologie de la perception, dont le « modèle » se laisserait « transposer » aux différents objets des sciences humaines et sociales. Le langage se tient toujours dans une opposition avec une couche de sens antéprédicative qui lui préexisterait dans un état brut. Symétriquement, une conception par trop « sauvage » de la perception (selon le mot de Merleau-Ponty dans *Le Visible et l'Invisible*) méconnaît son caractère pratique et sémiotique, conditionné par les normes sociales et linguistiques (jusqu'au discours intérieur incessant qui nous traverse). De proche en proche, l'être-au-monde se scinde en deux sphères : celle des interprétations publiquement assignables, d'une part (vie symbolique), celle des faits de la conscience intime, d'autre part (vie perceptive).

Ainsi, on affirme bien, au titre de la conciliation entre phénoménologie et herméneutique, une co-générativité du langage et du monde : mais cela se fait aux dépens d'une prise en compte véritable de notre condition perceptive-expressive, ressaisie comme une *capacité*. Or, il faut bien disposer, quelque part, de ressources permettant de faire sens et monde. Comme beaucoup de ses textes en témoignent, Ricœur les a surtout cherchées à travers une discussion des conceptions structuralistes du langage, dominantes en France dans les années soixante. Il en retient les leçons fondamentales pour ce qui concerne les langues, en tant que réseaux de signes précédant la prise de parole. Mais il en conteste les prétentions à livrer le sens du discours, et notamment des récits, en tant que mises en acte.

Ricœur et la clôture du structuralisme

C'est en effet seulement au niveau du discours (déjà organisé en texte, convoquant par conséquent un certain type d'intelligence herméneutique), que Ricœur trouve les voies d'une

contestation des réductions codiques et structurales, que par contraste il accepte entièrement pour ce qui est de l'*a priori* linguistique et de la capacité de parler. Savoir parler une langue n'est pas originairement compris comme un « je peux », adressé à autrui dans la modulation d'un appareil expressif, mais comme affiliation à un *système* préexistant. Ce rabattement systémique conduit finalement à une séparation entre structure et herméneutique, ou si l'on préfère, entre structure linguistique et événement de la signification donnée dans la parole. Dans le *Conflit des interprétations*, Ricœur explore les voies d'une conciliation, sous la forme d'une médiation ou d'un enchaînement, entre l'ordre structural et l'intelligence herméneutique qui « institue le champ sémiotique ». Il souligne notamment le statut médiateur du mot entre structure et événement, et invoque pour lui une nécessaire plasticité (polysémie lexicale, métaphore), venant en support de l'ouverture herméneutique (p. 63-80).

Si intéressantes soient-elles dans le contexte de l'époque, ces remarques ne changent rien au caractère paradoxal d'un montage dans lequel un système, présenté comme une objectivité déjà disponible (le niveau sémiologique au sens de Benveniste) se voit couplé à un déséquilibre extrinsèque (le souci de référer ou d'interpréter), qui lui communique alors une signification achevée (assimilée au niveau dit sémantique chez Benveniste). En un sens, Ricœur veut concilier l'inconciliable, l'*ouvert* et le *fermé* : « pour nous qui parlons, le langage n'est pas un objet mais une médiation ; il est ce à travers quoi, par le moyen de quoi, nous nous exprimons et nous exprimons les choses. Parler, c'est l'acte par lequel le locuteur surmonte la clôture de l'univers des signes, dans l'intention de dire quelque chose sur quelque chose à quelqu'un ; parler est l'acte par lequel le langage se dépasse comme signe vers sa référence et vers son vis-à-vis » (*ibid.* pp. 84-5). En réalité, tout le problème est de comprendre comment il se peut que le déséquilibre apporté du dehors au système, ne soit pas qu'un désordre vain, ou un cycle de permutations, mais la nécessaire ré-institution du sens et des formes dans une tradition de *reprises* (aussi bien routinières que novatrices) : « Le point critique [dans les relations avec le structuralisme] sera atteint lorsque nous serons en face d'une véritable tradition, c'est-à-dire d'une série de reprises interprétantes, qui ne peuvent plus être considérées comme l'intervention du désordre dans un état de système » (p. 36).

En somme, la démarche de Ricœur (p. 96) vise à comprendre comment l'on peut « passer de la clôture de l'univers des signes à l'ouverture du discours », tout en reconduisant la séparation du « sémiologique » et du « sémantique » (p. 94) : ce qui entraîne, inéluctablement, à réduire le flot linguistique à une composition de signes dont l'individualité et l'identité

relèvent du niveau sémiologique, et sont donc prédéfinis au niveau du système. Comment, dans ces conditions, continuer de soutenir que l'essentiel de l'activité de langage – son effet-monde, couplé à un parachèvement du signe – commence au-delà de la clôture sémiologique ? Question d'autant plus critique pour le destin de la phénoménologie que Ricœur s'est plu à la présenter « comme une théorie du langage généralisé » (p. 243).

En termes techniques (repris donc de Benveniste), Ricœur veut que l'on procède à une désintrication du « sémantique » et du « sémiologique », identifiée à un niveau structural de la langue, dont l'étude peut d'ailleurs être poursuivie, dans une certaine mesure, jusqu'au niveau de l'énoncé. Le phénoménologue pourra donc être heureux dans sa petite entreprise, s'il commence par aller à l'école de la linguistique structurale puis énonciative. Le passage suivant s'en prend ainsi directement à Merleau-Ponty :

Il faut patiemment désimpliquer le sémantique du sémiologique, par conséquent faire d'abord le détour de l'analyse structurale des systèmes taxinomiques, puis édifier le niveau de l'énoncé sur les niveaux phonologiques, lexical, syntaxique [pour composer progressivement le plan du sens et la référence]... Alors, mais alors seulement, il sera possible de reprendre en un sens non psychologisant les notions d'intentionnalité, de visée, d'expression, au sens de Merleau-Ponty. Le passage par la langue restituée à l'analyse de la parole son caractère proprement linguistique, lequel ne saurait être préservé si on le cherche dans le prolongement naturel du « geste ». C'est au contraire, en tant qu'effectuation sémantique de l'ordre sémiologique, que la parole, par un choc en retour, fait paraître le geste humain comme signifiant. Une philosophie de l'expression et de la signification, qui n'est pas passée par toutes les médiations sémiologiques et logiques, est condamnée à ne jamais franchir le seuil proprement sémantique. (p. 249, dans l'article « Le défi de la sémiologie en direction du sujet et de la phénoménologie »)

À la clé, donc, de cette confrontation, un nécessaire « passage par la langue », hautement critique d'un Merleau-Ponty accusé de vouloir, ici encore, s'en remettre à la « spontanéité enseignante » du corps (*ibid.*, p. 245). Nous y revenons immédiatement ci-dessous.

Sur la base de ce que l'on pourra nommer un primat du sémiologique, Ricœur réexamine les notions phénoménologiques de signification, de sujet, et de réduction. Le passage par le sémiologique et ses systèmes est un moment nécessaire, mais ce moment, en tant que purement négatif (allusion à la négativité pure du signe dans l'ordre structural) reste lui-

même proprement inintelligible sans une « sortie » vers le sémantique, c'est-à-dire, pour Ricoeur, sans les retrouvailles avec la positivité du monde et la référence. Ainsi la phénoménologie se trouve-t-elle réorientée par la médiation essentielle du discours qu'elle emprunte :

La tâche de la phénoménologie se précise : cette position du sujet, que toute la tradition du Cogito invoque, il faut désormais l'opérer dans le langage et non à côté, sous peine de ne jamais dépasser l'antinomie de la sémiologie et de la phénoménologie. Il faut la faire paraître dans l'instance du discours, c'est-à-dire dans l'acte par lequel le système virtuel de la langue devient l'événement actuel de la parole. (p. 252)

Ainsi Ricoeur retrouve-t-il comme un écho de la distinction entre puissance (ici, systémique) et acte (ici de langage). Le sémiologique reste inentamé en son essence par le moment de la parole qui s'y appuie et lui succède. Le virtuel de la langue précède toute expressivité, n'est plus essentiellement trace et reprise d'autres moments expressifs. L'intériorité abstraite de la langue est pour ainsi dire dénuée de toute texture expressive et concrète ; elle existe, à titre de prédétermination, avant même d'avoir été prononcée.

Au total, Ricoeur tente –au risque de l'inconsistance– de redéfinir la phénoménologie comme une herméneutique qui reprenne le projet de constitution comme « interprétation de la vie de l'*Ego* ». Interprétation largement comprise sur le modèle textualiste de l'herméneutique, en tout cas de la vie symbolique publique. Or l'ordre linguistique, primordial en effet, est dans les années soixante, et au delà, égalé à la clôture structurale caractéristique des niveaux sémiologiques. Tandis que l'herméneutique, dans la filiation heideggeriano-gadamerienne, serait censée partager avec la phénoménologie la thèse d'un caractère dérivé des significations linguistiques, tributaires alors des structures dites antéprédicatives de l'expérience. Mais comment concilier clôture systémique, d'un côté, ouverture conjointe de l'antéprédicatif et du discursif, de l'autre ? Ainsi l'idée d'une souche génétique commune est-elle dans le même temps suggérée, et barrée. Par là-dessus se greffe la question du rapport avec les sciences, sémiotiques à l'époque, plus tard cognitives dans le débat avec Changeux. Selon que l'on emprunte l'un ou l'autre *phylum* philosophique, et en fonction du type de savoir en cause, on secondarise, voire récuse, les démarches objectivantes, ou, à l'inverse, l'on adhère à une certaine *épistémé* comme à un horizon indépassable de la réflexion.

C'est d'ailleurs dans ce contexte du rapport entre le projet phénoménologique et les

démarches de la science que se situent une bonne part des critiques que Ricœur adresse à Merleau-Ponty. Il lui reproche en effet de brûler l'étape de la science objective des signes, pour se porter trop vite à la parole. Alors qu'il faudrait à l'inverse, s'appuyer davantage sur les savoirs de la linguistique et de la sémiotique, et favoriser les rapprochements entre l'*attitude objectivante* de ces sciences et la phénoménologie. Or, la phénoménologie merleau-pontienne, en ce qu'elle part de la *parole*, semble mettre toute la synchronie saussurienne à la disposition du sujet parlant, si bien que l'objectivité de la langue se voit subordonnée à un jeu intersubjectif d'*incorporations*. Si l'on s'en tient à ce schéma, la parole n'est que la réanimation d'un certain savoir venu des paroles des autres hommes, lesquelles se sont déposées, sédimentées, instituées, jusqu'à devenir cet avoir disponible par lequel le sujet donne une chair verbale au « vide orienté » qu'est en lui l'intention significative quand il va parler. Cette conception, affirme Ricœur, prolonge naturellement celle de la *Phénoménologie de la perception*, qui rapproche langage et geste à travers les notions d'*habitus* et de fait acquis. Dans ces conditions le fait structural, en tant que tel, serait manqué. Merleau-Ponty lui aurait opposé des questions prématurées, concernant l'usage et l'histoire, au lieu d'approfondir le défi spécifique lancé à la phénoménologie par le structuralisme : déplacer le lieu de la signification ailleurs que dans le champ des visées intentionnelles d'un sujet, sans pour autant que cet ailleurs soit celui de la nature physique ou biologique.

