HAL
open science

Une éthique en creux du chercheur qualitatif : une lecture merleau-pontienne

Norbert Lebrument

To cite this version:

Norbert Lebrument. Une éthique en creux du chercheur qualitatif : une lecture merleau-pontienne. Recherches Qualitatives, 2012, 12, pp.55-70. hal-02377878

HAL Id: hal-02377878

https://uca.hal.science/hal-02377878

Submitted on 5 Dec 2020

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Une éthique en creux du chercheur qualitatif : une lecture merleau-pontienne

Introduction

Quel philosophe, sinon Merleau-Ponty, serait le mieux à même de nous parler des qualités essentielles du chercheur qualitatif. En effet, l'œuvre merleau-pontienne peut se comprendre comme une quête inachevée pour dire, sans la trahir, la singularité de chaque expérience en travaillant sur le langage pour être au plus près des choses et des relations entre les hommes. L'objectif de cet article est précisément de revenir sur l'éthique du chercheur qualitatif – entendue comme l'ensemble des vertus en son comportement -, dont l'œuvre de Merleau-Ponty permet de dessiner les linéaments. Il ne s'agira pas de faire dire en matière de recherche qualitative ce que Merleau-Ponty n'a pas dit ou exprimé, mais de prendre appui sur ses écrits et sur les thématiques récurrentes touchant les relations entre le philosophe, son langage, et autrui pour, par le biais d'un transfert analogique, éclairer les vertus inhérentes à la situation du chercheur qualitatif. En ce sens, la finalité de ce travail de travail est donc de donner à entendre ce que l'œuvre merleau-pontienne permet de comprendre comme étant les vertus et dispositions du chercheur qualitatif lorsque l'on en fait usage comme d'une grille de lecture de la situation incarnée d'une recherche. Pour ce faire, en suivant la pensée merleau-pontienne, deux vertus cardinales du chercheur qualitatif seront mises en exergue au travers de cet article : la première est celle du travail sur le langage auquel doit se livrer le chercheur qualitatif pour donner à entendre la spécificité du contexte et des relations dans lesquels s'inscrit toute recherche ; la seconde, associée à la première, est de s'attacher à considérer authentiquement autrui en portant des yeux neufs sur la réalité sensible au sein de laquelle

tout projet de recherche s'enracine. Par le biais de ces deux vertus sera donc envisagée une éthique en creux du chercheur qualitatif.

1. UNE ECRITURE SENSIBLE A SON LANGAGE : LE SOUCI DU DIRE COMME PREMIERE QUALITE DU CHERCHEUR QUALITATIF.

1.1 Une écriture se faisant : écrire une certaine proximité avec l'expérience.

Dans l'écriture de Merleau-Ponty qui ne cesse de se reprendre, comme si elle méditait sur son propre mouvement jaillissant, nous ne percevons pas seulement la voix d'un philosophe, nous entendons quelque chose de la voix de la philosophie. Il est frappant de constater comment le langage merleau-pontien a travaillé à sa propre auto-critique, a exigé de lui-même tant une rigueur expressive qu'une retenue de tous les instants du mouvement spéculatif - souvent enflammé en philosophie. Cette sensibilité extrême à l'endroit de son propre langage, Merleau-Ponty la signale dans le cheminement même de son œuvre, dans ce que l'on pourrait appeler *la motricité* de son propre rapport au langage en son langage, ce dont les expressions comme "chiasme", "chair", ou "réversibilité", pour ne citer qu'elles, sont emblématiques.

Peu nombreux sont les philosophes qui témoignent, dans leur mouvement spéculatif, d'une réelle prise en considération du langage dans lequel leur pensée s'exprime. En revanche, il existe un foisonnement de philosophies ayant sues développer, en leur sein, le thème du langage, voire le tenir pour problématique en tant qu'objet d'un discours méditatif, mais jamais une philosophie n'a su, comme celle de Merleau-Ponty, se faire violence en son propre langage, non seulement pour ne pas laisser parler le langage, mais aussi pour en faire l'égal de la pensée, montrant par là qu'une pensée authentique est d'abord une pensée qui est aussi parole authentique. Ce travail sur le langage n'est pas sans raison, et exige d'être explicité pour ce qu'il est. En effet, l'idée que se fait Merleau-Ponty du philosophe est singulière : « Le philosophe est l'homme qui s'éveille et qui parle, et l'homme contient silencieusement les

paradoxes de la philosophie, parce que, pour être tout à fait homme, il faut être un peu plus et un peu moins qu'homme »[1].