Merleau-Ponty et la phénoménologie de la parole

On reconnaîtra difficilement dans ce portrait à charge le sens même de la recherche de Merleau-Ponty. Lecteur attentif de Saussure, une conception adéquate du « sujet parlant » ne peut se ramener pour lui à des catégories « subjectivistes » ou « intentionnalistes ». Il n'en reste pas moins que son point de départ est une phénoménologie de la parole, à partir de laquelle pourra s'entamer une dialectique avec la science objective du langage. C'est la notion d'expression, et non d'intention, qui en donne l'arrière-plan nécessaire. Il faut admettre « comme le fait fondamental de l'expression un dépassement du signifiant par le signifié que c'est la vertu même du signifiant de rendre possible. [...] Si la thématization du signifié ne précède pas la parole, c'est qu'elle en est le résultat [...] Exprimer, pour le sujet parlant, c'est prendre conscience ; il n'exprime pas seulement pour les autres, il exprime pour savoir lui-même ce qu'il vise » (*S*, p. 112-113). Tout est dans la façon de comprendre ce qu'est le point de départ, cette imminence des fragments de langage en perpétuelle (re)formation, esquissant

en nous et autour de nous des significations, déjà à notre portée sans pour autant être tout à fait disponibles.

La portée de ce déplacement est capitale : une phénoménologie de la parole ouvre sur une linguistique qui est elle aussi d'abord de la parole, et la langue n'est qu'une forme, une *Gestalt*, entrevue dans l'exercice de cette même parole. Le « présent » de la synchronie saussurienne n'est pas un présent physique, ou un présent éternitaire de type systémique, mais un présent impliquant le point de vue subjectif (et donc, ajouterons-nous, perceptif) dans la prise de la parole. Hors de cette perspective, « l'expérience de la parole n'aurait alors rien à nous enseigner sur l'être du langage, elle n'aurait pas de portée ontologique » (*S*, p. 108). Il faut donc commencer de penser le passé comme une invention du présent qui s'en recommande : c'est cela le thème profond de l'institution linguistique, conjointement avec la capacité de répéter.

Ainsi, non seulement « le passé du langage a commencé par être présent » (p. 108), mais le présent lui-même ne devient disponible à son tour pour une reprise qu'en vertu « d'une sorte de ruse » (p. 115) par laquelle la parole « nous donne après coup l'illusion qu'elle était contenue dans les significations déjà disponibles » – non pas réplique donc, mais « épousailles » et infusion d'une nouvelle vie. Cela implique que les distinctions morphologiques, syntaxiques, lexicales (si on les considérait comme des représentations préalables à la parole) ne sont ni nécessaires ni suffisantes pour acquérir une langue et n'expliquent pas la « puissance parlante » (p. 110). Cela implique aussi que cette puissance naît et se comprend mieux comme geste expressif, c'est-à-dire comme « modulation » de l'appareil expressif, « prise de conscience » (*ibid.*, p. 113), et « prise de position » du sujet dans le monde des significations, ainsi qu'on le trouvait déjà écrit dans *PP* (p. 225). Geste et expression sont des mots clés dans cette partie. Ainsi des phonèmes, qui sont « moins un nombre fini d'ustensiles qu'une manière typique de moduler, une puissance inépuisable de différencier un geste linguistique d'un autre » (*PM*, p. 47). Et comme toute critique du concept de phonème est *ipso facto* critique de celui de signe : « Parler n'est pas avoir à sa disposition un certain nombre de signes, mais posséder la langue comme principe de distinction, quel que soit le nombre de signes qu'il nous permet de spécifier » (p. 46). On récuse donc la conception ensembliste et terministe de l'*a priori* linguistique : la capacité de distinction, ou de reconnaissance, ne peut reposer sur des identités arrêtées, et si elle prend

à certain moment le parti d'en disposer comme d'une ressource inchangée, c'est pour mieux en expérimenter la variation sur d'autres.

Le paradoxe subsiste cependant, quand bien même on aurait opté pour un imaginaire dynamiciste et corporel de la langue. On a bien reconnu que l'acquisition d'un « savoir parler » est progressive, qu'elle ne procède pas d'un système tout monté ou achevé, mais serait plutôt un habitus systématisant, toujours en dérive. Reste toutefois ce vocabulaire de la trace matérielle, avec l'image géologique du dépôt, de la *sédimentation*. La capacité de parler semble d'abord celle de reprendre, de répéter. Mais elle est *rigoureusement la même* que celle d'innover, de varier, de rompre. C'est à ce point qu'intervient la célèbre distinction de la *parole parlante* et de la *parole parlée*, distinction que Merleau-Ponty n'avance que pour mieux apercevoir dans la seconde les caractères toujours rémanents de la première. Ce qui est ainsi « acquis », c'est, indistinctement, une unique capacité d'ignorer comme de solliciter les variations, une capacité systématique de réunir dans le même *geste* conservation et dérive, ainsi définies, repérées, l'une par l'autre. Reproduisons ici le passage célèbre :

On pourrait dire, en reprenant une célèbre distinction, que les langages, c'est-à-dire les systèmes de vocabulaire et de syntaxe constitués, les « moyens d'expression » qui existent empiriquement, sont le dépôt et la sédimentation des actes de parole dans lesquels le sens informulé non seulement trouve le moyen de se traduire au dehors, mais encore acquiert l'existence pour soi-même, et est véritablement créé comme sens. Ou encore on pourrait distinguer une parole parlante et une parole parlée. La première est celle dans laquelle l'intention significative se trouve à l'état naissant. Ici l'existence se polarise dans un certain « sens » qui ne peut être défini par aucun objet naturel, c'est au-delà de l'être qu'elle cherche à se rejoindre et c'est pourquoi elle crée la parole comme appui empirique de son propre non-être. La parole est l'excès de notre existence sur l'être naturel. Mais l'acte d'expression constitue un monde linguistique et un monde culturel, il fait retomber à l'être ce qui tendait au-delà. De là la parole parlée qui jouit des significations disponibles comme d'une fortune acquise. À partir de ces acquisitions, d'autres actes d'expression authentiques – ceux de l'écrivain, de l'artiste ou du philosophe – deviennent possibles. Cette ouverture toujours recréée dans la plénitude de l'être est ce qui conditionne la première parole de l'enfant comme la parole de l'écrivain, la construction du mot comme celle des concepts. Telle est cette fonction que l'on devine à travers le langage, qui se réitère, s'appuie sur elle-même, ou qui, comme une vague, se rassemble et se reprend pour se projeter au-delà d'elle-même. (PP, p. 229)

Ainsi parole parlante et parole parlée fusionnent pour ainsi dire dans l'usage, les modalités de reprise ne se réduisant ni à une simple répliation, ni à une instanciation :

La signification des signes, c'est d'abord leur configuration dans l'usage, le style des relations interhumaines qui en émane ; et seule la logique aveugle et involontaire des choses perçues, toute suspendue à l'activité de notre corps, peut nous faire entrevoir l'esprit anonyme qui invente, au cœur de la langue, un nouveau mode d'expression. [...] il est essentiel au langage que la logique de sa construction ne soit jamais de celles qui peuvent se mettre en concepts. (PM, p. 52).

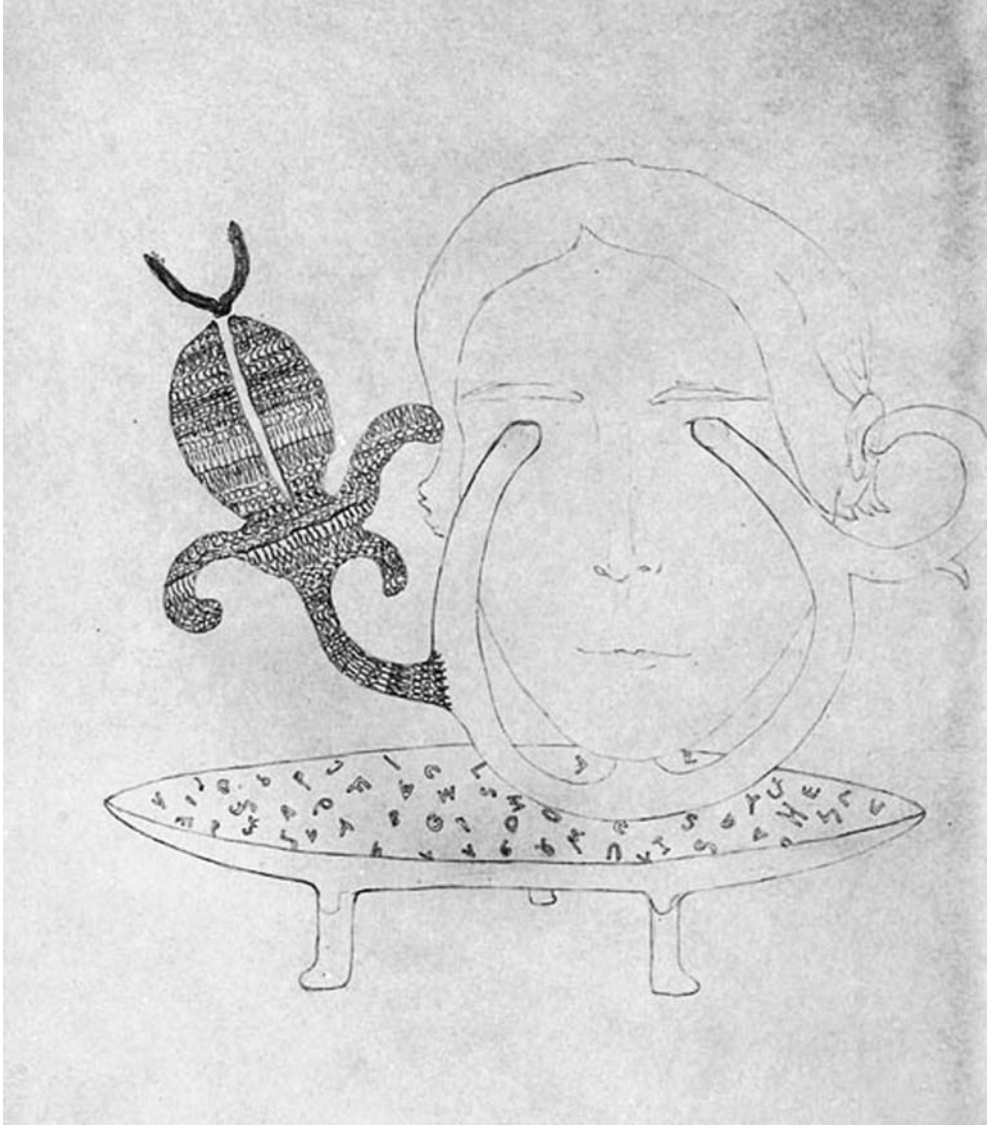
On pourrait penser, à ce point, qu'il suffirait de se tourner vers une conception intrinsèquement génétique pour lever l'obstruction constituée par l'image fermée, fixiste et essentialiste des systèmes qui a peut-être embarrassé la réflexion de Saussure, et, après lui, des structuralistes. Ce déplacement est évidemment nécessaire. Mais Merleau-Ponty nous invite d'abord à prendre toute la mesure du phénomène de la parole en tant que création et modulation *sensible* des idéalités linguistiques.

Il faut que d'une manière ou de l'autre, le mot et la parole cessent d'être une manière de désigner l'objet ou la pensée, pour devenir la présence de cette pensée dans le monde sensible, et non pas son vêtement, mais son emblème ou son corps. (PP, p. 212)

La parole, sur ce point, ne se distingue pas de l'œuvre, et, jusqu'à plus ample informé, il n'y a pas lieu de séparer les catégories du langage de celles de l'esthétique.

L'expression esthétique confère à ce qu'elle exprime l'existence en soi, l'installe dans la nature comme une chose perçue accessible à tous, ou inversement arrache les signes eux-mêmes – la personne du comédien, les couleurs et la toile du peintre – à leur existence empirique et les ravit dans un autre monde. Personne ne contestera qu'ici l'opération expressive réalise ou effectue la signification, et ne se borne pas à la traduire. Il n'en va pas autrement, malgré l'apparence, de l'expression des pensées par la parole. La pensée n'est rien « d'intérieur », elle n'existe pas hors du monde et hors des mots. (PP, p. 213)

On en tirera au moins deux leçons : pas de sémiose sans plan concret et spécifique d'expression ou de manifestation, ce qui va à l'encontre des conceptions abstraites (*a fortiori* mécaniques) du sémiotique ; introduction d'une perspective que l'on qualifierait aujourd'hui



Maria Bussmann , *About the Visible and Unvisible of Merleau-Ponty*, dessin, 26 x 35cm
© Courtesy de l'artiste : www.mariabussmann.org

d'externaliste, du simple fait de la valorisation de la médiation expressive, de l'intersubjectivité/corporéité des interactions qui constituent le cours même de la pensée. L'incorporel de la signification se vit comme un quasi-corporel, et l'expression fait que le sujet se découvre hors de soi, à distance de ce quasi-corporel qui exige de lui une prise de position.

L'opération d'expression, quand elle est réussie, ne laisse pas seulement au lecteur et à l'écrivain lui-même un aide-mémoire, elle fait exister la signification comme une chose au cœur même du texte, elle la fait vivre dans un organisme de mots, elle l'installe dans l'écrivain ou dans le lecteur comme un nouvel organe des sens, elle ouvre un nouveau champ ou une nouvelle dimension à notre expérience. (PP, p. 212-213).

Exprimer, pour le sujet parlant, c'est prendre conscience ; il n'exprime pas seulement pour les autres, il exprime pour savoir lui-même ce qu'il vise. Si la parole veut incarner une intention significative qui n'est qu'un certain vide, ce n'est pas seulement pour recréer en autrui le même manque, la même privation, mais encore pour savoir de quoi il y a manque et privation. [...] L'intention significative se donne un corps et se connaît elle-même en se cherchant un équivalent dans le système des significations disponibles que représentent la langue que je parle et l'ensemble des écrits et de la culture dont je suis l'héritier. Il s'agit, pour ce vœu muet qu'est l'intention significative, de réaliser un certain arrangement des instruments déjà signifiants ou des significations déjà parlantes (instruments morphologiques, syntaxiques, lexicaux, genres littéraires, types de récit, modes de présentation de l'événement, etc.) qui suscite chez l'auditeur le pressentiment d'une signification autre et neuve et inversement accomplisse chez celui qui parle ou qui écrit l'ancrage de la signification inédite dans les significations déjà disponibles. (S, p. 113)

Nous avons évoqué un peu plus haut le langage comme emblème ou corps de la pensée, concrétude même de l'idéalité et non pas vêtement jeté sur une pensée nue. Mais s'agit-il à tout coup de penser ?

On est donc bien conduit à reconnaître une signification gestuelle ou existentielle de la parole comme nous disions plus haut. Le langage a bien un intérieur, mais cet intérieur n'est pas une pensée fermée sur soi et consciente de soi. Qu'exprime donc le langage s'il n'exprime pas des pensées ? Il présente ou plutôt il est la prise de position du sujet dans le monde de ses significations [...] Le geste phonétique réalise, pour le sujet parlant et pour ceux qui l'écoutent, une certaine structuration de l'expérience, une

certaine modulation de l'existence, exactement comme un comportement de mon corps investit pour moi et pour autrui les objets qui m'entourent d'une certaine signification. (PP, 225)

Le geste et l'expression

La figure philosophique du geste se présente alors comme un moment-clé de la vision expressive de Merleau-Ponty. Modalité fondamentale de l'Être-au-monde corporel et pratique, elle qualifie directement le langage, dès lors réinterprété, comme geste. Tantôt c'est une certaine intuition du geste dans sa spontanéité qui joue le rôle d'un point d'entrée, tantôt c'est, en sens inverse, un certain abord préalable de la « forme-valeur », hérité de la *Gestalt*, ou encore de Saussure, qui revient vers le geste pour en complexifier le dispositif sémiotique et l'herméneutique.

[...] il n'y a dans la langue que des différences de signification. Si finalement elle veut dire et dit quelque chose, ce n'est pas que chaque signe véhicule une signification qui lui appartiendrait, c'est qu'ils font tous ensemble allusion à une signification toujours en sursis, quand on les considère un à un, et vers laquelle je les dépasse sans qu'ils la contiennent jamais. Chacun d'eux n'exprime que par référence à un certain outillage mental, à un certain aménagement de nos ustensiles culturels, et ils sont tous ensemble comme un formulaire en blanc que l'on n'a pas encore rempli, comme les gestes d'autrui qui visent à circonscrire un objet du monde que je ne vois pas. (S, p. 110)

Gestes et signes linguistiques – gesticulation et parole – se rejoignent ainsi de façons multiples et saisissantes. Le geste comme le mot trouvent leur valeur d'emploi, leur efficace, sans ressortir nécessairement – bien au contraire – à un édifice d'idées claires et rigoureuses (S, p. 109). Le « geste linguistique » est imprégné d'une signification non nécessairement thématisée, tout comme « la conscience que j'ai de mon corps est immédiatement significative d'un certain paysage autour de moi, celle que j'ai de mes doigts d'un certain style fibreux ou grenu de l'objet » (S, p. 111). Ainsi intention de parler et visée thématique co-adviennent dans un rapport analogue à celui liant nativement intentionnalité du geste et visée d'installation dans le monde tangible, et cela sans qu'il y ait de thématisation préalable ni du geste, ni de son entour (S, p. 112).

De cette communauté du geste et de la parole⁴ on retiendra la texture éminemment contextuelle, qu'il s'agisse de syntaxe, ou d'une simple hésitation, d'une altération de la voix. Le geste, comme la parole, est aussi le fait d'un « je peux », non d'un « je pense ». Mouvement du

4. On en retrouvera certains aspects commentés dans un texte de P. Touchet *Merleau-Ponty, le langage et la parole*.

corps qui se prolonge dans une traînée ou un sillage, il rend transitoirement présent quelque chose d'impossible à fixer, dont la valeur se réalise aussi dans d'autres gestes – ceux d'autrui – à venir. Le geste de la parole, dans sa concrétude, ne peut se comprendre seulement comme mise en œuvre d'une gamme langagière déjà assignée, ou d'un répertoire déjà écrit : on le verra plutôt comme « une autre manière de secouer l'appareil du langage ou du récit pour lui arracher un son neuf », ou comme un tâtonnement « autour d'une intention de signifier, qui ne se guide pas sur un texte, qui justement est en train de l'écrire » (S, p. 58). Enfin, est-il besoin de le rappeler : un geste, linguistique ou autre, s'apprécie en termes d'habitude, de typicité, de style... et par là l'on retrouve une problématique à la fois esthétique et pragmatiste de la *forme*. Le geste n'est donc pas seulement ce moment *actif* par lequel s'introduit et se module l'animation du champ phénoménal : c'est aussi l'introduction d'un *style* dans le monde.

La question du style est primordiale : non seulement parce qu'elle sollicite des régimes perceptifs spécifiques, mais aussi parce qu'avec elle s'approfondit la notion d'une perception intrinsèquement évaluative, tout comme celle d'une motricité orientée par la recherche de prestations valorisées, toutes se faisant désormais allusives en direction d'une formalité, ou d'un régime formel, de référence. Ainsi, du geste du peintre : « la main porte partout son style, qui est indivis dans le geste, et n'a pas besoin, pour marquer de sa zébrure la matière, de s'appesantir en chaque point du tracé ». Ainsi également de l'écriture manuelle, qui se reconnaît sur quelque support que nous la tracions, car « elle n'est pas dans notre corps un automatisme lié à certains muscles, destiné à accomplir certains mouvements matériellement définis, mais une puissance générale de formulation motrice capable des transformations qui font la constance du style » (S, p. 82).

Cette « introduction du style dans le monde » se fait à partir d'exemples relevant de sémiotiques sophistiquées, dans lesquelles le rôle des codes et des institutions est patent. Mais le « style » en réalité a une vocation universelle : tout ce qui paraît indique un style d'être – ou mieux, si l'on prend au sérieux l'idée d'une *perception culturelle*, tout ce qui paraît pose la question des registres stylistiques dans lesquels il *faudra* l'appréhender.