Selon Merleau-Ponty, le philosophe est d'abord un homme toujours déjà inséré dans une monde, une culture, un pays, etc..., et c'est dans cette situation d'homme incarné qu'il peut donner une description la plus juste de ce qui l'environne, dévoiler le sens inhérent aux phénomènes. Le philosophe est celui qui thématise cet écart entre, d'une part, une certaine facticité, un agir au sein du monde, et le regard éloigné qu'engendre la pensée pour rendre signifiant une situation donnée, d'autre part. Est philosophe cet homme de l'entre-deux, celui qui, ayant un pied affermi en sa facticité, a l'autre pied affermi en sa conscience réfléchissante : il est d'ailleurs « inutile de contester que la philosophie boite », puisqu'elle « habite l'histoire et la vie, mais elle voudrait s'installer en leur centre, au point où elles sont avènement, sens naissant »[2]. Ici est signifiée, avec lucidité et simplicité, la situation de tout chercheur qualitatif qui doit, en premier lieu, viser et éclairer le rapport à ce qui est perçu au travers du langage. L'activité du chercheur qualitatif est donc éminemment paradoxale, puisqu'elle dévoile le sens d'être des phénomènes dans lesquels il s'insère, réfléchit sur eux en eux. C'est donc au centre d'un chiasme que l'activité du chercheur qualitatif émerge et prend racines ; elle est « l'épreuve simultanée du prenant et du pris dans tous les ordres »[3]. Bien plus, le travail sur le langage de Merleau-Ponty ne saurait être mieux circonscrit que dans cette difficulté du chercheur qualitatif à exprimer l'apparaître lui-même, c'est-à-dire ce moment d'ouverture où un sujet peut percevoir le monde, et le monde prendre une certaine signification. Mais; selon Merleau-Ponty, l'apparaître - ce sans quoi il n'y aurait aucune présence aux choses, c'est-à-dire aucun être-au-monde - n'est pas dicible ; il est le « Il y a » ouvrant au visible, où celui-ci n'est pas le contraire de celui-là, mais est bien plutôt la manière

[1] *Eloge de la Philosophie*, p. 63.
[2] *Ibid.*, p. 59.
[3] *Le visible et l'invisible*, p. 319.

dont tout visible produit, dans sa visibilité même, un invisible, lequel invisible n'est autre que le sens latent qu'organise le visible. Appliqué au chercheur qualitatif, cela signifie que sa recherche est par essence dépendante des termes dans lesquels sa réflexion s'énonce, mais aussi qu'elle porte en elle une forme de passivité en ce sens qu'elle est installée dans une culture, à une époque et dans un lieu donnés, où un système verbal, en mouvement, lui fournit les moyens de rendre signifiant ce à quoi elle est sensible.

Dès lors, la philosophie merleau-pontienne enjoint le chercheur qualitatif à un effort constamment renouvelé qui s'identifie à l'effort du philosophe à l'endroit du déploiement de sa propre philosophie : « je parle des choses comme si cela ne mettait pas en question le langage ! (...) il faudra ensuite que je dévoile un horizon non explicité : celui du langage dont je me sers pour décrire tout cela - Et qui en co-détermine le sens dernier"[4]. Mais un tel retour de la pensée du chercheur sur sa parole n'est-il pas incompatible avec le désir de dire la réalité pour ce qu'elle est ? N'y aurait-il pas lieu ici de s'inquiéter du vertige qu'entraînerait le regard du discours du chercheur qualitatif sur lui-même ? Cependant, le problème n'en est pas un, puisque toute pensée n'est pas autre chose qu'une parole, et vouloir différencier parole et pensée l'une de l'autre, c'est créer de toutes pièces un problème, car une pensée ne se dit que dans les mots, et, c'est dans les mots qu'une pensée se fait sensible, donc réelle : parler et penser sont le même.

Ce faisant, ce que la philosophie de Merleau-Ponty donne à comprendre au chercheur qualitatif, c'est une pensée de la réalité sensible qui, dans son avènement même, éprouve son insertion dans un monde linguistique. La solution merleau-pontienne - dont doit s'inspirer le chercheur qualitatif - résiderait, d'une part, dans le refus de considérer sa parole comme

[4] *Ibid.*, p. 232.

vérité, et, d'autre part, dans le fait d'estimer qu'une parole authentique sur la réalité est essentiellement un questionnement continué. En ce sens, la sensibilité dont témoigne l'écriture de Merleau-Ponty est résolument une visée rétrospective qui reprend, dans les phénomènes décrits, le milieu expressif en lequel, dans l'interrogation philosophique, ils prennent sens. Aussi, toute question, et au premier chef celle du chercheur qualitatif, engendre-t-elle un engagement du discours vers les ouvertures phénoménales qu'elle vise, et celui-ci s'attache à dire leur apparaître, c'est-à-dire leur sens d'être.

Dans un même mouvement, le discours merleau-pontien reprend les mots, les expressions utilisées, pour tenir compte de la détermination qu'ils motivent, puisque c'est toujours en le langage que la philosophie peut ressaisir le lien entre le Logos muet de la réalité perçue et les propos lui donnant sens : « l'interrogation philosophique n'est donc pas la simple attente d'une signification qui viendrait la combler (...). C'est le propre de l'interrogation philosophique de se retourner sur elle-même, de se demander aussi ce que c'est que questionner et ce que c'est que répondre. Cette question à la deuxième puissance, dès qu'elle est posée, ne saurait être effacée. Rien ne pourra plus être désormais comme s'il n'y avait jamais eu question. L'oubli de la question, le retour au positif, ne seraient possibles que si l'interrogation était simple absence de sens, recul dans le néant qui n'est rien »[5].Le questionnement du chercheur qualitatif est lui-même toujours inséré dans cela même qui est visé par la pensée, est toujours inhérent et pris dans une réalité sensible et perçue ; ce qui signifie, selon les mots de Jacques Garelli, que toute interrogation du chercheur qualitatif est l'entrelacement, au sein du discours, de deux phénomènes : « voir ceci et voir selon ». Cette situation interdit qu'on puisse penser s'extraire du phénomène du langage, et ne saurait être surmontée par un artefact méthodologique; le philosophe, tout comme le chercheur qualitatif, doit, au contraire, accueillir avec toute la

[5] *Ibid.*, p. 160.

rigueur nécessaire cette immanence de l'interrogation dans le langage, accepter que tout phénomène, dans son apparaître, se donne à une conscience dans un monde de significations qui exige d'être repris, - autrement dit, auquel il faut redonner une authenticité. Un tel retour sur les modalités expressives dans lesquelles les expériences sensibles du chercheur qualitatif prennent sens, ne mène ni à un enveloppement par les significations langagières, ni à une sortie hors du langage dans un monde impalpable des essences, mais dévoile que le langage appartient lui-même au monde où l'interrogation se pose, suggérant, par conséquent, qu'il y a, en toute parole, un redoublement du "Il y a" propre à la présence du monde - présence dont le sens linguistique émane.