À cette ressaisie du langage sur son versant perceptif comme geste, répond, conformément à la figure du chiasme, le mouvement qui découvre toute perception comme expression. On pourra l'appréhender d'abord comme « descente » de la culture dans la perception, imprégnation de l'art dans le paysage :

Si l'expression [artistique] est créatrice à l'égard de ce qu'elle métamorphose, et justement si elle le dépasse toujours en le faisant entrer dans une configuration où il change de sens, cela était déjà vrai des actes d'expression antérieurs, et même en quelque mesure de notre perception du monde avant la peinture, puisqu'elle projette dans le monde la signature d'une civilisation, la trace d'une élaboration humaine. (PM, p. 97)

Mais il s'agit là d'un phénomène bien plus général, ainsi qu'on le trouve indiqué dans *Le Monde sensible et l'expression* (résumé de cours au Collège de France) : « L'expression proprement dite, telle que l'obtient le langage, reprend et amplifie une autre expression qui se dévoile à l'“archéologie” du monde perçu » (p. 12-13). Le principe en est simple : chaque perception porte la marque d'une production, imputée à quelque foyer, et par là vaut immédiatement comme « son » expression, donnant lieu à une infinité de styles et d'allures « sensibles au cœur » (p. 14-15). Ainsi du son d'un instrument qui « porte dans sa qualité la marque du souffle qui l'engendre et du rythme organique de ce souffle » (p. 15) – mais aussi celle de sa construction, en laquelle fusionnent timbre et matériau.

Dès la *Phénoménologie de la perception*, l'accent est mis sur l'expression, dans l'être-même de son acteur central, le corps. Chacun de ses engagements y est « ultimement compris comme expression, advenue de formes et échappement de sens », ainsi que le note Salanskis (2000, p. 161). Ainsi la donation de sens ou *Sinngebung* s'interprète comme « épopée expressive du corps [...] qui s'affiche en extériorité, dans l'effectivité biologique, écologique et symbolique de la vie » (*ibid.*, p. 158). C'est d'autant plus le cas que l'action proprement dite s'interprète suivant le modèle d'une double motilité, ainsi que l'appelle encore Salanskis (2003), qui raccorde l'une à l'autre : (i) une motilité corporelle originaire conçue comme un germe génétique infinitésimal, opérant en deçà d'une spatialité déjà déployée, et (ii) une motricité dite ontique : celle des gestes effectifs, des mouvements ordonnés et observables dans un espace intersubjectivement déployé où ils prennent valeur, et se laissent capter dans une géométrie. Ces deux motilités se tiennent dans une relation de *motivation* réciproque (et non de causalité déterminante), qui s'apparente à une forme d'accommodation, à une résonance harmonique, entre la puissance originaire du corps et le champ-réseau des trajectoires et des référentiels déjà tracés. De cette façon, le concept de motivation « fait le pont entre la motricité ineffable pré-spatiale du corps, et la motricité ontique soumise à la géométrie » (*ibid.*, p. 39). La structure d'ensemble de l'action est celle d'une expression dont le corps en mouvement

apparaît comme le foyer et l'emblème. Lancé dans le « sentir-et-se-mouvoir », le corps exprime, et s'exprime, au sens où « sa motilité "être-au-monde-ique" ne cesse pas de se traduire en déplacements ou routines comportementales objectives » (*ibid.* p. 39). Cette analyse du corps agissant est un premier pas en direction d'une reconnaissance de la dimension expressive de toute action⁵, la structure fondamentale de motivation faisant transition vers l'expression proprement dite. La parole vient alors comme un parachèvement expressif de l'Être-au-monde corporel.

Si donc toute perception-action est déjà expression, on peut bien parler à son propos d'un « langage naturel ». Mais dans ce « langage naturel » l'exprimé reste adhérent au flot perceptif autrement et plus qu'il ne l'est dans la chaîne verbale (*Résumé de cours au Collège de France*, p. 14). D'où l'esquisse d'une différenciation, dans laquelle l'expressivité se transforme en composant avec les médiations sémiotiques et catégorielles nécessaires à diverses *explicitations*. Ainsi de l'espace pratique, qui se présentera comme expression-explicitation de la *praxis* corporelle ; puis de l'espace de connaissance, nouvelle explicitation de ceux-ci, sous le régime des idéalités géométriques ; ainsi de même du corps en tant qu'il se fait porteur d'un nombre indéfini de systèmes symboliques, avec l'exemple de la main « foyer où le visuel, le linguistique, le spatial, le pratique et le constructif semblent converger » (Lange, cité par M.-P., p. 18). On paraît s'acheminer vers le programme — qui n'est pas sans rappeler celui des formes symboliques de Cassirer — de décrire comment s'exfolient ces différentes couches les unes à partir des autres, comment elles se motivent et s'entre-expriment par la médiation sémiotique, comment s'entremêlent, dans le mouvement de l'explicitation, l'implicite et l'immédiat avec l'explicite et le médiat⁶. Ainsi de façon générale, le thème de l'expression assure-t-il la continuité génétique de la nature et de la culture, du corps et du langage, en faisant se recroiser la perspective de l'herméneutique et des significations, avec celles du geste et de l'action.

Vices et vertus du modèle du geste

On voit bien, aussi, le bénéfice tiré du modèle expressiviste du geste. Placé au foyer de la perception, il en est tout à la fois comme le proto-agent et le proto-patient (ou thème). Support corporel du langage, il en devient l'emblème. Par là se voit récusée toute conception de l'activité de langage comme exercice d'une pensée abstraite, intérieure, fermée sur elle-

5. Cf. par exemple l'article de C. Taylor *Action comme expression* (1979/1997), qui s'inscrit dans le sillage de Merleau-Ponty, en explicitant plus avant les dimensions du désir et de l'accomplissement heureux. | 6. On rencontre aussi dans *Le Visible et l'Invisible* une perception décrite sur le modèle du langage, avec une reprise dynamiciste et émergentiste de la *Gestalt*, sous le nom de *Gestaltung*. En même temps l'idée d'une explicitation par couches successives à partir d'un Être-au-monde corporel s'éloigne, puisque d'emblée l'invisible, qui vient avec le visible, délivre le sens de la formule « voir, c'est toujours voir plus qu'on ne voit ».

même, à l'image d'une expression conçue elle aussi sur le modèle abstrait (ou à l'inverse, seulement matériel) d'un système de signes. Ce qui compte avant tout, c'est la parole, vue non pas seulement comme une performance, mais comme l'avènement d'une capacité. La langue n'est qu'une Gestalt fluctuante, entrevue dans cet exercice.

De façon plus spécifique, ce modèle présente un équilibre de caractéristiques que l'on aura avantage à retrouver à différents niveaux de la vie sémiotique. Un geste n'est pas un objet, ni une pure intention, il échappe à la prétendue opposition entre deux modes d'être, pour-soi subjectif ou en-soi matériel. Il est une scansion incarnée dans le flux temporel, susceptible de degrés variables de focalisation. Il fait transition – dans les deux sens – entre présence corporelle et trace matérielle. Sans l'impliquer par lui-même, il s'ouvre à toute espèce de reprise et d'élaboration au niveau d'une technique du corps. Il n'est pas nécessairement propriété d'un sujet, mais éventuellement transmis, relais d'une coordination avec autrui. Le geste dérape aussi, nous échappe, nous met en position sans que nous ayons eu à former une intention préalable : antidote aux conceptions intentionnalistes, il constitue un excellent point d'entrée aux questions de la motivation, de la pulsion, du désir. Le geste crée aussi les dispositions, il peut présenter ce qu'à un tout autre niveau on appellera un aspect performatif, puisqu'alors il ne se contente pas de manifester les dispositions, les attitudes, mais les fait advenir (une autoaffectation du corps et du psychisme, là aussi à rebours de la conception intentionnaliste). Activité et passivité, aspects volontaires et involontaires s'y entremêlent (ce qui sied particulièrement à une jonction avec la parole). Récurrent comme habitus, il représente une figure concentrée de la ritualité, et peut-être une figure primitive de la prise de rôle.

Cela étant dit, l'on ne saurait soutenir que le modèle du geste donne le fin mot de l'affaire du sémiotique – ainsi qu'en attestent bien d'autres développements merleau-pontiens, qui y font écho. Tel qu'il nous est resté, il ne permet pas de comprendre, et d'ailleurs ne reflète guère, la nature sociale, le caractère institué, la normativité, caractéristiques de l'expression humaine. Le modèle du geste demeure donc fragile, même à titre de transition. En même temps, on a scrupule à le récuser, dans la mesure où il constitue une articulation ingénieuse – très éloquente, est-on tenté de dire – entre phénoménologie de la perception et phénoménologie de la parole, en parfaite cohérence avec le principe englobant d'un primat de la perception. Il n'en reste pas moins qu'une continuité par trop poussée entre geste et langage pose des problèmes, dont Merleau-Ponty se fait lui-même l'écho (*PP*, p. 217, *sq.*). Ainsi, par exemple, la façon dont le geste (réduit à son modèle élémentaire) adhère à son sens, se comprend sur le mode d'une

« contenance réelle », selon une facture naturelle où le sens se voit comme entièrement délivré dans le présent de l'effectuation. Au contraire dans le cas du langage – et en réalité déjà dans celui du geste, dès le moment qu'il prend une dimension véritablement sémiotique –, il y a comme convention fortuite, prise de valeur différée, espacement possible entre l'émotion du geste vocal et la cible thématique qu'il se donne. Merleau-Ponty le reconnaît volontiers, mais incite, dans une veine toute cassirérienne, à prendre en compte « l'essence émotionnelle » du mot (*PP*, p. 218), manière pour le corps de célébrer le monde, de s'inscrire dans la forme de vie humaine. Quoiqu'elle ne soit pas la seule, ni nécessairement préalable, la « signification gestuelle ou existentielle » de la parole est le cœur ontologique du langage et des langues, et un cas particulier de cette puissance irrationnelle du comportement qui crée et communique « des significations transcendantes à l'égard du dispositif anatomique, et pourtant immanentes au comportement comme tel puisqu'il s'enseigne et se comprend » (*PP*, p. 221).

Tout en reconnaissant la valeur de ces orientations (jusque dans la théorie et la description proprement linguistiques), nous ferons observer que cette « essence émotionnelle » du langage ne procède pas nécessairement d'un vécu authentique, de premier degré en quelque sorte. Il s'agit d'un vécu, si l'on veut, mais d'un vécu le plus souvent évoqué, feint, joué, un vécu mythique, une fiction remodalisée dans la parole, dont la valeur (à vivre, éventuellement) se voit remise en jeu au sein d'un jeu de langage particulier : émotions, donc, si l'on veut, mais émotions procédant d'un jeu, elles-mêmes devenues jeux, figures sonores et convenues d'une « motion vers », qui n'est plus de personne à proprement parler, tout comme la signification, ou le thème, auquel il est ainsi donné accès. Et si le geste, minimalement présenté, est entièrement contemporain de son sens, il n'en va pas de même pour le geste proprement linguistique – sauf à en résoudre l'effet dans l'évidence du moment. Mais comment comprendre que le sens du geste ne soit pas contenu dans le geste ? Comment le geste peut-il faire signe vers d'autres gestes, ne se découvrir qu'à la venue de ces autres gestes ? Comment vient-il à ne s'identifier qu'en s'opposant à d'autres, dont il rend sensible l'absence à la place qu'il occupe ? Comment aussi peut-il valoir comme réanimation d'une trace ? Comment peut-il s'assembler en répertoires, et se laisser travailler dans le cadre d'une *mimesis* socialement partagée ?