En ce sens, revenir sur le fondement des mots dans lesquels une interrogation philosophique s'énonce, c'est-à-dire interroger le langage lui-même, n'aboutirait donc qu'à un redoublement de la question du "Il y a". Le langage, comme nous l'avons exposé, vient du monde, naît littéralement en lui. Il ne saurait rendre compte de ce qui le fait être, de ce qui lui insuffle son sens d'être : « la question sur le sens d'être du monde est si peu soluble par une définition des mots, - que l'on tirerait de l'étude du langage, de ses pouvoirs et des conditions effectives de son fonctionnement -, qu'elle reparaît au contraire dans l'étude du langage, qui n'en est qu'une forme particulière »[6]. S'il en va ainsi, si la philosophie merleau-pontienne n'est pas une interrogation sur l'existence ou la non-existence du monde, mais est un questionnement sur le sens d'être du monde, où la parole philosophique, comme celle du chercheur qualitatif, éclaire et donne vie aux rapports antérieurement constitués entre les mots et le monde. En ce sens, le sens de la philosophie merleau-pontienne est d'une grande proximité avec la situation du

[6] *Ibid.*, p. 131.

chercheur qualitatif : « l'originaire éclate, et la philosophie doit accompagner cet éclatement, cette non-coïncidence, cette différenciation »[7].

Pour Merleau-Ponty, il serait impossible de comprendre que le sens d'être du monde habite le langage si l'on en reste à une compréhension de ce qu'il est le déterminant comme étant une simple convention, un système institué. Dès lors, il est nécessaire à la parole merleau-pontienne de revenir sur ce qui la rend possible, - de ne pas en rester à une parole « parlée » qui n'est au mieux que sophistique, voire pur exercice rhétorique - , pour revenir en son lieu d'incubation, où elle est encore ce qui deviendra alors parole "parlante", expression fidèle d'un vécu ou d'une expérience compris pour ce qu'ils sont. En cela, nous ne devons pas perdre de vue que, pour Merleau-Ponty, c'est dans le rapport d'un corps et de la réalité sensible que s'établissait toute signification linguistique dans une motricité qui ne devient pleinement signifiante qu'en s'incarnant dans les mots. C'est en se fondant sur ces considérations que le questionnement de Merleau-Ponty chemine ; comprenons : Merleau-Ponty rend sensible sa parole à ce qu'est la parole naissante, auto-affecte son discours d'une vue sur ce qui le rend possible, sur ce qui le fait être. Partant, l'interrogation de Merleau-Ponty sur le langage peut être comprise tel un retour sur sa propre parole, par où peut s'éclairer le lieu de passage entre une expérience sensible et sa mise en paroles.

La parole merleau-pontienne s'éprouve alors comme une ressaisie de la jonction entre la réalité sensible et le langage qui s'y articule. Autrement dit, elle travaille à retracer le chemin allant d'un langage sédimenté – celui rendu disponible au sein d'une langue - à un langage expressif qui est identité d'une motricité et d'un sens, c'est-à-dire, à rigoureusement parler, qui est praxis, ce Merleau-Ponty nomme la parole "parlante", c'est-à-dire : « ce langage opérant qui n'a pas besoin d'être traduit en significations et en pensées, ce langage-chose qui vaut

[7] *Ibid.*, p. 165.

comme arme, comme action, comme offense et comme réduction, parce qu'il fait affleurer tous les rapports profonds du vécu où il s'est formé, et qui est celui de la vie et de l'action, mais aussi celui de la littérature et de la poésie, alors ce logos est un thème absolument universel, il est le thème de la philosophie »[8]. C'est donc en se faisant parole parlante que la parole de Merleau-Ponty se déploie au plus près de l'ancrage du langage dans la réalité. La philosophie merleau-pontienne est motivée par le désir de rejoindre ce dont elle procède, par une tension continuée ouvrant au cœur même du dire : il y a sans nul doute une violence de Merleau-Ponty sur sa propre parole afin de ne laisser signifier en son langage que la praxis par laquelle s'établit le passage d'un sens sensible à un sens verbal. Violence sur sa propre parole qui doit donc être considérée comme une vertu exemplaire par et pour le chercheur qualitatif.