Il resterait encore à s'entendre sur le cadre perceptif dans lequel le modèle du geste se trouve avancé. La prégnance du legs husserlien se fait sentir ici. On retrouve le problème d'une restriction du regard au présent et à la présence, corrélative d'une perception prioritairement réglée sur la chose sensible, elle-même égalée à l'enchaînement de ses profils naturels

7. On notera toutefois que ces questions se laissent travailler pour une bonne part dans le cadre d'une théorie des champs et des formes inspirée de la *Gestalt*. Merleau-Ponty en a lui-même donné l'exemple dans sa relecture de Saussure.

(retenus dans le diagramme husserlien du temps). Or, toute sémiose instituée se nourrit d'absence : absence du destinataire comme du destinateur, absence du thème, absence de la signification et du signe, résorbés dans le passé, suspendus au signe à venir... toutes absences auxquelles un simple modèle du sensible reste insensible.

Une partie de ces difficultés tient à l'absence d'une théorie explicite de l'imagination, susceptible de se prêter à une nécessaire montée en charge sémiotique. Une théorie mieux intégrée à celle de la perception, dont elle respecterait le primat, au prix d'une remise en cause des séparations modales et temporelles héritées de Husserl (par exemple : rétention *vs.* souvenir *vs.* imagination ; présence *vs.* absence ; réel *vs.* irréel ; geste *vs.* trace). Ainsi on comprendrait mieux que l'identité et la qualité de la chose ne soit pas faite que de ses profils sensibles, mais renvoie *immédiatement* à un horizon imaginaire sémiotiquement induit, c'est-à-dire impliquant la participation des sujets à la vie sémiotique, et la poursuite de valeurs autrement inaccessibles⁸.

Certes, Merleau-Ponty n'a pas disposé du temps nécessaire à pareille élaboration. On en trouve cependant plus que des amorces dans ses écrits. Dans les *Institutions du sens* (1996), V. Descombes lui reconnaît d'avoir, au total, suffisamment rendu compte de ce qu'il nomme *l'esprit objectivé*, c'est-à-dire « la trace de l'absent dans le paysage » (p. 281-290). Le monde de la vie n'est pas seulement un sensible « physique » mais un sensible culturel. Comment donc ? C'est que l'esprit (le *Geist*) « est donné non seulement *en dehors* des sujets humains mais en leur *absence* » (*ibid.*, p. 282). Charrue, maison, pipe, sonnette, artefacts et monuments de toute sorte, sont perçus comme trace ou relique de la présence d'autrui, « point de départ possible pour y trouver la vie ou la pensée qui s'y sont déposées » (p. 282). Ainsi, la *trace* est-elle pensée comme le résultat des gestes d'autrui, de sa présence passée, puis de sa désertion. Une telle reconstruction peut paraître suffisante dans certains cas, par exemple d'utilisation personnelle d'un ustensile : il s'agit d'une signification réduite à un acquis intersubjectif, prolongé dans la trace objectivée, toute chaude encore de la présence vivante d'autrui. Imagination du corps (réactivée par la trace) et technique du corps (vécue au présent), font ici bon ménage. Mais un tel dispositif ne peut suffire, dès le moment que s'impose la prise en compte du social, en tant qu'il se distingue de l'intersubjectivité, et que la vie procède de l'institution, qui n'est pas le fruit d'une convention passée entre des sujets conçus sur le modèle de la *Phénoménologie de la perception*. L'exemple de la sonnette le montre déjà, qui demande d'imaginer, plus que des gestes, des scénarios et des statuts sociaux. Comme le dit

8. Cf. notamment les travaux rassemblés par R. Barbaras dans *Chiasmi international* 5, «Merleau-Ponty, le réel et l'imaginaire», 2003 (avec, plus immédiatement liés à nos préoccupations, les articles de F. Colonna, A. Renault, S. Kristensen).

en substance Descombes, on a besoin d'une autre dialectique entre corps et institution, à travers laquelle la vie puisse se régler sur des rôles et modèles communs, qui ne résultent pas d'un ajustement intersubjectif (supposé préalable à la socialité), mais au contraire le permettent. Le véritable *esprit objectif*, dit Descombes, qui l'oppose au simple *esprit objectif*, ne passe pas seulement par la réanimation de la trace des vivants-absents, mais réclame d'abord *la présence familière du social en chacun*.

Nous en tirerons deux conclusions. L'œuvre de Merleau-Ponty permet un élargissement essentiel de la notion d'expression : d'abord dans la direction d'une expressivité sensible, présente y compris de façon anonyme dans le champ ; ensuite à travers l'élaboration de la figure corporelle et expressive du geste, moment *opérant* dans le décelement d'une intentionnalité non nécessairement thématique ; puis par la mise en avant d'une structure métabolique de l'expression et de la trace, qui installe l'intersubjectivité dans un monde de la vie d'emblée culturalisé. Ainsi peut-on commencer de comprendre que la vie de la conscience ne soit pas *Sinnggebung* au sens d'une phénoménologie de la constitution, mais d'abord rencontre et événement⁹ – survenus à d'autres avant nous. Mais en dépit de ces avancées considérables en direction d'une phénoménologie sémiotique, on ne voit pas comment pourrait émerger, de façon en quelque sorte endogène à partir d'un tel dispositif perceptivo-herméneutique, les rôles et les institutions sémiotiques, les valeurs et les significations communes, qui font norme, et par là se distinguent de significations occasionnellement partagées. Pas davantage ne voit-on pourquoi l'institution devrait se recommander d'un avant ou d'un ailleurs qui la fondent, donc autrement qu'à partir des seules transactions ordinaires – ou profanes – attestées dans les cultures¹⁰. Et si l'on devait s'en tenir au « modèle » expressiviste de la *Phénoménologie de la perception*, il resterait difficile de penser la trace, ou le résultat, autrement que comme le dépôt d'une série intentionnelle, incarnée, certes, mais toujours détentrice de sa propre signification à chaque fois continuée.

Expression, explicitation, compréhension : retour à l'herméneutique

Mais l'herméneutique, par exemple de filiation heideggero-gadamerienne, fait-elle mieux ? Si elle se donne bien un arrière-plan social dès le départ (ustensilité, projet, souci, affairément,

9. Cf. MP dans *L'Institution, la passivité. Notes de cours au Collège de France (1954-1955)*, p. 280. Cité par A. Renault dans *Chiasmi international* 5, 2003, p. 172. |10. Cf., sur ce point la définition encore minimaliste de Merleau-Ponty : « On entendait donc ici par institution ces événements d'une expérience qui la dotent de dimensions durables, par rapport auxquelles toute une série d'autres expériences auront sens, formeront une suite pensable ou une histoire – ou encore les événements qui déposent en moi un sens, non pas à titre de survivance ou de résidu, mais comme appel à une suite, exigence d'un avenir » (*Résumés de cours au Collège de France*, p. 61).

transmission), elle tend, irrésistiblement, à ne l'appréhender qu'à travers ses dimensions textuelles, plus largement sous la forme d'une analyse des œuvres canoniques, des grands récits, des idéologies, ou encore dans la critique des doxas communément reçues. Mais elle ne cherche pas nécessairement à en restituer la facture proprement perceptive ou même expressive. En même temps, se manifeste une forme de défiance vis-à-vis des méthodes objectivantes de la philologie, de la linguistique, de la sémiotique, de l'anthropologie (Ricœur faisant ici exception).

Commune cependant à la phénoménologie et à l'herméneutique semble être l'idée de *monde*, comme *terminus a quo et ad quem* de la donation de sens. Cela est particulièrement sensible dans l'œuvre de Ricœur, à titre de condition gnoséologique, mais aussi comme perspective édifiante, tâche assignée à l'intelligence. L'herméneutique paraît toute entière recherche de vérité, d'authenticité, d'appartenance à un monde ou à une tradition à expliciter et servir : alors qu'une problématique directement sémiotique ne manquerait pas d'intégrer l'inauthenticité, la feinte, la ruse, le leurre, la comédie.

Dans le cercle herméneutique, l'explicitation devance bien la constitution du sujet comme de l'objet, elle est la « prise » d'une précompréhension en compréhension, à travers un projet, une lancée. Or, si la notion de précompréhension est en principe exempte d'intellectualisme, peut-on dire qu'il en aille de même pour la compréhension ? Si le sens de l'explicitation est la compréhension, on conçoit bien que l'expression ne puisse être seulement explicitation, mais doit valoir aussi comme *habitus opaque*, captation d'un désir, enrôlement, conflit inexpiable entre subjectivités mimétiques. Une telle expression advient à travers un décentrement vers un *tiers-terme*, prenant consistance dans un plan de sémiotisation, avec ses critères propres de conformité, plutôt que d'authenticité : sémiogénèse signifiant alors aussi bien advenue que destruction, orientation ou désorientation, participation et désengagement, pérennité et versatilité.

L'idée d'explicitation n'est bien sûr pas incompatible avec une avance constitutive de l'expression sur la compréhension ; et c'est d'ailleurs le sens qu'elle prend chez Merleau-Ponty : celui d'un « exprimer avant de comprendre », et sans même que toujours il s'agisse de comprendre. C'est qu'il faut bien, inéluctablement, que se découvrent, en raison même de l'expression, espoir, appréhension, désir, séduction, méprise, auto-illusion. L'expression n'est pas toujours explicitation positive, elle est aussi silence, non-dit, gêne, *refus de dire*, d'articuler des raisons que personne n'attend. Elle n'est pas non plus à inscrire toujours dans une raison

cohérente – vérité ou mensonge, idéologie ou utopie qui présenteraient encore un caractère de système¹¹.

En somme, on dira que le modèle du cercle herméneutique est par trop cumulatif et convergent. Il méconnaît l'hétérogénéité, l'éristique, la dispersion, le désir comme préservation d'un manque, l'impossibilité d'une résorption dans un dire ou un faire clôturant l'affaire, et imposant son autorité. Remis en scène dans ce modèle du cercle, le conflit des interprétations – assez loin, finalement, de celui des intérêts et des passions – agite un monde fort civil, et toujours préoccupé de bien dire. Or non seulement l'humain fait, exprime, avant de comprendre (cela les points de vue herméneutiques le disent à leur façon), mais encore l'on fait, l'on subit, l'on répète, sans rien y comprendre, et sans même souci d'y parvenir (comprendre à demi, ne pas trop dire, faire juste ce qu'il faut¹²).

Ricoeur s'inscrit bien dans ce tableau. La résorption chez lui des thèmes expressivistes est patente. Le primat du comprendre (dans son couplage dialectique à l'expliquer) le conduit à privilégier la consistance narrative et logique, dans la théorie de l'action comme texte, puis dans celle des trois *mimesis* présentée dans *Temps et récit*. Ce que le langage comporte de fondamentalement expressif est renvoyé à l'exercice d'une fonction poétique, dépendante de genres particuliers, et plus largement repéré comme trope, procédé rhétorique, torsion du langage. Il est remarquable que même dans *La Métaphore vive* (1975), ce soit encore le souci ontologique (monde et vérité) qui dicte le cadre du questionnement. Or, ne voir dans les figures du langage que la torsion qu'elles lui impriment, c'est faire d'une certaine rigidité catégorielle et dénominative l'état de référence de la signification. L'idée d'une expressivité originelle, finalement banale, omniprésente, traversant tout l'exercice du langage, est ainsi perdue de vue. Il en va de même de la continuité de l'expérience quotidienne avec le mythique (en un sens étendu, cassirerien, débordant le mythe comme seule narration). Le problème de la métaphore ne peut ainsi jouer le rôle de mise en crise du dispositif de l'herméneutique qu'on pouvait en attendre : en se concentrant sur sa seule dimension de trope, en se laissant enfermer dans le problème d'une duplication de l'ontologie (être et n'être pas, être comme), on s'empêche de remonter à la question d'une « métaphore radicale » (Cassirer), comme état immédiatement disponible du langage, et non pas violence faite au langage. On s'empêche en somme d'entrevoir une autre *généricité linguistique*, qui joue comme

11. Cf. *a contrariio* l'exemple des proverbes, *doxa* et *aisthesis* inscrites à même le langage, genre fragmentaire et anarchique, pointe expressive d'une légitimité qui se donne sur un mode physiologique et figural, et non pas d'abord notionnel ou conceptuel (Visetti et Cadiot, 2006). 12. On reconnaîtra toutefois à l'herméneutique (sans doute du fait de son ascendance théologique) de ne pas nécessairement souscrire au climat irénique, à la forme d'élan joyeux vers les autres et les choses, qui caractérisent les commencements dans une part de la littérature phénoménologique.

une *singularité* distinctive, à la façon d'un *motif* sensible, et non d'abord sur le mode d'un type classifiant : si bien qu'il ne reste plus qu'un modèle logique du concept, pour penser la signification.

Ce n'est donc pas seulement l'orientation par trop exclusivement textualiste de la *phénoménologie herméneutique* de Ricœur que nous mettons en cause : c'est la conception même des textes et de la parole qui souffre de défauts majeurs (de même d'ailleurs que celle de l'action, tendanciellement réduite à ses articulations et traces publiquement assignables, selon un certain modèle narratif¹³).

Pourtant Ricœur a raison de soutenir que la phénoménologie ne devrait pas commencer sans l'herméneutique, mais par elle. On ne peut que s'accorder à sa critique de l'approche fondationnelle de la phénoménologie (intentionnalité s'explicitant par elle-même, auto-fondation radicale dans la clarté intellectuelle). Mais les remèdes qu'il propose sont tout aussi critiquables : dans les années soixante, les clôtures systémiques d'un certain structuralisme ; à partir des années soixante-dix, le passage par les modèles narratologiques, comme lieu d'élection d'une herméneutique conjointe des textes, de l'action, et du Soi, focalisée par la recherche d'une cohérence dans un « comprendre-expliquer faisant monde ».

De son côté, la recherche phénoménologique reste souvent prisonnière d'une certaine forme canonique de progression : du monde perçu au monde intersubjectif, pour en repartir ensuite vers le *Geist* et la socialité (voir Havelange, 2010, pour une discussion). Le problème d'intégrer l'intersubjectivité comme une dimension originaire du monde de la vie, a été considérablement travaillé dans les années récentes. Il n'en va pas de même pour le sémiotique et la sémiogenèse : ce qui impliquerait de mieux reconnaître la façon dont les choses se font d'emblée supports de motifs, de profils, caractéristiques des jeux, des désirs, des fictions, dont elles sont les emblèmes et les médiations concrètes (les relais d'institution) ; de comprendre aussi comment se différencient les gestes pour entrer dans le jeu (toujours-déjà institué) de la participation et de la destination, comment ils se distribuent en plans de manifestation requérant travail et attention, souci de bonne formation, évaluation, rôles, alliances, demandes et rivalités entre sujets. C'est dans l'effort même d'exister sur ces plans que les sujets découvrent leurs désirs, et se forment depuis, et pour, l'institution. Par là on rejoint bien la problématique merleau-pontienne du langage et de la parole, vue non comme un acquis définitif, mais comme

13. D'ailleurs, même en s'en tenant à l'univers des textes, à une intertextualité comprise sur les modèles du dialogue, de la reprise, de la réplique, de l'emprunt, on devra y reconnaître une intrigue du sens bien différente d'une suite de gloses, de commentaires, de réceptions fidèles (cf. Salanskis, 2001 ; 2007, qui s'éloigne ainsi du modèle de l'herméneutique).

une première ébauche de la façon de lier corps, pratiques, formes du sens et institution, en approfondissant ce faisant le principe d'un primat de la perception ¹⁴.

Vers une phénoménologie sémiotique

Vaste programme : réaffirmer un primat de la perception qui croise d'emblée expressivité et sémiose ; préférer, au modèle du comprendre et du cercle herméneutique, celui d'un chiasme perceptif entre expressivité originaire du champ (proto-sémiotique), et sémiose (en tant que composée, normée, instituée). Cette structure chiasmique ¹⁵ signifie que toute sémiose n'advient qu'en passant par le fond d'une expressivité originaire de l'expérience, qu'elle configure dans le même temps : à la fois comme trace et comme anticipation requérant les sujets, dans un *Umwelt* constitué, plutôt que de choses, de sémiogénèses actuelles ou imminentes ¹⁶.

Se développant à partir d'une matrice commune, expression et sémiose ne peuvent pour autant se voir réduites l'une à l'autre.

D'une part, le phénomène expressif dans sa généralité ne recoupe que partiellement la sémiose dans ses diverses dimensions. Il faut, pour qu'il y ait expression, que se manifeste, en elle, et par elle, quelque principe de vie, ou plutôt d'animation. Et en définitive, il faudra bien qu'il y aille d'un vivant, toujours susceptible de valoir comme un sujet du sentir, du désir, de la destination. Bien que, dans les faits, il n'y ait pas non plus de sémiose, si ce n'est en relation à des vivants, le concept lui-même ne présuppose qu'un flux de production et d'interprétation de signes – quels que soient les supports, et les instances en charge.

D'autre part, en tant que pratique objectivante, productrice de traces ou de réseaux, tributaire de normes et vouée à un *habitus* systématisant, la sémiose est bien entendu irréductible à l'expression. Mais la dimension expressive lui est nécessaire, à moins de la réduire à une instrumentalité, ou à une matérialité : au point d'en faire une technique opaque, un simple matériau à traiter, une action sans désir, une trace à travers laquelle aucun absent ne s'adresse.

14. Souvent en affinité avec la perspective présentée ici, il conviendrait de citer les travaux de l'école sémiotique de Paris, et notamment ceux de J.-F. Bordron autour d'une notion de perception sémiotique. Pour d'autres questions fondamentales dans l'édification d'une sémiotique, on citera les travaux de D. Piotrowski (2009), qui cherchent à rapprocher objectivité et phénoménalité linguistiques, dans une filiation saussurienne et husserlienne. **15.** On se laissera aller à dire que la manie du chiasme dans la descendance merleau-pontienne pourrait ainsi connaître le même développement que celle, trichotomiste, des cercles peircéens. **16.** Précisons : il y a bien toujours une *foi perceptive*. Mais elle reste indéterminée, en attente d'un «supplément», d'une «profondeur» à manifester. C'est dans ce creux, dans ce *désir de perception*, que se loge l'appel réciproque entre une expérience toujours déjà expressive, fourmillant de motifs pour des sémiogénèses, et l'héritage de lignées sémiotiques instituant les formes d'une expérience à poursuivre.

Il s'agit alors de tenir ensemble les deux bouts de la chaîne : toute expérience subjective, toute perception, est d'emblée sémiotique ; en même temps, cet accès immédiat à la médiation sémiotique signifie que les formes et les valeurs poursuivies ne se conçoivent pas hors du jeu sans fin des transactions sociales, et donc, interminablement, des procès sémiotiques qui les portent à l'existence.

Sans doute une phénoménologie des plans de sémiotisation, dans les diverses pratiques, devrait apprendre à en discerner le caractère plus ou moins public, plus ou moins personnel ou impersonnel, garanti ou non dans une institution. La saisie modulée de tous ces caractères, de leur réception commune ou non, *fait partie intégrante* d'une perception sémiotique qui se vit comme dépendante du symbolique et de l'institution. Il s'agit donc de formes présentes à la conscience sans y être déterminées, indicatrices d'une transcendance qui ne peut être du même type que celle d'un objet : plutôt celle d'un jeu, d'une norme, d'une destination par des *tiers* dont le mode de présence/absence n'est pas non plus celui de l'objet, ni même celui d'un autrui. Ce sont, à partir de là, la persistance et l'identité des projets et des objets qui apparaissent tributaires d'une précession de signes autorisant, par leur permanente reprise, la réitération de parcours de constitution (vécus, dans leur effectivité même, comme présence du social en chacun) : parcours toujours tributaires de régimes sémiotiques, c'est-à-dire expressifs et techniques, d'appréhension, de transformation, de destination (gestes, procédures, langages, inscriptions, instruments).

Le sens en tant que social ne se sépare donc pas d'une recherche d'expression, concomitante de la formation de divers plans de sémiotisation, et d'une constante ritualisation des conduites, fondant la possibilité de la répétition et d'une évaluation des écarts. Ces régimes sémiotiques s'inscrivent dans des domaines dont le volet pratique est essentiel, et relèvent de genres qui engagent les sujets en fonction de modalités plus ou moins contraignantes. La question du rite, et plus largement de la ritualité, intervient naturellement à ce point, et porte à son comble le chiasme entre perceptibilité et socialité du sens : le rite étant ici comme une guise réflexive, thématizable, instituée, d'une ritualité qui a aussi ses répondants éthologiques. Si, bien évidemment, les parcours sémiotiques ne peuvent être réduits à des enchaînements de rituels, il n'en reste pas moins que certaines conditions ritualisées de leur mise en œuvre sont indispensables à la présomption (à l'exigence) d'une communauté d'acteurs, qui soient *tenus* par des significations *communes*¹⁷.