1.2 Réflexions sur les liens entre le langage et le sensible dans le discours merleau-pontien.

Reste à comprendre comment, et en quel sens, il est possible de rendre compte, par le langage, de l'émergence même du langage au sein de la réalité sensible, c'est-à-dire de faire violence au langage de telle manière qu'une expressivité puisse dévoiler son irréductible appartenance à un fond sensible, et la question se pose donc « de savoir si la philosophie comme reconquête de l'être brut ou sauvage peut s'accomplir par les moyens du langage éloquent, ou s'il ne lui faudrait pas en faire un usage qui lui ôte sa puissance de signification immédiate ou directe pour l'égaler à ce qu'elle veut tout de même dire »[9]. Toute la singularité du langage merleau-pontien réside en un double mouvement se réalisant quasiment sans médiation : d'une part, le langage se bâtit sur ses propres possibilités internes en tentant de trouver au sein des significations disponibles le sens d'une chose, quitte à y fonder une nouvelle expression ; d'autre part, le langage s'évertue à ouvrir à cela même qui l'englobe, c'est-à-dire s'arrache du

[8] *Ibid.*, p. 168.
[9] *Ibid.*, p. 139.

milieu linguistique pour aller recueillir le sens de chaque chose au sein de la réalité sensible, afin d'obtenir les paroles « qui ouvrent le plus énergiquement sur l'Etre, parce qu'elles rendent plus étroitement la vie du tout et font vibrer jusqu'à les disjoindre nos évidences habituelles »[10]. Si la parole « parlante » signifie, de façon latérale, une ontogénèse à laquelle elle appartient, ce n'est pas en s'employant à rejoindre par analyse des essences au cœur même du sensible, mais, c'est plus sûrement en donnant aux mots, aux significations, une configuration sensible - une modulation de coexistence par et entre les mots - qui puisse exprimer le sens même du sensible. Aussi l'opacité propre au langage provient-elle en partie de ce qu'il "exprime, au moins latéralement, une ontogénèse dont il fait partie"[11]. Dès lors, il n'est pas illusoire pour le chercheur qualitatif de penser rejoindre le sens du réel au sein d'un univers linguistique, si l'on comprend qu'il importe par-là d'atteindre ce qui s'exprime dans le silence de la réalité vécue - qu'il ne s'agit pas d'enfermer dans des représentations puisque, par nature, la réalité échappe à toute détermination exhaustive.

Par ailleurs, il est nécessaire de ne jamais perdre de vue que, pour Merleau-Ponty, tout acte spirituel repose sur un fond irréfléchi, lequel fond irréfléchi s'identifie à un monde perçu au sein duquel un sujet percevant s'oublie comme tel dans chaque acte de langage. Dès lors si la réflexion merleau-pontienne s'efforce de ne jamais présumer de ce qu'elle trouve, de ne pas placer en les choses ce qu'elle y retrouvera, il faut « qu'elle ne suspende la foi au monde (...), qu'elle s'enfonce dans le monde au lieu de le dominer, qu'elle descende vers lui tel qu'il est au lieu de remonter vers une possibilité préalable de le penser », ce qui n'est envisageable que par une effort, chaque fois renouvelé, consistant, non pas à en parler selon les lois de significations inhérentes au langage, mais à utiliser celles-ci pour exprimer, par-delà ce

[10] *Ibid*.
[11] *Ibid*.

qu'elles sont, notre rapport avec les choses, lorsque celles-ci ne sont pas encore devenues « choses dites »[12].

Mais, l'embarras nous gagne lorsqu'il s'agit de comprendre de quelle manière un langage, qui s'ordonne sur des idées, peut se faire expressif vis-à-vis des phénomènes sensibles dont il doit figurer le sens. Il est néanmoins possible ici d'esquisser l'ébauche d'une réponse : les idées que déploie le discours de Merleau-Ponty sont en prise directe avec les expériences sensibles dont elles émergent, mais celles-ci incarnent déjà une forme dont le sens peut être restitué pour ce qu'il est. Ce qui n'est pleinement compréhensible que si l'on se rappelle que, pour Merleau-Ponty, le sensible est d'être ce milieu où les idées émergent, ce par quoi un sens latent peut se faire sens verbal, que, dès lors, intelligence et sensible ne sont pas antithétiques, mais corrélatifs l'un de l'autre ; tout phénomène naît du sensible, en est l'incarnation, et possède un sens qui n'est autre que la manière dont il se manifeste par son agencement et son apparition : l'idée est alors « ce niveau, cette dimension, non pas donc un visible de fait, comme un objet caché derrière un autre, et non pas un invisible absolu, qui n'aurait rien à faire avec le visible, mais l'invisible de ce monde, celui qui l'habite, le soutient et le rend visible, sa possibilité intérieure et propre, l'Etre de cet étant »[13].

Ce faisant, la pensée merleau-pontienne apparaît paradigmatique pour le chercheur qualitatif en ce sens qu'elle repose sur la volonté, en tout mouvement spéculatif, d'effectuer un travail sur l'expressivité de son propre langage. Le travail langagier de Merleau-Ponty n'est pas simple artefact, fondation d'une philosophie par une succession élégante de métaphores, sauraient-elles habilement formulées. Et, il faut alors s'efforcer de reconnaître la particularité du langage de Merleau-Ponty qui, au lieu de se servir des significations banalisées, de mots ordinaires, recourt aux métaphores pour fonder des significations nouvelles - rendant compte

[12] *Ibid.*, p. 61.
[13] *Ibid.*, p. 198.

au plus près, et le plus adéquatement possible, d'une réalité - au sein même de la non-pertinence, du caractère impropre, dont témoignent certaines significations disponibles. Ici, sans doute, le travail philosophique de Merleau-Ponty rejoint le travail poétique, puisque, dans un cas comme dans l'autre, il s'agit de dire de nouveaux aspects de l'expérience sensible en utilisant la métaphore afin d'ouvrir, à nouveaux frais, un sens neuf des imperfections et des insuffisances reconnues de certaines significations linguistiques à un moment donné de la réflexion.

Loin de nous dire ce qu'est la réalité des phénomènes observables, Merleau-Ponty, en son langage, reconnaît que l'indicibilité de celle-ci est ce par quoi le dicible est possible, ; le caractère inépuisable du langage lorsqu'il s'agit de signifier résulte de l'impossibilité à dire la réalité des phénomènes en tant que telle, ce qui ne revient pas à en faire quelque chose d'ineffable, mais, plutôt, à y voir une dicibilité indéfinie. En ce sens, le langage merleau-pontien est une peinture du sensible, non un réseau de significations recroquevillé sur lui-même, ce qui n'entache en rien la rigueur philosophique dont il procède, car, dans l'écriture d'une telle peinture, les mots montrent, cheminent pour indiquer que « l'expression de ce qui existe est une tâche infinie »[14]. L'écriture merleau-pontienne est entière dans cette mobilité incessante entre les eaux troubles de la langue et les eaux claires de la pensée ; le langage merleau-pontien, lui, ne saurait s'asseoir entre deux eaux, et, de fait, c'est dans l'élongation, dans l'écartèlement, qu'il puise son identité.

2. DES PHENOMENES AU LANGAGE, CHEMINEMENT VERS AUTRUI : LE SOUCI DE L'AUTRE COMME SECONDE QUALITE DU CHERCHEUR QUALITATIF.

2.1 L'expérience sensible d'autrui, ou d'un écart dans l'altérité.

[14] *Sens et non-sens*, p. 245.

Si l'écriture merleau-pontienne - et la réflexion sur le langage qui lui est consubstantielle - peut être considérée comme une dimension constitutive de l'éthique du chercheur qualitatif, la compréhension d'autrui par Merleau-Ponty constitue une autre dimension de cette éthique. En effet, pour ce dernier, l'expérience d'autrui n'est pas comparable à l'expérience d'une chose. Autrui, en tant que phénomène - de même que ma phénoménalité pour autrui -, ne se résorbe pas dans la quête d'une conscience transparente, autre que la mienne, et sa transcendance, en tant qu'autre que moi, interdit de penser qu'il se donnerait à moi pour ce qu'il est, ce qui amène à définir autrui « comme champ, comme système hiérarchisé de structures ouvertes par un *il y a* inaugural »[15]. Autrui, tel qu'il m'apparaît, est toujours donation d'une présence de ce qui n'est pas présentable en tant que tel ; ce qui ne signifie pas que cette présence ferait signe vers un en soi - la conscience d'autrui - qui reposerait en soi-même, mais elle s'identifie à une certaine manière de toujours se retirer. Autrui m'apparaît d'abord comme ce corps qui se fait visible par son appartenance au sensible, et, en ce sens, il paraît parce qu'il appartient au visible que le sensible laisse surgir. Autrui n'est pas une simple conscience, mais est l'habitant d'un corps, et, par ce corps, du monde. Par la motricité inhérente à ses gesticulations, autrui signale la présence d'une vie, mieux, d'un vivant qui me donne à voir un comportement témoignant d'une certaine cohérence, d'une unité fonctionnelle. En effet, sans qu'aucune parole ne soit prononcée, autrui dévoile sous mes yeux un ensemble de mouvements se donnant comme sensé : je le vois prendre son verre, le monter à hauteur de bouche, puis, articuler un mouvement du poignet pour l'incliner subtilement sur ses lèvres, pour, finalement, par un mouvement du bras, le reposer sur la table. Si le corps d'autrui n'est pas un simple objet appréhendé, ne se fond pas dans une vue du monde, c'est que la perception dans laquelle il paraît, est la prise en charge, par mon corps, des significations que le monde tisse avec lui.

[15] *Le visible et l'invisible,* p. 292.

D'emblée, autrui ne se donne pas à ma perception comme existence d'un autre « Je » en moi, mais est spontanément présence d'un autre « Je », présence ne résultant pas pour moi de l'appréhension par un sujet d'un objet : moi et autrui appartenons au monde, sommes voyants-visibles, « lui et moi sommes comme les organes d'une seule inter-corporéité »[16]. Autrui m'apparaît par une extension de mon corps, corps qui, pour autant qu'il est incarné, est déjà ouvert au sensible du monde, et, donc, à la généralité de celui-ci : la présence d'autrui, dans l'expérience sensible que j'en ai, ne doit pas être comprise comme la rencontre frontale d'un objet et d'un sujet, mais comme un dédoublement de mon propre moi : le corps d'autrui est face à moi, mais de mon côté, près de moi, comme un duplicata de moi-même issu d'une astucieuse mimèsis. Avec autrui, ma vision sur le monde est retournée vers moi, le regard silencieux que je portais sur les choses m'est renvoyé et me touche : « je sens qu'on me sent, et qu'on me sent en train de sentir, et en train de sentir ce fait même qu'on me sent ....Il ne faut pas seulement dire que j'habite désormais un autre corps », il est plus juste de dire qu' « il y a un moi qui est autre »[17].