17. Il y a une propension à ne voir dans le rituel que la recherche d'une répétition. Mais c'est là méconnaître l'éventail des modalités, qui vont de l'évidence machinale à l'ostension fortement modalisée, et d'un blocage du sens par reconduction, à la réouverture d'une indétermination. Toute unité linguistique, en tant que forme ritualisée, en porte témoignage. Au delà, toute caractérisation, toujours présumptive, du *commun*, doit en prendre la mesure.

Dans un langage plus directement épistémologique, on dira que les phénomènes sociaux humains n'émergent pas d'une interaction entre des individus dont les buts et les modes d'action seraient préprogrammés. Ils se constituent à travers des jeux socio-sémiotiques, impliquant institutions et distribution de rôles, dans lesquels la part cognitive individuelle se comprend d'abord comme perception sémiotique, attention conjointe, participation à une intersubjectivité comportant un vaste répertoire d'interactions ritualisées. Anti-individualiste en ce sens, cette problématique s'inscrit néanmoins en faux contre l'idée d'une réalité sociale en surplomb, qui ne serait pas à rapporter à sa variabilité intrinsèque, à la nécessité d'une perpétuelle recreation, comme à un nécessaire équivoque, consubstantiel à sa position d'objet réflexif pour ses protagonistes. On ne pourrait donc se satisfaire de l'idée d'un ordre social, ou d'un ordre symbolique, qui seraient autonomes, relativement aux modalités pertinentes de rencontre entre les sujets, à la faveur desquelles se noue l'intrigue du sens¹⁸.

La question du relativisme culturel se trouve ainsi reformulée de *l'intérieur*, comme celle de *communautés de sens*, procédant d'un *ajustement* constant (éventuellement polémique), générateur de variations. On retrouve les deux grandes rubriques de la question du *sens commun* depuis Aristote : celle des sensibles communs (*koinè aisthesis*) et celle des croyances ou opinions (*doxa*). Mais ici, l'articulation, ou même la fusion, entre sensible et doxal procède d'une conception « microgénétique » de l'expérience qui ouvre, dès ses phases les plus précoces, sur ses déterminations culturelles et sociales. L'historicité et la socialité du sens trouvent donc leur répondant, au niveau de l'expérience individuelle, dans une perception d'emblée sémiotique ; une telle perception, qui délivre directement un sens non inféré, *ne se sépare* pas de dispositions expressives, et de dispositifs pratiques, étroitement dépendants des médiations sémiotiques instituées.

Du point de vue d'une division du travail, cela implique sans doute de franchir, ou de déplacer, les frontières interdisciplinaires : entre *Natur-* et *Geisteswissenschaften* ; entre disciplines cognitives, sémiotiques et sociales ; ainsi qu'entre diverses anthropologies, plus ou moins sociologisantes ou sémiotisantes. La philosophie – notamment phénoménologique – se trouve alors directement engagée comme un moment opérant au sein même de l'activité scientifique, sans qu'il faille y voir – surtout pas – ni une identification pure et simple à un montage théorique, ni l'amorce d'une chute vers la naturalisation.

Recroiser, même très partiellement, ces diverses lignées disciplinaires ne va pas sans tensions.

18. Pour une discussion avec la pensée évolutionniste, et en relation avec une notion cassirerienne de forme symbolique, cf. Lassègue, 2007 ; Lassègue, Rosenthal et Visetti, 2009.

Mais une thématique simultanément expressiviste et sémiogénétique est susceptible dans une large mesure de dialectiser les oppositions. À la condition toutefois d'en décliner des modalités différentes, et de réaliser entre elles un équilibre toujours délicat. Il importe ainsi, par exemple, de croiser nativement expressivité anonyme du champ, expression individuelle et sémiose instituée ; et de retrouver à tous niveaux l'effet de *modalisations*, classiquement formulées en termes de modalités ontiques (virtuel/actuel, possible/nécessaire), et de modalités dispositionnelles/déontiques (je peux/je veux/je dois/je sais : capacité, normativité), mais ici actives éventuellement en deçà de toute distinction clairement tracée entre elles (entrelacement par exemple du gnomique et du déontique).

Le thème sémiogénétique écarte les interprétations idéalistes et intentionnalistes de la phénoménologie, et l'idée d'une intentionnalité qui serait constituante de son objet, sans avoir à se découvrir dans l'expression, à chercher et adresser ses mots. Soit en effet que l'on majore la dimension de l'institution, vue comme une passivation des sujets ; soit que l'on souligne le rôle ontogonique de l'expression, qui fait exister ce qu'elle profère – non à la façon d'un acte achevé, mais d'abord dans l'attente de la réponse de l'autre. La perspective sémiogénétique engage la transition à la parole suivante, et fait de toute chose, ou de tout autre, un destinataire et un propos, c'est-à-dire le lieu d'un écart, à déterminer, à ce qui vient d'être dit, ou pourrait l'être. En même temps le thème expressiviste engage une variété fluctuante de niveaux de formes-sens et vient assouplir les rigidités du thème sémiotique, si celui-ci était conçu de façon strictement systémique et normative.

Ce ne sont donc plus les concepts d'intentionnalité, ou de volonté, qui sont recteurs dans cette animation conjointe de la phénoménologie post-husserlienne et des sciences humaines et sociales, mais d'abord ceux d'expression, de « jeu » et de participation, de modalisation (désir, réquisition, évaluation, normativité), à partir desquels se mettent en place la socialisation et conjointement la subjectivation des protagonistes (jusque dans leurs voix intérieures¹⁹). Le sujet n'est pas fondateur, mais requis, entraîné, par les réquisits de l'institution. Cela va naturellement à l'encontre de toute théorie « expérialiste » du sens, sans remettre en cause la nécessité d'une articulation à un sujet susceptible de valoir comme foyer du désir, du sentir, de la responsabilité – et ayant par là statut de *répondant* de l'expression et de la destination.

19. Sans que nous puissions l'argumenter ici, nous pensons qu'une phénoménologie sémiotique doit se développer dans une dépendance revendiquée vis-à-vis des lignées sémiotiques où elle prend conscience de son propre projet. Elle ne peut plus être fondation par évidences conquises, ou retour aux choses mêmes, mais plutôt enrôlement et fiction opérante, en situation de co-généralité avec les champs d'expérience et les savoirs dont elle livre un premier abord.

Soulignons que le concept d'expression, comme on l'entend ici, ne renvoie pas uniquement – bien au contraire – aux niveaux de l'action, ou de l'acte, en tant qu'ordonnés à des fins, à des règles d'action, à des types abstraits. Sont privilégiés, au niveau de l'engagement individuel, activité, *habitus* et ritualité, motivation/désir et rencontre/participation. L'expression est ainsi d'abord le lieu/moment d'une *expressivité*, qui se comprend minimalement comme manifestation, valant déjà comme donation ou destination, d'une profondeur sensible dans une incarnation.

Ainsi notre problématique expressiviste et sémiogénétique se met-elle en place à partir d'une double accentuation : de l'expression à l'expressivité ; et de l'expression à la *réexpression*. L'expression n'est évidemment pas seulement spontanée, mais aussi instituée : ce qui introduit l'*exigence* de la réexpression et de la reprise (conformité et innovation, retour et rupture), avec la diversification des genres et des modalités. Par une sorte d'inversion paradoxale, c'est tout le phénomène de l'expression qui paraît tenir sa possibilité de l'institution. Ainsi toute expression, même neuve, est déjà *instituyente*, prégnante d'un geste antérieur, anticipation d'une répétition possible, plus généralement préparation d'une autre expression à suivre, qui vaudra comme réexpression.

Le problème de la reprise – d'abord problème de mobilisation de ressources dans un cours d'action – ne peut être correctement posé si on le disjoint de celui de l'expression – vue comme expressivité et engagement. Le lien entre expressivité et normativité est natif, puisque ce qui est à exprimer est normativement institué et par là capacitant pour les sujets, qui y trouvent – de façon certes répétitive mais non mécanique – leurs motivations, leurs motifs, leurs relais. On situe ainsi les principes de transmission et de transformation des normes, en dépassant les conceptions répliquatives (d'une occurrence à l'autre), ou applicatives (d'un type à une occurrence) de la reprise ; et en récusant de même les conceptions simplement subjectivistes, ou utilitaristes, de la variabilité sémiotique. L'efficacité des normes se manifeste suivant diverses modalités pratiques de réquisition (*habitus*, règles pratiques ou savoir-faire, rituels et règles d'institution), et s'évalue en fonction de divers régimes formels de la reprise (*habitus*/capacité, stéréotype/improvisation, observance/innovation).

Le défi est bien, ici, de respecter le caractère à la fois *public* et *incarné* de l'expression : la dimension publique passant la distinction entre intériorité et extériorité, et recouvrant tout le spectre sémiotique, de l'intime au partagé, et non pas seulement les régions relevant des grands genres symboliques, largement homologués à l'institution, à ses protagonistes, à ses

techniques et à ses œuvres légitimes. Récusant le dilemme méthodologique entre individuel et collectif, on pensera d'abord en termes de champs et de formes, traversant aussi bien la psyché individuelle que les formations collectives. C'est en effet un avantage critique des théories dynamicistes de formes que d'offrir des médiations objectivantes entre d'une part une phénoménologie herméneutique de l'expérience (centrée sur une intersubjectivité expressive), et d'autre part les herméneutiques (ou les pragmatiques) publiques propres aux sciences des textes, de la culture, de la société.

Théorie des formes, donc, mais, insistons-y, théorie des *formes sémiotiques*, c'est-à-dire impliquant toujours de dégager un *plan spécifique de manifestation, perçu et travaillé comme tel* par les protagonistes, et non pas seulement à titre instrumental au service de l'action ou de la thématization. Théorie *génétique*, dans laquelle les formations sémiotiques (parmi lesquelles les unités-signes, qui en sont des occurrences locales et récurrentes) ne sont pas des données, mais des « émergences ». Ici intervient de façon décisive l'héritage gestaltiste, d'une part en raison du dynamicisme qu'il a promu, et d'autre part en raison des caractéristiques fondamentales du concept de *Gestalt* (détermination réciproque tous-parties, transposabilité, caractère situé). L'opposition entre une positivité alléguée de la chose sensible, et une négativité intrinsèque à l'interdéfinition des signes (dans une perspective post-saussurienne) n'a plus lieu d'être. Sensible et idéalité se croisent de cette façon, faisant souche commune pour toute vie expressive. Le sensible n'est plus alors une couche positive mais « ce qui exige de nous création pour que nous en ayons l'expérience ».