Le fait qu'en la présence d'autrui je réalise mon propre dédoublement m'interdit de concevoir que mon existence puisse se clore sur elle-même, se séparer du monde où elle s'inscrit. La perception d'autrui n'est dons pas la mise en présence d'un sujet par la présentation de caractéristiques données par divers phénomènes, elle est simplement la position d'un autre dans une co-perception fondée sur la même chair phénoménale. Autrui est inséré dans la jointure du monde et de moi-même, non pas près des choses, mais dans un lieu partagé, non pas dans un espace objectif, mais dans un espace « anthropologique », « milieu louche où la perception irréfléchie se meut à son aise, mais toujours en marge de la réflexion, impossible à

[16] *Eloge de la philosophie*, p. 261.
[17] *La prose du monde*, p. 187.

constituer, toujours déjà constituée »[18] : nous rencontrons autrui de la même façon que nous trouvons notre corps.

Touchant la perception d'autrui, il n'en demeure pas moins qu'il y a bien plus expérience phénoménale qu'ouverture véritable à autrui pour ce qu'il est. Si, par ma participation au faits sensibles, je me réalise comme monde pour que le monde se fasse chair, je touche autrui tel un monde, et non comme un « Moi » : autrui est absent dans l'expérience sensible, et toute expérience d'autrui, au niveau sensible, n'instaure au mieux, entre lui et moi, qu'une communauté d'être évanescente, et ne me donne « qu'un autre en général, diffus à travers mon champ, un espace anthropologique »[19]. Perçu au travers de la perception que j'en ai, autrui n'a de présence qu'en tant que corps sensible, n'apparaît que de manière fantomatique, ce qui ne l'empêche pas de déployer un comportement, mais c'est en cela qu'autrui, en tant qu'autre que moi, s'absente, est sublimé par autre chose. Or, c'est justement le langage qui viendra donner à autrui toute sa consistance d'alter ego, ouvrira les fondations d'une intersubjectivité où la sublimation alors atteinte sera la compréhension de l'autre comme autre que moi. Tandis que par la perception, autrui se donne comme une certaine modalité du monde, par le langage, et, plus précisément, dans le dialogue avec autrui, émerge une rencontre avec ce qui fait l'être d'autrui. Il s'agit dès lors de comprendre au plus près ce que le langage accomplit pour et en nous, de quelle manière il prolonge et transfigure le rapport silencieux que nous avions avec autrui dans la perception en fondant l'espace d'une culture. Compréhension merleau-pontienne qui donnera en creux au chercheur qualitatif un regard éclairé à l'endroit de sa conduite envers autrui.

---

[18] *Ibid.*, p. 192.
[19] *Ibid.*, p. 195.

2.2 Le langage comme terre de l'intersubjectivité : regards sur le dialogue.

D'une certaine manière, lorsqu'autrui me parle, il ne rompt pas mon silence. Le problème est alors de saisir comment un assemblage de mots signifie autre chose pour nous que notre propre pensée, et, comment les gestes d'un corps nous signalent la présence d'autrui : comment réussissons-nous à ne pas y trouver ce que nous y avons placé ? Pour Merleau-Ponty, la réponse est la même que pour la perception d'autrui par mon corps : « de même, en ce qui concerne ce geste particulier qu'est la parole, la solution consistera à reconnaître que, dans l'expérience du dialogue, la parole vient toucher en nous nos significations, et nos paroles vont, comme l'attestent les réponses, toucher en lui ses significations"[20], nous sommes dans un rapport d'empiètement, l'un sur l'autre, pour autant que nous appartenons à la même culture, et, primordialement, à la même langue. Mais la spécificité majeure du langage réside dans le fait qu'il annule, au cœur de la parole, la dualité entre être soi et être autre, rend obsolète, lorsque je parle, la distinction entre l'acte de m'exprimer et celui de me rejoindre : il « nous faut comprendre que le langage n'est pas un empêchement pour la conscience, qu'il n'y a pas de différence pour elle entre l'acte de s'atteindre et l'acte de s'exprimer, et que le langage, à l'état naissant et vivant (...) me réunit à moi-même comme à autrui »[21].

En un sens, la signification d'une expression n'est acquise pour un sujet que si ce dernier se déporte en sa parole, s'annexe en elle pour se trouver. En tant qu' individu appartenant à une culture donnée, s'exprimant dans une langue, chaque sujet parlant n'est pas, à rigoureusement y regarder, l'origine de sa propre parole, mais se parle à travers elle, de sorte qu'il devient possible de dire qu'en la parole d'un sujet parlant, est déjà esquissé un probable interlocuteur. Par le fait même de la réversibilité auquel le langage ne saurait échapper, lorsque je parle, je

[20] *Ibid.*, p. 193-194.
[21] *Ibid.*, p. 26.

m'écoute, je m'entends parler ; par conséquent, je suis, en ma parole, affecté par elle. Si ma parole est ce lieu où je me fais autre en devenant moi-même, alors chaque parole est autant ce qui me vise que ce qui appartient à autrui. Plus précisément, le langage que nous utilisons entre individus d'une même langue est « quelque chose comme la corporéité anonyme que je partage avec les autres organismes"[22]. Dès lors, le langage, pour Merleau-Ponty, est ce par quoi chaque sujet parlant est mis en présence d'un autre lui-même, et, où, finalement, il « n'y a de parole (...) que pour un "je" qui porte en lui ce germe de dépersonnalisation »[23]. Au cœur de toute recherche qualitative, le dialogue met en jeu, par le langage, la médiation du même et de l'autre, car lorsqu'autrui me parle, ses paroles parlent en moi, en sorte que, dans un dialogue, je ne peux véritablement discerner qui, de moi ou de l'autre, parle, « je m'entends en lui et il parle en moi, c'est ici la même chose *to speak to* et *to be spoken t »*[24]. Ainsi peut alors être mis à nu ce qui n'était qu'ébauche au niveau de la perception : par le langage, autrui se manifeste en tant que véritable *alter ego.*

Tout se passe comme si, au moment même où elle touchait l'autre, ma parole se réfléchissait en moi pour me sensibiliser à l'écoute de l'autre, et que, dans le même moment, toute assignation de ce qui reviendrait à autrui et à moi était désuète, signalant par-là que nous nous orientons dans le dialogue en mettant simplement en avant le sens des différences exaltées par nos paroles : « la perception d'un véritable alter ego suppose que son discours, au moment où nous le comprenons et surtout au moment où il se retranche de nous et menace de devenir non-sens, ait le pouvoir de nous refaire à son image et de nous ouvrir à un autre sens »[25]. Un tel pouvoir du langage figure, en le phénomène du dialogue, le dépassement de l'opposition entre activité et passivité. En effet, lorsque je parle, je ne suis pas uniquement actif, car je précède mes paroles en l'auditeur, et je ne suis pas simplement passif en écoutant quelqu'un

[22] *Ibid.*, p. 195.
[23] *Ibid*., p. 29.
[24] *Ibid*., p. 197.
[25] *Ibid.*, p. 199.

me parler, mais je parle selon ce qu'il me dit. Parler « n'est pas seulement une initiative mienne, écouter n'est pas subir l'initiative de l'autre, et cela, en dernière analyse, parce que comme sujets parlants nous continuons, nous reprenons un même effort, plus vieux que nous, sur lequel nous sommes entés l'un et l'autre »[26]. C'est un fait (souvent oublié) que le langage même rend oublieux, que toute parole, de même que toute pensée, porte en germe autrui, n'est pas originairement solipsiste, est éminemment ouverture communicante, c'est-à-dire cette *praxis* par laquelle je suis moi-même en me faisant autre ; *praxis* où l'altérité se donne comme synonyme de mon identité.

Cependant, si la parole instaure une intersubjectivité s'accomplissant, elle se fonde dans l'intersubjectivité perceptive mise en place par le corps et ne saurait s'arracher de ce fond au sein duquel elle s'actualise. Le langage n'atteint jamais une sphère de pures significations, car, se réalisant au sein du caractère sensible de ma voix, il est de fait l'incarnation, lorsque je parle, de ma singularité ; singularité où l'écart entre moi et autrui ne se résorbe pas et me permet d'accéder à autrui dans sa différence. Le langage ne me donne pas autrui en tant que tel, mais déploie une ouverture à un champ culturel où autrui et moi pouvons nous rencontrer. Comprenons : le langage est « ce geste ambigu qui fait de l'universel avec le singulier, et du sens avec notre vie »[27]. Merleau-Ponty ne s'attache pas à décrire comment, en présupposant l'existence de deux sphères - autrui et moi -, serait possible une intersubjectivité. Il ne situe pas originairement le dialogue à partir de deux personnes : ce qu'il met en exergue, c'est avant tout la naissance de deux personnes, et, donc, de la culture, dans le langage, par le geste de la parole. Par le langage se fonde une co-appartenance entre autrui et moi, co-appartenance qui est fusion du singulier et de l'universel. Cette co-appartenance est aussi l'élément qui détermine l'impossibilité pour un sujet parlant de se retrouver en sa propre parole, d'être tel

[26] *Ibid*., p. 200.
[27] *Ibid*., p. 203.

qu'il est en parlant. Mais c'est par ce fait que peut se déployer une même culture entre plusieurs individus : une culture est un milieu en lequel une communication entre diverses sphères privées est possible, communication qui est absence à soi et reconnaissance de l'autre, signalant par là une unité dans la différence que l'expérience uniquement sensible d'autrui n'offre pas.

De même qu'il y a, selon Merleau-Ponty, entrelacement des sujets percevants et de la réalité perçue, de même il y a un entrelacement originaire en lequel culture et sujets parlants se fondent sans pour autant se confondre : « La signification paraît précéder les écrits qui la manifestent, non qu'ils fassent descendre sur la terre des idées qui préexisteraient dans un ciel intelligible, ou dans la Nature ou dans les Choses, mais parce que c'est le fait de chaque parole de n'être pas seulement expression de *ceci*, mais de se donner d'emblée comme le fragment d'un discours universel, d'annoncer un système d'interprétation »[28]. Dès lors qu'il existe un ensemble de sujets communicants, une culture s'établit et instaure un univers de sens communs, donc un monde du sens commun.

Aussi l'origine de toute culture n'est-elle pas à chercher ailleurs que dans l'instauration d'une communication, et il apparait erroné de localiser une telle origine dans certains milieux dits *culturels*, car, en un sens, tout est culturel chez l'homme. De sorte qu'il n'y a pas, à proprement parler, de cultures qui seraient supérieures à d'autres, - donc pas de hiérarchie entre cultures -, chacune n'ayant de sens et n’assumant sa vitalité que par les échanges répétés entre les individus qui la composent. Si notre siècle souligne la mainmise de la culture dite occidentale sur l'ensemble des autres cultures, cette domination ne juge en rien de la valeur de celle-ci, laquelle n'est, en son fond, que la mise en forme universelle d'un pouvoir coercitif devenu incontrôlable parce que procédant de moyens techniques s'autorégulant. D’ailleurs, comment

[28] *Ibid.*, p. 201.

juger de la supériorité d'une culture sur une autre ? Quelles normes décelables seraient à même de mesurer la grandeur ou la petitesse - il faudrait déjà s'interroger sur le sens d'une telle critériologie - d'une culture, sachant pertinemment qu'il en résulterait une hiérarchisation des langues ?