Ainsi le type épistémologique des théories de champs et de formes s'accorde au montage de problématiques scientifiques défendu ici, comme au réquisit d'un modèle englobant, expressiviste et sémiogénétique, de la perception. Le développement d'une interdiscipline dépend donc de la conception de modèles plus ou moins génériques (à ce titre aptes à traverser les frontières disciplinaires), dans lesquels les formes et les valeurs sémiotiques ne s'abstraient jamais de leurs conditions perceptives, tandis que l'activité perceptive, de façon générale, se trouve appréhendée comme une réception-production de formes culturelles. On s'achemine alors vers un concept de perception qui conditionne l'expérience à la variété des activités symboliques où elle se trouve engagée. Un concept immédiatement attenant à une théorie sémiotique de l'imagination, qui reconnaisse l'intrication, voire l'indistinction, des dimensions pratiques et fictives au sein des interactions sociales, la ritualisation des conduites allant de pair avec la formation de genres ou de jeux sémiotiques.

L'exigence d'une division du travail scientifique pousse à distinguer plusieurs façons d'explorer le lien chiasmatisé entre perception et sémiologie. On peut se focaliser par exemple sur l'entre-deux pratique/expressif du *Lebenswelt* (objets, cadres, conduites). Ou, alternativement, l'on privilégie l'activité de langage, dont on cherche à restituer les formes et les parcours. Ce qui, à un certain niveau, est option légitime, finit par se muer en clivage : d'où l'intérêt d'une recherche d'esprit modélisant qui cherche aussi bien à répondre aux besoins spécifiques de chaque domaine, qu'à matérialiser une perspective commune²⁰.

Un milieu pratique/expressif sera vu par exemple comme constitué de « morphologies significatives » *récurrentes*, qui ne se séparent pas de dispositions pratiques, d'indications d'actes à faire, de « destinations » et de dimensions évaluatrices. Parallèlement l'action sera comprise comme un courant d'interprétation, formé par les *habitus* et les normes d'une culture. Percevoir/agir, c'est donc se rattacher à des traditions déjà elles-mêmes sémiotiquement configurées, qui ont force capacitante *car* normalisante. Toute montée en charge sémiotique suppose l'élection de configurations privilégiées, prenant consistance dans ce qui devient alors un plan de manifestation. Des styles, caractéristiques d'un *ethos* social, cognitif et pratique, impriment aussi leur marque à l'ensemble. Il importe de souligner, dans cette optique, le statut fondamentalement multivoque des objets. Une première illustration s'en trouve dans la conception (*design*) et l'utilisation des artefacts : l'intrication de l'utilité et de l'expressivité (imaginaire, mythe, esthétique) dans la physionomie même des objets, se traduit par une fluctuation entre différents régimes perceptifs de valuation.

Si l'on se focalise sur le versant « langage », on partira du principe que tout sens doit être perçu dans les formes mêmes où il se dessine, cela avant d'être éventuellement logiquement et conceptuellement organisé. Le langage, et les langues, sont donc d'abord des « objets » et des « milieux » de perception, perception dont la notion s'assouplit pour s'étendre jusqu'à la saisie des significations qui s'y trament. Tout en reprenant des questionnements classiques de la linguistique et de la sémantique textuelle, il est possible de développer ce qu'on peut appeler une *linguistique phénoménologique*, couchée dans les termes d'une théorie des *formes sémantiques*, dans laquelle les champs de significations se laissent appréhender suivant des modèles profondément homologues à celui d'un déploiement perceptif. La description s'organise autour d'une couche dite des « motifs linguistiques », principes génériques trans-domaniaux, contribuant non au regroupement d'objets ou de connaissances, mais à celui de modes de donation, constitutifs de l'expérience même de la parole. Entre motifs linguistiques et thèmes s'instaure une relation de motivation réciproque, qui peut les

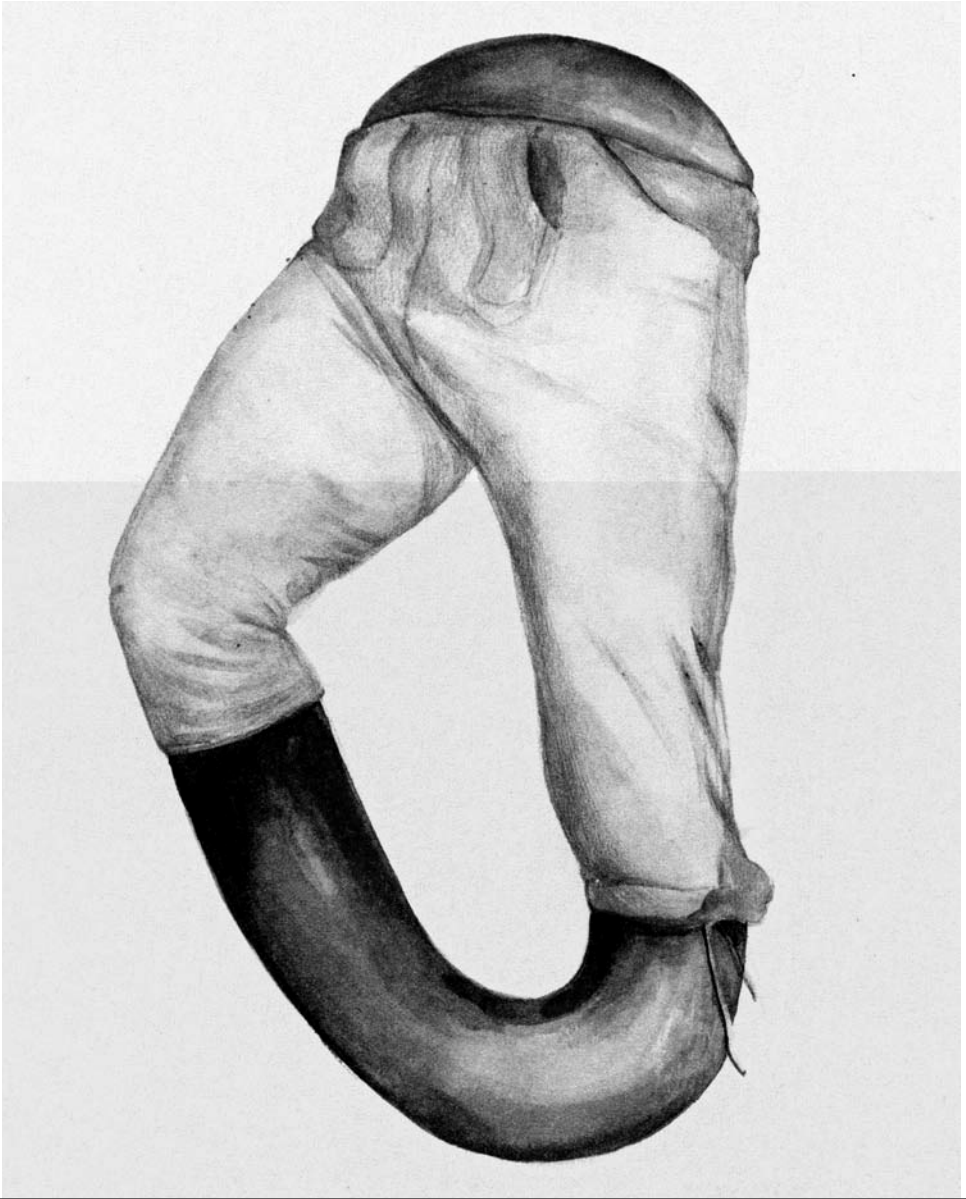
20. C'est le sens par exemple de certains de nos travaux de reconstruction critique de l'héritage de la *Gestalt* berlinoise (1999 ; 2003), ou de reformulation des problématiques de la *microgenèse* (2004a ; b) ; et plus récemment de notre travail sur les modèles de l'expression (2008).

faire entrer dans une boucle évolutive. On ouvre ainsi –de façon détaillée, technique– sur une description de style phénoménologique de la valeur pour différents formants linguistiques (lexique, expressions idiomatiques, proverbes). L'approche s'étend jusqu'à recouvrir, en les refondant, certains concepts fondamentaux de la sémiotique textuelle, établissant la continuité et la cohésion du discours (acteurs/agonistes ; motifs narratifs et *topoi* ; isotopies²¹).

De façon transversale à ces divers ordres de préoccupation, nous avons proposé une première esquisse d'un modèle expressiviste du champ (2008), de facture perceptive, dont la différenciation, donnée comme une possibilité immanente, correspond à une montée en charge du sémiotique (jusqu'au sens fort d'institué). L'idée principale est de solidariser intimement les dimensions expressives et thématiques du champ, au sein d'une structure très générique de motivation entre diverses couches, ou « phases », en résonance les unes avec les autres. Chacune de ces phases, en tant que modalités d'organisation *microgénétiques*, peut sous-tendre des modes propres de perception, de mémorisation, d'anticipation. Inhérente à ce dispositif, l'anticipation est ainsi *motivation* passant d'un niveau à l'autre, aussi bien que protention, tension vers un à-venir. À partir de là, le modèle peut s'exfolier en diverses couches, dotées chacune de cette même structure générique, et susceptibles d'entretenir entre elles une diversité de relations sémiotiques, englobant et refondant celles classiquement recensées (expression/contenu, signe/référence, homologie, développement, mélange, métaphore, ...). Toute forme sémiotique –tout signe, donc– se prélève au sein de ce modèle, et par conséquent présente, *interne à sa structure*, cette même facture microgénétique. La question de la socialité du sens se transforme alors en celle d'une modalisation *conjointe* des acteurs et des signes, dont la *reprise* est le phénomène central, définitoire de leurs identités.

Telles sont quelques unes des façons dont nous avons fait usage de Merleau-Ponty, au sein d'une interdiscipline scientifique marquée initialement par les sciences cognitives et les sciences du langage. Nous distinguant fortement des mouvements de naturalisation de la phénoménologie que l'on a pu observer dans les années récentes, nous avons privilégié une toute autre forme de croisement entre sciences de la nature et sciences de la culture, dans la perspective d'une anthropologie sémiotique dont un répondant philosophique essentiel serait une *phénoménologie sémiotique*, dans le sillage de l'œuvre de Merleau-Ponty.

²¹. Cf. notamment Cadiot et Visetti, 2001 ; Cadiot, 2003 ; Visetti, 2004 ; Visetti et Cadiot, 2006 ; sur les isotopies, voir Missire, 2005, ch. 2.



Oda Jaune, *sans titre*, 2007-2010, aquarelle, ca. 35 x 45 cm.

Oda Jaune, *Once in a Blue Moon*, Exposition du 6 novembre au 31 décembre 2010.

© Courtesy de l'artiste et Galerie Daniel Templon.