À bien y regarder, la parole est telle la membrure de l'intersubjectivité, en ce sens qu'elle est ce par quoi plusieurs sujets parlants se rejoignent en se faisant eux-mêmes avec les autres, en se faisant autres avec eux-mêmes. Néanmoins, puisque toute parole est aussi extérieure au sujet qui la profère, se réalise comme extériorité, il faut reconnaître la non-coïncidence des sujets parlants avec ce qu'ils sont intuitivement, c'est-à-dire l'adéquation toujours remise en cause de ce que l'on croit être, et de ce que l'on juge bon ou juste de dire, ce qui, finalement, garantit l'altérité d'autrui pour autant que nous nous savons pleinement incapables de coïncider avec nous-mêmes. Aussi, toute culture peut-elle être conçue telle une possibilité partagée d'accéder - non de recouvrer - les uns aux autres par le biais d'une non-coïncidence de soi à soi.

Ce faisant, la différence entre percevoir autrui et dialoguer avec autrui réside en ceci : dans la perception, mon rapport est d'abord au monde, secondairement avec autrui ; dans le dialogue, il l'est fondamentalement avec un véritable alter ego, car, en la parole, l'universalité du sentir qui n'était que pour soi se double d'une universalité partagée qui est le fait du langage. Tout se passe comme si les rapports entre consciences, que la profondeur des phénomènes perçus recouvrait de sa généralité, se muaient, par le langage, en une présence qui n'est que l'accomplissement en son efficace de l'universalité desdits phénomènes. Ce que, pour Merleau-Ponty, le dialogue révèle, c'est la possibilité pour une conscience d'accueillir un autre soi-même tout en étant soi-même, et, réciproquement, sans avoir à en passer par une médiation entièrement mondaine lors même qu'il - le dialogue - me porte vers le monde : le

langage inaugure, dans le dialogue, la possibilité offerte à des sujets de se donner un mode d'être au monde où est rendue sensible la chair par laquelle le monde se présente à nous. Dans *Le Visible et l'invisible*, Merleau-Ponty s'interrogeait sur le fait « de savoir si la philosophie comme reconquête de l'être brut ou sauvage peut s'accomplir par les moyens du langage éloquent, ou s'il ne lui faudrait pas en faire un usage qui lui ôte sa puissance de signification immédiate ou directe pour l'égaler à ce qu'elle veut tout de même dire »[29].

Conclusion

Par de telles considérations à l'endroit de notre lien singulier avec le langage, Merleau-Ponty invite le chercheur qualitatif à être soucieux du milieu linguistique en lequel ses paroles évoluent. En effet, il nous amène à reconsidérer le caractère éminemment vivant de chaque langue, reconduisant chaque chercheur qualitatif vers la possibilité d'attester de son autonomie au sein d'un monde de significations déjà là. Parce qu'il parle et écrit, le chercheur qualitatif, en sa singularité, peut donner à autrui ce qu'il juge être sa pensée en propre, même s'il faut, pour ce faire, infliger une déformation cohérente aux moyens expressifs légués par la langue en laquelle il parle et écrit : l'exigence « permanente de communication fait inventer et fait accepter un nouvel emploi qui n'est pas délibéré, et qui cependant est systématique. Le fait contingent, repris par la volonté d'expression, devient un nouveau moyen d'expression qui prend sa place et a un sens dans l'histoire de cette langue »[30].

Par ailleurs, le langage, tel que Merleau-Ponty le pense, n'est pas sans conséquence sur le rapport que le chercheur qualitatif entretient avec sa communauté linguistique, et sur l'histoire d'une telle communauté. Une vigilance accrue au caractère indubitablement sensible du

[29] *Le Visible et l'invisible*, p. 139.
[30] *Eloge de la philosophie*, p. 139.

langage laisse transparaître qu'il est possible pour un chercheur qualitatif de travailler à rendre sensible sa communauté linguistique à son rapport au monde ; c'est dire que, littéralement, il est possible pour tout chercheur qualitatif, de faire entendre ce que sont les phénomènes étudiés dans sa liberté expressive : ce travail est en premier lieu celui du dire poétique. Mais, s'il en va ainsi, pourquoi ne sommes-nous pas tous philosophes ou poètes ? C'est peut-être qu'il n'appartient pas à chacun de se faire libre en son langage, de vouloir et de pouvoir susciter du libre dans le langage, pour, finalement, ressusciter au langage : langage et phénomènes sont métamorphoses, transmuent en l'homme, et, en de telles métamorphoses, séjourne assurément ce que l'on pourrait nommer la liberté du chercheur qualitatif.

Références bibliographiques

Merleau-Ponty, M. (1964). *Le Visible et l'invisible.* Paris : Gallimard.

Merleau-Ponty, M. (1965). *Éloge de la philosophie et autres essais.* Paris : Gallimard.

Merleau-Ponty, M. (1969). *La prose du monde.* Paris : Gallimard.

Merleau-Ponty, M. (1996). *Sens et non-sens.* Paris : Gallimard.